



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

**LIMLI TABUYBU (Nuestra lengua está viva): DINÁMICA
SOCIOLINGÜÍSTICA EN EL DESPLAZAMIENTO Y
RESISTENCIA DEL TABUYBU EN LAS COMUNIDADES DE SAN
ANTONIO DEL TIPNIS Y NUEVA GALILEA DEL RÍO CHAPARE**

Carlos Esteban Callapa Flores

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

Asesor de tesis: Dr. Pedro Plaza Martínez

**Cochabamba, Bolivia
2016**



La presente tesis LIMLI TABUYBU (Nuestra lengua está viva): DINÁMICA SOCIOLINGÜÍSTICA EN EL DESPLAZAMIENTO Y RESISTENCIA DEL TABUYBU EN LAS COMUNIDADES DE SAN ANTONIO DEL TIPNIS Y NUEVA GALILEA DEL RÍO CHAPARE fue aprobada el

**Nombre Asesor
Dr. Pedro Plaza Martínez**

**Nombre Tribunal
Dra. Inge Sichra**

**Nombre Tribunal
Mgr. Patricia Alandia Mercado**

Nombre Tribunal

**Mgr. Vicente A. Limachi Pérez
Jefe del departamento de Post Grado**

Decano (a)

Agradecimientos

A mi amada familia por su constante apoyo moral, cariño y confianza para continuar creciendo como persona y profesional. Específicamente a mi mamá Hilaria Flores Siles por alimentar mi alma y mi corazón durante toda mi vida, y mostrarme su espíritu de lucha inquebrantable; a mi hermana Deidania Rosario, por ser la luz de alegría y compañía, y a mi sobrina Andreita, por sacarme una sonrisa en momentos difíciles.

A la directiva del Consejo Educativo de la Nación Yurakaré, a Gladys Nogales y posteriormente a Eliseo Antezana, por la confianza y el apoyo institucional para emprender una nueva labor en pos de aportar al pueblo Yurújare.

A mis docentes de la Maestría: Pedro Plaza, Vicente Limachi, Inge Sichra, José Antonio Arrueta, Fernando Prada, Fernando Galindo, Marina Arratia, Teófilo Layme, muchas gracias a todos por compartir sus conocimientos y su amistad. También un agradecimiento a los docentes que temporalmente nos visitaron de otros países.

A mi tutor Tata Pedro Plaza por sus reflexiones, ánimos, paciencia, por sus palabras alentadoras, por su ejemplo de vida y las lecciones que aprendo cada vez que hablamos y, sobre todo, por su invaluable amistad.

Al personal administrativo del PROEIB Andes, Doris, Janet, Carolina, Edwin, Rubén y Roberto por la amistad compartida.

A todos mis compañeros de la 1° maestría en Sociolingüística, gracias por compartir sus experiencias, anécdotas, enseñanzas, luchas, tristezas por esos momentos de risas, reflexiones y desafíos, todos esos detalles que a uno lo hacen crecer como persona. La amistad compartida durante estos dos años ha sido invaluable. Así también a los compañeros de la 8° maestría en EIB por los gratos momentos de compartimiento.

Un agradecimiento muy especial a las familias de San Antonio del TIPNIS (CONISUR) y de Nueva Galilea del río Chapare, a los niños, a los jóvenes, adultos y a los abuelos por su por su colaboración y predisposición durante los trabajos de campo, por su

sencillez, cordialidad, carisma, hospitalidad, amabilidad y por compartir sus alegrías, risas, miedos, tristezas, sueños y esperanzas durante las caminatas por la comunidad, charlas, durante el trabajo comunal, en la pesca, en los almuerzos, en los juegos de fútbol durante todo el tiempo de mi estadía en ambas comunidades. Además, por mostrarme otro tipo de mirada hacia el mundo, por sacarme de mis esquemas, hacerme más sensible y por mostrarme que otro tipo de mundo y paradigma es posible.

A la cooperación Belga a través de la Universidad Católica de Lovaina por propiciar esta maestría, confiar en nosotros y apoyarnos económicamente para nuestra formación técnica y académica para aportar a nuestros pueblos, porque personalmente me hubiera sido muy difícil poder pagar un curso de posgrado con estas características.

A todas las personas que me apoyan moralmente con sus ánimos, a quienes compartimos la lucha por nuestros pueblos por intentar hacer un mundo sin asimetrías y un poco más justo, y a todos a quienes me encontré en el camino de la vida que puedo llamar sinceramente amigo o amiga.

Resumen

Limli tabuybu (Nuestra lengua está viva): Dinámica sociolingüística en el desplazamiento y resistencia del tabuybu en las comunidades de San Antonio del TIPNIS y Nueva Galilea del río Chapare

Delimitamos el trabajo desde una perspectiva sociolingüística sobre las relaciones entre lengua y sociedad. El tema principal reside en la dinámica de desplazamiento y resistencia de la lengua yurakaré o *tabuybu*, la misma está considerada en peligro de extinción. Nuestro propósito es trabajar sobre los factores que inciden en su vitalidad y demostrar que, en la actualidad, los mismos están latentes o se han enraizado más.

Tomamos a la lengua como un ente vivo bajo la metáfora de la ecología de las lenguas. Encontramos que el tabuybu está enfermo y consideramos importante indagar sobre las causas, razones y circunstancias que la han llevado a este estado, así entender la manera de operar de la castellanización en las comunidades.

Nos centramos metodológicamente en el enfoque cualitativo con características etnográficas. Realizamos estudios de casos en dos comunidades de distintos territorios: San Antonio en el Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécuré y en Nueva Galilea del río Chapare en la TCO yurakaré.

Nos centramos teóricamente en tres aspectos principales: a) Contacto y colonización lingüística, b) Mantenimiento y cambio lingüístico, y c) Ecología del lenguaje con vistas a la planificación lingüística del tabuybu.

Abordamos la relación entre lengua-sociedad y sociedad-lengua bajo tres puntos: a) Factores familiares en el desplazamiento y resistencia del tabuybu, donde abordamos la transmisión intergeneracional del tabuybu con todas las familias en ambas comunidades y específicamente en familias formadas entre yurakarés y entreveradas, luego vemos cómo el castellano se hace costumbre; b) Factores individuales en el desplazamiento y resistencia del tabuybu, producidos por el contacto entre sociedades como: la vergüenza, la discriminación,

la no valoración y las opiniones encontradas sobre el tabuybu; y c) Los factores extralingüísticos ligados al Estado en el desplazamiento del tabuybu, se muestra la influencia directa e indirecta del Estado en la castellanización de las comunidades donde relacionamos al tabuybu con la escuela, las iglesias, el territorio y la economía.

La propuesta fue planificada durante el tercer semestre de la maestría y realizamos una prueba piloto en Nueva Galilea con el propósito de enriquecerla con la participación e involucramiento de los comunarios. Proponemos un plan de acción centrado en la sinergia de la comunidad, la familia y la escuela. La propuesta está destinada para ambas comunidades.

Palabras clave: Tabuybu, transmisión intergeneracional, familia, usos, actitudes, Estado, iglesia, territorio, San Antonio, Nueva Galilea.

Resumen en lengua indígena

Limli tabuybu: kambiya sociolinguistico, desplazamiento latisha resistencia tabuybu yurújare matata tasibbë San Antonio TIPNISbëshë, Nueva Galilea adyuma Chapare

Carlos Esteban Callapa Flores, postulante a Mgr.

Universidad Mayor de San Simón, 2015

Asesor: Pedro Plaza Martínez

Dulatu tasawata sociolinguistikasha tabuybu, latisha yurújare sociedad. Tasawata kambiya, desplazamiento latisha resistencia tabuybu yurújare. Naa ujatu pëlë pëlë mala. Tajusu tuwa ana tasawatasha, bëjtantu tepsheja ennesh ibëbë tabuybu. Kütchentu tishilë latiwja tütübelä limli.

Tuaja bëjtatu ana tabuybu limlibëla naa achuta dyaju ekología buybujbëshë. Bëjtatu tabuybu kaladecheti, bëbëtu tepsheja achuta ibëbëchi. Achuta kütchentu amashkhuta sawata kastellano.

Sawatatu enfoke kualitatibotina, ana característica etnográfica. Dulatu estudio de kaso lëshiey komunidad naa ateli ellew: San Antonio TIPNISbëshë, Nueva Galilea adyuma Chapare. Kalashijmitu anaw komunidades naa bëjtatu amashkuta sociolingüística, histórikas, sosiales, ekonómicas, territoriales winaniwtila.

Naa teoriatina sawatatebe tatesis ana liwi partes: 1) Contacto, latisha colonización lingüística; 2) mantenimiento, latisha cambio lingüístico; 3) ekología del lenguaje, tammuy dulatebe ana planificación lingüística tabuybula.

Sawatatu ana relación sociedad buybuwtina, buybuw sociedadina, latisha dulatu liwi matata bëshëw amchi tandyerërentu amashkuta kastellano sawatijti anaw komunidades: a) factores familiay b) factores lëtuma lëtuma, c) factores Estado amalajbëshë.

a) Factores familiay: bëjtatu amashkuta mandyujumtila tabuybu tapeshamaw mabisiw, lëshiey partes. Lëtta: takomuniday, tütü lëshie komuniday sëlëta tabuybu matatajsha masewechi. Malashijmitu lëshiew tabisiw, lëtta emejmesh tabuybu mandyërerëshbëshë, latisha atta, lëtta kandyërë, latisha atta nish kandyërë tabuybula. Atelijbëshë familiaja masewewja kastellanojtila mandyërerëjti. Bëjtatulacha mammuy familiay kastellanoytija mandyërerëjtina, lachamatijsha ñujñuntilëw familia mandyërerjti tabuybu.

b) Factores lëtuma lëtuma: katütütü lindechetew atta sociedadtina, ñuta, discriminación, nish valorajtiw peshew tabuybu.

c) Factores Estado amalajbëshë: bëjtatu tabuybu taleetebeni, iglesia, taele, taekonomia. Tabuybu-taele: bëjtatu lëshie winani nish kürrüsh kuta. Anaja kamala kastellano taellechi. Religión-tabuybu: bëjtatu naa pëlë naa tuwa leletitu, lachamatijsha nish konso manmala katolicow, witalacha Misión Nuevas Tribus dulaw internado Nueva Vida imakkatajbëshë samma Chapare. Tabuybu-economía: lëshie bëshëw: San Antonio ottojtiw achchi kastellano maylejti. Galileachi karayja kamalaw kastellano komunidadchi. Tabuybu-taleetebe: lëshie komunidadbëshë sawataw achaya maleetebe katütütüshtila; kaylejbëshë kamalajti kastellano taleetebechi.

Katütü lëtta propuesta dulatu liwi semestre maestríay: “Tandyërerëni yosse tabuybu” imakkatajbëshë. Dulatu ana lëshpëni piloto sawata ana komunidad Nueva Galileay tëshëtebe dulatu tabisiwtina lëtta propuesta tabisiw participacióntina. Kütchetu lëtta propuesta sawatatebe komunidadtina, familiatina, taleetebetina lëttay, ana bëëshëë achaya lëshie komunidades San Antonio, latisha Nueva Galilea.

Buybu winani: Tabuybu, transmisión intergeneracional, familia, Estado, iglesia, elle, San Antonio, Nueva Galilea.

Índice de Contenido

Agradecimientos.....	i
Resumen.....	iii
Resumen en lengua indígena.....	v
Índice de Contenido	vii
Lista de Tablas	ix
Lista de Figuras.....	ix
Lista de Ilustraciones.....	x
Abreviaturas.....	xi
Compendio en lengua indígena.....	xiii
Introducción	1
Capítulo 1: Planteamiento del problema	3
1.1. Identificación del problema.....	3
1.2. Objetivos	6
1.2.1. Objetivo general	6
1.2.2. Objetivos específicos.....	6
1.3. Justificación.....	7
Capítulo 2: Metodología.....	9
2.1. Tipo de investigación.....	9
2.2. La muestra y las unidades de análisis	10
2.3. Técnicas e instrumentos de investigación	11
2.3.1. Entrevista.....	11
2.3.2. Árboles sociolingüísticos	11
2.3.3. Observación.....	12
2.3.4. Instrumentos de investigación.....	13
2.4. Procedimiento de recolección de datos	13
2.4.1. La particularidad del trabajo de campo en San Antonio	15
2.5. Consideraciones éticas	15
2.6. Reflexiones metodológicas	16
Capítulo 3: Fundamentación Teórica	18
3.1. Contacto y colonización lingüística	18
3.2. Bilingüismo y diglosia	21
3.3. Actitudes lingüísticas	23
3.4. Conflicto lingüístico.....	23
3.5. Mantenimiento y cambio lingüístico.....	25
3.5.1. Transmisión de la lengua y cultura.....	27
3.6. Ecología del lenguaje	27

3.7. Algunos estudios acerca de la lengua y del tema de investigación.....	28
Capítulo 4: Resultados.....	31
4.1. Contextualización del trabajo.....	31
4.1.1. San Antonio, en el límite del territorio comunitario y la colonización.....	31
4.1.2. Nueva Galilea, una comunidad platanera.....	35
4.1.3. Diferencias lingüísticas y culturales entre los yurakarés del TIPNIS y del río Chapare.....	41
4.2. Factores que inciden en el desplazamiento y resistencia de la lengua yurakaré.....	43
4.2.1. Factores familiares en el desplazamiento y resistencia del yurakaré.....	43
4.2.1.1. Transmisión intergeneracional de la lengua yurakaré en la familia.....	43
4.2.1.2. Acostumbrándose al castellano.....	79
4.2.2. Factores individuales en el desplazamiento y resistencia del tabuybu.....	84
4.2.2.1. Contacto con el pueblo y la ciudad.....	84
4.2.2.2. Mirada de los colonos hacia al yurakaré.....	93
4.2.2.3. Discriminación y reconstrucción de relaciones.....	95
4.2.2.4. Vergüenza de ser yurakaré y avances: ahora donde va se identifica.....	99
4.2.2.5. La no valoración del tabuybu.....	102
4.2.2.6. Opiniones encontradas: ¿Para qué el yurakaré?.....	103
4.2.3. Factores extralingüísticos ligados al Estado en el desplazamiento del tabuybu.....	104
4.2.3.1. Territorio y lengua en el desplazamiento del tabuybu.....	104
4.2.3.2. Religión, iglesia y lengua en el desplazamiento del tabuybu.....	126
4.2.3.3. Relaciones económicas y lengua en el desplazamiento del tabuybu.....	143
4.2.3.4. Educación –escuela y lengua en el desplazamiento del tabuybu.....	148
Capítulo 5: Conclusiones.....	153
Capítulo 6: Plan de trabajo: <i>Tandyërërëni yosse tabuybu</i> (hablemos otra vez nuestra lengua).....	160
Referencias.....	168
Anexos.....	173

Lista de Tablas

Tabla 1: Resumen de las características de ambas comunidades.....	39
Tabla 2: Familias conformadas entre yurakarés en las comunidades	47
Tabla 3: Conformación de las familias de Nueva Galilea y San Antonio	48
Tabla 4: Procedencia de las parejas yurakarés en familias interétnicas.....	48
Tabla 5: Familias y padres de la comunidad de San Antonio	53
Tabla 6: Familias y padres de la comunidad de Nueva Galilea	54
Tabla 7: Transmisión de la lengua yurakaré en la comunidad de San Antonio	55
Tabla 8: Transmisión parcial del yurakaré a los hijos en San Antonio.....	56
Tabla 9: Transmisión de la lengua yurakaré en la comunidad de Nueva Galilea	57
Tabla 10: Transmisión parcial del yurakaré a los hijos en Nueva Galilea.....	58
Tabla 11: Comparación de la transmisión del yurakaré en San Antonio y Nueva Galilea .	59
Tabla 12: Transmisión de la lengua de la primera a la segunda generación.....	61
Tabla 13: Lenguas que hablan los hijos de la tercera generación Vargas-Urbano	62
Tabla 14: Transmisión de la lengua de la primera a la segunda generación.....	63
Tabla 15: Lenguas que hablan los hijos de la tercera generación Chávez-Noe	65
Tabla 16: Lenguas que hablan los hijos de la cuarta generación Chávez-Noe.	66
Tabla 17: Transmisión intergeneracional en familia yurakaré de ambas comunidades.....	67
Tabla 18: Transmisión de la lengua de la primera a la segunda generación.	69
Tabla 19: Transmisión de la lengua de la segunda a la tercera generación	70
Tabla 20: Lenguas que hablan los hijos de la tercera generación Urbano Ruíz	72
Tabla 21: Transmisión de lenguas en familias mixtas con gente de tierras bajas.....	73
Tabla 22: Transmisión de la lengua de la primera a la segunda generación.	74
Tabla 23: Transmisión de la lengua de la segunda a la tercera generación	76
Tabla 24: Lenguas que hablan los hijos de la tercera generación Quispe Hurtado.....	77
Tabla 25: Transmisión de las lenguas en familias mixtas con gente de tierras altas	78
Tabla 26: Plan de trabajo para la propuesta.	166

Lista de Figuras

Gráfico 1: Árbol lingüístico de la familia Vargas Urbano de San Antonio	60
Gráfico 2: Árbol lingüístico de la familia Chávez Noe de Nueva Galilea.....	63
Gráfico 3: Árbol lingüístico de la familia Urbano Ruíz de San Antonio.....	69
Gráfico 4: Árbol lingüístico de la familia Quispe Hurtado de Nueva Galilea.	74
Gráfico 5: Dinámica de adquisición y aprendizaje del yurakaré	79

Lista de Ilustraciones

Ilustración 1: Ubicación geográfica de San Antonio y Nueva Galilea con respecto a las TCO de Bolivia.	40
Ilustración 2: Ruta imaginaria del viaje de la familia Vargas Nuñez.	112

Abreviaturas

CC-SA	Cuaderno de Campo de Carlos Callapa de San Antonio.
CC-NG	Cuaderno de Campo de Carlos Callapa de Nueva Galilea.
CENY	Consejo Educativo de la Nación Yurakaré.
CIDOB	Confederación de Pueblos Indígenas de Oriente, Chaco y Amazonía.
CONAMAQ	Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qollasuyo.
CONISUR	Consejo Indígena del Sur.
CONIYURA	Consejo Indígena Yurakaré.
CPITCO	Coordinadora de Pueblos Indígena del Trópico de Cochabamba.
EIB	Educación Intercultural Bilingüe.
FUNPROEIB ANDES	Fundación para la Educación en Contextos de Multilingüismo y Pluriculturalidad.
ILC	Instituto de Lengua y Cultura.
IPELC	Instituto Plurinacional en Estudios en Lenguas y Culturas.
MNT	Misión Nuevas Tribus.
PROEIB ANDES	Programa de Formación en Educación Intercultural Bilingüe para los Países Andinos.
SERNAP	Servicio Nacional de Áreas Protegidas.
TIPNIS	Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécore.
UMSS	Universidad Mayor de San Simón.

Compendio en lengua indígena

Limli tabuybu: kambiya sociolinguistiko, desplazamiento latisha resistencia tabuybu yurújare matata tasibbë San Antonio TIPNISbëshë, Nueva Galilea adyuma Chapare

Carlos Esteban Callapa Flores, postulante a Mgr.

Universidad Mayor de San Simón, 2015

Asesor: Pedro Plaza Martínez

Ujatu tasawata sociolinguistikasha tabuybu, latisha yurújare sociedad. Tasawata kambiya, desplazamiento latisha resistencia tabuybu yurújare. Naa ujatu pëlë pëlë mala. Tajusu tuwa ana tasawatasha, bëjtantu tëpsheja ennesh ibëbë tabuybu. Kütchentu tishilë latiwja tütübela limli.

Tuaja bëjtatu ana tabuybu limlibëla naa achuta dyaju ekología buybujbëshë. Bëjtatu tabuybu kaladecheti, bëbëtu tëpsheja achuta ibëbëchi. Achuta kütchentu amashkhuta sawata kastellano.

Dulatu ana tasawata seisti kapitulo: tandyërëretu naa ënnësh problema, metodología, marco teórico, taresultado, naa tampelejebëshë, latijsha propuesta.

Kapituloy lëtta sawatatu tandyërëretu naa ënnësh problema. Bëjtatu naa amashkuta pële, pële mala buybu amummy mundoy, latisha ani tapaískuta. Naa tandyuju Crevels (2009), Plaza (2011), Romero (2012), latisha Callapa (2013) khuta amashkuta tabuybujä tuwinishiti. Amumuy tabisiw yurújare bëjtawlächa achuta majongresoy 2010bëshë.

Sawatatu objetibosla.

Matata objetibo:

- Amashkuta tütü yurújare tabuybu bëjtantu tëpshe kambiya tabuybula tasibbë San Antonio, Nueva Galilea.

Ñuñujulew objetivo:

- Bějta amashkuta mandyujushtatu naa tasewew tabuybu, tasibbë San Antonio, Nueva Galilea.
- Bějta amashkuta tandyërërishta, amashkuta taylenishta tabuybu yurújare, latisha kastellano tasibbë San Antonio, Nueva Galilea.
- Kütchetu ana factores extralinguísticos, nish tandyërërebe tabuybula.

Kapituloy lëshie metodología, amashkuta sawatatu tatesis. Sawatatu enfoke kualitatibotina, ana karakteristikata etnográfica. Dulatu estudio de kaso lëshiey komunidad naa ateli ellew: San Antonio TIPNISbëshë, Nueva Galilea adyuma Chapare. Kalashijmitu anaw komunidades naa bëjtatu amashkuta sociolingüístikas, histórikas, sosiales, ekonómicas, territoriales winaniwtila.

Dulatu anaw téknikas: tandyërërebe tabisiwtina, árboles lingüístikos, latisha kalashdede. Dulatu anaw instrumentos: tërëmtëbe, kapelë tërëmtëtë, kapelë akomunidad, grabaciones y fotografías.

Kapituloy liwi fundamentación teorika. Tandyërërebe liwi bëshëw: contacto, latijsha colonización abuybuw, mantenimiento, kambiya buybu, ekologia abuybubëshë, naa tëpshë dulishtatu.

Kapituloy lepsa dulaw tasawatajbëshë. Liwshalë tandyërërebe lëshiew komunidades. San Antonio tütü surchi TIPNISchi, 500 metros wilechi polígono sietetisha. Ana komunidad tütü departamento Cochabambay, provincia Chaparey, Villa Tunari municipioy. Limly 13 de junio 1997 añuskajsha. Katütü 31 afiliados.

Nueva Galilea tütü sona altay TCO yurakaré adyuma Chapare. Ana komunidad tütü departamento Cochabambay, provincia Chapare, Carrascoy, Villa Tunari, Chimore municipioy. 1991 bëshëw ellew amchi limlishtawtila, naa makomunidad Patujusal imakkatajbëshë kamla samma. Limly 2 de febrero 1996 añuskajsha. Katütü 37 bisiw, latisha 182 tabisiw.

Ana kapituloja kütchetu tadulaw lacha: a) factores familiay b) factores lëtuma lëtuma, c) factores Estado amalajbëshë.

Factores familiay: bëjtatu amashkuta mandyujumtila tabuybu tapeshamaw mabisiw, lëshiey partes. Lëtta: takomuniday, tütü lëshie komuniday sëlëta tabuybu matatajsha masewechi, matatawtijsha mandyërerëjti tabuybu San Antonioy (76%), latisha Nueva Galileay (69%).

Malashijmitu lëshiew tabisiw, lëtta emejmesh tabuybu mandyërerëshbëshë, latisha atta, lëtta kandyërë, latisha atta nish kandyërë tabuybula. Lëshiew familia sëlëta tabuybu matatajsha masewechi. Matataw Madyërerëtishja nish dyaju masewew mandyërerështa. Atelijbëshë familiaja masewewja kastellanojtila mandyërerëjti.

Bëjtatulacha mammuy familiay kastellanojtiya mandyërerëjtina, lachamatijsha ñujñuntilëw familia mandyërerëjti tabuybu.

Factores lëtuma lëtuma: katütütü: lindechetew atta sociedadtina, ñuta, discriminación, nish valorajtiw peshew tabuybu. Tabisiwja otojtiw makomunidadsha sawatala, estudianiashtuwtila, maladechetila, kusuti abashti, kusu abba bëbënishtatila. Bëjtatulacha atimawja nish mankukujti yurujareniwti. San Antoniojbëshë bijbinta bëjtaw kolonowtina limliwtila.

Nish konsono tabejtaw naa tuwa indigenatu, tandyerëreți tabuybu atija ennesh tawjawtiw attimaw. Tishilë lachamatijsha nish achuta tawtajatinaja idojomash.

Ñuta ibëbë pële pële malaniti tabuybu. Nueva Galileay nish idojomash ñutajtiw nish lachama San Antonio.

Amumuy ana bësheë dula achaya tabuybu pëlë pëlë, anajsha malajti anaw bëshëw madechetuti.

Factores Estado amalajbëshë: bëjtatu tabuybu taleetebeni, iglesia, taele, taekonomia.

Tabuybu-taele: bëjtatu lëshie winani nish kürrüsh kuta. San Antoniojbëshëw bëbëw Loma Santa, latijsha tütü sur TIPNISsha adeche, lachamatijsha wiwiw kolonizador, bëbëw

nish latiwtina mawinani, latiwtijiti majusu lindechetatiniwti. Anaja kamala kastellano taellechi.

Tabuybu-religión: bëjtatu naa pëlë naa tuwa leletitu. Lachamatijsha nish konso manmala katolicow. Witalacha Misión Nuevas Tribus dulaw internado Nueva Vida imakkatajbëshë samma Chapare. Tabuybula mandyuju Dios evangelisasiontebe. ani tütü kambiya tabuybuy kastellanochi, ajuymalumata lacha. Tishilë religión amalajti kastellanoytila.

Tabuybu-ekonomía: lëshie bëshëw, San Antonioy ottojtiw achchi kastellano maylejti. Galileachi karayja kamalaw kastellano komunidadchi.

Tabuybu-taleetebe: lëshie komunidadbëshë sawataw achaya maleetebe katütütüshtila; kaylejbëshë kamalajti kastellano taleetebechi.

Ani bëbëtu naa tuwa tajusu limli ibëbëntu tabuybu achaya konsono winanintu. Kütchetu ana tërëmtëtë: “Tandyërëreni yosse tabuybu” imakkatajbëshë.

Introducción

Las comunidades yurakarés de San Antonio del Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécure (TIPNIS) y Nueva Galilea de la TCO yurakaré tienen semejanzas y particularidades históricas, sociales, políticas, culturales y sociolingüísticas. Por un lado, San Antonio se encuentra entre el límite de la colonización quechua-aimara y el territorio indígena con gente proveniente de comunidades indígenas invadidas, colonizadas y que se adentraron en el monte para vivir solamente entre yurakarés como era su visión desde que iniciaron la búsqueda de la Tierra Santa; sin embargo, la colonización sigue en búsqueda de apropiarse de sus territorios.

Por otro lado, Nueva Galilea es una comunidad formada por la búsqueda de tierras que no sucumban a la inundación desde la lógica del espíritu nómada de los abuelos yurakarés, pero dentro de los territorios ancestrales; no obstante, la gente de esta región ha vivido dentro de los últimos y fallidos intentos de la misión católica-franciscana y ha sido parte de la evangelización de la Misión Nuevas Tribus (MNT) a través del internado Nueva Vida durante aproximadamente medio siglo. Cabe resaltar que este territorio también está sujeto a conflictos territoriales con sindicatos colonos.

Indagamos el desplazamiento y la resistencia de la lengua yurakaré o *tabuybu*, término utilizado indistintamente en el documento, dentro de la realidad social de ambas comunidades donde existen factores influyentes en el mantenimiento del *tabuybu* en las familias.

El trabajo se divide en seis apartados. El primer capítulo desarrolla el planteamiento del problema de la investigación referente al *tabuybu*, los objetivos y la justificación, donde presentamos la base para abordar la dinámica sociolingüística en el desplazamiento y resistencia del yurakaré en las dos comunidades.

El segundo capítulo caracteriza la metodología cualitativa que adoptamos, así también presentamos la muestra, las técnicas e instrumentos de recolección de datos, los

procedimientos durante la investigación, los aspectos éticos bajo los cuales nos regimos y las lecciones metodológicas durante el trabajo de campo y la elaboración de la tesis.

El tercer capítulo muestra las bases teóricas para el abordaje de la tesis en la relación lengua y sociedad; en él presentamos tres acápite principales: a) contacto y colonización lingüística, b) mantenimiento y cambio lingüístico, y c) ecología del lenguaje con vistas a la planificación lingüística en pos de revitalizar el *tabuybu*.

El cuarto capítulo presenta los principales resultados de la tesis en tres macro factores que han incidido en el debilitamiento del *tabuybu*: a) factores familiares en la transmisión intergeneracional y la manera en que el castellano se va haciendo una costumbre en las familias; b) factores individuales bajo las experiencias personales de los comunarios sobre el *tabuybu*; y c) la influencia directa e indirecta del Estado en la castellanización de las comunidades donde relacionamos al *tabuybu* con la educación-escuela, las iglesias-misiones, el territorio y las relaciones económicas.

El quinto capítulo se centra en las respectivas conclusiones del estudio. Posteriormente el sexto apartado muestra la propuesta: “*Tandyërërëni yosse tabuybu*” (hablemos otra vez nuestra lengua) centrada en la revitalización lingüístico-cultural con la participación de la comunidad, la escuela con el profesor y estudiantes, y la colaboración de las familias; esta tuvo una prueba piloto en Nueva Galilea para su posterior enriquecimiento y presentación para ambas comunidades.

Capítulo 1: Planteamiento del problema

1.1. IDENTIFICACIÓN DEL PROBLEMA

La desaparición de las lenguas es un fenómeno latente que amenaza la diversidad lingüística en el mundo y Bolivia no es la excepción, sino más bien parece seguir con la tendencia. Solamente en la región de tierras bajas se identificaron 185 grupos étnicos recopilados del contexto bibliográfico (Teijeiro, 2007). Es decir que 155 pueblos desaparecieron con sus culturas y lenguas o dialectos, por otra parte, Crevels y Muysken (2009) identificaron 33 lenguas en la Amazonía que ya no se hablan. Actualmente quedan 30 pueblos indígenas en tierras bajas, 27 en la Amazonía norte, central y sud, así como tres en el Chaco y tres en el Oriente (Sichra, 2013).

Crevels (2009) afirma que existe una gran diversidad de lenguas en la Amazonía boliviana que representa a cinco familias lingüísticas: Arahua, Chapacura, Pano, Tacana y Tupi-guaraní, además de siete lenguas aisladas, independientes o no clasificadas. Sin embargo, estas lenguas están sumamente amenazadas de extinción debido a la disminución de hablantes por la continua presión ecológica, física, social y cultural de la sociedad nacional. La lengua yurakaré está inmersa dentro de este panorama en la amazonía boliviana.

El pueblo Yurakaré habita en Bolivia en los departamentos de Cochabamba, Beni, Santa Cruz y La Paz. No cuenta con un territorio continuo sino sus comunidades se encuentran dispersas en distintos Territorios Comunitarios de Origen (TCO): TIPNIS, TCO yurakaré, TCO yuqui-CIRI, TCO CIPYM y en menor medida en otros.

Los yurakarés tienen su propia lengua llamada tabuybu. El prefijo “ta” hace alusión a nuestra y “buybu” a palabra, formando literalmente nuestra palabra. En varias comunidades, también se la denomina dialecto. Sin embargo, la lengua no es hablada por todos los miembros del pueblo.

Con respecto a los estudios sobre la vitalidad de la lengua yurakaré, Crevels (2009, pág. 298) afirma que: “Hay unos 1.810 hablantes de entre 2.830 personas, (por tanto) se considera (que) el yurakaré está en peligro de extinción, ya que la mayoría de los hablantes son mayores

de 25 años”. Según esta afirmación, existen aproximadamente unos 1000 yurakarés que no hablan la lengua indígena, y también indica que los yurakaré hablantes son adultos y ancianos y que los jóvenes y niños solamente hablan el castellano.

El estudio sociolingüístico realizado por la Fundación PROEIB Andes y el Consejo Educativo del Pueblo yurakaré, CEPY (2009), indica que el tabuybu está en peligro de extinción, no tanto por el número relativo de habitantes sino por la gran presión del castellano, producto de las relaciones asimétricas entre la sociedad yurakaré y los sectores hegemónicos de la sociedad boliviana. Es decir que el contacto de los yurakarés con la sociedad boliviana ante factores históricos, políticos, económicos, culturales han repercutido en la vitalidad de la lengua.

Los datos presentados por Crevels (2009), Plaza (2011), Romero (2012) y Callapa (2013) advierten el estado de peligro general en que se encuentra la lengua yurakaré. Además este fenómeno ha sido analizado en el Primer Congreso Educativo del Pueblo Yurakaré (2009) que reconoce la existencia de un riesgo de desplazamiento de la lengua yurakaré por el castellano.

Tomamos al tabuybu como un ente vivo que forma parte del universo lingüístico, y su situación de debilitamiento y estado de peligro de extinción alertan sobre una posible desaparición en el futuro. En esta dinámica de desplazamiento de la lengua yurakaré existen causas, razones y circunstancias que son necesarias revisar para entender la manera de operar del castellano y que están vigentes, pero no en una relación aislada solo entre idiomas, sino la lengua como parte de la sociedad yurakaré, una sociedad con características históricas, sociales, económicas, educativas, entre otros que forman parte de un contexto de revitalización de la misma.

Si bien, abordamos la problemática de la muerte acelerada de las lenguas en el mundo, también nos enfrentamos ante la interrogante de qué se perdería si la lengua yurakaré desaparece, es por eso que, analizamos el rol del tabuybu dentro del universo de las lenguas. Partimos de la afirmación de Ivanov: “Cada lengua constituye un cierto modelo de universo,

un sistema semiótico para entender el mundo, y si tenemos 4000 diferentes maneras de describir el mundo somos más ricos” 1992 citado en Crystal, 2001). La afirmación pasa por distintos aspectos relacionados a la riqueza de las lenguas por su diversidad, una expresión de un mundo de una cultura, una manera de entenderlo y describirlo; temas que relacionaremos con el tabuybu.

El tabuybu forma parte de la diversidad lingüística en el mundo, es una lengua más que brinda esa riqueza de creatividad a la humanidad, contiene y expresa las ideas y el universo de pensamiento (Skutnabb-Kangas, Maffi y Harmon, 2003), esto como resultado de la construcción de esta lengua que han hecho los yurakarés de cientos de años, como un producto intelectual conjunto, puesto que cuando llegaron los colonizadores españoles se hicieron testimonios de este pueblo.

El tabuybu es el depositario de los saberes y conocimientos desarrollados por los yurakarés sobre las prácticas diarias desarrolladas en su territorio, caza, pesca, agricultura, medicina tradicional, recolección de frutos y lo concerniente a contexto y medio ambiente; es decir es un testimonio y manera de entender la Amazonía. Parte de este bagaje cultural se pierde con la lengua, puesto que la lengua dominante, este caso el castellano, carece del vocabulario necesario para las epistemologías indígenas, el momento y manera de transmitirlos, y la importancia de su transmisión (Ídem). Por ejemplo, los términos *achewteba* (tiempo seco) y *mashitaba* (tiempo de lluvia) que son formas propias de explicar el tiempo para las actividades productivas yurakarés, que visto desde lo occidental, llega a dividirse el año en primavera, verano, otoño e invierno.

