



**UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN SIMÓN**  
FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN  
DEPARTAMENTO DE POSGRADO  
PROGRAMA DE FORMACIÓN EN EDUCACIÓN INTERCULTURAL  
BILINGÜE PARA LOS PAÍSES ANDINOS  
**PROEIB Andes**



## **MAESTRÍA EN SOCIOLINGÜÍSTICA**



**PROCESOS DE CAMBIO Y RESISTENCIA EN LA GESTIÓN  
TRADICIONAL DEL TERRITORIO Y LA LENGUA  
YURAKARÉ, DEBIDO AL CONTACTO CON INMIGRANTES  
ANDINOS**



**(Estudio en el pueblo Yurakaré Limo del Isiboro, Chapare,  
Cochabamba)**



**Ana María Cayampi Arrayadan**

Tesis presentada a la Universidad Mayor de San Simón, en  
cumplimiento parcial de los requisitos para la obtención  
del título de Magíster en Sociolingüística

**Asesora de tesis: Mgr. Marina Arratia Jiménez**

**Cochabamba, Bolivia  
2018**

**La presente tesis PROCESOS DE CAMBIO Y RESISTENCIA EN LA GESTIÓN TRADICIONAL DEL TERRITORIO Y LA LENGUA YURAKARÉ, DEBIDO AL CONTACTO CON INMIGRANTES ANDINOS: (Estudio en el pueblo Yurakaré Limo del Isiboro, Chapare, Cochabamba), fue defendida el.....**

**Mgr. Marina Arratia Jiménez**  
**Asesora**

**Fernando Prada Ramirez, Ph. D.**  
**Tribunal**

**Mgr. Víctor Hugo Mamani Yapura**  
**Tribunal**

**Mgr. Jose Antonio Arrueta R.**  
**Jefe del departamento de Post Grado**

## **Dedicatoria**

A los líderes indígenas que lucharon por el respeto de su territorio.

A los yurakarés de Limo del Isiboro.

A mi hija Gabriela.

## **Agradecimientos**

A todas familias yurakarés de la comunidad Limo del Isiboro quienes me acogieron como una integrante más de la comunidad, a las autoridades indígenas de la comunidad por apoyarme en todo el proceso de investigación, a la abuela Elma Casanova con quien recordé mi infancia en el chaco, a las niñas, niños y adolescentes de Limo quienes me permitieron participar de sus actividades en el río y en el bosque.

A todo el personal docente del PROEIB Andes, por compartir sus conocimientos. En especial a mi tutora Marina Arratia quien con paciencia me apoyó constantemente y me motivó con la elaboración de mi tesis.

A todos las compañeras y compañeros de la maestría en Sociolingüística y EIB por compartir experiencias de vida.

A la Université Catholique de Louvain (UCL) por la beca otorgada para participar en la Maestría en Sociolingüística.

A Mercy Noe por colaborarme con la lengua yurakaré y a Eliseo Antezana por haber confiado en mí para realizar la maestría.

A mi familia por su comprensión y apoyo incondicional.

A la vida por darme otra oportunidad para continuar viviendo.

## Resumen

### **Procesos de cambio y resistencia en la gestión tradicional del territorio y la lengua yurakaré, debido al contacto con inmigrantes andinos (Estudio en el pueblo Yurakaré de Limo del Isiboro, Chapare, Cochabamba)**

Ana María Cayampi Arrayadan, Maestría en Sociolingüística, 2018  
Asesora de tesis: Mgr. Marina Arratia Jiménez

La presente investigación es de tipo cualitativa realizada en la comunidad Limo del Isiboro, específicamente en el polígono 7, conocida como zona colonizada por inmigrantes andinos, en este sentido, la tesis aborda el proceso de cambios y resistencia en la gestión territorial y la lengua yurakaré. Los principales hallazgos se resumen en:

1. El proceso de ocupación del territorio yurakaré y los cambios organizativos, culturales económicos y ambientales por influencia de los inmigrantes andinos: Las diferentes olas migratorias no sólo proceden a la ocupación física de los territorios indígenas, sino que irrumpen en su modelo local de hábitat basado en una convivencia cercana con la naturaleza. Los inmigrantes introducen la propiedad privada y el mercado de tierras, la explotación de mano de obra como mercancía y la noción de la naturaleza como recurso explotable.

2. Las estrategias de resistencia cultural que desarrollan los yurakarés frente a la ocupación de su territorio: Los yurakarés fueron objeto de discriminación étnica en su propio territorio por parte de los inmigrantes andinos. Esto contribuyó a la pérdida de la identidad y la lengua yurakaré; sin embargo, como colectivo también se fortalecieron gracias al marco legal en favor de los pueblos indígenas, y tomaron algunas iniciativas de resistencia cultural como, la conformación de una comunidad indígena, la constitución de una organización propia y la persistencia de las prácticas culturales en su territorio.

3. Los saberes y la lengua Yurakaré en el contexto de cambios territoriales y socioculturales:

La lengua yurakaré en Limo se encuentra en un franco proceso de desplazamiento, ya que la población joven y los niños son monolingües castellano. Los principales factores que contribuyen en la pérdida de la lengua Yurakaré en Isiboro son: 1. la interrupción de la transmisión intergeneracional, 2. la discriminación a los yurakarés. 3. El contacto intercultural entre yurakarés y andinos. 4. La noción de territorialidad que no es compartida por los inmigrantes. La instauración de la propiedad privada, la depredación de la naturaleza, el abandono de algunas actividades tradicionales en el bosque, la pérdida de la biodiversidad y la ritualidad, promovieron el desuso de las sabidurías y de la lengua yurakaré, por ejemplo, la pérdida de léxicos y significados.

Esta tesis, con base a la lingüística ecosistémica, describe el entramado complejo que existe entre la lengua (L), el pueblo (P) y el territorio (T). La relación de estos tres elementos es definida como el Ecosistema Fundamental de la Lengua (Couto 2007). La descripción de los cambios territoriales, socioculturales y las estrategias de resistencia de los yurakarés de Limo frente a la influencia de los inmigrantes andinos, puede ser un marco de referencia y de análisis de las perspectivas reales de revitalización de los saberes y las lenguas indígenas en territorios amenazados.

**Palabras clave:** migración, desplazamiento territorial, estrategias de resistencia, lengua e identidad yurakaré.

## Índice de contenido

<b>Dedicatoria</b> .....	<b>i</b>
<b>Agradecimientos</b> .....	<b>ii</b>
<b>Resumen</b> .....	<b>iii</b>
<b>Índice de contenido</b> .....	<b>v</b>
<b>Lista de cuadros</b> .....	<b>viii</b>
<b>Lista de ilustración</b> .....	<b>ix</b>
<b>Lista de gráficos</b> .....	<b>x</b>
<b>Abreviaturas</b> .....	<b>xi</b>
<b>Compendio en lengua indígena</b> .....	<b>xii</b>
<b>Introducción</b> .....	<b>1</b>
<b>Capítulo I: Tema de Investigación</b> .....	<b>4</b>
1.1 Planteamiento del problema.....	4
1.2 Preguntas de investigación.....	6
1.2.1 Pregunta principal.....	6
1.2.2 Sub preguntas de investigación .....	7
1.3 Objetivo General .....	7
1.3.1. Objetivos Específicos .....	7
1.4 Justificación.....	7
<b>Capítulo II: Metodología</b> .....	<b>10</b>
2.1 Tipo de investigación .....	10
2.2 Técnicas de investigación .....	10
2.2.1 La Entrevista.....	10
2.2.2. Observación participante.....	11
2.2.3. Historia de vida .....	11
2.2.4. Mapas parlantes .....	12
2.2.5. Revisión documental .....	12
2.3 Instrumentos de investigación.....	12
2.3.1. Guía de entrevista.....	12
2.3.2. Guía de observación .....	13
2.3.3. Diario de campo .....	13
2.3.4. Ficha comunal .....	13
2.4 Población participante de la investigación .....	14
2.5 Procedimientos de la investigación.....	15
2.6 Procesamiento y análisis de datos .....	17
2.7 Consideraciones éticas .....	18
2.8 Mi experiencia como investigadora y lecciones aprendidas .....	18
<b>Capítulo III Marco teórico</b> .....	<b>21</b>
3.1 El territorio y la territorialidad .....	21
3.1.1 Territorialidad desde la visión de los pueblos indígenas.....	21
3.1.2 Gestión territorial indígena.....	24

3.1.3 Territorio y lengua indígena .....	26
3.2 Migración, cultura y lengua .....	27
3.3 Cosmovisión y naturaleza .....	30
3.3.1 Biocentrismo y antropocentrismo .....	30
3.3.2. Cosmovisión indígena .....	31
3.4 Sabidurías indígenas y lengua .....	32
3.5 Lengua y sociedad .....	33
3.5.1 Lengua e identidad .....	33
3.5.2 Actitud lingüística .....	34
3.5.3 Contacto y desplazamiento lingüístico .....	35
3.6 Lengua y ecología .....	36
3.6.1 Biodiversidad y territorios indígenas .....	36
3.6.2 Ecolingüística .....	37
<b>Capítulo IV: Resultados .....</b>	<b>40</b>
4.1 El contexto de la investigación .....	40
4.1.1 El pueblo indígena yurakaré .....	40
4.1.2. La comunidad Yurakaré Limo del Isiboro .....	42
4.1.2.1 Ubicación y vías de acceso .....	42
4.1.2.2 Población en la comunidad Limo del Isiboro .....	44
4.1.2.3 Servicios básicos en la comunidad .....	45
4.1.2.4 Educación y salud .....	46
4.1.2.5 Clima y paisaje .....	47
4.1.2.6. Producción y economía .....	47
4.2 Hallazgos de la investigación .....	48
4.2.1 Antecedentes históricos de la ocupación del territorio yurakaré .....	48
4.2.1.1 El Isiboro antes de la llegada de inmigrantes .....	48
4.2.1.2 Olas migratorias hacia el Chapare .....	52
4.2.1.3 Asentamiento de migrantes andinos en el territorio Yurakaré del Isiboro ..	55
4.2.2 Influencia de la colonización en la gestión tradicional del territorio yurakaré ..	60
4.2.2.1 La introducción del sindicato agrario como modelo organizativo en el Isiboro .....	60
4.2.2.2 De la territorialidad al lote de individual .....	64
4.2.2.2.1 La emergencia del “otro dueño” del bosque .....	67
4.2.2.2.2 El surgimiento del mercado de tierras en Isiboro .....	68
4.2.2.2.3 La explotación y depredación de la naturaleza .....	69
4.2.2.2.4 Introducción del cultivo de la hoja de coca .....	71
4.2.2.2.5 Explotación de la mano de obra indígena .....	73
4.2.2.3 Introducción del modelo de hábitat urbano en Limo .....	75
4.2.2.4 Discriminación étnica a los yurakarés .....	77
4.2.3 Formas de resistencia cultural de los yurakarés frente a la ocupación de su territorio .....	81
4.2.3.1 Constitución de la comunidad Limo del Isiboro .....	81
4.2.3.1.1 Antecedentes .....	81
4.2.3.1.2 Limo: un nombre con sello identitario yurakaré .....	85
4.2.3.1.3 Constitución de una organización indígena Yurakaré .....	86
4.2.3.2 Continuidad del modo de vida de los Yurakaré .....	90



4.2.3.2.1. “Sembramos para comer nomas” .....	90
4.2.3.2.2. La caza y pesca para el autoconsumo .....	91
4.2.3.2.3 “Seguimos recogiendo frutos del monte, eso no podemos olvidar” .....	94
4.2.3.2.4 “Seguimos haciendo nuestra comida nativa” .....	97
4.2.4 La situación de la lengua yurakaré en el contexto de cambios territoriales y el contacto con inmigrantes .....	99
4.2.4.1 El proceso de incursión del castellano y del quechua en Isiboro .....	100
4.2.4.2 Situación sociolingüística actual en Isiboro .....	102
4.2.4.3 Conocimiento de la lengua yurakaré en Limo del Isiboro.....	102
4.2.4.4 Desuso de la lengua yurakaré: “Ahora hablamos castellano nomas ya” ...	104
4.2.4.5 Percepciones y propuestas sobre la recuperación de la lengua yurakaré ..	107
4.2.4.5.1 Lengua e identidad yurakaré: “de lo que hablamos nuestra lengua nomas sabemos que somos yurakaré” .....	107
4.2.4.5.2 El nexa de la lengua y el territorio: “Sin lengua no se puede defender el territorio” .....	108
4.2.4.5.3 Nuevo marco legal del Estado Plurinacional a favor de los pueblos indígenas: “ahora somos reconocidos por las leyes del Estado” .....	110
4.2.4.5.4 “Queremos aprender a hablar nuestra lengua” .....	113
4.2.4.6 Educación Intra, Intercultural y Plurilingüe (EIIP) en el territorio yurakaré de Limo.....	114
<b>Capítulo V: Conclusión .....</b>	<b>118</b>
<b>Capítulo VI: Propuesta.....</b>	<b>127</b>
<b>Bibliografía .....</b>	<b>135</b>
<b>Anexos .....</b>	<b>140</b>

## **Lista de cuadros**

Cuadro N° 1: Cuadro resumen de técnicas e instrumentos utilizados .....	14
Cuadro No. 2: Aplicación de técnicas y participantes .....	14

## **Lista de ilustración**

Ilustración N° 1: Mapa geográfico del Territorio Comunitario de Origen - TIPNIS.....	41
Ilustración N° 2: Mapa de ubicación de la zona colonizada .....	42
Ilustración N° 3: Ubicación de la comunidad Limo del Isiboro en el polígono 7, zona colonizada .....	43
Ilustración N° 4: Mapa parlante de la comunidad antes de la colonización. ....	49
Ilustración N° 5: “Así cambio nuestro territorio con la llegada de inmigrantes” .....	66

## Lista de gráficos

Gráfico N° 1: Población en Limo del Isiboro por rango de edad.....	44
Gráfico N° 2: Población en el Chapare .....	55
Gráfico N° 3: Cargos de autoridades indígenas de la comunidad Limo del Isiboro.....	87
Gráfico N° 4: La organización indígena en Limo del Isiboro y su articulación con la CIDOB .....	89
Gráfico N° 5: Temporadas de recolección de frutos silvestres en Isiboro .....	95
Gráfico N° 6: Conocimiento de la lengua .....	103
Gráfico N° 7: Conocimiento del idioma yurakaré por edad .....	103

## Abreviaturas

CIDOB	Confederación Indígena del Oriente Boliviano
TIPNIS	Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro Sécore
CPITCO	Central de Pueblos Indígenas del Trópico de Cochabamba
INRA	Instituto Nacional de Reforma Agraria
CENY	Consejo Educativo de la Nación Yuracaré
TCO	Tierra Comunitaria de Origen
CYPIM	Consejo Indígena del Pueblo Yurakaré Mojeño
CIRI	Consejo Indígena del Río Ichilo
CONIYURA	Consejo Indígena Yurakaré
CONISUR	Consejo Indígena del Sur
INE	Instituto Nacional de Estadística
ME	Ministerio de Educación
SERNAP	Servicio Nacional de Áreas Protegidas
UDP	Unidad Democrática Popular
OIT	Organización Internacional del Trabajo
CPE	Constitución Política del Estado
EIIP	Educación Intracultural, Intercultural y Plurilingüe

## **Compendio en lengua indígena**

### **Ñuñujulëy dyajuntu buybu Indígena**

**Ateli ateli mala amumi nish tajusutisha ana gestión tailetala taeley, amumi tawinani  
latisha tabuybu Yurújare, naa attashawëshëwja amalawtila**

(Bëjtantu amashibë yurujare awinani Limmu Isiwiroy, Chapare Uwalay)

#### **1. Amashkuta ateli ateli malabë yurujare aele naa attajsha amalawtila tabisiw andinow**

Ana capituloy katoroytajibëshëy tankküche yurújarew isiworoybëshëwja, shinamajsha bebenesh sheche sheche baliw maele naa tabisiw attajshabëshëwja malamiwtila. Estaduja latisha peshew tatantijula, bëjtawya yurujare latisha Amazoniajshabëshëw maele chama "elle nish iyurujreshiw" bëchuta dyaju Garcia Linera, shinama Estado colonial nish mabëjtashi ana pueblow tütüjbëshëw taele Nacional. Alla naa liwshalë wiwibëshëw Chaparela, naa wiwibëshëw üj década 70, nish lëmmuy ellejtija malamiw tabisiw, yuparatw lacha amumi mawinaniy naa latiwja chama yurujarehkuta winaniw lacha yurujarehkuta.

Anaja ashta, bëti dechetu ani, dyaju sindikatuja mawinaniytiya, latiw maeme madechetaya sindicashtokuta, leymuy podejpo kuymalumajbëshëshkuta. Ana madechetaja amala lëtta kuymalumatala. Ana madechetaja amala lëtta kuymalumatala "dechatawtisha nish iestadow".

Latiw maeme madechetaya sindicashtokuta, lëymuy sawatatebewj madulata podejpotija kuymalumajbëshëshkuta. Anaja ashta, bëti dechetu ani, dyaju sindikatuja mawinaniytiya "dechatawtisha nish Isibëw".

Emejmeyachi mammuy kuybaliwmaya icheseya ibawyachi achaya yitash tübalichaw (nish pishitamash) maj mapakka lëmmuy winaniytiw (meyneta nish dulamash) latisha dechetajtiw mabisiwtina. Iñesejtiw, ajuyajtiw, dujnë bobow latisha kummew masaw mabëbëtiya madeheyaya mabalijtiw machatatebeniw, lëmmuy malabanajbëshëjti mapujtiw, naa nish majusujtitila amuni pelecha, nish dëpë bobojtiw lëtëmëybëshë naa itoyojtawtila elle. Alla, chama lëshie tantila ujajtiw mawinani.

Ujantuchi amashkuta kuybaliwmajtiw mercadula, pishachetiwele lëttuma lëttuma kuta, pishacheya maeme mabendeteni ib“bëjtiwele, anuta dulawja majokkoy maelejsha nish kürüsh mankayamash yurújarew.achuta imbëtëwja lëttuma lëttuma ilew attashbëshëw, anuta nish kudyulënaja amumi lëtemë benebenesh nish yitanaja lëmmuy tuwituwimalamanaja elle, nish ishinojshenishinaja naa shuññeja bobo bobo kunlatila.

Bëchuta dyaju lëtta tabisi yurujare kudyërëretuti: “ëlle ashinojshi latisha ayurujre awinani ujwajbëshëwla, mabachejtiw naa lëttuma lëttuma iyurújaretila elle”

Ujantuchi amashitila naa estaduja mankayajtiti kapela lëttuma lëttuma maeletebeni, atija malami tabisi urújarew maele. Kuybaliwmajtiw mammuyula ,naa mabisiwja, elleja,maylejbeshe mawinani mammuy matebe. Alla,mammuy maele nish lëttuma lëttuma ilew shinama,njish anakkejsha miele tajtiw lacha. Lipishachettikkashabche shuññeja nish kuymalumajtinaja elle ashinojshey,shuññeja nish kutütünaja amumi elle ashinokkota, naa ipishachejtilanaja elle, sëja ella ayurujreynaja tajtitila tëliba tujusutishcuta ibëbëni.

Kürüsta ñeseta latisha machata. Shinama, Yurujaraew isiworoybëshëwja iñesejtiw ñowwo, arush, shilli, palantawkuta () latisha kuyjatala winanijtiw, dujnë bëbëw, kummen masaw mabëbëw chajtiw lacha achaya nish malabannacha chata. Maeme maelelatisha attajshabëshëwja yupapajtiw mamercaduy mañeseta () tabisiw masawata.

Lachuta amumi dëpë mapuntajtiw petchew lacha ajuyjaya, lachuta matajajtiw lacha kummëw nish mantoyomash, etc.

## **2. Anuta nish majusujti yurujarew mawinanita shetachaya cutaniwti naa melel malamiwti**

Naa colonización imakkatajbëshëw tabisiw attajsha amalajbëshëw malamijbëshëw andinow, yurujarewja attachi attachi tübbaliw,peshewja kushtani aliwya amujchi lëtëmëchi, peshewja mutütüwya sindicato agrario imakkatajbëshëw nish ielewtisha lëmmuy sawatatebeshkuta. Ati, benebenesh mambëwya bëtiwja amalaw andinajsha maeme maeley yurújarew naa atelitila mawinanita.colonowja ashmutajtiwya: “ayraw, nish mankukkush sawatajtiw”, anawjamuyudaw achaya pëlë pëlë malacha amumi yurujarew mabuybu latisha

mawinanita, naa peshewja kañutawtilaja mawinanita atta collaw mawinani maemeshkuta ibëbëw. lachamatisha, puebloshkuta emejmesh binta emejmesh yitash ibëbëw marco legal atantijula, ati kuybaliwmaja nish tajusunaja sheta sheta malaniti mabuybu:

- Yurujarewja dechetawja dulay latiji maeme masibë matata mabisitina attachi attachi tütüjbëshëwtina. Anuta imbëtëw achaya colonowja mabëjtachaw. Ashtutaw tabisiw Limmu Isiworoybëshëw nijta ani tëpshë vendentuti, bëchuta imbëtëjtiw tabisiw attajshabëshëw, lachamatisha maliba miniwiti lacha mercadoybëshë, latiwja nish dyulajtiw b'ëshëë mabendetetebeni tabisiwshkuta attajsha amalashkutajbëshëw. Atta tabisija tanduyuju mawinanila masibë matata amakkataja tabuybuyurujarey, limuja castellanula limón. Tabuybula kalimakkataw achayaatelicha tasibë matata naa tapptaw attajshaamalajbëshëw masibëjsha.
- Tishilë, 22tiw tabisiw tütüjbëshëw Limmu Isiworoy, ñuñujuma masibë dulaw elle mankawawti, maeleja ñuñujuma lacha nish idojomash wili (tre hectareas) hectárea. Tabisiwja lëmmuy masawachejtiw kujja iñese manbëjti. Lachamatisha Limmu Isiworoybëshëja libaba libaba mala awinani abisiwtina aeley, bëtielle tübbalijbëshëy mammuy maele, nish lëttuma lëttuma ieley ati tabisiw. INRAja mankaya matitulo 22 sibbñe matatw matebeni Limmu Isiworoybëshëw.
- Alla tabiswja yurujarew amumi ati bëjtawja kuybaliwmawja, dulaw latiji maeme masibë matata. Anuta tabisiwja mankuchew nish malibatila attaja masawacheniwiti maeme maeley Polígono Sietey. Tabisi yurujarewja dechetawja mandyërërëja otchew latiji mabuyta imakkata adula, achaya atija mawinaniya bëbëcha naa malabannati latisha latija kandyërërëcha lawla achaya nish malamichawnaja maele
- Ana maorganizacionja maliba madechecheniti attashbëshëw tabisiwtina amumi ana taele mataty latisha ñuñujumawtina lacha, maj mapakka shuta shuta malaja



tishilë mannepwnaja amumi Taestado plurinacional, achuta dyaju amuni naa bëjtatijtiti latsha teremtëy kuta, Atila maj mapakka eyita, emejme tabisiw yurujarew dechetaja tuwa taele amumi ana tawj. Lachuta lacha, yitash imbëtëw acahaya attashbëshë tabisiwja nish masawachechaw tabisiw yurujarew nihs malichemash. Alla nish idojdollë yupatawja malamiw lacha tabisiw yurújarew maele.

- Amumi maj mapakka tankuttana ana buybu dechetuti tabiswla tandyuju, benebenesh manbëwtisha tabisw limmu Isiworoybëshëwja attajshabëshëw nish limalasheta amumi mawinana lëtëmëy: mayle bëbëjtiw dujnë mayle ayuyjaw, mayle bëbëjtiwbë kummëw masaw latisha mayle dulaya kukkulë iñesejtiw maballata, nish maeme maeletisha peshew.tishilëtisha tabisiwja iñesejtiwbëla maballata machatatebeni. Iñeseya nish iésejtiw katütü bëshëë kurata shuta ibëbëjbëshë. nish lëttajtija ballata bëmë iñesejtiw lacha ati iéseya attachi iyesejtiw latiji achaya elleja idojdolë ënnëtëya yitacha yoose ñesetatebeni.Atila tabisiw yurujarewja nish konsono tütüjtiw attahbëshëwtina naa nish kürüsh ijuybalimatawtila andinutina, naa andinuja amumi dëpë bobojtitila lëtëmë. Dyajunto amumi, Limmuybëshëwja nish iñesejtiw mabendeteni, nish makkukujti ati kuymalumata idijdilë, malamiwtisha maele attajshabëshëw.

### **3. Yurújarew mawinani latisha mabuybu amumi ana ateli ateli imbëtëti amumi maeley latisha mawinani.**

Limmuy, bëtiwja katütü matatuma elle latisha sindicatu agrarioy bëshëw atiwja maj mapakka ijümataw tabisiw yurújarwsha, tuwa tabuybu quechuaja latisha castellanuja emejme paa pabuybujsha tajtiw, chama tabuybuja nish emejmeshi latiw matantijula.

Naa binta yupajtitila ateli atelibëshë attajshabëshë yurujarew maeley, mawinanija bebebenesh shetashta naa tabisiw lachahaya tawti, bëchuta dyajushtatu ani:

- Buybu yurújare sheta sheta mala Limmuy, naa 24 tabisiwja tandyërerë tawtisha lëttajtija kandyërerëjti abuybu yurújarey attachi attachi kuta, atimawja lëmmuy

masujuti mandyērērējti mabuybula, mandyērērējti abëssëya kusuti yimëntatya. Mammuy seweññu latisha seweshojawja mandyērērējti castellanula.

- Anajajti bëshëë buybu yurujare sheta sheta malatila: Inish mandyujujtiwtila mañu mabuybu, shinamajsha 20 añuynaja kusuta bëmë añuya, naa matatawja nish mudyērērēwtinaja mabuybula mañu. 2. Benebenesh malamakkaya nish yita pabuybu mutajtiw lacha.Lëtëmëybëshëp paa muttaw chajtiw, ayrap, nish pakkukush sawataya katütüjtiw bëshëë, kaúta ibëbëw mabuybu mawinani kuta. Atila yurujareja nish mudyērērējti asewew abuybula.

Castallanuytija mandyērērējttila sheta sheta mala latiji buybu yurújare. Maj mapakka sheta sheta mala latiji naa castellunujtija mandyērērēti , kusuti atta buybu nish mabuybuyurujarew, Atila sheta latiji buybu, tishilë yuyujare abbaya abba cusuti abashti a buybutijta awinani kaylejti latiji.

Makuymalumata naaw nish yurújarew ellela. Madulata lëtuma lëtuma mael, amumi dëpë bobojbëshëw lëtëmë, limalasheta tëpshë dulajtiwtila lëtëmë asonola, sheta lacha amumi naa maylejti latisha mawinani, ati si amumi sheche buybu latisha bëtija maylijtise mawinanila. Shetaw lacha buybu amashkuta mandyērērējttila shinama.

Isiworoybëshëw, maj mapakka binta yupatawja malamiw male, latisha majokkow amumi naa mappëshamaw mandyujuti mawinanila. Anaja ashta, bëti dechetu ani, dyaju sindikatuja mawinanjitiya, latiw maeme madechetaya sindicashtokuta, leymuy podejpo kuymalumajbëshëshkuta. Ana madechetaja amala lëtta kuymalumatala.

Limmuybëshëw yurujare, mayle mütütüw mabisiw andinoina, mayletila naa nish yitatila chitta baliniwti maele, naa atija amumi ati tütütila mawinani. Lachuta kuybaliwmaw lacha tanisiw guranies, yurujareja nish ieleya nish ishinojshijti. Lachuta maorganizacionja muyudajti yankala bëshëë majusuti.amumi anaja tütü ley tüwa tadyajujbëshë. Anajajtiw buybu nish kalabalichaw maele:

- Tishilë yurújare abuybu awinani dyaju naa libaba libaba kubaliwtilanaja mayleta.lachamatisha.Nish lëmmuy latitilijti bëjtatachaw tawja libabantaw

mawinani mabuybu achuta kuybaliwmaw achaya mabêjtachaw lacha attashbêshêw. Anuta attajshabêshêwja mabuybu mandyêrêrêti mayleshta yurujarewtila, achuta maliba dechetajtiw lacha mandyêrêrêstaya.

- Derechos mawinanila tabisi. Tabuybu maylentati ateli ateli mantatila amumi ana buybu ateli ateli balajbêshêla. Mabuybu mayletila maliba lacha sawataniwiti peshchi, achuta lacha maliba mankayaniti Estadu malabanati bêshêê masibê matata atebeni.
- Acnuta, Atila buybu latisha elleja maj mapakka yitajti. yurujarewja anuta kuybaliwmajtiw:” tabuybu nish tayle, nish tandyêrêrêti nish taliba lael”.

Tajantoroshtati, ana sawata, maj mapakkaka pê dyajuti buybu, tabisiw latisha buybu. Sawatatuja bêjtatu amashitila amumi ana chama ecosistemashi lêttajtiya amumi. Teremtêti aamumi ana ellela, dyajujtiw mawinanila têpshêja majusutila dulantuti Limmuy naa andinuja yupataw yupataw chajtiwtila maeley, ibba amumi yita ibêbêniwiti libabantawti mabuybu mawinani naa elley

## **Introducción**

Para los pueblos indígenas de la Amazonía, el territorio constituye su espacio vital, es el escenario donde históricamente se han moldeado formas particulares de convivencia amable con la naturaleza, y se han desarrollado muchas sabidurías para dicha convivencia. Estas sabidurías fueron codificadas, nombradas, registradas, almacenadas en las lenguas indígenas, y transmitidas de generación en generación. Ello explica que, en regiones donde existe mayor biodiversidad son justamente territorios indígenas.

Sin embargo, en las últimas décadas estos territorios están siendo muy amenazados por los proyectos extractivistas y modernizantes, y también por el crecimiento y expansión de poblaciones migrantes. El interés de la ocupación de territorios indígenas generalmente es por la explotación de recursos naturales y la ocupación de tierras con fines urbanos y agrícolas.

En Bolivia, la situación del pueblo Yuracaré ha sido estudiada por varios autores (Plaza 2011; Querejazu 2015; Callapa 2016) que han dado cuenta de un sistemático y paulatino proceso de desterritorialización que ha venido sufriendo este pueblo por las olas de migrantes en diferentes épocas de la historia. El desplazamiento no solo es territorial, sino que también conlleva procesos de depredación de los recursos naturales (deforestación, sobreexplotación de la tierra, contaminación del agua, etc.) lo cual ha empezado a romper el equilibrio de las formas de vida organizativa, social, productiva, cultural y lingüística de las comunidades indígenas yurakarés.

La comunidad Limo del Isiboro, se encuentra ubicada dentro del Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro Sécore, conocido como el TIPNIS, en el municipio de Villa Tunari, específicamente en el polígono 7. Un territorio que actualmente está rodeadas de sindicatos agrarios de colonizadores, lo cual ha promovido el loteamiento del territorio y la instauración de la propiedad individual de la tierra, que antes estaba bajo gestión colectiva.

El objetivo de la investigación fue explorar las implicancias del contacto interétnico en la vigencia de la gestión territorial y, en particular, en la lengua yurakaré. El territorio, en el contexto de esta investigación es concebido como un espacio de reproducción cultural, epistémica y lingüística. Por tanto, la pregunta principal que guio la investigación fue: ¿Cómo fue el proceso de desplazamiento territorial cultural y lingüístico del pueblo Yurakaré de Isiboro en las últimas décadas?

El estudio es de tipo cualitativo de carácter etnográfico. Las principales técnicas usadas fueron; la descripción etnográfica, la entrevista, la historia oral de la comunidad, los mapas parlantes y las pláticas libres.

Este documento está organizado en 6 capítulos: En el primer capítulo describimos el planteamiento del problema, los objetivos y la justificación de la investigación.

En el segundo capítulo, se describe la metodología de investigación: el tipo de estudio, las técnicas e instrumentos que se usaron para la recolección de información, los participantes en la investigación, el procedimiento metodológico y el procesamiento de la información.

El tercer capítulo, concierne al marco teórico, donde presentan los principales conceptos que sirvieron de referencia para el abordaje del tema de estudio.

El cuarto capítulo está destinado a la descripción del contexto. La ubicación de la comunidad, población, cultura, lengua, organización y educación.

En el quinto capítulo presentamos los hallazgos de la investigación, que están organizado conforme a las preguntas de investigación y la organización de las categorías emergentes en los datos obtenidos a través de las diferentes técnicas y fuentes de información.

En el sexto capítulo presentamos las conclusiones a las que arribamos en el presente estudio.

Por último, el capítulo siete está referido a la propuesta que se diseñó con base a los hallazgos de la investigación. El documento también incluye las referencias bibliográficas y los respectivos anexos.

# Capítulo I: Tema de Investigación

## 1.1 PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

Antes de la constitución del Estado como República de Bolivia, la amazonia boliviana ya estaba habitada por varios pueblos indígenas, quienes eran los que vivían en esos territorios y tenían sus propias formas de gestión territorial. La mayoría de estos pueblos se caracterizaron por ser nómadas (Plaza Marínez, 2011), vale decir, se trasladaban de un lugar a otro en forma rotativa para aprovechar los recursos existentes en el territorio, respetando el ciclo de regeneración del bosque. Al igual que en los otros pueblos de la Amazonía, en el territorio yuracaré esta actitud conservacionista ha permitido la preservación de la biodiversidad y el equilibrio ecológico.

Desde las cosmovisiones de los pueblos amazónicos se concebía y se concibe todavía al territorio no solo como un pedazo de tierra o espacio físico, el concepto de territorio es holístico, es la “casa grande” donde viven se relacionan de manera armónica la comunidad de los seres humanos, la naturaleza y las deidades espirituales que están conectadas para la regeneración de la vida (Zambrana, 2014).

Los pueblos indígenas de la Amazonía, para su convivencia con el bosque han tenido que desarrollar y registrar muchas sabidurías, las cuales han sido transmitidas de generación en generación, a este conjunto de sabidurías que han sobrevivido al tiempo articuladas a la vida, Toledo (2009) denomina “memoria biocultural”. En la transmisión de las sabidurías, las lenguas indígenas cumplen un rol muy importante, porque codifican, nombran, registran y almacenan dichas sabidurías, además posibilitan la transmisión oral.

La forma de vida de los pueblos indígenas de la Amazonia, en convivencia armónica con la naturaleza, fue amenazada durante la época Colonial y con mayor incidencia en la época Republicana, puesto que el Estado se consideró el único dueño de todo el territorio amazónico, invisibilizando a los pueblos indígenas oriundos de esta región. Estos espacios territoriales fueron denominadas tierras “fiscales”, también conocidas como “tierras baldías”, que debían ser ocupadas y aprovechadas para la agroindustria. En este marco, el

Estado implementó proyectos de colonización agrícola cuyo objetivo principal fue el establecimiento de nuevos sistemas socioeconómicos viables (Scudder, 1995)

Este proceso de ocupación territorial en la Amazonia se fortaleció después de la Reforma Agraria de 1953, con la consigna del gobierno del Movimiento Nacionalista Revolucionario: “la tierra es de quien la trabaja”. Si bien esta frase significó un logro fundamental para los pueblos originarios de tierras altas, porque recuperaron su territorio, hasta entonces en manos de los hacendados, para los indígenas de tierras bajas, quienes tenían otra lógica de gestión territorial, generó la usurpación de sus territorios por inmigrantes (Querejazu, 2005).

Actualmente este proceso de desplazamiento territorial continua y es muy evidente en el Chapare, específicamente en el polígono 7 dentro del Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Secure (TIPNIS), del municipio de Villa Tunari, Cochabamba, donde los inmigrantes ocuparon 92.000 hectáreas de tierras (García, 2015) de la TCO, las cuales fueron fragmentadas e individualizadas en lotes de terreno<sup>1</sup>, distribuidos a familias organizadas en 57 sindicatos agrarios de colonizadores.

Además de la ocupación de tierras, el contacto de los yurakaré con otras culturas ha tenido muchos efectos en el equilibrio de su modo de vida, su organización, sus prácticas productivas, culturales, sus saberes y la vitalidad de su lengua.

En lo que concierne específicamente a la lengua, Plaza (2011) señalaba que la lengua yurakaré está en serio peligro de extinción, no tanto por el número relativamente reducido de hablantes, sino por la gran presión del castellano, producto de las relaciones asimétricas entre la sociedad yurakaré y los sectores hegemónicos de la sociedad boliviana. “De un total aproximado de 5.500 personas solo 1.809 son hablantes del tabuybu,” (Plaza, 2011, pág. 343)

---

<sup>1</sup> En la comunidad se denomina lote de terreno a las parcelas individuales de 20 hectáreas o menos, delimitadas geográficamente en forma rectangular.



De la misma manera, (Crevels & Muysken, 2014) menciona que la lengua yurakaré está en peligro de extinción porque de 2.830 yurakarés solo 1.810 personas son hablantes de la lengua, y subraya que la mayor parte de los hablantes son mayores de 25 años. Asimismo, según los datos del Censo de población y vivienda de 2012, los hablantes yurakarés están disminuyendo cada vez más, pues de 6.042 personas que se auto identifican como yurakarés solo 1.345 hablan el idioma indígena (INE, 2015).

Otro estudio sociolingüístico efectuado por Callapa (2015) revela que los yurakarés “se encuentra en un bilingüismo social del tercer tipo, porque en dos comunidades yurakarés estudiadas, vio que los niños y jóvenes son monolingüe castellano y los adultos y ancianos son bilingües yurakaré-castellano. Estos datos revelan que la lengua yurakaré está siendo desplazada por el castellano.

En este escenario, el foco de atención del presente estudio es la percepción de los yurakarés de la comunidad Limo del Isiboro sobre el desplazamiento territorial, cultural y lingüístico, a raíz del contacto con inmigrantes andinos que llegaron a ocupar estas tierras.

Consideramos importante describir los cambios en la gestión tradicional del territorio yurakaré de Limo, en vista que estas poblaciones se ven obligadas a compartir su territorio ancestral con los inmigrantes andinos, y desarrollar todo tipo de estrategias de vida, una de ellas huir monte adentro.

Con base en estas argumentaciones se plantean las siguientes preguntas de investigación:

## **1.2 PREGUNTAS DE INVESTIGACIÓN**

### **1.2.1 Pregunta principal**

¿Qué cambios se dieron en la gestión tradicional del territorio y la lengua del pueblo Yurakaré de Limo a raíz del contacto con inmigrantes andinos, en las últimas décadas?

## **1.2.2 Sub preguntas de investigación**

- ¿Cómo fue el proceso de ocupación de los inmigrantes andinos en el territorio de Isiboro?
- ¿Qué cambios organizativos, culturales económicos y ambientales se dieron en el territorio yurakaré por influencia de los inmigrantes andinos?
- ¿Qué estrategias de resistencia desarrollaron los yurakarés frente a la ocupación de su territorio e influencia de los inmigrantes?
- ¿Cuáles son las percepciones de los yurakarés de Limo sobre la importancia de su territorio, su cultura y lengua?

## **1.3 OBJETIVO GENERAL**

Describir y analizar el proceso de cambios y resistencia en la gestión territorial y la lengua yurakaré, a raíz del contacto con inmigrantes andinos, en la comunidad yurakaré Limo del Isiboro, Municipio de Villa Tunari.

### **1.3.1. Objetivos Específicos**

- Describir el proceso histórico de desplazamiento territorial del pueblo Yurakaré en el Isiboro.
- Describir los cambios y las formas de resistencia cultural de los yurakarés frente a la influencia de los inmigrantes andinos en la gestión tradicional de su territorio.
- Describir las percepciones de los yurakarés sobre la importancia de su territorio y lengua.

## **1.4 JUSTIFICACIÓN**

La situación territorial de los pueblos indígenas de la amazonia es de permanente amenaza por la incursión de proyectos desarrollistas del Estado y las empresas privadas, así como de las poblaciones de inmigrantes. Pues desde los imaginarios de algunos sectores de la población y de la lógica extractivista, la extensión del territorio físico en el que viven

algunos pueblos indígenas amazónicos es considerada extensa con relación a la densidad poblacional: “demasiada tierra para pocas personas”, y que estas tierras “no cumplen la función social” (INRA. 2011) como indica las normativas actuales. Lo que no está claro es que, en la lógica de gestión del territorio de los indígenas, los diferentes espacios cumplen ciclos regenerativos amplios y prolongados. Los indígenas se acomodan a los ciclos regenerativos de la naturaleza, por eso necesitan territorios extensos.

Estas percepciones erradas sobre “territorios baldíos” promovió una mayor ocupación y contacto de los yurakarés con otros grupos, como los quechuas, aymaras y mestizos, que no han respetado las concepciones culturales y prácticas de gestión territorial de los yurakarés. Es el caso de la comunidad Limo del Isiboro que está rodeada por varios sindicatos.

En este contexto, la presente investigación es importante porque pretende analizar la situación real en la que se encuentran actualmente algunos pueblos indígenas como en Limo, cuando van perdiendo la autonomía de gestión de su territorio, debido a diversos factores y amenazas. Este estudio es particular porque trata de ver, en cierto modo, la opresión a un pueblo indígena por otros.

El estudio es también relevante porque pretende mostrar desde un enfoque integral las interdependencias que existen entre el escenario socioambiental y la lengua. Cómo ciertas condiciones del contexto determinan el bienestar de las personas y, por ende, las posibilidades de reproducción de los saberes culturales y las lenguas.

La información servirá para la formulación de propuestas de revitalización cultural y lingüística, tomando como factor o condición fundamental la lucha por el territorio, junto con la preservación de la biodiversidad.

Finalmente, se espera que la investigación aporte al campo de la “Sociolingüística del Sur”, introduciendo un tema de estudio con enfoque integral, que conecta el territorio, la cultura y la lengua indígena como aspectos indisolubles, y con un posicionamiento crítico al modelo desarrollista y extractivista que amenaza a los pueblos indígenas de la Amazonía.

## **Capítulo II: Metodología**

En este capítulo se describen los aspectos metodológicos de la investigación: 1) tipo de investigación, 2) las técnicas usadas para recolección de los datos, 3) los sujetos que participaron en la investigación, 4) los procedimientos de la investigación, 5) el procesamiento y análisis de los datos, 6) algunas consideraciones éticas, y finalmente 7) las reflexiones de la investigadora sobre su experiencia y las lecciones aprendidas.

### **2.1 TIPO DE INVESTIGACIÓN**

La presente investigación es de tipo cualitativo en tanto se centra en la comprensión de las realidades o contextos naturales donde tienen lugar las experiencias humanas y la vida (Barragán, 2001). Para comprender la realidad del pueblo Yurakaré de Isiboro fue necesario encontrarse con los actores en su contexto cotidiano, para escuchar su palabra, los relatos de lo que recuerdan, piensan, interpretan, sienten, y cómo se imaginan su territorio hoy, por lo que el estudio también tiene un carácter exploratorio.

Asimismo, tiene características etnográficas porque plantea la interpretación de la cultura, de los saberes y la lengua de las personas en una realidad concreta donde se vienen dando cambios. La etnografía permitió describir las dinámicas del territorio y en ese contexto interpretar la dimensión cultural y lingüística, analizando lo que dicen y lo que hacen los indígenas en la comunidad Limo del Isiboro, desde una perspectiva cosmológica del territorio, el paisaje, la naturaleza y las lenguas indígenas.

### **2.2 TÉCNICAS DE INVESTIGACIÓN**

Las técnicas de recolección de información fueron: La entrevista, historia de vida, historia de la comunidad, mapas parlantes y la observación.

#### **2.2.1 La Entrevista**

La entrevista se dirige al registro de acontecimientos y actividades de una persona que no se pueden observar directamente, así como a las definiciones que ella les da a esas

experiencias (Taylor y Bogdan 1997), en este sentido, la entrevista se desarrolló como una conversación cara a cara, donde la palabra fue el vehículo principal para conocer las experiencias y los conocimientos de las personas (Barragán, 2003).

Esta técnica permitió dialogar con las madres, los padres de familia, los jóvenes y niños yurakarés de Limo del Isiboro durante los momentos de descanso o conversaciones en grupo que se desarrollaban diariamente ya sea debajo del árbol, en el patio de las viviendas, en la cancha de la escuela o en el río.

### **2.2.2. Observación participante**

La observación es la técnica básica de la etnografía porque permite obtener información tal como suceden los hechos, al respecto Rodríguez (1999) señala que esta técnica propicia el registro de la información útil para la representación de la realidad estudiada y está guiada por lo que percibimos de acuerdo con nuestros propósitos de investigación (Rodríguez, 1999). Esta técnica se empleó en momentos en que se compartió actividades de la vida cotidiana con algunas familias yurakarés. La observación participante facilitó una mejor comprensión de las lógicas de gestión territorial, las sabidurías sobre el paisaje y el uso de la lengua indígena en la práctica, en diferentes escenarios.

### **2.2.3. Historia de vida**

La aplicación de la técnica permitió recoger datos sobre la cultura sobre el pasado y otros aspectos de la vida particular de algunos participantes (Mamani & Delgadillo, 2010), esta técnica ayudó a conocer al pueblo Yurakaré a través de los relatos de vida de dos ancianos, de la comunidad Limo del Isiboro. Estas historias de vida brindaron información sobre los distintos momentos o hitos históricos de la llegada de los inmigrantes a la zona, los procesos de desplazamiento territorial, los cambios en su modo de vida, además de las percepciones de los yurakarés respecto a su situación actual del territorio. Además, se logró obtener otro tipo de datos complementarios, a las entrevistas realizadas a los padres de familias, lo cual permitió triangular la información recolectada mediante otras técnicas.

#### **2.2.4. Mapas parlantes**

Los mapas parlantes son representaciones gráficas (dibujos) realizadas por la población participante en la investigación (Cox Aranibar, 1996), es otra forma de expresar y comunicar ideas sobre los cambios ocurridos en la comunidad.

Mediante esta técnica se realizaron 3 mapas parlantes, gracias a los cuales se grafican los cambios ocurridos en el territorio, para su elaboración participaron abuelos en un grupo, adultos en otro y jóvenes y niños quienes graficaron la comunidad actual. Los mapas muestran el proceso de desplazamiento territorial y lingüístico que ha vivido el pueblo Yurakaré y los impactos que esto tuvo en las prácticas culturales de la comunidad las formas tradicionales de convivencia con la naturaleza.

Sin embargo, en la práctica para realizar los mapas parlantes no fue tan fácil reunirlos a todos

#### **2.2.5. Revisión documental**

La revisión documental se realizó con el propósito de recabar antecedentes históricos sobre las diferentes olas migratorias hacia el Chapare y estudios realizados por investigadores respecto a la situación cultural y lingüística de los yurakarés, para el cual se acudió a documentos digitales e impresos como textos de D'Orbygni, Nordenskiöld, entre otros, asimismo, algunos datos estadísticos fueron recabados de la página web del Instituto Nacional de Estadística, con los cuales se pudo identificar la época en la que hubo mayor movimiento migratorio.

### **2.3 INSTRUMENTOS DE INVESTIGACIÓN**

Los instrumentos que se utilizaron durante la recolección de información están en correspondencia con las técnicas seleccionadas, estos fueron:

#### **2.3.1. Guía de entrevista**

Se diseñó guías de entrevista con preguntas abiertas de acuerdo los sujetos participantes, las cuales se aplicaron durante el trabajo de campo, en ocasiones de la vida

cotidiana (Taylor & Bogdan, 1997), vale decir durante la preparación de la comida, la cosecha de la coca, la caminata en el monte o en el río. La entrevista a las madres de familia se realizó en diferentes espacios y actividades a diferencia de los varones. En algunos casos la entrevista se aplicó en más de una sesión.

Las guías de entrevista sirvieron de referente sobre los temas abordados para no perder el horizonte de la investigación, sin embargo, cabe señalar que este instrumento fue flexible, ya que permitió agregar otras preguntas que al momento de la conversación surgieron algunos temas y dudas al mismo tiempo.

### **2.3.2. Guía de observación**

La guía de observación fue un instrumento que contenía algunas preguntas que orientaron el registro de algunos tópicos de la vida cotidiana de las familias yurakarés, al compartir el trabajo diario que realizan las familias en el chaco y en la casa. Esto nos ayudó a sentir y comprender la situación en las que viven los yurakarés. Además de observar nos permitió también convivir con las familias, siendo un integrante más de ella, vale decir, que todos (hijos, esposos, abuelos e investigadora) estábamos involucrados en las actividades familiares.

### **2.3.3. Diario de campo**

El cuaderno de campo fue muy importante, ya que tenía la libertad de escribir lo que sucedía en el día a día, además pude registrar mis propias percepciones y sentimientos respecto a la vida de los yurakarés y convivencia con ellos. También registré las percepciones de los sujetos participantes. El registro fue realizado durante los momentos que no conversaba ni colaboraba o participaba en los trabajos cotidianos, la mayor parte de las notas de campo las escribí por las noches, antes de dormir.

### **2.3.4. Ficha comunal**

Esta ficha permitió registrar datos sobre la comunidad, ubicación, población, acceso, servicios, educación etc. Este instrumento fue fundamental para definir los porcentajes de



hablantes y no hablantes de la lengua Yurakaré. A continuación se presenta un cuadro resumen de las técnicas e instrumentos utilizados durante la investigación:

**Cuadro N° 1: Cuadro resumen de técnicas e instrumentos utilizados**

<b>Técnicas</b>	<b>Instrumentos</b>
Entrevista (semi-estructuradas/profundidad)	Guía de entrevista Ficha de comunidad
Observación participante	Guía de observación, cuaderno de campo Ficha de comunidad
Historia de vida	Guía general
Mapas parlantes	Guía consigna
Revisión documental	Fichas de registro

Fuente: Elaboración propia

#### **2.4 POBLACIÓN PARTICIPANTE DE LA INVESTIGACIÓN**

Las personas que participaron en la investigación fueron ancianos, adultos y adolescentes, se consideró esta población porque se quería identificar las diferencias en las percepciones de los grupos etarios, aunque no se previó la participación de los niños de la comunidad, estos se involucraron activamente al aplicar la técnica del mapa parlante.

Para la selección de los participantes, previamente se consultó a las personas si querían participar de la entrevista o historia de vida. Así decidieron proporcionar información de manera voluntaria, a continuación, se detallan los participantes, de acuerdo con las técnicas utilizadas:

**Cuadro No. 2: Aplicación de técnicas y participantes**

<b>Técnica</b>	<b>Participante</b>
Historia de vida	Se conversó con dos abuelas quienes narraron su historia desde el momento de su llegada a la zona del Isiboro hasta la actualidad. En la comunidad existen 4 abuelos, de los cuales, 3 son yurakarés y una trinitaria.
Entrevistas	Se entrevistó a 10 personas: 4 padres de familias (dos varones y tres mujeres), tres de ellos vivieron en la zona desde antes de la colonización y dos llegaron en el transcurso de la ocupación territorial aproximadamente en la décadas del 80. Asimismo, se dialogó con 4 autoridades indígenas, de los cuales dos son las autoridades de la comunidad y dos del Consejo Indígena del Sur

	<p>(CONISUR) que es la máxima organización de los pueblos indígenas del TIPNIS, del lado de Cochabamba, a las autoridades, se consultaron los datos generales de la comunidad, lo que permitió llenar la ficha comunal.</p> <p>Finalmente se entrevistó a 2 inmigrantes andinos, uno de ellos convive con una mujer yurakaré, quien ha donado una parte de su lote de terreno para la conformación de la comunidad. El otro entrevistado, fue uno de los primeros inmigrantes que ingresó a Isiboro.</p>
Mapas parlantes	<p>Se conformó 3 grupos; en el primer grupo participaron 3 abuelos quienes, con la ayuda de dos adultos, graficaron el mapa. El segundo grupo de adultos fue conformado por 8 comunarios, entre hombres y mujeres, ellos graficaron el mapa sobre el proceso de colonización. El tercer grupo estaba conformado por jóvenes, adolescentes y niños quienes dibujaron el mapa actual de la comunidad, este último grupo ayudó a colorear los otros dos mapas.</p>
la observación	<p>Las observaciones se realizaron en diferentes eventos de la comunidad en especial a las actividades de la familia Núñez y a la familia de la abuela Elma Casanova. En sus hogares se observó actividades cotidianas como la pesca, la recolección de frutos, actividades en el río y la cosecha de coca.</p>
Pláticas libres	<p>Las conversaciones libres se realizaron durante mi participación en diferentes eventos de la vida cotidiana e interacción con los padres de familia, ancianos y algunos jóvenes y niños que viven en la comunidad.</p>
Revisión documental	<p>Consistió en la búsqueda de información sobre estudios relacionados a la migración al Chapare, para contar con datos históricos y antecedentes. También se revisaron fuentes secundarias sobre el pueblo Yurakaré.</p>

Fuente: Elaboración propia.

## 2.5 PROCEDIMIENTOS DE LA INVESTIGACIÓN

Para recoger la información conforme los objetivos planteados en la investigación, se siguió dos fases:

**Fase 1:** Trabajo previo a la investigación, que tuvo los siguientes pasos:

- Durante el primer semestre y parte del segundo de 2016, se coordinó con el Presidente del Consejo Educativo de la Nación Yurakaré sobre la temática que se abordaría en la investigación. De parte de los yurakarés habían dos temáticas de interés: La primera es que existe una preocupación sobre el avasallamiento de su territorio. La segunda está más referida a la educación, concretamente al

currículo regionalizado yurakaré, esta última era más una inquietud del dirigente. Bajo estos planteamientos, se decidió priorizar el tema del territorio y explorar las percepciones sobre la situación actual del territorio y lengua yurakaré.

- En noviembre de 2016 se visitó dos comunidades Sëjsëjsamma y Limo del Isiboro para corroborar si la temática era pertinente y viable. En conversación con algunos comunarios manifestaron que los nuevos asentamientos de inmigrantes continúan desplazando a los yurakarés.
- En noviembre y diciembre del mismo año elaboré el perfil de investigación, con base a los datos preliminares que puede recoger mediante la observación y algunas conversaciones libres. La mayoría de los yurakarés indicaban que era un tema prioritario analizar la situación actual de su territorio.

#### **Fase II. Trabajo de campo**

- En enero de 2017 se coordinó con el presidente del Consejo Educativo de la Nación Yuracaré (CENY), con quien se ingresó a la comunidad de Limo del Isiboro, allí se realizó una reunión de coordinación con las autoridades para desarrollar la investigación, presentando el perfil de investigación, bajo la opción que este podía ser modificado de acuerdo con las demandas de la comunidad.
- Posteriormente, las autoridades llamaron a una reunión extraordinaria a la comunidad donde tocaron varios temas, entre ellos la investigación, en dicho espacio se presentó el perfil de investigación, después de escuchar, la comunidad accedió y decidió aceptar.
- El proceso de recolección de datos en la comunidad se realizó durante dos meses, para ello se había elaborado un cronograma de trabajo, aunque en la práctica hubo cambios de acuerdo a los acontecimientos que emergían en el cotidiano vivir y las actividades de los comunarios.

## 2.6 PROCESAMIENTO Y ANÁLISIS DE DATOS

Concluida la recolección de los datos, ya en la ciudad de Cochabamba se inició la transcripción de las entrevistas y las historias de vida grabadas en audios. Durante la transcripción noté la falta de algunos datos que no fueron registrados por considerarlos obvios. Esto me exigió realizar nuevamente visitas cortas a la comunidad para constatar algunos datos y para despejar algunas dudas.

Posteriormente, se realizó una lectura minuciosa de la base de datos (lectura por inmersión), subrayando las posibles categorías, para ello se imprimió todos los textos transcritos, luego se agrupó por temas, sin embargo, dada la amplitud de la información, de inicio fue difícil organizar los datos manualmente. Por tal motivo se decidió usar el programa NVIVO, con el que se clasificaron los datos en nodos, lo cual facilitó identificar los principales temas o variables fuertes. Sobre la base de esta agrupación se empezó a identificar y explicar las categorías. Este trabajo permitió construir una matriz de categorías, con la cual se pudo armar el índice tentativo del capítulo de resultados.

Al momento de escribir el capítulo de resultados vi que era importante primero describir los antecedentes históricos de la ocupación territorial al Isiboro, esto para comprender el proceso de cambios y la situación actual del territorio, la cultura y la lengua yurakaré. Era necesario conocer el proceso de desplazamiento sistemático que ha sufrido el pueblo Yurakaré, para ello, se acudió a la revisión bibliográfica de documentos publicados por exploradores, investigadores nacionales e internacionales que escribieron sobre el pueblo indígena yurakaré. Asimismo, se consideró importante acudir a las toponimias del territorio, preguntando a los hablantes sobre el significado de los nombres de cada río o comunidad, los cuales tienen origen en idioma yurakaré y ayudaron a fundamentar la usurpación territorial.

## **2.7 CONSIDERACIONES ÉTICAS**

Como se ha señalado en los anteriores acápite, para ingresar a la comunidad se ha solicitado autorización a las autoridades indígenas del CENY, del CONISUR y de la comunidad, con su aprobación se ingresó a la comunidad Limo del Isiboro. Asimismo, previo a las entrevistas, se consultó a los pobladores si estaban de acuerdo en ser entrevistados o no, así como el uso de la reportera, aunque esta herramienta generó temor en la mayoría de los entrevistados.

Al momento de ingreso a la comunidad, las autoridades solicitaron que los datos no sean tergiversados o cambiados, decían esto por otras experiencias anteriores en las que los investigadores habían tergiversado y alterado la información de acuerdo con su inclinación política e ideológica; señalaron también la molestia por aquellos investigadores que no devuelven la información a la comunidad. Por tal motivo, después de concluir con la transcripción de las grabaciones, se entregó en formato impreso la base de datos a los entrevistados, para evitar modificaciones de lo que ellos han señalado, y se tiene previsto devolver a la comunidad el documento completo de la tesis.

## **2.8 MI EXPERIENCIA COMO INVESTIGADORA Y LECCIONES APRENDIDAS**

El retorno a una comunidad yuracaré, aunque no es mi comunidad de origen, me transportó a los años 1985 – 1995, parecía que vivía en mi natal Monte Rico donde la vida era tranquila. En Limo las actividades diarias eran: ir al río a bañarse, entrar al monte a recoger frutos silvestres, ir a pescar, ir al chaco a trabajar solo como ser: a cosechar coca, a desyerbar las plantación de yuca, o simplemente ir a ver el cocal, asimismo, en casa a: cocinar a leña, a barrer el patio todas las mañanas, entre otras actividades que desarrollaban las familias que me acogieron como un miembro más. Sin embargo, creo que mi experiencia de vida influyó en el registro de observación, pues consideré obvias algunas situaciones cotidianas que debí registrar en su momento. Más tarde me di cuenta, cuando hacía el análisis de datos noté la ausencia de registros sobre actividades importantes como: el hecho

que las mujeres laven la ropa en el río habiendo un grifo de agua potable y lavandería en las viviendas, las visitas o reuniones cotidianas entre mujeres o varones por la tarde y las mañanas, entre otras actividades donde fluían los saberes y muchas veces eran expresados en la lengua yurakaré. Me hubiera gustado ser más atenta, incluso hacer preguntas sobre estos detalles.

El estar cerca y convivir con las familias me ayudó a despojarme de prejuicios y supuestos (por ejemplo: que los cambas y los indígenas no trabajan por flojos, mi familia siempre inculcó la valentía de trabajar más y más para la acumulación, si alguien no tiene bienes o recursos económicos es por flojo), y comprender por qué a los yurakarés les preocupa la situación territorial, no solo como algo físico sino como un espacio de vida de convivencia.

Asimismo, durante la transcripción de los datos evalué el proceso de recolección de los datos, es decir, cuál fue mi actitud frente a ellos. Pienso que mi experiencia de vida influyó bastante en las conversaciones, es decir, en algunas ocasiones me anticipé con respuestas o di por hecho algunas respuestas y no pregunté más. Eso, creo que ocurre con frecuencia a los investigadores, nos falta paciencia y humildad para escuchar más, antes que hablar.

Finalmente, señalar que en la práctica, el perfil de investigación que uno lleva no siempre se aplica al pie de la letra o en la mayor parte solo son ayuda memoria, es decir, lo leíste una vez y recuerdas que información debes recabar, sin embargo, en la práctica salen muchos datos, más de lo que se pretendía lograr. La información recabada durante la investigación salió durante las actividades día a día y en diferentes espacios y horarios, por ello, es que algunos aspectos cambian del perfil, conforme a lo que manifiesta la comunidad sus intereses y exigencias, de manera que es preciso atender a estas demandas, ligando los objetivos de la investigación a las preocupaciones y necesidades de las comunidades.

En este sentido, los datos emergentes reorientan el trabajo y el curso de la investigación, es así que esta investigación tuvo algunos cambios, a partir de los primeros testimonios de los yurakarés, quienes expresaban sus visiones, concepciones y preocupaciones acerca del territorio y la lengua yurakaré, muchas veces como una forma de protesta e impotencia sobre la situación actual en la que se encuentran.

## **Capítulo III Marco teórico**

Los principales conceptos que sirvieron de referencia para sustentar el tema de investigación que abordamos fueron los siguientes: 1. Territorio y Territorialidad; 2. Migración, cultura y lengua; 3. Cosmovisión y naturaleza; 4. Sabidurías indígenas y lengua; 5. Lengua y sociedad; y 6. Lengua y ecología.

### **3.1 EL TERRITORIO Y LA TERRITORIALIDAD**

#### **3.1.1 Territorialidad desde la visión de los pueblos indígenas**

Desde la visión occidental el territorio es considerado como una materia prima y fuente de recursos naturales, administrada a través de la propiedad individual y sujeta a movimientos comerciales (Bártenes, 2016). Desde esta misma perspectiva, a nivel político y jurisdiccional se define al territorio como el espacio geográfico que delimita la soberanía territorial de un Estado que tiene fronteras resguardada por la fuerza militar, o como los títulos de propiedad privada que demarcan linderos protegiendo la ocupación de terceros, (Surallés, 2004). Esta definición de territorio además de ser occidental por mirar sólo lo geográfico es también antropocéntrica porque separa al ser humano de lo no humano, considerándolo al hombre con poder sobre el espacio geográfico que le pertenece.

Si bien esta definición geográfica es la que prima en los Estados, pero en las últimas décadas, tanto investigadores como instituciones que trabajan en temáticas relacionadas al territorio cuestionaron este concepto de territorio como consecuencia de las movilizaciones reivindicatorias que realizaron los pueblos indígenas de tierras bajas por la defensa del territorio. Al respecto Mazurek citado por Herbas (2010), señala lo siguiente sobre el territorio: “como la porción de la superficie terrestre apropiado por un grupo social con el objetivo de asegurar su reproducción y satisfacción de sus necesidades vitales (Mazurek, 2006. Pág. 41), en esta misma línea Balza define territorio como:



Todo espacio que es actualmente imprescindible para que un pueblo indígena acceda a los recursos naturales que hacen posible su reproducción material y espiritual, según sus características propias de organización productiva y social” (Balza, 2001. Pág. 80).

Por su parte, el Centro de Documentación e Información Bolivia (CEDIB) define al territorio como:

Ocupación concreta del espacio, implícitamente tomando en cuenta la transformación del espacio “natural” en un espacio “ocupado” y por ello transformado por las estructuras sociales y culturales. El Territorio es el soporte donde se desarrolla la reproducción social y el espacio que forma una matriz de organización donde los pueblos generan su propia identidad” (CEDIB, 2008, pág. 10).

Estas acepciones se aproximan al sentido del territorio utilizado durante las reivindicaciones indígenas, sin embargo, aún tienen una inclinación antropocéntrica, es decir, se toma al ser humano como centro al que la naturaleza debe satisfacer para que este se reproduzca, por lo tanto, ninguno corresponde exactamente a la lógica territorial de los indígenas amazónicos.

La Confederación Indígena del Oriente Boliviano (CIDOB) define el territorio como la “casa grande” donde las familias indígenas sustentan su ritualidad, conocimientos, saberes, tecnologías y lenguas, las que hacen a cada cultura inseparables de la vida y la identidad de los pueblos indígenas (CIDOB, 2008). Esta concepción, parte del resultado de la construcción relacional en un determinado espacio, a este dato Zambrana añade que “El territorio es el lugar en el que humanos, espíritus, animales, árboles, ríos, salitrales, echaderos, etc., conviven armónicamente” (Zambrana, 2014. Pág. 18). En esta lógica, el hombre no es el centro de la naturaleza, sino es parte de ella, esta definición no solo refiere a lo espacial sino a la articulación relacional de todos los seres humanos y no humanos que conforman el territorio. En esta misma línea, Surallés manifiesta lo siguiente:

El territorio desde la visión indígena se concibe en un modelo relacional: como tejido, no como áreas. (...) el territorio se ajusta mejor a una representación modelada como un cuerpo viviente que se alimenta, se reproduce y teje relaciones con otros cuerpos (Surallés & Rivero, 2004. Pág.263).

Estas últimas definiciones son las que se aproximan a la concepción de territorio en la comunidad Limo del Isiboro, porque los yurakarés no se consideran superiores a la naturaleza sino son parte de ella, por lo tanto, tienen una relación de interdependencia mutua, de armonía y respeto.

Este tejido de relaciones interdependientes entre las plantas, animales, los cerros, el río, la tierra, el ser humano y las deidades espirituales, es la que configura la noción de territorialidad de un pueblo, un determinado espacio de vida. Por ejemplo, los indígenas yurakarés toman los alimentos que les ofrece la naturaleza, pero antes realizan una petición al dueño o dueña que puede ser una deidad representada en un árbol, un animal u otro ser del bosque. Cuando la gente no pide permiso corre el riesgo de enfermarse, ya que el “dueño”, (ser espiritual o deidad), le cobraría por la apropiación excesiva o sin alguna retribución, que en este caso, como se dijo, puede ser un ritual de petición de permiso o agradecimiento al “dueño”. Esta relación de respeto y mesura entre comunidad humana y naturaleza es un mecanismo que regula la explotación de la naturaleza. Al respecto, Prada señala lo siguiente sobre estas interrelaciones:

Una clásica relación de reciprocidad establecida entre los cazadores tsimane’ y el dueño de los animales, entre la sociedad y la naturaleza, entre la cultura y el monte. La naturaleza es un don que hay que retribuir. El hombre tsimane’ mosetén es un eslabón de una cadena de complementariedad con el monte y los ecosistemas del territorio (Prada, 2009).

Por lo tanto, la concepción de territorio desde la visión indígena amazónica no es equivalente a la concepción moderna de territorio desde la perspectiva Estado-nación; el territorio no se ve en términos de propiedad (aunque actualmente se reconozca la propiedad comunitaria o TCO), sino como un entramado complejo de relaciones y prácticas culturales los seres humanos y los no humanos (Escobar, 2014).

Por otro lado, la existencia del territorio es determinante en la vida de los indígenas de tierras bajas, así como señala Elio Ortiz citado por Herbas (2010) al referirse al pueblo guaraní: “un guaraní sin tierra es un guaraní sin alma, sin vida, el guaraní con tierra es un

Guaraní, es rico en cultura, en alimento, es rico en todo, el guaraní lo tiene todo y no quiere más”. Esta descripción nos muestra que el territorio es un elemento fundamental en la generación y regeneración de la vida, no solo de las personas, sino de toda la biodiversidad existente en el territorio. En resumen, el territorio es espacio y fuente de vida donde se garantiza la supervivencia étnica, histórica y cultural, es por ello que los pueblos indígenas luchan permanentemente por sus territorios, considerando que esta es la pieza clave del modo de vida de los indígenas amazónicos (Chirif y García, 2007).

### **3.1.2 Gestión territorial indígena**

Se entiende por gestión territorial a toda las prácticas y reglas de funcionamiento, protección y desarrollo que permite generar y regenerar la vida de los seres que componen el territorio (Delgadillo, 2010). Según Prada, en el caso de Mosevenes y Tsimanes, es el discurso mítico y los ritos los que regulan el acceso y la gestión humana de los recursos del monte (Prada, 2009), estos modelos de gestión indígena son respetadas y difícilmente se pueden transgredir por temor a que los deidades o dueños les cobre estas faltas, lo que también ha permitido la conservación de los biodiversidad. En esta misma perspectiva, Zambrana manifiesta lo siguiente:

Esta relación de cuidado mutuo fue transmitida de generación en generación, es un legado de los ancestros quienes durante siglos han desarrollado este tipo de conocimiento que ha permitido preservar la vida del territorio, es más, cada pueblo aprendió a desarrollar tecnologías y una forma de vida que le permitió conservar el equilibrio en la naturaleza (Zambrana, 2014, pág. 34).

El equilibrio en la naturaleza que señala el autor está relacionado también con el consumo y producción de subsistencia, los pueblos indígenas de la amazonia producen en menor escala para la alimentación de la familia, no existe la acumulación de excedentes como ocurre con el capitalismo. Este modelo de subsistencia también regula la expansión agrícola. Por otro lado, la gestión del territorio en cuanto a propiedad es comunitario o colectivo, no está en manos del individuo ni de un grupo específico, sino de la colectividad o la comunidad (Escobar, 2014).

Según Salgado (2010) la gestión territorial indígena es un proceso de transformación del espacio desde una perspectiva étnica y culturalmente sensible bajo el control político de los habitantes de cada territorio mediante sus propias normas. Asimismo, en la CIDOB se define la gestión territorial de la siguiente manera:

El proceso por el que las organizaciones indígenas dueñas de un territorio lo gestionan de forma participativa y en consenso entre las diversas comunidades, ejecutando sus decisiones con el fin de mejorar su nivel y calidad de vida de acuerdo a sus valores culturales (CIDOB, 2008. Pág. 7).

Si bien estas definiciones se aproximan a la visión indígena, pero aún tienen un sesgo antropocéntrico, donde el hombre es el centro al que la naturaleza debe servirle, esta perspectiva de gestión territorial dualista separa al hombre de la naturaleza para que este pueda administrar los recursos para el bienestar de las personas.

Es muy clara la existencia de dos perspectivas divergentes. Por un lado, la concepción de gestión territorial comunitaria basada en el biocentrismo, donde todo tiene vida y todos los seres de la naturaleza tienen derecho a existir y desarrollarse. Por otro lado, la concepción moderna antropocéntrica basada en la individualidad y la racionalidad humana que se considera superior a la naturaleza.

Como consecuencia de este contraste entre las dos perspectivas emerge la lucha por la autogestión de los territorios, es decir “la autonomía se refiere a la creación de las condiciones que permitan cambiar las normas de un mundo desde adentro y no de acuerdo a lo que los expertos prescriban, sino la autonomía prescriba” (Escobar, 2004. Pág. 129), la autonomía refiere a la capacidad de toda comunidad de definirse a sí misma, de fijar sus normas de existencia y convivencia, es decir, sus modos de r-existencia, y, en última instancia, de diseñarse a sí misma en toda su diversidad y heterogeneidad y en su entramado con otros mundos (Escobar, 2014).

Al respecto, el pueblo Yurakaré frente al avasallamiento constante de su territorio por parte de los inmigrantes inició con la propuesta de declarar autonomía indígena al

TIPNIS, considerando que esta le permitirá controlar la ocupación territorial de los colonizadores y la preservación de la biodiversidad en la zona.

### **3.1.3 Territorio y lengua indígena**

En la sociolingüística clásica, la lengua ha sido estudiada solo vinculado al individuo. A pesar que algunos autores han reconocido la importancia del entorno social de la lengua, en cuanto a su comportamiento, aún no existen muchos estudios que hayan escudriñado el nexos importante que hay entre territorio, territorialidad y lengua.

La relación entre lengua y territorialidad es fundamental en la vida de los pueblos indígenas. Como ya se dijo, la territorialidad se refiere a toda la significación cultural, cosmogónica, simbólica que un pueblo construye a través del tiempo como su espacio de vida. La lengua es la que codifica, registra, nombra esta significación del territorio. Además la lengua vehiculiza los conocimientos y sabidurías construidas por la comunidad humana en relación al territorio. En suma, el territorio, de acuerdo a sus características particulares, es el que permite el desarrollo o disminución de la riqueza lingüística. En los territorios indígenas las lenguas viven en la práctica, en las relaciones entre seres humanos, y estos con la naturaleza (Rengifo 2006).

En este sentido, la lengua expresa la cosmovisión de los pueblos indígenas que están articuladas a un contexto particular, como señala Abadio Green: “la lengua comporta la expresión de niveles muy íntimos de la cosmovisión, expresa la profundidad de nuestro conocimiento” (Green, 1996, pág. 5), la lengua no solo es el vehículo mediante el cual se expresa la riqueza que contiene la cosmovisión indígena, sino también, como medio en ella se registran y guardan todas las sabidurías las cuales son transmitidas de generación en generación de forma oral (Bowers 2002).

Por otra parte, es importante mencionar que existe una relación estrecha entre biodiversidad, lengua y sabidurías (Maffi 1996). Si la biodiversidad que está presente en un territorio se mantiene, la lengua no pierde su riqueza lingüística mientras el hablante

continúa denominando a la diversidad del territorio en su lengua, pero no solo del espacio físico, sino de sus significados y prácticas. Si la biodiversidad se pierde, entonces la lengua también se erosiona y empobrecen sus léxicos o entran en desuso (Toledo & Barrera, 2008).

En este sentido, como señala Bastardas (2003), la pérdida de las culturas y lengua indígenas están vinculadas fuertemente a la usurpación de territorios, la destrucción de habitat y la incorporación involuntaria de los indígenas al sistema global. Según (Hinton, 2001), por su importancia, el territorio es la cuna donde se desarrollan las sabidurías, así como de las lenguas, ya que estas están articuladas entre sí.

Algunos autores han señalado que la lengua vive sin el territorio, esa información es evidente, ya que muchas familias indígenas que dejaron sus lugares de origen y viven en centros urbanos o en otros contextos territoriales es probable que continúen hablando la lengua. Sin embargo, habría que preguntarse si esta lengua continúa cargando la cosmovisión indígena originaria que tenía en su territorio o es un medio más para el desarrollo del pensamiento hegemónico capitalista.

El castellano es funcional a este sistema porque sirve como medio para vehicular estas concepciones del mundo. Aunque también debemos dudar de las lenguas indígenas, si bien éstas son “biolenguas”, vale decir, que expresan la cosmovisión biocéntrica, pero frente al pensamiento occidental éstas también pueden transmitir la cosmovisión antropocéntrica, por tanto, la lengua también contribuye en la construcción de un modelo de sociedad.

### **3.2 MIGRACIÓN, CULTURA Y LENGUA**

La migración entendida como el traslado de personas de un lugar hacia otro espacio, es un fenómeno social característico de los seres humanos, esta puede ser migración definitiva, itinerante o temporal. La migración definitiva es cuando las personas dejan definitivamente su comunidad de origen. En cambio, la migración itinerante es cuando las personas viven en un lugar pero no deja la comunidad de origen, es decir, van y vuelven

permanentemente. La migración temporal es cuando las personas salen de la comunidad por un tiempo determinado.

En las últimas décadas esta movilidad de las personas o de familias enteras transformó la estructura social, económica, lingüística y cultural de la sociedad boliviana. Según datos del Censo de Población y Vivienda del 2001 se registró un porcentaje de 62,4 % de población rural y 37.5 % urbana (INE, 2002b). Este dato cambió para el año 2012 , porque se registró que la población rural disminuyó al 33.7 % y la urbana subió al 67.3 %. Estas cifras, reflejan un creciente proceso de migración campo-ciudad (INE, 2012).

Según los estudios, las causas de la migración son varias, en sí, la migración es un fenómeno social bastante complejo y tiene muchos matices. En resumidas cuentas, consideramos que la razón poderosa que empuja a las familias a dejar su terruño es el deterioro de las condiciones de vida, por cambio climático, erosión de suelos entre otros que no permite la continuidad de sus sistemas productivos locales y la seguridad alimentaria. Pero debemos mencionar otra causa poderosa que empuja a las familias a migrar, es el sistema capitalista al cual deben ajustarse, salen con el deseo de “ganar dinero y acumular para progresar”, además, del acceso a la educación, la profesionalización. Sobre todo, para la población joven, las ciudades, la tecnología, las modas y todo lo que el mercado ofrece, son como polos de atracción poderosos (Cristal, 2001).

En el caso específico de Bolivia, la migración a zonas de colonización en tierras bajas, se explican a partir de varios hechos históricos, las políticas estatales y las condiciones adversas en los territorios de origen de los inmigrantes, que les empujaron a buscar nuevas tierras donde asentarse. Por ejemplo: la falta de políticas de apoyo a los pequeños productores campesinos en la región andina, los factores climáticos como la sequía o inundaciones, sumada a la crisis económica, agudizaron la pobreza en las familias rurales y el desempleo en las ciudades, ocasionando el traslado de familias campesinas y mineros relocalizados al Trópico de Cochabamba (Salazar, 2008).

La migración de las personas de origen quechua o aymara influyeron en la modificación de las culturas amazónicas así como indica Chirif:

Los impactos sociales más acentuados se manifestaran con relación a los indígenas en aislamiento voluntario, el incremento de la migración andina hacia la región amazónica, la invasión de tierras indígenas en general, los conflictos por la tierra y por su regularización, el aumento de la pobreza urbana y la falta de servicios públicos en barrios marginales, la expansión de actividades ilegales y la disminución de la seguridad pública y, claro, la dilución y pérdida de valores culturales tradicionales, entre otros (Chirif, 2007, pág. 292)

Las familias que se trasladan a otras zonas, como es el caso de los inmigrantes en el Chapare, si bien llevan consigo su cosmovisión de respeto a la Madre Tierra expresados en rituales como la ch'alla, sin embargo, estas expresiones cambian de sentido, hoy por hoy, se desarrollan con la intención de conseguir mayor producción así como indica uno de los entrevistados “nosotros ch'allamos cada año para que produzca más pues, para que no perdamos, para ganar” (C.C. 09/02/2017) y no así como retribución a la Pachamama. Esto debido a varios factores, como el desarrollismo y capitalismo que influyen en las lógicas de gestión territorial, a esto se suma el desconocimiento del ecosistema del contexto y el modo de vida de las culturas amazónicas, dejando de lado los valores de cuidado y respeto hacia la Madre Tierra que tenían en su lugar de origen.