El tabuybu también es depositario de una herencia cultural yurakaré, en cuanto a las formas y representaciones del universo que se reflejan en las historias orales, los relatos épicos, los cuentos, canciones, dichos, chistes y juegos de palabras. Estos constructos son propios, el genio de la lengua y que pierden su esencia. Es precisamente, esta riqueza parte de la humanidad que desaparece con los últimos hablantes de una lengua. Esto que va ligado con la cosmovisión yurakaré y la explicación del mundo. Por ejemplo, el tata Tiri es uno de los

cuentos aún recordados en las comunidad, esta narración cuenta varios aspectos de la cosmovisión yurakaré, la creación de animales, la magia del monte, la creación de los pueblos, entre otros; Callapa (2013) afirma que este cuento es conocido principalmente por los hablantes del tabuybu y no así por los yurakarés castellano-hablantes, es decir que, la lengua permite la transmisión intergeneracional de este testimonio que ya no es posible con el castellano.

Walsh (2003) afirma que la lengua es una representación de un grupo de gente y la sociedad en que vive; es decir que identifica a la gente y del mismo modo su manera de vivir con sus características. Por un lado, el tabuybu explica la cotidianeidad del yurakaré; por otro lado, la identificación de ser indígena, la relación lengua-identidad, dentro de nuestro contexto, se utiliza la palabra neto para referirse a la persona que es orgullosa de ser indígena y que habla el tabuybu. Crystal (2001) afirma que la lengua brinda cohesión comunitaria y vitalidad, fomenta el orgullo hacia la cultura y dota a la comunidad de confianza. Es decir, de características que dan una unidad, fuerza y vitalidad no sólo al pueblo a través de la lengua que aportan a la diversidad lingüística del mundo.

1.2. OBJETIVOS

Para el trabajo se ha contemplado el objetivo general con sus correspondientes objetivos específicos.

1.2.1. Objetivo general

- Analizar la situación sociolingüística de la lengua yurakaré en la dinámica de mantenimiento y cambio lingüístico en las comunidades de San Antonio y Nueva Galilea del río Chapare.

1.2.2. Objetivos específicos

- Describir la transmisión intergeneracional de la lengua yurakaré en las comunidades de San Antonio y Nueva Galilea.

- Describir el uso y actitudes de las lenguas yurakaré y castellana de los comunarios de San Antonio y Nueva Galilea en distintas etapas de sus vidas.
- Identificar factores extralingüísticos que influyeron en el desplazamiento de la lengua yurakaré en las comunidades de San Antonio y Nueva Galilea.

1.3. JUSTIFICACIÓN

El trabajo contribuye con datos referentes a la dinámica sociolingüística de mantenimiento y desplazamiento de la lengua yurakaré, tomando en cuenta factores que inciden en su estado actual, tales como la transmisión intergeneracional de la lengua yurakaré que repercute directamente en su uso o desuso en las familias de la comunidad y consecuentemente en su vitalidad lingüística. Flores (2012) menciona que uno de los síntomas más elocuentes para la debacle de una lengua es que las generaciones mayores tanto de padres como de abuelos dejan de hablarles a sus descendientes en la lengua indígena. Es por eso que el indagar sobre el mantenimiento o desplazamiento de la lengua puede contribuir no solo a la misma, sino al pueblo en sí en la posibilidad de continuidad, supervivencia, respeto de la diversidad y mantenimiento cultural, defensa de sus derechos y de la integridad de las personas y del grupo social, pueblo o nación indígena.

El trabajo brinda información sobre las particularidades y matices sociolingüísticos que presenta el contexto de dos comunidades yurakarés: San Antonio del TIPNIS y Nueva Galilea del CONIYURA, ambas de diferentes TCO. López (2006) afirma que el entorno de cada lengua resulta ser tanto idiomático, sociohistórico, político y psicológico, pues en cada dimensión surgen factores que configuran el contexto en el cual la lengua se usa, aprende y enseña. Además, se visibiliza el escenario donde el tabuybu logra subsistir frente al contacto y conflicto lingüístico con la sociedad nacional.

Los resultados de la investigación aportarán indicios sobre la vitalidad de la lengua en las dos comunidades para una reflexión y valoración con los comunarios, los dirigentes indígenas del Consejo Indígena del Sur (CONISUR-TIPNIS), del Consejo Indígena Yurakaré

(CONIYURA) y del Consejo Educativo de la Nación Yurakaré (CENY). También permitirán guiar el diseño y elaboración de políticas lingüísticas desde, con y para el pueblo con la finalidad de contribuir con el fortalecimiento, revitalización y revalorización del tabuybu. Así, la perspectiva del trabajo no solo se encamina al estudio, documentación o condiciones de supervivencia del tabuybu, sino también a la formulación de estrategias a la acción comprometida con el mantenimiento y desarrollo de la diversidad idiomática del planeta.

El trabajo se realiza con el consentimiento de los comunarios y las autoridades indígenas, buscando la participación activa e involucramiento de los mismos en la búsqueda de encontrar personas que puedan contribuir con la recuperación y revitalización del tabuybu, y sobre todo dar continuidad a este emprendimiento. Este estudio forma parte de la demanda y solicitud de las organizaciones yurakarés y comunidades para que se trabaje es pos de revitalizar el tabuybu.

El trabajo puede ser insumo para el Instituto Plurinacional de Estudios Lingüísticos y Culturales (IPELC) en la información sobre la realidad sociolingüística yurakaré en el marco del trabajo en investigaciones sociolingüísticas y culturales que por misión tiene que desarrollar para la materialización de las políticas lingüísticas del país.

Ante la existencia previa de trabajos sociolingüísticos como de la FUNPROEIB Andes o de la Universidad Autónoma Gabriel René Moreno, el trabajo busca profundizar en puntos sociolingüísticos y caracterizar sus particularidades en dos comunidades de contextos diferentes.

Capítulo 2: Metodología

2.1. TIPO DE INVESTIGACIÓN

El enfoque del trabajo es de carácter cualitativo con características etnográficas. Denzin y Lincoln (1994, citado en Rodríguez et al., 1999) caracterizan a la investigación cualitativa como multimetódica por ser interpretativa y naturalista, afirman que los investigadores cualitativos incursionan en el contexto natural para hallar sentidos e interpretaciones de los fenómenos de acuerdo con los significados que representan para las personas implicadas. Para ello, estuve en las dos comunidades; cabe mencionar que no residí en ninguno de los contextos, conocí a los comunarios de San Antonio por primera vez y eso implicaba la construcción de nuevas relaciones, conocernos y compartir anécdotas mutuas desde el principio en charlas, caminatas, acompañar en las tareas diarias de algunas familias o en juegos con los niños, entre otros.

Hace tres años estuve en Nueva Galilea para un trabajo distinto a la tesis, sin embargo, los comunarios se acordaban de mí, este fue un momento de satisfacción personal y sobre la base de los recuerdos y experiencias vividas continuamos nuestra amistad. Nos involucramos en la vida cotidiana de los comunarios al convivir con una familia, esto me permitió compartir momentos desde el desayuno, almuerzo y la cena; ayudaba en la limpieza del hogar o en la preparación de alimentos con la mamá de la familia. También acompañaba en otras actividades familiares como la pesca y el trabajo en el chaco para conseguir alimentos. Cada día iba por la comunidad, a veces solo o acompañado por don Raymundo o Edgar, para hablar con otras familias o tomar un refresco. Este relacionamiento ayudó a indagar las relaciones sociolingüísticas entre el castellano y el tabuybu desde la visión de los propios yurakarés.

El estudio adopta lineamientos descriptivos y explicativos (Barrantes, 2002), realizamos descripciones y explicamos los fenómenos sociolingüísticos en las comunidades. Seguimos a Strauss y Corbin (2002) para nuestro abordaje cualitativo en la vida de la gente, sus experiencias, emociones, comportamientos, sentimientos y en lo social referido a los movimientos sociales, fenómenos culturales y la interacción entre los pueblos en un contexto

de relaciones lingüísticas, socioculturales, sociolingüísticas que han incidido en el desplazamiento y resistencia del yurakaré.

Abordamos la dinámica sociolingüística a partir de un estudio de casos de dos comunidades, San Antonio y Nueva Galilea, desde lo inductivo, particularista de su enfoque en el desplazamiento y resistencia del tabuybu (Rodríguez et al, 1999). Stake (1999) afirma que la tarea principal de estos estudios reside en entender el caso, descubrir relaciones, indagar en los temas y sumar datos para la comprensión del caso. Los estudios de caso permiten: a) hacer una crónica de los hechos más o menos como han sucedido, b) representar y describir situaciones o hechos, c) proporcionar conocimientos sobre lo estudiado, d) comprobar o contrastar los efectos, relaciones y contextos presentes en una situación o grupo de gente (Guba y Lincoln, 1981 citado en Rodríguez et al, 1999).

Seleccionamos las comunidades de San Antonio y Nueva Galilea porque cada una pertenece a una TCO distinta, al TIPNIS y la Yurakaré correspondientemente, ambas presentan distintas características sociolingüísticas, históricas, sociales, económicas, para indagar los factores que inciden en el desplazamiento y resistencia del tabuybu.

2.2. LA MUESTRA Y LAS UNIDADES DE ANÁLISIS

Trabajamos el tema de transmisión intergeneracional de las lenguas con un grupo de hablantes del tabuybu para realizar una revisión general de todas las familias de ambas comunidades y luego específicamente en familias: en San Antonio con 29 familias y específicamente con los Urbano Vargas, Urbano Ruíz y Mamani Urbano; mientras en Nueva Galilea con 39 familias y especialmente con los Chávez Noe, Hurtado Chávez y Quispe Hurtado.

Las unidades de análisis fueron el uso del yurakaré que los hablantes hicieron desde niños hasta la actualidad, la transmisión de las lenguas, los testimonios sobre el desplazamiento y mantenimiento del tabuybu en las comunidades.

2.3. TÉCNICAS E INSTRUMENTOS DE INVESTIGACIÓN

Utilizamos las técnicas de entrevista, la elaboración de árboles lingüísticos y la observación participante y no participante. Los instrumentos fueron el cuaderno de campo, la guía de entrevista y la ficha comunal.

2.3.1. Entrevista

Según Taylor y Bogdan (1997), la entrevista en profundidad se dirige al aprendizaje de acontecimientos y actividades que no se pueden observar directamente de una persona y las definiciones que les da a esas experiencias. Hicimos entrevistas a profundidad e historias de vida con los comunarios de ambas comunidades para indagar sobre su experiencia de vida en torno al tabuybu y al castellano desde su nacimiento hasta la actualidad.

Las entrevistas fueron en las noches después de cenar porque en el día los comunarios estaban ocupados en sus labores diarias que también acompañábamos. La actividad estaba acompañada por algún aperitivo que llevaba, que los comunarios pedían o me invitaban. En San Antonio con coca y lejía, alguna bebida mezclada con alcohol, refresco o comidas; mientras que en Nueva Galilea con refrescos y alimentos. Escuchar las experiencias de vida de los comunarios son momentos únicos matizados de alegrías, risas, tristezas, frustraciones, decepciones, sueños y expectativas que nos dieron fuerzas para seguir con el trabajo.

2.3.2. Árboles sociolingüísticos

Esta técnica se centra en la elaboración de un árbol genealógico de una familia con el registro del nombre de las personas, el número de años y principalmente las lenguas que hablan o hablaban. Delgadillo (2012) afirma que esta técnica muestra información lingüística-familiar y brinda una mirada rápida de las tendencias lingüísticas familiares a través del tiempo. Indagamos el uso de la lengua en varias generaciones y conocimos la dinámica de la lengua yurakaré y castellana en cuanto al paso de un monolingüismo en tabuybu a un monolingüismo en castellano. Este ejercicio nos da una concepción global de la transmisión intergeneracional de la lengua indígena y de la incursión de la lengua castellana en las familias.

Realizar un árbol sociolingüístico con las familias no es tan sencillo y no se remite a conseguir datos fríos de quien habla o no la lengua indígena, es una retrospectiva emotiva e íntima porque remite a una experiencia familiar de tradición lingüística cultural que se está perdiendo en nuestros casos. Por ejemplo, cuando realizamos el ejercicio con la familia Vargas Urbano, ante la pregunta si transmitieron el tabuybu a sus hijos pudimos notar que las respuestas de los padres, Edgar y Leonarda, no fueron fáciles de admitir, se miraban entre ellos para responder u observaban al hijo por cual indagábamos, agachaban la cabeza o lo decían con un tono de indignación, rabia e inclusive tristeza que su descendiente no hablaba la lengua. Entonces, no es tan sencillo construir un árbol lingüístico para las personas, en especial para aquellas que se enorgullecen de hablar su lengua.

2.3.3. Observación

La observación es un ejercicio de registro de información que nos proporciona una representación de la realidad que estudiamos y está guiada por lo que percibimos de acuerdo con nuestros propósitos (Rodríguez et al., 1999). Durante el trabajo de campo, la observación comenzó desde que entramos a las comunidades, en caso de San Antonio desde la subida al transporte desde Isinuta y en Nueva Galilea desde la llegada a Senda Tres para buscar taxi-trufi. Al llegar a las comunidades, las observaciones fueron descripciones de situaciones y también con un énfasis en lo verbal, respetando el testimonio tal como se dijo y lo oímos, ya sea en lengua castellana o en yurakaré donde tratamos de rescatar los mayores detalles posibles sobre el desplazamiento y resistencia del tabuybu.

Utilizamos la observación participante y no participante. La primera implica adentrarse al interior del grupo, es decir de las familias y la comunidad, comportarse de acuerdo con las normas sociales e involucrarse y participar en los eventos que se está observando (Taylor y Bogdan, 1997). Esto sucedió en distintos momentos del día, por ejemplo en las conversaciones durante el almuerzo cuando se oía a los comunarios hablar en castellano o yurakaré. Por otro lado, la observación no participante consistía en presenciar un evento o actividad tratando de

pasar desapercibido, solo observando y escuchando. Esto pasó en las reuniones comunales (a excepción de la primera de presentación), en la misa en San Antonio y en las actividades evangélicas en Nueva Galilea.

2.3.4. Instrumentos de investigación

Utilizamos el cuaderno de campo, la guía de entrevista y la ficha comunal. El cuaderno de campo nos sirvió para el registro escrito de las observaciones participantes como no participantes, las descripciones del contexto, las situaciones de uso de las lenguas con lo que se dijo. Registramos los datos principalmente en las noches antes de dormir y antes de levantarnos para desayunar anotando lo destacado del día de acuerdo con el tema de investigación y tratando de registrar los hechos de manera global y específica. Hicimos dos archivos únicos con los registros de los viajes: a) CC-SA constituye el cuaderno de campo de San Antonio y b) CC-NG que es el registro escrito de Nueva Galilea.

La ficha comunal nos sirvió para recabar información general y específica de la comunidad en cuanto a: nombre completo de la comunidad, fecha de fundación, número de habitantes, número de viviendas, lenguas habladas, acceso a servicios básicos de educación, salud, luz eléctrica, agua, servicios de comunicación, actividades productivas y autoridades comunales (Véase: Anexo A: Instrumentos de investigación, pág.: 173). Esta ficha sirvió de base para realizar la descripción de las dos comunidades y luego complementarla con la observación (Véase: 4.1. Contextualización del trabajo, pág.: 31).

La guía de entrevista fue para organizar y apoyar nuestra interacción con el entrevistado (Véase: Anexo A: Instrumentos de investigación, pág.: 174).

2.4. PROCEDIMIENTO DE RECOLECCIÓN DE DATOS

Nos contactamos con el Consejo Educativo de la Nación Yurakaré (CENY) antes de realizar el trabajo de campo en sus oficinas de Chimoré para informar sobre las actividades a realizar. Al arribar a ambas comunidades, buscamos al cacique o corregidor para convocar a una reunión comunal como la máxima instancia de decisión indígena. Para ingresar a San

Antonio, previamente hablamos con Emilio Vilche, diputado yurakaré suplente y comunario del lugar. Al llegar a la comunidad, fuimos a la primera casa donde varios yurakarés estaban compartiendo chicha de yuca; un comunario fue a llamar a la autoridad indígena mientras hablábamos en torno a nuestra visita, después de la conversación con el representante comunal nos dieron permiso de instalarnos en la antigua escuela y convocó a reunión comunal al día siguiente.

Ingresamos a Nueva Galilea con un comunario que salió a Chimoré en motocicleta. Al llegar a la comunidad, fui a la casa de la familia Chávez Noe, quienes me brindaron alojamiento durante mi estadía. El subsiguiente día, la junta escolar tenía reunión con los padres de familia. Después de mi llegada busqué y pedí permiso al presidente de esa instancia para un espacio en su agenda y poder reunirme con la comunidad.

En las reuniones de las comunidades hablamos sobre los objetivos del trabajo y mi rol a desempeñar durante mi estadía, en ambas ocasiones hubo una aceptación unánime para la realización de actividades.

Aplicamos los instrumentos y técnicas de investigación, a excepción de la observación, después de los primeros días de familiarizarnos con los comunarios de San Antonio y Nueva Galilea gracias a conversaciones, visitas, juegos de fútbol, ayuda en su trabajo diario, ir a pescar, ayudar en la cocina, visita a las escuelas, entre otros; durante estos momentos iniciamos y afianzamos lazos de amistad. Buscamos momentos oportunos para encontrarnos con las familias para trabajar específicamente la investigación tomando en cuenta las actividades diarias de los comunarios.

Hicimos dos trabajos de campo en cada comunidad, en San Antonio en junio y octubre de 2014, y en Nueva Galilea en noviembre de 2014 y junio del 2015.

2.4.1. La particularidad del trabajo de campo en San Antonio

El trabajo de campo en San Antonio tuvo la particularidad de contar con el acompañamiento de dos maestrantes, Alexander Frontanilla en la primera entrada (junio 2014) y Libertad Pinto el segundo trabajo (noviembre 2014). Ambos trabajaron solamente en esa comunidad con temas distintos, el primero con la escuela y la segunda con los medios de comunicación.

No tuvimos problemas para aplicar los instrumentos de investigación porque entre nosotros nos preguntábamos los espacios para trabajar como la escuela o las familias y personas con quienes estaríamos, de tal manera respetar y no interrumpir el trabajo del compañero. A pesar que no hubo una actividad conjunta para la recolección de información, considero que hubo un impacto positivo en la comunidad, porque éramos tres personas centrándonos en el tema de lengua yurakaré, el accionar de cada maestrante retroalimentaba y complementaba al trabajo del compañero porque se trabajaba con los padres, los jóvenes, los niños y los profesores en la comunidad, la familia y la escuela.

2.5. CONSIDERACIONES ÉTICAS

Enmarcamos el trabajo bajo las siguientes consideraciones éticas:

- a) Respetar e información sobre el trabajo a las organizaciones indígenas yurakarés a quienes avisamos los objetivos, alcances del trabajo y las actividades a desempeñar.
- b) No romper las reglas y normas socioculturales yurakarés. Tuvimos cuidado en respetar las normas y costumbres de ambas comunidades para no irrumpir en su vida cotidiana.
- c) Respetar a las personas en sus opiniones. Respetamos la decisión de no participar en el trabajo y también sus puntos de vista sobre determinados temas.
- d) Informar oportunamente sobre el registro a los comunarios. Avisamos a los participantes que su testimonio fue grabado o registrado para fines del trabajo.
- e) Evitar dar posiciones políticas personales frente a problemáticas sociales que involucran a las comunidades donde se trabaja.

2.6. REFLEXIONES METODOLÓGICAS

Por mi experiencia de trabajo en otros territorios yurakarés, TCO yurakaré, TCO yuqui-CIRI, TIPNIS-Beni, estaba convencido de que en San Antonio se hablaba poco o casi ya nada el yurakaré por su cercanía al polígono 7 de colonización; sin embargo, me sorprendí al presenciar que los jóvenes hablan y entienden la lengua yurakaré, cosa muy diferente en comunidades muy alejadas de centros colonos. Entonces, la cercanía con un centro colono no siempre es una determinante para un menor uso de la lengua indígena.

Sobre el tiempo de trabajo, nos referimos al que disponen los comunarios para colaborar con la investigación y otros trabajos. Por ejemplo, los comunarios de San Antonio estaban preocupados y empeñados en el trabajo de grupo por el aniversario comunal, esto significaba que estaban ocupados en faenas comunes y luego inmediatamente se ponían a realizar sus actividades familiares en su chaco, la pesca o la caza. Por otro lado, en otra semana, ante el anuncio de erradicación de coca, gran parte de las familias se ausentaron días enteros o hasta una semana en los chacos lejanos a dos o hasta cuatro horas de caminata de la comunidad. En otra oportunidad, casi todas las familias de Nueva Galilea se ausentaron dos a tres días a la comunidad vecina de Santa Elena para su aniversario comunal. Entonces, debemos también tomar en cuenta el calendario festivo de las comunidades para la realización de trabajos de campo. Estos aspectos repercutieron en las actividades planificación inicial del trabajo con distintos comunarios.

El contexto amazónico representa un modo de vida diferentes al de las ciudades, el clima es caluroso y en ocasiones con mucha lluvia que puede durar todo el día, la vegetación es diferente y existen amenazas como los mosquitos, aunque haya tenido la experiencia de convivir allá años atrás, es necesario siempre prever estos inconvenientes.

Existen momentos donde los alimentos escasean en la comunidad e ir con las manos vacías representa una carga para las familias que en varios casos no tienen el sustento necesario ni para las mismas y una manera de involucrarse es aportar en la alimentación con productos

y también una forma de retribución. En la actualidad las familias no solo consumen elementos del contexto sino compran elementos que no producen.

Ayudar en involucrarse en actividades familiares y comunales influye en una mejor relación con los comunarios para tener una mejor predisposición de los mismos en las actividades, es decir ir a trabajar al chaco, ir a pescar, ayudar en la cocina, trabajos comunales, juegos de fútbol, actividades escolares y otros.

Capítulo 3: Fundamentación Teórica

Delimitamos la fundamentación teórica con elementos que nos ayuden a precisar el tema del desplazamiento y resistencia del tabuybu. Dentro de esta perspectiva, dividimos el apartado en tres partes: a) contacto y colonización lingüística, b) mantenimiento y cambio lingüístico, y c) ecología del lenguaje.

3.1. CONTACTO Y COLONIZACIÓN LINGÜÍSTICA

En el contacto lingüístico y cultural diferenciamos dos tipos: contactos entre pueblos indígenas y contacto entre pueblos indígenas y colonizadores. En ambos escenarios se produjeron fenómenos culturales y lingüísticos; pero el segundo repercutió con mayor fuerza en la vida de los pueblos indígenas del Abya Yala por más de 500 años hasta nuestros días, por los nuevos esquemas de dominio y de explotación de gente y recursos (Albó, 1987).

El contacto de los pueblos indígenas del Abya Yala con los conquistadores españoles produjo una serie de relaciones asimétricas. No se construyó una mirada o una relación de igual a igual. El conquistador construyó el concepto de culturas inferiores y los pueblos indígenas asombrados por la presencia de nuevos actores diferentes a ellos crearon una imagen que llegó inclusive a dudar sobre su carácter humano. Por ejemplo, Combès (2010) afirma que la palabra guaraní karai, utilizada para colonizadores españoles y gente blanca hasta ahora y que se ha extendido a distintos pueblos amazónicos como los yurakarés, era la descripción de seres altos, con barbas, brujos, con poderes mágicos y de carácter divino.

A esto se sumó las crónicas españolas con relatos que creaban una imagen negativa de los pueblos indígenas, descripciones exageradas sobre culturas de desnudos, caníbales, polígamos, incestuosos, sin propiedad, maternal y sin gobierno (Amodio, 1993). En términos de Bourdieu (1985), se realizó una nominación que consistía en construir la estructura de ese mundo en la lucha por la imposición de la visión legítima. Esta fue la situación de los pueblos originarios y también de los yurakarés donde se dio una construcción exógena de lo indígena (Plaza, 2011). Estos hechos desencadenaron una subalternización de los pueblos indígenas

con dos procesos simultáneos: a) diferenciación colonial mediante la cual se alteriza al otro, inferiorizándolo racialmente (subalterización), y b) el proceso de subalternización de grandes masas poblacionales bajo diversos criterios que pueden aludir a clase, raza, género, casta, edad u ocupación (Garcés, 2009). Este escenario condujo a una colonia y colonialidad epistémica y lingüística (ídem) que significó la subalternización de saberes y conocimientos de los pueblos indígenas y la valoración de lo occidental, hecho que perdura hasta nuestros días. En lo lingüístico, este fue el principio de una glotofagia de lenguas indígenas (Calvet, 2005) donde se da mayor importancia a la lengua del colonizador.

Desde un punto de vista sociolingüístico, el contacto de lenguas sucede con el contacto entre hablantes de diferentes lenguas (Darquennes, 2014). Klee y Lynch (2009) afirman que dos lenguas se encuentran en contacto si las dos se usan en el mismo contexto o sociedad. En este contacto, las relaciones entre lenguas se conciben como relaciones sociales: hay una jerarquía con una cima, con una ideología dominante (Calvet, 2005).

El contacto entre dos culturas diferentes lleva a un contacto de lenguas y causa distintos fenómenos: bilingüismo (trilingüismo o multilingüismo), diglosia, convergencia e interferencia lingüística, parte de la mortandad lingüística, variedades fronterizas, cambios de código y lenguas pidgin o criollos (García, 1999). Los pueblos del Abya Yala han estado inmersos a estos fenómenos con los colonizadores y entre pueblos indígenas.

Appel y Muysken (1996) presentan tres situaciones de contacto lingüístico que relacionamos con la lengua yurakaré: de contacto de archipiélago lingüístico, en la colonia y de migración de comunidades a pueblos urbanos. “La primera situación histórica del contacto lingüístico es el archipiélago lingüístico: numerosas lenguas, normalmente sin relación genética, con muy pocos hablantes, y que se hablan en la misma ecósfera” (ídem). Estos contactos se dieron principalmente antes en la era pre-colonial, los yurakarés tuvieron contactos con otros pueblos indígenas. Plaza (2011:63) se refiere a los contactos ante la expansión del Imperio inca. Kelm (1966, citado en Querejazu, 2005) infiere que existió contacto entre yurakarés y chiriguano (guaraníes). Estos datos nos dan a conocer que no

solamente hubo un contacto cultural sino un contacto lingüístico entre los yurakarés y pueblos indígenas antes de la colonización (Callapa, 2013).

Appel y Muysken (1996:15) dentro de una segunda situación de contacto lingüístico indican que “se produce contacto lingüístico en la expansión colonial europea”. A medida que la colonización española avanzaba y establecía nuevos poblados, llegó a territorios yurakarés donde produjo enfrentamientos bélicos (Kelm, 1951; Querejazu, 2005, Plaza, 2011). Una carta del Lic. Cepeda, presidente de la Real Audiencia de Charcas en 1574 dice: “Uno de los propósitos de la alianza Chiriguano, Tomacocés, Xores y Yuracarés fue la de impedir la comunicación entre la zona andina y Santa Cruz de la Sierra” (Op. cit.). Esta cita nos muestra que los yurakarés tuvieron contactos con otros pueblos indígenas de esa época para organizarse ante la expansión de los colonizadores españoles. Estos contactos se dieron también después del establecimiento de la república boliviana.

La tercera situación de contacto lingüístico (Appel y Muysken, 1996, pág. 15) indica: “en cierto modo, un movimiento migratorio inverso: la afluencia hacia el mundo industrializado de individuos procedentes de sociedades postcoloniales del Tercer Mundo”. En los contextos de trabajo, actualmente existe un contacto continuo de yurakarés de San Antonio con el sindicato de Ichoa e Isinuta por razones económicas ligadas a la venta de coca y la compra de víveres, mientras que los yurakarés de Nueva Galilea están en contacto con la población de Chimoré por las mismas razones. La accesibilidad caminera para ambos sectores representa el avance de la lengua dominante o castellana pues, a través de estas relaciones, va creciendo la castellanización y el yurakaré va en regresión.

El contacto de culturas y consecuentemente de la lengua yurakaré con la lengua castellana produjo una colonización de la lengua dominante hacia una dominada y un proceso de glotofagia (Calvet, 2005) que está latente y que se consumará cuando el castellano se coma al yurakaré; durante este acápite, hemos demostrado estos conceptos en la relación lengua y sociedad, donde la vida de los yurakarés se desenvuelve entre el encuentro o desencuentro

entre los mundos indígena y occidental, entre la aculturación y resistencia desde la Colonia, la República y hasta los tiempos actuales (Plaza, 2011, pág. 53).

3.2. BILINGÜISMO Y DIGLOSIA

El contacto de lenguas causa un bilingüismo a nivel social e individual (Appel y Muysken, 1996). A nivel social, se produce en sociedades donde se hablan dos lenguas o más. Esta situación diferencia tres tipos de acuerdo: a) las dos lenguas son habladas por dos grupos diferentes y cada uno es monolingüe, algunos bilingües se encargan de la comunicación intergrupal, b) todos los hablantes son bilingües, y c) un grupo es monolingüe y el otro bilingüe.

El bilingüismo social se da en distintos tipos de sociedades y culturas; sin embargo, éstas cambian, son dinámicas y evolucionan. Puesto que las lenguas están en una dinámica de mantenimiento o cambio lingüístico debido al contacto e influencia de otras culturas; en esta dinamicidad cultural intervienen factores históricos, económicos, sociales, políticos, la situación geográfica, la modernidad, las instituciones del Estado

Acerca del bilingüismo individual, Baker (1997) afirma que definir quién es o no bilingüe resulta elusivo y en última instancia imposible. Para el trabajo adoptamos la posición de Macnamara (1969 citado en Appel y Muysken, 1996, pág. 11), que afirma: “una persona puede ser calificada bilingüe si, además de sus habilidades en su primera lengua tenía alguna de las habilidades en una de las cuatro modalidades (hablar, leer, escribir, y entender) en la segunda lengua”. Entonces, el bilingüe tiene que poseer algunas de las habilidades de comprensión o producción en la segunda lengua para poder comunicarse.

Para Baker (1997) la distinción fundamental del bilingüismo reside entre la capacidad bilingüe y el uso bilingüe, es decir de saber o conocer una lengua y hablarla. Dentro de esta distinción, nos enfrentamos a lidiar con cuatro capacidades principales: escuchar, hablar, leer y escribir. Estas habilidades enmarcadas en dos dimensiones: destrezas receptivas y productivas; además, el “pensar” como una quinta competencia lingüística (Skutnabbs-Kangas, 1981 citado en Baker, 1997) como instrumento del pensamiento. Cummins (1984,

citado en Baker, 1997) expresa esta idea como competencia cognitiva en una lengua, es decir, cuando una persona usa una de las dos lenguas para el pensamiento o reflexión.

Con respecto a la diglosia, Ferguson (1959 citado en García, 1999) utilizó esta definición para analizar una situación lingüística en variedades de una misma lengua. La variedad A, variedad alta, que se usa en situaciones oficiales o formales (en la escuela, en la religión, con altas valoraciones psicosociales), y la variedad B, popular y baja en la conciencia lingüística de la comunidad. Fishman (1995) propugna considerar el control social de la funcionalidad como criterio exclusivo para la diglosia, además de extender el grado de análisis a lenguas diferentes. Al respecto sostiene que mientras un conjunto de conductas, actitudes y valores apoyaban y eran expresados en una lengua, otro conjunto de conductas, aptitudes y valores eran expresados en otra. Tal diferenciación se produce entre una lengua A(lta) utilizada en relación con la religión, la educación y otros aspectos de la alta cultura y una lengua B(aja), de otro, utilizada en la intimidad, el hogar y el trabajo cotidiano.

Entonces, tenemos dos lenguas, A y B, que se hablan en un mismo contexto, pero en distintos ámbitos y funciones. Entendemos ámbito como un concepto que implica un lugar, momento de la comunicación, participantes, un tema y condiciones pragmáticas en el uso de la lengua (Abad, 1994 citado en Delgadillo, 2012). De esta manera, se puede distinguir en ámbitos públicos formales y privado e informales que pueden llegar a ser la familia, los amigos, la religión, el trabajo, la escuela, distintas actividades productivas de acuerdo con el contexto. Luykx (1998) propone dejar de usar el término diglosia debido a:

Podríamos designar a la situación simplemente como <bilingüismo> -o quizá como <bilingüismo social>, para diferenciarlo del individual-, en tanto que la coexistencia de dos lenguas implica, casi automáticamente, una diferenciación (aunque no absoluta) de funciones y contextos entre ellas, y, por tanto, una diferencia de prestigio. (Luykx, pág. 197)

Esta oposición surge a partir de estudios que se han hecho principalmente con lenguas minoritarias, y, puesto que el yurakaré está considerado dentro ese grupo, en los resultados se

podrá demostrar o negar esta afirmación, o realizar una discusión sobre este tema en las conclusiones del trabajo.

3.3. ACTITUDES LINGÜÍSTICAS

El estudio aborda las actitudes lingüísticas en un contexto con la presencia de dos lenguas, yurakaré y castellano; donde los hablantes, ya sean bilingües o monolingües, tienen una representación de cada una de ellas. Al respecto, nos adherimos a la definición de Sichra:

En términos amplios se la puede definir como la valoración de la lengua a partir de criterios estéticos, formales y funcionales. La valoración puede referirse consciente o inconscientemente a los hablantes, a quienes se les atribuye ciertas características en razón de su idioma. Recíprocamente, un juicio sobre los hablantes puede hacerse extensivo a su idioma. En sentido estricto la actitud lingüística tiene que ver con la opinión que se tienen sobre la lengua, y que se hace extensiva a la comunidad asociada a esta lengua. (Sichra, 2004, pág. 11)

Entonces, desde el término amplio, se puede explicar en una apreciación referida a características y usos de una lengua, en cuanto lo estético represente una valoración positiva o negativa donde el gusto que es subjetivo tiene cabida, opiniones que llegan a extrapolar como lindo/feo, entre otras; así también el uso de la misma en situaciones formales e informales o las funciones que le da el hablante a un idioma. Esta definición aborda que la esta valoración a la lengua puede llegar a calificar o caracterizar a los hablantes según la representación que se tenga de una lengua y viceversa, además que se hace extensivo a la comunidad. Una valoración y actitud negativa sobre las lenguas indígenas ha repercutido en su vitalidad, puesto que si se caracterizaba negativamente a los indígenas, esto repercutía sobre la lengua y también desde la lengua hacia los hablantes, que se hacía extensivo no solo a la comunidad entera, sino al pueblo. Entonces, las actitudes positivas hacia la lengua permiten su uso, mantenimiento y fortaleza.

3.4. CONFLICTO LINGÜÍSTICO

Darquennes (2014) afirma que no hay contacto de lenguas sin conflicto lingüístico. El conflicto lingüístico existe dentro de la conciencia de las personas. Se necesita tomar en cuenta

la interrelación que existe entre el fenómeno intralingüístico, la disposición sociopsicológica e individual de los hablantes dentro de un contexto sociolingüístico. Ninyoles (1972) manifiesta que: “cualquier relación de elementos que pueden caracterizarse por una oposición de tipo objetivo (“latente”) o subjetivo (“manifiesto”), en la cual la oposición entre los elementos concurrentes puede ser consciente o meramente deducida, querida o impuesta por las circunstancias. El conflicto no podrá ser definido si desconocemos las interrelaciones y las contradicciones implicados en esta estructura”.

Al hablar de conflicto lingüístico, se trata un tipo de conflicto social. Vallverdú, (1980 citado en García, 1999, pág. 233) sostiene: “el contacto de dos lenguas genera una situación en que dos sistemas lingüísticos compiten entre ellos provocando el desplazamiento parcial o total de un sistema en los diversos ámbitos de uso lingüístico”. Esta competencia desencadena una lucha de poder entre las lenguas que ocasionan como consecuencia mayor uso de la lengua de prestigio y menor de la lengua vernacular con un futuro que va perdiendo vitalidad y puede llegar a una situación de peligro. El contacto de lenguas implica una situación de desequilibrio en la que uno de los grupos lingüísticos es dominante y el otro u otros están dominados u oprimidos (Moreno, 2008).