Estos cambios culturales, de hecho, no están desvinculados de la lengua. Las lenguas quechua y aimara habladas por los inmigrantes también pasan por un proceso transformación, empiezan a incorporar léxicos, a nombrar y representar nuevas concepciones y prácticas del entorno social y ambiental, como: la apropiación e individualización del territorio, la organización sindical para la gestión del territorio, la lógica de explotación y comercialización de los recursos naturales. Por ejemplo, el quechua hablado en el Isiboro se va empobreciendo y declinando frente a la fuerza del castellano.



### **3.3 COSMOVISIÓN Y NATURALEZA**

#### **3.3.1 Biocentrismo y antropocentrismo**

Biocentrismo y antropocentrismo son dos términos que tienen significados opuestos, el primero se centra en la vida y en el segundo el ser humano, estas dos perspectivas tienen sus propias visiones con sus respectivos valores al que las personas van alineándose en uno de ellos. Según Shiva (1996) el biocentrismo se entiende a todas las acciones que están dirigidas a preservar la vida, no solo del ser humano sino también de los animales, las plantas y toda la naturaleza, es decir, en el biocentrismo la vida es el centro donde gira todas las actividades. Asimismo, la autora señala que las culturas vivas tienen sus raíces en la vida, la vida de la tierra, de la comunidad (Shiva, 1996). Por su parte, Gudynas (2004) señala que desde la perspectiva biocéntrica se le otorga valores a los seres vivos en su ambiente, donde quedan incorporados los objetos inanimados en tanto son esenciales para mantener los procesos ecológicos.

En este sentido, las cosmovisiones de los pueblos indígenas son biocéntricas ya que todo lo que compone la naturaleza es un “ente vivo”, el hombre es parte de la naturaleza y esta se relaciona de manera armónica con la naturaleza para preservar la vida. (Grillo 1991)

El antropocentrismo, al contrario, es el hombre racional el centro de atención, por lo tanto, la Naturaleza está al servicio del hombre, ella no posee valores ni derechos propios, es considerada un recurso que debe cumplir con procesos productivos (Gudynas, 2004). Esta es la perspectiva que rige las teorías hegemónicas, mediante esta se percibe el capital, la naturaleza queda despojada de su valor vivo, aunque algunos elementos como los animales y plantas son considerados seres vivos pero manipulables o manejados como “recursos” por el hombre racional (Shiva, 1996).

En el antropocentrismo solo el ser humano es superior y es el centro de interés del universo, mientras que los otros seres son utilitarios al hombre por lo que el ser humano tiene dominio y poder frente a la naturaleza. Bajo esta lógica el Estado desplegado políticas civilizatorias, modernizantes y capitalistas lucrando con la naturaleza.

### 3.3.2. Cosmovisión indígena

La cosmovisión se entiende como la visión del mundo, la percepción y concepción cultural que el hombre o la colectividad tiene respecto a la naturaleza y el cosmos en un determinado contexto. Esta contempla “presupuestos sobre el origen y la constitución de la realidad en su conjunto” desde donde se explica, interpreta y aplica “la práctica social” como base legítima del orden social a partir del tiempo y espacio (UNICEF, 2012).

El término cosmovisión fue acuñado por el filósofo alemán Wilhelm Dilthey con el término “Weltanschauung” para caracterizar a las diversas representaciones del mundo que producen las sociedades humanas, ligándolas con rasgos fundamentales a los individuos que las conforman” (UNICEF, 2012). Las formas de representar se han transmitido de generación en generación desde la oralidad a través de mitos, leyendas, experiencias, diálogos u otros.

Por lo tanto, la cosmovisión de los pueblos indígenas es holística donde están interrelacionado la naturaleza, el cosmos, el hombre y los entes espirituales, estas relaciones cíclicas fueron vehiculizadas o relacionadas mediante el uso oral en sus lenguas, ya que sólo mediante ella se comprende el significado y la esencia misma de la cosmovisión. La cosmovisión indígena combina de manera coherente nociones sobre el medio ambiente, sobre su hábitat y sobre el universo en que sitúan la vida del hombre. Es la manera de ser y pensar de los individuos que pertenecen a determinado pueblo y cultura. Estas formas representativas se materializan a través de una gran cantidad de eventos que suceden en el transcurso del ciclo vital del ser humano, es decir, desde que nace, crece, hasta que muere (Gavilan, 2012).

De acuerdo al documento escrito por Arratia (2016), la cosmovisión de los pueblos indígenas de los Andes y la Amazonía son biocéntricas porque guardan conocimientos milenarios sobre: agricultura orgánica, crianza de bosques (flora y fauna), agro astronomía (comportamiento del clima), cosecha de agua, fertilización natural de los suelos, etc., lo cual ha permitido el desarrollo de tecnologías tradicionales amables con los ecosistemas. En este

sentido, los pueblos indígenas amazónicos, entre ellos los yurakarés, han desarrollado una serie de conocimientos y sabidurías que permiten la continuidad de la vida no sólo humana sino de toda la naturaleza.

### **3.4 SABIDURÍAS INDÍGENAS Y LENGUA**

Según Toledo (2008), los pueblos indígenas originarios, desde la ocupación de territorios desarrollaron una serie de sabidurías que les ha permitido vivir en armonía con la naturaleza y el cosmos. Han tenido que registrar muchos conocimientos y transmitirlos de generación en generación en sus lenguas indígenas, mediante las cuales han codificado, nombrado, registrado y almacenado en la memoria de las personas.

La existencia de diversidad de pueblos indígenas ha generado una diversidad de sabidurías y lenguas de acuerdo al contexto en el que se desarrollaron. Por lo tanto, las sabidurías de los pueblos indígenas entendidas como conocimientos adquiridos a través de la experiencia cotidiana, son las formas particulares de creer, reconocer y significar el mundo, fueron creadas y recrearon en las prácticas concretas de las personas (Toledo, 2018).

Estas formas de conocer y significar el mundo están estrechamente relacionados con el lugar o contexto, así como señala Lander y Dussel (2000, pag.130): “las sabidurías son prácticas situadas en un contexto local”. El término local se equipara al lugar, al trabajo y a la tradición, o es el espacio geográfico como un escenario en el cual tienen lugar los eventos históricos, donde los humanos hacen su mundo en relación con la naturaleza. Entonces podemos señalar que las sabidurías son locales porque en las prácticas cotidianas logran desarrollarse de acuerdo a las características particulares del entorno donde habitan.

Por otro lado, las sabidurías son holísticas e integrales porque están relacionadas con el hombre, la naturaleza y los espíritus en todos los ámbitos, interconectados de manera interdependiente dentro del ciclo vital de los seres de la naturaleza y el cosmos (Prada, 2014) basado en el respeto y la regeneración de la vida.

Por su parte, Boaventura de Sousa Santos (2009) asegura que las sabidurías culturales indígenas originarias posibilitan la preservación de la biodiversidad, las cuales paradójicamente, se encuentran bajo amenazas del incremento de las inversiones científicas. Estas sabidurías han sido preservadas para sobrevivir en condiciones hostiles y que están basados enteramente en la tradición oral.

La sabiduría indígena originaria en este caso, “viene a ser la variedad, la diferencia y la abundancia de experiencias que se adquieren escuchando, palpando, probando, practicando, imitando, jugando, mirando, conversando, etc.” (Villegas, 2011). Por lo señalado, las sabidurías son el resultado de las relaciones e interrelaciones de las personas con el entorno natural.

En las sabidurías indígenas, la naturaleza también es fuente de sabidurías, puesto que es considerada otro ser que tiene vida. Todos estos aspectos que caracterizan a las sabidurías indígenas, diferencian del conocimiento occidental y para contrarrestar su invisibilización y desvalorización, varios autores (Prada, 2013; Leff, 2011; De Sousa 2009; Olive, 2009) plantean una epistemología plural que aborda otras lógicas y formas de producir conocimiento.

### **3.5 LENGUA Y SOCIEDAD**

#### **3.5.1 Lengua e identidad**

A diferencia de la conceptualización de Siguán y Mackey (1989:33) que señala la lengua como un medio de comunicación con los demás y a la vez un instrumento de la actividad intelectual, López (1993. 31) define a la lengua como un sistema de sonidos creados por una comunidad lingüística particular para relacionarse entre si e intercambiar significados, esta definición se aproxima a lo cultural.

Por su parte, Fasold (1996) considera que las personas no usan la lengua únicamente para comunicar sus pensamientos y emociones con otras personas, sino para definir y redefinir sus relaciones sociales porque ella permite saber con quién pueden y no pueden

usarla en sus interacciones sociales. En esta misma perspectiva Fishman (1995) señala lo siguiente:

La lengua no es simplemente un medio de comunicación y de influencia interpersonal. No es simplemente un vehículo de contenidos, ya latentes, ya patentes. La misma lengua es contenido, un referente de lealtades y animosidades, un indicador del rango social y de las relaciones personales, un marco de situaciones y de temas, así como un gran escenario impregnado de valores de interacción que tipifican toda comunidad lingüística (Fishman. 1995, pág. 35)

Esta noción es más integral, ya que no solo considera a la lengua como un vehículo sino también el significado y la simbología que conlleva el idioma, por ello, a las personas que hablan el mismo idioma les une un sentimiento que solo los hablantes lo pueden comprender desde su cosmovisión, los sentimientos grupales se enfatizan mediante el uso de la lengua propia del grupo, y los miembros que no pertenecen al grupo quedan excluidos de sus transacciones internas (Giles 1977 cit. en Appel y Muysken 1996: 24.

En cuanto al término Identidad, este tiene múltiples definiciones, como señala Maalouf (1998), que la identidad de una persona está constituida por infinidad de elementos que evidentemente no se limitan a los que figuran en los registros oficiales. Asimismo, Restrepo (2012) habla de identidades que están en constante transformación dependiendo de las relaciones de las personas, la identidad como indicador de diferencia puede ser también como un elemento de resistencia ante la desigualdad de los otros.

Por lo tanto, la lengua define identidad, mediante la cual las personas pueden diferenciarse de otras culturas, como es el caso de los ancianos yurakarés de Limo, ellos consideran que para ser yurakaré deben hablar su lengua, mediante el uso de su lengua frente a los otros pueden demostrar ser indígenas yurakaré.

### **3.5.2 Actitud lingüística**

La noción de actitud lingüística fue acuñada por Fishman (1972) para identificar las representaciones de comportamientos afectivos, sentimientos, creencias y los aspectos cognitivos hacia la lengua (Fishman 1995:167-175). Por su parte, Sichra (2003) define a la

actitud lingüística como el valor que se da en las lenguas desde criterios estéticos, formales y funcionales que parten de las opiniones sobre la lengua haciéndose extensivo a la comunidad con la que se asocia. En esta línea, Baker (1992) concibe a la actitud lingüística como una evaluación de las opiniones sobre la lengua, las personas y los hechos que pueden implicar otras actitudes.

Para Lomas (1999) las actitudes son fundamentales para el uso de la lengua o para la transmisión del idioma a las siguientes generaciones, Appel y Muysken (1996) consideran dos perspectivas de las actitudes, una es la conductista y la otra mental, la primera observable mientras que la segunda al ser un estado mental puede provocar ciertos comportamientos. En el estudio realizado en la comunidad Limo se aplicó la observación, así como la entrevista donde se registraron las predisposiciones y disposiciones, el rechazo y la aceptación, la continuidad y ruptura de los usos y desusos de la lengua yurakaré.

### **3.5.3 Contacto y desplazamiento lingüístico**

El contacto se refiere al encuentro entre dos pueblos diferentes, como lo ocurrido hace 500 años atrás, cuando los colonizadores llegaron a América y se encontraron con los pueblos indígenas, este contacto ha repercutido con bastante fuerza en las sabidurías y lengua de los pueblos indígenas del Abya Yala, en este encuentro se dieron relaciones asimétricas, los colonizadores consideraron a los pueblos indígenas como inferiores porque eran diferentes a ellos, hasta dudaron sobre su carácter humano denominándolos caníbales, salvajes, seres sin alma (Amodio, 1993).

En este sentido, el contacto ha desencadenado la subalternización de los saberes y la lengua de los pueblos indígenas y la sobrevaloración de lo foráneo. Actualmente, en el caso de zonas receptoras de migrantes como la Amazonía, el contacto de las culturas y lenguas indígenas promueve un proceso de colonización de la lengua dominante hacia una dominada (Calvet, 2005), que muchas veces se encuentra latente y que se consuma cuando la lengua dominante desplaza definitivamente a la lengua dominada.

El desplazamiento de la lengua se refiere a dejar de usar una lengua minoritaria para adoptar la lengua mayoritaria como medio de comunicación cotidiana o habitual (Appel y Muysken 1996). Este desplazamiento también se puede llamar cambio o sustitución de lengua como indica Fasold: “el cambio de la lengua se refiere simplemente a que una comunidad abandona totalmente una lengua en beneficio de otra” (Fasold, 1996, pág. 321). Asimismo, Hagège señala que: “la sustitución es la absorción de una lengua por otra de mayor prestigio, es decir la descendencia joven adopta la otra lengua” (Hagège, 2002). En el caso de la sociedad boliviana, el castellano tiene un prestigio alto, en comparación de los idiomas indígenas.

El desplazamiento de la lengua se acelera cuando el hablante de la lengua indígena se encuentra rodeada de hablantes de lenguas dominantes, puede ser una lengua oficial del país u otras lenguas indígenas que, en el contexto, sus hablantes ejercen poder y gozan de mayor prestigio. Este contacto provoca el desuso del idioma indígena originario, como ocurre en varias familias interétnicas donde uno de la pareja es inmigrante mientras y el otro es nativo. Asimismo, el desplazamiento de una lengua no es algo que se da de manera rápida, es un proceso que conlleva un largo periodo donde el uso de la lengua mayoritaria va ganando cada vez más dominios de uso que la lengua minoritaria (Appel y Muysken, 1996).

### **3.6 LENGUA Y ECOLOGÍA**

#### **3.6.1 Biodiversidad y territorios indígenas**

El concepto de biodiversidad es muy amplio porque refiere a la variedad de paisajes, tipos de vegetación, de especies y de genes, la diversidad biológica o biodiversidad expresa toda la variedad de las formas de vida en la tierra además de la variedad de culturas que viven en estos espacios biodiversos (Toledo & Barrera, 2008), en la tierra existe una gran biodiversidad que en la actualidad no se conoce con exactitud la cantidad de especies existente en los diferentes pisos ecológicos, a esta variedad de especies se denomina biodiversidad.

La mayoría de los pueblos indígenas viven en territorios con concentraciones altas de biodiversidad, tal es el caso de los pueblos indígena que habitan la Amazonia, estos espacios territoriales históricamente son diversos a nivel biológico y cultural, por lo que es evidente la relación de los pueblos indígenas en la conservación de la biodiversidad, existe correspondencia entre los territorios indígenas y la biodiversidad biológica y cultural, lo cual constituye un principio clave para la teoría de la conservación. Las sociedades indígenas son herederas de formas muy antiguas de manejo territorial que les ha permitido conocer y manejar la biodiversidad y de hablar miles de lenguas. (Toledo & Barrera, 2008)

Una primera correlación entre la diversidad lingüística y la diversidad biológica aparece en las estadísticas globales, pues nueve de los doce centros principales de diversidad lingüística están también en el registro de la megadiversidad biológica y, recíprocamente, nueve de los países con la mayor riqueza de especies y endemismos están también en la lista de las naciones con las cifras más altas de lenguas endémicas (Toledo & Barrera, 2008), por lo que existe una estrecha correlación entre megadiversidad y diversidad lingüística.

Mediante las lenguas los pueblos indígenas han significado a la gran biodiversidad de las especies, la lengua encierra todo una visión del mundo. Según Bowers (2002), las lenguas indígenas han sido y son verdaderos reservorios de sistemas de conocimiento ecológicos. Por ello los pueblos indígenas han sido desde tiempos remotos guardianes de la Madre Naturaleza (Gavilán, 2012).

### **3.6.2 Ecolingüística**

La ecolingüística es una nueva rama de la sociolingüística, aunque sus antecedentes tienen una data antigua. Varios autores de la Sociolingüística coinciden en señalar que el pionero de la ecolingüística fue Edwar Sapir (1974). Desde la lingüística antropológica de Norteamérica, la "hipótesis de Sapir-Whorf", sostiene que la percepción del hablante sobre el mundo, como las cosmovisiones y los procesos cognitivos, está condicionada por su sistema lingüístico, este fue un primer intento explícito de teorizar las complejas relaciones



entre las lenguas y sus contextos circundantes. Posteriormente, Einar Haugen, en 1972 publica el texto “La ecología del idioma” (The linguistic reporter), a éste se puede considerar el texto fundador de la Ecolingüística, pues introduce el concepto de “ecología de las lenguas” o ecología lingüística, definida como: “la ciencia de las interacciones entre la lengua y el mundo”. Entendiendo que el mundo es la sociedad y el medio físico ambiental en el que se realiza la lengua.

Hagège 1985 y Alwin Fill 1993, también introducen en el estudio de las lenguas la relación entre lengua y medio ambiente. Hagège en su libro “L'homme de paroles”, dijo que: “una futura Ecolingüística debería estudiar el modo por el cual se integran en la lengua referencias “naturales” culturalizadas, tales como puntos cardinales, particularidades geográficas, humanas, elementos cósmicos”. (Halliday 1990 cit. Arratia 2017) plantea la pregunta: ¿En qué medida estructuras lingüísticas e idiosincrasia de textos implican problemas ambientales? ¿Puede la lengua ayudar a mitigar problemas ambientales, por ejemplo, concientizando acerca de diversas designaciones antropocéntricas?

Bastardas en su texto: “Ecodinámica sociolingüística, introduce la noción de “sociolingüística ecológica” o ecología de las lenguas, usando como metáfora los conceptos básicos de la ecología, define a las lenguas como entes vivos, asevera que las lenguas no viven en el vacío, sino plenamente integradas y adaptadas con los otros elementos del ecosistema sociocultural, existiendo una interacción entre la lengua, sociedad y ambiente físico. En vista que la lengua es un ser vivo que vive en un ecosistema social y natural, le afectan los cambios que se producen en éste, vale decir los cambios en el territorio, en sus hablantes, las políticas impuestas, la contaminación ambiental entre otros (Bastardas 2003)

En Estado Unidos, Stibe Arran es un promotor de la Lingüística Ecológica, autor del libro “Ecolingüística: lenguaje, ecología y las historias que vivimos” (2001), cuyo principal objetivo es hacer análisis del discurso crítico ecológico. En América Latina, Hildo Honório do Cuoto de la Universidad de Brasilia publicó en su libro “Ecolingüística: estudio de las relaciones entre lengua y medio ambiente” (Arratia 2017)

En este proceso de construcción teórica, últimamente, la ecolingüística ha sido definida como la disciplina que explora el papel del lenguaje en las interacciones sostenibles de la vida de los humanos, otras especies y el entorno físico. El primer objetivo es desarrollar teorías lingüísticas que vean a los humanos no solo como parte de la sociedad sino también como parte de los ecosistemas más grandes de los que la vida depende. El segundo objetivo es mostrar cómo se puede usar la lingüística para abordar cuestiones ecológicas clave, desde el cambio climático y la pérdida de la biodiversidad hasta la justicia ambiental (EIC 2014). (Arratia 2017).

Las investigaciones que abordan la interdependencia entre la diversidad de las lenguas y la diversidad cultural y biológica, forman parte de la ecolingüística sistémica (Cuoto 2009; Araujo 2014; Borges, 2002). La lingüística ecosistémica expuesta por Cuoto (2013) enfatiza la importancia de tres elementos: la lengua (L), el pueblo (P) y el territorio (T). La relación de estos tres elementos es definida como el Ecosistema Fundamental de la Lengua (EFL). (Cuoto 2007)

En suma, la ecolingüística puede definirse como estudio de las interacciones dinámicas entre la lengua y medio ambiente. En el marco de la ecología lingüística, la sobrevivencia de las lenguas depende de la capacidad de adaptación que éstas tengan a las necesidades del entorno ecolingüístico y a la presión de las otras lenguas con las que estén en contacto y conflicto permanente. El dominio de unas sobre otras y el estado precario al que son conducidas las lenguas dominadas se explican por la insuficiencia de medios de los que disponen para resistir a la presión de las lenguas dominantes” (Hagège 2002, pág. 26).

## **Capítulo IV: Resultados**

En este capítulo presentamos los hallazgos de la investigación y está dividido en dos partes: en la primera, hacemos una contextualización del ámbito de investigación y, en la segunda parte, se presentan los hallazgos de la investigación que están organizados de acuerdo a los objetivos planteados.

### **4.1 EL CONTEXTO DE LA INVESTIGACIÓN**

En este acápite se describe de manera breve el contexto actual donde se ha realizado el estudio, vale decir el pueblo indígena yurakaré de Limo.

#### **4.1.1 El pueblo indígena yurakaré**

El pueblo indígena yurakaré se encuentra ubicado en la región amazónica de Bolivia, específicamente, dentro de cuatro Departamentos que son: Santa cruz, Beni, Cochabamba y La Paz (ME, 2009). De acuerdo al CENSO 2012, se han auto-identificado 6.042 personas como yurakarés (INE, 2015), el 62,7 % de la población yurakaré vive dentro del Departamento de Cochabamba, el 24% en el Beni, 8% en Santa Cruz y 3% en La Paz. En general, el pueblo indígena Yurakaré es minoritario en población porque representa solo el 0,16% de la población total de Bolivia.

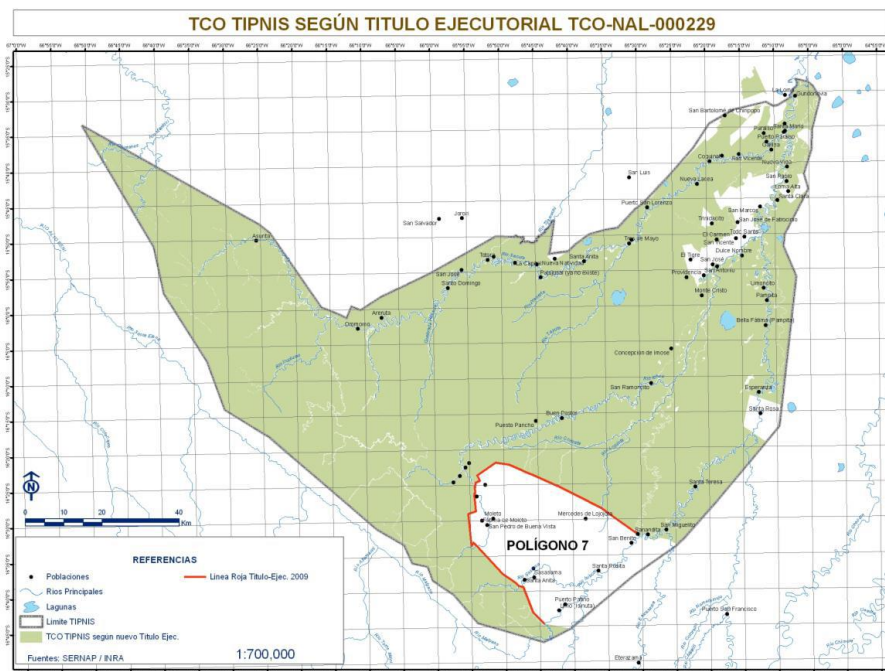
La mayoría de los yurakarés viven al interior de Territorios Comunitarios de Origen (TCO), dentro del Departamento de Santa Cruz está la TCO CIPYM (Consejo Indígena del Pueblo Yurakaré Mojeño), en Cochabamba está la TCO CIRI (Consejo Indígena del Rio Ichilo), la TCO CONIYURA (Consejo Indígena Yurakaré), y la TCO TIPNIS (Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécore). Este último atraviesa fronteras que separa el Beni y Cochabamba, específicamente se encuentra al interior de los municipios de Villa Tunari y Morochata de Cochabamba y los municipios de Moxos y Loreto del Departamento del Beni.

La TCO TIPNIS tiene doble condición, en 1965, mediante Decreto Ley N° 07401, se declara “Parque Nacional Isiboro Sécore”, posteriormente, en 1990, como resultado de

la “Marcha por el Territorio y la Dignidad” realizado por los pueblos indígenas de tierras bajas se lo denomina “Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro Sécure” a través del Decreto Supremo N° 22610 con una extensión de 1.236.296, dato que fue ratificado por el Instituto Nacional de Reforma Agraria en abril de 1997, que emite el Título N° TCO-NAL-000002, es así que mediante estas dos normativas llega a ser declarado Parque Nacional y Territorio indígena, al mismo tiempo.

Sin embargo, en el año 2009 el INRA emite un segundo título ejecutorial TCO- NAL 000229 donde se reconoce a favor de la TCO – TIPNIS 1.091.656 hectáreas, excluyendo el área que corresponde el polígono 7, así como se muestra en la siguiente ilustración.

**Ilustración N° 1: Mapa geográfico del Territorio Comunitario de Origen - TIPNIS**



Fuente: SERNAP, documento de Evaluación ambiental estratégica para el desarrollo integral sustentable del TIPNIS, 2011.

El polígono 7 abarca aproximadamente a 92.000 hectáreas (García, 2015), es conocido como el área colonizada porque en la zona viven los inmigrantes quechuas, aymaras y mestizos, organizados en sindicato agrarios, quienes parcelaron e

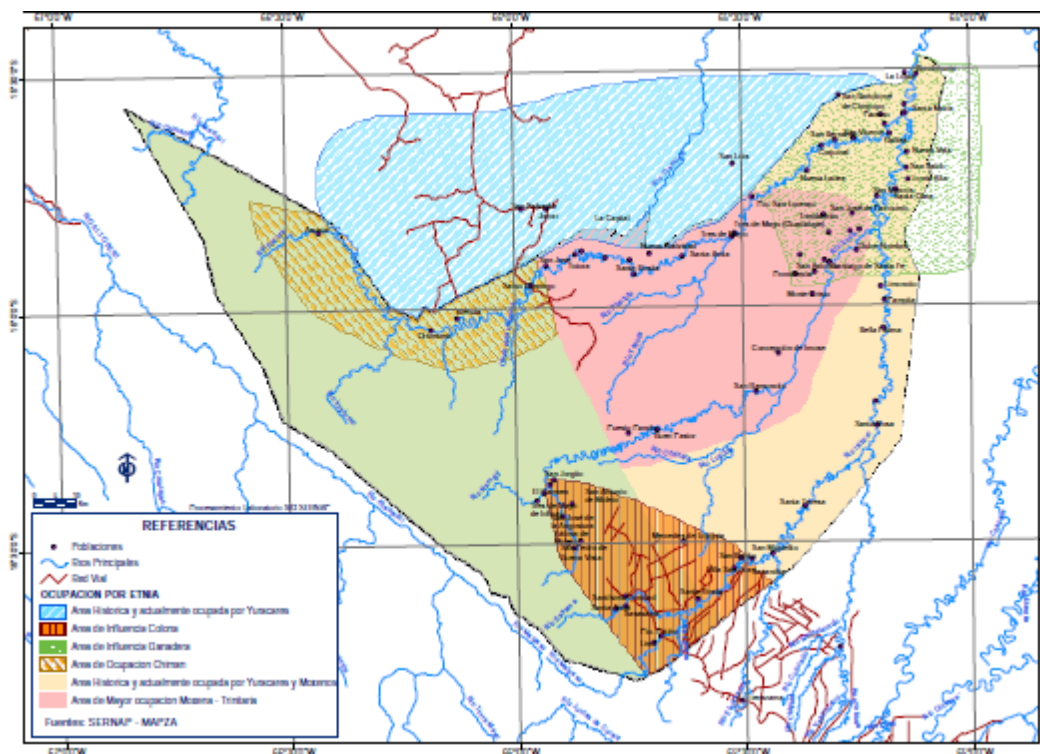
individualizaron el territorio ancestral del pueblo Yurakaré. A pesar de la colonización existen comunidades indígenas yurakarés y mojeños al interior de los sindicatos constituidos, una de ellas es la comunidad Limo del Isiboro donde se ha desarrollado la presente investigación.

#### 4.1.2. La comunidad Yurakaré Limo del Isiboro

##### 4.1.2.1 Ubicación y vías de acceso

La comunidad Limo del Isiboro se encuentra ubicada en la coordenada de longitud 16° 41' 742" y el paralelo 65° 41' 141" a orilla del río Isiboro dentro del polígono 7 del Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécure (TIPNIS), del Municipio de Villa Tunari, ubicado en el Departamento de Cochabamba, aproximadamente a 50 kilómetros de la carretera interdepartamental que une Santa Cruz y Cochabamba.

**Ilustración N° 2: Mapa de ubicación de la zona colonizada**



Fuente: SERNAP, Plan de Manejo del TIPNIS, 2011.

Limo se encuentra al interior del sindicato Puerto Patiño, a 200 metros del pueblo Isiboro, donde viven los inmigrantes dedicados al comercio de productos de consumo diario como ser: productos agrícolas (papa, yuca, plátano, verduras), abarrotes y artículos para el hogar como utensilios (ollas, platos, juguetes), ropas y materiales escolares, entre otros.

**Ilustración N° 3: Ubicación de la comunidad Limo del Isiboro en el polígono 7, zona colonizada**



Fuente: SERNAP, Plan de Manejo del TIPNIS, 2011.

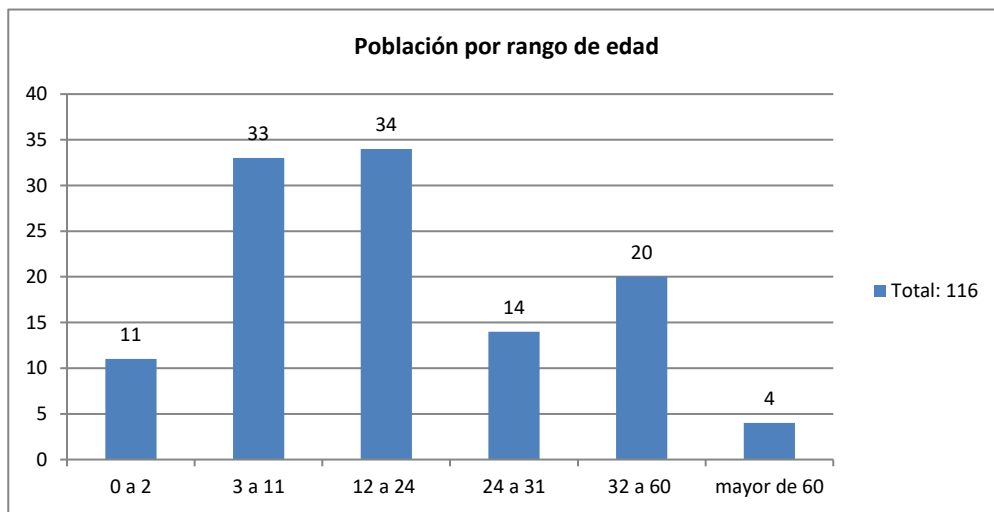
El acceso a la comunidad Limo desde Villa Tunari se realiza en transporte público, Desde Villa Tunari a Isinuta, son aproximadamente 43 kilómetros (existen bastante transporte, pues el camino es asfaltado). Siguiendo la ruta desde Isinuta al pueblo Isiboro son unos 7 kilómetros por camino ripiado, se puede tomar un transporte denominado

Unimoc, que son vehículos con capacidad de cruzar los ríos profundos, otra alternativa de transporte es el minibús, que presta servicios solamente en época seca, cuando el agua del río es baja. Otra opción de transporte es el mototaxi que llega hasta orilla del río Isiboro, luego se debe cruzar el río en canoa alquilada, todos estos servicios de transporte están organizados en sindicatos y los dueños son los inmigrantes.

#### 4.1.2.2 Población en la comunidad Limo del Isiboro

La comunidad Limo del Isiboro cuenta con 116 habitantes, de los cuales el 37% son niños menores de 11 años, el 29 % son adolescentes y jóvenes, el 29% son adultos entre 25 a 60 años y el 3% son ancianos mayores de los 60 años, así como se muestra en el siguiente gráfico

**Gráfico N° 1: Población en Limo del Isiboro por rango de edad**



Fuente: Elaboración propia en base la ficha comunal.

Los rangos edad de la gráfica anterior fue elaborado en base a algunos hitos que los yurakarés consideran fundamentales, las personas mayores de 60 años, son aquellas que llegaron a la zona cuando aún no se encontraban los inmigrantes, los yurakarés de 32 a 60 años son aquellos que vivieron el desplazamiento territorial desde la llegada de los inmigrantes hasta que se retiraron y dispersaron entre la colonización, las personas de 24 a

31 años de edad son los que vivieron el retorno de los yurakarés y la conformación de la comunidad Limo, asimismo algunos asistieron a la unidad educativa, los yurakarés de 12 a 24 años son los que nacieron y crecieron en la comunidad yurakaré Limo del Isiboro y asistieron o concluyeron el bachillerato.

#### ***4.1.2.3 Servicios básicos en la comunidad***

La comunidad Limo del Isiboro gestionó agua potable desde el año 1997, en ese entonces, un religioso llamado Padre Erick colaboró con la construcción de un dique ubicado a 2 kilómetros río arriba que almacena agua de un arroyo, del cual mediante cañería de red trasladaron el agua a las viviendas de Limo. Posteriormente, en el año 2006 el Municipio con el apoyo de la cooperación externa construyó el primer tanque de agua potable para la comunidad y para el pueblo Isiboro, a esta red acceden las familias mediante piletas individuales instaladas en sus domicilios.

Asimismo, las familias yurakarés tienen conexión eléctrica en sus viviendas y el alumbrado público dentro de la comunidad y en el trayecto a Isiboro por donde atraviesa el camino principal, durante los dos meses se pudo observar que las familias indígenas constantemente se hacen suspender la conexión eléctrica por impagos (Obs. 30/01/2017), a pesar que muchos de ellos no tienen electrodomésticos como heladera o frízer o planchas que son artefactos que consumen bastante energía, la mayoría solo utiliza para el alumbrado de sus hogares.

En cuanto a la conexión a telefonía móvil, en la gestión 2014 el Gobierno Nacional, a través del Viceministerio de Telecomunicaciones, instaló dentro de la comunidad una antena de telefonía móvil para el uso de los yurakarés. La antena de gran dimensión representa un emblema hacia la modernización de la comunidad y sus demandas atendidas por el Estado Plurinacional. Los jóvenes son los más beneficiarios del internet ya que permanentemente se encuentran con celulares Android, mientras que algunos adultos cuentan con celulares que solo utilizan para realizar llamadas telefónicas.



Respecto al servicio de saneamiento básico y alcantarillado, en vista que la construcción de viviendas se encuentran nucleadas en un villorio, los yurakarés de Limo cuentan con letrinas rústicas, ubicadas a unos 50 metros de cada vivienda dentro del lote de terreno de un inmigrante, es decir, fuera de los límites de la comunidad. El baño está techado y las paredes revestidas con material plástico y palos delgados.

#### ***4.1.2.4 Educación y salud***

En el ámbito educativo, la comunidad Limo del Isiboro cuenta con una escuela multigrado. Desde la gestión 1998 forma parte de la Dirección Distrital de Educación de Villa Tunari, del Departamento de Cochabamba. En esta institución educativa trabajan dos maestros normalistas con ítem del Estado, quienes acompañan el proceso formativo de 38 estudiantes del nivel inicial y primaria, es decir, desde el primer año de escolaridad de educación inicial hasta el sexto año de educación primaria comunitaria vocacional (Obs. 16/01/2017).

En cuanto a infraestructura existen dos aulas construidas de cemento y ladrillo y otra infraestructura antigua hecha de madera que es utilizada como vivienda para los dos maestros. La unidad educativa cuenta con baños de niños y niñas, tiene conexión a energía eléctrica y agua potable.

Cuando los estudiantes concluyen el nivel primario, deben asistir a otra unidad educativa. La unidad más próxima es Puerto Patiño que se encuentra en el pueblo del mismo nombre, a dos kilómetros de la comunidad Limo.

En el ámbito de salud, un médico itinerante atiende a la población de Limo de forma esporádica, se queda en la comunidad una semana al mes. Al no existir infraestructura de centro médico, la atención realiza en una de las viviendas familiares construidas por el programa social, solidario “Evo cumple” (Obs.23/02/2017).

#### **4.1.2.5 Clima y paisaje**

Limo del Isiboro al encontrarse en la parte Sur del Polígono 7 del TIPNIS está dentro del denominado pie de monte que se caracteriza por un conjunto de colinas que descienden progresivamente desde la Cordillera hacia las llanuras del Oriente y la Amazonia, el pie monte presenta un relieve que varía de ondulado a semiplano (SERNAP, 2011), está ubicada entre 500 a 300 metros sobre el nivel del mar (Querejazu, 2005).

El clima es cálido y húmedo, oscila entre los 28 °C a 33 °C, con precipitaciones pluviales que varían desde los 1.900 mm en la llanura hasta los 3.500 mm en las inmediaciones de Puerto Patiño, zona de pie de monte (SERNAP, 2011). Esta elevada pluviosidad y la humedad son los que influyen en la alta biodiversidad de flora y fauna en el TIPNIS.

De acuerdo a los datos del SERNAP, en el TIPNIS hay 602 especies de plantas y 858 especies de vertebrados sin tomar en cuenta los peces, lo cual representaría entre el 12,5% y el 15% de las 20.000 especies de flora registrada en Bolivia (Fernández, E. y Altamirano, S., 2004).

Otra característica del paisaje es el río Isiboro, fuente principal que proporciona alimentación a los yurakarés de Limo mediante la pesca, por su caudal el río Isiboro es el más importante del TIPNIS, el ancho de este río en la llanura varía entre 30 – 60 metros.

#### **4.1.2.6. Producción y economía**

Oficialmente, la zona del Isiboro es conocida como zona cocalera, puesto que en este territorio se produce la hoja de coca. Sin embargo, las estrategias de vida desarrollada por los yurakarés en la zona aún continúan vinculadas a la obtención de recursos del bosque para el autoconsumo de la familia, como: la caza, pesca, recolección de frutos y la agricultura de arroz, yuca, maíz, plátano y frutales cítricos, entre otros. Algunos de estos productos se comercializan en menor proporción en el mercado. Debemos mencionar que,

actualmente, los yurakarés también han incursionado en la producción y comercialización de la hoja de coca, pero en menor proporción con respecto a los colonizadores.

## **4.2 HALLAZGOS DE LA INVESTIGACIÓN**

En este apartado se analizan 4 categorías: 1. Los antecedentes históricos de la ocupación del territorio yurakaré; 2. La influencia de la colonización en la gestión tradicional del territorio yurakaré; 3. Las estrategias de vida y formas de resistencia cultural de los yurakarés frente a la ocupación de su territorio, y 4. Las percepciones de los yurakarés sobre la vitalidad de su lengua en el contexto de cambios territoriales y socioculturales.

### **4.2.1 Antecedentes históricos de la ocupación del territorio yurakaré**

#### ***4.2.1.1 El Isiboro antes de la llegada de inmigrantes***

Las familias yurakarés de Limo llegaron a Isiboro en busca de la Santa Tierra o Tres Tetillas. Según la versión de los ancianos yurakarés Romelio Núñez, Elma Casanova y Leonilda Vilche de la comunidad Limo: “los yukares fueron engañados por un hechicero mentiroso quien les dijo que todos debían ir por el río en busca de las “Tres Tetillas<sup>2</sup>”, que era un lugar donde podían vivir tranquilos con abundancia de alimentos y solo entre indígenas” (HV.N.P. 03/02/2017 y HV.E.C 18/02/207). Querejazu (2005.1) señala que la “Loma Santa<sup>3</sup>” refería a una tierra prometida de abundancia. Canedo, tiene otra versión sobre esta narrativa, señala que “la búsqueda de este lugar utópico respondía al escape de la explotación y presión al que eran sometidos los indígenas” (Canedo 2011. 143).