El conflicto lingüístico se centra en tres aspectos: a) la lengua: posibles conflictos en los niveles de la lengua, b) los hablantes: el uso de la lengua en la interacción y la lengua dentro de una comunicación intercultural, y c) La sociedad, que consiste en el área de atención con la cual el conflicto lingüístico es asociado (Darquennes, 2014). Las causas del conflicto lingüístico residen en un contacto asimétrico multilingüe, específicamente cuando existen diferencias de prestigio, poder, organización social, creencias y valores asignados a la lengua A y a la lengua B. Entonces, en nuestro caso estamos en un conflicto lingüístico entre el yurakaré y el castellano que iremos desarrollando en el capítulo de resultados.

3.5. MANTENIMIENTO Y CAMBIO LINGÜÍSTICO

En la mayoría de los casos, el contacto de lenguas conlleva al mantenimiento o conservación, desplazamiento, cambio, declinación o sustitución lingüística que son fenómenos y procesos graduales que han afectado a la existencia de las lenguas en contextos bilingües y multilingües (Mamani, 2005). Fasold (1996) expresa que el cambio y la conservación de lengua son dos caras de una misma moneda, son en realidad, las consecuencias sociales, a largo plazo, de la elección de una lengua. Baker (1997) afirma que, en todas y cada una de las lenguas minoritarias y mayoritarias, hay un cambio y un movimiento constante. Algunas lenguas se hacen más fuertes, otras tienden al declive e incluso a morir, algunas que se creen muertas pueden sobrevivir. Esto se debe a la dinamicidad de la cultura y a los cambios políticos, históricos, sociales y económicos.

Con respecto al mantenimiento o conservación de lenguas, Fasold (1996) expresa que cuando se habla de conservación de lengua, la comunidad decide colectivamente seguir empleando la lengua o lenguas que ha usado hasta entonces. Si los miembros de la comunidad lingüística son monolingües y no están adquiriendo colectivamente otra lengua, es que, obviamente, están en su propio patrón de uso lingüístico. No obstante, la conservación es a menudo una característica propia de comunidades bilingües o plurilingües.

La conservación de una lengua no solamente depende de la decisión de los hablantes en relación al uso de una lengua, sino también influyen distintos factores que no tienen que ver exclusivamente con lo lingüístico, sino están más ligados a aspectos extralingüísticos. Appel y Muysken (1996) señalan tres factores que inciden en la conservación de la lengua: a) el estatus ligado con aspectos sociales, económicos, históricos y lingüísticos; b) el factor demográfico, que incide por el mayor número de hablantes dentro de una concentración y distribución geográfica que nos da a reconocer que no hubiera una conservación de la lengua sin territorio, caso para reflexionar dentro del contexto yurakaré que constantemente se ve asediado por la colonización quechua-aimara y el Estado; y c) en el apoyo institucional, es decir, lo relacionado

al uso institucional y administrativo en los medios de comunicación, en las expresiones religiosas; hecho muy lejano de la realidad lingüística yurakaré.

Dentro del mantenimiento de la lengua, Flores y Córdova (2012) indican que la transmisión intergeneracional permite la sustentabilidad de las relaciones entre grupos e individuos como parte de la diferencia sociocultural del grupo al que pertenecen. Es a partir de ahí que el individuo adquiere un proceso de externalización de su identidad cultural, social y lingüística. Es por eso que el vínculo intergeneracional constituye uno de los medios más importantes para fortalecer, recuperar o mantener el uso de una lengua. Además, el reconocimiento de la importancia del vínculo intergeneracional constituye una forma de evitar la desaparición, aniquilamiento de toda una cultura y su cosmovisión.

La sustitución o cambio de lengua es un fenómeno referido a la elección del uso de una de las lenguas por sus hablantes (Carbajal 2006). Fasold (1996) afirma que el cambio de lengua se refiere simplemente a que una comunidad abandona totalmente una lengua en beneficio de otra. Es decir, los hablantes se empeñan en hablar una lengua más que la otra hasta que la glotofagia se consuma. El cambio de una lengua es unidireccional y generalmente afecta solo a la lengua minoritaria (dominada), y no así a la lengua mayoritaria (dominadora) (Op. Cit.). Entonces, la lengua dominante crecerá más en hablantes y la lengua minoritaria decrecerá. Esto se notará en la transmisión intergeneracional de la lengua en las familias porque se da una ruptura en dicho proceso. Flores (2012) menciona que uno de los síntomas más elocuentes para la debacle de una lengua es que las generaciones mayores tanto de padres como de abuelos dejan de hablarles a sus descendientes en la lengua indígena.

Fishman (1991) dentro de su trabajo de promoción de la reversión del desplazamiento lingüístico (PRDL), o *Reversing Language Shift* en inglés, afirma que el mantenimiento lingüístico no se trata de la lengua en sí misma, sino de la lengua y la cultura. Busca fomentar, modelar, obtener y dar pautas sobre contenidos específicos de la lengua y la cultura que se explica como la reconstrucción y la autoregulación cultural. Es decir, que lo cultural va

estrechamente relacionado cuando pretendemos realizar una intervención para la revitalización de una lengua.

3.5.1. Transmisión de la lengua y cultura

En el desarrollo del niño en la familia y la sociedad, se habla de socialización en dos niveles, la primaria y la secundaria. Sin embargo, para el trabajo solo tomamos la socialización primaria, que es por la cual el individuo atraviesa en la niñez; por medio de ella se convierte en miembro de la sociedad (Bourdieu, 1985). El lenguaje es primordial dentro de este proceso, Halliday (1994 citado en Callapa, 2014) sostiene que la lengua desempeña la función más importante dentro del desarrollo del niño como un ser social. La lengua es el canal principal por el que se le transmiten los modelos de vida, por el que aprende a actuar como miembro de una sociedad dentro y a través de los diversos grupos sociales, la familia y el vecindario, y adoptar su cultura, sus modos de pensar, y de actuar, sus creencias y valores. Rotaetxe (1990) sostiene que el lenguaje está relacionado con la organización sociocultural. Entonces, la lengua es importante dentro de esta socialización primaria porque permite al niño adentrarse convertirse en miembro de la cultura.

3.6. ECOLOGÍA DEL LENGUAJE

López (2006) afirma que la perspectiva de la ecología del lenguaje busca desde una perspectiva integral, mirar y actuar sobre las lenguas, y con los miembros de las sociedades que las hablan. Estos estudios implican la integración de la sociolingüística, lo descriptivo, la lingüística, lo histórico y de la lingüística aplicada. Este enfoque no se remite solo al estudio, documentación y las condiciones para la supervivencia de las lenguas, sino y sobre todo, a la formulación de estrategias dirigidas a la acción comprometida con el mantenimiento y desarrollo de la diversidad idiomática en el planeta.

Desde nuestra perspectiva, la temática nos ayuda a encaminar acciones para la revitalización de la lengua yurakaré, para el sustento de nuestra propuesta, porque los estudios

de la lengua no garantizan su vitalidad, sino las acciones a realizar con los hablantes del tabuybu para lo cual es necesaria una planificación lingüística.

3.7. ALGUNOS ESTUDIOS ACERCA DE LA LENGUA Y DEL TEMA DE INVESTIGACIÓN

Los primeros estudios del tabuybu fueron hechos por extranjeros y religiosos. D'Orbigny (1959 citado en Querejazu, 2006), en su visita de 1932, describió aspectos de la lengua yurakaré referidos a la gramática y a sus sonidos. El padre franciscano Lacueva realizó descripciones sobre el tabuybu, que consistieron en una gramática de 52 páginas y un vocabulario yurakaré de 68 páginas (Montaño 1989, citado en Querejazu, 2006). A principios del siglo XX, el padre franciscano Lassinger (1915, citado en Callapa, 2013) hizo una descripción gramatical con información sobre las conjugaciones nominales y verbales.

Desde mediados del siglo XX, la Misión Nuevas Tribus trabajó 50 años en el río Chapare a través del internado de Nueva Vida y produjo materiales para la consulta y enseñanza del tabuybu (Véase: 4.2.3.2. Religión, iglesia y lengua, pág. 126).

Querejazu (2005) realizó el libro: **“La Cultura de los Yurakarés, su hábitat y su proceso de Cambio”**. El ejemplar consiste en una revisión histórica y cultural desde la colonia, la república hasta la actualidad; una descripción de la organización social tradicional, de su espiritualidad, su cultura intangible (lengua); y su proceso de cambio hasta nuestros días, además de su cultura material y su situación social y política actual.

Rik van Gijn (2006) realizó su tesis de doctorado sobre la lengua yurakaré: **“A grammar of Yurakaré”** o Una Gramática del Yurakaré; el contenido cuenta con una fonología, morfología, el sintagma nominal, voz y valencia, el sintagma verbal, marcadores proposicionales y la cláusula. Posteriormente, presentó una versión resumida el 2014 en el libro: **“Lenguas de Bolivia. Tomo III”**.

El proyecto Dobes trabajó durante el 2006-2009 en la documentación del tabuybu; sin embargo, sus investigadores Vincent Hirtzel y Rick van Gijn ya habían hecho visitas al contexto años precedentes. El proyecto entregó al Consejo Educativo del Pueblo Yurakaré un

disco duro de 1, 5 Terabytes con el registro de los trabajos de campo y material de terceras personas (Callapa, 2013).

La FUNPROEIB Andes con el CENY, antes CEPY, han investigado en temas de historia, educación, cultura y lengua desde el 2010 hasta el 2012. Se tienen varios productos, el principal fue el libro: “**Historia, Lengua, Cultura y Educación en la Nación Yurakaré**” compilado por Pedro Plaza. Se hizo 6 cartillas: una guía de aprendizaje del yurakaré para estudiantes (monolingüe yurakaré) y profesores (bilingüe castellano-yurakaré), además de otras cuatro en tabuybu sobre lengua, educación, historia y cultura. Ambas instituciones propiciaron una campaña para la Revitalización Lingüística y la elaboración de un Currículo Local para la comunidad de Nueva Galilea que constó en una propuesta, descripción de saberes y conocimientos yurakarés y libros para las asignaturas de ciencias sociales y naturales, y lenguaje y comunicación.

Van Gijn y Hirtzel (2013) presentaron una versión preliminar del “Diccionario Yurakaré-Castellano, Castellano-Yurakaré”. La edición cuenta con 6023 entradas y con 341 hojas. El texto está en etapa de revisión. Van Gijn prepara un trabajo en etnolingüística yurakaré (Comunicación personal con Van Gijn, 07/09/12).

El 2013, defendí mi tesis de licenciatura titulada: “Tiri abuybu (el Idioma de Tiri): Diagnóstico sociolingüístico de la lengua yurakaré en la comunidad de Tres Islas”, el cual se enfocó en indagar cuatro aspectos principales: a) El monolingüismo y el bilingüismo dentro de la comunidad; b) los ámbitos y usos de las lenguas yurakaré y castellana; c) la transmisión intergeneracional del yurakaré; y d) las actitudes, opiniones y expectativas del yurakaré en la comunidad de Tres Islas. Este trabajo se hizo en una comunidad de la TCO yuqui CIRI.

Cabe mencionar dos tesis de maestría en EIB realizadas en el PROEIB. La primera titulada: “Teshentalá: La Educación Yurakaré en la Práctica Cultural de la Caza” de Arminda Sánchez (2005), que aborda los procesos socioeducativos en la práctica de la caza desde la etnografía; el trabajo hace énfasis en los conocimientos, valores, saberes, prácticas, creencias, costumbres, y normas. La propuesta del trabajo está dirigida al diseño de un currículo

intercultural yurakaré en base a los conocimientos propios desde los cultural y territorial. Esta fue la primera tesis de maestría en EIB desde el PROEIB Andes.

El estudio de David Delgadillo (2012) titulado: “Factores Sociolingüísticos que subyacen la Dinámica Lingüística entre la Lengua Mositén y el Castellano en la Tierra Comunitaria de Origen (TCO) Mositén” aportó ideas para el desarrollo del trabajo, principalmente para el planteamiento del tema de transmisión intergeneracional de la lengua.

Capítulo 4: Resultados

La primera parte de los resultados, contextualiza las dos comunidades yurakarés donde nos centramos. Posteriormente, abordamos el análisis del desplazamiento y resistencia del tabuybu caracterizándolos en tres acápite: a) factores familiares en el desplazamiento y resistencia del tabuybu, b) factores individuales en el desplazamiento y resistencia del tabuybu, y c) factores extralingüísticos en el desplazamiento del tabuybu ligados al Estado. Estos hallazgos se relacionan con los objetivos específicos planteados; en cuanto se centran en la transmisión intergeneracional del yurakaré y el castellano; los usos y actitudes de los comunarios en distintas etapas de sus vidas; y los factores extralingüísticos que influyeron en el desplazamiento del tabuybu.

4.1. CONTEXTUALIZACIÓN DEL TRABAJO

Trabajamos en dos comunidades yurakarés de distintas TCO. La primera es San Antonio en el Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro Sécure (TIPNIS) y la segunda es Nueva Galilea de la TCO yurakaré del río Chapare. Ambas comunidades son yurakarés, pero con características distintas en su conformación familiar, características históricas, en su economía, problemas territoriales, acceso, entre algunas.

4.1.1. San Antonio, en el límite del territorio comunitario y la colonización

San Antonio está en la zona sur del TIPNIS distante a 500 metros aproximadamente del polígono 7 de avance quechua-aimara. El límite se denomina “línea roja” entre el territorio indígena y la colonización; esta línea ha recorrido al pasar los años, los colonos no la respetaron y ha llegado a 100.000 hectáreas de intromisión hasta el 2009 (Fundación Tierra, 2011). Los comunarios visibilizan el límite por un arroyo que se cruza por la senda al salir de la comunidad porque fue el lugar de acuerdo con los colonos: “Con el tiempo, se ha recorrido, del arroyo más allá era, habían tenido sus lotes los otros, por eso nomás nos han estido a este lado, no sabíamos que tenían sus lotes” (L. U., 2/06/14).

La línea roja limitante no es un tema resuelto, en la reunión comunal de noviembre del 2014, el corregidor Agustín Urbano anunció que el CONISUR tiene que nombrar una comisión para delimitar la línea ante tres avasallamientos con los sindicatos Nueva Estrella y 16 de octubre, otro (A. U., 31/10/14). La comunidad tiene problemas de avasallamiento con el sindicato Minera (E. U. y C. M., 17/06/14). Entonces, todavía existen tensiones territoriales entre indígenas y colonos en el TIPNIS.

Esta comunidad se autoadscribe a Cochabamba (encuestas PROEIB Andes, 2014) y se encontraría en la provincia Chapare dentro del municipio de Villa Tunari; sin embargo, los límites están indefinidos con Beni de acuerdo con mapas oficiales del país:

Cr.: Como esta parte es no definido, no ve, abarca también todo en educación, ahorita en Santísima es puro del Beni, ahí hay como una luna ellos, pero tienen ítem del Beni, aquí igual Tres de mayo del Carmen ahícito del Beni tiene.

E.: Todos están un rato en Cochabamba y Beni porque en el Beni más rápido te atienden, en Cochabamba no había. (C. My E. U, 17/06/14)

San Antonio está en el lado sud del TIPNIS, como todas las comunidades afiliadas al CONISUR, porque existen comunidades yurakarés, moxeñas trinitarias y tsimane' en la zona norte del parque cercana al Beni y afiliadas a las sub-centrales TIPNIS y Sécure.

El acceso a San Antonio es por camino, se toma el “unimoc” que es un camión militar con llantas de una altitud hasta de un metro que le permite pasar por los ríos Ichoa, Isiboro y Moleto cuando hay gran afluencia de agua en temporada de lluvia, mientras en tiempo seco cualquier automóvil puede cruzar los ríos. Estos motorizados están afiliados en sindicato y los dueños son colonos. El transporte sale generalmente a la 1 A.M. todos los días, a veces en el día si hay demanda de pasajeros que no implica que llegue a la última parada donde necesitan llegar los comunarios de San Antonio; y también sale cuando se hace contrato expreso que es el uso exclusivo de la movilidad realizado generalmente por comerciantes y dueños de tiendas de los sindicatos. El chofer en cada salida procura que haya la mayor cantidad de gente posible sin importar que vayan parados, apretados, sin poder moverse, sentados sobre cargas, colgados de barandas y con un trato nada cordial a los pasajeros sin importar que sean ancianos, mujeres

embarazadas o con hijos en primeros meses, así decía: “acomódense, más adentro, señora acomódate bien, estoy no es unimoc Leito” (CC-SA, 28/05/14). Es decir que el trato es por igual para indígenas y colonos durante el trayecto.

El unimoc sale de la población colona de Isinuta hasta su parada en el sindicato colono Ichoa durante aproximadamente tres horas. En su trayecto, pasa por sindicatos colonos como Isiboro, Aroma, Bolívar, Icolla y también por comunidades indígenas como Santísima Trinidad y *Sësëjsamma*.

C.: ¿Ese camino por donde viene el unimoc es comunitario?

L.: Todo es colonizado, hasta aquí donde estamos, donde te he dicho.

C.: ¿Esa comunidad *Sësëjsamma*?

T.E.: Colonia es.

L.: Colonizado, ellos se han metido entre los colonos y ya tienen lote. (L. U. y E. V., 2/06/14)

Los comunarios identifican que el trayecto del unimoc para llegar a Ichoa es territorio colonizado, a pesar de la existencia de comunidades indígenas. El chofer cobra 30 Bs hasta Ichoa y luego espera su turno de salida a Isinuta a la 1 A.M. Ichoa está conformada por colonos quechua-aimaras en su totalidad, cuya militancia política se adscribe al Movimiento al Socialismo y a las 6 Federaciones de Cocaleros del Trópico. Esto se reflejó cuando fuimos a una tienda para comprar un refresco y panes para cenar, el dueño en estado de ebriedad se nos acercó y nos dijo: “Si no son del MAS mueren por aquí” y nos preguntó: “¿del MAS no, del MAS, del MAS?”, respondimos que sí para no causar su enfado, mientras que en una mesa de la tienda estaban un yurakaré y un trinitario hablando y se reían mientras tomaban cerveza, nos hablaron y nos invitaron un refresco (CC-SA, 28/05/14).

Desde Ichoa existe un camino ripiado para movilidades hasta la banda del río Ichoa al frente de la comunidad trinitaria San José de Angosta, desde ese punto existe una senda a través del monte hasta llegar a San Antonio.

Gran parte de la población indígena actual en el TIPNIS es producto de la búsqueda de la Loma Santa o Santa Tierra de muchas familias moxeña trinitarias y yurakarés. El moxeño Pedro Cuevo comenzó este movimiento por una visión que tuvo cómo llegar a la Loma Santa o Santa Tierra y avisó a sus familiares que caminaron hasta la actual comunidad moxeña de Santísima Trinidad (Costas y Ortiz, 2011). En San Antonio, encontramos gente que participó de esta caminata, como la abuela Domitila Nuñez y su hijo Edgar Vargas Nuñez. Las familias yurakarés, al llegar al nuevo territorio, vivieron en asentamientos. Gran parte de los comunarios de San Antonio vivieron en la comunidad de Moletto, que ahora es un sindicato colono. Los yurakarés al presenciar la migración y avasallamiento de tierras por colonos, prefirieron irse a vivir a la comunidad indígena de Fátima y otros se adentraron al monte, lo que llegaría a ser San Antonio (Véase: 4.2.3.1. Territorio y lengua, pág. 109).

San Antonio se fundó el 13 de junio de 1997 por Manuel Urbano y Carlos Villarroel, recientemente fallecido este año, ambos habían hecho visitas al lugar desde 1995. Estos comunarios llevaron a sus familias e hicieron sus chacos, buscaron, llamaron y animaron a otros indígenas a formar una comunidad sin presencia de colonos.

Existen 31 afiliados a la comunidad (A. U., 31/10/14), sin embargo, existe una familia más porque en la misma falleció el padre, quedaron la madre y las hijas que no aparecen en el registro comunal donde los varones son los representantes, también pueden afiliarse personas solas sin familia. En este trabajo contabilizamos 29 familias. La población total asciende a 136 personas entre 68 varones y 68 mujeres.

Los comunarios se dedican a la agricultura, pesca y caza. La agricultura dota de alimentos a la familia. El chaco es el espacio de producción de cultivos que se encuentra cerca de las casas o lejanos hasta cuatro horas de caminata, en ese caso, los comunarios cuentan con chapapas para quedarse varios días durante la siembra, cuidado o cosecha de productos. Los principales cultivos son: yuca, arroz, plátano y el maíz; esta producción es de autoconsumo y no para la venta. Sin embargo, el principal producto que genera dinero es la coca. Todos los comunarios, sin excepción, cultivan coca en sus chacos, la cosechan, hacen secar y la sacan en

gangochos a Ichoa para venderla, el precio de venta oscila entre 20 y 30 Bs definida por los compradores. Desde el marco jurídico, en este sector la producción es ilegal porque solamente los sindicatos colonos pueden cultivarla dentro de catos.

La situación geográfica de San Antonio permite el aprovechamiento de peces del río Ichoa y Moleto. El pescado es la principal carne en la dieta de la familia yurakaré, en sus distintas variedades, como surubí, sábalo, doradillo, tambaquí, muturu y otros. La caza representa otra actividad para proveer carne de los animales silvestres al hogar y a la comunidad, además es una manera de familiarizarse con el monte. Algunos animales que se cazan en el monte son: el jochi, anta, pava, mono, troperos, taitetú, tatú, venado entre otros.

San Antonio cuenta con una unidad educativa dependiente del núcleo educativo San José de Angosta del distrito Villa Tunari. El establecimiento se inauguró el 2013 y es de una planta con dos aulas, dos baños sin funcionar y una habitación con cocina para el profesor. La construcción está hecha de ladrillo, cemento y techo de teja. La escuela cuenta con un telecentro equipado con dos computadoras con internet y una televisión con cable. Este año 2015 se entregó una antena de telecomunicación celular energizada por paneles.

4.1.2. Nueva Galilea, una comunidad platanera

Nueva Galilea forma parte de la zona alta de la TCO yurakaré del río Chapare. La comunidad se sitúa en el departamento de Cochabamba en las provincias Chapare y Carrasco dentro de los municipios de Villa Tunari y Chimoré, esto porque el río divide ambos municipios y gran parte del territorio con las casas y chacos están en Villa Tunari, pero también existen algunas casas y varios chacos a la banda del río.

El acceso a la comunidad es por río y por camino. Por río se puede navegar a través del río Chapare desde Puerto Aurora principalmente u otra comunidad yurakaré en la banda con canoas, chalanas o pontones impulsados por motores fuera de borda o motor peque peque. Por este río, se puede navegar hasta Beni, primero surcando hasta la boca del río y luego

continuar por el río Mamoré, esto lleva varios días de navegación, las comunidades de la zona baja realizan este tramo para sacar plátano y cacao hasta Puerto Varador en Trinidad.

Por camino, se puede tomar taxi del sindicato 6 de junio desde la parada de Senda Tres que llega a la banda de la comunidad en 1 hora y media cuando el camino está en buen estado y no es época de lluvia. El precio del transporte es de 25 Bs., pero si se quiere pedir un uso único o expreso, el monto asciende a 150 Bs (CC-NG, 7/6/15). Los yurakarés del río Chapare hicieron un acuerdo con este sindicato de transporte para que una movilidad entre diariamente a las 8:00 A.M. por las mañanas al territorio indígena; sin embargo, este pacto no se cumple y los choferes solamente ingresan cuando se logra llenar un taxi y los comunarios tienen que esperar varias horas a que haya personas para llenar una movilidad.

Durante el recorrido, se pasa por varios sindicatos colonos y por varias comunidades yurakarés que están al borde del camino y cerca a la orilla del río Chapare como: Puerto Cochabamba, Monte Sinaí, Ibarecito, Puerto Victoria y La Misión. El camino está con ripio hasta La Misión, de ahí existen dos rutas camineras hasta Nueva Galilea, la primera es la continuación del camino de llegada que es de pura tierra con espacio para movilidades con cunetas a ambos lados para que en época de lluvia no se inunde, la segunda es una senda paralela al río por el lado oeste (CC-NG, 7/06/15). Existe un proyecto caminero a través de la TCO yurakaré que entraría desde la primera comunidad de Puerto Cochabamba hasta la última que es la Boca del Chapare, se prevé despejar un ancho de 50 metros, el mismo que iría paralelamente a las comunidades por el lado oeste del río, para eso los comunarios fueron al trabajo comunal en un puente en construcción en Puerto Cochabamba (CC-NG, 18/11/14). Gran parte de las familias cuenta con una moto para movilizarse de la comunidad, esto hace más accesible el tránsito a Chimoré y Shinaota y a otras comunidades yurakarés de la zona alta; sin embargo, la gasolina es un factor importante para su movilización.

Antes, los asentamientos en el río eran llamados puertos, ahora comunidades. Nueva Galilea era Puerto Melgar por la familia de Heraclio Melgar, la que posteriormente se mudó a la Misión. En 1953, Balbino Herbas nombró al lugar *Bola Uma*, del quechua Cabeza Redonda,

el comunario vino de Patujusal para estar cerca de la Misión y su escuela. La familia se fue a la Misión y las tierras quedaron abandonadas alrededor de 20 años.

En 1991, las familias yurakarés de Hugo Chávez y su hijo Raymundo Chávez, Gerónimo Ballivián y Gladis Antezana buscaron un nuevo lugar para vivir porque el río se llevó su comunidad Patujusal. La familia de Nancy Chávez y Guery Hurtado fue la primera en llegar y puso el nombre de Nueva Galilea por razones religiosas. La comunidad aún era parte de La Misión, porque asistían a sus reuniones, pero paulatinamente fue creciendo por la conformación de nuevas familias y la llegada de otras relacionadas a las mismas.

La comunidad decidió desligarse de la Misión por dos razones, por la lejanía para asistir a las reuniones y porque no recibían la misma atención ni beneficios que los comunarios de La Misión ante un proyecto, programa o ayuda. La noticia no fue del agrado de La Misión, quienes incluso quisieron expulsarlos del territorio; sin embargo, pudieron formar su propia comunidad. Nueva Galilea se fundó el 2 de febrero de 1996 con Arcindo Cuellar de cacique y Dionisio Ortiz de corregidor, con el actual territorio de Santa Elena y Rosario que ahora son comunidades independientes.

La agricultura en la producción y venta de plátanos es la principal actividad económica. Todos los comunarios tienen su chaco de plátanos que venden a tres compradores que vienen a la comunidad en camiones o pontones. El precio de la cabeza de plátano varía por temporada, en época seca se vende a 15 Bs. aproximadamente, mientras en época de lluvia el precio sube a 20 Bs. porque en esa temporada el plátano tarda en engordar y no hay mucho (R. Ch., CC-NG, 8/06/15).

La extracción y venta de madera representa un ingreso económico, pero se realiza en menor medida de acuerdo con la necesidad y existencia de árboles en las zonas familiares; sin embargo, existen planes de manejo donde empresas sacan árboles de los límites de la comunidad y un monto es devuelto a la misma. Otra actividad en menor grado de dedicación es el cultivo de coca que algunos comunarios siembran en sus chacos, pero su producción es restringida por la fuerza de erradicación del Estado.

La pesca es una actividad que alimenta a las familias principalmente en época seca porque en época de lluvia escasea porque el agua está turbia y hace frío. La caza se sigue practicando con salón o rifle, los comunarios se adentran en el monte para poder encontrar troperos, jochis, anta, mono, taitetú, tatú, entre algunos.

La comunidad cuenta con 37 familias y cinco comunarios viven solos. La población asciende a 182 habitantes. La comunidad cuenta con tres obras entregadas el 2015, una escuela hecha de ladrillo, cemento y tejas de dos plantas; un mini-coliseo con cancha de cemento para fútbol, básquet y voleibol techada y con graderías para 400 personas aproximadamente; una antena de telecomunicación de 76 metros para telefonía celular. Estas obras fueron realizadas por el programa Evo Cumple y gestionadas por la comunidad y Saúl Chávez ex-presidente del Servicio Nacional de Áreas Protegidas (SERNAP).

La comunidad se acogió hace un par de años al Programa de Vivienda promovida por el Estado, quien ponía los tocos o bases de cemento para el suelo de medio metro, las tejas y la comunidad daba la madera y la fuerza de trabajo como contraparte. Casi todas las familias cuentan con estas viviendas, excepto seis que se acogieron al programa en su segunda fase que contará con una construcción de cemento, ladrillo y teja.

En cuanto a energía eléctrica, todas las casas cuentan con un panel solar, algunas familias tienen un motor de electricidad para sus televisiones, radios u otros aparatos electrónicos. La comunidad cuenta con un motor de gran tamaño a diesel para las luces del mini-coliseo y una red de iluminación sobre el principal camino de la comunidad.

Ambas comunidades pertenecen a su organización social-territorial, San Antonio forma parte del Consejo Indígena del Sur (CONISUR-TIPNIS) y Nueva Galilea al Consejo Indígena Yurakaré de la TCO yurakaré (CONIYURA). Ambas organizaciones forman parte de la Coordinadora de Pueblos Indígena del Trópico de Cochabamba (CPITCO) y esta, a su vez, de la Confederación de Pueblos Indígenas de Oriente, Chaco y Amazonía (CIDOB).

Con respecto a la representatividad indígena ante el Estado, en las elecciones nacionales del año 2014 se eligieron por la circunscripción “especial” indígena a dos diputados

de ambas comunidades, la diputada titular Patricia Chávez Noe de Nueva Galilea y como suplente a Emilio Vilche de San Antonio.

Tabla 1: Resumen de las características de ambas comunidades

Característica	San Antonio	Nueva Galilea
Población	29 familias y 136 habitantes.	39 familias y 182 habitantes.
Fundación	2 de febrero de 1996.	13 de junio de 1997.
Delimitación político-estatal	Auto-adscripción a Cochabamba. Límites indefinidos con Beni. Provincia: Chapare y municipio de Villa Tunari.	Departamento: Cochabamba. Provincia: Chapare y Carrasco. Municipios: Villa Tunari y Chimoré.
TCO	TIPNIS.	Territorio Comunitario Yurakaré.
Organización política	Consejo Indígena del Sur (CONISUR-TIPNIS).	Consejo Indígena Yurakaré (CONIYURA).
Acceso	Camino: CBBA-Villa Tunari-Isinuta-Ichoa-San José de Angosta-San Antonio	Camino: CBBA-Chimoré-La Misión-Nueva Galilea. Río: Puerto Aurora- Nueva Galilea.
Procedencia de familias	La Loma Santa, Moletto, desplazados por colonos y formaron San Antonio.	Originarios del río Chapare. Familias provenientes de Patujusal (arrasada por el río)
Conformación étnica	Mayoritaria yurakaré. Familias mixtas con quechuas, aimara y moxeño trinitarios.	Mayoritaria yurakaré. Familias mixtas con quechuas, aimara, trinitarios, guaraníes y guarayos.
Ingresos económicos	Coca.	Agricultura (plátano) y planes de manejo del bosque en madera.
Lugar cercano de compra de productos	No hay en la comunidad. Venta de un colono en la banda de San José y en Ichoa. En Isinuta y Eterazama.	7 ventas en casas. En los poblados colonos de Isinuta y Chimoré.
Servicios educativos	Escuela hasta 6° de primaria con dos profesores.	Escuela hasta segundo de secundaria con cuatro profesores.
Servicios de comunicación	Telefonía celular, telecentro con internet y TV-cable. Dos emisoras de radio. Electricidad con paneles solares, un motor propiedad del profesor.	Telefonía e internet por celular. Cuatro emisoras de radio. Electricidad con paneles solares, motor eléctrico para alumbrado público y coliseo, motores eléctricos a gasolina familiares.
Influencias religiosas	Influencia católica, misa todos los domingos (efímera influencia evangélica).	Influencia evangélica de Misión Nuevas Tribus. Una comunaria enseña la Biblia a los niños. Visita periódica de la iglesia Ebenezer.

4.1.3. Diferencias lingüísticas y culturales entre los yurakarés del TIPNIS y del río Chapare

Los yurakarés han habitado en distintos territorios a lo largo de su historia, por eso las familias han reproducido en cada lugar sus caracteres culturales y lingüísticos que no han quedado estáticos con el tiempo, también han sido influenciados por el contacto y relaciones con otros pueblos indígenas de tierras altas y bajas y agentes religioso, estatal, entre otros. Josías Hurtado ha vivido por muchos años en el TIPNIS y ahora reside en Nueva Galilea y comparte algunas diferencias que encuentra entre los dos contextos:

J.: Hay diferencia en el habla mismo de aquí del río Chapare, hay diferencia con el habla mismo del TIPNIS, con los parientes del CONISUR, en el habla mismo hay diferencia, me parece que los de allá el habla es más original y lo de aquí que pienso está metido en parte el castellano, el español, en parte castellanizado, en cambio los de allá pienso que es más original.

C.: ¿Cuando hablas con alguien de allá en tabuybu, se entiende perfectamente?

J.: Sí, nos entendemos, sí. (J. H., 16/11/14)

El tabuybu es la lengua indígena con mayor presencia en la TCO yurakaré por mayoría de comunidades yurakarés; sin embargo, en el TIPNIS (CONISUR) existen varias comunidades trinitarias e incluso mixtas yurakarés-trinitarias. De acuerdo con el testimonio dentro del TIPNIS, se habla un tabuybu con menos influencia del castellano y más “puro”, al contrario en el río Chapare estaría más castellanizado. No obstante, los yurakarés de ambas zonas pueden entenderse sin ningún problema más allá de las características de habla, es decir que no hay diferencias muy marcadas entre ambas variantes. Con respecto a la parte cultural, se nota las siguientes diferencias:

En la parte cultural de la misma cultura, si por cuestión de que la civilización ha llegado más a este lado, también en cuenta a la calidad de vida, vivencia ha mejorado en cambio allá donde viven nuestros parientes más alejado, lejos adentro, entonces ellos viven más así, en casitas más rústicos, ésa es la diferencia, el resto creo que es igual, lo único es la diferencia es la calidad de vida. (J. H., 16/11/14)

Las condiciones y tipo de vida bajo los parámetros de accesibilidad de gente de afuera, organizaciones, ONG, Estado, entre otros, han repercutido en el estilo de vida del galileo,

“mejor” desde el punto de vista; por otro lado, San Antonio y otras comunidades aún estarían bajo una cotidianeidad más tradicional. El ejemplo de la casa es interesante, porque es una infraestructura familiar y desarrollada por los yurakarés con elementos naturales y sustentables del entorno, en Nueva Galilea han accedido a un programa de vivienda, por otro lado, en San Antonio se resisten entrar a dicho emprendimiento gubernamental por el costo y las condiciones (CC-SA, Reunión comunal de San Antonio, 29/10/14).

Ya que entramos a una diferenciación cultural, tomamos el ejemplo de la fiesta de la comunidad, cual es un espacio de compartimiento, regocijo y de encuentro entre familiares yurakarés. Este evento lleva unas dos semanas de preparación para los dos o tres días de fiesta donde la comunidad organiza centralmente un campeonato de fútbol para damas y varones, la atención a los visitantes en su alimentación, hospedaje y se manda invitación a todas las comunidades. El 2014 y 2015, San Antonio organizó su fiesta comunal y Nueva Galilea no lo hace varios años. Entonces, este es un ejemplo de celebración y tradición yurakaré que se sigue en una comunidad y en la otra no.