Según el testimonio de una mujer anciana: “con el transcurrir de los años y al no encontrar la Santa Tierra, las familias yurakarés se resignaron en su búsqueda, algunos se quedaron a orillas del río Sejsejsama<sup>4</sup> que hasta la fecha continúan viviendo en ese lugar,

---

<sup>2</sup> Tres Tetillas conocido también como Santa Tierra es el lugar que sería como “el paraíso perdido” donde hay alimentos por doquier, un lugar poblado de animales (Plaza, 2011).

<sup>3</sup> La Loma Santa para los yurakarés de Limo es sinónimo de Tres Tetillas un lugar donde hay abundancia de alimentos.

<sup>4</sup> Sēsēsamma traducido al castellano significa agua verde.

mientras que otros llegaron hasta Isiboro. (Historia de vida. N.P 04/11/2017). Las familias yurakarés que llegaron a Isiboro eran de diferentes lugares como ser: Covendo (La Paz), San Borja y Oromomo (Beni), todos ellos indígenas yurakarés, se encontraron a orillas del río Isiboro, lugar donde se quedaron a vivir. Una madre de familia aún recuerda cómo era Isiboro en ese entonces:

Todo era monte, picada<sup>5</sup> nomas había, caminito nomas era, todo era monte, no había el pueblo Isinuta, monte era, todo era monte aquí, no había ni carretera ni nada, el indígena vivía a la orilla del río, ahí vivía la gente, en Patiño vivíamos nosotros puro indígenas nomas era aquí (Entrev.O.R. 24/02/2017).

Al respecto, en un estudio realizado Plaza (2011, pág. 59) menciona que los yurakarés vivían diseminados y tranquilos en el territorio Isiboro, sin subordinación a algún jefe. Este dato es coincidente con la información recogida mediante un mapa parlante realizado por un grupo de ancianos de la comunidad Limo. En este mapa se puede apreciar una imagen del territorio de ese entonces:

#### **Ilustración N° 4: Mapa parlante de la comunidad antes de la colonización.**



Fuente: Mapa parlante elaborado por un grupo de yurakarés de Limo del Isiboro, 2017.

<sup>5</sup> Picada es entendida como el camino senda.

La imagen muestra que las viviendas de las familias yurakarés estaban dispersas (según los relatos, a una distancia de 100 a 200 metros, una de otra). El material con el que estaban construidas era de palmeras y palos. Asimismo, las viviendas estaban ubicadas en el territorio que abarca desde el río Isiboro hasta Puerto Patiño, aproximadamente una extensión de 2 kilómetros. En el mapa también se puede apreciar la importancia de la biodiversidad en el bosque y en el río, que convivía con el ser humano.

Respecto a la organización social de los yurakarés, Tadeo Haenke citado por Querejazu, (2005, pág. 17) señala que los yurakarés se organizaban en función a la familia extensa conformado por tres generaciones: los abuelos, los hijos y los nietos; esta afirmación coincide con la de otros investigadores como D'Orbiny (1945, pág. 1409) y Plaza (2011, pág. 59), inclusive hasta la fecha algunos padres y madres de familia de la comunidad Limo aún recuerdan aquellos tiempos:

Antes no había dirigentes de la comunidad, así nomás era sin corregidor, sin dirigente, familia nomás vivimos, después cuando ya llegado colonización en ahí, ya se ha organizado ya, no, no conocíamos dirigentes, cuando a entrau la gente colono hemos tenido corregidor, vocal todo esas cosas. (Entrev.O.R. 24/01/2017)

Sin jefe ni organización, la vida de los yurakarés se desarrollaba en armonía con la naturaleza. El territorio era de todos, así como expresa, Querejazu:

Todo cuanto existía en el bosque era para todos y cada uno de los miembros del Grupo Étnico. Sean árboles, frutos, animales o agua del río. Tierra, agua, fauna y flora eran de libre disponibilidad, sin ningún sentido de propiedad privada. No había rentas, alquileres, impuestos, precios, ni obligaciones. Ello les permitía hacer lo que querían hacer (Querejazu. 2005. Pág. 97-3)

En vista que en la cosmovisión de los yurakarés el territorio era de todos (hombre, las plantas, deidades, animales entre otro) y para todos, no existían límites demarcados en el territorio para el uso exclusivo de familias o grupos, tampoco la noción de propiedad privada e individual (Querejazu, 2005), por el contrario, en la cosmovisión de los yurakarés el territorio era concebido como un espacio abierto para todos. Para ello, el acervo de sabidurías para convivir estaba sustentado en una relación armónica con la naturaleza y las

deidades espirituales, que regía su accionar. Estas sabidurías eran consideradas normas sagradas, por ejemplo: “no se podía enviar al animal herido porque el dueño de los animales “bëshëw lëtëmëybëshëw mayurujare” castigaba con alguna enfermedad esa falta” (Entrev. M.N. 03/02/2017). Así también ocurría con los árboles, previo a derrumbarlos, los antepasados le cantaban al dueño Kumme osono acompañado de un pífano de hueso de ave, como indica la abuela Nely:

“Iritu irutu  
Iritu iritu denota mebatishte  
Kumme tibatam  
Lisudye malacham  
Kumme tibatam  
denota Lisudye melatemi”

“Te vas alegrar, alegre te estoy mandando le dice, vas a ir a tu etachi malatima a tu etachilisudye dice, te estoy mandando así alegre le dice, a su dueño del árbol vas a ir contento, no te estoy mandando por mandar te estoy mandando alegre, así hacia finaó papá, todo sabia mi papá” (Ent. N.P 03/11/2016)

Cuando pescaban o sembraban algunos productos también retribuían a sus dueños, previniendo el enojo de las deidades. Estas relaciones entre el hombre y los dueños espirituales controlaba a que el Yurakarés no deprede la naturaleza y permitía la regeneración de la vida de los animales, las plantas, en sí, del territorio en general. Así, desde el imaginario de los yurakarés todo tiene su dueño y su guardián al que respetaban (Querejazu, 2005).

En este modo de vivir en estrecha relación y armonía con la naturaleza, la lengua yurakaré no era solo un medio de comunicación en el territorio del Isiboro, sino también para expresar la cosmovisión, tal como manifiesta la abuela Elma “Aquí no se hablaba castellano” (Hist. de vida. E.C.15/02/2017), para comunicarse entre los integrantes de la familia y con otros yurakarés se usaba el idioma yurakaré. Aunque algunos varones ya sabían hablar el castellano, pero este era utilizado con los comerciantes de Eterazama o

Chipiriri, cuando salían a comprar productos de primera necesidad como la sal, machete y hacha.

#### ***4.2.1.2 Olas migratorias hacia el Chapare***

Las olas migratorias al Chapare fueron analizadas por diferentes autores, entre ellos esta María Teresa Zegada citado por Querejazu (2005), quien identifica tres olas migratorias, las primeras migraciones de quechuas y aymaras al Chapare fue aproximadamente en los años 1930, esta ola fue impulsado por la necesidad de contar con terrenos de cultivo. La segunda ola se produjo como resultado de la política de colonización implantada por el gobierno durante la década de los 60, tuvo la finalidad de copar “espacios deshabitados” vinculando estos territorios con el mercado capitalista. La tercera ola migratoria se efectuó de manera espontánea a fines de la década de los 70 a causa de la crisis económica, la sequía en el altiplano y la relocalización minera, junto al auge de la coca que generaba ingresos económicos (Querejazu, 2005).

Por su parte, Fernando Salazar (2008) identifica ocho olas de colonización al Chapare: la primera fue antes de 1880, nominada como la ola de hacendados que fue impulsado por la demanda de la hoja de coca y la necesidad de acceso de una vía comercial hacia las plantaciones de goma. La segunda ola de carácter semi-dirigida a cargo de militares entre 1884 a 1930 con el objetivo de fundar colonias militares, quienes informaron al Estado que el trópico era apto para la agricultura y, en respuesta a ello, en 1907 el gobierno aprobó el reglamento de migrantes para la colonización, que hasta 1920 lograron crear varias colonias, entre las más importante Nuevo Todo Santos con 2000 habitantes incluido 50 yurakarés, a quienes el Estado dotó más de 400 hectáreas por familia (Salazar Ortuño, 2008).

La tercera ola de colonización, según Salazar, fue entre 1931 – 1952, tras la derrota militar de la Guerra del Chaco nace una conciencia colectiva en el que identifican la situación del indígena originario con relaciona a la del hacendado, esto genera movimientos

no solo de nuevos partidos políticos, sino también, de los mismos colonizadores excombatientes y mineros que llegan al trópico cochabambino para organizarse en sindicato.

La Reforma Agraria instaurada en el año 1953 propició la cuarta ola migratoria espontánea al Chapare bajo el lema “la tierra es de quien la trabaja”, donde se redistribuyó tierras a los colonos con el propósito de articular la económica campesina al mercado (INE, 2002b.), para 1962 la población del Trópico de Cochabamba sumaba 3.600 familias, es decir, 18.000 habitantes.

En 1964 se inicia la quinta ola de colonización, en este periodo se creó el Instituto de Colonización y Desarrollo de Comunidad (1965) encargado del programa de colonización, para 1967 la población del trópico de Cochabamba sumaba a 24.382 personas (Manzano, 2007). Hasta esta quinta ola, los inmigrantes no logran llegar a Isiboro sino, con la siguiente ola.

La sexta ola migratoria se inició en 1971 durante el gobierno militar fascista del Coronel Hugo Banzer Suarez, uno de los efectos de sus políticas de este gobierno militar fue impulsar el desarrollo del oriente boliviano con la vertebración caminera hacia Santa Cruz de la Sierra y la inversión de recursos económicos para la agroindustria, con ello muchos trabajadores de las empresas constructoras llegaron al Chapare (Salazar, 2008). Además, el gobierno de entonces bajo el plan denominado “marcha hacia el oriente” impulsó a muchas familias del altiplano hacia las zonas tropicales (Arrueta, 1994). Producto de las políticas señaladas para 1976 en el Chapare vivían 32.836 habitantes (INRA I. , 2002b).

De 1982 a 1985 se da la séptima ola migratoria hacia el Chapare. El gobierno de UDP (Unidad Democrática Popular) encabezada por Hernán Siles Suazo intentó paliar con la crisis heredada de los diferentes gobiernos militares sucedidos desde 1979, donde la inflación económica alcanzó al 300% generando especulación y crisis en las familias de Bolivia, fundamentalmente en las familias del altiplano, los pobladores, en su intento de afrontar la crisis, buscaron alternativas para mejorar sus condiciones de vida toda vez que



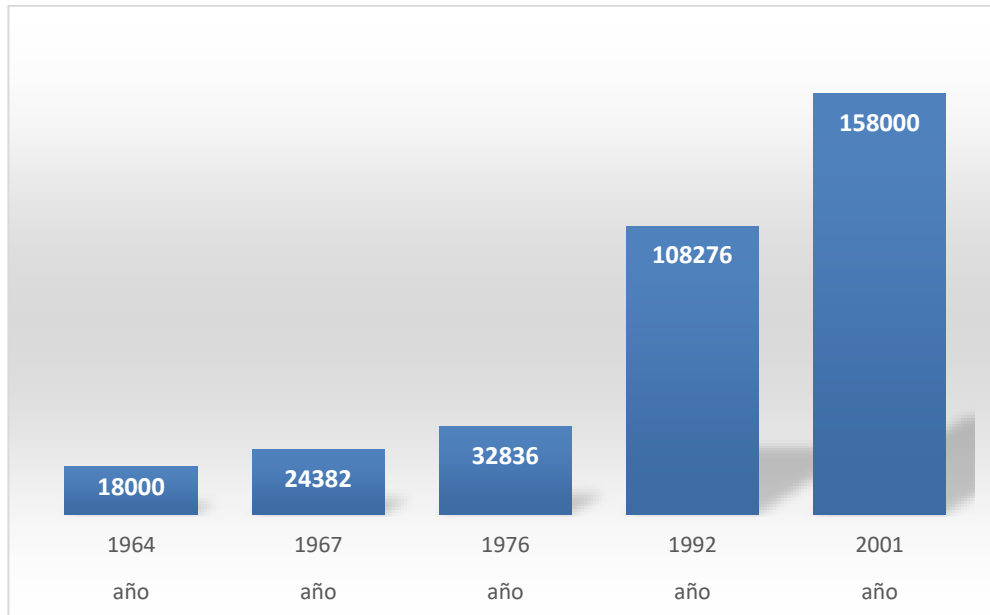
la crisis hacia insostenible su vida en sus lugares de origen y en la ciudades, en este afán vieron al Chapare como una alternativa de vida (Salazar, 2008).

La octava ola migratoria hacia el Chapare se dio después de 1985 hasta el 2005, esta época relacionada directamente con las políticas neoliberales y la implementación del Decreto Supremo N° 21060, que permitió la relocalización de más de 24.575 obreros mineros (Espinoza, 2011), estos se trasladaron a muchas ciudades conformando inclusive urbanizaciones mineras que llevan nombres de sus lugares de origen. Una de las ciudades atrayentes fue Cochabamba, donde actualmente viven una cantidad importante de mineros relocalizados y sus descendientes (Garces, 2015), pero muchos otros al no encontrar acomodo en las ciudades, decidieron ir hasta el Chapare organizando y conformando sindicatos agrarios de colonizadores. En 1992 el INE registró 108.276 habitantes en el trópico Cochabambino (INE I. , 1994).

Durante esta época la emigración del altiplano no solo llegó al Chapare sino también a otros lugares de la amazonia, resultado de ello, los pueblos indígenas de tierras Bajas se organizaron y crearon la Confederación Indígena del Oriente Boliviano (CIDOB), que en 1990 frente al avasallamiento constante exigieron el respeto a sus territorios mediante la “marcha por el territorio y la dignidad” (INRA, 2010).

En síntesis, la migración al Chapare cada vez fue aumentando, así como se muestra en el siguiente gráfico:

**Gráfico N° 2: Población en el Chapare**



Fuente: Elaboración propia en base a los datos sacados del INE (2015), 2017.

Este gráfico nos muestra que de 32.836 habitantes que vivían en 1976, en 1992 se incrementaron a 108.276, esta alta tasa de crecimiento poblacional que se registró en la zona, sobre todo en la década de los 80, se debió principalmente a la economía de la coca que estimuló notoriamente la llegada de inmigrantes al Chapare (Manzano, 2007).

#### ***4.2.1.3 Asentamiento de migrantes andinos en el territorio Yurakaré del Isiboro***

En la presente investigación se tomó como referencia la versión de Salazar sobre las 8 olas migratorias. En Isiboro, el asentamiento fue desde la sexta ola migratoria, es decir, durante la década de los 70. Para esta década el territorio Yurakaré del Isiboro ya había sido declarada por el Estado como “Parque Nacional Isiboro Sécure”, mediante Decreto Ley N° 07401 de 1965, pero los colonizadores no reconocieron la protección legal del área protegida, señalando que su ingreso y permanencia es legítima y que los reglamentos de áreas protegidas son manipulados por los intereses foráneos vinculados a la destrucción de la coca (Orosco y García, 2006).

Las familias inmigrantes llegaron al Isiboro en busca de mejorar su condición de vida, pues el auge de la hoja de coca en ese entonces generaba movimiento económico en la zona, así como señala un inmigrante que vive en el pueblo Isiboro:

Yo había venido aquí porque mi padre era minero, esas veces las minas empezaron a fracasar y nos vinimos aquí a Cochabamba buscando la vida, porque nosotros éramos una familia numerosa entonces como no tenían con que mantenernos nuestros padres, nos vinimos pues a Cochabamba, y de Cochabamba nos vinimos aquí a Chapare porque nos han dicho que “allá hay vida”, por esa razón nosotros hemos llegado a este lugar (Entrev.A.H.12/02/2017).

Existen varias versiones sobre el año exacto en que llegaron los inmigrantes a Isoboro, según los datos recogidos difieren entre 3 a 5 años. En la presente investigación se usará como referencia la década de los 70. Para la década de los 70 muchos pobladores del altiplano se habían apropiado del discurso de la “civilización”, que formada parte de las políticas desarrollistas del Estado (Quijano, 1992), tal como menciona un entrevistado inmigrante:

Yo he entrado aquí más o menos en los años 70s, antes ya ingresaron otras personas y por unos tres años han civilizado a los yurakarés., Hasta entonces nadie estaba aquí, nadie (...) yo estoy aquí desde los años 71 cuando no había nadie todavía, entonces conozco yo también, aquí no paraba ni un colla (C.E.H. 28/01/2017).

Bajo esta lógica, los inmigrantes que llegaron a Isiboro vieron a los terrenos como baldíos y a sus habitantes -los yurakarés- como gente que vive en el monte “salvajes”, por lo que fue necesario “civilizarlos”, es decir, cambiar el modo de vida de los yurakaré: de cazador, pescador y recolector de frutos silvestres a labrador de la tierra y consumidor de productos del mercado, y depender del movimiento económico mercantil. En la cita señala que en la zona no había “nadie” con referencia a inmigrantes andinos, pero esta afirmación invisibiliza a los yurakarés que vivían en su territorio.

Los inmigrantes procedentes de tierras altas utilizaron diferentes estrategias para lograr ingresar a Isiboro, ya que los indígenas algunas veces resistían. Así como manifiesta un inmigrante:

Los yarakares no dejaban entrar, con flechas se defendían, al final les hemos amansado, nos hemos hecho amigos con uno de ellos, también con el cacique, con las autoridades que tenían, hemos hecho de todo, con todo eso pues hemos penetrado y listo. (C.E.H.18/01/2017)

Para lograr la amistad de los indígena yurakarés necesariamente debían “amansarlos”, esto permitió a los inmigrantes ingresar a Isiboro. Sin embargo, en el diccionario español el término “amansar” significa domar o domesticar, en este caso “domesticaron” a los indígenas yurakarés para que permitan la ocupación de su territorio, en otras palabras, para que se dejen colonizar por los inmigrantes. Un padre de familia yurakaré nos comenta al respecto:

Cuando estaban entrando los colonos, mi madre vivía todavía, ahí se habían hecho de comadres a mis papás con una señora (inmigrante), así poco a poco han entrado la colonización aquí, engañándolos con unas cuantas ropitas o alcoholcito traían ellos (inmigrantes) así han entrado y se han quedado aquí. (Entrev.M.N. 03/02/2017)

El uso de regalos también fue otra estrategia utilizada por los inmigrantes para ingresar a Isiboro, esta estrategia tiene una larga data con los pueblos indígenas de tierras bajas de Bolivia, esto fue aplicado por los misioneros que entregaban regalos a los indígenas para aproximarse a ellos con propósitos de evangelización (Querejazu, 2005), esta estrategia fue reproducida no solo por los inmigrantes que ocuparon el Isiboro sino en por otros colonos de las diferentes zonas del Chapare (Plaza, 2011).

Como ya se dijo, los inmigrantes lograron ingresar a Isiboro durante la década de los 70, ahí promovieron la conformación de un sindicato para acceder a lotes de terrenos individuales. Los yurakarés al ver las intenciones de los colonos decidieron retirarse de la zona, adentrándose al monte donde conformaron nuevas comunidades indígenas como Santo Domingo y San Benito (Entrev.O.R.24/02/2017) donde hasta la fecha viven. En Isiboro se quedaron 13 familias yurakarés, quienes participaron en la fragmentación del territorio y la distribución individual.

Posterior a la fragmentación del territorio, el dinero fue una estrategia muy poderosa para desplazar a las 13 familias yurakarés que contaban lotes de terreno, 11 de ellas

vendieron sus terrenos a los colonos en diferentes circunstancias. Algunos fueron despojados de sus terrenos por el sindicato. Por ejemplo, Dos padres de familia no pudieron cumplir con las exigencias del sindicato con los aportes económicos, el pago de multas por inasistencia a reuniones, etc., por tanto, sus lotes fueron revertidos al sindicato Mientras que otros dos padres de familia yurakaré vendieron sus lotes de terreno presionados por sus relaciones de parentesco y compadrazgo con colonos, quienes les convencieron a estas dos familias para que les vendieran sus terrenos, ofreciéndoles dinero en mano (Diario de campo 22/02/2017).

Durante la séptima ola migratoria (1982 a 1985), en Isiboro se quedó a vivir una familia yurakaré, (don Demetrio) y en Patiño otra familia (don Jorge Vilche). Las 11 familias que habían vendido su terreno se encontraban viviendo a 5 kilómetros del pueblo Isiboro, en un lugar donde solo vivían indígenas. Pero no tardó en llegar la colonización a esa zona. Los inmigrantes empezaron a individualizar el territorio formando el sindicato San Salvador. Tres familias yurakarés participaron en la individualización. Dos familias, entre otras, que vivían a orilla del río, no participaron de la parcelación por lo que se quedaron sin terreno (Hist. de vida. R.N 05/02/2017 y E.C. 18/01/2017).

La octava ola migratoria encontró a los yurakarés en diferente situación: unos dispersados al interior de su territorio ancestral, otros afiliados a diferentes sindicatos, como: San Salvador, Totorá y Puerto Patiño, (Diario de campo. 23/01/2017). Durante este tiempo se manifestaron dos hechos paradójicos en Isiboro, por un lado, el abandono de los primeros inmigrantes que ocuparon la zona, y por otro, la llegada de nuevos colonizadores a raíz de la relocalización minera. Los primeros inmigrantes que habían ocupado Isiboro, abandonaron el lugar cuando se empezó a aplicar la política de reducción de la hoja de coca. Al respecto, un padre de familia menciona:

(...) Aquí ha entrado la reducción forzosa de coca, por eso se han ido, los que querían hacer reducir le pagaban por cato o por hectárea con la reducción les han dicho que iba a ser prohibido sembrar coca, por eso se han ido así dejando su tierra, ni siquiera

han dicho les vendo nada, se han ido y ese ha quedado libre de nuevo (Entrev. M.N. 03/02/2017).

Otro entrevistado, coincide con la información brindada:

(...) cuando ya he sido jovencito, como mi hijo, me acuerdo que la gente se ha ido saliendo porque la coca se ha vuelto bien barato, ese tiempo porque la gente, se ha ido saliendo y así vacío se ha vuelto un tiempo aquí arriba, la tierra ha quedado bien, la gente ni siquiera lo ha vendido, dejando se han ido y después otra vez han vuelto otra gente nueva a agarrarse tierra, decían que tenían su título todo eso. (Entrev.A.N 18/01/2017).

El abandono de sus lotes de terreno por los inmigrantes se tornó confuso para los yurakarés, por un lado, no comprendían la razón por la que dejaban el lote de terreno, ya que ellos ocuparon el territorio Yurakaré con el argumento que no tenían terreno y necesitaban acceder para poder sobrevivir, sin embargo, con el abandono se percibía que la intención fue la producción extensiva de la hoja de coca. Por otro lado, no sabían si recuperar su territorio o dejarlo tal como estaba. Pero, al final, a pesar del abandono de los colonizadores, los yurakarés no pudieron recuperar estos territorios debido a que en una ocasión los retiraron a los yurakarés del sindicato Urkupiña señalando lo siguiente: “nosotros somos collas ustedes son indígenas además ustedes no pagan al Estado, nosotros pagamos (Entrev.A.H.12/02/2017), además, el sindicato había sentado presencia en la región, y existía cierto temor de parte de los yurakarés para reocupar el territorio.

Posterior al abandono de los primeros inmigrantes, llegaron los nuevos colonizadores aproximadamente entre los años 1987 - 1988, este nuevo grupo de colonizadores se asentaron sobre lo que ya habían loteado los anteriores inmigrantes, solo cambió el nombre del sindicato, antes denominado “San Salvador” por Sindicato “Valle Alto” ya que los inmigrantes que conformaban este nuevo sindicato eran provenientes de los valles de Cochabamba (Diario de campo 09/02/2017). Este sindicato es el que ocupa actualmente estos territorios, y la mayoría de sus afiliados viven del negocio de y renta de la tierra, mediante la compra-venta, alquiler, al partido y la explotación de mano de obra en la producción de coca u otros cultivos. (Diario de Campo. 22/01/2017).

En suma, tomando las palabras de Pacheco citado por Manzano (2007) “en el Chapare desde principios de la década de los 60 hasta 1998 se distribuyeron alrededor de 400.000 hectáreas de tierras que beneficiaron a 20.482 personas adjudicatarias cada uno a 20 hectáreas” (Manzano, 2007. Pág. 83). En Isidoro durante estas décadas se realizaron la distribución de tierras.

#### **4.2.2 Influencia de la colonización en la gestión tradicional del territorio yurakaré**

La presencia de población inmigrante en el Isiboro provocó muchos cambios en la gestión tradicional del territorio yurakaré. En los datos recogidos pudimos identificar los siguientes:

##### ***4.2.2.1 La introducción del sindicato agrario como modelo organizativo en el Isiboro***

El sindicato agrario es la organización de los inmigrantes cocaleros que viven en el Chapare. El sindicato tiene sus antecedentes en las modernas formas de organización al interior de las fábricas europeas, quienes luchaban por intereses gremiales y fundamentalmente reivindicaciones de sus derechos laborales y sociales de los obreros. Esta forma de organización fue replicada en nuestro país durante el siglo pasado a través de gremios de fabriles, artesanos y, principalmente, el sindicato minero.

Para los inmigrantes del Chapare el sindicato no era desconocido, al contrario, en las minas habían visto la fuerza que tenía este tipo de organización, por lo que se crean sindicatos agrarios de colonizadores del Trópico de Cochabamba durante la década de los 50, para plantear al Estado varias demandas: el acceso a la tierra, el apoyo al asentamientos de las familias, el impulso a la producción agropecuaria y la construcción de obras comunales (Salazar Ortuño, 2008).

Después de la Reforma Agraria de 1953, el sindicato tomó más fuerza y se articuló con el Estado a través de sus demandas al gobierno de turno, asimismo, en algunas comunidades originarias repercutió en sus formas organizativas tradicionales, así como en el manejo territorial comunal, pero por otro lado, a través de ella lograron la atención del

Estado. Cuando los inmigrantes se asentaron en Isiboro conformaron el sindicato Puerto Patiño con las siguientes características:

a) la directiva estaba compuesto por los siguientes cargos: secretaría general, tesorería, secretaría de actas, deportes, viabilidad y vocalías.

b) la función prioritaria del sindicato fue exigir al Estado la titulación de tierras individuales, es así que, el sindicato se constituye en una instancia por la cual pasaba el trámite de reparto de tierras y legitimación de la propiedad. El sindicato también se atribuye la potestad de declarar la caducidad de lotes de terrenos de sus afiliados, como “una especie de veto para aquel que no cumple con las obligaciones que impone el sindicato” (Salazar, 2008), perjudicando fundamentalmente a los indígenas del lugar. Además, el sindicato se atribuye la potestad de impartir justicia velando por la convivencia social y productiva de sus afiliados.

c) Los afiliados al sindicato tienen la obligación de cumplir con las normas internas del sindicato, como ser aportes mensuales, cuotas extraordinarias para comisiones de dirigentes, multas por inasistencia a reuniones sindicales y movilización, y el trabajo comunitario. Todo esto se encuentra vigente en la actualidad. Así como indica una autoridad originaria de Limo:

P. Me dijeron que Don Urbano no está afiliado al sindicato.

R. (...), él no quiere afiliarse por no servir al sindicato.

P. ¿Se sirve al sindicato?

R. Claro pues, por ejemplo, yo tengo un lote, entonces sí o sí estoy sirviendo al sindicato, todos los aportes, trabajos, reuniones, movilizaciones a todo lado hay que ir y también hay que pagar cuotas mensuales, por no servir eso no quieren afiliarse al sindicato. (Entrev. A.S. 03/02/2017).

Tanto padres, madres y abuelos yurakarés coinciden con señalar que la vida de los yurakarés se complicó con la conformación del sindicato como autoridad local, con potestad



de normar sobre todo la propiedad y uso de la tierra. Este hecho redujo el dominio territorial ostensiblemente. Al respecto, una madre de familia Yurakaré comento lo siguiente:

(...) aquí antes teníamos terreno, mi marido finado se ha acobardado de las reuniones lo ha vendido, estaba afiliado al sindicato, lo ha vendido, por eso a nosotros sin tierra nos ha dejado pues, por eso más que todo pues yo me ido igual allá adentro del monte, por eso yo allá adentro tengo chaco y casa allá adentro (Entrev. O.R. 24/01/2017).

Por otro lado, la abuela Elma de la comunidad Limo del Isiboro manifiesta que en una reunión mensual realizada en la central Isiboro, en la que se encuentra afiliada el sindicato Valle Alto, le comentaron lo siguiente:

Esa vez en la reunión me dicen: “en mi mano va quedar tu lote del sindicato, nunca va a cosechar (tu hijo) la coca”, a veces me riñe, riñen nomas (las autoridades de la central de sindicatos del Isiboro), a esta reunión no fui, a la siguiente reunión voy a ir, no hay plata pues, no sé cuándo será la reunión ya estará cerca cómo será pues. Mi hijo no va a reunión yo nomas voy, no va este mi hijo, de eso está enojado el sindicato, ya le dicho a mi hijo, “anda hijo, anda escúchale hijo, un poco escúchale” le dicho, “no tengo plata, cuando madure mi coca voy a pagar compañero” vas a decir al sindicato, “ a dónde vamos sacar plata”, así le dicho esa vez, (...), cada reunión cobran, cada reunión cobran, así es gente aquí, aburrido es digo yo, después de cobrar mi bono dignidad hay nomas estoy pagando las multas, ahí nomás esa vez se ha terminado mi bono, pagando nomas. (Hist. de vida. E.C. 18/01/2017).

El testimonio de la señora Elma muestra claramente lo difícil que es para algunas familias yurakarés entrar en la lógica del sindicato y cumplir con las exigencias económicas. Ella reclama sobre los gastos que debe realizar por estar afiliada a la organización, indicando que todo el dinero que recibe del Estado mediante “renta dignidad” de vejez lo destina a los aportes y multas que debe al sindicato. La frase: “En mi mano va quedar tu lote del sindicato, nunca va a cosechar la coca”, es una muestra de cómo el sindicato amenazó a la señora con quitarle el terreno, además, y la producción de la hoja de coca.

Una autoridad Yurakaré del Consejo Indígena del Sur (CONISUR) manifestó que su familia perdió su terreno por no cumplir con la exigencia de la organización sindical:

Teníamos otro lote, pero hace años, bueno, como “la colonia” (refiriéndose a la organización sindical) siempre es exigente a las reuniones, las cuotas, todo eso, un poco no hemos participado en su obligación de ellos, ellos después le han puesto el

terreno en caduco, bueno, no los han quitado y le han dado a otro, así lo han hecho. (Entrev.U.C. 24/01/2017).

Se puede apreciar que la organización sindical ejerce poder sobre sus afiliados a través de sus reglas, que en algunas cosas son muy rígidas, sobre todo en las sanciones que representan multas en dinero. Es por ello que los yurakarés se sienten obligados a participar para evitar las multas y la caducidad de sus lotes de terreno (Diario de campo. 13/01/2017).

El poder del sindicato también se ejerce en la reglamentación de la vida de sus afiliados, por ejemplo, en la obligatoriedad de la educación escolarizada y en la asistencia de los niños a una determinada unidad educativa. Una madre de familia yurakaré se refiere al poder que ejerce el sindicato sobre los afiliados en caso de incumplimiento:

Cansa estar sentado en esas reuniones, si no vamos a reunión les hacen pagar multa, si no vamos dos veces es 400 la multa, dos reuniones te faltas 400 pesos. Por los niños que no ponemos al colegio es 3000 bolivianos de multa, es pues harta plata. Como tenemos aquí escuela no nos molestan, pero no podemos llevar a otro lado, te sancionan con multa (Entrev.O.R. 24/01/2017).

Sobre el mismo tema otro padre de familia menciona lo siguiente:

Hoy hubo reunión, es el primer ampliado ordinario de educación de la Central Isiboro, que se llevó a cabo en el coliseo de Puerto Patiño, fui un momento estaba casi lleno, según don Iber uno de los antiguos habitantes de la comunidad me dijo que si alguien falta a esas reuniones tiene una multa de 200 bolivianos, en una ocasión él pagó 3500 bolivianos solo de multas acumuladas, por eso es que la gente participa en la reunión, además me decía que si alguien no inscribe a su hijo al colegio de Patiño, la multa es de 3000 bolivianos (Diario de campo. 24/01/2017).

Esta situación la pude constatar durante mi trabajo, cuando asistí a una reunión de la unidad educativa de Limo. La siguiente cita es un registro de observación:

En la primera reunión de padres de familia de la unidad educativa Limo escuché al maestro Chema que exigía a los padres de familia inscribir a los niños en la unidad educativa de Limo, el profesor señaló que el sindicato Puerto Patiño tiene un reglamento que no permite inscribir a los hijos de los afiliados en otras unidades educativas que no sea la de ellos, y que se debería asumir la misma política en Limo del Isiboro (Obs.16/01/2017).

Por todo lo expuesto, podemos afirmar que el sindicato como modelo organizativo es ajeno a la cosmovisión y el modo de vida de los yurakarés, considerando que los

yurakarés vivían organizados en familias nucleares, porque esta organización cocalera está basada en un sistema normativo rígido e impositivo, por ejemplo, porque penaliza con multas económicas exorbitantes que no están al alcance de todos los afiliados. Al interior del sindicato se ejerce mucho poder que es reforzado por el dinero que se logra recaudar, sin embargo, este modelo organizativo desde la visión de los inmigrantes tiene sus ventajas para los afiliados ya que mediante ella logran la atención del Estado a sus demandas, como servicios básicos, titulación de tierras, infraestructura entre otros (Diario de campo 12/02/2017).

Para concluir este acápite, es importante mencionar que si uno revisa las teorías de Marx, el sindicato obrero surge en el contexto de un modelo de sociedad industrial y capitalista, por ende, su razón de ser y lógica organizativa responden a la lógica del mercado. Es por ello que, este modelo organizativo impuesto en la gestión de un territorio indígena obliga a los yurakarés a insertarse a la lógica mercantil, vale decir: en la renta de la tierra, la producción de mercancías con valor de uso, la venta de mano de obra y la generación de ingresos monetarios. La imposibilidad o resistencia de muchas familias indígenas de Isiboro, ha empujado a vender sus terrenos y desplazarse hacia monte adentro, es decir hacia el corazón del TIPNIS.

#### ***4.2.2.2 De la territorialidad al lote de individual***

Desde los pueblos indígenas amazónicos de Bolivia el territorio fue definido como la “casa grande” un espacio de vida en sentido amplio, donde las familias desarrollan una vida armónica con su entorno natural. En esta perspectiva, los yurakarés, de la comunidad Limo del Isiboro mencionan que el territorio es el “lugar donde viven”, como manifiesta una madre de familia en la siguiente cita:

El territorio es donde nosotros vivimos ¿no? Solo sembramos para comer, donde las personas van a cazar, donde tenemos acceso a la caza a la pesca, tampoco lo chaqueamos tanto, solo chaqueamos para comer, la tierra no es para vender. (Entrev.Y.V. 03/02/2017).

Un padre de familia yurakaré coincide con el testimonio anterior señalando que:

El territorio es donde se puede vivir, por eso no se puede lotear, no se puede vender, eso es pues territorio, queremos que ya no avancen los colonos, tiene que respetarse el territorio indígena” (Entrev. A.N. 18/01/2017).

Con base a estos testimonios, la frase: “el territorio es el lugar donde se puede vivir”, es una definición coincidente con la que plantea la CIDOB (2006): “territorio es la casa grande donde se relacionan los seres humanos y no humanos para preservar la vida”. Por su parte, Surallés (2004) señala que el territorio no solo es el conjunto de los seres que lo componen sino también, son las relaciones que estos establecen mientras viven.

La segunda afirmación: “el territorio no se divide ni vende”, significa que el territorio es un ecosistema integral donde habitan los seres de la naturaleza, incluyendo los seres humanos, por ende, es un entramado complejo de relaciones entre todos estos seres que garantizan la regeneración de la vida. En tal sentido, este tejido complejo de relaciones se desarticula con la fragmentación del territorio y la asignación individual de predios. Por ello, en la lógica de los yurakarés no es posible dividir el territorio, porque se contradice con un modo comunitario (en sentido amplio) e integral de gestionar el territorio.

En esta línea, Querejazu (2005b, pág.13) señala lo siguiente: “desde la perspectiva de los Yuracarés, la posesión y uso sostenible de su territorio, incluye a las selvas y ríos con toda su fauna y flora. Ellos, por tradición, vienen dándole un uso comunitario a su territorio”.

Si bien, esta concepción del territorio aún está en el imaginario de los yurakarés de Limo, pero con la llegada de los inmigrantes a Isiboro, se viene imponiendo una concepción ajena de territorio fragmentado en propiedades individuales bajo dominio privado, además visto como fuente de recursos para la explotación. En este sentido el territorio del Isiboro fue parcelado en terrenos de 20 hectáreas para cada familia. Así como se refleja en la imagen del mapa parlante:

### Ilustración N° 5: “Así cambio nuestro territorio con la llegada de inmigrantes”



Fuente: elaborado por un grupo de yurakarés de Limo. (2017)

En el mapa se puede apreciar que el camino es el eje central para la distribución de los terrenos divididos en franjas rectangulares. También se puede ver en el mapa, que los yurakarés ya no representan la vegetación del bosque ni la fauna existente. Esto probablemente se deba al hecho que las parcelas de terreno ya tienen otra función específica, que es la producción de coca orientada al mercado.

Por tanto, en esta forma de distribución espacial e individualización del territorio subyace la lógica del mercado capitalista. El consumo individual y la competitividad del mercado se convierten en la norma y medida del actuar humano (Escóbar, 2014), en otras palabras, la propiedad privada de la tierra es funcional al mercado (INRA, 2002). Además, el territorio parcelado y apropiado se basa en una concepción dualista que separa al hombre racional de la naturaleza, ésta se convierte de un ente vivo en un objeto inerte, en un recurso

explotable, como menciona Shiva (1996, 404), lo cual no es compatible con la concepción de los Yurakarés, que consideran al ser humano como parte de la naturaleza, por lo tanto, no puede apropiarse de ella (Surallés, 2004).

Por último, la concepción individual del territorio, introducida por inmigrantes establece una delimitación de propiedad jurídica con límites, creando nuevos dueños con autoridad de restringir la libertad que hasta entonces habían gozado los yurakarés de vivir en un territorio sin límites ni fronteras.

#### ***4.2.2.2.1 La emergencia del “otro dueño” del bosque***

En la cosmovisión del pueblo Yurakaré, los animales, las plantas, el agua, la tierra y otros elementos de la naturaleza tienen “dueño”, los dueños son deidades espirituales que protegen y cuidan a cada ser vivo, para que no haya depredación. Según don Romelio anciano yurakaré de la comunidad Limo, los ancestros de los yurakarés pedían permiso al dueño de cada ser vivo, es decir, antes de cazar, pescar, recoger los frutos o cortar árboles, ellos pedían permiso a cada deidad (Hist. de vida.R.N.05/02/2017).