Como segundo ejemplo, ponemos a la música tradicional. A las cinco de la mañana escuché una flauta en una casa cercana. Salí para oír de donde venía la música, al parecer era de la casa del tío Alejandro. Horas más tarde vi un grupo reunido en la casa del tío Melchor, era el tercer día que tomaban, de pronto sonó el tambor y la flauta yurakaré. Me acerqué y eran el tío Carlos y Jesús tocando sus instrumentos, luego cuando les pedí que toquen para una grabación, Jesús comenzó a cantar una canción en tabuybu (CC-SA, 4/10/15). La música es parte de la cultura intangible yurakaré como manifestación artística rodeada de alegría y mucho más si se acompaña por una canción en tabuybu. Esto se puede oír en San Antonio y se ha perdido en Nueva Galilea, donde se ha tendido a una modernización y a escuchar ritmos foráneos en su mayoría. Estos son ejemplos al azar para mostrar cómo San Antonio conserva algunas manifestaciones propias yurakarés, mientras que Nueva Galilea no.

4.2. FACTORES QUE INCIDEN EN EL DESPLAZAMIENTO Y RESISTENCIA DE LA LENGUA YURAKARÉ

Analizamos la dinámica del desplazamiento y resistencia de la lengua yurakaré en tres factores identificados: de tipos familiares, individuales y relacionados al Estado boliviano, los mismos que están relacionados e influenciados entre sí.

4.2.1. Factores familiares en el desplazamiento y resistencia del yurakaré

4.2.1.1. Transmisión intergeneracional de la lengua yurakaré en la familia

La UNESCO (2003) afirma que son varios los factores para la evaluación de la vitalidad de las lenguas indígenas y cita como primer punto a la transmisión de la lengua. Este es el factor más utilizado para evaluar la vitalidad de una lengua, si se transmite o no de una generación a la siguiente (Fishman, 1991). Es decir, si los padres o los abuelos enseñan o hablan su lengua originaria a sus hijos o nietos. En Nueva Galilea nos dicen: “Es porque no le enseñan a sus hijos, no transmiten (...). Eso sería, no transmiten madre a hijo, algunos también sienten vergüenza” (G. Q., 17/11/14).

Los yurakarés aceptan que el tabuybu se ha dejado de hablar con mayor frecuencia en ambas comunidades y se da mayor espacio al castellano, durante los trabajos de campo nadie negó esta situación. Se reconoce que uno de los motivos reside en la ruptura de la transmisión intergeneracional del tabuybu, es decir que, en el hogar, los padres ya no enseñan a los niños el yurakaré como lengua materna. Ante este contexto, revisaremos también las circunstancias de adquisición y enseñanza del yurakaré y el castellano como primera y segunda lengua para entender la transmisión intergeneracional. Primero, caracterizamos a la familia, porque es el lugar donde se propician, se mantienen o se desplazan a las lenguas.

4.2.1.1.1. Caracterización de la familia grande y nuclear

La familia es la unidad fundamental para la formación de comunidades donde relacionamos los conceptos de familia grande y nuclear que son los espacios principales de socialización de las lenguas.

La familia grande es la forma de organización social yurakaré basada en el parentesco que aglutina a varias familias nucleares independientes unas de otras relacionadas por lazos consanguíneos (Paz, 1991). Esta era la base por la que se regía el yurakaré en su periodo nómada y ha sido fundamental para la sedentarización y el asentamiento en comunidades.

R.: Casi todos, mayoría de las comunidades que hay en el río, es una familia que trae a nueras y otros para una comunidad, pero nos sentimos bien, casi siempre, en la colaboración nos sentimos bien.

C.: ¿Todos son familia?

R.: Todos somos, solamente que los que traen a sus esposas de otros lados, llegaron consiguiendo a sus maridos, uniéndose con un Chávez.

C.: ¿Las parejas son yurakarés?

R.: La mayoría. (R. Ch., 18/11/14)

Esta es la base de la formación de las actuales comunidades del CONIYURA y del TIPNIS. La comunidad se forma en base a una o dos familias que poco a poco se van haciendo más grandes con la unión de sus hijos con parejas de otras comunidades yurakarés e incluso con parejas provenientes de otros pueblos indígenas. A medida que la familia va extendiéndose, se transmiten y reproducen las prácticas culturales yurakarés en base a la colaboración y apoyo mutuo entre sus miembros en la consolidación de una comunidad.

En San Antonio, las familias grandes son: los Urbano y Vargas, con procedencia del norte del TIPNIS que vivieron la caminata de la Loma Santa y luego, al llegar a la parte sud del Parque se establecieron en Moletto. Por otro lado, en Nueva Galilea, las familias grandes son los Chávez y Hurtado, procedentes de la comunidad Patujusal, arrasada por el río Chapare. Realizamos un cotejo de apellidos de padres y madres en ambas comunidades y solamente encontramos una coincidencia de un apellido similar en San Antonio donde Mariely Hurtado, casada con Urbano Vargas, pudiera tener lazos con la familia grande Hurtado de Nueva Galilea. Esto nos lleva a concluir que la relación de acuerdo con apellidos es mínima, casi

nula, entre las dos comunidades y no existe lazos familiares directos entre los yurakarés de ambas zonas, esto también confirma la procedencia y origen de los distintos clanes familiares.

La familia grande es importante para la adquisición y aprendizaje del yurakaré en los niños, porque es la instancia fundamental para la transmisión o no de la lengua indígena y los valores culturales donde los niños se convierten en yurakarés a través de la socialización (Berger y Luckman, 2001). A partir de la transmisión intergeneracional, el niño está inmerso en un proceso de externalización de su identidad cultural, social y lingüística; la interiorización se lleva en un contexto de reconocimiento del individuo con su grupo inmediato y el vínculo familiar (Flores y Córdoba, 2012). Esto se da dentro de la familia grande con sus distintos actores: padres, los hijos, abuelos, tíos, primos, amigos, entre otros.

En la comunidad yurakaré, las personas viven emparentadas no solo por lazos sanguíneos, sino también por el hecho de convivir juntos y compartir las mismas prácticas culturales en un mismo espacio territorial. Edgar Chávez nos decía: “ese niño que me dijo tío no es así de sangre, no es necesario que sea su tío así, sino en la comunidad todos somos parientes como familia, y por eso todos los niños nos dicen tíos, porque vivimos juntos” (CC-NG, 21/11/14). Así también, Edgar Vargas de San Antonio recalca esta conformación familiar: “acá, casi todos siempre son familia, sobrinos, tíos, cuñados” (CC-SA, 2/06/14).

Con respecto a la familia nuclear, una familia grande como grupo de parentesco aglutina a varias familias nucleares independientes pero unidas por consanguineidad e identificación, donde abuelos viven con sus hijos, algún sobrino o nieto y éstos a su vez forman una familia nuclear independiente e inclusive los mismos abuelos también constituyen una (Paz, 1991). Al respecto en Nueva Galilea, nos dicen sobre la familia:

Para un yurakaré, la familia es, digamos, si una pareja... yo cuando me junté con él (aludiendo a su esposo), al principio nos separamos de nuestras familias, pero ahora vivimos los dos con mi hijo hasta que él construya su casa. (B. N., 18/06/15)

La familia nuclear yurakaré se conforma cuando una pareja de distintas familias se junta o concubina, posteriormente, uno de los padres da un espacio de tierra para que la nueva

familia pueda construir su propia casa y de esa manera consolidarse como nueva unión. La unión de una nueva pareja yurakaré antes estaba regida entre yurakarés desde una visión de creencias, así nos dicen:

A.: Mi papá nos decía nunca se van a juntar con un colla, van a tener colas, nos decía. ¡Ese es el pecado! (risas)

C.: La historia es que una yura nunca tiene que juntarse con un colla porque iban a tener cola larga, dice que cuando va a llegar el fin del mundo, sus colas [serían] largas. Por ejemplo, mi mamá ha tenido dos maridos cambas y ya no quiso tener, y ha preferido tener su pariente porque ya no quiere tener más grande su cola (risas). Dice que es verdad. Y mi papá me decía: “hijita, nunca te vas a casar con un colla”, pero los parientes se dedicaban a tomar y a tomar, pero el consejo yo lo guardé en mi corazón, porque mi papá me dio ese consejo. (A.P. y C., T.I., 2010)ⁱ

Los consejos de los abuelos y padres a los hijos son en torno a las creencias dentro de un espacio más íntimo y espiritual para la unión de una nueva pareja, la prohibición de no mezclarse con otra cultura, específicamente collas que son quechua-aimaras, para el mantenimiento de una familia conformada solo por miembros yurakarés. La transgresión presentaría consecuencias en su condición de ser humano con el crecimiento de una cola al momento de acabar el mundo. Esta concepción de conformar las familias solo con yurakarés ha cambiado con el tiempo, al respecto nos dicen en Nueva Galilea:

Antes mi papá y mi mamá en su forma de pensar han insistido y fuimos casi obligados a conseguir de nuestra raza, pero, con consentimiento de mi papá, mi esposa ya es hija de trinitario. Casi siempre ha sido, la mayoría casi obligados, su forma de pensar de ellos, pero ya la generación mía, mi familia, yo y mi esposa hemos decidido que las esposas de mis hijos no sean yurakaré y así decidimos, uno, porque estudiamos diferente, por eso ya no preferimos, yo y mi esposa hemos decidido otra raza no yurakaré. Hay mucha gente yurakaré que no permite y eso es bien por un lado, pero eso ya es depende de uno, pero no obligamos, como nos obligaron a nosotros, antes era así, primero era ellos que tenían que ver una mujer para mí digamos, y tenía que gustarle a ellos, aunque quizás nunca hubiera querido, y si a ellos les ha gustado, casi nos obligaban, todos nosotros de mi familia no hicimos caso a mis padres, nosotros quisimos escoger y fuimos en contra de su voluntad. (R. Ch., 18/06/15)

Dentro de las normas sociales de los antiguos yurakarés o los abuelos, los padres realizaban la negociación y el pacto de casamiento de sus hijos, quienes eran obligados a

juntarse con o sin su consentimiento con otra persona que sea también yurakaré. No obstante, esta costumbre en la actualidad se ha perdido en varias familias, pero no en todas. El testimonio nos remonta hace dos generaciones de la familia Chávez, la experiencia de don Raymundo y Berta Noe de padre trinitario y madre yurakaré, ambos con más de 60 años y con nietos nos presenta una ruptura de la tradición yurakaré de casarse solamente entre yurakarés, no todos los hijos de don Hugo Chávez hicieron lo mismo, caso de doña Betty o Asencio Chávez. La decisión y política familiar de no obligar a sus hijos a juntarse con una yurakaré como era costumbre abrió la posibilidad a sus hijos de tener una pareja no yurakaré y que ellos puedan escogerlas, de los cinco hijos que la pareja tuvo, cuatro en matrimonio, solamente el tercer hijo Reynaldo Chávez se juntó con Silvana Guzmán, ambos yurakarés.

Muchas familias no permiten todavía el matrimonio de sus hijos con no yurakarés; sin embargo, se reconoce que esto es bueno, en alguna medida, que una unión entre miembros de la cultura asegure la mayoría yurakaré en la comunidad. Otro punto es que ahora las nuevas generaciones tienen la decisión de escoger a la persona para formar su familia.

La cita indica que una causa de esta ruptura reside en el contacto de los yurakarés con la misión Nuevas Tribus (Véase: 4.2.3.2. Religión, iglesia y lengua, pág. 126), se menciona a que “estudiaron” es indiscutible la influencia que tuvo la pareja, este estudio que realizaron incluye el contacto con otro modelo de vida, otras personas, otros contenidos, otros yurakarés de otros lados; y también implicó una cercanía con la sociedad nacional que ha producido otro tipo de actitud frente a la costumbre de buscar pareja solo con miembros del pueblo indígena y así dejar de lado la norma social de solo juntarse entre yurakarés.

En San Antonio y Nueva Galilea existe la siguiente conformación de familias:

Tabla 2: Familias conformadas entre yurakarés en las comunidades

Comunidad	Familias formadas solo entre yurakarés	Total
San Antonio	73 %	100%
Nueva Galilea	62%	100%

En San Antonio existen más familias conformadas entre yurakarés con casi a la mitad y un cuarto de familias solamente yurakarés (73%) más que en Nueva Galilea, aunque con más de la mitad (62%). Así, ambas se constituyen en comunidades con mayoría de familias yurakarés; sin embargo, en Nueva Galilea se han mostrado más abiertos a formar uniones con personas provenientes de otros pueblos indígenas, el siguiente cuadro habla de ello:

Tabla 3: Conformación de las familias de Nueva Galilea y San Antonio

Familias	Yurakaré	Trinitaria	Yura. Trini.	Yura. Que.	Yura. Aim.	Yurakaré guaraní	Yurakaré guarayo	Yura.- S. C.	Total
S. A.	20	1	3	4	1	0	0	0	29
N. G.	24	0	4	4	1	3	2	1	39

Nueva Galilea tiene diez familias más que San Antonio y, por consiguiente, más habitantes. Se tiene presencia de familias de yurakarés con gente de otros pueblos indígenas de tierras altas y bajas; esto debido a los matrimonios interétnicos que se han suscitado y han decidido vivir en la comunidad, puesto que también se dan matrimonios interétnicos y yurakarés se van a vivir a otros pueblos indígenas, poblaciones colonas cercanas como Chimoré, Shinaota, Villa Tunari o a las ciudades de Cochabamba y Santa Cruz.

Tabla 4: Procedencia de las parejas yurakarés en familias interétnicas

Comunidad	Tierras Altas	Tierras Bajas	Total	Total comunidad
San Antonio	17 %	10 %	27%	100 %
Nueva Galilea	13%	25%	38 %	100 %

Nueva Galilea tiene una mayor cantidad de familias interétnicas que San Antonio. En San Antonio existen más familias mixtas con miembros de tierras altas que con miembros de tierras bajas con una diferencia del 7%, es decir que las personas de la comunidad han preferido relacionarse más con migrantes quechuas y aimaras. Estas relaciones nos muestran la interacción continua que se tiene con personas de los pueblos y sindicatos colonos, a pesar de encontrarse en un contexto amazónico y con la relativa cercanía de otras naciones amazónicas como los moxeño trinitarios.

En Nueva Galilea, el panorama de los matrimonios interétnicos es al revés que en San Antonio, porque en la comunidad, hay mayores matrimonios interétnicos con personas de tierras bajas que con personas de tierras altas con una diferencia de 12%, hecho que nos muestra una menor influencia del contexto colono y mayor del contexto amazónico para la formación de una nueva familia.

A continuación, abordaremos específicamente la conformación de las familias en ambas comunidades. San Antonio tiene mayoría de familias yurakarés con 20 de 29 familias, es decir más de la mitad (69%). Existe una familia trinitaria Noza Guaji (3%) con familiares en la comunidad vecina de San José. También hay familias mixtas o entreveradas que asciende a un poco más de la cuarta parte de familias de la comunidad con un 27 %.

Las familias entreveradas muestran tres familias yurakaré-trinitarias que representa el 10% por la presencia cercana de la comunidades trinitarias en el TIPNIS, por ejemplo Francisco Ruíz conoció a Rubelina Vargas en el colegio de San José de Angosta; también existen cuatro familias conformadas con gente proveniente de familias quechuas (14%), entre ellas la familia de Emilio Vilche, actual diputado suplente, con la quechua Nicolasa Luna; además existe una familia yurakaré-aimara conformada por Cristóbal Mamani con Emilse Urbano (3%), este comunario es el profesor de la comunidad que llegó a la escuela hace 14 años, encontró a una pareja, se quedó a vivir, tuvo sus hijos y es un comunario afiliado.

Por otro lado, Nueva Galilea presenta una conformación de familias con mayoría yurakaré con 24 de 39 familias que hacen un 69 %. No existe una familia entera proveniente de otro pueblo indígena, pero sí familias entreveradas que ascienden al 38 % del total, es decir, más de la cuarta parte de la comunidad. Las familias formadas con miembros de tierras bajas son un 10% con moxeños trinitarios, un 8% con guaraníes, un 5 % con guarayos y un 2,5 % con un cruceño; estos datos nos muestran la unión con personas de pueblos cercanos como los moxeños trinitarios, pero también con personas de pueblos más lejanos como los guarayos del Beni, con pueblos del chaco como los guaraníes y con una persona de Santa Cruz; dentro estas uniones, los yurakarés conocieron a sus parejas saliendo a poblaciones de Chimoré como Tito

Chávez y Eusebia Vaca o personas que vinieron a trabajar a la comunidad y se quedaron, como los casos de Fidel y Rolando Avendaño, un par de guaraníes que estudiaban en la escuela y formaron pareja con sus compañeras de curso.

Las uniones de yurakarés con personas de tierras altas o de poblaciones colonas son en su mayoría con quechuas en un 10% como la unión entre Javier Argote Cárdenas (Archi como sobrenombre) y Margot Chávez Herbas; solamente existe una familia conformada con un aimara de Gonzalo Quispe y Jackelin Hurtado Chávez.

En Nueva Galilea, los mayores matrimonios interétnicos son con moxeños trinitarios y con quechuas, no obstante, esta comunidad presenta un panorama multiétnico con presencia de un aimara, guaraníes, guarayos y un cruceño.

Cuando se realiza un matrimonio interétnico, la persona nueva tiene que cumplir las normas sociales yurakarés para ser aceptado, así nos dicen en Nueva Galilea:

Si tienes concubina aquí, la comunidad te obliga a que te afilies, es el primer paso para ser parte; a partir de ahí, la familia de tu esposa tiene la obligación de decirte, aquí es la tierra, aquí tienes que vivir, aquí tienes que trabajar, y eso ya depende de vos. En el tema de tierras, la comunidad no define, es la familia. (R. Ch., 18/06/15)

La afiliación es la base de la organización comunal y la nueva persona tiene que cumplirla porque es parte de las normas sociales para que una persona sea considerada comunario con los derechos y obligaciones, excepto poder ser elegido autoridad comunal, para esto uno tiene que vivir un mínimo de 10 años (ídem). La figura de afiliación también se aplica a los propios yurakarés que se cambian de comunidad, ellos tienen que presentar o hacer público en una reunión su afiliación y su renuncia a la anterior comunidad donde vivía. Sobre el tema de la tierra para el matrimonio interétnico, la familia del yurakaré tiene el control sobre la tenencia y acceso. Dentro del carácter de la TCO yurakaré, cada comunidad tiene los límites marcados, dentro de la comunidad las familias también tienen fronteras demarcadas y de ésta depende únicamente donde la pareja va a construir su morada y va a realizar el uso de la tierra para su chaco.

Con respecto al carácter de una familia yurakaré, nos dicen en Nueva Galilea:

B.: Una buena familia para mí es que tienen que enseñarle, digamos, si alguien va a otra casa, mi abuela me ha enseñado que no debo tocar cosas ajenas cuando estoy en casa ajena, puedo mirar pero no tocar; también me enseñó a hacer la casa; y después, ser obediente, después, ella me decía que hay que ser respetuosa, saludar a la gente cuando llegan de otro lado.

R.: Desde el punto de vista de nosotros, es que una buena familia, sus hijos son buenos educados, su papá y su mamá son personas educadas, tienen respeto y se puede notar que cuando uno es educado, en su forma de vivir, en su forma de hablar respetuoso. Entonces, es algo que se puede notar en esa familia. Y eso es lo que tratamos de enseñar a los hijos de nuestros hijos, que sean buenas personas, respetar a los demás; pero eso depende de cada persona como vive en su familia o en su casa.
(R. Ch. y B. N., 18/06/15)

Los padres inculcan los valores a los niños en la familia durante su crecimiento, pero también los abuelos cuando son los directos encargados en la crianza de sus nietos ante la ausencia de los padres. Un indicador de una familia yurakaré recae en la educación de los niños en cuanto a las relaciones con sus allegados, en la ayuda de las labores de la casa y también en las relaciones con la familia grande o los demás comunarios en cuanto al respeto o saludar. Es común cuando uno anda por el camino de la comunidad y va pasando las casas, que todos se saluden entre sí.

Padres e hijos tienen palabras específicas en yurakaré para nombrarse dentro de la familia. Los padres denominan diferentemente a sus hijos por la edad y el sexo en su lengua nativa. Uno distintivo reside en el prefijo “*ti*” que significa el posesivo “mi”, la palabra no va suelta y marca la relación de parentesco. En la diferenciación de hijo e hija, desde que nacen hasta una edad aproximada de los 15 años se les dice: *titejñu* y *tijijñu* donde ya llegan a tener cambios fisiológicos como mayor desarrollo físico en tamaño, cambio de voz y otros. Cabe resaltar que estos términos están cargados de afectividad y pueden ser utilizados aún fuera de esa edad para demostrar cariño. Por otro lado, se evidencia la distinción entre hijo e hija mayores desde 15 años para adelante con los términos *tibonto* para varón y *tishoja* para las mujeres, durante esta edad los hijos pueden valerse por sí mismos en las actividades productivas de la comunidad como ser la pesca, la agricultura, la caza y las labores de la casa,

así también es una edad donde se forman las familias y comienzan a tener hijos (R. Ch. y B. N., 18/06/15).

También existen palabras en tabuybu entre hermanos y hermanas de la familia que cambian según la persona que habla en dos sentidos. El primero de acuerdo con la edad del varón hacia sus hermanos si es mayor (*tipii*) o es menor (*tipaa*) y la segunda hacia sus hermanas (*tiyee*) sin importar que sea mayor o menor. Así también estos parámetros de distinción se aplican desde una mujer hacia sus hermanas por la edad si es mayor (*tineshu*), pero si es menor, ya sea mujer o varón, se aplica el mismo denominativo (*tidyama*) a diferencia de los varones, y para nombrar al hermano mayor, se utiliza *tipipi*. (CC-NG, 11/06/15). Esto muestra un constructo de nominaciones diferentes para cada miembro de la descendencia familiar.

Estas formas presentadas de la familia en la lengua yurakarés, se están perdiendo paulatinamente por la falta de uso. En las comunidades, aún se escucha decir de los padres *tibonto*, *tishoja*, *tidyijñu* o *titejñu* en las familias donde los padres todavía hablan a sus hijos en lengua indígena. Es decir que hay una resistencia de estas palabras a no desaparecer del contexto familiar por el carácter bilingüe de los padres de familia; sin embargo, las denominaciones entre hermanos están casi desapareciendo por la mayor adquisición de los niños del castellano como lengua materna. Al respecto, registramos dos de estas palabras en la comunicación de abuelos y los nietos:

a) En la mañana, la familia del tío Edgar estaba en el patio, sentada en el suelo, el tío afilaba su machete, la hija menor de la familia (de 9 meses) gateaba hacia la abuela Domitila que se peinaba y cuando se acercó le dijo: *¿tanñu amchi batan? letemechi* (¿mi nieta dónde vas? al monte), tienes puro pega pega...mirá. (CC-SA, 31/06/14)

b) Para cruzar a la banda del río llegó la meme Berta con la canoa, también se subió la familia de don Ramón que vive en la última casa cerca de la Misión, estaba la abuela de unos 60 años más o menos y se le acercaba su nieta de unos 4 años y le decía tanme cada vez que le hablaba “tanme aquí mi perro” y la abuela sonreía. (CC-NG, 7/06/15)

Ambas citas son interacciones entre la abuela y la nieta. La primera en San Antonio, la abuela usa el denominativo *tanñu* (nieto o nieta) para referirse a su nieta y después casi todo

le habla en yurakaré, esto demuestra que las abuelas hablan con los nietos en yurakaré. La segunda cita en Nueva Galilea, donde la nieta usa el denominativo de *tanme* (abuela) para llamar la atención de su abuela, pero lo demás es hablado en castellano, que nos demuestra la adquisición de un denominativo en tabuybu, no así de la lengua en sí. No obstante, estas interacciones nos muestran la resistencia del tabuybu en las abuelas de estas dos familias, puesto que, los nietos de alguna manera están expuestos a escuchar la lengua en sus hogares.

En las comunidades viven comunarios solos. En San Antonio: Jesús Urbano (separado). En Nueva Galilea: Carmelo Hurtado (separado), Cleto Chávez (separado), Luis y Susano Roca (viudos), todos bilingües yurakaré-castellano; sin embargo, todos tienen parientes en las comunidades y eso los hace parte de las familias grandes.

4.2.1.1.2. Transmisión intergeneracional de lenguas en San Antonio y Nueva Galilea

Comenzamos por San Antonio con la presencia de 29 familias:

Tabla 5: Familias y padres de la comunidad de San Antonio

Situación de los padres	Nº	%
Familia de padres bilingües con hijos	22	76 %
Familia de bilingüe y monolingüe castellano	2	7 %
Familia de padres monolingües en castellano	1	3,5 %
Familia con solo hijos que no hablan por la edad	3	10 %
Familia sin hijos	1	3,5 %
Total	29	100%

Existen cinco tipos de padres en San Antonio. Observamos 22 de 29 padres de familia que son bilingües castellano y una lengua indígena (yurakaré, quechua, aimara o trinitario), hecho que representa tres cuartos de padres (76%); esa cifra nos indica el porcentaje de hablantes bilingües en la generación de los padres, es decir que en una familia por lo menos un miembro es bilingüe. Existen dos familias con un miembro bilingüe y otro solamente castellano hablante.

Los padres monolingües hablan castellano con personas bilingües en otra lengua indígena, casos de Juan Urbano (castellano) con Virginia Moy (trinitario y castellano), y Juan

Ramos (quechua-castellano) con Miriam Veliz (castellano). El tabuybu no está presente en estas dos familias y consecuentemente, la lengua de sus hijos será el castellano o, en su defecto, adquirirán el moxeño trinitario o quechua.

En la comunidad existe una familia de castellano-hablantes de Francisco Ruíz (trinitario) y Rubelina Vargas (yurakaré), quienes transmitirán probablemente el castellano.

Tomamos en cuenta a padres con hijos que no hablan por su edad y estar en sus primeros meses de vida, tales los casos de las familias de: Oliver Morales y Maribel Vilche, Wilson Villarroel y Bernarda Nuñez, y Bismar Nuñez y Nancy López. Cabe resaltar que hay otros niños que aún no hablan ninguna lengua pero son de familias con varios integrantes. También tomamos en cuenta en esta clasificación a una familia que no ha tenido descendencia todavía. Con esta familia completamos las 29 de San Antonio.

A continuación, revisamos la situación en Nueva Galilea con 39 familias.

Tabla 6: Familias y padres de la comunidad de Nueva Galilea

Situación de los padres	Nº	%
Familia de padres bilingües con hijos	27	69 %
Familia de bilingüe y monolingüe castellano	6	15 %
Familia con solo hijos que no hablan por la edad	1	3 %
Familia sin hijos	5	13 %
Total	39	100%

Los padres de familia bilingües castellano con lengua indígena ya sea yurakaré u otra asciende a la mayor parte de la comunidad con 27 de 39 familias, es decir con más de la mitad de los padres (69%). Por otro lado, existen familias con un miembro bilingüe yurakaré-castellano y un monolingüe castellano (15%). En la comunidad solo existe una familia que tiene un hijo que todavía no habla, caso de Rolando Avendaño y Mabelina Roca. Y existen cinco familias que no tienen hijos a su cuidado en la actualidad que son adultos y sus hijos ya no viven con ellos porque han formado sus propios hogares.

El panorama desde las dos comunidades muestra que ha existido el contexto para que los niños puedan adquirir el yurakaré como primera lengua o como segunda, tanto en San

Antonio (76%) como en Nueva Galilea (69%). Es decir que se ha presentado la oportunidad de la transmisión de la lengua por el conocimiento de los padres del tabuybu, situaciones donde el padre y la madre son bilingües castellano-yurakaré, o uno de los miembros ha sido bilingüe castellano-yurakaré y la otra bilingüe castellano con otra lengua indígena. Los padres son fundamentales ante iniciativas de intervención sobre la lengua indígena en una revitalización de la misma. La situación de padres monolingües castellano-hablantes solamente se ha presentado una vez en el caso en San Antonio y ninguna en Nueva Galilea, hecho que nos muestra que aún la generación de los padres es bilingüe en su mayoría y que ha existido una resistencia del tabuybu a la castellanización en esta generación.

Analizaremos la transmisión intergeneracional de las lenguas partiendo del criterio del uso o de la premisa que habla o no el tabuybu y tomamos las familias de padres con hijos. Es decir, consideramos bilingüe a la persona que además de las habilidades que posee en su lengua materna, tiene alguna en su segunda lengua (Macnamara, 1969, citado en Appel y Muysken, 1996).

Tabla 7: Transmisión de la lengua yurakaré en la comunidad de San Antonio

Comunidad	Nº de familias	Transmisión intergeneracional	(%)
San Antonio del TIPNIS	4	Sí	16%
	3	Parcial	12 %
	18	No	72%
Total	25		100%

Diferenciamos tres situaciones. La primera de cuatro de 25 familias que han transmitido el yurakaré a todos sus hijos. La primera familia de Carlos Villarroel, fallecido este año, y Ángela Vilche transmitió el yurakaré a tres hijos; la segunda familia de Agustín Urbano y Maribel Morales ha transmitido el tabuybu a su única hija; la tercera de Francisco Morales y Zaida Gutiérrez ha legado el yurakaré a sus tres hijos; y la abuela Domitila Nuñez a uno de sus nietos con quien vive. Es decir que son ocho a quienes se les ha transmitido el tabuybu. Este porcentaje no llega ni a la cuarta parte de las familias de la comunidad (16%) que representa una cifra baja de vitalidad del tabuybu, pero también nos muestra el

mantenimiento de la lengua en las mismas, son familias que no han cedido en su totalidad al castellano, aunque todos sean bilingües.

La segunda situación representa a 3 de 25 familias que han transmitido el yurakaré parcialmente a una parte de sus hijos que son bilingües castellano-yurakarés y los otros son monolingües castellanos que detallamos en la siguiente tabla:

Tabla 8: Transmisión parcial del yurakaré a los hijos en San Antonio

Nº	Hijos bilingües Y-C	Monolingües C	Total
1	2	2	4
2	1	3	4
3	4	1	5

La familia cinco de Claudio Urbano y Alcira Vargas ha transmitido la lengua a la mitad de sus hijos, a dos de cuatro. La familia seis de Alejandro Morales y su señora fallecida ha legado el tabuybu al mayor de sus cuatro hijos. La familia de Eynar Nuñez y Ely Gil ha transmitido el yurakaré a más de la mitad de sus hijos, a 4 de 5, es decir que en este hogar todavía la mayoría son bilingües castellano-yurakarés. Todos los casos son a los hijos mayores de cada familia a quienes se transmitió la lengua indígena que siguen viviendo con sus padres. Es decir, que en estos hogares, el castellano está avanzando de manera gradual ante el yurakaré con los hijos más pequeños.

La tabla 8 muestra 7 hijos a quienes se ha transmitido el tabuybu y también a 6 a quienes no. Esta cifra representan el 12 % de la comunidad, la cifra tampoco llega a la cuarta parte como en las familias de transmisión total.

La tercera situación representa a 18 de 25 familias que no han transmitido el yurakaré a sus descendientes en sus hogares. El porcentaje es el mayor dentro de la comunidad con casi la mitad y un cuarto de todas las familias (74%), esta cifra representa el avance total del castellano y el retroceso paulatino del yurakaré en un espacio que tradicionalmente ha sido el bastión de la lengua indígena.

Como conclusión de la transmisión intergeneracional del tabuybu en San Antonio, no todas las familias han transmitido el yurakaré a sus hijos, la mayor parte de los padres está hablando a sus hijos desde pequeños en castellano, que llega a ser el común denominador y consecuentemente llega a ser la lengua materna de casi todos los niños. Existe una transmisión total de la lengua yurakaré en cuatro familias, parcial en tres, lo que indica que existen 15 hijos bilingües yurakaré-castellano dentro de las familias. Por otro lado, existen 18 familias que no han transmitido el yurakaré a sus hijos en sus hogares. Realizando un contraste existen 7 de 25 familias que han transmitido el yurakaré.

Existen un total de 67 hijos que viven con sus padres en la comunidad, de donde más de la mitad de los descendientes son monolingües castellano y algo más de la cuarta parte de hijos son bilingües castellano-yurakaré. Este hecho nos muestra un gran avance del castellano en la comunidad y una ruptura de la transmisión intergeneracional del yurakaré en gran parte de las familias; sin embargo, cabe recordar que estas cifras se basan en si los hijos hablan o no la lengua indígena.

Con respecto a la comunidad de Nueva Galilea, también hemos realizado el trabajo con todas las familias para indagar la transmisión intergeneracional del tabuybu. Tomamos a 33 familias que viven con sus hijos y se ha obviado a las otras que no tienen hijos viviendo con ellos, no han tenido descendientes todavía y que tienen solamente un hijo que no habla.

Tabla 9: Transmisión de la lengua yurakaré en la comunidad de Nueva Galilea

Comunidad	Nº de familias	Transmisión intergeneracional	(%)
Nueva Galilea del río Chapare	3	Sí	9%
	2	Parcial	6 %
	28	No	85%
Total	33		100%

La primera situación representa a tres familias que han transmitido su lengua nativa a sus descendientes. La primera de Raymundo Chávez y Berta Noe enseñaron tabuybu a su hija Patricia Chávez, ella ya es mayor de edad, ha acabado la carrera de turismo en la UMSS y es la actual diputada titular yurakaré. La familia también transmitió su lengua a sus otros tres

hijos que viven en la comunidad quienes han formado sus propios hogares y a su hija que vive en Santa Cruz. La segunda familia de Raquel Melgar y su esposo fallecido transmitió el tabuybu a su hijo Filiberto Castellón, comunario adulto que estudió medicina fuera del país y trabaja en la comunidad de la Misión, pero visita constantemente Nueva Galilea. La tercera familia de Santiago Hurtado y Bety Chávez enseñó su lengua originaria a sus dos hijos con quienes viven, aunque uno ya es adulto (Daniel) sin familia todavía y su otra hija joven Sara que recientemente tuvo un bebé llamado Jhojan Snyder. Estas tres familias transmitieron su lengua nativa a sus hijos que viven con ellos y a otros mayores; sin embargo, recalcamos que tres de los hijos ya son mayores de edad y la última es una joven de 21 años con hijo, es decir no hay niños yurakarés que hablen tabuybu.

Son 3 de 33 familias la muestra de transmisión total que asciende a 9% que no llega a la décima parte de la comunidad, hecho que nos muestra el gran avance del castellano y el retroceso del tabuybu. Evidenciamos que no hay otras familias que hayan transmitido totalmente el yurakaré a sus hijos jóvenes y niños.

La segunda situación representa a familias que transmitieron parcialmente el tabuybu:

Tabla 10: Transmisión parcial del yurakaré a los hijos en Nueva Galilea

Nº	Hijos bilingües Y-C	Monolingües C	Total
1	1	3	4
2	1	4	5

Dos familias transmitieron parcialmente el tabuybu a sus hijos mayores. La familia cuatro de Guillermo Chávez y Ruth Castellón ha transmitido el yurakaré a uno de sus cuatro descendientes, su hijo Elmer Chávez es un joven profesional médico. La familia cinco de Guery Hurtado y Nancy Chávez ha enseñado el tabuybu a uno de cinco hijos, a Erwin que es joven, actualmente estudia Ciencias Políticas en Brasil. En esta sección, solo encontramos dos jóvenes que hablan tabuybu, los mismos tienen hermanos menores que solamente hablan castellano. Estas dos familias representan el 6 % de la comunidad, porcentaje bajo y mucho más si se considera que solamente es un miembro de varios hijos.