En esta misma perspectiva, Querejazu (2005) cita a Prado quien señala lo siguiente:

El bosque tiene sus dueños y uno no debe enojar a los dueños del bosque porque estos lo castigan. Para entrar al bosque hay que tener cuidado porque existen plantas que tienen poder y hacen daño si no se las respeta. (Prado et al. 1995: 7).

A esta concepción de dueños espirituales de los yurakarés se sobrepone un nuevo dueño que emerge con la colonización: el ser humano como propietario de una fracción del bosque, cuyo papel, contrariamente, no es preservar sino explotar, así como comenta una madre de familia:

Por todo el monte se caminaba, antes era libre dicen pues, ahora con lo que les ha salido el título, el INRA les ha titulado sus tierras de los colonos, entonces por ese motivo que los colonos ya son dueños de este territorio y nadie puede entrar a sus propiedades, y ya nos han prohibido que nosotros entremos, es porque ellos tienen título y son dueños y por eso ya no podemos entrar a ese lugar (Entrev.V.T. 25/02/2017).

La cita muestra que los nuevos dueños del territorio son legitimados por los títulos de propiedad, documento legal otorgado por el INRA (Instituto Nacional de Reforma Agraria) que otorgó a los inmigrantes la potestad de tener en posesión individual el territorio ancestral de los yurakarés; en palabras de Clastres (1978. 178) el Estado fue y es el protector del propietario quien legaliza la propiedad privada, no obstante que este territorio fue declarado por el mismo Estado, como parque nacional de reserva ecológica.

Acerca de los nuevos dueños del territorio, un entrevistado menciona: “o sea ellos (colonos) ya están como dueños, ya tienen sus títulos todo eso, ya son propietarios del terreno pues, no hay más” (Entrev.O.R. 24/02/2017). Como se puede apreciar en la parte final de la cita, de parte de los yurakarés parece haber un sentimiento de resignación e impotencia frente al poder de la propiedad legal expresada en los títulos (los papeles). No se puede negar que de parte de los yurakarés hay un reconocimiento implícito del valor de dichos documentos, porque han sido otorgados por el Estado. Este dato lo pude constatar durante mi trabajo de campo en las conversaciones informales con algunas personas de la comunidad:

Mientras caminábamos con la abuela Elma le dije que debíamos sacar frutos del monte, ella me respondió que el ingreso a las parcelas de algunos inmigrantes o colonos para sacar frutos era prohibido, esta afirmación, ya me habían comentado no solo los padres sino también los niños” (Diario de campo 14/02/2017).

En suma, podemos decir que, para los yurakarés de Limo, el dueño que antes era una deidad espiritual fue sustituido por otro dueño que tiene papeles de propietario, por tanto, con el poder de explotar o comercializar el territorio. Esta imposición ha sido reforzada por los sindicatos agrarios que están asentados en el entorno, los cuales protegen la propiedad individual de sus afiliados.

#### ***4.2.2.2.2 El surgimiento del mercado de tierras en Isiboro***

La apropiación individual del territorio yurakaré de Isiboro promovió no solo el inicio de la mercantilización, sino también la acumulación y concentración de tierras en

manos de ciertas familias adineradas. De este modo, el acceso a la tierra se vuelve en objeto de lucro, tal como señala una autoridad yurakaré:

Bueno, como ellos son ambiciosos hacen su negocio, agarran 2 lotes, 3 lotes, hucha, compran por aquí, luego lo venden, después otra vez compran, son negociantes de eso” (Entrev.U.C. 24/01/2017).

Algo que destacar de esta afirmación es que, los inmigrantes de Isiboro, son quechuas y aymaras, en cuyo lugar de origen existe una gestión colectiva del territorio, también existen prestaciones de reciprocidad como el ayni y la mink’a, además comparten una cultura y cosmovisión amable con la naturaleza, pues ofrecen rituales a la Pachamama. Sin embargo, cuando salen de sus comunidades en busca de mejores oportunidades de vida, muchos cambian su visión y sus valores como resultado del sistema capitalista, y se introducen a la lógica del mercado, a la comercialización de terrenos o la explotación intensiva de la tierra.

Al respecto, Querejazu (2005b.131) señala que: “los inmigrantes que llegaron al Chapare desplegaron actividades comerciales, es decir con facilidad se adaptan al sistema capitalista vigente en Bolivia”. Desde la perspectiva capitalista, la tierra es considerada un recurso del cual el ser humano puede hacer uso, comercializarlo o explotarlo para su beneficio (Balza, 2001), en términos de Marx podríamos decir que se suscita la transformación del valor de uso por el valor cambio.

En suma, en Isiboro colisionan dos formas de concebir el territorio, la de los yurakarés (el territorio es de acceso común, no existe propiedad privada y en este sentido la gestión del territorio le corresponde a todos los pertenecientes a la comunidad), y la de los migrantes que consideran al territorio como un conjunto de parcelas individuales, la tierra es un recurso u objeto susceptible de ser negociado al mejor postor.

#### ***4.2.2.2.3 La explotación y depredación de la naturaleza***

Con la incursión de los inmigrantes en Isiboro, la caza, la pesca y la tala de árboles de manera irracional se constituyó en una actividad que diezmó la biodiversidad existente



en el lugar, al punto de haber convertido los espacios de crianza de la biodiversidad (flora y fauna) del bosque parcelas de plantaciones de cicales con escasa producción agrícola, y los ríos quedaron con escasa cantidad y variedad de peces. Un padre de familia yurakaré al respecto menciona:

Cuando entró la colonia (los inmigrantes) empezaron las bombas (explosión de dinamitas), por el río andaban y todos los días se escuchaban las bombas, las dinamitas, estaban matando a los peces con un dinamitazo, viera cómo mataban y lo hacían pudrir a los pescados pues, iban flotando, harto pescau se echaba a perder, no le decíamos nada, no era prohibido antes, quienes querían bombeaban nomas, ucha... al día siguiente los pescau bogaron<sup>6</sup> blanqueando por las orillas por las playas, grave, triste era. (Entrev.A.N. 18/01/2017).

La sobreexplotación de los peces con dinamita ocasionó la disminución de la diversidad, ocasionando el desperdicio, pues de todos los peces que mataban pocos eran consumidos, los demás eran un desperdicio, muchos peces se encontraban botados en la playa constituyéndose en focos de infección para las personas. Al respecto un padre de familia recuerda cómo se suscitaron estos atentados a la naturaleza:

(...) ha entrado la colonización y ha empezado a bombardear a los pescados, eso por no pescar con el anzuelo bomba le metían y han ido totalmente deshaciéndolo el río, el bosque, los animales también de miedo donde se irán pues, así se ha ido todo, tanta explotación que había, así se ha ido poco a poco perdiendo (Entrev.M.N. 03/02/2017).

La dinamita fue un instrumento que utilizaron los inmigrantes para la pesca pero que tuvo profundas repercusiones sobre la vida de las especies vivas en el territorio, ya que no solamente desaparecieron los peces, sino que esto también afectó en el equilibrio del ecosistema y provocó la desaparición de otros animales del monte, que fueron ahuyentados por la explosión de las dinamitas. Esto tuvo una repercusión muy perjudicial para los yurakarés ya que se vieron privados de los medios de subsistencia que les ofrecía el bosque, a los que estaban acostumbrados.

---

<sup>6</sup> Término usado en tierras bajas para denominar a los peces muertos que flotan sobre el agua.

De hecho, los yurakarés quedaron asombrados por la actitud depredadora de los colonizadores, no comprendían su falta de respeto y temor a los dueños del monte, en los que ellos creían. Por su parte, los colonos al ocupar el territorio yurakaré no estaban empeñados a comprender la cultura y la cosmovisión de los indígenas del lugar, menos respetar las formas particulares de gestión de su territorio.

#### ***4.2.2.2.4 Introducción del cultivo de la hoja de coca***

Posterior a la fragmentación del territorio yurakaré de Isiboro, los nuevos propietarios introdujeron la producción de la hoja de coca en grandes extensiones, ya que este producto generaba mayor rédito económico en el trópico cochabambino (Salazar Ortuño, 2008). Como manifiesta un padre de familia Yurakaré:

Esa vez cuando se ha colonizado aquí, hartísima gente colona llegó, había siembra libre de la coca, nadie decía que tenía que sembrar un catito, tenían hectáreas, yo recuerdo cuando era chango desde aquí, desde esa orilla (camino) que se va al pueblo era cocal todo eso hasta arriba, nadie decía nada, pero la coca era barato, un paquete (50 libras) costaba 50 pesos, el más caro era hasta 100 pesos el paquete y en la cosecha te pagaban a 20 centavos la tirada (12 libras), el más carito a 50 centavos la tirada costaba, aunque barato sacaban pues, de tantas hectáreas sacaban harta coca, sacaban aunque barato. (Entrev.M.N. 03/02/2017).

El boom de la coca de la década de los años 70 y 80 había llegado a Isiboro, generando movimiento económico y empujando a los yurakarés a incorporarse en esta actividad, ya sea como productores o como peones. Como productores, las familias yurakarés que contaban con su lote de terreno empezaron a producir la hoja de coca, pero en menor cantidad, es decir para cubrir los gastos de la familia, como señala un padre de familia yurakaré:

Nosotros no tenemos harta coca, poquito tenemos solamente para mantener la familia, más que todo los colonos tienen su cocal grande, mediante el gobierno no nos deja que tengamos coca como indígenas, si tenemos coca ya nos dicen que ya no somos indígena, sino dicen que somos gente colono (Entrev.M.N. 03/02/2017).

De acuerdo al testimonio, se puede considerar que la producción de la coca en menor proporción puede ser resultado de confundirlos con colonos, si eso ocurre, debemos suponer

que los indígenas no deben producir ciertos productos que corresponden a otro grupo de personas.

La abuela Elma también coincidió con la versión del padre de familia: “Poquito sacan los yuras, hay veces venden 3 paquetes (cada paquete es de 50 libras), 4 paquetes de hoja de coca saca el yura” (Hist. de vida.E.C. 22/01/2017). Respecto a la cantidad de producción de coca, se ha registrado la siguiente información en el diario de campo:

Durante este tiempo que estoy en Limo, pude ver que los yurakarés afiliados al sindicato producen un “cato” de coca, en algunos es menos todavía, por ejemplo, don Romelio, quien está afiliado al sindicato, cuando vi su chaco en su terreno tiene más de un cato, pero éste cultivo es de tres familias, del abuelo y de sus dos hijos. Cuando fui a cosechar coca en el terreno de un colono con la abuela Elma, en este lugar había más de un cato, la familia inmigrante tenía al menos dos catos de coca, por lo general sus cocales no están junto, están separados en diferentes espacios, mientras que de los indígenas está en uno, aunque este sea de dos o más familias se encuentran en un solo lugar lo que es más fácil distinguir el tamaño. (Diario de campo, 26/02/2017).

De acuerdo a la Ley N° 1008, la producción de la coca se legalizó en un máximo de 1.600 m<sup>2</sup> (1 cato) por familia, las 10 familias yurakarés afiliadas al sindicato también tienen un cato de coca, señalando que éste es el único medio que les permite obtener recursos económicos para la familia, como señala la madre de familia en respuesta a la pregunta:

P. ¿Por qué siembran coca?

R. Porque con eso nomas vivimos, nada se vende aquí, esito nomas se vende, con eso nomas mantengo a mi hijo, sin eso no hubiéramos estado viviendo, con que plata estaría, pero eso no quiere decir que somos cocaleros, somos indígenas. (Entrev.O.R.03/02/2017).

Al igual que la madre de familia, los abuelos y las autoridades indígenas de Limo aseguran que la coca es el producto que tiene un mercado seguro para su venta, a diferencia del plátano, la yuca o el arroz, que tienen un tiempo limitado para ser comercializados y requiere de transporte para llevar a los centros urbanos.

Sin embargo, las familias yurakarés señalan que con la producción de la hoja de coca ya no realizan rotación de cultivos (Diario de campo 18/02/2017), ya que con este producto

se introdujo el monocultivo, debido a los réditos económico que obtienen en las cuatro cosechas que realizan al año. Aunque se pudo observar que la producción rotativa no se ha desechado completamente. Veamos el siguiente registro de observación:

Esta semana estoy en el sindicato Valle Alto donde 6 familias yurakarés tienen sus lotes de terreno, según la abuela Elma todos ellos tienen un cato de coca, pero también hay yucales, algunos tienen hasta plátano, la abuela me mostró que el pasado año su yucal estaba al frente, ahora esta chume<sup>7</sup>, ahora tienen un yucal cerca al río, según ella debe cambiar para que la yuca produzca gruesa (Observ. 17/002/2017).

El monocultivo es solo con la coca, la producción de arroz, maíz y yuca, entre otros productos, es todavía rotativa. Por lo tanto, las familias yurakarés combinan la producción rotativa con el monocultivo de la coca (Diario de campo. 31/01/2017). Esta combinación que realizan los yurakarés en la producción puede interpretarse que ellos conviven con un modelo tradicional y otro moderno de agricultura, basado en el monocultivo. En la agricultura rotativa el ser humano es parte de la naturaleza, mientras que en el monocultivo ellos se separan de la naturaleza (Escobar, 2004). Esta combinación es una muestra que el indígena yurakaré ha iniciado a adoptar procesos de producción occidental descuidando el cuidado del territorio.

#### ***4.2.2.2.5 Explotación de la mano de obra indígena***

La venta de mano de obra, también conocida como peonaje en Isiboro, consiste en desarrollar diferentes actividades manuales, como: chaquear monte, limpiar malezas o cosechar para terceros. Los yurakarés realizan trabajos de peonaje por contrato o jornal en propiedades de los inmigrantes, uno de los trabajos más frecuentes que desarrollan los yurakarés es el peonaje en la cosecha de la hoja de coca, así como señala una madre de familia yurakaré:

---

<sup>7</sup> Chume se llama a un lugar donde se está recuperando las plantas después del chaqueo, el chume es antes de ser barbecho, es decir las plantas son al menos de 2 metros a diferencia del barbecho que los arboles ya son más altos.

Nosotros aquí nos ganamos, así como ves así nomás, en la tierra de otra gente vamos a ganar, todo comprado vivimos aquí, solo en cosechas donde los colonos nomas andamos, en cosechitas de coca nos ganamos, eso nomas esperamos nosotros, nos invitan a cosechar ahí vamos y algunos ni siquiera nos invitan ya, solo de eso vivimos (Entrev. Y.V. 03/02/2017).

En esta cita se puede apreciar la dependencia de algunas familias yurakarés de la venta de mano obra asalariada, sus ingresos prácticamente dependen de las oportunidades que les puedan dar los colonos como contratantes de peones. En las observaciones realizadas durante el trabajo de campo se pudo constatar que de las 22 familias que viven en Limo, 12 trabajan más en peonaje. Al respecto, una madre de familia señala lo siguiente: “así caminamos cosechando, a veces nos vienen a buscar los colonos, nos llevan a trabajar, ahí nomás vamos a trabajar a cosechar, de ahí nos pagan de eso nomas vivimos” (Entrev. O.R. 24/02/2017).

Según los datos recogidos, un peón gana en la cosecha de coca, por una “tirada”<sup>8</sup> que equivales a 12 libras, la suma de 20 bolivianos. Al día una persona cosecha un promedio de 4 a 8 tiradas, que expresado en bolivianos es entre 80 a 160 bolivianos (Obs. 17/01/2017). La cosecha de la hoja de coca es el trabajo más esperado por los yurakarés, ya que participan familias enteras; hombres, mujeres y niños, esto lo realizan por horas o hasta que concluya la cosecha que puede ser de varios días, dependiendo de la cantidad de peones y del tamaño del cocal.

Considerando que el sistema capitalista impera en las comunidades, para las familias yurakarés, el peonaje es una forma de generar ingresos monetarios que les permite adquirir diversos productos del mercado para satisfacer sus necesidades. En Limo es usual ver al indígena como peón del inmigrante. Al respecto un padre de familia yurakaré señala lo siguiente:

Bueno pues nosotros vivíamos sembrando arroz, yuca, plátano, más que todo eso era la dedicación de los yurakaréses ¿no?, no tenían coca, nosotros siempre vivimos así como ahora, de peón, yendo a cosechar para ellos (los colonos), así nosotros paramos

---

<sup>8</sup> Tirada es una unidad de medida que utilizan los coccaleros en la cosecha de la hoja de coca, la tirada corresponde a 12 libras.

de peón nomas, así he crecido en medio de la colonización, ya no en medio de gente yurakarés (Entrev. M.N. 03/02/2017).

Hans Van den Berg (2009), señala que, a inicios del siglo pasado, los yurakarés ya desarrollaban trabajo como jornaleros en las haciendas o como remadores de navegación para los mestizos. Pero, con la colonización, en Isiboro el peonaje se instauró con fuerza gracias al cultivo de la coca. En el imaginario de algunos yurakarés, el peonaje ya se considera como algo natural de su condición de indígenas, en cambio otros sienten disgusto por su situación de peones, como manifiesta una madre de familia: “de eso nomas vive el Yurakaré, peón de la gente, hasta cuándo será vamos a ser peones” (Entrev. V.T. 25/02/2017). La entrevistada hace notar entre líneas la aflicción en la que viven actualmente algunas familias yurakarés, donde la lógica del mercado capitalista de producción les obliga a incorporarse mediante el peonaje para poder sobrevivir.

#### ***4.2.2.3 Introducción del modelo de hábitat urbano en Limo***

Las viviendas de la comunidad Limo del Isiboro han adquirido las características de los centros urbanos, las 24 construcciones realizadas por el gobierno mediante el programa social y solidario “Evo Cumple”, durante la gestión 2013 - 2014 ha modificado su forma tradicional de hábitat, una choza<sup>9</sup>, la que fue cambiada por una vivienda tipo chalet que consta de una sola planta dividida en dos dormitorios, una cocina, un baño y un hall para el descanso.

El material utilizado en estas nuevas construcciones es el ladrillo, cemento, estuco, cerámica, fierro de construcción y calamina que reemplazan a los materiales tradicionales de los palos de árboles, hojas de palmeras y lianas naturales extraídos de árboles.

Entre otros cambios que se puede apreciar están los servicios básicos; la provisión de agua potable que antes se encontraba fuera de la vivienda, con la nueva edificación cuenta se cuenta con provisión de una red domiciliaria. De la misma manera, la conexión de energía

---

<sup>9</sup> Choza, es una vivienda construida con materiales de las plantas, como las hojas de las palmeras para el techo, palos para el soporte y lianas o enredaderas para amarrar.

eléctrica está disponible en las viviendas. El servicio de alcantarillado tiene un desagüe en un pozo ciego, lo que permite que las viviendas puedan contar con su baño.

En este modelo de vivienda urbana existen muchos aspectos que no están adecuados culturalmente a las necesidades de los yurakarés de Limo. Por ejemplo, existe mucha resistencia al uso del baño dentro de la misma vivienda, ya que, según sus hábitos, realizaban sus necesidades fisiológicas en el monte, así como señala una entrevistada:

P. ¿Su familia usa el baño que está dentro de la vivienda?

R. Me dice el albañil “ahí vas a cacar”, “ahí ya tiene su baño, ahí vas a cacar” me ha dicho, “cómo voy cacar ahí, como voy a oler mi puchi” le he dicho esa vez, que cochino esa gente he dicho, come nomas con sabor a puchi, come nomas (...), “cómo voy cacar ahí, acaso cacan en mi casa” le dicho esa vez.

P. ¿A dónde van al baño entonces?

R. Al monte, al chume pues, hay quería hacer baño, pero este dueño de lote es colono no quiere que toque su terreno, no quiere que toque, bien tacaño es (Hist. de vida. E.C. 22/02/2017).

En el Diario de campo (26/01/2017) se registró que ninguna de las familias yurakarés usa el baño de la vivienda para sus necesidades fisiológicas. Esto es una muestra clara que para los yurakarés de Limo del Isiboro es inadmisibles que la familia tenga que realizar sus necesidades fisiológicas dentro de su casa, más aún cuando este se encuentra a lado de la cocina. En consecuencia, todas las familias yurakarés decidieron construir baños improvisados a unos 10 a 15 metros detrás de sus viviendas, dentro del lote de terreno colindante que pertenece a un inmigrante. Esto les ha generado problemas con los colonos debido a que estas construcciones improvisadas se encuentran dentro de propiedad privada.

Con el cambio que se introdujo en la construcción de viviendas, los yurakarés dejaron de comprar materiales como ser: palos, maderas y hojas de palmas de los inmigrantes generándose una ruptura del mercado de estos materiales, esta dependencia fue generada por la pérdida de su territorio. Esto tiene profundas repercusiones culturales debido a que los padres dejaron de enseñar a sus hijos todo un legado de sabidurías para la

construcción de sus viviendas, como la identificación de árboles más duros que pueden ser parte de la estructura de la casa, así como, las hojas maduras de las palmeras para que duren mayor tiempo cubriendo el techo, todo este cúmulo de conocimientos quedaron en la memoria de los adultos.

Sin embargo, para la mayoría de las familias yurakarés pasa desapercibido la imposición de un modelo vivienda y sus efectos en la pérdida de sus conocimientos tradicionales, al contrario, se percibe el agrado y satisfacción por una vivienda nueva de ladrillos, además les infunde cierta categoría y estatus social. Escuché decir a algunos con mucho orgullo: “tenemos ahora una vivienda”.

#### ***4.2.2.4 Discriminación étnica a los yurakarés***

La discriminación entendida como el trato diferente y desfavorable hacia las personas aún está vigente en Isiboro, porque se etiquetan a los yurakarés de “flojos, borrachos, vagos, no trabajan” (Diario de campo 23/02/2017). Se pudo observar que la discriminación se da de dos formas: la primera es directa cuando el inmigrante es amigo del yurakaré e intercambian puntos de vista diferentes sobre el modo de ver la vida. En una observación de campo pude escuchar una conversación que mantenían un colono y un yurakaré. El colono le dijo: “anda a trabajar pues, que estás haciendo aquí sentado todo el día”, El yurakaré le respondió: “yo no soy ambicioso como vos” (Obs.17/02/2017)

En esta cita se puede notar que la discriminación se da de manera sutil, aunque el yurakaré se defiende ante las palabras de su amigo. En este tipo de conversaciones la discriminación pasa desapercibida por ser considerada como broma. La expresión de discriminación también se pudo percibir durante las entrevistas, como se muestra en la siguiente cita: “ellos flojitos son para trabajar, por eso lo han vendido sus terrenos pues” (Entrev.A.H.22/02/2017). Estas afirmaciones hacen notar la imagen estereotipada que tienen los inmigrantes sobre los yurakarés.



La segunda forma de discriminación es mediante un trato poco amable y el uso de palabras ásperas o crueles, esto se puede percibir en las conversaciones entre colonos cuando hablan sobre los yurakarés, como se muestra en la siguiente cita que está basada en el registro de una observación, cerca de una tienda en el pueblo Isiboro:

Colono 1: Los indígenas verdaderos no piden carretera, la carretera para los indígenas no es desarrollo, ellos para desarrollarse tiene que pasar generaciones.

Colono 2: escúchame camba, escucha pues, aurita ya no hay mono ya no hay pava de que van a vivir los indígenas, van a morir; con la carretera van a sembrar yuca, plátano, van a hacer chive uta...

Colono 1: la carretera para los indígenas no es desarrollo, si así fuera, los yuqui de chimore que están haciendo, si tienen carretera Santa Cruz Cochabamba, tienen camino integrado, han sido arrinconado, han vendido sus tierritas, sus maderas lo han vendido a precio de gallina muerta y viven mendigando ahí en las aceras, por eso la carretera para los yurakaré no es desarrollo.

Colono 2: Claro pues, el yura su alcohol y su hamaca ¡¡¡ no, no, por flojo no tiene nada, por flojo no come nada, puta mierda que más se puede .

Colono 2: es su naturaleza pues.

Colono 1: que cosa¡¡¡¡ su naturaleza¡¡¡

Colono 2: pero escúchame, ellos para desarrollarse tiene que pasar generaciones, sus hijos, sus nietos y bisnietos tiene que tratar de despertar.

Colono 1: están despiertos esos, más les gusta robar, tomar, uta.... Esa tropa de flojos deben matarlos a toditos esos y más tranquilo estamos (Observ. 28/01/2017)

Hasta aquí se pudo observar que la discriminación hacia los yurakarés está latente en Isiboro. Los inmigrantes bajo las lógicas hegemónicas de pensamiento reproducen la discriminación a los indígenas, heredada por siglos de los españoles, criollos y mestizos. Asimismo, se puede notar que los inmigrantes no solo desconocen el modo de vida de los yurakarés, sino que la rechazan, exigiendo que los indígenas se incorporen al régimen capitalista de producción y al mercado, por eso les exigen más trabajo.

Los yurakarés de Limo recuerdan que la discriminación por parte de los inmigrantes en gestiones anteriores fue más dura, en algunos casos llegaron a procesos legales, así como narra la Cacique de la comunidad Limo:

Pucha más antes, tremendo era la discriminación, “esos yuras” nos decían, “no saben trabajar, esos yuras saben robar nomas”, cualquier cosa que se perdía en su Sindicato, en sus chacos ya decían “deben ser los yuras, ellos roban, ellos han debido robar” así decían los colonos. Todo el mundo nos conocía de “ratero”. Después nos ha llegado un documento, nos han hecho llevar a las autoridades de Limo a la central Isiboro, y en la central nos han dicho “los yuras son así, sus hijos son así, de todo”. De ahí ya la gente de Limo se ha movilizado, don Antonio (inmigrante) también fue y él ha dicho “no solamente los yuras pueden ser ladrones, también sus hijos de los colonos son ladrones”, de ahí se ha hecho un acta para que nunca nos digan ladrones. Hasta de roba motos, un tiempo nos han culpado, la policía ha llegado aquí. Una vez algunos yurakarés se han comprado motitos chutos, la policía todito se lo ha llevado, no tenían documento, de eso nos han acusado de “roba motos”. Las autoridades (de Limo) nos hemos movilizado para hacer respetar, hemos ido hasta Villa Tunari, hemos hecho conocer en cómo hemos comprado las motos todo eso, nos han devuelto las motos. Desde esa vez hemos hecho un acta para que ya no nos traten así. Antes serio era el problema. Casi, casi hemos dejado la comunidad, nos teníamos que ir más adentro, de San Antonio más adentro hay territorio indígena ¿no ve? hay teníamos que hacernos nuestra comunidad, ese era nuestra decisión. Pero no pues, de la noche a la mañana no podíamos dejar, ya teníamos nuestra escuelita también, no podíamos abandonar la comunidad. Pero ahora ha cambiado, desde esa ley de discriminación, un poco han ido calmándose ellos, si no fuera esa ley uuuhh grave era pues (Entrev. A.S. 03/02/2017).

Querejazu, durante su investigación realizada en 1994 en las diferentes comunidades yurakarés, ya percibió que los inmigrantes discriminaban a los yurakarés denominándolos de “salvajes, flojos, borrachos y analfabetos” (Querejazu, 2005, pág. 130). La discriminación puede estar enraizada todavía en una actitud racista, pero en Limo es más explícita la intolerancia a las diferencias culturales, aunque estas no sean percibidas como diferencias raciales, pero reproducen la desigualdad e inequidad entre ambos grupos.

Los niños no están libres de la discriminación, ellos mismos señalan que también son discriminados por otros niños que son hijos de inmigrantes, así como manifiesta una niña en una conversación libre:

P: ¿Por qué no juegan ustedes (los yurakarés) con los niños del pueblo Isiboro?

R: Porque mucho nos critican a nosotros.

P: ¿Por qué les critican?

R: No sé, nos dicen que nosotros somos yuras, los yuras no saben nada, solamente saben hablar su idioma, los yuras no comen nada, antes comían solamente plátano como perro, así nos critican.

P: ¿Quién dice eso?

R: Los chiquitos ahí a veces, las mamás también dicen (C.A.N. 15/02/2017)

Según los entrevistados yurakarés de Limo, cuando los inmigrantes se refieren a los yurakarés con el denominativo yura (s), lo hacen de manera despectiva, ya que durante años han asociado el término “yura” como sinónimo de: flojo, borracho, vago, ladrón. Los niños crecen bajo este estigma. Es por ello que no les agrada que le digan yuras lo cual repercute no solo en la pérdida de saberes y conocimiento, sino también en el desplazamiento de la lengua yurakarés.

En resumen, podemos decir que la discriminación surge en Isiboro a partir del desencuentro de dos concepciones de vida diferentes, en la que los inmigrantes asumen una posición hegemónica, propia del “colonizador”, por ello existe una desvalorización y menosprecio al yurakaré. Como ya se dijo, en la cosmovisión de los pueblos indígenas y en particular de los yurakarés, la naturaleza no es una fuente de riquezas y acumulación, sino un espacio de vida, por ello no existe la noción de “trabajo” para lucrar (Van Kessel 2002), en su imaginario, la caza, la pesca, la recolección de frutos y la misma agricultura, no es un trabajo, es un momento privilegiado de contacto con la naturaleza para tomar y agradecer por sus frutos, por ello toman lo necesario para alimentar a la familia, no se trata de emplear la fuerza de trabajo para lucrar. Esta actitud no es comprendida por los inmigrantes, que justamente piensan y actúan de manera contraria. Los inmigrantes califican y miden a las personas por la cantidad de trabajo que realizan en la lógica de la producción mercantil, por tanto, uno puede ser catalogado como: “flojo o trabajador”. Asimismo, en la lógica de los

inmigrantes, las personas son valoradas por su habilidad y capacidad de acumulación de bienes y dinero a partir de la explotación de mano de obra (Laguna, 2016).

### **4.2.3 Formas de resistencia cultural de los yurakarés frente a la ocupación de su territorio**

Frente a la ocupación de su territorio los indígenas yurakarés desarrollaron todo tipo de estrategias de resistencia y lucha por preservar su territorio. Cuando llegaron los primeros colonizadores resistieron con sus flechas, después se escaparon monte adentro a buscar otro lugar donde vivir. En las últimas décadas hubo como una especie de reducción, los inmigrantes les sitiaron en un territorio restringido rodeado de asentamientos de inmigrantes organizados en sindicatos agrarios. En esas condiciones tan desfavorables, los yurakarés de Limo decidieron no abandonar la resistencia y empezaron a desarrollar varias estrategias apoyados en las nuevas leyes del Estado, a favor de los pueblos indígenas. Pero a la vez, también empezaron un proceso de aceptación, adaptación y adopción de la cultura del colonizador, sobre todo la población joven.

Las expresiones más visibles de resistencia son: por un lado, la constitución de la comunidad Limo del Isiboro, bajo la organización de la autoridad indígena Yurakaré, y por otro lado, la continuidad de las prácticas culturales y estrategias de vida propias, vale decir, la continuidad de la caza, pesca, recolección de frutos, producción agrícola y la alimentación natural. Como veremos en los siguientes acápite.

#### ***4.2.3.1 Constitución de la comunidad Limo del Isiboro***

##### ***4.2.3.1.1 Antecedentes***

La comunidad Limo del Isiboro fue creada en abril de 1994, con una extensión de 2,5198 hectáreas que atraviesa dos lotes de terreno, cuyos propietarios son: Antonio Hinojosa y Demetrio López, ubicado al interior del sindicato Puerto Patiño, cortando la continuidad de la propiedad privada de ambos. En la comunidad Limo no existe la propiedad individual del terreno, en consecuencia, el reconocimiento que hace el Instituto Nacional de

Reforma Agraria (INRA) al extender el título propietario (N° PCM-NAL-0114773) clasifica como “propiedad comunitaria”.

Según los datos recogidos, se pudo identificar tres argumentos para la creación de la comunidad Limo: la primera tuvo que ver con un acto humanitario, para que los yurakarés puedan vivir en un espacio de terreno; la segunda como una defensa de los yurakarés a su identidad y territorio, y la tercera como respuesta a las políticas del Estado que influyeron en los yurakarés para organizarse y crear su comunidad.

Respecto al primer argumento, los entrevistados mencionaron que don Tomas de origen Yurakaré y don Antonio Hinojosa inmigrante andino casado con una mujer Yurakaré (pareja que tiene fuerte influencia de la religión evangélica), habrían pactado ceder parte de sus terrenos para la creación de una comunidad yurakaré. Según don Antonio, los yurakarés se encontraban en condiciones infrahumanas deambulando en diferentes espacios sin un terreno propio, además del consumo excesivo de bebidas alcohólicas, hecho que habría generado en don Antonio una actitud de compasión, pero al mismo tiempo con la intención de congregarlos y generar una conciencia religiosa:

He visto al indígena que vivía en los ríos, vivían con alcohol, morían alcoholizados, muchos con anemia comiendo tierra, Como yo los conocía a ellos tuve que avisarles que hay un Dios que nos ama, entonces de esa forma yo como agradecimiento a Dios tuve que unirles a los indígenas en este lugar (comunidad) para hablarles de Dios. (Entrev.A.H.22/02/2017).

Una de las entrevistadas yurakarés ratifica que don Tomas y don Antonio fueron los principales impulsores para la creación de la comunidad, cediendo terrenos como un medio para aglutinar a pobladores indígenas yurakarés que se encontraban dispersos entre los inmigrantes. Sin embargo, ella desmiente que los yurakarés se encontraban en condiciones de miseria:

Don Tomás y don Antonio Hinojosa han fundado la comunidad, ellos han dicho una comunidad solo para indígenas, mientras tanto nosotros vivíamos entre la colonización allá en Totorá, ahí es mi lote, nos han llamado a una reunión ahí nos han informado de que se va hacer una comunidad netamente de puro indígenas. (Entrev. A.S. 03/02/2017).

Tal parece que el trasfondo fue agruparlos en una comunidad religiosa, ya que el modo de vida que llevaban los yurakarés, con total desapego a las cosas materiales no era comprendido por los inmigrantes.

Respecto al segundo argumento, se muestra a los yurakarés como actores fundamentales en la creación de la comunidad, toda vez que habían perdido su territorio debido a la ocupación de los inmigrantes, y como consecuencia de ello decidieron organizarse entre ancianos y jóvenes para ser protagonistas de la creación de la comunidad Yurakaré ocupando un terreno de propiedad privada, previo consenso con los propietarios de los terrenos:

Éramos discriminados por la colonia, nos discriminaban, no nos tomaban en cuenta, ¿de toda manera nos trataban mal no? no nos llevábamos bien, ellos querían ser los dominantes, ellos querían dominar a su manera a su gusto a su criterio y a su costumbre de ellos no?, entonces la gente, los antiguos y los jóvenes de ese tiempo han dicho hay que crear nuestra comunidad porque no puede ser que ellos nos dominen, entonces se ha creado la comunidad (Entrev.U.C. 24/01/2017).

Este testimonio muestra claramente que la creación de la comunidad fue una forma de resistencia a la colonización territorial, social, cultural y organizacional que sufrían los yurakarés de parte de los inmigrantes.

El tercer argumento, pone al Estado como principal motor para la creación de la comunidad, puesto que los indígenas yurakarés habrían sido anoticiados sobre algunos beneficios que otorgaría el Estado a las comunidades indígenas que decidieran organizarse y conservar su territorio, brindándoles plena garantías como el reconocimiento de territorios comunitarios mediante título, además de otros tipos de beneficio, tal como nos señala uno de los entrevistados:

¡No íbamos hacer la comunidad! no quería vivir así aquí, después, el gobierno a hablau de ayuda para indígenas, eso ha animado a los yurakarés ¡vamos a hacernos comunidad han dicho! el Antuco estaba como cabeza (liderando la creación), como él es dueño del terreno “voy a dar terreno” nos ha dicho, de eso todito nos hemos animado, después hemos llegado todos aquí a trabajar, toditos hemos trabajado, así comunarios como hermanos vamos a vivir han dicho. (Hist. de vida. R.N. 05/02/2017).

El rumor sobre el apoyo del Estado a comunidades indígenas se extendió entre los yurakarés dispersos en el trópico de Cochabamba, quienes se anoticiaron del apoyo que se brindaría a las comunidades organizadas, pero esta ayuda consistía en el obsequio de implementos básicos como utensilios de cocina, muy preciados por los indígenas, como señala una entrevistada:

Antes habían hecho llamar a todos los pueblos indígenas, dice que tenían que dar algunos regalos como ollas, entonces como estábamos dispersado en (sindicato) Valle alto, primero de Mayo, en totora, por ejemplo nosotros vivíamos adentro en Patiño en su lote de mi tío vivíamos, en eso nomas dice que tenían que darle (las instituciones del Estado) a todo a la gente indígenas como escuela, entonces en eso han hecho reunir a la gente, en ese momento se ha hecho la comunidad (Entrev.Y.V. 03/02/2017).

Es innegable que la creación de la comunidad Limo tomó impulso gracias a las políticas estatales de entonces, ya que en la década de los 90 Bolivia ratificó el convenio 169 de la OIT que reconoce los derechos culturales, políticos y territoriales de los pueblos indígenas, entonces el Estado debía mostrar ante la comunidad internacional los avances logrados con los pueblos indígenas, Asimismo, las instituciones estatales debían disponer recursos económicos para apoyar a las comunidades indígenas.

Si bien los tres argumentos son válidos para la explicación de la creación de la comunidad Yurakaré Limo del Isiboro, lo cierto es que las condiciones en las que se hallaban los yurakarés despojados de su territorio y el contexto de las políticas a favor de los derechos de los pueblos indígenas, fueron determinantes para que decidan auto-organizarse en una comunidad indígena. La conformación de la comunidad solo de yurakarés, también puede ser vista como una expresión de resistencia, del derecho de vivir entre y como indígenas en un espacio comunitario con nombre e identidad, además que les permita ejercer sus derechos económicos, políticos y culturales. Por último, la creación de la comunidad yurakaré Limo del Isiboro se constituye también en un logro de su lucha ante la invasión y el marginamiento en el que se encontraban consiguiendo un título comunitario del INRA al interior de las parcelas individuales.

#### ***4.2.3.1.2 Limo: un nombre con sello identitario yurakaré***

Limo es un término en lengua yurakaré que en castellano significa limón, los yurakarés viendo que fueron invadidos por inmigrantes quienes conformaron comunidades y se organizaron en sindicatos con nombres extraños para ellos, decidieron utilizar su lengua para denominar a su comunidad, en consenso de los pobladores:

Eso lo han puesto los que han fundado la comunidad, más antes le querían poner, no se hartos nombres querían colocarle en idioma querían colocarle nombre que se llame abuba eso en castellano significa flor, entonces no han querido le han puesto Limo, que se llame Limo entonces con ese nombre nomas ya se ha quedado (Entrev.M.N. 03/02/2017).

El interés de los yurakarés era poner un nombre a su comunidad en su lengua, por un lado, se puede señalar que la denominación en yurakarés es una forma de identificarse como grupo indígena ante las instituciones del Estado, pero, por otro lado, es una forma de resistir como un pueblo indígena diferente a la colonización. Los yurakarés, consecuentes con sus formas culturales de denominar a los lugares decidieron nombrar Limo a la comunidad porque en el lugar existían bastantes arboles de Limón, en este sentido, este nombre ligado a la naturaleza fue la que se impuso. (Diario de campo 22/01/2017).