La tercera situación representa a familias que no han transmitido el tabuybu a sus hijos en su familia. La cifra alcanza a 28 de 33 familias que representa el 85 % de la comunidad con hijos. El dato confirma el gran desplazamiento del tabuybu ante el castellano y de alguna manera la reducida vitalidad de la lengua en la comunidad, puesto que si no se transmite la misma, mucho menos se va a hacer el uso con los hijos y estos últimos, al tener hijos, solamente enseñarán su lengua materna castellano por defecto a sus descendientes.

Como conclusión sobre transmisión intergeneracional del tabuybu en Nueva Galilea, se privilegia el castellano ante el yurakaré, la no transmisión de 28 de 33 familias es una cifra alarmante para la vitalidad del tabuybu porque corre el riesgo de desplazamiento. La transmisión total muestra tres familias, en dos familias con dos hijos que son casi adultos que salieron profesionales en medicina y turismo. Los otros dos de una familia, uno es adulto y la otra joven. La transmisión parcial nos dio resultados de dos personas bilingües, igual ambos jóvenes y uno afuera de la comunidad. En total son 6 de 93 hijos que solo hablan el castellano, hecho que indica que todos los niños la tienen de lengua materna.

En una comparación entre ambas comunidades podemos ver la siguiente relación

Tabla 11: Comparación de la transmisión del yurakaré en San Antonio y Nueva Galilea

Comunidad	Transmisión total	Transmisión Parcial	No transmisión del yurakaré	Total
San Antonio	16 %	12 %	72 %	100 %
Nueva Galilea	9 %	6 %	85 %	100 %

Existe mayor transmisión total del yurakaré en San Antonio que en Nueva Galilea con una diferencia de 7 %, aunque en la primera comunidad la cifra no es muy alta (16%). En la transmisión parcial del tabuybu, San Antonio dobla en porcentaje a Nueva Galilea, aunque al igual que en la primera instancia no es una cifra mayor. Con respecto a la no transmisión del tabuybu, el yurakaré está siendo remplazado por el castellano en las familias de ambas comunidades que sobrepasan más de la mitad de las mismas, 72 % y 85 %

correspondientemente. De acuerdo a esta comparación, la comunidad de Nueva Galilea está más castellanizada que San Antonio.

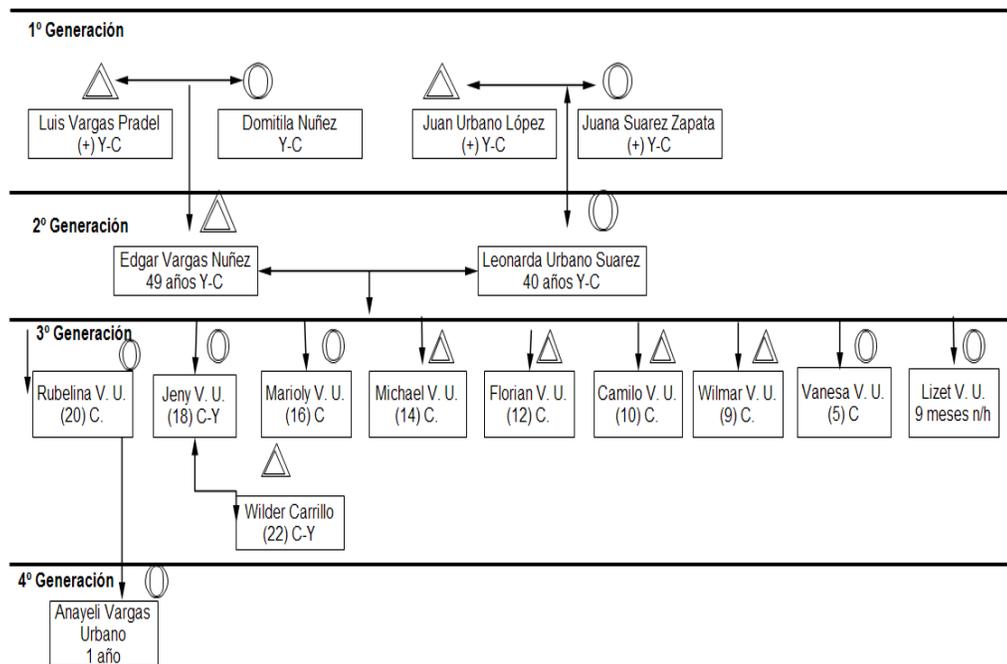
4.2.1.1.3. Transmisión intergeneracional de lenguas San Antonio y Nueva Galilea

Presentamos la transmisión de la lengua yurakaré de acuerdo con el tipo de familias. Por un lado, tomaremos a dos familias formadas por yurakarés de cada comunidad para indagar la dinámica y el desplazamiento de las lenguas a través de las generaciones. Por otro lado, mostramos a familias interétnicas donde revisaremos la dinámica de las lenguas en parejas de un yurakaré con una persona de un pueblo de tierras altas y otra de tierras bajas. Tomamos los árboles lingüísticos hechos con familias representativas. Abordamos aspectos de adquisición y aprendizaje de lenguas que ayudarán a entender este fenómeno.

4.2.1.1.4. Transmisión intergeneracional de la lengua en familias yurakarés

Presentamos el árbol lingüístico de la familia yurakaré de Edgar Vargas y Leonarda Urbano. Sus interacciones son casi todo en yurakaré, es común escucharlos en su casa, patio, con sus familiares y con otros comunarios.

Gráfico 1: Árbol lingüístico de la familia Vargas Urbano de San Antonio



4.2.1.1.4.1. Transmisión de las lenguas de la primera a la segunda generación

La primera generación es de los abuelos, la segunda son sus hijos que es la pareja principal de este ejercicio. Al respecto, presentamos el siguiente cuadro:

Tabla 12: Transmisión de la lengua de la primera a la segunda generación

Rol	1° generación	2° generación
Padre	Luis Vargas Pradel (+) Y-C	Edgar Vargas Nuñez (49) Y-C
Madre	Domitila Nuñez Casanovas Y-C	
Padre	Juan Urbano López (+) Y-C	Leonarda Urbano Suárez (40) Y-C
Madre	Juana Suárez Zapata (+) Y-C	

Partimos de los padres de Edgar Vargas, bilingüe yurakaré-castellano, su padre finado era bilingüe yurakaré-castellano y su mamá igual con quien compartimos en la comunidad su amabilidad y dedicación porque en el primer trabajo de campo cordialmente nos ayudaba con la preparación de las comidas, de manera muy afectiva la llamaba *meme* (mamá). Ella es la persona más anciana de la comunidad, habla mayormente en tabuybu a sus hijos mayores, familiares, vecinos y a sus nietos, ella habla muy poco en castellano principalmente con los visitantes.

Al respecto, el tío Edgar nos cuenta: “de mi papá, mi madre, primero aprendí idioma, tabuybu. Puro idioma hablábamos, no hablaban castellano, ellos más antes no hablaban, puro tabuybu” (E. V., 2/06/14). Don Edgar adquirió el yurakaré como primera lengua, la familia antes vivía en San Borja, durante sus primeros años allá solamente hablaban el tabuybu y después aprendieron el castellano como segunda lengua. Con respecto a su padre, nos cuenta: “Es que caminan por allá también en pueblo, los *karayanas* han enseñado pues, antes a mi padre que así se ha muerto.”(E.V., 2/06/14). Es decir que el contacto de los padres con un centro poblado ha influido para que los *karayanas*, personas blancas, enseñen el castellano a los mismos para comunicarse.

Por otro lado, Leonarda Urbano es bilingüe yurakaré-castellano y sus padres han fallecido, pero ambos hablaban tanto el tabuybu como el castellano. La primera generación de

abuelos era bilingüe y ha transmitido exitosamente el tabuybu a sus hijos Edgar y Leonarda, es decir que en esta generación se ha mantenido y ha resistido el yurakaré dentro del hogar.

4.2.1.1.4.2. Transmisión de las lenguas de la segunda a la tercera generación

Partimos de la segunda generación que son los padres Edgar y Leonarda hacia sus hijos:

Tabla 13: Lenguas que hablan los hijos de la tercera generación Vargas-Urbano

Nombre	Edad	Lengua que habla
1) Rubelina Vargas Urbano	20 años	C
2) Yeny Vargas Urbano	18 años	C-Y
3) Marioly Vargas Urbano	16 años	C
4) Michael Vargas Urbano	14 años	C
5) Florian Vargas Urbano	12 años	C
6) Camilo Vargas Urbano	10 años	C
7) Wilmar Vargas Urbano	9 años	C
8) Vanesa Vargas Urbano	5 años	C
9) Lizet Vargas Urbano	9 meses	N/H

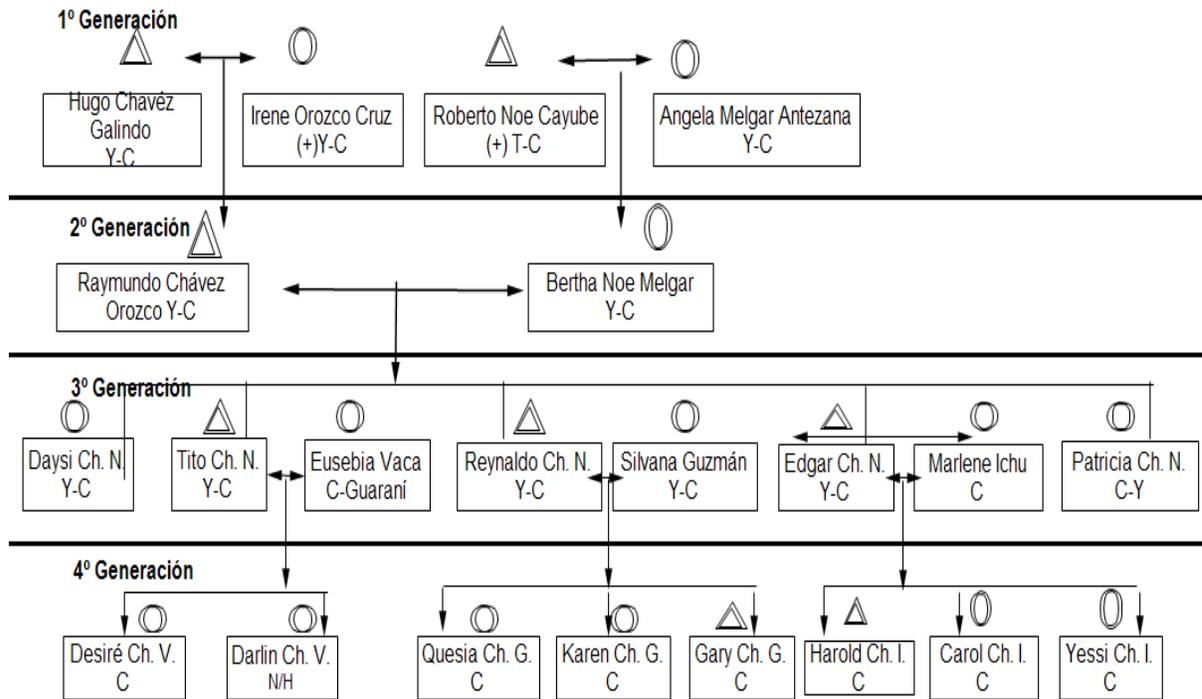
La mayoría de los hijos de la tercera generación hablan solamente el castellano. La primera hija solo habla castellano, la segunda es bilingüe yurakaré castellano, pero Yeny Vargas no vive en la comunidad, su padre adiciona “a veces habla idioma, tiene su pareja, este Wilder Carrillo y habla tabuybu” (E. V., 2/06/14). El padre nos dice que si bien habla, no lo hace todo el tiempo y recalca el hecho que haya formado pareja con otro yurakaré-hablante. Cuando realizamos el árbol lingüístico, varios de sus hijos estaban presentes. Preguntamos a la siguiente hija Marioly si hablaba y respondió que no, solo castellano, desde ella hasta Vanesa tienen el castellano de lengua materna; y por último, Lizet no habla por su edad, pero sus padres le hablan en castellano, entonces adquirirá esa lengua como el resto de sus hermanos. En esta generación, se ha presentado la ruptura de la transmisión intergeneracional del yurakaré donde una de siete hermanos habla el tabuybu.

De la tercera a la cuarta generación, la hija mayor Rubelina tuvo una hija con Francisco Ruíz, de procedencia trinitaria, ambos se conocieron en el colegio de San José. Anayeli es la única hija de ambos de un año y medio de edad aproximadamente. Esta fue la única pareja resultante de la tipología de padres que solamente hablaban castellano.

Al concluir la revisión del árbol lingüístico de la familia Vargas Urbano, concluimos que hubo transmisión del tabuybu de la primera a la segunda generación que nos muestra la resistencia de la lengua en esta etapa familiar; de la segunda a la tercera se presentó la ruptura casi total. Este es un caso representativo de parejas yurakaré-hablantes donde al pasar los años y las generaciones el castellano ha ido desplazando al tabuybu en dos décadas. Hay varias familias formadas entre yurakarés que a pesar de saber y hablar su lengua no han dejado su legado lingüístico a sus descendientes.

A continuación, presentamos el árbol lingüístico de la familia Chávez Noe:

Gráfico 2: Árbol lingüístico de la familia Chávez Noe de Nueva Galilea



4.2.1.1.4.3. Transmisión de las lenguas de la primera a la segunda generación

En esta generación presentamos a los padres de la pareja principal.

Tabla 14: Transmisión de la lengua de la primera a la segunda generación

Rol	1º generación		2º generación
Padre	Hugo Chávez Galindo	Y-C	Raymundo Chávez Orozco Y-C
Madre	Irene Orozco Cruz (+)	Y-C	

Padre	Roberto Noe Cayuba (+)	T-C	Berta Noe Melgar	Y-C
Madre	Ángela Melgar Antezana	Y-C		

Partimos por los padres de Raymundo, Hugo Chávez es el miembro con más años en la comunidad, esto no le impide poder trabajar en su chaco, él es bilingüe yurakaré-castellano, pero prefiere hablar en tabuybu según sus hijos. Por otro lado, la madre fue Irene Orozco, finada el 2010, era también bilingüe. Ambos enseñaron a su hijo su lengua: “Nosotros sabíamos primero nuestro idioma, lo primero que aprendí fue mi idioma, segunda ya aprendí el castellano cuando fui a la escuela de Nueva Vida. Primero nosotros nos han dado a conocer siempre nuestro idioma” (R. Ch., 18/06/15). La familia transmitió el yurakaré en su casa con sus padres de manera natural, fue la escuela y la iglesia que aumentó el castellano cuando ingresó al internado evangélico Nueva Vida, de esta manera un ente externo a la comunidad, a la cultura y a la familia incidió en su castellanización.

Por otro lado, la familia de Berta Noe vivía en la comunidad Trinidadcito de la zona media del río Chapare, su padre Roberto Noe hablaba castellano y trinitario, mientras su madre Ángela Melgar era bilingüe yurakaré-castellana. Esta generación era bilingüe con distinta lengua indígena y con el castellano como lengua común, cada uno sabía la lengua de sus padres; sin embargo, doña Berta aprendió el yurakaré porque se fue a vivir con su abuela:

Estuve con mi abuelita porque ellos hablaban netamente el idioma, mi abuelo y mi abuelita, mi papá hablaba castellano, pero yo no vivía con ellos, ya de pequeña, no sé qué año tenían cuando me llevaron con mis abuelos, quizás una año, no sé (risas) por eso yo sé bien perfectamente el idioma. Yo pudiera aprender tres idiomas pero mi padre no me enseñó también mi idioma, yo podía aprender trinitario, yurakaré y castellano, pero no aprendí, pero solo aprendí yurakaré por mi abuela, yo me crié con mi abuela, por eso aprendí idioma porque mis hermanos que estaban con mi padre y mi madre puro castellano nomás aprendieron pero saben un poco también, pero no mucho. (Risas)(B. N., 18/06/15)

Doña Berta adquirió el yurakaré por la vivencia con sus abuelos desde sus primeros años, no así con sus padres. Es decir que la transmisión fue de abuela a nieta porque sus padres, a pesar de haber sido bilingües, enseñaron mayormente castellano a sus hermanos que vivieron con ellos. En esta generación hubo presencia del castellano en esta familia.

4.2.1.1.4.4. Transmisión de las lenguas de la segunda a la tercera generación

La pareja principal Raymundo y Berta ha tenido cinco hijos:

Tabla 15: Lenguas que hablan los hijos de la tercera generación Chávez-Noe

Nombre	Lengua que habla
1) Deysi Chávez Noe	C-Y
2) Tito Chávez Noe	C-Y
3) Reynaldo Chávez Noe	C-Y
4) Edgar Chávez Noe	C-Y
5) Patricia Chávez Noe	C-Y

La transmisión del tabuybu de la segunda a la tercera generación fue total porque todos aprendieron y hablan la lengua. La primera hija fue mandada a Santa Cruz después de acabar sus estudios en Nueva Vida, pero aprendió ambas lenguas. Todos los siguientes cuatro descendientes hablan tabuybu, es decir que no hubo ruptura de la transmisión, pero sí la presencia del castellano como en la generación anterior; sin embargo, la situación no es tan sencilla porque una de las dos lenguas se aprendió primero en la familia, al respecto el cuarto hijo nos cuenta su experiencia:

C.: ¿Primero aprendiste el castellano o el yurakaré?

E.: El castellano, bueno, porque yo pienso y creo de que ahora pertenecemos a diferencia de mi papá a otra generación.

C.: ¿Cómo aprendiste el yurakaré?

E.: En la escuela de Nueva Vida, quizás escuchándolo hablar a mi papá, a mi mamá o a otras personas, pero no soy tan capo como ellos para hablar, me falta mucho pero estoy también en ese camino de no tratar de perder este idioma. (E. Ch., 18/11/14)

Edgar nos comparte que si bien habla las dos lenguas, adquirió el castellano en primer lugar. Esto nos muestra un cambio, una inversión en las lenguas porque la figura de la generación anterior se aprendía el yurakaré primero en la casa y luego el castellano en el internado. Nueva Vida enseñaba el tabuybu y Edgar es uno de muchos comunarios que la aprendieron como segunda lengua allá.

4.2.1.1.4.5. Transmisión de las lenguas de la tercera a la cuarta generación

Presentamos la transmisión de la lengua de tercera a la cuarta generación:

Tabla 16: Lenguas que hablan los hijos de la cuarta generación Chávez-Noe.

3° Generación	Casado/a con:	Hijos e hijas
Deysi Chávez Noe (Y-C)	(C-Q)	
Tito Chávez Noe (Y-C)	Eusebia Vaca (Guaraní-C)	a) Desiré Chávez Vaca (C) b) Darlin Chávez Vaca (N/h)
Reynaldo Chávez Noe (Y-C)	Silvana Guzmán Rosendi (Y-C)	a) Quesia Chávez Guzmán (C) b) Karen Chávez Guzmán (C) c) Gary Chávez Guzmán (C)
Edgar Chávez Noe (Y-C)	Marlene Ichu (C)	a) Harold Chávez Ichu (C) b) Carol Chávez Ichu (C) c) Yesi Chávez Ichu (C)
Patricia Chávez Noe (Y-C)	Soltera	

La primera hija Deysi se ha casado con un bilingüe castellano-quechua, estamos ante un matrimonio interétnico en un contexto urbano porque la pareja vive en la ciudad de Santa Cruz. El segundo hijo, Tito, se ha juntado con Eusebia Vaca, guaraní. Este también es un matrimonio interétnico pero que vive en la comunidad. La pareja ha tenido dos hijas hasta la fecha, la primera Desiré que solo habla el castellano, y la segunda Darlin que recién está aprendiendo a hablar. El tercer hijo, Reynaldo, se casó con Silvana Guzmán, ambos son yurakarés hablantes, quienes tuvieron tres hijos; sin embargo, el común denominador de todos es que solo hablan castellano. Es un caso similar al del cuarto hijo, Edgar, quien se casó con Marlen y tuvieron tres hijos, al igual que su hermano mayor, todos sus descendientes hablan solamente castellano. La última hija de la familia, Patricia, es bilingüe castellano-yurakaré que no se ha casado ni ha tenido hijos.

Observamos a cuatro de los cinco hijos que se han casado y han tenido descendencia; sin embargo, todos los que llegan a ser los nietos de don Raymundo Chávez y Berta Noe son en su totalidad monolingües castellanos. Esta es la generación donde se ha producido la ruptura intergeneracional en la transmisión del yurakaré. La lengua yurakaré se ha mantenido en tres

generaciones, en los padres de la pareja principal, en ellos y en sus hijos. La cuarta generación, en su mayoría niños, sufrió el desplazamiento lingüístico.

Como resumen de estas dos familias de ambas comunidades, presentamos una tabla:

Tabla 17: Transmisión intergeneracional en familia yurakaré de ambas comunidades

Generación	San Antonio	Nueva Galilea
Primera generación (abuelos)	Y-C	Y-C
Segunda generación (padres)	Y-C	Y-C
Tercera generación (hijos)	C Y-C C (adolescente) C (niño) C (niño) C (niño) C (niño) C (niño) C (niño) N/h	Y-C Y-C Y-C Y-C Y-C
Cuarta generación (nietos)		C (niño) n/h C (adolescente) C (niño) C (niño) C (niño) C (niño) C (niño)

La comparación nos muestra el desplazamiento del yurakaré sin importar que sean de distintos territorios o de diferentes clanes familiares. La generación en la que se ha mantenido la lengua ha sido de abuelos y de adultos en ambas comunidades. La generación de jóvenes y niños es la castellanizada.

La generación en la cual se ha perdido la lengua no es una determinante, en San Antonio de la segunda a la tercera y en Nueva Galilea de la tercera a la cuarta, sino el desfase surge en la generación que ha vivido estos últimos años, los niños que tienen 15 años hasta los más pequeños no se les ha transmitido la lengua, es decir que cronológicamente los últimos 10 a 20 años han sido decisivos para el desplazamiento del tabuybu por la mayor adquisición de los

niños del castellano. El hecho que los padres sepan, hablen o escriban en su lengua indígena no brinda la seguridad que va a transmitir su idioma a sus descendientes.

4.2.1.1.5. Transmisión intergeneracional de la lengua en familias entreveradas

Existe una presencia de familias mixtas, interétnicas o entreveradas en ambas comunidades. En San Antonio, con una conformación yurakaré-moxeña trinitaria y en menor proporción con quechua y aimara. En Nueva Galilea, con presencia de yurakarés con moxeños trinitarios, guaraníes, guarayos, quechuas y un aimara.

Ante la pregunta: ¿por qué se está perdiendo la lengua yurakaré? las respuestas más comunes fueron por los matrimonios interétnicos. Al respecto, presentamos el testimonio:

El cruce que existe en el matrimonio que hombres de afuera vengan y se concubinen con yurakarés o bien mujeres de afuera que se concubinen con personas de acá o de afuera. Entonces, en ese sentido hay una interrupción total del idioma entre los padres y eso provoca que los hijos que nacen ya estén lejos de por lo menos escuchar una conversación de los padres, eso es. Claro, sabemos que hay padres que no son yurakarés o quizás o una madre que no es yurakaré, eso influye mucho en este..., en la actitud de cada estudiante. (E. Ch., 17/06/15)

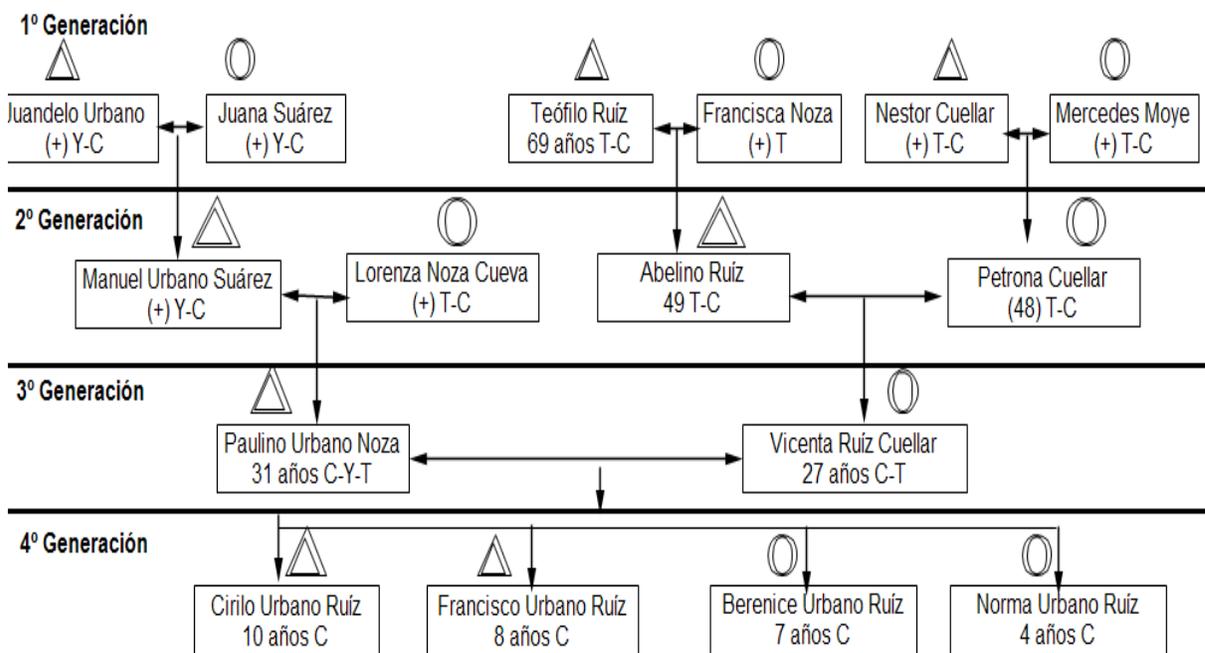
Se denomina como interrupción del idioma a la ruptura en la transmisión de la lengua que cuando sucede repercute en la lengua indígena porque existe una ausencia de la misma en la familia en su uso entre los padres, específicamente que ya no se hable el yurakaré. Esto afecta a los niños porque pierden el contexto directo lingüístico de exposición a la lengua. Este fenómeno repercute en la actitud de los niños a la lengua porque la sentirán desconocida y extraña cuando la oigan en otros comunarios.

La abuela Raquel nos cuenta: (sus nietos) “Su hermana sabe, el pequeño ya no, su mamá es de afuera, si su mamá no le hablan como son de afuera, la mamá es la principal que pasa el tiempo con los niños (CC-NG, 13/06/15). Evidenciamos la importancia de la madre hablante del tabuybu en la familia porque los niños pasan mayor tiempo con ella, la necesidad de una madre yurakaré que les hable en la lengua es vital para su continuidad.

4.2.1.1.5.1. Transmisión intergeneracional del tabuybu en familia de yurakaré con una de tierras bajas

La movilización de los yurakarés produjo relaciones interétnicas con distintos pueblos de tierras bajas. En estas circunstancias conocieron a sus parejas de otras culturas amazónicas. Presentamos un árbol lingüístico para mostrar la dinámica de las lenguas:

Gráfico 3: Árbol lingüístico de la familia Urbano Ruíz de San Antonio



4.2.1.1.5.1.1. Transmisión de las lenguas de la primera a la segunda generación

Nos remontamos a los abuelos de la pareja principal: Paulino Urbano y Vicenta Ruíz.

Tabla 18: Transmisión de la lengua de la primera a la segunda generación.

Rol	1º generación	2º generación
Padre	Juanelo Urbano (+)Y-C	Manuel Urbano Suárez (+) Y-C
Madre	Juana Suárez (+) Y-C	
Padre		Lorenza Noza Cueva (+) T-C
Madre		
Padre	Teófilo Ruíz (69) T-C	Abelino Ruíz (49) T-C
Madre	Francisca Noza (+) T	
Padre	Néstor Cuellar (+) T-C	Petrona Cuellar (48) T-C
Madre	Mercedes Moye (+) T-C	

Comenzamos por la familia de Paulino, sus abuelos paternos Juandelo Urbano y Juana Suárez, ambos fallecidos, fueron bilingües yurakarés-castellano. Esta pareja de abuelos ha transmitido el tabuybu a su hijo Manuel Urbano, también bilingüe, Manuel fue uno de los fundadores de la comunidad. Por otro lado, Paulino no recordó a sus abuelos maternos, pero nos indica que su madre Lorenza Noza Cueva, finada, fue bilingüe castellana y trinitaria, que brinda indicios que sus padres pertenecieron a familias moxeño trinitarias.

Con respecto a la familia de Vicenta Ruíz, presentamos a sus abuelos del lado paterno Teófilo Ruíz vive y es bilingüe castellano-trinitario, su abuela Francisca ya falleció, pero era monolingüe trinitaria, la única dentro de este árbol, ambos transmitieron su lengua a Abelino Ruíz. Por otro lado, los abuelos maternos Néstor Cuellar y Mercedes Moye, finados, eran bilingües moxeño trinitarios y castellano y enseñaron sus lenguas a Petrona Cuellar, bilingüe.

Entonces, de la primera a la segunda generación los padres han transmitido su lengua originaria a sus hijos, tanto el yurakaré de los abuelos paternos y el trinitario del lado materno. Ese fue el contexto lingüístico de este matrimonio interétnico entre yurakarés y moxeños trinitarios donde se ha presentado una resistencia no solo del yurakaré, sino también del moxeño trinitario. También advertimos que, si bien la lengua indígena se ha mantenido en estas dos generaciones, ya el castellano era parte del bagaje lingüístico de estas familias.

4.2.1.1.5.1.2. Transmisión de las lenguas de la segunda a la tercera generación

Presentamos la transmisión de lenguas de la segunda a la tercera generación:

Tabla 19: Transmisión de la lengua de la segunda a la tercera generación

Rol	1° generación	2° generación
Padre	Manuel Urbano Suárez (+) Y-C	Paulino Urbano Noza (31) C-Y-T
Madre	Lorenza Noza Cueva (+) Y-C	
Padre	Abelino Ruíz (49)Y-C	
Madre	Petrona Cuellar (48) Y-C	Vicenta Ruíz Cuellar (27) C-T

Paulino Urbano fue uno de los hijos de la unión entre personas de distintos pueblos y resultó hablante de tres lenguas, su padre Manuel Urbano bilingüe yurakaré castellano y su

madre Lorenza Noza bilingüe moxeña trinitaria-castellano. La hermana de Paulino, Emilse, nos comenta sobre el uso de las dos lenguas de sus padres en el hogar y su transmisión:

C.: ¿Cómo hacían en tu casa, cómo se hablaban?

E.: Por eso, entre ellos no se hablaban en su idioma, en castellano nomás entre los dos (sonrisas), pero mi mamá igual entendía yurakaré y mi papá igual su idioma trinitario, pero nunca se han hablado así, por qué, no sé. Eran celosos de sus idiomas (risas).

C.: ¿Cuál ha sido su primera lengua que ha aprendido?

E.: Trinitario por mi mamá, luego yurakaré, los dos ya hablaba.

Cr.: Ahora iba a hablar si no iba a fallecer su mamá, porque su mamá, como era trinitaria, era exigente también, como es su religión católica igual, tienes que hablar, que saludarme, así siempre te esperan de digamos, el saludo y tiene que responder, si no le estás respondiendo, quiere decir que le estás discriminando o sino no le estás obedeciendo, así era siempre. (E. U. y C. M., 17/06/14)

El matrimonio interétnico no hablaba en sus lenguas indígenas entre ellos, el castellano era usado como vehículo de comunicación, es decir la lengua franca, algo interesante recae en la capacidad que tenía la pareja para entender la lengua del otro aun así no la usen directamente entre ellos. La restricción del uso de las lenguas entre ellos recae en el hecho de ser celosos de las mismas, es decir el no compartirlas. Una pauta interesante de Emilse es que aprendió primero el trinitario de su madre y luego recién el yurakaré, es decir que su madre tuvo mayor influencia sobre ella los primeros años de vida; su esposo Cristóbal brinda pautas sobre la razón, la madre trinitaria exigía a sus hijos a hablar en su lengua, esa fue la estrategia para el mantenimiento de su lengua en la familia.

Volviendo con Paulino, sobre su experiencia con las lenguas añade:

Bueno, mi madre desde pequeño también nos hablaba la idioma trinitaria me hablaba y bueno, mi padre me hablaba su idioma yurakaré y entonces yo poco hablo la idioma yurakaré, claro que entiendo los dos entiendo bien perfecto, pero no puedo hablar muy bien correcto, eso me falta hablar bien a mí, esito de entender todito los dos entiendo bien, de esta manera, los dos, no hay como me la charlen, yo entiendo los dos. (P. U., 23/06/14)

Ambos padres hablaban a sus hijos respectivamente en sus lenguas, este hecho pudo causar una adquisición simultánea de las mismas. Después de tener la oportunidad de

aprendizaje de las dos lenguas indígenas, Paulino en una autoevaluación lingüística reconoce que habla el yurakaré, pero no como un hablante fluido o perfecto como denomina él, pero asegura su capacidad de entender pero no hablar en ambas lenguas indígenas, esto que repercute en la vitalidad de las mismas porque si no se las habla, no están presentes.

Por otro lado, Vicenta Ruiz es parte de un linaje moxeño trinitario, habla castellano y moxeño trinitario como sus antepasados. Entonces, esta generación de padres transmitió sus lenguas nativas a sus hijos Paulino y Vicenta, tanto yurakaré como moxeño trinitario respectivamente.

4.2.1.1.5.1.3. Transmisión de las lenguas de la tercera a la cuarta generación

Presentamos las lenguas en la cuarta generación:

Tabla 20: Lenguas que hablan los hijos de la tercera generación Urbano Ruíz

Nombre	Edad	Lengua que habla
1) Cirilo Urbano Ruíz	10 años	C
2) Francisco Urbano Ruíz	8 años	C
3) Berenice Urbano Ruíz	7 años	C
4) Norma Urbano Ruíz	4 años	C

De la tercera a la cuarta generación vemos que la transmisión intergeneracional que hubo de las lenguas yurakaré y moxeña trinitaria se ha acabado. Los padres transmitieron solamente el castellano a sus cuatro hijos, Cirilo, Francisco, Berenice y Norma, y éstos ahora son monolingües en esa lengua, esto quiere decir que existe una ruptura de la transmisión de las lenguas indígenas en el hogar. No pasó lo mismo con Paulino, quien aprendió yurakaré de su padre y moxeño trinitario de su madre en una generación anterior donde el matrimonio interétnico no fue causante para ruptura de la transmisión de las lenguas indígenas a los hijos. Esta realidad de la familia Urbano Ruiz se repite en todas las otras familias mixtas, quienes desde el hogar solamente usan el castellano con sus hijos y no así sus lenguas indígenas, hecho que repercute en la vitalidad de las mismas

En la caracterización de las familias mixtas vimos la amplia gama multicultural, así presentamos la transmisión en estas familias tanto de San Antonio y de Nueva Galilea:

Tabla 21: Transmisión de lenguas en familias mixtas con gente de tierras bajas

Comunidad	Matrimonio interétnico	Lengua que hablan los hijos
San Antonio	Yurakaré-moxeño trinitario: Tres familias	a) 4 hijos: C, C, C, C. b) 1 hija: N/h c) 2 hijos: C, C.
Nueva Galilea	Yurakaré-moxeño trinitario: Cuatro familias	a) 4 hijos: C, C, C, C. b) 4 hijos: C, C, C, C. c) Sin hijos. d) 3 hijos: C, C, C.
	Yurakaré-guaraní: Tres familias	a) 2 hijos: C, no habla b) 2 hijos: C, no habla c) 1 hijo: no habla
	Yurakaré-guarayo: Dos familias	a) 4 hijos: C, C, C, C b) 2 hijos: C, C.
	Yurakaré-Santa Cruz: Una familia	a) 2 hijos: C, C.

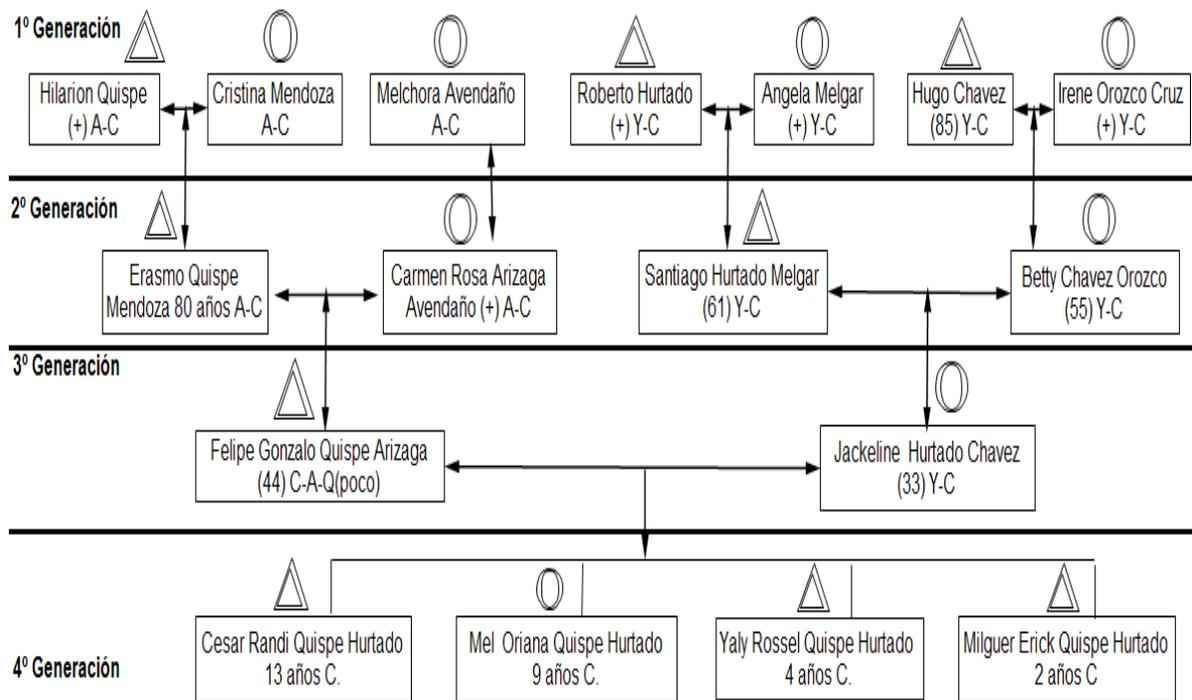
El matrimonio mixto o entreverado representa una directa castellanización en los hijos, independientemente de la comunidad, de la pareja o del conocimiento de la lengua de los padres tanto en San Antonio como en Nueva Galilea, la formación interétnica de una familia de un yurakaré con otra persona proveniente de un pueblo de tierras bajas, sea cual sea, no ha incidido para que alguna lengua indígena se transmita dentro del hogar, tampoco el hecho que los padres hablen con frecuencia el tabuybu.

En San Antonio la única formación yurakaré-moxeño ha desencadenado seis niños castellano-hablantes. Por otro lado, en Nueva Galilea, con mayor gama de multiculturalidad, los matrimonios interétnicos ha representado en la castellanización de 19 niños, es decir 25 nuevos hablantes del castellano, mientras que el yurakaré no aumenta en el número de sus hablantes y la brecha entre ambas lenguas se va haciendo más grande.

4.2.1.1.5.2. Transmisión intergeneracional del tabuybu en una familia de un yurakaré con una de tierras altas

Presentamos el árbol lingüístico de la familia Quispe Hurtado formada entre una yurakaré y un andino de La Paz, quienes residen en Nueva Galilea:

Gráfico 4: Árbol lingüístico de la familia Quispe Hurtado de Nueva Galilea.



4.2.1.1.5.2.1. Transmisión de las lenguas de la primera a la segunda generación

Partimos de la pareja Gonzalo y Jackelin, el primero aimara de La Paz y la otra yurakaré. La primera generación de sus abuelos los mostramos el siguiente gráfico:

Tabla 22: Transmisión de la lengua de la primera a la segunda generación.

Rol	1° generación	2° generación
Padre	Hilarión Quispe (+) A-C	Erasmo Quispe (80) A-C
Madre	Cristina Mendoza (+) A-C	
Padre	-----	Carmen Rosa Arizaga (+) A-C
Madre	Melchora Avendaño A-C	
Padre	Roberto Hurtado (+) T-C	Santiago Hurtado Melgar (61) Y-C
Madre	Ángela Melgar (+) Y-C	
Padre	Hugo Chávez (85) Y-C	Bety Chávez Orozco (55) Y-C
Madre	Ángela Melgar (+) T-C	

Comenzamos por los antepasados de Gonzalo Quispe, sus abuelos paternos fueron Hilarión Quispe y Cristina Mendoza, ambos bilingües aimara-castellano, quienes transmitieron a su hijo Erasmo Quispe sus lenguas; por el lado materno tenemos a la abuela Melchora

Avendaño, bilingüe que ha enseñado su lengua a Carmen Arizaga. La familia de Gonzalo ha mantenido y legado el aimara y castellano.

Los abuelos de Jackelin son Roberto Hurtado y Ángela Melgar que hablaban yurakaré y castellano, ambos enseñaron a su hijo Santiago tabuybu quien nos cuenta su experiencia:

Siempre mayormente mis abuelos, mis padres hablaban idioma [yurakaré] y entonces de ahí hemos aprendido a hablar. Hemos aprendido siempre como se ve, como cualquier cosa que se puede ver, como primera cosa el idioma porque mayormente antes nuestros antepasados hablaban puro idioma y muy poco era el castellano. (S. H., 17/11/14)

En este caso, la generación de bisabuelos hablaba más el yurakaré, este fue el contexto donde don Santiago adquirió el tabuybu como primera lengua, y su aprendizaje era común y natural dentro de las familias; no obstante, se menciona la presencia del castellano ya en esas generaciones. Su experiencia con el castellano es la siguiente:

C.: ¿En qué momento aprendió el castellano?

S.: Bueno, este siempre hablaba pues mi padrastro el castellano y allí aprendí yo de hablar, era pequeño pues y aprendí a hablar no tan perfecto, de ahí aprendí, mi mamá hablaba también castellano y entonces de ahí aprendimos a hablar todos.

C.: ¿En su familia había alguien que solo hable en lengua [yurakaré] y no castellano?

S.: No, no, no, los dos siempre han hablado aunque no tan perfecto.

C.: ¿En qué momento empezó a hablar más el castellano o perfecto como dice?

S.: Cuando estuve en la escuela, ahí aprendí más a hablar el castellano, a Nueva Vida aprendí los dos nomás, porque castellano y yurakaré nos enseñaba. (S. H., 17/11/14)

El castellano incursionó y se usaba en la familia en una generación anterior donde no se presentaba monolingüismo en tabuybu. La autoevaluación lingüística de don Santiago indica que la perfección del castellano es hablarla bien y su capacidad comunicativa en esa lengua aumentó y se consolidó al ingresar al internado de Nueva Vida.

En cuanto a los abuelos maternos, Hugo Chávez e Irene Orozco transmitieron el yurakaré y el castellano a su hija Bety Chávez. Esta generación de abuelos sin excepción ha

transmitido su legado lingüístico a sus hijos, aimara de tierras altas a Gonzalo Quispe y yurakaré a Jackelin Hurtado.

4.2.1.1.5.2.2. Transmisión de las lenguas de la segunda a la tercera generación

Presentamos la relación entre segunda y tercera generación con la respectiva tabla:

Tabla 23: Transmisión de la lengua de la segunda a la tercera generación

Rol	1° generación	2° generación
Padre	Erasmus Quispe (80) A-C	Gonzalo Quispe Arizaga (44) C-A (Q)
Madre	Carmen Rosa Arizaga (+) A-C	
Padre	Santiago Hurtado Melgar (61) Y-C	Jackelin Hurtado Chávez (33) C-Y
Madre	Bety Chávez Orozco (55) Y-C	

Gonzalo Quispe es bilingüe castellano-aimara y nos dice que entiende el quechua un poco, por otro lado, Jackelin Hurtado es igual bilingüe yurakaré-castellano. Hecho que muestra que la transmisión lingüística de las lenguas indígenas se concretó de una generación a otra. El padre de Jackelin, Santiago, nos cuenta la enseñanza del yurakaré a sus hijos:

C.: ¿Primero les enseñaron el castellano o el yurakaré a sus hijos?

S.: Los dos, sí, porque ya sabíamos, siempre sí. Bueno, mayormente este..., nosotros hablamos yurakaré, pero ellos siempre este..., usted sabe que ya los hijos ya no quieren siempre pues ya este mucho la idioma, ese fue el problema de que pasó eso, pero de todas maneras ellos hablan y entienden. (S. H., 17/11/14)

La familia enseñó las dos lenguas a sus hijos, el yurakaré por ser propio de ellos y el castellano porque se apropiaron de la misma. A primera vista suponemos un aprendizaje simultáneo de las lenguas. La cita muestra que, dentro de la generación de los hijos, ya existió un cambio de actitud y una resistencia al tabuybu que no impidió de todas maneras que lo aprendieran. Jackelin cuenta su experiencia en la adquisición y aprendizaje de las lenguas:

C.: ¿Desde pequeña cuál fue la primera lengua que aprendió?

J.: El castellano aprendí a hablar en Patujusal. No sé, no me recuerdo muy bien, pero lo que aprendí primero fue siempre el castellano, después ya el yurakaré.

C.: ¿Y en qué momento aprendió el yurakaré?

J.: Escuchando a mi mamá, cuando ya fui entendiendo el castellano, ella siempre hablaba en yurakaré y casi nunca hablaba en castellano, siempre en yurakaré. A mis hermanos mayores les hablaban en puro yurakaré porque mi hermana mayor bien habla yurakaré, de ahí los demás de a puro castellano, pero entendemos siempre todo.

C.: ¿Por qué hubo la diferencia que a su hermana en yurakaré y a usted en castellano?

J: Eso no sé, también porque puede ser, tal vez porque teníamos que ir, digamos, a la escuela, y en una escuela se enseñaba el castellano, pienso que fue por eso que nos hablaban en castellano, porque había personas que no hablaban el castellano y solo yurakaré y les costaba entender. (J. H., 17/11/14)

Jackelin evoca sus recuerdos lingüísticos sobre el castellano como la primera lengua aprendida y el tabuybu su segunda; sin embargo, sucedió que la exposición a la lengua indígena fue importante, ella realiza la simultaneidad a que hacía referencia su padre Santiago, mientras iba interiorizando el castellano también el yurakaré estaba presente porque era el idioma que su madre solamente y mayormente usaba con sus hijos. Los padres de alguna manera realizaron una política y elección lingüística familiar sobre a quiénes hablar solamente en yurakaré o en castellano, una explicación se debe a la escuela, acá vemos la influencia de un ente ajeno a la comunidad. Entonces, los padres elegían hablar a algunos de sus hijos en castellano para que no tengan inconvenientes en el internado de Nueva Vida, es decir, desde los progenitores se formó la idea de necesidad del castellano para la enseñanza en la escuela que la institución educativa transmitía, mientras que el tabuybu causaba problemas en el aprovechamiento escolar.

Sin embargo, en esta generación se ha mostrado una resistencia del yurakaré a ser hablado por los miembros de la familias, tanto en el caso yurakaré de tierras bajas, como en el caso aymara de tierras altas, e inclusive, con algunos rasgos de la lengua quechua.

4.2.1.1.5.2.3. Transmisión de las lenguas de la tercera a la cuarta generación

Presentamos la transmisión de lenguas de la tercera a la cuarta generación:

Tabla 24: Lenguas que hablan los hijos de la tercera generación Quispe Hurtado.

Nombre	Edad	Lengua que habla
1) Cesar Randy Quispe Hurtado	13 años	C
2) Mel Oriana Quispe Hurtado	9 años	C

3) Yaly Rosel Quispe Hurtado	4 años	C
4) Milguer Erick Quispe Hurtado	2 años	C

Esta generación muestra la ruptura en la transmisión intergeneracional de las lenguas indígenas en la familia. Los hijos Cesar, Mel, Yaly y Milguer han adquirido dentro de su hogar al castellano como lengua materna. Es decir que no se ha transmitido ni el aimara de su padre Gonzalo, ni el yurakaré de su madre Jackelin. De esta manera, afirmamos que las lenguas indígenas han perdurado en tres generaciones anteriores porque el castellano se ha introducido en la última y cuarta generación.

Presentamos un cuadro con la transmisión de lenguas en familias mixtas con andinos como conclusión de este apartado:

Tabla 25: Transmisión de las lenguas en familias mixtas con gente de tierras altas

Comunidad	Matrimonio interétnico	Lengua que hablan los hijos
San Antonio	Yurakaré-quechua: Cuatro familias	a) 2 hijos: C, C. b) 1 hijo: N/h c) 1 hijo: C. d) 7 hijos: C, C, C, C, C, C, C.
	Yurakaré-aimara: Una familia	a) 4 hijos: C, C, C, C.
Nueva Galilea	Yurakaré-quechua: Cuatro familias	a) 3 hijos: C, C, C. b) 4 hijos: C, C, C, C. c) Sin hijos. d) 3 hijos: C, C, N/h.
	Yurakaré-aimara: Una familia	a) 4 hijos: C, C, C, N/h.

San Antonio cuenta con cinco familias formadas con gente de tierras altas, o llamados collas, producto de estos encuentros ni la lengua quechua ni aimara, menos la yurakaré se transmiten en las familias, solo el castellano a diez niños. En Nueva Galilea, el panorama es similar porque los matrimonios han enseñado a doce niños solamente el castellano.

La ruptura se agranda a medida que los comunarios tienen más hijos. No importa si en la familia los dos padres hablan yurakaré, la tendencia es que los niños adquieren el castellano, hecho que denotaría un suicidio lingüístico (Crystal, 2001). El matrimonio interétnico resulta en una total ruptura en la transmisión de las lenguas indígenas, la gente proveniente de tierras

altas o bajas no enseña su lengua a sus descendientes, pero tampoco los yurakarés lo hacen. Presentamos un gráfico sobre transición de lenguas.

Gráfico 5: Dinámica de adquisición y aprendizaje del yurakaré



La dinámica de adquisición de lenguas en la transmisión intergeneracional desde las primeras generaciones de bisabuelos hasta las últimas de nietos es de bajada del yurakaré y subida del castellano. La tendencia principal en las familias es el cambio lingüístico que pasa por un bilingüismo resultado de los procesos familiares de adquisición y aprendizaje de lenguas, es decir que parte de un monolingüismo en yurakaré, transita por un periodo de bilingüismo y llega a una etapa de monolingüismo castellano. Esto se consolidará en caso de que se siga imponiendo la tendencia principal del proceso histórico lingüístico en las familias donde el tabuybu queda poco a poco desplazado.

4.2.1.2. Acostumbrándose al castellano

Revisamos la familia que se va acostumbrando al castellano, esto se ve reflejado en el uso de las lenguas. Empezamos con el rol de las abuelas que fue fundamental en la resistencia del tabuybu. Apoyamos su rol con la siguiente cita de San Antonio:

C.: *Ensema, ensema* (tomemos o salud en yurakaré) o encima, a dónde me voy a subir pues (risas). Yo hablo también, yo capo soy para hablar. Le voy a hablar, capo soy para hablar, yo sé idioma desde chango he aprendido a hablar.

Carlos: ¿Quién te ha enseñado?

C.: Mi abuela finada me ha enseñado, todo he aprendido, yo comprendo lo que me dicen pues, primero he aprendido mi idioma luego el castellano cuando estuve en la escuela, yo puro idioma hablaba pues antes cuando era chango. Así pequeñito hablaba como la Vanesa (4 años), he empezado ahí, hablaba puro idioma y como el profesor no enseña, de ahí he empezado a hablar en castellano. Antes era idioma, mi abuela me decía *kaymala* (ven), *tinkayama* (trae), *kumme* (leña) me decía, yo le traía pues este leña, *tinkayama kumme* (trae leña), *ayma* (fuego) me decía. Cuando mi abuela me mandaba *tinkayama samma* (trae agua), *kaymalama samma* (ve por agua), yo iba, alistaba, *ana samma* (está el agua) abuela, *duchika ayma* (prende fuego). Yo aprendí, yo prendía fuego, *latisha tilele* (después mi nieto), mami, *nijta tata* (no hay mi papá). Allá me ha enseñado (señalando su casa al norte del arroyo), capo era, pero *tinñu tinkayama kumme*, *kuchintu ayma* (mi nieto trae leña, prende fuego), y yo ya, yo traía leña, yo hablo, ya *yita, yita*, (bien, bien) ¿*tibonto, amchi batam, arroyochi, Aromachi?* (¿mi hijo a dónde vas, al arroyo a Aroma?). Así pues yo puro idioma me enseñaron, no me puedo olvidar mi idioma, puro idioma hablaba en segundo curso. (CC-SA, 4/10/14)

La conversación comienza en una fiesta cuando hablaba yurakaré con el tío Alejandro, el comunario se une a la conversación brindando y chisteando, y anuncia que sabe hablar tabuybu y se autoevalúa como un buen hablante con la palabra “capo” es decir que habla muy bien la lengua indígena. Demostramos la naturalidad del uso y transmisión de la lengua en el simple y diario acto de convivencia durante las tareas diarias del hogar entre la abuela y su nieto. El comunario de 23 años habla tabuybu en San Antonio, pero no con regularidad. La cita nos muestra también la influencia de la escuela dentro de la vida de los comunarios en torno a la lengua (Véase: 4.2.3.4. Educación –escuela y lengua, pág.: 148).

No obstante, las abuelas están perdiendo el hábito de hablar a sus nietos en lengua indígena: Caminaba por la comunidad y vi a la mamá de Galín que hacía chocolate, me acerqué para hablar con ella, al hablar sobre la lengua me dijo: “estos más pequeños se enojan cuando les hablamos en idioma porque no es costumbre hablarles. Ya no tengo con quien hablar desde que se murió mi esposo, solo con el niño vivo que es mi acompañante, pero ya no le hablamos” (CC-NG, 13/6/15). La militancia de las abuelas de hablar a sus nietos en lengua indígena está debilitada, la influencia de la actitud del niño hacia su lengua afecta la elección lingüística de su familiar, la respuesta del enojo como un malestar ante algo desconocido y que no entiende.

El fallecimiento de su esposo afectó en su costumbre de hablar su idioma nativo, vemos cuánto significa la pérdida de un solo hablante a una lengua en peligro de extinción, es decir que, con su deceso, el tabuybu deja de vivir en un tiempo y espacio, mucho más allá que esa persona hacía vivir la lengua en su ser, lo hacía en otras.

Gran parte de los padres de las comunidades son bilingües castellano-yurakarés, no obstante, ya no enseñan el tabuybu, en cuanto al papel de las madres jóvenes nos dicen:

Pero diariamente se habla en las casas, hay algunas personas que enseñan siempre a sus hijos, pero ahora la juventud ya no enseña, las mamás jóvenes ya no les enseñan a sus hijos, de esa razón se va perdiendo, eso sería. (G. Q., 17/11/14)

Las madres poco a poco se están volviendo agentes de castellanización en las familias y en las comunidades, esto sin dejar de lado la responsabilidad también de los padres. El tabuybu aun está fuertemente arraigado en los padres por su bilingüismo según los datos, esto nos da la esperanza que una decisión familiar pueda continuar la transmisión intergeneracional de la lengua indígena, usar con mayor frecuencia la lengua y revertir el cambio lingüístico en las familias de ambas comunidades. En esta dinámica de uso de las lenguas en las familias, don Santiago de Nueva Galilea nos comparte su testimonio:

a) C.: Cuando usted habla con personas de su edad (abuelo), he escuchado el tabuybu.

S.: Sí, sí, siempre hablamos, sí.

C.: ¿Y a veces por qué cambian al castellano?

S.: Eh, bueno, siempre ese es lo que ha pasado, parece que se ha hecho un costumbre ya Carlos, sí, (risas). (S. H., 17/11/14)

b) Podemos pensar en hablar en una reunión pero lo dudo porque la gente ya estamos acostumbrados a hablar en castellano. (R. Ch., 18/11/14)

El cambio lingüístico del yurakaré al castellano implica la creación de un hábito o la utilización con mayor frecuencia de esa lengua y que se va haciendo costumbre por la repetición del acto, es decir que poco a poco se va haciendo muy común y cotidiano entre las familias de las comunidades el castellano, al respecto, nos dice la siguiente cita:

Bueno, yo pienso que los factores que existen ahorita para que se debilite el tabuybu es de que es siempre de que no hay conversación dentro de los papás, mamás, los hijos e hijas, es un factor de que si ellos no hablan para mí es que nuestro idioma yurakaré es casi seguro que está por perderse siempre, yo creo que ese es un factor muy grave. (R. Ch., 18/11/14)

La costumbre adoptada de usar solamente el castellano se adentró en las familias, principalmente en la comunicación entre padres e hijos en los distintos espacios de interacción ya sea en la casa o en la comunidad. Al respecto, presentamos la siguiente cita:

Muy temprano, escuché la conversación de una mamá hablando a sus hijos más o menos a las seis de la mañana en la casa a lado de la escuela donde nos alojamos:

Mamá: Trae olla, hay jochi.

Hijo1: ¡Ya!

Hijo2: ¿Leña?

Hijo1: Huesito deja.

Mamá: No jueguen así puej.

Hijo 1: Pescau.

Mamá: Vas a comer todo.

Hijo 2: Vas a hacer lindo ya.

Hijo1: No vale, ya deja. Mami, la leñita mami ¿hace falta?

Mamá: Ya te he mandau, todo vas a comer.

Hijo 1: Estoy comiendo. (CC-SA, 17/6/14)

La ausencia del tabuybu implica su desplazamiento de este espacio a favor del castellano que se ha hecho costumbre dentro de las familias. En San Antonio todas las mañanas se escuchaba a esta familia solamente hablando en castellano porque vivíamos a lado. Entonces, el acostumbramiento al castellano se identifica como un factor que fue enraizándose poco a poco y amenaza a la vitalidad del tabuybu.

De esta manera, presentamos los siguientes contextos lingüísticos familiares, producto de la reflexión durante el trabajo de campo con los padres e hijos:

a) Los niños a los que sus padres les hablan en yurakaré y que solo responden en castellano como a José Guillermo.

b) Los niños que escuchan como sus padres o abuelos hablan en lengua indígena, pero hacia ellos solo les hablan en castellano, como Carol y Yesi.

c) Los niños que sus padres solo hablan el castellano entre ellos, como Yaneli y Mel. (CC-NG, 19/06/14)

Estas tres situaciones fueron realizadas sobre la experiencia y reflexión durante la estadía en Nueva Galilea y compartida con algunos comunarios; sin embargo, el contexto de San Antonio no está ajeno, aunque en menor medida, al respecto presentamos la situación:.

Tío Edgar: ¿Dónde está el Florián?

Hija: Se ha ido con Camilo.

Tío Edgar: ¿Dónde han ido?

Hija: No sé.

En esos momentos el perro de la familia empieza a ladrar.

Camilo: ¡way, way, way! (gritos de susto)

El tío Edgar y su esposa salen al patio de la casa rápidamente y se dirigen a su hijo.

Tío Edgar: No le puedes flechar a ese perro (enojado).

Tía Leonarda: No le puedes palear ¿no? (enojada).

El niño Camilo se pone a llorar.

Tío Edgar: Sí lo que estaba sentado, no le puedes retear, porque no le sonás con palo.

¿Te ha hecho asustar?

Camilo: Sí.

Tío Edgar: No puedes flechar ¿no conoces a tu perra? (enojado). (CC-SA, 2/06/14)

El yurakaré ya no es parte de la costumbre que se ha ido creando y cambiando poco a poco por la falta del uso del tabuybu de los padres y de las nuevas generaciones, los que sabían han ido asumiendo la lengua no propia y haciéndola suya, es decir, ahora es una costumbre que los niños desde pequeños solamente se les habló el castellano como lengua materna en las familias, de esta manera se ha llegado a un olvido lingüístico del tabuybu. El castellano en los niños se refleja en las interacciones diarias, por ejemplo cuando registramos un juego con una pelota en la cancha de cemento a lado de la escuela durante una llovizna:

a) Aquí tú no vas a golear.

b) Ya va tres goles.

a) Diez técnicas he hecho yo.

c) ¡Cinquito!

d) Noventa he hecho.

a) Ya pues, ¡oy pateo!

c) Wooooo (risas) (Patea la pelota y mete gol)

a) Siete a cero. (Risas)

c) Casi ha agarrado, por así no ha agarrado. (Muestra con sus manos la distancia)

b) Patea a ver, pateo (se ha puesto el guante y está en el arco)

a) En su nalga le ha dado (patea)

b) Dale, dale, dale.

d) Pásame a ver.

- c) Me toca de arquero, ya entró la pelota en gol.
- b) ¡Dale, como tigre yo soy, dale! (CC-SA, 1/6/14)

Escuchar a los niños hablar en castellano es común en San Antonio y Nueva Galilea, mientras esta costumbre se vaya arraigando en las familias, la lengua yurakaré desaparece porque las lenguas sólo existen en el momento en que se hablan o escuchan.

4.2.2. Factores individuales en el desplazamiento y resistencia del tabuybu

Indagaremos el conflicto lingüístico manifestado en los hablantes del tabuybu que ha reforzado el paulatino desplazamiento de la lengua a través de los años. Tomamos experiencias y anécdotas de los comunarios de los últimos años sin el deseo de llegar a ser un testimonio histórico sino más bien demostrar que esas formas de presión lingüística siguen afectando al tabuybu y se manifiestan en los comunarios hasta nuestros días. Hemos identificado factores que no están separados, más bien están relacionados entre sí, pero los diferenciamos para prestar mayor atención a los detalles.

Identificamos dos tipos principales de factores individuales que han influenciado al debilitamiento del tabuybu. Por un lado, los factores emergentes del contacto cultural entre yurakarés y colonos que causaron una mirada negativa hacia el mismo yurakaré y en su identidad, racismo, discriminación y vergüenza. Por otro lado, factores ligados estrictamente al uso del tabuybu como: no valoración de la lengua indígena, falta de interés, no querer hablar a pesar de saberla, opiniones encontradas en el mantenimiento del tabuybu; puntos que están conectados con los primeros e incluso como resultados de los mismos.

4.2.2.1. Contacto con el pueblo y la ciudad

El pueblo Yurakaré ha tenido relación con distintos actores a su vez, los incas, otros pueblos de tierras bajas como los guaraníes, moxeños trinitarios, entre algunos, misioneros franciscanos, evangélicos protestantes, comerciantes, ganaderos y en las últimas décadas con los colonos quechua-aimaras. Estos contactos fueron en los territorios indígenas con terceros, como llaman los yurakarés a quienes no son de la cultura. Otro contacto sucede cuando los indígenas salen por su voluntad a poblaciones colonas y a las ciudades del país cercanas,

Cochabamba, Beni y Santa Cruz. Las salidas se han acelerado en los últimos años debido a los accesos camineros a los territorios indígenas, a los medios de transporte públicos y a su disponibilidad y acceso de compra por yurakarés. Son dos tipos de contactos a) de afuera hacia adentro (Véase: 4.2.3. Factores extralingüísticos ligados al Estado en el desplazamiento del tabuybu pág.: 104), y b) contactos de adentro hacia afuera que veremos a continuación.

Los yurakarés de San Antonio salen en unimoc hacia Isinuta, de donde pueden ir hacia Eterazama, Villa Tunari y hasta las ciudades de Cochabamba y Santa Cruz. En Nueva Galilea, la salida depende si algún taxi entra en expreso o con pasajeros, realiza una llamada a bocinazos para los interesados, al día puede llegar uno o dos taxis como ninguno; no obstante, gran parte de las familias tiene una moto para entrar y salir.

Los principales motivos para salir de la comunidad han sido el trabajo y el estudio últimamente con mayor frecuencia. Estos contactos no han sido inocentes y han traído consigo efectos a nivel individual que han repercutido en la concepción de yurakaré, en la lengua y consiguientemente en la cultura. En estas relaciones comunidad indígena y pueblo colono o ciudad ha sucedido un fenómeno que los comunarios denominan en ambas comunidades como “correrse de la cultura”, al respecto presentamos las siguientes citas:

a) J.: No quieren ser yura.

G.: No quieren ser yura, quieren ser cambas.

J.: A otro departamento, a Cochabamba cuando van, tenían siempre vergüenza. (G. Q. y J. H., 17/11/14)

b) Por decir, ellos cuando salen a la ciudad, cuando alguien les pregunta de dónde eres, de qué cultura eres, entonces ahí es donde niegan, en vez de decir la cultura de ellos, más están como se dice, como cochabambino, como benianos así no especifican la cultura, más como cochabambinos y benianos. (J. H., 16/11/14)

Los yurakarés salen de Nueva Galilea a Chimoré y Shinaota por la relativa cercanía y tiempo de una hora y media a dos dependiendo del camino y del tipo de transporte, siendo los fines de semana los días preferidos. El yurakaré, en su gran mayoría, no tiene ningún problema en las interacciones con los demás por el dominio del castellano que posee afuera de la

comunidad debido a la apropiación del idioma. El castellano les permite negar su identidad y presentarse como cambas, que son personas provenientes del oriente del país, de Santa Cruz, Beni o como cochabambino. Ninyoles (1972) denomina este fenómeno como un tránsito del grupo lingüístico originario yurakaré in-group a una personalidad con el grupo a identificarse o out-group como parte de la sociedad nacional.

Sobre el mismo tema, nos dicen en San Antonio: “por acá no, hay comunidades que sí, yo también sé ver que cuando se van a otro lado ya, entonces ya son hechos que no saben ya dicen que no soy yurakaré, no sé por qué será, yo no entiendo por qué harán, no sé esa parte” (P. U., 23/06/14). La problemática, al parecer, no está en boga en el lugar o ha sido menos frecuente por el hecho de formar una comunidad para vivir alejados de los colonos; sin embargo, este contacto causó el cambio de identidad en una persona:

Cr.: Don Osvaldo colono era, estaba afiliado a la colonia, tenía su cocal todo, aquí venía y decía yo no soy yurakaré, soy colono, ultimadamente e incluso se ha cambiado de apellido, otro apellido tiene el caballero, es su hermano de su papá de ella (su esposa) él ahora no es Urbano, es López Zapata.

C.: ¿Y de cómo se ha cambiado?

E.: O sea, él nunca vivía con su papá, con su mamá, que sepa, desde niño de sus 10 años se ha ido, como ellos no saben cuántos años tenían, desde pequeño se ha ido al lado de Trinidad y ha crecido, y por eso ha cambiado de apellido. Todos sus hermanos le dicen, nos has odiado por eso de apellido te has cambiado, siempre se acuerdan. Sus hijos ya están con otros apellidos cambiados, pero ya no es de nuestra familia. (C. M. y E. U., 17/06/14)

La autopertenencia al lado colono y negar su legado indígena se consolida con el cambio de apellido a uno de ningún clan familiar yurakaré en los territorios. La explicación a este fenómeno particular reside en el contacto que ha tenido al vivir en un contexto ajeno al yurakaré. Ninyoles (1972) denomina a este fenómeno como autoodio lingüístico o identificación y adhesión a intereses del grupo cultural dominante, en este caso con los colonos. En las relaciones colonos (out-group) y yurakarés (in-group), ambos con distintas vidas, por un lado los primeros bajo el sindicato, los otros comunal; distinta forma de economía, los colonos acumuladora basada en la coca, los yurakarés con una visión de producción de

autoconsumo y de a poco inmiscuyéndose en la producción de la hoja milenaria. La afiliación política al sindicato presupone la adhesión a otro sistema productivo, económico, social, organizativo no indígena.

En la actualidad, el comunario vive y está afiliado a San Antonio, las normas comunales impiden estar en dos lugares, de alguna manera ha dejado su apego y pertenencia al sindicato, y ha elegido volver a la comunidad. Los Urbano son una de las familias grandes en la comunidad; no obstante, sus familiares aun no superan la traición de su hermano, por eso el reproche mediante el recuerdo y la negación de su pertenencia a la familia. La negación del ser yurakaré es un fenómeno latente, en San Antonio registramos lo siguiente:

Entrando por la senda hacia San Antonio, nos encontramos con dos personas, una de unos 45 años y el otro un joven de unos 25 años aproximadamente, ambos con aliento alcohólico. Les saludé *talejlese tibisi* (Buen día mi hermano), el de mayor edad se sorprendió y me saludó igual en lengua, me dio la mano y me preguntó de dónde era y de dónde venía, le respondí y quedamos que nos encontraríamos pronto cuando volvieran. Antes de despedirnos, Juan Carlos le preguntó al joven si era indígena yurakaré, el mismo le respondió que su tío sí, pero el no. (CC-SA, 29/5/14)

El joven reconoce sus lazos de parentesco indígenas con su tío, es decir que su madre, padre, ambos o su familia son indígenas; sin embargo, él ya no se autoidentifica como miembro del pueblo, con esta decisión o manifestación, la población yurakaré en vez de aumentar va decreciendo. Esta negación repercute en el tabuybu, al respecto presentamos:

E.: Repercute porque cuando uno decimos se está corriendo y negándose, negándome y le preguntan si es yurakaré y no soy, entonces me estoy negando algo que soy. Entonces, en ese momento de negarme, yo mismo hago que la otra persona ya no me valore como tal. Entonces, repercute mucho el negarse porque a partir de ahí cuando no te reconocen como tal, ya también tú te vas sintiendo diferente, pero si te involucras en decir sí, sí soy tal persona y pertenezco a tal, entonces ahí te sientes más seguro de tí mismo y más seguro de lo que llevamos dentro de la sangre.

C.: ¿Y actualmente, esto sigue sucediendo?

E.: Yo creo que sucede, no siempre, yo creo que sí, muy poco he visto casi muy raras veces, al menos no he visto, no sé, al menos mi papá.

R.: Yo siempre pienso de que cuando no decimos que nosotros somos yurakaré, es cierto que nos estamos negando de lo que somos, cuando nosotros debemos decir que somos yurakarés y no he notado mucho que uno de ser yurakaré se ha negado, pero es

notorio una persona por más que esta en un pueblito puede entender que es yurakaré, pero por no hablarlo estamos negándolo nuestra sangre. (R. Ch. y E. Ch., 18/11/14)

La negación de ser indígena influye en el uso del tabuybu, porque si una persona sabe hablarla, al camuflarse como camba o cochabambino adopta sus patrones y características de comportamiento como el uso preferencial del castellano, esto muestra el autoodio lingüístico. Esta negación afecta en la valoración que el otro tiene del yurakaré que no pasa desapercibido entre los mismos indígenas. La cita indica que el correrse de la cultura ya no es frecuente ni se nota muy a menudo en el río Chapare. El hecho de no hablar o reconocerse hace alusión a que no solo se niega a uno mismo sino que está negando a su pueblo o como todavía llaman en algunas comunidades negarse de la raza de ser indígena yurakaré.

El estudio es una de las principales razones para salir de la comunidad. Gran parte de los padres de ambas comunidades quiere que sus hijos alcancen el bachillerato y para esto mandan a sus hijos a otra comunidad cercana con colegio o por defecto a otro lugar:

B.: Pero ellos entienden un poco, al menos Paty casi ya que está afuera desde chica está ella afuera, la otra igual desde 14 años fuera de la casa.