Según los antecedentes, existen registros que evidencian que, históricamente los yurakaré en su recorrido por el territorio denominaron en su lengua los distintos lugares y ríos, de acuerdo a las características particulares de cada lugar. Por ejemplo, la comunidad Sëjsëjsamma significa agua verde, sëjsëshi es verde y samma agua. Otro lugar es Samusabety (Samushibewta) quiere decir el lugar donde vivían muchos tigres. En su incursión los colonizadores tuvieron dificultades en la pronunciación de los nombres en idioma yurakaré lo que obligó a ciertos cambios en los nombres como el caso Isinuta, que originalmente en idioma yurakaré era isunawta, que significa lugar donde había mucho pez raya<sup>10</sup>, pero como dice un padre de familia: “la gente colona le ha puesto Isinuta, es que no

---

<sup>10</sup> Raya o chucho del género de peces neotropicales de agua dulce de la familia Patomtrygonidae.



han podido hablar el dialecto yurakaré por eso le han puesto Isinuta (Entrev.M.N. 03/02/2017)<sup>11</sup>.

En este sentido, se puede decir que, la denominación a los lugares del territorio está ligada al desarrollo de un lenguaje sobre el entorno natural, en tanto lo relaciona directamente con sus características. Vale decir que, el nombre de cada lugar tiene un significado que remite al ecosistema ambiental y social. Esta lógica indígena al nombrar Limo a su comunidad prevaleció, en su intento de recuperar su identidad como pueblo yurakaré

#### ***4.2.3.1.3 Constitución de una organización indígena Yurakaré***

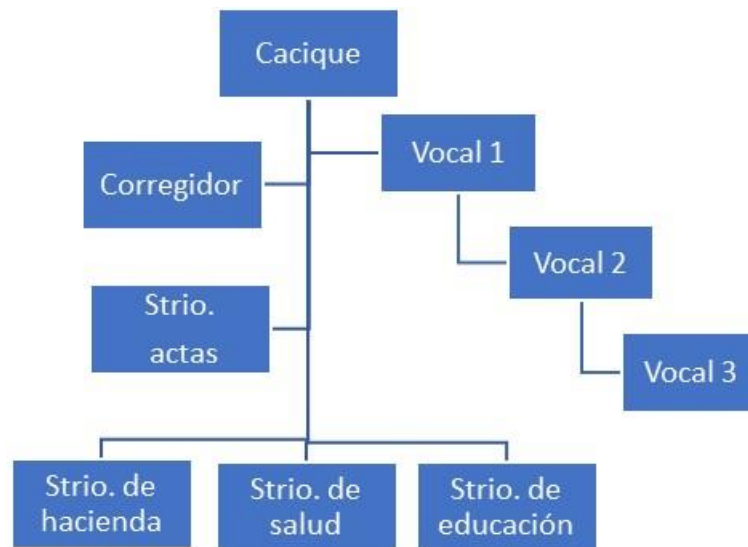
Posterior a la constitución de la comunidad Limo del Isiboro, los ancianos y adultos de ese entonces consideraron la necesidad de conformar una organización propia, indígena yurakaré, que pueda hacer resistencia ante la arremetida del sindicato de los inmigrantes (Diario de campo 22/01/2017), por ello se organizaron para nombrar a sus autoridades.

Ante la inexistencia de antecedentes organizativos formales o institucionalizados en el pueblo Yurakaré, tuvieron que recurrir a adoptar la estructura organizativa del pueblo indígena Mojeño, con quienes comparten el territorio en el TIPNIS, los mismos, que habían logrado consolidar su organización en 1989 (Entrev. J.B. 02/02/2017). En este sentido, adecuaron su estructura con algunos cambios de acuerdo a sus necesidades, quedando consolidada de la siguiente manera:

---

<sup>11</sup> De igual forma, los nombres de los ríos y de las localidades del trópico cochabambino, están nombrados en lengua yurakaré como ser: Chimoré (chimorewta - lugar donde hay muchos almendrillos); Ichoa (Icho - lugar de plantas de chonta), Eterasama (Etarama - plantas de ambaibo y samma - agua); Shinaota (Sinauta - lugar donde hay muchas hormigas) e Ivirgarsama (irirusama - lugar donde hay muchas especies de agua) (Diario de campo 22/02/2017), estos nombres actualmente se han castellanizados.

**Gráfico N° 3: Cargos de autoridades indígenas de la comunidad Limo del Isiboro**



Fuente: Elaboración propia con base a entrevista y actas de la comunidad

En esta estructura organizativa, el Cacique tiene la función en organizar las actividades de la comunidad, velar por sus necesidades realizando gestiones ante las instancias correspondientes, convocar a reuniones y extraordinarias para tratar temáticas que involucran a la comunidad, además, de su gestión depende el logro de mejoras en la comunidad.

El Corregidor, si bien sus antecedentes datan de la colonia Española, estos fueron incorporados en la estructura de la organización comunal, teniendo como responsabilidad velar por la aplicación de las normas y reglas de convivencia, solucionando problemas que pudieran surgir en la comunidad.

La secretaría de acta es la encargada de registrar en el libro de la comunidad todas las determinaciones que se toman en las diferentes reuniones, y la secretaría de hacienda se encarga de administrar los recursos económicos que se recaudan por concepto de aportes o multas para beneficio de la comunidad, que en muchos casos también es utilizado para el gasto de gestiones que realizan las autoridades. Las secretarías de educación y salud son las

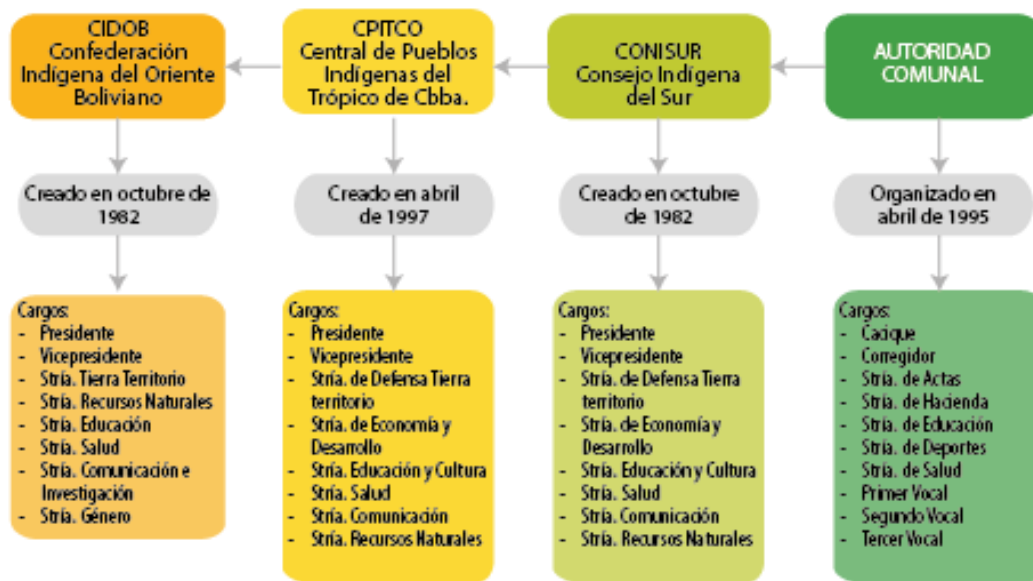
encargadas de velar por el buen funcionamiento o servicio de las instituciones que se hallan en la comunidad.

En la comunidad Limo, la elección de las autoridades se efectúa por consenso, para ello proponen ternas y por aclamación directa son elegidos para los diferentes cargos. El Cacique es el que recibe mayor apoyo de la comunidad, y los otros cargos se derivan de los apoyos recibidos. Si bien el ejercicio de la autoridad en otros contextos representa el empoderamiento individual y la obtención de beneficios personales, en la comunidad Yurakaré Limo de Isiboro el asumir un cargo es visto como un servicio, significa sacrificios personales y familiares debido a que las gestiones que realizan las autoridades no son remuneradas y en muchos casos deben erogar gastos de sus propios recursos, motivo por el cual nadie quiere asumir de buen agrado un cargo.

Las cualidades que priman a la hora de elegir a las autoridades están relacionadas con la capacidad de comunicación y la facilidad de expresión que son valorados por los pobladores de la comunidad, toda vez que estos deben asistir a reuniones y realizar trámites en instituciones y otras instancias de gobierno (Observ. 09/02/2017).

La organización de la comunidad Yurakaré Limo consolidada con su estructura, fue reconocida mediante acta de fecha 22 de junio de 1997 por el Consejo Indígena del Sur, CONISUR (organización que aglutina a los indígenas del TIPNIS de Cochabamba), afiliada a la Central de Pueblos Indígenas del Trópico de Cochabamba, CPITCO (organización que aglutina a los pueblos indígenas de tierras bajas del Departamento de Cochabamba) regional de la Confederación Indígena del Oriente Boliviano (CIDOB), como se muestra en el siguiente gráfico:

**Grafico N° 4: La organización indígena en Limo del Isiboro y su articulación con la CIDOB**



Fuente: Elaboración propia con base a las entrevistas

La organización de la comunidad se articula con las diferentes instancias de organización de los pueblos indígenas de tierras bajas generando de esta manera una representación fortalecida, permitiendo viabilizar proyectos de mejoramiento que requieren el apoyo de estas diferentes formas organizaciones.

Haciendo un análisis de la estructura organizativa que adoptan los yuracares, podemos ver que existe una influencia del sindicato obrero, por los cargos que se replican, por ejemplo, secretarios, vocales, etc., que no son parte la cultura yurakaré. En este caso, como señala Bonfil (1987), se da un proceso de adopción y adaptación cultural de las formas organizativas locales. Sin embargo, esto no quita la importancia de la organización que se constituye como una forma de resistencia cultural, económica y política, ya que además de consolidar su estructura organizativa en el nivel local, le permite defenderse de otras organizaciones como el sindicato, A su vez, el ser parte de otras instancias superiores de organización como la CIDOB, le permite insertarse en el movimiento indígena, generando institucionalidad y reconocimiento a nivel nacional.

#### ***4.2.3.2 Continuidad del modo de vida de los Yurakaré***

##### ***4.2.3.2.1. “Sembramos para comer nomas”***

La producción para el autoconsumo es una práctica ancestral del pueblo indígena Yurakaré, esta forma de producción aún es practicada en Limo, como manifiesta una madre de familia: “sembramos yuca, plátano, arroz, eso nomas sembramos apenas para comer, para consumo nomas, así nomás vivimos hasta ahora, como antes igual” (Entrev.O.R.24/02/2017).

Respecto a la agricultura, el arroz y el maíz son dos alimentos importantes, se cultivan una sola vez al año, por lo que estos alimentos deben ser almacenados con chala en bolsas de yute bajo techo para el consumo durante la gestión hasta una nueva cosecha. El plátano se siembra durante la época de lluvia y cosechan después de seis meses, su provisión es estacional. En el caso de la yuca, existe una diversidad de variedades como ser: yuca suela, rosada y blanca, cada uno de estas tiene diferentes épocas de siembra, por ejemplo: la yuca suela se siembra en mayo y se cosecha a una año, la yuca rosada y amarilla se siembra durante el mes de agosto (época seca) y se obtiene el producto después de tres meses, lo que les permite contar con diversidad de yuca y en diferentes periodos del año.

Un aspecto que influye de manera determinante en la producción agrícola es el acceso al terreno, de las 22 familias que viven en la comunidad Limo, 10 poseen lotes de terreno, por lo tanto, tienen la facilidad de cultivar, mientras que 12 familias mayoritariamente jóvenes son carentes de terreno debido a que todo los espacios tienen sus propietarios y para contar con lotes de terreno cada familia debe comprar, por ello , buscan la manera de producir en los terrenos de sus padres o suegros, algunos alquilan de los inmigrantes y otros toman al partido, es decir, 50% de la cosecha es para el dueño del terreno y el otro 50% para la familia que la trabaja.

La superficie cultivable de toda su producción para el autoconsumo no pasa de una hectárea (Observ. 13/02/2017), pero este espacio destinado a la agricultura les permite practicar conocimientos ancestrales como la rotación de suelos y cultivos, por ejemplo:

cuando siembran arroz, dentro de ese espacio siembran maíz, y cuando ya están a punto de cosechar el arroz plantan algunos plátanos o yuca, luego dejan que el terreno descanse por al menos 3 años, este proceso se basa en su relación respetuosa con la naturaleza, como indica un padre de familia yurakaré:

Al otro año, otro chaco tenemos que hacer para sembrar, otro lugar, hasta mientras este chagueau ya va creciendo ya, de 2 a 3 años otra vez tenemos que chaguear para sembrar arroz o yuca, vamos cambiando como se dice rotando, así nomás seguimos haciendo (Entrev.A.N. 18/01/2017)

Los indígenas en su forma de relacionamiento con el territorio igualan a lo del cuerpo humano, que tras una jornada de trabajo el cuerpo necesita descansar, bajo esta lógica permiten que el terreno descanse y se regenere con sus especies naturales.

Los datos presentados dan fe que los yurakarés mantienen su forma de producción para el autoconsumo, esto no ha variado de manera significativa desde sus ancestros, lo que permite mantener una relación mucho más respetuosa con su entorno natural, donde la producción y uso de los suelos generalmente se realiza de forma rotativa. Sin embargo, también se pudo evidenciar que algunos productos introducidos recientemente como la coca no sigue esta lógica debido a que las plantaciones tienen una duración aproximado de 10 años.

#### ***4.2.3.2.2. La caza y pesca para el autoconsumo***

Los yurakarés de Limo continúan desarrollando su práctica ancestral de caza y pesca para su alimentación, por lo que esta actividad es practicada entre 2 a 4 veces en la semana, generalmente los hombres adultos y jóvenes son los encargados de estas actividades.

La caza es una actividad que generalmente se la realiza en horas de la noche, debido a que los animales deambulan en el monte buscando alimentos en horas de la noche, para este efecto, los yurakarés aprendieron a manejar el arma de fuego que lo denominan “salón”, que reemplazó al arco y la flecha.

Los animales que frecuentemente cazan son: mono, jochi, ojlipa<sup>12</sup>, chanco tropero, tatú, entre otros animales que encuentran en el monte, Estos animales cazados son “charqueados” (deshidratados con sal en el sol) para que la carne pueda conservarse por más tiempo, en algunos casos, se los “chapapea” en la brasa<sup>13</sup>, o se lo seca al sol, este procedimiento permite que la carne no se eche a perder.

La época para salir de caza es desde el mes de mayo ya que en esa época los animales se encuentran gordos, por los alimentos que encuentran en el monte. Según don Milton, esta época casi todos los varones salen a cazar al menos una vez a la semana. En época de lluvia pude observar a los cazadores volviendo cargados de su salón y el animal cazado, en algunas oportunidades vi que no traían carne. Según dicen la caza ha disminuido (Obs. 02/02/2017). A pesar de las restricciones que existen en Isiboro los yurakarés se dan modos para llevar la carne a su familia, al respecto una autoridad Yurakaré señala lo siguiente:

Ahora ya no dejan cazar mucho, la gente colona se mezquina por sus terrenitos, no quieren que entre a cazar, hasta del rio a veces quieren mezquinarse pero la gente indígena de eso sobrevive, esa es su cultura, de la caza y pesca siempre vivíamos, inclusive había una orden del Municipio, de la Gobernación, del Estado también, pero eso un poco ya se ha normalizado por que antes no dejaban mucho (Entrev. U.C. 24 /02/2017).

Actualmente los yurakarés utilizan arma de fuego para cazar y atarraya (red) o anzuelo para pescar, pero el resultado ya no es el mismo de antes, pues la cantidad de animales ha disminuido considerablemente, sumado a ello está la prohibición del ingreso a la propiedad privada, como manifiesta el entrevistado, esta información es corroborada por don Abraham Núñez: “por ahí una escapadita hacemos para cazar, es que es prohibido entrar a los chacos de colonos, prohibido es, prohibido es entrar” (Entrev. A.N. 18/01/2017), en la cita hay una triple afirmación del termino prohibido, el acceso a los recursos naturales que yacen en el territorio es restringido por la propiedad privada, que hasta antes de la ocupación territorial era considerado como un bien común, al que podían acceder todos los habitantes

---

<sup>12</sup> Ojlipa es en idioma yurakaré que refiere a la paloma

<sup>13</sup> Chapapear quiere decir hacer cocer la carne con la brasa de una fogata.

yurakarés. La caza y la pesca servían para la alimentación de las familias y para la subsistencia de la comunidad.

No obstante, a las restricciones que ahora tienen los yurakarés debido a la propiedad privada de la tierra y los recursos que yacen en ella, la caza y la pesca, como un medio para garantizar la seguridad alimentaria de las familias, continúa siendo practicada. Los yurakarés se resisten a la idea que la naturaleza y los animales pertenecen al hombre. Según su cosmovisión, los seres humanos, los animales, los árboles, el agua, etc., pertenecen a la naturaleza. Don Romelio corrobora esta afirmación:

Si pasas un poquito allá te sacan multa, grave son los collas, cobran si puede pasar por su terreno, no quiere que entre a cazar, ni palo sacas ahí en su terreno uuu como para comer te retea pues, grave son los collas, cobran plata ellos (C.R.N. 05/02/2017)

Las palabras de don Romelio muestran el conflicto entre dos visiones la del colono que “controla la naturaleza” y mediante su organización prohíbe, restringe y niega el acceso de terceros a sus terrenos de propiedad. Los yurakarés que trasgreden las reglas de la propiedad privada y la demarcación territorial son sancionados. El problema es que, cuando están cazando, en la persecución del animal no se puede distinguir los límites de la propiedad privada.

Respecto a la pesca, la cacique de la comunidad Limo menciona: “nosotros vamos a pescar de vez en cuando ahora, ya no vamos mucho” (Entrev. A.S. 03/02/2017). La pesca es una actividad cotidiana para las familias yurakarés, un día pescan otro día no, pero continúan practicando la pesca con anzuelo, con red, o en algunas ocasiones con barbasco<sup>14</sup>, aunque este último está prohibido por el Estado. Aunque esta forma de pesca es una de las prácticas culturales acompañadas de ritualidad, además se la hace de manera colectiva, una a la familia, y también fortalece la espiritualidad y la cosmovisión de los yurakaré. Para el ritual se arranca las hojas de la planta de barbasco, en ese momento la persona que lo hace

---

<sup>14</sup> Barbasco nombre de una planta que tiene resina o jugo con efectos narcótico que embriagan a los peces. Para la pesca se hacen pozas y se ponen a remojar estas plantas.



habla con el árbol de barbasco, pidiéndole permiso e invitándole a que pueda ayudarlo a agarrar muchos peces (Obs. pesca, 31/01/2017). La relación amable con la naturaleza se pone en evidencia cuando el yurakaré empieza a hablar con el árbol como si fuera otro sujeto quien puede ayudarlo a atrapar a los peces.

Si bien la caza y la pesca se mantienen, la disminución de los animales del monte, la prohibición de ingreso a las propiedades privadas y el contacto cultural permanente con los inmigrantes, están influyendo en el cambio de sus hábitos alimenticios de los yurakarés, ya que empezaron a consumir productos del mercado, como la carne de res, de pollo y de cerdo, que se comercializan en las tiendas del pueblo Isiboro.

#### ***4.2.3.2.3 “Seguimos recogiendo frutos del monte, eso no podemos olvidar”***

La recolección de frutos silvestres es una práctica ancestral que frecuentemente desarrollan las familias yurakarés de Limo, en determinadas épocas del año, los niños, jóvenes y adultos de Limo recolectan: sillo, isiri, kunna, tembe, noyomno, tejnete, achachairú, ocoró, entre otros frutos, en el monte o a orillas del río Isiboro (Observ. 17/01/2017). En ocasiones, familias enteras salen en busca de frutos silvestres, para ello caminan kilómetros hasta encontrar algún fruto.

La recolección de frutos exige tener algunos conocimientos, no solo sobre los frutos, sino también sobre los lugares donde encontrarlos y las épocas en que es preciso cosechar. Para detallar algunos datos mostramos el siguiente gráfico:

Gráfico N° 5: Temporadas de recolección de frutos silvestres en Isiboro



Fuente: Elaboración propia con base a entrevistas, 2017.

Los saberes sobre la recolección de frutos silvestres son transmitidos a los niños y jóvenes por los padres o abuelos, en la práctica les enseñan cómo identificar a los frutos y de qué manera recogerlos, La siguiente cita es el registro de una observación de la recolección de frutos:

La familia continúa caminando en el monte, el padre vio una planta de chonta que tenía su racimo de frutos, y le dice a su esposa: “esa chonta está bien ya”, los niños que observan lo que hace y dice su padre, contestan: “con gancho hay que sacarlo”, don Milton empezó a cortar un palo largo de al menos 3 o 4 metros de ambaibo y de otra planta saco otro palo de unos 50 centímetros con el que armó un gancho, amarrándole con vejuco. Los niños observaban y colaboraban con lo que hacía su padre, mientras la esposa solo observaba, luego él empezó a enganchar el racimo de chonta y jaló, pero no salió el racimo, entonces la esposa junto a sus hijos que estaban a la orilla del camino le dijeron: “ya le despertaste”. Cuando le pregunte ¿a quién? Me dijeron que la chonta se saca en un jalón porque si no logras sacar de un jalón la chonta se despierta y no deja sacar sus frutos, solo mientras duerme se puede sacar. Luego Don Milton intentó de nuevo, pero no pudo. Adihel, el niño de 7 años le dijo a su papá: “mmm ahora hay que esperar que se duerma de nuevo”, después de esperar pacientemente unos 5 o 10 minutos, volvió a jalar con el gancho y arrancó el racimo. Los niños buscaron una piedra con que golpear el racimo, y la sorpresa

fue que faltaba cuajar un poquito su almendra, porque salía agua de la semilla, entonces don Milton les dice a sus acompañantes: “lo vamos a golpear”, él agarra el racimo y golpea contra la tierra varias veces, y cuando volvimos a partir la semilla ya estaba cuajada. Según don Milton, ese es un secreto del Yurakaré para acelerar su maduración de la almendra. (Obs. 24/01/2017)

En la cosmovisión de los yurakaes, el árbol es considerado un ser vivo que tiene la necesidad de descansar y que tiene algo que compartir con los humanos, solo es posible recoger sus frutos mientras duerme, de lo contrario será difícil. Lo sorprendente es que los yurakarés tienen paciencia, respetan la personalidad de los árboles, por ejemplo, esperan que duerma nuevamente para tomar sus frutos. Vale decir que, en su cosmovisión, el árbol es considerado un sujeto, por lo tanto existe una relación de sujeto a sujeto (Gudynas, El nuevo extractivismo, 2010) y no así de sujeto a objeto.

Además, la permanencia de recolección de frutos es una forma de evadir el mercado capitalista de consumo. También es todavía una forma de resistir a las restricciones de la propiedad privada y los límites territoriales impuestos gracias al loteamiento del bosque por los colonizadores, respaldado legalmente por el Estado, que no han hecho otra cosa que despojar de su territorio a sus verdaderos dueños ancestrales. Así como indica una madre de familia: “allá adentro hay harta fruta, pero ya no sabemos ir, no dejan entrar la gente, aquí en Patiño hacia adentro hay, pero son chacos ajenos de la gente colla es, no dejan entrar pues, más antes sabíamos sacar ahí (C.Y.V. 03/02/2017). Las prohibiciones que hacen los colonos son tan evidentes, como se muestra en la siguiente cita extractada del Diario de Campo:

Juntamente con los hijos de doña Viki fuimos a recoger pacay que se encontraba a la orilla del río, para ello cruzamos el río Isiboro, Herlan trepo el árbol y vio que no se podía sacar, entonces empezó a cortar las ramas más cargadas de pacay justificando que este se regenera, el sonido del machete se escuchaba, luego que corto la rama nosotros cosechamos los pacayes en una bolsa para llevar a casa. Cuando Herlan se aprestaba a cortar la segunda rama vino gritando la esposa de don José un colono que tiene su lote de terreno cerca a la orilla del río. Decía: “porque están cortando mi árbol” “así hacen secar las plantas ustedes, porque no arrancan el pacay con gancho, ese árbol de allá igual así lo han hecho secar, todas las veces vienen aquí, dejen de cortar”. Así, la señora se quedó gritando hasta que nos fuimos,

los niños no respondieron nada. Yo me quedé atónita de haber experimentado esta prohibición tan violenta. (Diario de campo 23/01/2017).

Esta experiencia, hizo que comprendiera más la situación que viven hoy los yurakarés en su propio territorio. Estos cambios en las formas tradicionales de gestión de su territorio influyen en gran manera en la pérdida de su conocimiento ancestral y la lengua. Como ya se dijo, a pesar de todo, la recolección de frutos silvestres aún continúa practicándose, es muy difícil decir cuánto tiempo más sobrevivirá esto.

#### **4.2.3.2.4 “Seguimos haciendo nuestra comida nativa”**

Algunos alimentos tradicionales del pueblo Yurakaré son: el yarru, cheruje<sup>15</sup>, dyulula<sup>16</sup>, chupi<sup>17</sup>, chapapeau<sup>18</sup>, sudado, onno<sup>19</sup>, entre otros platos. Estas comidas no solo son denominaciones en su lengua, sino que aún se preparan, son los alimentos principales del día a día en las familias. (Obs. 13/02/2017). Por ejemplo, el yarru es la chicha elaborada de yuca que no falta en la vivienda de las familias yurakarés. Al respecto, en el diario de campo registré lo siguiente:

Cuando visito las viviendas de las familias yurakarés siempre me invitan una jarra de chicha de yuca o plátano, en este caso hoy fue pura chicha de yuca, cuando fui a casa de doña Lidia me invitaron yarru que era más espeso que la chicha de doña Leonarda que estaba fermentadita (Diario de campo 030/01/2017).

Esta tradicional bebida de los yurakarés es consumida por todos los integrantes de la familia, desde el niño hasta la abuela toman yarru en tutumas o jarras de plástico, en algunas ocasiones alternan la bebida de yuca por una de plátano o de maíz, además, se puede tomar como refresco o como bebida para embriagarse, depende si esta fermentada o no. La bebida fermentada mayormente se consume en las fiestas.

Pero cuando se trata de matrimonios interétnicos, es decir entre un yurakaré y un inmigrante, ya no se siguen estas costumbres. Como es el caso de una familia, su

---

<sup>15</sup> Sopa de plátano verde con pescado.

<sup>16</sup> Pescado con aderezos al interior, envuelto en hoja de plátano y cocido sobre palos o parrilla a fuego lento

<sup>17</sup> Sopa de arroz con plátano, pescado y yuca

<sup>18</sup> Carne de animales de monte o pez cocido sobre la brasa

<sup>19</sup> Onno es en idioma Yurakaré que refiere a una elaboración muy parecida al tamal de arroz.

alimentación es en base a fideo, arroz y carne comprada; a pesar que el esposo caza o pesca, esto es preparado de acuerdo al gusto de los hijos o de la esposa. (Obs. 12/02/2017) así como se muestra en el siguiente registro de observación:

El esposo pidió a su esposa (inmigrante) que prepare un sudado de pescado mientras que la señora y sus hijos alegaban por fritarlo, hasta que el esposo dijo – a mí no me gusta pescado frito, debías hacer sudado de pescado - ahí ella me comenta que a ella y sus hijos les gusta comer pescado frito y no como a su marido que le gusta el sudado, chapapeado o dyulula (Obs. 02/02/2017).

El preparado y consumo de alimentos, más allá de su forma y gusto, implica también una forma de transmisión cultural y de saberes. En la cita se puede apreciar que el esposo es yurakaré y le gusta su comida. En esta familia los saberes de preparación del sudado o chapapeado entraron en desuso y pasan al olvido sino se los practica cotidianamente, al menos sino se transmite a las nuevas generaciones. La mujer, que es la persona que prepara los alimentos tiene un rol fundamental en la transmisión de saberes sobre la comida tradicional yurakaré.

Los hijos no quieren comer, como mamá nosotros mismo tenemos que enseñarle también, si nosotros desde pequeñitos no les enseñamos a conocer nuestras clases de comidas, lo que comemos ellos tampoco van a aprender, una mamá siempre tiene que cocinar la comida nativa, de nuestra costumbre siempre. (Entrev.A.S. 03/02/2017)

Por su parte, la abuela Elma manifiesta que, en la comunidad a veces no queda otra opción que comprar productos del mercado: fideo azúcar, aceite entre otros, para su alimentación, dejando de esta manera los productos tradicionalmente consumidos:

Aquí (Limo) plata nomas ya es, no tengo plata para comprar todo, plata nomas plata nomas se vive aquí en comunidad, allá (lote de terreno) como siempre planta, yuca saco y como eso. No quiero vivir aquí en comunidad porque aquí sufro, hay veces no compro yuca, plátano porque no tengo plata, aquí no hay yuca, plátano, aquí se compra yuca pero cuando termina plata de donde voy a sacar pues, por eso me voy allá, allá (monte adentro) no sufro ahí veces como nomas yuca, tengo mis plantas allá (Hist. de vida.E.C. 18/01/2017)

Estas dos formas de resistencia descritas: la articulación de la organización indígena y el fortalecimiento de prácticas culturales cotidianas, descritas líneas arriba, muestran claramente que actualmente se vienen produciendo muchas tensiones, colisiones y desencuentros interculturales entre los yurakarés y la población inmigrante. Las personas mayores son las que resisten más, porque parece que tienen bien claro, o al menos pueden establecer diferencias dos diferentes modos de ver la vida y el bienestar. Uno que es de los yurakarés, quienes se consideran hijos de la naturaleza y confían que la madre naturaleza les proveerá lo que necesitan. El otro es que, la incorporación al mercado y el acceso al dinero juega un papel fundamental en el bienestar de las personas, que sin él es imposible vivir.

Sin embargo, a pesar de resistirse a adoptar el mundo de los inmigrantes, en la práctica muchas familias yurakarés ya viven dependiendo del mercado y del dinero, pues compran alimentos: yuca, plátano, y otros ingredientes principales para preparar y consumir sus platos tradicionales. Una explicación muy evidente de la pérdida de la seguridad alimentaria es el desplazamiento y la pérdida de “control” autónomo de su territorio.

Todos los aspectos descritos hasta aquí, respecto a los cambios en la territorialidad de los yurakarés y también sus formas de resistencia organizativa y cultural, constituye el escenario de análisis de lo que pasa con la cultura y los saberes y también lo que pasa con la lengua. El contacto de culturas también implica el contacto de lenguas, que en este caso tiene fuertes repercusiones en la lengua yurakaré.

#### **4.2.4 La situación de la lengua yurakaré en el contexto de cambios territoriales y el contacto con inmigrantes**

Para hacer un análisis sobre la relación lengua y territorio recurrimos a algunas pautas que ofrece la ecolingüística. Como ya se dijo, en el capítulo del marco teórico, esta disciplina trata de ver a los humanos no solo como parte de la sociedad sino también como parte de los ecosistemas más grandes de los que la vida depende. También se ocupa de

estudiar los efectos de la depredación y la pérdida de la biodiversidad en las personas que viven en un territorio, por ende, la pérdida de su acervo de conocimientos que expresa su lengua nativa. En tal sentido, en los siguientes acápites analizaremos la situación de la lengua yurakaré, en el contexto de cambios a raíz de la colonización de tierras por los inmigrantes andinos.

#### ***4.2.4.1 El proceso de incursión del castellano y del quechua en Isiboro***

El idioma castellano llegó a Isiboro previo a la ocupación territorial por los inmigrantes. Los yurakarés habían tomado contacto con personas castellano hablantes con la visita de investigadores como Hans Hoffman, el padre Erick Wilener y en algunas ocasiones en su encuentro con los comerciantes, aproximadamente desde la década de los 60. Para la llegada de los inmigrantes, las personas señaladas anteriormente continuaban visitando a los yurakarés de Isiboro, entre otras comunidades más, así como manifiesta un colono: “el guardabosque Hans Hoffman, trajo unos collas del lado de Ivirgarsama, ha traído para hablar dialecto y castellano, más para que enseñe a trabajar, venía aquí con su caballo el guardabosque” (C.E.H. 18/01/2017).

La abuela Elma señala que los varones sabían hablar el castellano, ya que ellos eran los que salían a los centros urbanos (Eterasama o Chipiriri) a adquirir productos para la familia (Hist. de vida.E.C.18/01/2017). Sin embargo, el castellano era utilizado ocasionalmente durante el contacto con los visitantes o con los comerciantes. En cambio con el asentamiento de los inmigrantes en Isiboro el castellano se instaló en la zona para permanecer.

El contacto permanente entre los yurakarés y los inmigrantes ha generado nuevas comunidades de habla castellana en Isiboro, tal como manifiesta un padre de familia Yurakaré “cuando era joven empecé a hablar castellano, mi mamá no nos hablaba castellano, a los 11 ó 12 años aprendí hablar castellano con la gente que llegaba aquí, ellos nos hablaban en castellano, en la escuela también después” (Entrev.M.N. 03/02/2017).

Las conversaciones con los que no eran yurakarés, así como, la escuela fueron espacios donde el castellano incursionó en la vida de los yurakarés. Asimismo, del contacto entre dos lenguas ha generado relaciones jerárquicas, estableciendo mayor estatus no solo de las culturas, sino también a la lengua de los inmigrantes. El castellano considerado con mayor prestigio que la lengua yurakaré, influyó para que algunos yurakarés empiecen a usar el castellano y dejar de transmitir su idioma a las nuevas generaciones.

Por otro lado, el quechua que es otra lengua hablada por los inmigrantes, a pesar de su estatus más bajo frente al castellano, también llegó y vive en el Isiboro, porque los inmigrantes se comunicaban entre ellos en quechua, lo que despertó inquietud en los jóvenes yurakarés quienes querían enterarse sobre las conversaciones de los inmigrantes (Entrev.A.N.18/02/2017), por lo que, algunos de ellos en el contacto permanente con los hablantes quechuas aprendieron esta lengua indígena.

Así, en la comunidad Limo del Isiboro existen cuatro personas yurakarés que hablan quechua, según la información recogida, dos de ellas aprendieron el idioma originario con sus parejas que son inmigrantes, mientras que las otras dos personas aprendieron asistiendo a las reuniones del sindicato, a la iglesia y por medio de la radio emisoras que transmiten programas y música en quechua.

El desencuentro ocurrido entre los yurakarés y los inmigrantes, ha hecho que algunos yurakarés quieran aprender el quechua, para defenderse de los inmigrantes, frente las restricciones que imponen en su territorio, la explotación y la discriminación étnica, tal como manifiesta el siguiente testimonio: “grave tengo deseo de aprender el quechua, a veces el colla nos insulta, nos trata, para entender que dicen, para responder pues no?” (Entrev.A.N.18/01/2017). Además, en las reuniones del sindicato a las que asisten algunos yurakarés, el quechua es usado frecuentemente, por ello quieren entender el quechua por lo menos un poco, de otro modo no pueden opinar ni participar en las decisiones.



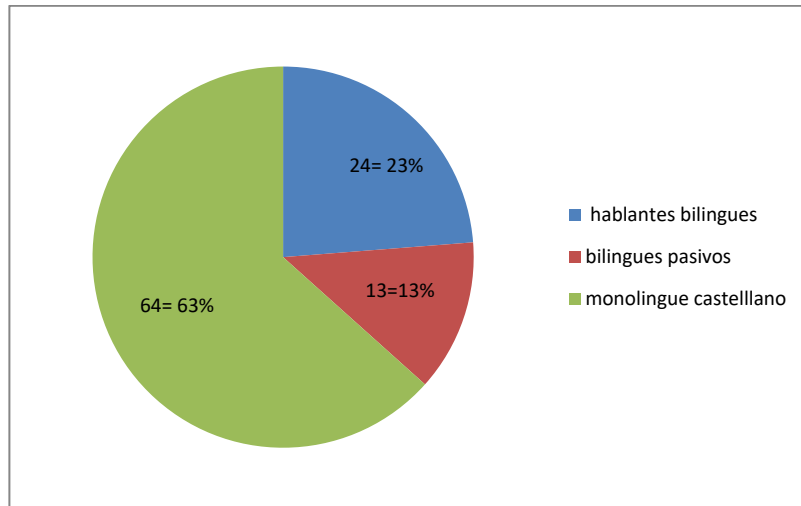
#### ***4.2.4.2 Situación sociolingüística actual en Isiboro***

Según un estudio realizado por Pedro Plaza (2011) en diferentes comunidades yurakarés, “el tabuybu está considerado como una lengua amenazada; sin embargo, ésta lengua no ha sido todavía desplazada completamente por el castellano” (Plaza, 2011, 342). Asimismo, la Universidad Autónoma Gabriel René Moreno durante la gestión 2012 realizó un estudio sociolingüístico de pueblos indígenas de tierras bajas, entre ellas el yurakaré, los datos muestran que el uso de la lengua en el ámbito familiar se ha debilitado, y se ha dejado de usar y de transmitir la lengua indígena a los hijos, aunque el reporte menciona que las actitudes son contradictorias, si bien la mayoría de los yurakarés menciona que quiere conservar la lengua originaria, pero no hacen nada para su rescate. Actualmente, el uso de la lengua yurakaré es exclusiva de los padres de familia y personas adultas y ancianos (U.A.G.R.M., 2012). Otra investigación sociolingüística fue realizado por Carlos Callapa en una comunidad del TIPNIS y otra dentro de la TCO CONIYURA, a orillas del río Chapare, los resultados que reporta sobre la lengua yurakaré es que, ésta lengua se encuentra en un bilingüismo social del tercer tipo (Muysken & Appel, 1996), porque los niños y jóvenes son monolingües castellano y los adultos y ancianos son bilingües yurakaré-castellano (Callapa, 2016). Estos datos son similares a la situación actual en Limo del Isiboro.

#### ***4.2.4.3 Conocimiento de la lengua yurakaré en Limo del Isiboro***

De acuerdo a los datos recopilados, en Limo del Isiboro se ha podido establecer que el 63 % de la población es monolingüe castellano, y solo el 23 % de la población son hablantes de la lengua yurakaré y el castellano, es decir, bilingües coordinados, que pueden comunicarse en yurakaré o castellano con facilidad. En el gráfico N°3 se visualiza el desplazamiento de la lengua yurakaré por el castellano:

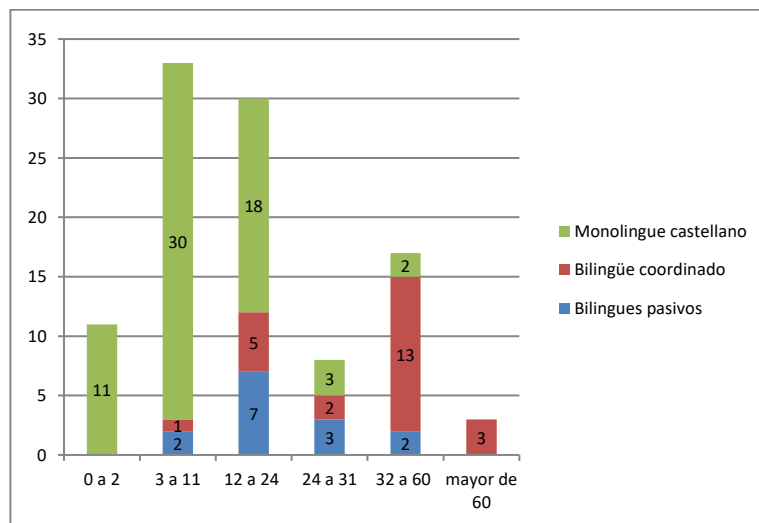
**Gráfico N° 6: Conocimiento de la lengua**



Fuente: sistematización en base a cuaderno comunal, 2017

Haciendo un análisis de esta gráfica, vemos que la lengua yurakaré se en cuenta en serio proceso de desplazamiento, entre los hablantes bilingües y los bilingües pasivos, suman el 36%, incluyendo incluso a las personas que saben, pero no hablan ni se comunican en esta lengua. El siguiente gráfico aparecen datos del conocimiento de la lengua yurakaré por edad:

**Gráfico N° 7: Conocimiento del idioma yurakaré por edad**



Fuente: sistematización en base a cuaderno comunal, 2017.