C.: ¿Paty o Deysi?

B.: Las dos, desde los 14 años cuando ya terminó su escuela en Nueva Vida se fue y lo mandamos a la ciudad para que estudie, la Paty igual solita, ella estaba estudiando en Santa Cruz con Edgar, con Deysi también años, por eso ya creo que ya se olvidaron creo. Es que ya no hay quien le hable pues, su esposo es quechua también de Deysi y Paty más para en la ciudad también con otra gente, eso también pues le hace digamos olvidar. (B. N., 18/06/15)

Como acotación, Edgar Chávez nos contó que la familia envió a sus hijos a estudiar a un internado evangélico en Santa Cruz. Deysi ya no volvió a la comunidad, se casó con un no yurakaré y Patricia se tituló licenciada en Turismo en la Universidad Mayor de San Simón de Cochabamba. El olvido del tabuybu se propicia por la ausencia del contexto para hablarla, si no hay con quien se hable, la lengua no se utilizará y a la larga la lengua pierde un hablante. De los hijos de la familia, Edgar fue el único que volvió a la comunidad y habla el yurakaré con los comunarios. Esta experiencia de Nueva Galilea es frecuente, en la escuela el curso mayor es 2° de secundaria.

Los padres hacen el esfuerzo económico y buscan la manera para que sus hijos continúen con sus estudios. Algunos comunarios los envían a comunidades yurakarés cercanas como a la Misión, caso de Josué Chávez que vive allá con su abuela y estudia en el internado que en realidad funciona como unidad educativa por falta de condiciones. Sin embargo, otros han optado por mandar a sus hijos a internados lejanos y de contextos diferentes, por ejemplo Quesia y Karen Chávez están en el internado católico de Pocona; César Quispe está en un internado coreano en Quillacollo, ambos de contextos quechuas. Douglas Chávez está en el liceo Militar de Sucre porque su papá vivía en La Paz como presidente del SERNAP. En total registramos a 16 niños entrando a la adolescencia que están lejos de sus padres estudiando (R. y E. Ch. en CC-NG, 18/11/14) en contextos no yurakarés donde la lengua indígena no se habla.

En educación superior, Erwin Hurtado fue a estudiar Ciencias Políticas a Brasil con una beca lograda por ser amigo del Presidente de Bolivia, es el único comunario en una institución de educación superior. Años anteriores, volvieron de profesionalizarse en medicina Filiberto Castellón y Elmer Chávez, ambos trabajan en la atención a las comunidades con epicentro en la Misión, que es la única comunidad yurakaré con una posta sanitaria.

En el caso de San Antonio, ocho niños, ya casi llegando a la adolescencia, salen diariamente o se quedan con algún familiar en la comunidad de San José de Angosta donde está el internado yurakaré, que para el 2014 aún no funcionaba como tal por la falta de mobiliario. Seis niños estudiaban en 1° de secundaria y dos en 2° de secundaria (E. V. en CC-SA, 6/6/14). El tiempo de caminata es de 45 minutos a una hora, estas salidas no presuponen que los estudiantes estén separados por mucho tiempo de sus padres y de la comunidad porque están constantemente saliendo y volviendo a sus hogares.

El trabajo es otra razón para salir de la comunidad, existen yurakarés que han salido a las poblaciones y ciudades inmediatas y también a otros países:

C.: ¿Cuánto tiempo ya se fueron sus hermanos?

J.: Tres años, cuatro años a Argentina, allá está, mi otro hermano está en Chile, dos están en Argentina, uno en Chile, por trabajo también.

G.: Por la vida, para ganar más plata.

J.: Solos fueron, sí los tres. No, no han vuelto, a ver cuándo llegarán. (G. Q. y J. H., 17/11/14)

En cuanto a salidas al exterior del país, tenemos estos tres casos de la familia Hurtado, siendo Chile y Argentina los lugares de destino, hay otros casos más de comunarios que salieron y volvieron como Reynaldo Chávez de Argentina. Casos de salidas al exterior del país no encontramos en San Antonio. Las salidas de la comunidad repercuten en el tabuybu:

T. E.: Ahora nuestro pariente, ya los que viven en ciudad ya no hablan en idioma, puro castellano, allá pues viven mis sobrinos en Cochabamba, puro castellano, ya tienen sus mujeres de collas también, sí, unas collas.

C.: ¿Por qué se han ido a la ciudad?

T. E.: Porque les gusta, cuando ya son jóvenes ya abandonan sus padres y ya no vuelven, vuelven solo para un rato. De mí hermana finada sus hijos están caminando ahí, el otro día han llegado, aquí está el otro el más menor, ahora no sabe idioma, puro castellano.

C.: ¿Sabían tabuybu cuando se ha ido?

T. E.: Sabía pues, cuando era pequeño y estaba con su madre, cuando se ha muerto su papá le ha llevado a la ciudad, los cuatro se han criado en Cochabamba, se han olvidado pues *tabuybula*, a mi sobrino le hablas y no entiende nada. (E. V., 2/06/14)

Identificamos a la migración como un factor que afecta al tabuybu, un comunario sale sabiendo yurakaré y va perdiendo su capacidad durante su estadía allá por la presión de un contexto castellano para que sea su única lengua de comunicación y que el mismo pueda adaptarse a su destino donde generalmente no tiene con quien hablar su lengua indígena. El establecimiento de los comunarios y la formación de sus familias allá indudablemente recae en que ya no hablen la lengua indígena y menos que sus descendientes lo hagan. La juventud es una etapa donde el yurakaré sale de la comunidad porque con su trabajo puede valerse por sí mismo en otro contexto. La relativa cercanía de la ciudad hace que los comunarios puedan volver esporádicamente a la comunidad a visitar a sus familias. El salir de la comunidad presupone volver o no a la misma, sin importar que sea varón o mujer, así nos dicen:

C.: ¿Usted en qué año llegó acá, en qué año se lo trajo doña Jackelin?

G.: ¿2001 Quina?

J.: No, no, no, 2002.

G.: Un año hemos vivido en La Paz y Santa Cruz vivíamos.

J.: Unos dos años, Cesar ya vivía tenían un año y tres meses cuando nos vinimos.

C.: Entonces ¿primero se la llevó allá y luego le trajo ella?

G.: Sí, ella me ganó y me trajo y ahora ya soy yurakaré. (Risas). (G. Q. y J. H., 17/11/14)

En este caso, el matrimonio interétnico optó por establecerse en ciudades capitales como primera opción; no obstante, la esposa llevó a su pareja a un contexto yurakaré. Entonces, cuando los yurakarés salen vuelven en varios casos.

Cuando los yurakarés salen, también tienen que relacionarse para adaptarse al lugar de destino, pero también cuando vuelven a la comunidad; en San Antonio nos dicen:

Algunos hay que quieren cambiar pero cuando vuelven, se avergüenzan y tiene que hablar como nosotros, eso es lo que algunos que se corren, algunos van y vuelven nunca se corren, otros sí se corren. (E. U., 17/06/14)

Podemos decir que de alguna manera existe un control interno lingüístico implícito que causa vergüenza a la persona que retorna y ha cambiado, esto para que vuelva a ser como era antes de salir de la comunidad, y sobre el tema de correrse o no, tampoco es una regla general que si uno sale automáticamente se corra de la lengua y la cultura. También sucede que cuando un yurakaré sale a vivir a la ciudad no llega a acostumbrarse al ritmo de vida. L. U. nos contó que esa fue la razón por la que dejó la carrera de Agronomía en la UMSS.

El contacto con el pueblo o la ciudad supone para el yurakaré estar rodeado de nuevos elementos, nuevas dinámicas, necesidades, deberes, entre otros y valores que pueden o no ser atractivos que se hacen manifiestos al volver a la comunidad, así nos dicen en San Antonio:

Están entrando los jóvenes mismo, no piensan siempre como nosotros como comunidad yurakaré, se dejan llevar con lo que es la misma colonización, hablando de los colonos, sino la tecnología, ropa, habla, todo eso, la misma educación que ha entrado a eso, a enseñar castellano, todo eso es, es lo que pasa. (C. M., 17/06/14)

El contacto conlleva, no en todos los casos, un cambio de mentalidad, pensamiento, modo de ver la vida, especialmente en la generación de jóvenes que tienen mayor relación con personas afuera de la comunidad. Es decir, dejar lo indígena y dejarse llevar por la colonia que implica adoptar maneras de comportamiento, estética, gustos y, por supuesto, la lengua, que no está ajena a este fenómeno; al respecto, nos decían en Nueva Galilea:

Yo creo que, como toda cultura, estamos aculturizándonos ahora y creo que esto vemos que es algo inevitable de que lamentablemente el idioma sea degradado de alguna manera muy notoria. (E. Ch., 17/06/15)

No solo el tabuybu sino en sí la cultura tradicional yurakaré se ha visto amenazada ante el contacto con otro tipo de sociedad representada por otros valores y sentidos de la sociedad nacional. La cita también se refiere que esto llega a todas las culturas donde las más amenazadas son las indígenas. El cambio es inevitablemente y afecta a las personas en su concepción y pertenencia a la cultura propia y tradicional. En nuestro caso esto se ve reflejado en la lengua, en el debilitamiento del tabuybu y su paulatino desplazamiento por el castellano.

La salud representa un motivo para salir de la comunidad, en menor medida, ya sea por accidentes o por la gravedad de una enfermedad, que son factores que atacan la integridad física de los hablantes, esta salida puede ser temporal o definitiva. Por ejemplo, en salidas temporales de Nueva Galilea, hace años Santiago Hurtado salió de la comunidad por un accidente de tránsito que causó su internación y operación en una clínica, otro caso es la salida de Ruth Castellón por cáncer con su esposo Guillermo Chávez que viven en el cruce Taquiña en Cochabamba. Un ejemplo de una salida definitiva por salud es de Harol Chávez, el niño se sometió a un trasplante de riñón y las recomendaciones médicas para su rehabilitación y sobrevivencia indican que debe permanecer en la ciudad, son tres años que el niño vive allí bajo el cuidado de su madre. Con respecto al tabuybu, su abuela nos dice: “El Harol que está en la ciudad siempre, él tampoco ya no sabe mucho, si va a estar ahí ya no va a saber mucho” (B. N., 18/06/15). De esta manera, el tabuybu pierde futuros y potenciales hablantes por factores que afectan a la integridad física.

El contacto de los yurakarés con el pueblo y la ciudad data de muchas décadas atrás, pero se ha intensificado en los últimos años en ambos territorios de las comunidades de San Antonio y Nueva Galilea, y esto ha afectado a la cultura y a la lengua.

4.2.2.2. Mirada de los colonos hacia al yurakaré

Los colonos migraron desde mediados del siglo XX desde distintos lugares andinos. El colono del Chapare y el del sur del TIPNIS no posee una identidad étnica originaria homogénea, ni una identidad cultural con un conocimiento profundo y armónico para vivir con su entorno ecológico; la imagen que muestra es una adecuación a las corrientes globalizadoras del mundo occidental (Querejazu, 2005).

El yurakaré llama colla o colono al migrante de familia aimara o quechua. En el aspecto lingüístico, los colonos llegaron al trópico cochabambino hablando tres idiomas: el quechua, el castellano y el aimara; sin embargo, los comunarios tanto en San Antonio como en Nueva Galilea asumen a los colonos principalmente como castellano-hablantes.

El contacto de culturas trae una serie de percepciones, opiniones e ideas que se van formando sobre el otro. Esta serie de contactos ha ido creando un imaginario sobre el indígena yurakaré por parte de los colonos que ha ido influyendo sobre la cultura y la lengua en específico. Vemos una explicación sobre este fenómeno desde Nueva Galilea:

J.: Porque también, era porque éramos olvidados ¿no ve? y nadie digamos se acordaba y se hablaba del indígena, siempre hablaban mal del indígena y yo pienso que era por eso que mayormente se acomplejaba la gente.

G.: Que te dije que hablaba con trapito nomás [taparrabo] y les comparaban con los yuquis; sin embargo, hay mal estaba pensando la gente que el yurakaré era el yuqui. (G. Q. y J. H., 17/11/14)

El olvido, la exclusión de los pueblos indígenas y la imagen negativa que se ha ido creando sobre el yurakaré como persona han causado un sentimiento de inferioridad ante los demás que remite a una subalternización del indígena. La imagen del indígena con taparrabos, salvaje y no distinción con los indígenas yuquis también ha influenciado en el yurakaré en su estima y pertenencia a una cultura diferente. Esta valoración que se tiene de los yurakarés ha

repercutido en las relaciones personales cuando salen fuera de la comunidad a los centros colonos. Al respecto, presentamos la siguiente cita:

Y ahí una vez habían estado tomando así, eran del Beni y ahí entró Soto y les dijo no somos cambas, somos yurakaré y les habló en idioma y entonces las chicas que estaban con ellos los abandonaron y los demás se fueron. (G. Q., 17/11/14)

El camuflaje, la invisibilización yurakaré y la adopción de una identidad ajena se debe a la construcción de relaciones sociales con las personas de afuera, en este caso entablar amistad con mujeres del pueblo debido a que ellas prefieren tratar con persona de la ciudad y no con indígenas. De esta manera, la imitación tiende a disminuir la distancia social. Esto se hizo evidente frente a una muestra de autopertenencia utilizando la lengua indígena como símbolo de identidad; no obstante, estas relaciones no son estáticas y van cambiando con el tiempo, es por eso que también existen los matrimonios interétnicos.

En el lado sur del TIPNIS, tuvimos la oportunidad de conversar con colonos durante el viaje en unimoc sobre los yurakarés; las respuestas fueron:

- a) “Ya están civilizados, antes eran bárbaros, ahora ya viven en un lugar y tienen sus casitas”.
- b) “Allá viven esos indígenas, no sé qué se llaman bien, son hartos”.
- c) “Yo soy de Cochabamba, yo cuando estuve acá en Santísima Trinidad, acá venían los yuras y traían sus pescados en charque y querían cambiar por sal, por otras cosas, por alcohol, por machetes, antes vivían por acá por Moletto, ahora ya no, puro nosotros vivimos”.
- d) “Siempre salen, hasta mejor que nosotros se visten”. (CC-SA, 28/5/14)

Los yurakarés del TIPNIS sur han tenido un contacto mayor con los colonos debido a su migración al territorio. Los testimonios muestran que se tenía una mirada de salvaje del yurakaré porque ahora “ya están civilizados” por el hecho de dejar su carácter nómada y sedentarizarse en comunidades. Se reconoce su presencia en el Parque.

Los primeros contactos son recordados por los colonos ante el intercambio de productos o trueque que impulsaba el yurakaré para conseguir productos o cosas que no

producían. El término de yuras ha sido utilizado principalmente como un término peyorativo, es decir para referirse al indígena como alguien inferior y para subalternizarlo.

La cita reconoce que los yurakarés vivían en Moletto, ahora sindicato colono, que nos da la pauta de desplazamiento no solo lingüístico-cultural sino territorial (Véase:4.2.3.1. Territorio y lengua, pág.: 104).

Los yurakarés del TIPNIS sur se encuentran con los colonos en el unimoc. Este contacto también es a nivel estético, en la vestimenta el yurakaré quiere cambiar el estigma del indígena salvaje, sucio e incivilizado; no obstante, sobre este tema hacemos notar el vestuario de varias mujeres de San Antonio que adoptaron polleras, vistas en la reunión y trabajo comunal principalmente, así como Emilse Urbano de padres yurakaré y trinitario, esposa del profesor aimara Cristóbal, con indumentaria en su totalidad de una cholita del valle por su pollera, blusa, aretes y el peinado de trenzas, esto presupone de alguna manera un cambio estético cultural. Esto no vimos en ninguna mujer de Nueva Galilea.

4.2.2.3. Discriminación y reconstrucción de relaciones

Entendemos la discriminación como un trato cualitativamente inferior y distinto que reciben las personas en razón de algunas características sociales relevantes como físicas, color de piel, vestimenta, sociales, sexo, edad, culturales o el acento y forma de hablar. Detrás de la discriminación, se esconden prejuicios y generalizaciones que develan concepciones de superioridad e inferioridad existentes en la sociedad (Moreno, 2010). En ambos contextos, el contacto supuso la existencia de dos grupos, uno yurakaré y otro colono en su mayoría cuando los primeros salían a los centros poblados. La discriminación no ha estado ajena dentro de los contactos culturales y lingüísticos, al respecto presentamos la cita:

Bueno, más que todos con mis propios compañeros de curso, tengo esa experiencia que siempre a veces más antes discriminaban bastante, yo he pasado esa situación, pero con todo eso no me sentía avergonzado yo, siempre desde que salí de Nueva Vida tuve ese orgullo de ser yurakaré donde iba, bueno, a veces, cuando mucho me trataban de insultar, me molestaban pues, pese a eso no, siempre dije que soy de un pueblo indígena que vivo allá, no me lo negué de dónde era y creo que era lo mejor,

porque, a veces, uno cuando niega a su cultura y la gente ya se entera es peor burla para uno. (J. H., 16/11/14)

El comunario de Nueva Galilea vivió en carne propia el racismo y la discriminación cuando salió a estudiar en un tecnológico a Chimoré. La agresión provenía en forma de insultos y molestias por ser diferente, ser el otro, el hecho de provenir de un contexto indígena yurakaré ajeno al de sus compañeros colonos. No obstante, la cita nos muestra que cuando una persona está afianzada dentro de sus valores y autopertenencia, no oculta su procedencia y esto no afecta en su valoración personal. Con respecto al tabuybu, en su estadía afuera de la comunidad nos dice: “ya hablaba bien y dominaba bien el castellano, no tenía ningún problema, (el yurakaré) ya no había, todo era castellano, no había con quien conversar” (J. H., 16/11/14). Esta es la realidad contextual lingüística afuera de las comunidades, no hay con quién hablar tabuybu a pesar de saber; sin embargo, el comunario actualmente sigue siendo bilingüe yurakaré-castellano, su estadía afuera no afectó en su conocimiento y uso del tabuybu. En este caso, la discriminación vino por la condición indígena de autopertenencia. Presentamos el testimonio de San Antonio sobre el tema:

La discriminación, más que todo eso, se veía eso, más que todo con los abuelos, no los conocían, les decían él es yura, le decían de manera discriminativa, el alcoholismo primaba en ellos y sigue, esa parte tal vez una parte oscura donde no sé puede explicar, de ahí empiezan a no valorarse, a querer cambiar de cultura, costumbre todo eso. (C. M., 17/06/14)

Los abuelos fueron los primeros yurakarés en entrar en contacto con los colonos. Como ya mencionamos el término yura es despectivo para subalternizar al indígena. La costumbre de tomar bebidas alcohólicas ha formado parte de la construcción del imaginario negativo colono sobre el yurakaré, todo esto que afecta a la autoestima indígena. La lengua formó parte dentro de estos contactos:

C.: ¿Hubo algún tipo de discriminación o maltrato cuando salían afuera?

J.: Había siempre, existían mucho.

G.: Algunos que no hablaba bien el castellano, le maltrataba siempre, he escuchado varios casos, y claro lloraba pero ahora ya ha cambiado pues.

C.: ¿Ahora ya no existe mucho o todavía existe?

J.: A lo que veo ya no, tal vez a ciertas personas, pero mayormente no. (G. Q. y J. H., 17/11/14)

La cita indica que la falta de manejo de la lengua castellana durante los contactos ha sido una de las causas de discriminación hacia el yurakaré, los abuelos o varios adultos preferían en su mayoría utilizar el tabuybu en las comunidades y ya cuando salían eran estigmatizados por tener interferencias de la lengua franca de comunicación. El principal factor de discriminación en Bolivia es la condición étnico-cultural donde los indígenas son víctimas de discriminación por tres variables relacionadas a su identidad, la forma de hablar, el color de piel y la identificación de indígena. (Moreno, 2010). En nuestro caso, notamos discriminación por la identidad y la manera de utilizar el castellano que no era la lengua materna de los yurakarés, hablando de los abuelos y adultos. Sin embargo, en los contextos no hablamos de discriminación provenientes de los mestizos o blancos (*karayanas*) hacia los indígenas, sino de subalternización y tratos desiguales de gente migrante proveniente de contextos originarios de tierras altas y valles hacia indígenas de tierras bajas.

Los años han pasado y las relaciones han mejorado en ambos contextos, que no significa que la discriminación desapareció o sea un tema superado, al respecto nos dicen:

Yo pienso que en ese tiempo podía ser que había algo de discriminación, pero no muy fuerte, porque los que lo conocían, lo estimaban mucho a los yurakarés, lo querían, o sea que lo apreciaban. (R. Ch., 18/11/14)

Este tema de discriminación varía de acuerdo con la experiencia personal de cada uno; sin embargo, también es necesario aclarar que no todos sufrieron esto y que el yurakaré ha sabido ganarse el aprecio de los demás por ser trabajador. Hay una aceptación y reconocimiento del yurakaré, pero son relaciones que se han ido superando y construyendo con los colonos en varios años y de alguna manera también marcada por intereses mutuos, por ejemplo, la situación de compadrazgo en San Antonio:

El tío Edgar, al volver a la comunidad después de comprar víveres, me contó que sus hijos tienen sus padrinos y madrinas en Ichoa: “les nombré, le dije que quiero que sea su madrina a esta doña Choca, ella es de uno de mis hijos, a veces viajando no tengo

plata, me da víveres y se cobra cuando saco coca, a ella nomás le llevo, buena gente es, pero a veces aquí también dejamos en la tienda al mismo precio, se enojan los de Ichoa. Si no llevo allá se puede enojar esta doña choca, a veces plata también me presta, saco coca y se lo devuelvo”. Luego le pregunté y qué tiene que hacer el padrino y me respondió: “le aconseja cuando no está el papá, ni la mamá, le habla para que sea buena persona, que respete, que trabaje, de mis hijos todos tienen afuera”. Posteriormente le pregunté y cómo los bautizaron: “en aquí en Ichoa a la iglesia o ese hermano que viene a la comunidad, así nomás”. (CC-SA, 4/10/14)

Son varios los temas interrelacionados en torno al nombramiento de padrino y madrina colonos para niños yurakarés que no solo es por afecto o afinidad familiar. Es un relacionamiento a partir de factores económicos de beneficio para los colonos porque le permite acceder a la cosecha de coca a cambio de favores monetarios y de víveres que son cobrados a la entrega del producto. Este nivel de relación permite acercar a las familias de ambas culturas para avanzar y vencer los estigmas de racismo y discriminación. El bautizo es consolidación del ritual de apadrinamiento con la venia de la iglesia católica en Ichoa o adentro de la comunidad.

Por otro lado, los yurakarés de Nueva Galilea y de otras comunidades salen a Chimoré y Shinaota donde han construido relaciones con colonos:

En cuanto al trato, ha superado bastante como ya la gente quechua nos conoce igual, bueno, hay bastante, no siempre constantemente estamos allí, ellos también nos visitan cuando salimos, ya nos conocen, el trato mismo es mucho mejor que antes, antes había mucha discriminación te digo, ahora ya no, también creo que con la nueva Constitución, con todo eso ya el trato es bien nomás, no hay mucha discriminación, ya conocidos somos. (J. H., 16/11/14)

Las salidas esporádicas de los yurakarés son principalmente por motivos de adquisición de productos para el hogar y materiales escolares para los niños. En este contacto con la colonia, nos mencionan que la discriminación poco a poco se ha ido venciendo, pero muy aparte está el hecho que el yurakaré se ha hecho conocer como indígena y ha formado amistad con varios colonos. El reconocimiento político en la Constitución Política del Estado de Bolivia ha demarcado un nuevo posicionamiento en estas relaciones. En esta relación existen nuevas relaciones como la que existe entre los dueños de alojamientos que hacen un precio

especial con descuento a los indígenas cuando van por varios días a quedarse (R. Ch., CC-NG, 16/06/15).

Otro ejemplo reside en la generación y aceptación de un lugar establecido para yurakarés, un punto de encuentro en Chimoré llamado el TIGO, por la publicidad de la telefónica en la pared, que es un expendio de bebidas alcohólicas. Cuando los yurakarés salen, especialmente los varones, este suele ser un espacio de encuentro entre indígenas.

En conclusión, la discriminación ha afectado a yurakarés de las dos comunidades en su condición de indígenas y consecuentemente en el tabuybu; sin embargo, existen nuevas maneras de vencerlas y hay avances en ambos contextos. Este tema es importante porque ha afectado directamente en la utilización de las lenguas en las personas que han sufrido estas agresiones, no en todas, puesto que la discriminación amenaza la continuidad de las lenguas y las culturas indígenas y por ende la supervivencia de estos pueblos (López, 2014).

4.2.2.4. Vergüenza de ser yurakaré y avances: ahora donde va se identifica

La vergüenza es la una de las respuestas más comunes ante la pregunta del por qué el tabuybu se está perdiendo, presentamos los siguientes testimonios de San Antonio:

a) Carlos: ¿Por qué les hablaban solo en castellano? (a sus hijos)

Tío Edgar: Tienen vergüenza cuando llegan así de afuera, otros los colonos cuando les hablan no le contestan en castellano en su idioma le contesta, el colono cuando le habla en su idioma no le entiende, sí, y eso de ese motivo le hemos enseñado a los hijos puro castellano. (E.V., 2/06/14)

b) Quiero aportar por qué algunos no hablan, mis hijos no te hablan en la idioma, más les enseñamos en castellano, tenemos vergüenza, no sé por qué, no lo sabemos, los abuelos se han finado, no sabemos de lo de antes. (Comunario en la reunión comunal de San Antonio, 30/5/14)

Existe una decisión consciente e inconsciente de los padres a enseñar el castellano a sus hijos, hecho que se ha enraizado en la actualidad. El tío Edgar relaciona la vergüenza a la interacción con los colonos que presupuso el entenderse y el cambio lingüístico que hizo el yurakaré de adaptarse al castellano y no así el colono al tabuybu. Es decir que fue una subalternización del yurakaré y de su lengua producto de la vergüenza al no poder comunicarse

con el otro. La alusión a los abuelos finados se debe a su partida que implica una parte de los saberes y conocimientos indígenas, entre ellos el tabuybu, cuando uno de ellos se va también lo hace un poco de la lengua.

La vergüenza se enraizó en gran parte de la generación de padres:

B.: Porque yo, donde camino, yo hablo en idioma con alguien cuando no habla mucho castellano bien, no me da vergüenza porque a algunos les da vergüenza hasta sus madres, ya no veo mucho más antes años atrás 6 o 10 años atrás yo escuchaba a varias personas para qué van a hablar les decía cuando hablaban en idioma, pero ahora ya no escucho mucho (risas).

C.: ¿Por qué será esa vergüenza?

B: Parece que, no sé, pero yo escuché para qué hablas así le dicen a sus niños, no sé, realmente por qué, nos dijo alguien antes que quieren ser *karayanas* (hombre blanco), quieren hablar puro castellano (risas). (B. N., 18/06/15)

La vergüenza se ha sentido en comunarios de Nueva Galilea. La comunaria de 60 años nos dice que la elección de lenguas depende de la persona con quien se habla. La vergüenza llegó a límite de negar la pertenencia familiar y de sus progenitores. La actitud negativa explícita en la prohibición familiar y comunal a expresarse en tabuybu hace menos de una década repercutió en los hablantes, si bien ahora no es tan notoria, tal oposición afectó por lo menos en la generación que optó ya no hablarla y más aún no hacerlo con sus hijos.

El motivo de la vergüenza es difícil de explicar para los comunarios. Sin embargo, el testimonio nos habla de la pertenencia a través de la lengua si hablas tabuybu eres propio de la cultura, pero si hablas castellano estás identificándote y acercándote a convertirse en *karayana* y no ser yurakaré, hecho que está latente y se ve reflejado en los jóvenes:

C.: ¿Por qué crees que solo hablan castellano los jóvenes?

S.: Porque les debe dar vergüenza el yurakaré.

C.: ¿Por qué crees que les da vergüenza?

S.: Porque ellos dicen que no son de acá. (S. H., 17/11/14)

La comunaria de 21 años confirma el escaso uso del yurakaré por la vergüenza que se ha generado en los jóvenes. Este ha sido y es un factor latente en las dos comunidades vista

principalmente en esta generación y que claramente afecta la vitalidad y la supervivencia de la lengua. Esta actitud negativa se debe a la cultura dominante que estigmatiza a los indígenas y a su lengua de ignorante, retrasada o inadecuada (Crystal, 2001).

Un aspecto interesante en Nueva Galilea, no así en San Antonio, son los testimonios que nos dicen que esta situación ya no es la misma, al respecto presentamos la siguiente cita:

G.: Al saber que es yurakaré es trabajador porque todo el tiempo decían que el yurakaré es flojo y más; sin embargo, en las narices de los colonos pasaban con plátanos, madera y trabajador era, trabaja el yurakaré, así también se sacrifica y así también vive para mantener a su familia y así también toma y toma se acaba la plata y otra vez a trabajar, eso. Tenían vergüenza y no querían, decían que eran mengano, de ahí ya dijimos no es bueno sentirse así, digamos si habla un idioma quién lo va a entender, es lindo hablarse en idioma, todos hablan diferentes idiomas no hay que tener vergüenza, como para molestar a una chica así hablaban, pero ahora ya ha cambiado, toman dicen, se sienten orgullosos de su raza, soy yurakaré dicen, cuando toman ya dicen somos yurakarés.

J.: ¡A donde van se identifican!

G.: Hasta de sano, ya ha ocurrido lo contrario ahora está más, ya dicen soy indígena yurakaré, eso sería.

C.: ¿Por qué creen que ha pasado este cambio?

G.: Porque faltaba alguien que les abra el ojo. (G. Q. y J. H., 17/11/14)

La concepción de yurakaré generada por el colono u otros ha afectado en la autoestima del mismo; no obstante, en Nueva Galilea nos dicen que esta situación está cambiando porque se está volcando el estereotipo negativo del indígena y demostrar lo contrario, aunque esta catarsis comience de un estado de ebriedad, es un avance, y el hacerlo de sobrio e identificarse ya es algo que sucede en los yurakarés de Nueva Galilea. Hipotéticamente planteamos otros factores: el surgimiento de profesionales de la comunidad (tres), participación política con un embajador en Cuba que luego fue director del SERNAP que coadyuvó en varias obras de infraestructura para la comunidad como el plan de viviendas, un mini-coliseo, escuela nueva, alumbrado público, otro que se tiene una diputada titular del lugar ante el parlamento y de

alguna manera existe movimiento económico en la comunidad (Véase: 4.2.3.3. Relaciones económicas y lengua, pág. 143).

4.2.2.5. La no valoración del tabuybu

La polaridad diglósica castellano > tabuybu refleja relaciones de poder social y tiende a ser valorativa entre las lenguas (Ninyoles, 1971). Al respecto, nos dicen en Nueva Galilea:

a) S.: Porque, verdad, es como te digo, casi no valoran los hijos, ni nietos, todos. [El tabuybu]. (S. H., 17/11/14)

b) J.: Tal vez también por el tema de no valorar mucho el idioma pienso que por eso no le hablan también, porque si valorarían el idioma. Entonces, yo diría, bueno tengo que hablar a mi hijo en el idioma para que ellos también aprendan y no olviden, más pienso que es por el tema de valores, valorar el idioma. (J. H., 16/11/14)

Las experiencias presentadas han desencadenado la no valoración del yurakaré en los propios indígenas. Los hablantes con prejuicios no encuentran iguales y con el mismo valor al tabuybu y al castellano que trunca su uso y posterior transmisión a sus hijos. La valoración está ligada a la resistencia y mantenimiento del tabuybu mientras la no valoración conduce a un cambio o desplazamiento de la lengua, así nos dicen:

Lo que pienso es que es bastante preocupante porque mayoría de los hijos, los nietos no es que, o sea, que no lo hablan ahora, porque nosotros como abuelos siempre les estamos hablando tratando de ayudarle a ellos, al menos cuando tienen un poco de interés siempre le preguntan a su abuela algunas palabras y pienso de que es algo bueno. Difícil de aceptar, de creer que nuestro idioma yurakaré prevalezca porque no les interesa mucho hablar. (R. Ch., 18/11/14)

Los abuelos y otros hablan en tabuybu a sus nietos o hijos y ayudan cuando existen preguntas sobre la lengua, en sentido colaborativo de aprendizaje; sin embargo, la mayoría de la generación de hijos y nietos muestra una tendencia al desinterés del tabuybu que se hace explícito cuando no quieren aprenderlo y no hablarlo aunque lo sepan. Al respecto mostramos:

C.: ¿Y los que son de tu edad, hablan [23 años]? (tabuybu)

Comunario1: No hablan, no quieren hablar.

Comunario 2: Su hermana no quiere hablar, idioma sabe.

Comunario 1: La verdad, mi hermana sabe hablar idioma pero no quiere hablar, habla idioma ella. (CC-SA, fiesta de cumpleaños, 4/10/14)

Una persona, por más que sepa hablar la lengua, no es garantía que lo haga, sea con sus familiares o en la comunidad, y mucho menos afuera de la misma, este es ejemplo de una joven que por decisión ha dejado de hablar el tabuybu, al igual que otro de la misma edad.

4.2.2.6. Opiniones encontradas: ¿Para qué el yurakaré?

En las dos comunidades encontramos hablantes que están preocupados con el destino del tabuybu y prestos a colaborar en lo que se pueda hacer para su mantenimiento como la familia Chávez Noe en Nueva Galilea o los Vargas Urbano en San Antonio, por dar ejemplos. Sin embargo, no todas las opiniones y actitudes son favorables, porque en la comunidad no todos piensan lo mismo:

En algunas personas he visto eso, he notado de que cuando se habla, tratamos de hablar, acá mismo he notado que cuando realmente no le interesa y cuando hemos visto que es bueno este trabajo, así, de poder fortalecer el trabajo y además enriquecer el habla mismo, la escritura todo eso, no le interesa nada “para qué le van a enseñar, eso si no les va a servir”. Así, entonces, si hay esos tipos de criterios de pensamiento, yo creo que si no ahora, no empezamos a trabajar en eso mismo, en querer fortalecer más y más, entonces pienso que a futuro se va a perder siempre pues, porque ya nosotros y ya la otra generación peor no le van a dar importancia. (J. H., 16/11/14)

En Nueva Galilea analizaron el tema de la lengua entre los comunarios ante la posibilidad de una labor directa de fortalecimiento del uso y la escritura del tabuybu, existe un desinterés y cuestionamiento del valor y utilidad del tabuybu en la vida cotidiana, estas actitudes no permiten el mantenimiento y desarrollo de la lengua. Surge la reflexión de la responsabilidad de la generación de hablantes actuales, en el sentido que todavía existen personas interesadas en el tabuybu que pueden trabajar y aportar en su mantenimiento con el dilema que en un futuro no haya gente con la misma predisposición o incluso capacidad.

Las actitudes negativas se transmiten de padres a hijos, la siguiente cita a partir de la enseñanza del tabuybu con el profesor de la escuela y con comunarios:

Por ejemplo, yo capté ayer en su papá de Nayeli, en un ratingo yo capto cualquier cosa, ayer dijo: “que no, no me gusta ya” y quiere decir que a su padre ni a su madre no le gusta y no quiere, y el niño igual va a repetir la misma cosa, eso yo capto, yo

escucho, hay que captar todo y así, porque su papá le dijo para qué van a ir, qué van a aprender, le dijo, así dijo, no sé si le escuchó ahí cuando estaba ahí estaba hablando, yo le escuché, y también quería venir Leonel, pero su mamá no lo mandó y es por eso que no lo mandó, es por eso. Hay mucha gente netamente yurakaré que no quiere que le enseñe, yo soy trinitario mezcla, me gusta cualquier idioma, pero hay persona que son netamente yurakaré y no quieren, es eso. (B. N., 18/06/15)

Las opiniones en contra del tabuybu se encuentran en varios comunarios y pueden llegar a reflejarse en los niños en una actitud negativa en su aprendizaje para su uso y esto repercute al momento de incidir en acciones de revitalización, y afecta directamente a niños que tengan interés o tendencia a aprender la lengua.