En el gráfico N° 4 se visibiliza mejor el desplazamiento de la lengua yurakaré por el castellano. En los datos se puede ver que: en un extremo, la población comprendida entre los 60 años y más, el 100% son bilingües, quienes tienen mayor dominio de la lengua yurakaré que el castellano, pero esta población es escasa. En cambio, en el otro extremo, sin tomar en cuenta a los niños menores de 2 años, podemos observar que la mayoría de los niños menores de 11 años son monolingües castellano. Al centro del estadígrafo se concentra la mayor cantidad de la población de bilingües pasivos, que son los adolescentes y jóvenes entre 12 a 24 años, quienes manifiestan entender el idioma pero no pueden hablar (Entrev.Y.V. 03/02/2017). Esta gráfica explicita que el desplazamiento de la lengua yurakaré por el castellano es aproximadamente dos décadas.

Respecto a la adquisición de la lengua yurakaré, algunos hablantes bilingües coordinados mayores de 32 años, manifestaron haber adquirido la lengua en sus hogares, desde niños, como indica un padre de familia: “mi mamá no nos hablaba castellano solo en yurakaré, y con mi papá a los 10 o 12 años aprendí hablar castellano. La gente que llegó nos hablaba en castellano, en la escuela también” (Entrev.A.N. 18/01/2017). Si bien, para esta generación la adquisición del idioma fue en el hogar, actualmente el hogar ya no es el “refugio de la lengua indígena”, las nuevas generaciones son monolingües castellano porque en el hogar ya no se usa la lengua yurakaré.

#### ***4.2.4.4 Desuso de la lengua yurakaré: “Ahora hablamos castellano nomas ya”***

Según los datos expuestos líneas arriba queda registrado que en la comunidad existen 24 personas son hablantes del yurakaré, pero durante la observación de campo se pudo constatar que, en la práctica cotidiana solo la abuela Elma es la que utiliza permanentemente el idioma indígena, el resto de los pobladores solo lo usan cuando realizan bromas o cuando se embriagan, en algunas ocasiones cuando se comunican con la abuela Elma, lo hacen en yurakaré. En la mayoría de los casos, los bilingües cuando mantienen conversaciones responden en castellano, ellos mismo reconocen que ya no usan la lengua yurakaré a pesar

de saber hablar, así como dice un padre de familia: “no podemos hablar ya, ahora hablamos castellano nomas ya, dominamos mejor el castellano, hablamos puro en castellano con mis hijos, A veces hablamos con mi esposa en yurakaré” (Entrev.A.N. 18/02/2017).

El desuso de la lengua indígena de parte de los padres y abuelos ha dado como resultado la castellanización de los niños y jóvenes, ya que como se pudo apreciar en los datos estadísticos, de 30 niños ubicados en el rango de edad de 3-11 años, solo un niño es bilingüe coordinado, o que habla el idioma indígena y dos son bilingües pasivos, entienden pero no hablan.

A modo de triangular este dato con mi experiencia propia, durante los dos meses de estadía en la comunidad solo escuché hablar castellano, como dije, a excepción de la abuela Elma, quien se comunica en lengua yurakaré con todos, hablen o no hablen. (Obs.14/02/2017). La castellanización de los yurkares de Limo es evidente, sin embargo, muchos adultos justifican que ellos dejaron de usar la lengua por la discriminación de parte de los inmigrantes, así como indica una madre de familia:

Hemos dejado de enseñarle a nuestros hijos, porque antes cuando eraban así puro indígenas ¿no ve? no había colla, nadie nos insultaba, mientras ahora cuando nuestros hijos quieren aprender, ellos dicen son yuras, yuritas son, de ese miedo parece no quieren aprender, les critican pues (Entrev.P.S. 03/02/2017).

La percepción negativa que tenía el “otro”, es decir, el colono sobre el yurakaré tuvo un impacto negativo no solo en el uso de la lengua yurakaré sino también en la cultura, una madre de familia yurakaré señala lo siguiente:

(...) porque antes había mucha discriminación, por ejemplo yo cuando era niña la gente, así nuestras amigas nos insultaban a nosotros, nos decían que nosotros éramos yuras, por eso me avergonzaba cuando era joven de mi idioma, ahora digo porque será me avergonzaba antes. (Entrev.Y.V. 03/02/2017)

La madre de familia lamenta haberse avergonzado de su cultura y lengua, esa negación ha repercutido en el aprendizaje de su lengua. En el caso de las personas que actualmente hablan, igualmente la lengua está entrando en desuso por vergüenza frente a la

discriminación de los colonizadores. En este caso es más evidente la autonegación de la lengua. Al respecto, un padre de familia afirma que la lengua se está perdiendo porque la gente ya no quiere hablar en yurakaré:

La lengua se está perdiendo porque ya no hablan, porque tienen vergüenza, ya no quieren hablar la idioma, más que todo por eso se está perdiendo, los que son de mi época casi ninguno habla, algunos nomas hablan pero se avergüenzan, peor si tienen marido colla peor, ni quieren saber nada ya, no quieren saber de ser yurakaré. (Entrev.M.N. 03/02/2017)

Esta cita revela también que los matrimonios entre inmigrantes y yurakarés también es una causa de desplazamiento de la lengua, hombres y mujeres yurakarés optan por adoptar la lengua dominante que es el castellano. Aunque es importante mencionar que los inmigrantes también hablan quechua. Para evitar los prejuicios han preferido negar su identidad, dejando de hablar su idioma y practicar sus costumbres; algunas mujeres llegan incluso a vestir polleras, igual que las mujeres inmigrantes. Así se refiere la autoridad de Limo: “algunos ya no quieren hablar la lengua yurakaré porque ya se han juntado con collas y se avergüenzan de ser yurakaré pues, por el hecho que sus parejas son collas hasta se visten de pollera para ser igual que los collas” (Entrev.Y.V. 03/02/2017).

Los yurakarés son conscientes de la situación de desplazamiento de su lengua y reconocen que todo ello es porque ya no usan ni transmiten la lengua a las nuevas generaciones. Pero lo que no está muy claro en el imaginario de muchos yurakarés es la necesidad de una afirmación cultural y el ejercicio de sus derechos territoriales, culturales y lingüísticos. Probablemente por ello no han podido sobreponerse a la desvalorización de su lengua. Así como dice un padre de familia: “no le hablamos en lengua nosotros, también tenemos la culpa nosotros, de pequeño no le hablamos en nuestro idioma a nuestros hijos, entonces ellos se van acostumbrando a puro castellano y cuando son grande ya no quieren hablar ya, difícil es ya después (Entrev.M.N. 03/02/2017). Las familias se han acostumbrado a usar el castellano, cambiar estos hábitos requiere de decisión y autocontrol para volver a

habituarse a usar la lengua indígena. Como indica Plaza (2011) los hablantes habrían consolidado ya nuevas lealtades lingüísticas, esta vez a favor del castellano.

#### ***4.2.4.5 Percepciones y propuestas sobre la recuperación de la lengua yurakaré***

##### ***4.2.4.5.1 Lengua e identidad yurakaré: “de lo que hablamos nuestra lengua nomas sabemos que somos yurakaré”***

Para los adultos y ancianos de Limo del Isiboro, la lengua yurakaré es un indicador de pertenencia e identidad, elemento fundamental que diferencia al yurakaré de otros que no lo son. Al respecto, una entrevistada dijo: “la lengua yurakaré nos identifica como indígenas” (Entrev.P.S. 03/02/2017). En esta misma línea don Abrahan Néñez menciona:

Si no habla la lengua ya no puede ser indígena, como se dice, andino nomas ya puede ser, nos pueden decir colonos nomas ya, ya no pueden decir indígenas yurakarés, porque de lo que hablamos yurakarés nomas sabemos que somos yurakaré, porque a veces nos dicen estos no son yuras son collas nos dicen, porque no hablamos nuestro idioma nos dicen, a veces cuando vamos a reuniones nos preguntan si realmente somos indígenas o no, “haber hablen su idioma” así nos dicen, ahí le respondemos, ahí creen que somos indígenas, “que van a ser yuras son collas” nos dicen, para que crean les hablamos en nuestro idioma (Entrev.A.N. 18/01/2017).

Según los datos de esta cita, la lengua es un asumida como referente de identidad importante para los yurakarés, pues sin ella corren el riesgo de que los confundan con los inmigrantes andinos. Vale decir que la lengua en un contexto de contacto intercultural es un indicador identitario para posesionarse ante el otro.

Como señala Laguna (2016) la identidad se construye en la búsqueda del reconocimiento del otro, y para ese reconocimiento un indicador es el uso de su lengua indígena. Es por ello que los adultos y ancianos de Limo del Isiboro consideran importante no perder la lengua para mantener su pueblo y su territorio. Así como indica un padre de familia:

¿Claro que es importante nuestro idioma, para que más adelante no se pierda nuestro idioma, más que todo si se pierde el idioma nosotros nos perdemos no? la lengua es para identificarnos quiénes somos, donde vamos, para decir que somos indígenas yurakarés. (Entrev.Y.V. 03/02/2017)

Otros entrevistados consideran que la lengua yurakaré es un medio de comunicación y de cohesión entre yurakarés de otros lugares, por ello si pierden su lengua corren el riesgo de no ser escuchados en sus demandas planteadas ante las organizaciones e instituciones estatales. Por tanto, el uso de la lengua es también para la propia autoafirmación del pueblo Yurakaré:

Nuestra lengua siempre vale, por ejemplo, voy de aquí y más allá, hay veo otros yurakarés que están caminando, por ahí ¿no ve?, sin miedo están hablando en la calle, y cuando vos lo entiendes, sabes hablar en esa lengua ya automáticamente les estas escuchando a ellos, que están hablando ellos que cosas están conversando, sí es bien importante la lengua. (Entrev.A.S. 03/02/2017)

A pesar de las reflexiones que hacen los yurakarés sobre la importancia de su lengua, como un elemento clave para afirmar su cultura e identidad, los adultos reconocen que en la práctica, la lengua continua en un proceso de desplazamiento, ya que sus hijos están dejando de hablar la lengua yurakaré, con el consiguiente peligro de perder su identidad, y el ejercicio de los derechos indígenas junto al territorio, aspecto que se analizará en el siguiente apartado.

#### ***4.2.4.5.2 El nexo de la lengua y el territorio: “Sin lengua no se puede defender el territorio”***

Los yurakarés de Limo, identifican dos dimensiones sobre la importancia que tiene el nexo entre lengua y territorio. La primera es que, la lengua construye la noción cultural de territorio porque codifica y almacena conocimientos para vivir en él (Bowers 2002). La relación íntima de los yurakarés y su hábitat queda patentizado en los nombres que fue poniendo a los diferentes lugares donde le servía de morada o transitaban. Asimismo, a los nombres de las especies vivas, de las actividades cotidianas y las forma de relacionarse con la naturaleza. Estas denominaciones, actualmente, persisten a pesar de haber sido despojados de muchos de estos lugares. Al parecer los colonos los incorporaron en su lenguaje y no pudieron cambiarlos significativamente, en muchos casos trataron de

castellanizar algunos nombres, pero debido a su pronunciación les resulto algo difícil. Al respecto una madre de familia argumenta la relación entre lengua y territorio:

El territorio con la lengua viven juntos, no se pueden separar, tienen relación pues, porque en nuestro idioma también identificamos a las plantas: chimmore, tarama, silluo, así, a las frutas: el isiri, kunna, pēmshu, a los animales: sammu, enñe, eso son de aquí no? A los ríos como isinuta, sēsēsamma, a las lagunas se identifica en nuestro idioma pues, es importante, (...), es importante hablar el idioma así para defender también nuestro territorio no? (Entrev.Y.V. 03/02/2017).

Es importante resaltar que, la lengua yurakaré no solo fue un medio a través del cual se ha denominado a los elementos que componen el territorio, sino también, mediante ella se han estructurado lógicas de relacionamiento con los seres vivos y la comprensión de territorio. Es decir, la lengua no se restringe solamente a dar nombre a las cosas: los lugares sagrados, los ríos, la flora y la fauna, sino que detrás de esos nombres la lengua representa una red de significados y conceptos propios sobre su modo de ver el mundo o la cosmovisión indígena. Por ello, para ellos tiene mucho sentido la relación entre lengua y territorio.

La segunda es la dimensión política que hay detrás de este nexo entre lengua y territorio. La población de Limo reconoce la importancia de la lengua ligada a la defensa del territorio, como se ha señalado en el anterior acápite, en el imaginario social, una manera de comprobar que son yurakarés es demostrando que saben hablar la lengua, y por lo tanto son dueños ancestrales del lugar que habitan. Los adultos y ancianos yurakarés de Limo, consideran que la lengua indígena es un instrumento para recuperar la autonomía de gestión de su territorio ancestral, así se expresó un padre de familia, cuando se le preguntó si se podría defender el territorio sin la lengua yurakaré:

No, no se puede defender el territorio sin lengua, no se puede siempre pues, con nuestra lengua vivimos en este territorio, sin cultura no se puede hacer nada, de aquí nos pueden botar porque ya no seríamos nada pues (Entrev.A.N. 18/02/2017)

En esta cita, en palabras sencillas, el entrevistado hace ver la importancia del territorio en la reproducción cultural y lingüística. La lengua y la cultura juegan un rol importante para continuar viviendo en el “lugar”. En esta misma línea una autoridad



indígena manifiesta que los pueblos indígenas se relacionan con el territorio mediante su lengua y cultura:

(...) todos los pueblos indígenas están relacionados al territorio con su propia lengua. Cada cultura defiende su territorio con su cultura y su lengua, por ejemplo, el aymara tiene derecho a sus tierras en el altiplano, ellos de ahí son, su cultura, sus costumbres son de acuerdo a su territorio, porque son de ahí, sus orígenes son de ahí, es lo mismo nosotros los pueblos indígenas somos de acá del TIPNIS dentro de nuestro territorio con nuestra propia lengua, con nuestra cultura vivimos. (Entrev.U.C. 24/02/2017).

El entrevistado, al referirse a los aymaras, hace notar claramente la lengua expresa el rasgo particular de cada lugar”. “El Territorio es el soporte donde se desarrolla la reproducción social y el espacio que forma una matriz de organización donde los pueblos generan su propia identidad” (CEDIB, 2008, pág. 10). Por esta razón, los yurakarés temen que al perder su lengua, considerado por ellos como un rasgo fundamental de su identidad, serán desplazados con mayor fuerza de su territorio, ya sea por los colonizadores o por el Estado.

#### ***4.2.4.5.3 Nuevo marco legal del Estado Plurinacional a favor de los pueblos indígenas: “ahora somos reconocidos por las leyes del Estado”***

Históricamente los pueblos de la Amazonía fueron invisibilizados por parte el “Estado aparente”<sup>20</sup>, por tal razón, los indígenas de tierras bajas lucharon y se movilizaron reclamando su reconocimiento en la sociedad boliviana y fundamentalmente por el respeto de sus territorios. Como parte de esta lucha protagonizaron la “Marcha por el Territorio y la Dignidad” el año 1990”, donde se puso de manifiesto la diversidad cultural y lingüística de Bolivia, al haber llegado a la sede de gobierno pregonando ser reconocidos con sus identidades diferenciadas (Canedo, 2011. 98). Este hecho histórico fue el inicio para la inclusión de los pueblos indígenas de tierras bajas en las políticas del Estado. Posteriormente, sus demandas fueron plasmadas en la Constitución Política del Estado, que

---

<sup>20</sup> Álvaro García Linera define el “Estado aparente” como aquel Estado colonial que gobernó solo con las élites, visibilizando a otros sectores de la sociedad boliviana, entre ellos los pueblos indígenas de la Amazonía.

otorga derechos específicos para los pueblos indígenas, como ser: el derecho a su identidad cultural, espiritualidades, prácticas y costumbres, a su propia cosmovisión, a la libre determinación, y la territorialidad; a que sus instituciones sean parte de la estructura general de Estado; a la titulación colectiva y territorios; a recibir salud y educación Intracultural e Intercultural, tomando en cuenta sus idiomas (CPE. 2009).

El reconocimiento oficial a los indígenas yurakarés se da desde dos hechos históricos, uno internacional y el otro nacional: El primero, en década de los años 90, cuando el Estado ratifica el Convenio 169 de la OIT, que insta a los gobiernos el respeto a la identidad cultural de los pueblos indígenas, y posteriormente la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas el 2007, donde se alega por la autodeterminación de los pueblos, aspectos que fueron tomados en cuenta en la Constitución Política del Estado de 2009 que otorga a los pueblos indígenas derechos individuales y colectivos, de los cuales son beneficiarios fundamentalmente a mantener sus formas de vida (CEDIB, 2008).

Este reconocimiento constitucional es de conocimiento de las autoridades de Limo del Isiboro: “pero ahora somos reconocidos por las leyes del Estado”, lo dijo don Urbano Cano, autoridad del CONISUR, para quien es fundamental este reconocimiento porque les permite exigir al Estado su derecho al territorio. Otra autoridad entrevistada coincide con este parecer:

Esto es para pensar, siempre como pueblos indígenas, como dueños del territorio antes no éramos reconocidos, ahora estamos reconocidos, ahora estamos pidiendo al presidente de que se respete siempre nuestro territorio, eso es la única tierra donde van a estar nuestros hijos, eso es nuestro pedido al gobierno no?, no solo aquí están avasallando terrenos, eso se escucha en todo el parque, donde es TCO ahí igual, por eso es que pedimos que se respete nuestro territorio, sino donde van a ir nuestros hijos, si la colonización se va a hacer dueño de esas tierras que va a ser de nuestros hijos donde van a ir, eso es entonces como para pensar. (Entrev.A.S. 03/02/2017)

Como pueblo amazónico, los yurakarés que viven en Limo están conscientes que el territorio es la base de su supervivencia, de él depende su vida y futuro. Por consiguiente,

empezaron a apelar a las leyes para exigir el resguardo de su territorio frente al avasallamiento de terceros, incluso solicitaron la delimitación de su territorio como Tierras Comunitarias de Origen (TCO). Esta interpelación y empoderamiento cobró más fuerza con el actual gobierno, así como indica un padre de familia: “cuando entro Evo Morales nos han tomado en cuenta a los indígenas, somos reconocidos por la ley también” (Entrev.M.N. 03/02/2017).

El segundo hecho fue cuando se dio el conflicto en el TIPNIS, por la pretendida construcción de la carretera por el corazón del territorio, considerado parque nacional, en franco desconocimiento a las normas que la protegen. Los indígenas propician el año 2011 una nueva marcha a la sede de gobierno donde son reprimidos brutalmente por el actual gobierno, razón porque la población boliviana decidió apoyar la autodeterminación y la propiedad de su territorio a los indígenas, entre ellos los yurakarés. Al respecto, una autoridad comunal menciona:

Hemos marchado en la marcha, todos hemos marchado como pueblos indígenas en ahí todos han dicho: “indígenas del TIPNIS yurakarés” hasta ahí han reconocido a nivel nacional e internacional, reconocen que es nuestro territorio esto porque también está en lengua no? (Entrev.U.C. 24/02/2017).

Este reconocimiento por parte de la sociedad boliviana expresada a través de diferentes medios fue muy importante para que los miembros del pueblo Yurakaré asuman que ellos son los verdaderos dueños de su territorio. Asimismo, posibilitó contraponer la posición jerárquica y la relación vertical de los inmigrantes que ocupan su territorio. En suma, propició el empoderamiento y elevó la autoestima de los indígenas yurakarés del TIPNIS. Esto de algún modo, ha frenado los avasallamientos por parte de los colonizadores.

Así, desde algún tiempo, la comunidad Limo del Isiboro, en el marco de sus derechos exigen a las instancias estatales: Gobierno Municipal, Departamental y Nacional, la ejecución de obras y proyectos de desarrollo para la comunidad, resultado de esas demandas el gobierno ha implementado el proyecto de vivienda social y solidaria “Evo Cumple”. Sin

embargo, como ya se dijo en el punto 4.2.3, este proyecto introdujo un modelo de hábitat urbano y no respetó aspectos culturales de los yurakarés.

#### ***4.2.4.5.4 “Queremos aprender a hablar nuestra lengua”***

Aparentemente, el empoderamiento de los pueblos indígenas ha hecho que los yurakarés de Limo superen en alguna medida la vergüenza lingüística. Los padres de familia hablantes y no hablantes de la lengua yurakaré manifiestan que se debe recuperar la lengua yurakaré, y que es necesario que todos niños y jóvenes aprendan a hablar. Una de las entrevistadas, cuando se le preguntó si ella estaría dispuesta a recuperar el tabuybu, dijo: “claro pues, con mucho gusto quisiera aprender, ahora mismo digo, cómo no he aprendido hablar correctamente para hablarle a mis hijas, por ejemplo, mis hijas están afanadas por aprender” (Entrev.Y.V. 03/02/2017). Otra madre dijo sentir impotencia por ser monolingüe castellano, porque cuando sus hijos le piden que les enseñe la lengua indígena, ella no puede ayudarlos. Este problema existe en varias familias, ya que la escuela les exige a los niños aprender una lengua indígena.

Conforme a lo establecido en la Ley Avelino Siñani y Elizardo Pérez, la unidad educativa de Limo está promoviendo la recuperación de la lengua yurakaré, en el marco de la educación intra, intercultural y plurilingüe. Al respecto, una madre de familia comenta: “tienen que aprender les digo a mis hijos, porque la profesora nos ha dicho a los padres que los niños deben aprender la lengua, el profesor Chema tienen que enseñar nos ha dicho” (Entrev.P.S. 03/02/2017). Actualmente uno de los profesores de la unidad educativa influye muchos en los padres, incentivando a valorar la lengua yurakaré, pues en las comunidades indígenas los profesores son considerados como a una autoridad más, y su opinión o recomendación es muy importante, en este caso el profesor influye en los padres de familia de Limo para que asuman este desafío.

Otro factor que incide en la necesidad de recuperar la lengua es la participación política. Como es sabido, en Bolivia ahora existe la representación directa a nivel nacional

y departamental por cada pueblo indígena, en estas instancias se exige la auto-identificación como pueblo indígena, un indicador de ello es precisamente la lengua. Así como señala una autoridad comunal, que en la gestión pasada fue concejal del Municipio de Villa Tunari:

Ya hablamos nuestra lengua, si yo antes no sabía hablar, bueno, o me hacía a los que no sabía hablar, me preguntaban ¿sabes hablar tu lengua? “no” les decía, me daba vergüenza que era yurakaré, porque nos decían que erabamos salvajes: “del monte han salido” nos decían, salvaje bárbaro, eso era feo para nosotros (...) Pero cuando he estado de autoridad en el Municipio, ya pues, ¿tenía que hablar no?, ahora, uhhh, ya pues somos orgulloso de lo que nos dicen ellos son yurakarés, (Entrev.A.S. 03/02/2017)

En el caso de algunos líderes yurakarés que asumieron cargos dirigenciales les permitió participar en diferentes reuniones, talleres, congresos, donde se discutieron los derechos culturales y lingüísticos de los pueblos indígenas. El acceso a la información y el contacto con líderes de otros pueblos indígenas les permitió reflexionar sobre la importancia de preservar las culturas y lenguas indígenas, como indica la secretaria de actas del CONISUR, Yorga Vilche:

He sabido que no hay que avergonzarse de lo que somos, más que todo cuando he entrado a la dirigencia, ahí he participado en reuniones donde se habla de todo eso, ahí he dicho: “no; tengo que luchar por saber mi idioma para enseñarle a mis hijas para que sepan también ellas”. (Entrev.Y.V. 03/02/2017)

Varios entrevistados mencionaron que, cada vez sienten menos vergüenza de su lengua, ya no niegan, por el contrario, sienten orgullo y muchos niños y jóvenes desean aprender. En este sentido, al parecer emerge un nuevo contexto propiciado por los movimientos indígenas a favor de los pueblos indígenas, que es respaldado por el marco legal del Estado Plurinacional de Bolivia.

#### ***4.2.4.6 Educación Intra, Intercultural y Plurilingüe (EIIP) en el territorio yurakaré de Limo***

Desde el años 2009 las lenguas de los pueblos indígenas fueron reconocidos por la Constitución Política del Estado, a finales del 2010 se promulga la Ley de Educación Avelino Siñani – Elizardo Pérez que ratifica los mandatos constitucionales sobre el

desarrollo de la lengua oficiales en los procesos educativos, además, crea al Instituto Plurinacional de Estudio de Lengua y Cultura para desarrollar investigación de lenguas y culturas y crear a los institutos de lengua y cultura por Nación y Pueblo Indígena Originario. Posteriormente, en la gestión 2012 se promulga la Ley 269, Ley General de Derechos y Políticas Lingüísticas y el Decreto Supremo N° 1313. Estas leyes establecen los mecanismos de protección, desarrollo y difusión de las lenguas oficiales generando responsabilidades institucionales.

En este marco, en algunas unidades educativas han iniciado procesos de recuperación y desarrollo de las lenguas y culturas de los pueblos indígenas originarios, bajo los principios de territorialidad y personalidad. La unidad educativa ubicada en la comunidad Limo es multigrado del nivel primario. Los dos maestros hacen esfuerzos para recuperar la cultura y lengua yurakaré mediante la textuación de los salones de clase, elaborando artesanías, incentivando la práctica de las danzas propias y preparando alimentos propios. Dichas actividades se realizan una vez al mes (Obs. 24/02/2017), En esta institución educativa se desarrolla la lengua indígena de acuerdo al principio de territorialidad que establece el D.S. 2477 en su Artículo 5.

Pero cuando los estudiantes yurakarés pasan a secundaria deben asistir a la unidad educativa de Puerto Patino donde asisten todos los hijos de los inmigrantes, lugar donde se prioriza la lengua y cultura de la mayoría, es decir el quechua. Los yurakarés al ser minoría frente a los inmigrantes, por democracia deben someterse a la decisión de la mayoría, este es un factor que interrumpe la continuidad en el aprendizaje de la lengua Yurakaré, además que no existen maestros de la cultura yurakaré en el nivel secundario. Así como señala una autoridad Yurakaré:

(...) no ha habido profesores indígenas que enseñen a los pueblos indígenas sus lenguas, todos los que han llegado aquí son de afuera, llegan aquí con su cultura y enseñan la cultura de ellos en cualquier danza su cultura de ellos le ponen, la cultura de aquí le van haciendo perder no? por eso al Estado nosotros hemos reclamado mucho, ahora que ya tenemos bachilleres, todos ellos que se vayan formando, formando para que ellos sean profesores y que vengan a trabajar a su tierra de origen

y así ya no vamos perder la cultura ni la lengua. Por ejemplo, aquí no tenemos pues un colegio de secundaria de pueblos indígenas que sean de propios indígenas que sean de aquí de esta lengua, nosotros por salir adelante, por nuestros hijos metemos a colegios de colonos donde pierden la cultura, la lengua, ahí es donde se va perdiendo poco a poco (Entrev.U.C. 24/02/2017)

De parte de los yurakarés existe el reclamo de contar con una educación propia, que promueva el desarrollo de la lengua y la cultura. Sin embargo el Sistema Educativo Plurinacional no ha previsto la continuidad de la EIIP en el nivel secundario. Por tanto, los estudiantes yurakarés se ven obligados a asistir a otros colegios donde se enseña la lengua quechua como segunda lengua, debido a que la mayoría de los estudiantes son hijos de los colonos. Al respecto un padre de familia indica: “mi hijo ahora está aprendiendo quechua, allá son puro colla y por eso dice que deben aprender quechua”. Esto nos muestra que la EIIP tampoco ha considerado en sus propuestas y metodologías, los escenarios multiculturales y multilingües, en nuestro caso, con presencia de poblaciones hablantes de castellano, quechua y yurakaré. De hecho, que la imposición de una lengua mayoritaria en los espacios educativos (castellano o quecha) están contribuyendo en el desplazamiento de la lengua yurakaré.

El Artículo 31 de la CPE, Artículo 9 de la Ley 269, Artículo 6 y 10 de la Ley N° 450 Ley de protección a Naciones y Pueblos Indígenas Originarios en situación de alta vulnerabilidad, establecen mecanismos de prevención, protección y salvaguarda de los sistemas de vida individual y colectiva de los pueblos indígenas originarios. Asimismo, en el numeral 4 del Artículo 7 de la Ley de educación N° 070 Avelino Siñani – Elizardo Pérez instruye lo siguiente “En el caso de las lenguas en peligro de extinción, se implementarán políticas lingüísticas de recuperación y desarrollo con participación directa de los hablantes de dichas lenguas”.

Cuando se trata de pueblos indígenas minoritarios que asisten a una institución estatal para recibir formación dentro de su propio territorio ancestral y el número de estudiantes es reducido, el Estado debe respetar el principio de territorialidad para el

desarrollo de la lengua y cultura del contexto. Al parecer estos mandatos no se están aplicando en zonas donde la lengua y cultura de los pueblos indígenas se encuentran en peligro de extinción, como es el caso de Limo. Finalmente señalar que el discurso de defensa de las lenguas indígenas en Bolivia llegó hasta las normativas, pero falta empezar a implementar, también falta una mayor inversión de recursos económicos, de otro modo las lenguas y culturas indígenas continuarán en una situación de vulnerabilidad.



## Capítulo V: Conclusión

Con base a los hallazgos, en el presente capítulo presentamos las conclusiones a las que arriba esta tesis, que se remiten a tres aspectos fundamentales: 1. El proceso de ocupación del territorio yurakaré y los cambios organizativos, culturales económicos y ambientales por influencia de los inmigrantes andinos, 2. Las estrategias de resistencia cultural que desarrollan los yurakarés frente a la ocupación de su territorio, y 3. La situación de desplazamiento de la lengua yurakaré en el contexto de cambios de la gestión tradicional de su territorio.

### **a) El proceso de ocupación del territorio yurakaré y los cambios por influencia de los inmigrantes andinos**

Según Prada (1998) la territorialidad supone un proceso de armonización de la cultura, la producción, la historia, los saberes y la lengua en función al territorio. Por tanto, la existencia del territorio es determinante en la vida de los indígenas de tierras bajas, así como señala Elio Ortiz citado por Herbas (2010) al referirse al pueblo guaraní: “un guaraní sin tierra es un guaraní sin alma, sin vida. El territorio es un elemento fundamental en la generación y regeneración de la vida de los pueblos indígenas amazónicos (Chirif, 2007).

La gestión territorial indígena se refiere a toda las prácticas y reglas de funcionamiento, protección y desarrollo local que permite generar y regenerar la vida de los seres que componen el territorio (Delgadillo, 2010). Los modelos de gestión indígena se basan en el cuidado de la naturaleza y el respeto a las deidades o dueños del bosque, lo cual ha permitido la conservación de la biodiversidad.

En este marco, los datos descritos en el capítulo de resultados muestran que los yurakarés del Isiboro, históricamente sufrieron permanentes despojo y desplazamiento territorial. Desde la perspectiva de la sociedad civil y del Estado, los territorios de la Amazonía fueron vistos como áreas deshabitadas o “terrenos baldíos”. Como señala García Linera, el Estado colonial aparente no logró visualizar ni integrar a todos los pueblos que

habitan el territorio nacional. Por consiguiente, las diferentes olas migratorias al Chapare, principalmente las que iniciaron en la década de los 70s, no solo proceden a la ocupación física de los territorios indígenas, sino que irrumpen en su modelo local de hábitat basado en una convivencia cercana con la naturaleza.

En el caso del Isiboro, la principal repercusión de la colonización fue la desterritorialización, que no significó solamente el desalojo de las familias de su territorio ancestral, sino la afectación a su noción de territorialidad. Esto, según los datos presentados, se expresa en:

- La sobreposición del sindicato agrario, un modelo organizativo propio de las sociedades controladas, una réplica del sindicato obrero que emerge en la sociedad industrial y capitalista. Esta sobreposición se da sobre un modelo organizativo o “sociedad sin Estado”. Como señala Clastres (1978), las sociedades indígenas no son caóticas ni improductivas frente a la ausencia de normas. En la medida en que la vida de todos sea el fin y la producción el medio (y no a la inversa), le otorgan una importancia central al “tiempo libre” dedicado al ritual, al ocio y las relaciones sociales. Se cultiva, se pesca, se caza y recolecta frutos sólo lo necesario, no porque no pueda hacer más, sino porque no desean, no está en su lógica explotar la naturaleza para acumular. Por tanto, existe un desencuentro entre dos formas diferentes de ver la vida.
- La introducción de la lógica del mercado fue impulsado por el sistema capitalista promovido por el Estado, en este sentido, en Isiboro se inició con la fragmentación del territorio en lotes mensurados, la instauración de la propiedad privada de la tierra y la emergencia del mercado de tierras, que sirvió y fue otro pretexto más para despojar de sus tierras a los yurakarés mediante la compra desigual. Como bien menciona Vandana Shiva, con el proceso de individualización y privatización de la tierra, el paisaje, el bosque, la naturaleza

queda despojada de su valor vivo y vivificante, para convertirse en materia inerte, en un “recurso” al servicio del hombre (Shiva 1997).

La introducción de la propiedad privada legitimada con el título de propietario otorgado por el Estado, a su vez afectó grandemente en el colectivismo practicado por los yurakarés. Su concepción del territorio es colectiva en la comunidad Limo del Isiboro, pero, también son propietarios de lotes de terreno individuales al interior de Sindicatos como Valle Alto, Totorá e Isiboro. Por tanto, se puede señalar que están transitando o combinando lo comunitario con la propiedad individual. , porque an. Si bien, el territorio era de todos, no existía la apropiación individual, ni límites, ni fronteras, pero con la adopción de territorio individual en lotes de terreno se estaría empezando con la separación del hombre de la naturaleza, para convertir en dueño de un fragmento de la naturaleza, con potestad de decidir sobre ella y explotarla.

- El equilibrio de la producción y el autoconsumo. Los yurakarés de Isiboro cultivan yuca, arroz, maíz y plátano (mediante un sistema rotativo) y se dedican aún a la pesca, la caza y recolectaban frutos para garantizar su seguridad alimentaria. Con el derecho propietario de las tierras y la relación con el mercado se introducen cultivos orientados al mercado (como la hoja de coca) y la explotación de mano de obra barata de los indígenas. Si bien, la producción para el autoconsumo está ligado a la relación armónica con la naturaleza pero éste es un indicador para que los yurakarés sean etiquetados de “flojos o vagos” frente a la producción masiva que realizan los inmigrantes.

#### **b) Formas de resistencia cultural de los yurakaré frente a la ocupación de su territorio**

Con la colonización de tierras por los inmigrantes andinos, los yurakarés estaban dispersos, algunos huyeron monte adentro, otros se integraron a los sindicatos agrarios como propietarios de terrenos o solo como peones sin tierra. En este escenario, los yurakarés fueron objeto de discriminación étnica en su propio territorio por parte de los inmigrantes

andinos. Los colonos los etiquetaron como: “flojos, que no les gusta trabajar”, estos estereotipos contribuyeron en la pérdida de la identidad y la lengua yurakaré, ya que algunos asumieron una autonegación de su identidad yurakaré y adoptaron la identidad de los inmigrantes señalando que “prefieren ser collas”. Sin embargo, como colectivo también se fortalecieron gracias al marco legal en favor de los pueblos indígenas, y tomaron algunas iniciativas de resistencia cultural:

- Conformaron una comunidad yurakaré reagrupando a algunas familias que estaban dispersas, uno de los indicadores de resistencia es a) la comunidad tiene un título de propiedad comunitaria. El título otorgado por el INRA es a la comunidad, bajo la clasificación de propiedad comunitaria, siendo propietarias las 22 familias que viven en Limo; b) como indicador de identidad de la comunidad Limo es que no existe comercio alguno, como ocurre en el pueblo de los inmigrantes, sin embargo, esto no quiere decir que no adquieran productos del mercado, sino que ellos no asumen ningún emprendimiento comercial o negocio como lo hacen los inmigrantes; c) otro indicador de identidad es el nombre de la comunidad que está en lengua yurakaré, Limo en castellano significa limón. La lengua Yurakaré fue usada para denominar a la comunidad para diferenciarse de las otras comunidades que son de los inmigrantes.
- Actualmente, en Limo vive un grupo de 22 familias yurakarés en viviendas pequeñas construidas en espacios determinados por las autoridades yurakarés dentro del espacio de dos hectáreas y medias bajo la concepción tradicional del territorio comunitario, ya que al interior de la comunidad no existe propiedad individual o lotes individuales.
- No obstante a esta situación precaria y dependiente, la conformación de la comunidad yurakaré dio pie a la constitución de una organización propia. Esta fue otra forma de resistir al sindicato agrario que se impuso en todo el Polígono Siete. Las familias yurakarés se organizaron al interior de la comunidad

eligiendo a sus autoridades indígenas con la responsabilidad de liderar a la comunidad conforme a su cosmovisión propia y representar antes las instancias estatales u organizacionales defendiendo los intereses de los yurakarés, principalmente sus derechos territoriales.

A su vez, la constitución de esta organización propia les permitió articularse a otras instancias de organización del movimiento indígena, a nivel local y nacional. El contacto con otras organizaciones indígenas, el reconocimiento por parte de la sociedad boliviana y del Estado Plurinacional, expresado a través de diferentes medios, fue muy importante para que los miembros del pueblo Yurakaré asuman que ellos son los verdaderos dueños de su territorio. Asimismo, posibilitó contraponer la posición jerárquica y la relación vertical de los inmigrantes con los yurakarés. En suma, propició el empoderamiento y elevó la autoestima de los indígenas yurakarés. Esto de algún modo, ha frenado los avasallamientos de los colonizadores.

- Algo que debemos resaltar del estudio es que, no obstante a las restricciones que tienen en su territorio, los yurakarés de Limo no han renunciado a su modo particular de vivir en contacto con el bosque: cazando, pescando, recolectando frutos o haciendo algo de agricultura, incluso en terrenos alquilados. Vale decir que, la producción para el autoconsumo aún continúa en las prácticas agrícolas de las familias yurakarés. El tipo de agricultura que desarrollan es orgánica, basada en la rotación de suelos y cultivos, lo que permite el cuidado y la regeneración de la naturaleza. Esto ha hecho que, los yurakarés vivan en conflicto con algunos inmigrantes andinos, porque no comparten su lógica de explotación de la naturaleza. En síntesis, en Limo la producción no mercantil aún se encuentran en resistencia, pese a la pérdida territorial, la introducción y los límites impuestos por la propiedad privada.

### **c) La lengua Yurakaré en el contexto de cambios territoriales y socioculturales.**

Según Bastardas (2003) las migraciones pueden ser uno de los grandes factores de extinción de la biodiversidad y de la linguodiversidad. En este caso, los ecosistemas receptores pueden verse enormemente alterados por la llegada de importantes contingentes de población. La entrada de inmigración masiva puede representar para una población oriunda asentada en un territorio determinado, un desequilibrio muy importante de la organización sociocultural y lingüística prevaleciente hasta aquel momento, en especial si las proporciones demográficas son altamente diversas y favorables al grupo de inmigrantes.

En el caso de Limo, los asentamientos masivos y la conformación de sindicatos agrarios con mayor poder y considerados socioculturalmente superiores a la organización natural de los receptores, imponen el predominio de las lenguas de la población inmigrante, que son el quechua y el castellano, en detrimento de la lengua yurakaré.

Por la fuerte influencia que ejercen y los cambios que introducen los inmigrantes en la gestión tradicional del territorio yurakaré, el contacto intercultural y lingüístico podría ser considerado como una perturbación que modifica las condiciones socio ambientales existentes y crea un nuevo contexto de relaciones, que podemos resumir en los siguientes puntos:

- La lengua yurakaré en Limo se encuentra en un franco proceso de desplazamiento, ya que de las 24 personas que dicen ser hablantes nativos solo una persona usa la lengua yurakaré en todos los espacios de comunicación, las demás personas que saben sólo usan la lengua ocasionalmente, por ejemplo, para bromear. La población joven y los niños son monolingües castellano.
- Los principales factores que contribuyen en la pérdida de la lengua Yurakaré en Isiboro son: 1. la interrupción de la transmisión intergeneracional, que inició aproximadamente hace unos 20 años atrás, cuando los padres dejaron de comunicarse con sus hijos en la lengua yurakaré. 2. la discriminación a los yurakarés por los inmigrantes. Los estigmas y etiquetajes a los yurakarés como

sinónimo de salvaje, flojos y conformistas, contribuyeron a la vergüenza cultural y lingüística de los yurakarés. Por ello los padres de familia tomaron la decisión de dejar hablar el yurakaré en todos los espacios. 3. El contacto permanente con el castellano por su estatus alto fue desplazando el yurakaré minorizado. El desplazamiento de la lengua se acelera cuando el hablante de la lengua indígena se encuentra rodeada de hablantes castellanos o de otras lenguas indígenas que no sea la suya, este contacto provoca el desuso de idioma indígena originario (Appel y Muysken, 1996), como ocurre en varias familias interétnicas donde uno de los cónyuges que es yurakaré se somete a la cultura y lengua del inmigrante 4. La noción de territorialidad que no es compartida por los inmigrantes. La instauración de la propiedad privada, la depredación de la naturaleza, el abandono de algunas actividades tradicionales en el bosque, la pérdida de la biodiversidad y la ritualidad, promovieron el desuso de las sabidurías y de la lengua yurakaré, por ejemplo, la pérdida de léxicos y significados.

Los yurakarés de Limo, de algún modo han aprendido a convivir en su territorio con los inmigrantes andinos, sin embargo, también han comprendido que no es posible renunciar a la lucha por su territorio, concebido éste como un espacio de vida. Al igual que para los guaraníes, un yurakaré sin territorio es un yurakaré sin alma. En este sentido, la organización indígena constituida es para ellos un instrumento de lucha, en el marco de las leyes y políticas en favor de los pueblos indígenas. Los principales argumentos para luchar por su territorio son:

- La lengua es considerada como un indicador de identidad y pertenencia al pueblo indígena Yurakaré. La lengua como identidad no solo es para identificarse entre yurakarés sino principalmente con los otros, es decir el hablar la lengua les facilita participar de reuniones con instituciones estatales o con las organizaciones, ya que en estas instancias les piden hablar su lengua para que los participantes escuchen y reconozcan su pertenencia al pueblo Yurakaré.

- Derechos culturales y lingüísticos de los pueblos indígenas. La necesidad de aprender el yurakaré se debe también a los cambios políticos que favorecen a las lenguas y culturas indígenas. Actualmente el uso de la lengua indígena les abre las puertas para ocupar ciertos cargos políticos, así como para exigir el apoyo del Estado para su comunidad.
- En este sentido, la relación lengua y territorio resulta ser muy importante. Los yurakarés sostienen que: “sin lengua no podemos defender el territorio”. La lengua es como una carta que certifica la pertenencia a un pueblo indígena y a un territorio.
- La interdependencia entre lengua y ecología. Los pueblos indígenas, cuya cosmovisión es biocéntrica, son guardianes de la naturaleza. Esto se explica en el concepto de territorialidad. El desarrollo de la lengua también depende de la riqueza del territorio (Crystal, 2001). Cuando una especie natural se extingue en el territorio, también desaparece el nombre de la especie extinta en la lengua, por lo tanto, la lengua va disminuyendo no solo su vocabulario, sino también los significados, las sabidurías biocéntricas desarrolladas en su convivencia con la naturaleza.
- La relación entre lengua y sabidurías. La lengua codifica todas las sabidurías respecto a las especies existentes en el bosque, También registra las prácticas sociales, productivas y los valores de convivencia colectivos. Es decir, la lengua se desarrolla en función de las características del territorio. La lengua es la memoria del paisaje. Según Bowers (2002), las lenguas indígenas han sido y son verdaderos de reservorios de sistemas de conocimiento ecológicos.

Para concluir, esta tesis, con base a la lingüística ecosistémica que plantea el entramado complejo que existe entre la lengua (L), el pueblo (P) y el territorio (T), cuya relación de estos tres elementos es definida como el Ecosistema Fundamental de la Lengua (Cuoto 2007). El abordaje holístico de los cambios territoriales, socioculturales y



lingüísticos, y la comprensión de las estrategias de resistencia de los yurakarés de Limo frente a la influencia de los inmigrantes andinos, puede ser un marco de referencia y de análisis de las perspectivas reales de revitalización de los saberes y las lenguas indígenas en territorios amenazados.

## **Capítulo VI: Propuesta**

### **Autonomía indígena: El territorio para la recuperación de la lengua yurakaré**

#### **6.1 ANTECEDENTES**

Las acciones y discursos autonómicos han sido recurrentes en los pueblos indígenas, por ello la historia de Bolivia y Latino América está plagada de movimientos independentistas, tales como los ejercidos por: Túpac Amaru, Tupac Katari, Bartolina Sisa, Apiaguaiki tupa, Bruno Racua, entre otros líderes indígenas originarias que lucharon por la libertad y la defensa de sus territorios y otros pueblos que decidieron mantenerse fuera del alcance de colonizadores internándose en frondosos bosques para permanecer en condición de no contactados, hasta nuestros días. En los años 1930 se suscitaron varios problemas en la Amazonía y el oriente boliviano los Yaminaguas asaltaron ranchos de los Karái, los Zamucos asaltaron muchas haciendas instaladas en la región.

La reforma agraria de 1952, promovió la ocupación de los territorios indígenas, bajo el argumento de promover el desarrollo y la industrialización del Estado Republicano y ante el constante asedio a sus dominios por colonizadores, los pobladores de tierras bajas realizaron una marcha denominada “Por la dignidad y el territorio” en el año 1990, exigiendo, no ser despojados de su territorio frente a la incursión de terceros. Con la marcha se logró que el gobierno de turno reconozca mediante Decreto Supremo sus los Territorios Comunitarios de Origen TCO y/o áreas protegidas, garantizando de esta manera a los pueblos indígenas su administración y conservación de los recursos naturales de acuerdo a sus usos y costumbres. A pesar de ello, los pueblos indígenas continuaron con su lucha por una autonomía indígena originaria, el cual fue aprobado en la Constitución Política del Estado el 2009, donde se establece los derechos de los pueblos indígenas:

Dada la existencia pre colonial de las naciones y pueblos indígena originario campesinos y su dominio ancestral sobre sus territorios, se garantiza su libre determinación en el marco de la unidad del Estado, que consiste en su derecho a la autonomía, al

autogobierno, a su cultura, al reconocimiento de sus instituciones y a la consolidación de sus entidades territoriales, conforme a esta Constitución y la ley. (Constitución Política del Estado, 2009, Art. 2).

Los derechos de los pueblos indígenas son constitucionalizados y reconocidos como sujetos políticos además del derecho a sus autonomías que les otorga las prerrogativas de gestión y administración territorial:

La autonomía indígena originaria campesina consiste en el autogobierno como ejercicio de la libre determinación de las naciones y los pueblos indígena originario campesinos, cuya población comparte territorio, cultura, historia, lenguas, y organización o instituciones jurídicas, políticas, sociales y económicas propias. (Constitución Política del Estado, 2009, Art. 289).

En este sentido, muchas de las expectativas de los pueblos indígenas es lograr su autodeterminación debido a que sus formas de vidas no son concordantes con los postulados del desarrollo que se pregonan desde organismos internacionales.

## **6.2 PROBLEMÁTICA**

De acuerdo a referencias bibliográficas que refieren al territorio ancestral del pueblo Yurakaré, se señala que los yurakarés vivían al pie de los últimos contrafuertes de la Cordillera oriental, desde el este de Santa Cruz de la Sierra hasta el nordeste de Cochabamba, en una faja de veinte a treinta leguas de ancho por setenta y cinco de largo, comprendida entre los 66" y 69" de longitud y los 15" y 18" de latitud sur" (Obigny. 1945. Pág. 1405)

Por su parte, Hans Van den Verg en su texto "Clero Cruceño Misionero entre Yurakaré y Guarayos" cita el oficio que envía el obispo Francisco Ramón de Herboso a la Real Audiencia de Charcas:

Estando estos infieles tan inmediatos, y en el centro de los llanos, esto es, entre los Mojos y esta provincia (Cochabamba) deben considerarse de la mayor importancia su conversión de que resultaría después de sujetarlos al suave yugo del evangelio y al vasallaje

debido a nuestro monarca, hacer entrancia breve y fácil a los mojos” (Van den Verg. Pág.10). Además, este autor indica que en 1789 se funda la Misión de San Carlos a orillas del río Surutú, en el que se encontraban yurakarés y yuquises (Van den Verg. Pág. 39). Este dato muestra que los yurakarés ocupaban territorios que abarcaban desde las faldas de la serranía de los valles de Cochabamba hasta el río Surutú del departamento de Santa Cruz.

Otra información respecto a la ubicación geográfica del yurakaré, encontramos en Querejazu quien cita al Padre Francisco Lacueva, en su libro “La cultura yurakaré, su habitud y su proceso de cambio” y señala lo siguiente: “*confina con el Este con los bárbaros Sirionós y provincia de Santa Cruz; por el Oeste con los indios Munique y Mosetenes; por el Norte, con la provincia de Mojos, y por el Sud con la de Cochabamba* (Lacueva, 1918. Pág.443).

Sin embargo, los mismos yurakarés corroboran esta información señalando que sus ancestros les recordaban que su territorio era amplio (E.O.R.24/02/2017), una evidencia son las toponimias, es decir los nombres de los ríos y zonas del territorio que tienen origen en la lengua yurakaré, por ejemplo: Chimore (chimorewta - lugar donde hay muchos almendrillos), Ichoa (Icho – lugar de chonta), Samusabety (samusabewta - casa de tigre), Eterasama (etarama samma – plantas de ambaibo de agua), Isinuta (isuawta - río en el que había mucha raya), Shinaota (sinauta – lugar donde hay muchas hormigas), Ivirgarsama (ivirusama - lugar donde hay muchas especies), estos nombres actualmente se han castellanizados pero los mismos indígenas señalan que los nombres de las localidades que se encuentran en el trayecto de la carretera Santa Cruz - Cochabamba tienen raíces en lengua yurakaré.

Los datos muestran que el territorio yurakaré era extenso, sin embargo, con el transcurrir de los años fueron usurpados primero por hacendados, posteriormente por los inmigrantes de los valles y los andes de Bolivia. A pesar que en 1965 mediante Decreto Ley declara Parque Nacional a una parte del territorio Yurakaré, sin embargo, este no fue

respetado, de 1.236.296 hectáreas, 92.000 hectáreas fueron ocupados por inmigrantes quienes individualizaron el territorio (García Linera Á. , 2015).

En la actualidad el pueblo Yurakaré continúa sufriendo pérdidas territoriales debido a la incursión de los inmigrantes que organizados en sindicatos ocupan espacios que pertenecen a los indígenas del Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro Sécore – TIPNIS. En la reunión de corregidores desarrollado del 22 al 24 de enero de 2017 varias autoridades indígenas presentaron denuncias contra el Sindicato Nueva Estrella, manifestando que sus 300 afiliados decidieron asentarse al interior de la línea roja demarcatoria, a pesar de que los acuerdos prohíben dichos asentamientos, otro sindicato que fue denunciado en esta ocasión corresponde a “17 de Octubre”, sin que nadie medie en una solución al problema (Reunión de corregidores 23/01/2017).

Tomando como antecedente que el TIPNIS en su calidad de parque no fue respetado por los inmigrantes y ante el permanente avasallamiento, urge la necesidad de iniciar las gestiones correspondientes para la conversión del TIPNIS en un territorio autónomo indígena plena con autodeterminación.

### **6.3 JUSTIFICACIÓN**

Considerando que el espacio territorial está ligado con la pervivencia de las poblaciones indígenas y con ello su lengua y cultura. Ante la constante pérdida territorial de los yurakarés, estos se encuentran en serio peligro de extinción, por ello se hace necesario recurrir a la conversión del TIPNIS en territorio autónomo indígena, puesto que los mecanismos del Estado no garantizan el respeto a las normas que declara en parque nacional, a pesar de su intangibilidad y resguardo, por ello los colonizadores con mucha frecuencia infringen y titularizan ante el mismo Estado como propiedad individual.

En este sentido, se plantea la autonomía indígena como una solución a los problemas, debido a sus amplias competencias que le respalda la norma, vale decir que se plantea que el resguardo del territorio deba partir desde el propio territorio constituido en autónomo, el mismo que a su vez plantee la gestión territorial velando la revitalización de

la lengua y la cultura como resguardo identitario del pueblo Yurakaré, las que están relacionadas a una vida armónica con la naturaleza, es decir son biocéntricas que basan su vida en el valor que tiene la naturaleza.

La conversión del TIPNIS en autonomía indígena, en el marco de sus atribuciones conferidas por la Ley Marco de Autonomías deberán definir su identidad y características como ser: la lengua y su cultura, donde se podrá hacer hincapié al uso oficial de la lengua, respaldado en la Ley General de Derechos y Políticas Lingüísticas N° 269 que manifiesta:

“Artículo 3. f) Territorialidad delimita los derechos lingüísticos de las personas a espacios territoriales para el acceso a los servicios públicos en uno o más idiomas oficiales según su uso generalizado”

El planteamiento de la conversión en autonomía indígena no simplemente es un cambio de estatus legal es una forma de pensar el desarrollo desde la misma población, desde los actores que forjan su pervivencia y luchan a diario por su territorio y su cultura, frente a la imposibilidad del Estado por precautelar los territorios declarados de propiedad de los pueblos indígenas. En este sentido se plantea de una política centripeta ejercido por el Estado a una forma de planificación centrífuga que abarque y resguarde el territorio indígena de los yurakaré.

## **6.4 OBJETIVOS**

### **6.4.1 Objetivo general**

Impulsar la autonomía indígena en el Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro Sécore (TIPNIS) para fortalecer la lengua y cultura del pueblo Yurakaré permitiendo la preservación y resguardo de su territorio.

### **6.4.2 Objetivo específico**

- Analizar la viabilidad de la autonomía indígena en el TIPNIS.
- Plantear un Estatuto autonómico del territorio indígena del pueblo del pueblo Yurakaré basado en la cosmovisión y lengua indígena.

- Desarrollar acciones para la sostenibilidad del autogobierno en el territorio indígena Yurakaré.

## **6.5 METODOLOGÍA**

- a) Para lograr la ejecución de la propuesta se pretende realizar diversas actividades en estrecha coordinación con las máximas autoridades del CONISUR y la población como actor de su autodeterminación:
  - Analizar la viabilidad de la autonomía indígena en el TIPNIS.
  - Se realizarán reuniones de coordinación con las autoridades de CONISUR, para analizar los pasos a seguir para la conversión.
  - Se hará una invitación a los del viceministerio de autonomías y el Tribunal Electoral (SIFDE) para que en reunión de corregidores pueda explicar sobre el procedimiento para la conversión en autonomía indígena.
  - Se coordinará con las autoridades indígenas del Sécore para informar respecto a la autonomía indígena ya que ellos se encuentran al interior de otro departamento y la posibilidad de conformación de la autonomía regional.
- b) Plantear una estrategia de comunicación desde la identidad del pueblo Yurakaré basado en su cosmovisión, para la elaboración de su carta magna.
  - Paralelo a ello se hará materiales de difusión sobre las normativas que permiten la concreción de las autonomías indígenas.
  - La información sobre la autonomía indígena en su lengua será fundamental para la conformación de la autonomía indígena.
  - Planificar la elaboración del estatuto con la participación de las autoridades de cada comunidad, este deberá desarrollarse en varias reuniones o talleres de construcción. Asimismo, para ello los principales participantes serán las personas de la tercera edad porque el estatuto deberá basarse en la cosmovisión indígena para que éste refleje la lógica indígena más que la lógica estatal en el marco de la autodeterminación. Asimismo, en estas reuniones se procederá a

establecer el uso de la lengua como requisito para ser autoridades del territorio autónomo.

- c) Revitalizar la Gestión tradicional del Territorio Indígena, en el nuevo escenario para fortalecer la sostenibilidad del autogobierno en el territorio indígena yurakaré y garantizar el desarrollo de la lengua y la cultura.
  - Considerando que las normativas de rango menor a la constitución establecen que el Estado no debe asignar recursos económicos a las autonomías indígenas, sin embargo este contradice a la Constitución Política del Estado, ya que se debe señalar que en el marco de las normativas internacionales los Estados deben apoyar a las poblaciones vulnerables, en este caso los pueblos indígenas de tierras bajas son poblaciones vulnerables, por lo tanto el Estado debe garantizar su apoyo a las autonomías indígenas originarias, para ello se analizará los mecanismos necesarios.

## **6.6 FACTIBILIDAD**

Se considera factible esta propuesta de autonomía yurakaré, debido a que: a) los pueblos del TIPNIS incluido otros que habitan en este vasto territorio, viven fundamentalmente de su producción y los beneficios que le brinda su hábitat, es decir son autosustentables; b) tienen una población que resguarda el territorio; c) comparten una cultura y una lengua que merece ser fortalecido y d) tienen su forma de organización que es sustentada por la elección de sus pobladores.

En consecuencia frente al avasallamiento de los inmigrantes al territorio del TIPNIS, a pesar de las normativas existentes que favorecen a los pueblos indígenas, la usurpación territorial continua y una salida que se ha encontrado es la conversión en autonomía indígena, experiencia que ya fue iniciada en otra TCO yurakaré, el CONIYURA quienes se encuentran en proceso de gestión de la autonomía territorial.



Asimismo, esta propuesta refuerza la inquietud de las autoridades durante la octava reunión de corregidores realizado en enero de 2017, quienes consideran la autonomía como una salida para frenar la ocupación de sus territorios y preservar para sus futuras generaciones.

## Bibliografía

- Alberto Chirif y Pedro García. (2007). *Marcando Territorio, procesos y limitaciones de titulación de territorio indígenas en la Amazonía*. Lima, Perú: Tarea Asociación Gráfica Educativa.
- Alcoreza, R. P. (2014). *Pensamiento de Frontera y epistemología en la Educación Superior, en Pluralismo Epistemológico, reflexiones en la educación superior en el Estado Plurinacional de Bolivia*. Cochabamba: Kipus.
- Amodio, E. (1993). *Formas de alteridad. Construcción y difusión de la imagen del indio americano durante el primer siglo de la conquista de América*. Quito: Abya Yala.
- Araoz, A. H. (2010). *Derechos indígenas y Gestión territorial*. La Paz: Plural editores.
- Arran, S. (2016). *Lengua y Ecología. La ecolinguística en un contexto internacional: Entrevista con Arran Stibbe de Gouwen Huang*. [www.ecoling.net/journal](http://www.ecoling.net/journal).
- Arratia, M. (2016). *Lenguas Indígenas, memoria biocultural y crisis ecológica, documento de línea de investigación de la Unidad de Postgrado de la UMSS*.
- Arratia, M. (2017). *La conexiones entre saberes, lengua y medio ambiente: discursos en lengua quechua sobre agrobiodiversidad. proyecto de tesis doctoral*. Universidad Católica de Lovaina, PROEIB Andes, Mimeo.
- Baker, C. (1992). *Actitudes lingüísticas*. Barcelona.
- Baker, C. (1993). *Fundamentos de la educación Bilingüe y Bilingüismo*. Madrid: Cátedra.
- Balza, R. (2001). *Tierra, Territorio y Territorialidad*. Santa Cruz: IWGIA.
- Barragán, R., Salman, T., Sanjinéz, J., Córdova, J., & Rojas, R. (2001). *Guía para la formulación y ejecución de proyectos de investigación*. La Paz: PIEB.
- Bártenes, C. (2016). *Los lenguajes del bosque en la cosmovisión Awajún: una exploración desde la eco-etnolingüística (Tesis inédita de maestría)*. Universidad Mayor de San Simón de Cochabamba.
- Bastardas, A. (2003). *Ecodinámica sociolingüística: Comparaciones y analogías entre la diversidad lingüística y la diversidad biológica*. Lléngua i Dret.
- Batalla, G. B. (1998). *La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos. Anuario antropológico N° 86*. México.
- Berg, H. V. (2009). *Clero cruceño misionero entre Yurakares y Guarayos*. Bolivia: Instituto Latinoamericano de misionología.
- Bower, C. (2002). *Detrás de la apariencia. hacia la descolonización de la educación*. Lima, Perú: PRATEC.
- Callapa Flores, C. (2016). *Limli tabuybu: dinámica sociolingüística en el desplazamiento y resistencia del tabuybu en las comunidades de San Antonio del TIPNIS y Nueva Galilea del río Chapare*. Cochabamba, Bolivia.
- Calvet, J. (2005). *Linguística y colonianismo. Breve tratado de glotofagia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina S.A.
- CEAM, C. E. (2008). *Territorialidad educativa de los pueblos indígenas del área de cobertura del Consejo Educativo Amazónico Multiétnico*. Santa Cruz: Preview gráfica.
- CEDIB, C. d. (2008). *Tierra y Territorio en Bolivia*. La Paz: Artes Gráficas S.R.R.
- Chirif, A., & García, P. (2007). *Marcando territorio, progresos y limitaciones en la titulación de territorio indígenas de la Amazonía*. Lima, Perú: TAREA Asociación Gráfica Educativa.

- CIDOB, C. d. (2008). *Plan estratégico 2017 - 2013*. Santa Cruz.
- Clastres, P. (1978). *La Sociedad contra el Estado*. España: INDICE Artes Gráficas.
- Condori, C. M. (1989). *Metodología de la Historia Oral*. La Paz: Tramma Impresión.
- Cox Aranibar, R. (1996). *El saber local*. La Paz: Nogub COSUDE.
- Crevels, M., & Muysken, P. (2014). *Lenguas de Bolivia tomo III: Oriente*. La Paz: Plural editores.
- Crystal, D. (2001). *La muerte de las lenguas*. Madrid: Cambridge University Press.
- Cuoto, H. (12 de octubre de 2012). *Linguística ecosistémica. artugi edutadi en 25 de junho de 2012*. Obtenido de Linguística ecosistémica. artugi edutadi en 25 de junho de 2012:  
<http://meioambienteelenguagem.blogspot.com.br/2012/06/linguistica-ecosist.emica.html>
- Delgadillo, I. M. (2010). *Investigación participativa en la gestión territorial indígena originaria*. Cochabamba: Plural editores.
- Díez Astete, Á. (2011). *Compendio de etnias indígenas y ecoregiones, Amazonía, Oriente y Chaco*. La Paz: Plural editores.
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la Tierra, nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Colombia: Artes y letras S.A.S.
- Escobar, A. (2000). *El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar. En E. Lander. La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. perspectivas Latinoamerica*. Buenos Aires: CLACSO.
- Fasold, R. (1996). *La sociolingüística de la sociedad. Introducción a la sociolingüística*. Madrid: Visor.
- Fill, A. (1993). *Okologie: Eine Einfuhrun*. Tübingen: Gunter Narr Verlag.
- Fishman, J. (1995). *Sociología del Lenguaje*. Madrid : Cátedra.
- Garces, F. (2015). La ciudad, el barrio, el mercado: una mirada a las interacciones lingüísticas en Cochabamba”. *Punto Cero*, 9-20.
- García Linera, Á. (2015). *Geopolítica de la Amazonía, Poder hacendal - patrimonial acumulación capitalista*. La Paz: Ministerio de Trabajo, Empleo y Previsión Social.
- García Linera, A., & Orosco, S. (2006). *No somos juguete de nadie, analisis de la relación de movimientos sociales, recursos naturales, Estado y descentralización*. Bolivia: Editores Plural.
- Gavilan, V. (2012). *El pensamiento en espiral, el paradigma de los peblos indígena*. Santiago, Chile: Ebook producción.
- Green Stocel, A., & Houghton, J. (1996). Queremos retomar la Palabra. *Interaccion. Revista de comunicación educativa*, 8 ( )<04 - 11.
- Green, A., & Houghton, J. (1996). *Queremos retomar la palabra, en la revista de comunicación educativa Interacción*. Bogota.
- Grillo, F. (1991). *El lenguaje en las cultruas andinas y occidental moderna. En E. Grillo Fernández, Cultura Andina Agrocétrica* . Lima: PRATEC.
- Gudynas, E. (2004). *Ecología, Economía y Ética del Desarrollo Sostenible*. Quito, Ecuador: Gráficos del Sur.
- Gudynas, E. (2010). *El nuevo extractivismo*. La Paz: Nueva Crónica.
- Hagége, C. (1985). *L'homme de paroles*. Paris: Fayard.
- Hagége, C. (2002). *No a la muerte de las lenguas*. Barelona: Paidos Ibéricos.

- Hagen, U. (1992). *Historia Oral Indígena*. Santa Cruz: LANDIVAR.
- Haugen, E. (1971). *The ecology of language. The Linguistic reporter. Vol. 13, suplemento 25, 1971*. Washinton D.C.: Center for Applied Linguistics.
- Hinton, L. (2001). Panorama de la revitalización lingüística,. En *En: The Green Book of Language Revitalization in Practice*. Berkeley: Academic Press.
- INE, I. (1994). *Censo de Población y Vivienda 1992*. La Paz.
- INE, I. N. (2015). *Características de la población*. La Paz.
- INRA, I. (2002b). *Censo Nacional de Población y Vivienda 2001*. La Paz.
- INRA, I. N. (2011). *Normativa Agraria, en la era de la reconducción comunitaria*. La Paz: Editorial Presencia.
- Juan Van Kessel y Porfirio Enríquez Salas. (2002). *Señas y señaleros de la Santa Tierra, Agronomía Andina*. Quito, Ecuador: Abya Yala y IECITA.
- Kessel, J. V. (2002). *Señas y señalero de la Santa Tierra, agronomía andina*. Ecuador: Abya Yala.
- Laguna, A. (2016). *¿De salvajes a indígenas? estrategias identitarias y matrimoniales en el territorio indígena El Pallar*. La Paz: Grupo Impresor S.R.L.
- Leff, E. (2011). *No fue la conquista de territorios sino la colonización de las mentes. En: Construcción de la sustentabilidad desde la visión de los pueblos indígenas de Latinoamérica*. La Paz: Ministerio de Medio Ambiente y Agua.
- Linera, Á. G. (2011). *Las tensiones creativas de la revolución, la quinta fase del proceso de cambio*. La Paz: Vicepresidencia.
- Lomas, C. (1998). *Como enseñar a hacer cosas con las palabras*. . Buenos Aires: Paidós.
- Maalouf, A. (1998). *Identidades asesinas*. España: Fernandez ciudad S.L.
- Maffi, L. (1996). *Position paper for the interdisciplinary Working Conference Endangered languages, endangered Knowledge, endangered eniroments*. University of California at Berkley.
- Maffi, L. (2001). *On biocultural diversity: Linking language, knowledge, and the enviroment*. Washinton: : Smithsonian Institution Press.
- Mamani, I., & Delgadillo, J. (2010). *Investigación participativa en la gestión territorial indígena originaria*. Cochabamba: Plural editores.
- Manzano, N. (2007). *Impacto ambiental y sostenibilidad de la producción de coca y cocaína en la región del chapare, Bolivia*. Cochabamba: Kipus.
- ME, M. (2009). *Saberes y conocimientos del pueblo Yuracaré*. Santa Cruz: Insdustrias Gráficas "El Verbo".
- ME, M. d. (2011). *Ley de Educación "Avelino Siñani - Elizardo Pérez"*. La Paz.
- Morin, E. (2005). *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa.
- MP, M. d. (2008). *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas y Convenio 169 de la OIT*. La Paz: Estudio de diseño "Impresión Arte".
- Muysken, P., & Appel, R. (1996). *Bilingüismo y contacto de Lenguas*. Barcelona: Ariel Lingüística.
- Nordenskiold, E. (2003). *Indios y Blancos*. La Paz: Plural editores.
- Olivé, L. (2009). *Por una auténtica interculturalidad basada en el reconocimiento de la pluralidad epistemológica. En Pluralismo Epistemológico*. Bolivia: CIDES - UMSA.
- Plaza Marínez, P. (2011). *Historia, lengua, cultura y educación en la Nación Yurakaré*. Cochabamba: FUNPROEIB Andes.

- Prada Ramírez, F. (2009). Territorios epistemológicos y autoaprendizajes en los Tsimane' y Mosevenes del río Quiquibey en Bolivia. *El vuelo de la Luciernaga*, 28 (94-131).
- Querejazu, R. (2005). *La cultura de los Yurakares, su habitad y su proceso de cambio*. Cochabamba: Poligraf.
- Quijano, A. (1992). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. Lima, Perú: Centro de Investigaciones Sociales.
- Rengifo, G. (2006). *El calendario agrofestivo en comunidades Andinas. Apuntes. El calendario agrofestivo en comunidades Andinas*. Lima: PRATEC.
- Rengifo, G. (2006). *La cultura Andina de la Biodiversidad en los Andes*. Lima, Perú: PRATEC.
- Restrepo, E. (2006). *Teoría social, antropología y desarrollo: a propósito de narrativas y gráficas de Arturo Escobar*. *Boletín de Antropología*. Universidad de Antioquia.
- Restrepo, E. (2012). *Intervenciones en teoría cultural*. Cuca, Colombia: Taller Editorial Universidad del Cauca.
- Rodríguez, G., Gil, J., & García, E. (1999). *Metodología de investigación cualitativa*. Málaga: Aljibe.
- Salazar Ortuño, F. B. (2008). *De la coca al poder*. Bolivia: nose.
- Salazar, F. (2008). *De la coca al poder*. Buenos Aires: Gráficas laf SRL.
- Salgado, J. (2010). *La gestión territorial en tierras bajas: ¿Autonomías Indígenas?*. En Chumacero J. *Informe 2009. Reconfigurando territorios, Reforma Agraria, Control Territorial y Gobiernos Indígenas en Bolivia*. La Paz: FUNDACIÓN TIERRA.
- Santos, B. d. (2008). *Conocer desde el sur: para una política emancipadora*. La Paz: CLACSO.
- Santos, B. d. (2009). *Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes*. en *Pluralismo epistemológico*. Bolivia: CIDES - UMSA.
- Santos, B. d. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo, Uruguay: TRILCE.
- Sapir, E. (1974). *El Lenguaje y el Medio Ambiente*. Mexico: UNAM.
- Scudder, T. (1995). *Un marco sociológico para el análisis de la colonización de nuevas tierras en Cernea, Michael Primero la gente: variables sociológicas en el desarrollo rural*. Mexico DF: Fondo de Cultura Económica.
- SERNAP, S. N. (2011). *Plan de Manejo Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro Sécuré*. La Paz.
- Sichra, I. (2003). *La vitalidad del quechua. Lengua y sociedad en dos provincias de Cochabamba*. La Paz: Plural.
- Siguán, M., & Mackey, W. (1986). *Educación y Bilingüismo*. Madrid: Santillan.
- Surallés, A. (2004). *entorno, Tierra adentro: Territorio indígena y percepción del*. Perú: IWGIA.
- Taylor S. y Bodgan R. (1996). *Introducción a los métodos cualitativos de la investigación*. Barcelona: Paidós.
- Toledo, V. M., & Barrera, N. (2008). *La Memorias Biocultural*. Barcelona: Valls S.A.
- U.A.G.R.M., U. (2012). *Situación sociolingüística de los pueblos Mojeño - Yurakare y Guarayu*. Santa Cruz.
- UNICEF. (2012). *Asháninka territorio, historia y cosmovisión*. Lima, Perú: Tarea, Asociación Gráfica Educativa.

- Vandana, S. (1996). *Una guía del conocimiento como poder en Diccionario del Desarrollo*. Lima, Perú: PRATEC.
- Vásquez, G. C. (2011). *La Loma Santa: una utopía cercada*. La Paz: Plural Editores.
- Villegas, R. (2011). *Diálogo crítico entre: El Achkha yachay sabidurías culturales de crianza de papa-maíz y el conocimiento escolar de ciencias naturales (tesis inédita de maestría)*. Cochabamba: Universidad Mayor San Simon.
- Weatherford, J. (2014). *El legado indígena*. La Paz: Plural editores.
- Zambrana, A. (2014). *Concepciones sobre la naturaleza y el cambio climático. Aportes de los pueblos indígenas y Afrodescendientes para una educación en armonía con la madre tierra y el territorio*. Cochabamba.

# **Anexos**

## ANEXO I. INSTRUMENTOS

### GUÍA DE ENTREVISTA

Entrevista N° .....

Fechas y hora: .....

Comunidad

#### I. DATOS GENERALES

- a) Nombre completo
- b) Edad
- c) Sexo
- d) Lugar de procedencia
- e) Formación.

#### II. INFORMACION FAMILIAR

1. ¿Cuántas personas integran tu familia?
2. ¿De qué edades y género?
- 3.

#### III. GESTION DEL TERRITORIO

1. ¿Su familia tiene acceso al lote de terreno?
2. ¿Cómo accedió su al lote de terreno?
3. ¿Cuál es la situación actual del territorio yurakarés?
4. ¿Hay diferencia en la forma de manejo del territorio yurakaré y del inmigrante andino?
5. ¿Qué significa el territorio para usted?
6. ¿Qué cambios hubo en la gestión del territorio?

#### V. LENGUA

7. ¿Qué lenguas habla usted?
8. ¿Qué lenguas hablan sus padres?
9. ¿Cuál fue la primera lengua que aprendió a hablar?
10. ¿Dónde empezó a hablar el castellano?
11. ¿Cuántos hijos tiene?, ¿hablan el yurakaré?
12. ¿Cuál es la relación de la lengua yurakaré con el territorio
13. ¿Qué perdemos al dejar de hablar la lengua?
14. ¿En qué espacios utiliza la lengua yurakarés?
15. A parte del castellano, ¿qué otras lenguas hablan en tu familia?

#### VI. CONTACTO INTERETNICO

16. ¿Sabes cómo ingresaron los inmigrantes a la zona?
17. ¿Cómo es la relación entre el yurakarés de Lima y los inmigrantes?



## GUIA PARA LA ELABORACION DE MAPAS PARLANTES

### **Ancianos con apoyo de algunos adultos**

Dibujar un mapa del territorio yurakaré ancestral (cómo era antes el territorio).

### **Adultos**

Dibujar un mapa sobre el proceso de cambio en el territorio (cómo fue cambiando el territorio)

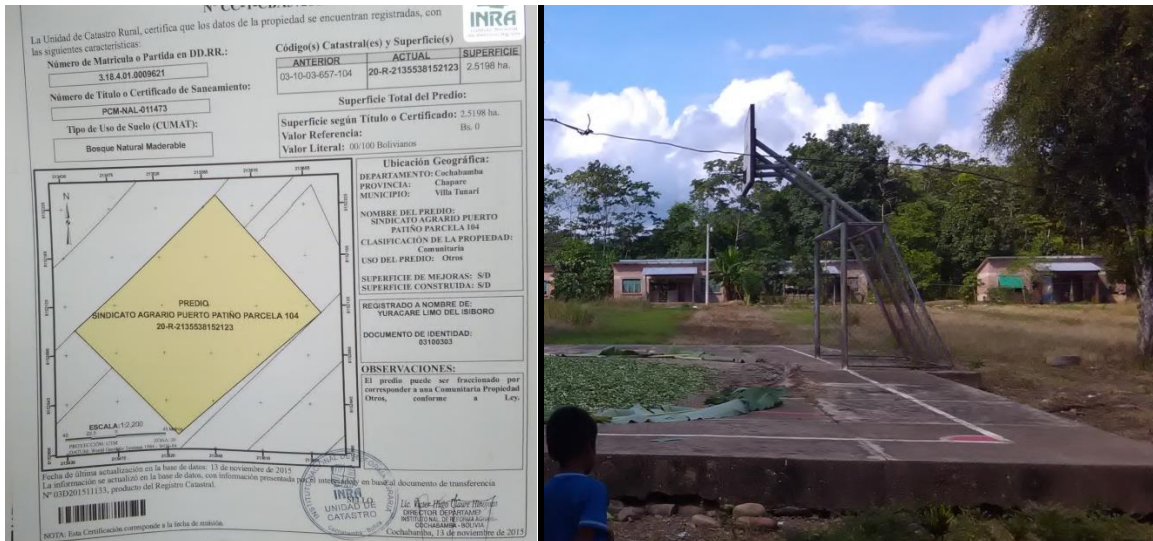
### **Jóvenes y niños**

Dibujar un mapa del territorio yurakaré actual (cómo es ahora).

<b>FICHA DE LA COMUNIDAD</b>		
Nombre de la comunidad:	Fecha de visita:	Departamento:
Municipio:	Provincia:	Fecha de fundación de la comunidad:
Extensión de la comunidad: Propiedad individual o colectiva:		
Autoridades de la comunidad:		
Habitantes, hombres: mujeres: Total:		
Lenguas existentes		
N° de familias:	N° de viviendas: construcción de madera: Construcción de material:	
N° de escuelas	N° de viviendas: construcción de madera: Construcción de material:	
Servicio Agua: Potable: Pozo: Río: Laguna:		
Baños: Letrinas con alcantarillado: Baño cajón: Monte:		
Servicio de salud: médicos general: médico tradicional:		
Servicios de Comunicación: Radio: Televisión: Teléfono fijo: Teléfono móvil: Internet:		
Transporte: Terrestre: Fluvial: Aéreo:		
Actividades productivas:		

## ANEXO II. FOTOS

### 1. La comunidad Limo



### 2. La abuela Elma elaborando el yarru





3. En la cosecha de la hoja de coca



4. Recolección de frutos silvestres



5. Baño o letrina