4.2.3. Factores extralingüísticos ligados al Estado en el desplazamiento del tabuybu

Abordamos este apartado bajo las relaciones de lengua y sociedad y viceversa dentro del conflicto lingüístico yurakaré y castellano como parte de los procesos históricos, económicos, sociales y políticos en cada comunidad, que ha influenciado y reforzado la penetración del castellano en los territorios yurakarés. Estos factores están relacionados con políticas del Estado porque han sido iniciativa, consecuencias o ha sido avalado por el mismo. Dentro de este grupo, identificamos cuatro relaciones macro relacionadas con el tabuybu: el territorio, la religión con la iglesia, la economía y la educación con la escuela. En el desarrollo de este acápite, se relacionará el papel de las lenguas en su desplazamiento y resistencia con las categorías mencionadas.

4.2.3.1. Territorio y lengua en el desplazamiento del tabuybu

El conflicto lingüístico puede reflejarse desde el punto de vista geográfico ligado al territorio, porque los espacios de uso de la lengua pueden marcar límites imaginarios de habla que pueden ir en aumento o en retroceso, como es el caso yurakaré. Tomamos este concepto de acuerdo a la trayectoria histórica de las familias en los lugares que han vivido hasta llegar a ser parte de la comunidad tomando en cuenta al rol de uso del tabuybu.

La idea principal al relacionar territorio es el término Territorio Comunitario de Origen o TCO, que fue una demanda, lucha y logro de los pueblos indígenas por tener un lugar seguro para vivir:

R.: Para nosotros, la TCO es una tierra que nosotros donde vivimos, la tierra es algo que nos da aquello que necesitamos como el pescado, la caza; entonces, es algo que como si fuera algo grande para nosotros, que eso es nuestro, la tierra es de todos nosotros, es ahí donde vivimos, eso es lo que pienso.

B.: Para mí la TCO, el gobierno nos ha limitado, más antes cuando los colonos invadieron, y gracias a Dios a nuestros dirigentes que han hecho esos mojones para que se hagan nuestra TCO han logrado ellos. Ahora vivimos y ya nadie nos puede botar de nuestro lugar, porque más antes, nuestra gente vivían más allá, en Villa Tunari, también en Sacaba, por ahí vivían nuestra gente por los cerros, los colonos venían a nuestros chacos, donde ellos vivían, cuando ellos se acercaban se iban más alejando más ellos, hasta que logramos la TCO, y nadie nos puede mover de nuestras tierras. (R. Ch. y B. N., 18/06/15)

La TCO representa el hogar del yurakaré donde puede proveerse de los elementos naturales necesarios para vivir en su alimentación y en la reproducción de sus principales actividades culturales. La figura de la TCO es relativamente reciente producto de una política indígena por tener un lugar donde vivir y ya no dejar que otros avasallen sus territorios. Además, brinda una seguridad jurídica de propiedad del territorio ante el Estado y el avasallamiento de los colonos, pero que no siempre se respeta y cumple. El territorio está ligado con el origen de la palabra yurakaré que, según varios comunarios de distintos ríos, el término es (a)yurújare como dueño del monte o territorio (Callapa, 2013).

4.2.3.1.1. Territorio y lengua en San Antonio

Tocamos cuatro momentos principales: a) La caminata de la Loma Santa, b) el establecimiento y desplazamiento de Moletto, c) la fundación de la comunidad, y d) la línea roja y el TIPNIS. En la búsqueda de la Loma Santa, partimos principalmente de la experiencia de la familia del tío Edgar y aportes de otros comunarios.

Carlos: ¿Dónde vivía cuando le enseñaron tabuybu?

T. E.: A lado del San Borja, ahí he nacido, no había comunidad más antes, así caminábamos por el río, así nos manejaban los padres finados, no sé qué río, ya me he olvidado.

C.: ¿Cuándo vivían ahí, se hablaba en tabuybu?

T. E.: Puro idioma hablábamos, no hablaban castellano.

C.: ¿Entonces, los abuelos y las abuelas solo tabuybu?

T. E.: Sí, ellos más antes no hablaban, puro tabuybu.

C.: ¿Cuándo se juntó tu papá con tu mamá, vivían en San Borja?

T. E.: No sé dónde será, que han vivido más antes, cuando ya era más grande me han llevado también a lado de San Borja, ahí vivíamos tiempo, yo era así pequeño (refiriéndose a su hijo Wilmar de 9 años). (E.V., 2/06/14)

El tío Edgar calcula que tiene aproximadamente 50 años, él recuerda su niñez como parte del pasado nómada porque no vivían en un lugar fijo y habitaban temporalmente en las orillas de los ríos. El comunario no sabe el origen exacto de su familia, pero afirma que nació por San Borja, provincia Ballivián en el Beni. Existen dos comunidades yurakarés allá: Santa Anita del Maniqui y Santa Anita del Bosque, y la comunidad entreverada Martirio yurakaré-tsimane' en el territorio tsimane' (Germán Maldonado, ILC yurakaré, 27/10/14).

El comunario afirma que su familia hablaba principal y únicamente el tabuybu, tanto padres y abuelos, y la no presencia del castellano durante la estadía alrededor de San Borja. Este hecho nos brinda pautas para inferir que la situación de nomadismo permitía a los yurakarés mantenerse en un estado monolingüe en su lengua tradicional. Después de ese periodo, el tío Edgar continúa relatando su vida:

C.: ¿De ahí, dónde te has ido a vivir?

T. E.: Ya de ahí hemos venido para acá.

C.: ¡Le han traído de allá! ¿Eso ha sido la caminata de la Loma Santa?

T. E.: Sí, de eso.

C.: ¿Y de cómo era eso?

T. E.: No sé de cómo será, había una señora también y ha informado de ese, de que los otros parientes, dice, han entrado a las tierras y todos los parientes, dice, están amontonados y han sabido eso y mis tíos han ido a traer a sus hermanas y han avisado a sus cuñados y han pensado que era verdad pues, y no había sido, y de ahí han traído a este lado, a lado de Cochabamba

C.: ¿Tía, también has caminado en eso de la Loma Santa?

T. L.: No, no he caminado. Cuentan los antiguos, los que son abuelitos, como han caminado. Todos ya se han muerto los que han caminado, solo mi suegra, ella ha caminado, ella sabe, lejitos nomás debe ser para caminar, cuántos meses habrán llegado, ella sabe, mi suegra sabe cómo ha llegado aquí, nosotros ya no sabemos. (E. V. y L. U., 2/06/14)

Los yurakarés y moxeños trinitarios hicieron la caminata principalmente. El rumor de la Loma Santa se expandió a través de los asentamientos indígenas y familias enteras decidieron dejar sus viviendas, sus animales y sus territorios. Plaza (2011) afirma que fue un movimiento en búsqueda de una “tierra sin maldad” por la desestabilización de los territorios debido a la penetración de los bolivianos en varios pueblos indígenas. Doña Leonarda, esposa del tío Edgar, nació después de este movimiento y nos comenta que gran parte de los abuelos y padres que participaron han fallecido, pero llama la atención que estas experiencias de vida se están olvidando y ya no se están transmitiendo hace bastante tiempo. Continuamos con el relato sobre la caminata:

Por senda nomás era, con machete picadito nomás, casi medio año hemos caminado. Hartos éramos siempre, todos mis tíos han venido, mi tías, toda la familia de mi mamá han venido. No había camino, lo que había en el monte y su cabeza de chonta ese sacaban para comer y le picaban como yuca y le sancochaban, cocía como yuca, a punta de eso hemos salido a Ichoa, mi padre tenía escopeta, hemos salido cuando hemos venido por el río Sécure, Oromomo ya había antes, con su pista y aterrizaba avión, mi padre finado dice que han hecho pista. (E.V., 2/06/14)

El tiempo de caminata fue alrededor de medio año aproximadamente por una ruta cercana al río Sécure. La familia entera se dispuso a realizar la larga caminata que muestra la organización y unión regida bajo el carácter de la familia grande. La alimentación estaba en base a los elementos comestibles que conocía el yurakaré del monte gracias al dominio del territorio que poseía y la capacidad de discriminar los elementos naturales comestibles. Ya se tenía al alcance el rifle para cazar para el abastecimiento de carne de monte durante el trayecto,

la incorporación de este elemento debido al contacto que se tuvo en San Borja. La familia llegó a la comunidad Oromomo aun existente de yurakarés y tsimane', quienes tenían algún tipo de contacto con personas no indígenas por medio aéreo.

Ahí vivíamos, ahí parando hemos venido, paramos una, dos semanas, hacíamos campamento, venían nuestros padres más aquí a hacer sendas, un día, dos días, después hacían avanzaban y nos traían otra vez con víveres, acababa la senda y ahí hacían campamento nuevamente. Puro yurakarés. De ahí más debajo de Oromomo, de ahí hemos bajado en callapo que es de balsa hacemos ancho como canoa, se amarra hartos, ahí hemos venido, aquí acabamos de salir al río Ichoa, otra vez han hecho senda, de ahí hemos bajado, de ahí otra vez a pie el monte. (E.V., 2/06/14)

La estrategia de caminata consistía en una primera avanzada de exploración del territorio de los padres para establecer las rutas y realizar sendas, de esta manera se velaba el bienestar personal de los miembros y su avance sin obstáculos mayores. Posteriormente establecían campamentos temporales para el descanso y la provisión de alimentos. El testimonio habla de una ruta a través del río con callapos para cruzar la rivera y aprovechar su cauce para avanzar. Luego caminaron por el monte por el lapso de un mes y no encontraban lo esperado: “nada, qué vamos a encontrar, lo que dicen eso siempre buscaban los antiguos”. La expectativa era más grande que la realidad; no obstante al llegar al nuevo territorio los cambios se veían: “¡uh, los peces encimita nomás harto pescado! Encima nomás paraban los sábalos, con flecha nomás, mi mayor el finado harto ha matado con flecha los sábalos, eso no dejaban champarte, te brincaban, daban miedo, no había arisco” (E.V., 2/06/14).

El lugar al que llegaron no estaba habitado por ningún pueblo: “ni trinitario, nadie, nada siempre, hemos salido a la boca del Ichoa, no había gente” (E.V., 2/06/14). Podemos marcar una etapa en la vida de la familia al llegar al territorio porque decidieron quedarse y no seguir caminando; sin embargo, la travesía continuó.

La búsqueda de la Loma Santa paró cuando la familia llegó al río Moleta, realizaron un campamento y se encontraron con la necesidad de buscar y relacionarse con otras familias yurakarés, que era una posibilidad que los hubiera: “ahí estábamos una semana, han ido a buscar por allá, tal vez viven por acá nuestros parientes y han venido, arriba han ido por este

río Moletto, ahí han llegado allá y han visto parientes que estaban allá, han visto eso, han venido a llevarnos nuestros padres, grave hemos sufrido caminando” (E.V., 2/06/14). Recordar la vivencia y los momentos difíciles son emotivos, porque ha sido un gran esfuerzo y sacrificio llegar al actual territorio. Continuamos el relato:

C.: ¿Dónde les han llevado sus padres?

T. E.: Donde vivían sus padres de ella (señalando a su esposa) más allá en Moletto, pasando Ichoa más allá que hay un pueblito, en ahí vivían, no era comunidad, así nomás vivían, como más antes no había comunidad, ni colonos no sabían llegar. Han llegado, han chaqueado nuestros padres, han sembrado yuca, arroz, todo, estaban dos años siempre ahí. (E.V., 2/06/14)

El encuentro con otros yurakarés los condujo al lugar llamado Moletto donde la otra familia indígena ya estaba establecida, es decir ya había una población previa ahí. La familia del tío Edgar se estableció ahí los primeros años, cabe resaltar que todavía no existía presencia de colonos en el TIPNIS, solamente familias yurakarés. Nos referimos a un momento donde la familia se estableció e hizo su vivienda y se dedicó a actividades agrícolas para la alimentación. Durante ese momento nos referimos al uso de las lenguas:

C: ¿Ahí todos hablaban tabuybu o ya había castellano?

T. E.: Sí, puro tabuybu, no hablaban castellano, ahí hemos vivido unos dos años. (E.V., 2/06/14)

El tío Edgar comparte que el tabuybu era la principal lengua de comunicación durante el periodo de establecimiento de la familia en el nuevo territorio que coincide con una etapa sin la presencia de colonos ni del castellano, es decir que la vida entre puro indígenas garantizaba el uso del yurakaré.

La estancia de la familia en Moletto duró aproximadamente dos años y luego buscaron otro lugar: “ahí estábamos cuando nos han llevado a Bolívar, ahí hemos vivido unos dos o tres años también, no había colonos, de ahí hemos vivido tres años, de no sé cómo nos estaban manejando nuestros papás, nos han llevado más allá del Isiboro, de ahí no nos hemos movido”. La familia emprendió el traslado a Bolívar por otro par de años y luego al Isiboro, la travesía

no fue larga porque este lugar también se encuentra en el TIPNIS. Sin embargo, cabe recalcar que en la actualidad Moletto y Bolívar son sindicatos colonos. Presentamos la siguiente cita sobre el uso de lenguas en ese periodo:

C.: ¿Seguías hablando tabuybu cuando han llegado al Isiboro?

T. E.: Sí pues, ahí habían varios parientes también que viven ahí. En Santo Domingo por ese río Isiboro arriba, ellos vivían ahí. Cuando han colonizado los colonos se han ido arriba por el río.

C.: ¿Y luego del Isiboro, dónde has ido a vivir?

T. E.: Ahí nomás y no nos hemos movido.

C.: ¿Cuántos años habrás tenido?

T. E.: 20 años.

C.: ¿Y del Isiboro dónde se ha ido a vivir luego?

T. E.: Ahí estábamos, del pueblito arribamos, era sindicato Valle Alto se llamaba, en ese sindicato tenía lote, todos tenían lotes, loteado ya era, han llegado, colonos nomás eran, puro colonos, no había karayanas. De ahí han vendido su lote y nos hemos ido más arriba por el río Isiboro, ahí hemos vivido tiempo.

C.: ¿Entonces un tiempo han vivido con los colonos?

T. E.: Sí, ahí hemos vivido.

C.: ¿Para eso, tú ya hablabas bien el castellano?

T.E.: Sí.

C.: ¿Luego qué ha pasado con ese lugar donde vivías?

T. E.: De ahí, estábamos bien, de ahí tiempo he conseguido a ella en Moletto, yo caminaba cuando he conocido a ella, me vine ya para acá a vivir a lado de mi suegro. (E.V., 2/06/14)

El uso del tabuybu prevaleció en la familia hasta su traslado al río Isiboro, su vitalidad estaba garantizada porque el contexto con otros yurakaré-hablantes lo permitía. Este fue el periodo donde los colonos comenzaron a entrar al TIPNIS. La migración a otros territorios yurakarés comenzó años atrás en 1960 por programas de colonización del Estado para ocupar

“espacios desocupados de los sectores tropicales” con el propósito de unir a la zona con el mercado capitalista. La migración desde 1970 llevó familias de campesinos a Villa Tunari y avanzaron hasta Isinuta, el ingreso al Parque se aceleró con el auge de la coca (1978-1987). La migración se debió a la relocalización minera, por la sequía y la demanda ilegal de coca (Querejazu, 2005; Costas y Ortiz, 2011 y MAPZA, 2005). Calculando con la edad del tío Edgar de 50 años y cuando tenía 20 ya estaba este contacto, nos ubicaríamos temporalmente aproximadamente por 1985 en la entrada colona al TIPNIS.

La colonización en el TIPNIS trajo consigo un contacto cultural y nuevas relaciones interétnicas con más diferencias que similitudes. Para los yurakarés era una imposición de concepción del territorio por la parcelación, la propiedad individual, la compra y venta de la tierra que implicaba la otorgación de valor económico y manejo de dinero, para los yurakarés no existía tales manejos de tierra porque era de todos los que vivían allí a través de su manejo sustentable y compartido. Se dio una nueva nominalización al lugar con la procedencia de los colonos “Sindicato Valle Alto” y una forma de organización política y territorial bajo el sindicato cuya actividad económica principal era la producción de coca. Por otro lado, la organización política yurakaré ha sido la familia sin un jefe único de todas las mismas (Querejazu, 2005).

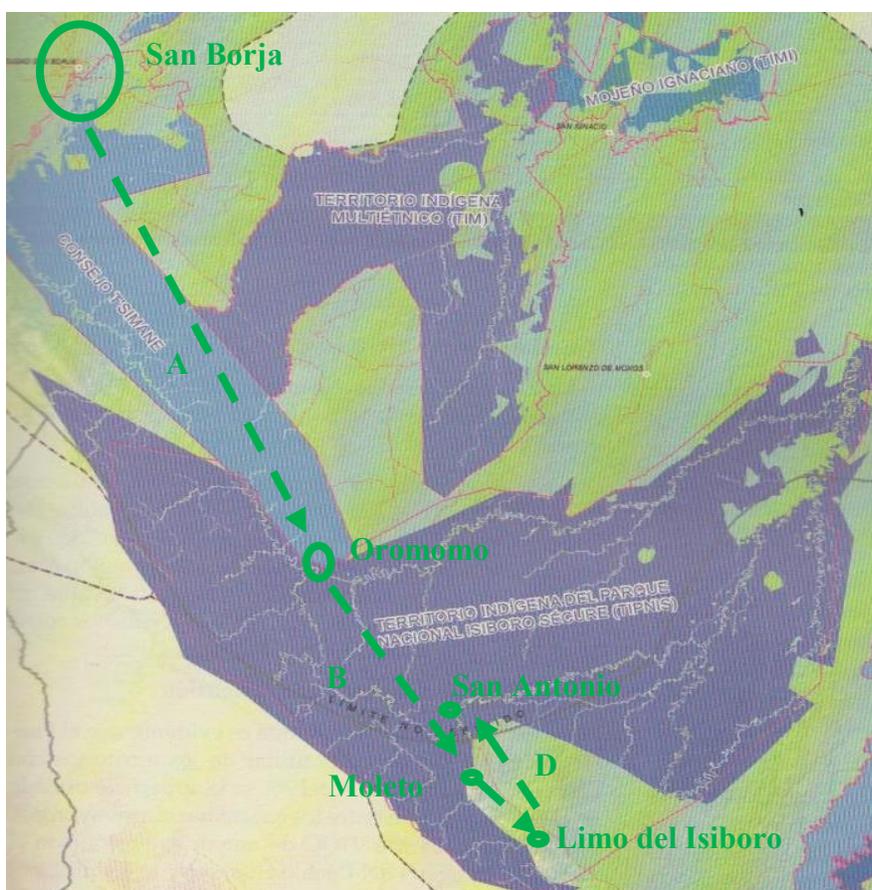
La familia convivió con colonos en el territorio que los mismos se fueron apropiando, este contacto cultural significó un contacto lingüístico, el tío Edgar nos iba contando que la lengua principal entre ellos fue el tabuybu hasta antes que la familia se traslade hacia el Isiboro, pero acá ya se menciona el nombre del castellano, es decir que la colonización, en las relaciones de poder, lo trajo al territorio indígena donde antes principalmente prevalecía la lengua indígena. El tío Edgar hace referencia a que él ya caminaba que hace alusión a una autonomía personal, es decir que ya era joven y podía valerse solo, sin contar con su familia, la situación lo hace volver a Moletto donde conoce a su actual esposa con quien tuvo a sus hijos y posteriormente definitivamente se mudó para vivir con la familia de su pareja. En el sindicato Valle Alto nacieron otros yurakarés, como Leodan Urbano y la hija del tío Edgar:

Mi hija mayor también allí ha nacido, la Rubelina de allá era del sindicato. Siguen yurakarés, su familia de mi esposo vive en Limo en Isiboro. (L. U., 2/06/14).

Limo fue la residencia final de la familia del tío Edgar después de la búsqueda de la Loma Santa. La creación de Limo del Isiboro fue una salida a las adversidades que sufrían dentro del sindicato colono donde estaban obligados a dar cuotas mensuales, bloquear caminos, haciéndoles sentir salvajes; no obstante, mantienen chacos en el sindicato Valle Alto (Querejazu, 2005). Esta comunidad yurakaré está rodeada por sindicatos cocaleros con 16 comunidades yurakarés y moxeñas después del saneamiento del territorio (CEJIS, 2012).

Presentamos un mapa con una línea imaginaria de la búsqueda de la Loma Santa del tío Edgar de acuerdo con los datos y puntos geográficos relacionados con el tabuybu.

Ilustración 2: Ruta imaginaria del viaje de la familia Vargas Nuñez.



Vemos cuatro rutas: a) San Borja-Oromomo: uso principal y hasta un monolingüismo yurakaré; b) Oromomo-Moletto, situación similar que a; c) Moletto-Limo del Isiboro: contacto

con colonos en el territorio y del castellano d) Limo del Isiboro-San Antonio: el tío Edgar y su mamá viven allá, el castellano se ha afianzado en la comunidad y es lengua materna de los niños.

Retomamos la situación de Moleto compartiendo experiencias de otros comunarios por la implicancia y significado para los yurakarés. La tía Leonarda, esposa del tío Edgar nació en Moleto (2/06/14), también la familia de Manuel Urbano, fundador de San Antonio, ha vivido allá y ha tenido a sus hijos Emilse y Paulino: “Primero comunidad era en Moleto, de Moleto hemos venido a este lado (San Antonio), no hemos ido a ninguna parte. Me he crecido en ahí, estaba en la escuela en ahí” (P. U., 23/06/14). Otras familias que vivían allá eran: Melchor Morales con Doly Vargas, hermana del tío Edgar, y también Osvaldo Urbano, ahora apellidado López Zapata (C. M., 17/06/14). Entonces, Moleto fue la primera comunidad yurakaré que fue la base para la formación de San Antonio.

Durante el trabajo, el origen de la familia Urbano que acogió a la familia del tío Edgar se mantuvo como una incógnita:

a) C.: ¿Dónde nació tu papá?

E.: Eso no sé, tampoco no nos decían, no me acuerdo tampoco no nos decían mi abuelo. Por aquí, por allá así.

Cr.: Mientras ellos eran nómadas como es, no tan nómadas, semi-nómadas se manejaban así. Por eso que se han asentado en Moleto porque pesca había, abundante caza. (E. U. y C. M., 17/06/14)

b) T. L.: ¿Mis papás de dónde serán? (L. U., 2/06/14)

c) C.: ¿Sabes en qué comunidad nació tu papá?

P.: Eso no lo sé porque no he visto. (P. U., 23/06/14)

La familia grande Urbano Suárez fue la principal de la primera comunidad yurakaré, la misma que pudo llegar de la búsqueda de la Loma Santa antes que la familia del Tío Edgar o pudo ser una familia originaria del territorio que vivía bajo la etapa nómada yurakaré y que nombraron los ríos y los lugares del TIPNIS porque existía una denominación de lugares:

T. E.: Todo han nombrado los antiguos. Esta el río Isinuta en idioma, mucho, harto rayas (risas), Isiboro, *Sēsēsamma* (Aguas de color verde), *Isheshe* (aguas de color café).

L.: Sí, todo es en idioma, por eso *Isheshe* (aguas de color café), el otro *Sēsēsamma*. Samusabety (casa de tigres) en idioma, Eterazama no ve ambaibal, Chimoré (tierra de almendrillos), *Sinauta* (lugar de hormigas) pero ahora es Shinaota. (E. V. y L.U., 2/06/14)

El territorio del TIPNIS ha sido poblado por yurakarés por eso se encuentran distintas toponimias que perduran hasta la actualidad en varios ríos, lugares, nombres de pueblos colonos que han ido castellanizando el denominativo de los espacios.

Presentamos la cita sobre la llegada de los colonos al TIPNIS y el uso de las lenguas durante este periodo:

C.: ¿Cómo han llegado los colonos?

T. E.: Antes primero no había ni Isinuta, ni Eterazama no había, poco pueblito, muchos padres iban así, los que vivían más antes tenían senda nomás, pero ahora es camino ancho, era caminito nomás, ahí caminaban los antiguos, sus padres (aludiendo a su esposa). De ahí se han avanzado los colonos en Bolívar con el tiempo ya habían.

C.: ¿Ahí nomás se entraban y hacían sus casas los colonos o qué hacían?

T. E.: Entraban como si nada, sin dueños, qué les vamos a decir.

C.: Y ustedes hablaban con los colonos, ¿qué hacían?

T. E.: Nada, hablaban con nuestros padres.

C.: ¿En qué hablaban?

T.E.: En castellano, nuestro padre sabía hablar castellano. (E.V., 2/06/14)

Los migrantes no encontraron lugares disponibles en Villa Tunari se adentraron y establecieron en Eterazama y luego Isinuta que fue el límite original del TIPNIS. El contacto de los yurakarés con estos centros tomaba largas caminatas por sendas que fueron tomadas como espacios de entrada al Parque por los colonos. Este ingreso no tuvo oposición y entraron libremente, durante ese tiempo el yurakaré no estaba familiarizado con el concepto de propiedad de la tierra y eso impidió frenarlos. Este avasallamiento se aceleró con la construcción de un tramo caminero hasta Moletto que facilitó el acceso y el aumento de la

colonización (MAPZA, 2005). Acá vemos una intromisión directa del Estado que ha repercutido sobre el territorio y los pueblos que vivieron allá.

Con lo que respecta a las lenguas, los contactos lingüísticos se hacían con los padres y los colonos promovían que sea en castellano, el padre del tío Edgar aprendió el castellano por su contacto con ganaderos en San Borja (Véase: 4.2.3.3. Relaciones económicas y lengua, pág.: 143), entonces no tuvo muchos problemas, pero también existían yurakarés que no sabían hablarla.

Cuando los colonos irrumpieron el modo de vida yurakaré en Moletto hubo dos maneras de desplazamiento de la comunidad, una es la presión económica y la segunda por enfrentar a una forma de vida diferente que generó la necesidad de vivir entre yurakarés.

T. E.: Yurakaré vivían ahí en Moletto, han colonizado los colonos y les han botado también, de ahí se han venido aquí y han vivido.

C.: ¿Cómo les han botado?

T. E.: Se los han comprado su lote, pagaban, pero barato vendían los padres sus lotes, y así han venido los colonos. (E.V., 2/06/14)

La llegada y presencia de colonos en Moletto ha sido un momento de contacto cultural fuerte para los yurakarés, la presión económica en la compra de sus territorios fue una estrategia para apoderarse del lugar y legitimar su presencia, aunque los indígenas no tenían un comprobante de titularidad del Estado u otra manera de comprobarlo, solo su presencia. El pago simbólico era para lugares donde se tenía viviendas establecidas estratégicamente por los yurakarés; sin embargo, las relaciones económicas en la compra y venta han sido asimétricas y desiguales para los indígenas, es decir de cómo poner un valor monetario al territorio que les ha costado llegar desde tan lejos con sus familias o al territorio donde antes podían caminar libremente.

A continuación, presentamos testimonios sobre el abandono de Moletto:

a) P.: Cuando han entrado más los colonos, por culpa de los colonos hemos dejado esa comunidad que era entonces en Moletto y nos hemos venido acá, mi padre finado

nos trajo acá, y entonces ha hecho comunidad aquí y nos dejó, y vivimos aquí y somos seguidores de la fundación de la comunidad. (P. U., 23/06/14)

b) E.: Yo no me recuerdo casi, cuando la colonia se ha entrado han hecho sus lotes lo que ellos dicen, ya no querían vivir en la colonia, siempre le gustaba vivir así en familia con todos los hermanos y parientes, por eso nos hemos salido y hemos venido aquí, no nos gustaba vivir con la colonia. Nosotros iremos a otro lado estábamos diciendo. Así siempre hemos venido más cerca, quedaba de aquí también Ichoa también ya estaba [colonizada]. Su hermano le ha hablado pues [a su papá] vamos a hacernos una comunidad para que no estemos separados así. Vivir en una comunidad para no andar caminando de aquí para allá, así. (E. U., 17/06/14)

El avance y establecimiento de los colonos fue el principal motivo para dejar Moletto y buscar otro lugar donde vivir entre yurakarés, se buscaba la manera de vivir tradicional bajo la familia grande, la caminata en la búsqueda de la Loma Santa no había acabado para las familias que lo hicieron. El desplazamiento promovido por la colonización fue por el contacto y el enfrentamiento de dos sistemas de vida opuestos.

El hecho que Moletto fue un lugar yurakaré es reconocido por los colonos: “antes vivían por acá por Moletto, ahora ya no, puro nosotros vivimos” (CC-SA, colono, 20/05/14). Existe una aceptación de desplazamiento de los yurakarés del lugar y juntamente con ellos fue desplazada su cultura, sus costumbres y su lengua de un espacio.

Los yurakarés al abandonar Moletto se encontraron con un territorio avasallado porque los colonos se habían adentrado más. El actual sindicato Ichoa quedaba a varios kilómetros de su anterior comunidad y actualmente es la más cercana, al respecto nos dicen algunos colonos sobre su llegada:

En Ichoa hablé con un moto-taxista quien me contó que llegó a Ichoa hace 30 años, que había algunos yurakarés, pero que luego se entraron al monte. (CC-SA, 28/5/14)

El señor de la tienda de Ichoa nos dijo que antes solo se caminaba a pie en esa zona y él llegó a Ichoa hace 20 años, pero ya había colonos, que no había yurakarés en la zona, pero que sí vivían en Moletto y con la colonización se fueron al monte. (CC-SA, 16/6/14).

Ichoa, en yurakaré, significa lugar de Chonta, fue colonizada por colonos según los datos por los años 1985 aproximadamente, es decir al mismo tiempo que Moletto y el resto del

TIPNIS que hoy se denomina polígono 7. Ambos testimonios dan cuenta de presencia yurakaré, unos en Moletto y otros en Ichoa, pero que los mismos se adentraron al monte.

La búsqueda de un nuevo territorio implicaba exploraciones y los espacios inmediatos ya estaban con presencia colona propiciada por aspiraciones económicas: “Este camino a Ichoa ha abierto una empresa REPSOL creo que era, la que ha hecho pozos petrolíferos aquí, investigaciones han hecho. Todo ese camino que está abierto hasta Ichoa, no era antes, era una senda nomás, ellos han abierto con maquinaria todo eso, la petrolera eso ha hecho, detrás de eso han venido los colonos. Eso ha debido ser por el 90, REPSOL era” (C. M., 17/06/14). La intervención petrolera en el TIPNIS con aval del Estado profundizó la presencia de colonos en el Parque; sin embargo, REPSOL devolvió la concesión al Estado después de los estudios (MAPZA, 2005). En la actualidad, parte del TIPNIS está concedida a dos sociedades petroleras PETROBRAS y Total (Francia) y Petroandina SAM (CEDLA, 2011). De esta manera, la proyección extractiva de petróleo repercutió en la presión territorial sobre los pueblos indígenas del TIPNIS.

Así la búsqueda, encuentro y traslado de las familias yurakarés a un territorio para tener una comunidad indígena fue un esfuerzo conjunto:

Ya vivía, tuve unos 6 o 7 años por ahí, ya estaba a este lado con mi padre, mi madre, mi abuelo, mi abuela, bueno también acá don Carlos Villarroel, con él han fundado la comunidad el año 1995, recién estaba empezando a chaquearse, entonces el [19]96 ya vivían más gente, el [19]97 empezó la escuela, ellos han sido el fundador de la escuela, ellos han vivido acá, acá hemos crecido, acá hemos sido jóvenes, seguimos viviendo acá y tengo mis hijos que son cuatro. La primera casita era allá en la orilla del arroyo seco, ese anchito, ahí era, de ahí se han empezado la comunidad. Después de mi familia han venido tres, mi padre finado, mi abuelo y don Carlos, después ya han venido don Melchor, don Alejandro, mi tío Claudio, ya han llegado varios, así ha sido, por eso el 13 de junio la fiesta de la comunidad. (P. U., 23/06/14)

Después del contacto con colonos en Moletto alrededor de 1985, según datos del tío Edgar, la localización de un lugar para habitar fue el año 1995, es decir que los yurakarés convivieron con la colonia alrededor de diez años aproximadamente de resistencia lingüística y cultural. La conformación y consolidación de la comunidad fue un proceso de tres años

impulsado por los finados Manuel Urbano y Carlos Villarroel quienes buscaron un lugar para vivir entre yurakarés y sin colonos. El año 1995 se encontró un lugar y se hizo chaqueos para tener espacio para las viviendas y los primeros chacos para sustentar el traslado de las familias con alimentos. El año siguiente 1996 más familias emparentadas con las personas impulsoras llegaron al lugar, la comunidad siguió expandiéndose y creciendo en habitantes. En 1997 se consolidó la comunidad con el funcionamiento de la escuela con el actual profesor Cristóbal Mamani (Véase: 4.2.3.4. Educación –escuela y lengua, pág.: 148). La creación de una unidad educativa significó un mayor valor al poblado, por eso se considera la fundación de la comunidad en 1997. Al respecto, presentamos el uso de las lenguas durante esos años (95-97):

a) P.: Acá en la comunidad mis padres hablaban puro la idioma yurakaré, en la escuela no, puro castellano nomás. (P. U., 23/06/14)

b) Cr.: Estoy hablando de los niños y jóvenes, antes niños hablaban siempre más, así ha cambiado. (C. M., 17/06/14)

Los años en que la comunidad de San Antonio se fundó se hablaba más el yurakaré desde las generaciones de abuelos e incluso los niños, como dicen en su totalidad, a pesar de haber convivido varios años con los colonos, esto muestra de alguna manera una resistencia cultural y lingüística yurakaré; sin embargo, acá se anuncia y aparece la escuela como impulsora del castellano por ser su espacio, dominio o ámbito de uso preferencial.

Una vez que las familias yurakarés se adentraron en el monte por la colonización quechua-aymara, los problemas de avasallamiento y expansión de los colonos no acabaron en su totalidad:

Cr.: Ichoa ya estaba, unos cuantos viviendo tenían sus chocitas, así y justo ese año han hecho un problema de que ellos querían sigue ocupar terrenos hasta más acá, hasta La Boca [del río], y justo ese año estaba de corregidor don Manuel y justo ahí hubo un problema y se ha hecho tratativas que desde ese arroyo de aquí, me recuerdo siempre el arroyo ancho, desde aquí ya no nos movemos dijeron siempre los hermanos. Entonces ahí se ha hecho el documento, desde aquí San Antonio, Ichoa aparte.

E.: Más allá eso todavía era, desde ese motacú, han pasado y de eso problema hemos hecho aquí y ya no queríamos que nos pase como nos han hecho Moletto, así igual nos

querían pasar seguir avanzando adentro y de ahí no hemos querido nosotros y desde ahí ha hecho parar mi papá.

Cr.: Ese año las comunidades también se han fundado, han visto que aquí se ha hecho comunidad y nosotros también nos pararemos, haremos nuestra comunidad, justo San José se ha hecho al frente. El Carmen ya vivían ahí, así han tenido miedo la colonia, bueno aquí va haber problema dijeron y a nosotros, me incluyo, les decían a ellos que eran bárbaros tal vez nos puedan flechar así, esos términos manejaban y justo no queremos hacer problemas dijeron, como ya había autoridades y no podían tanto avasallar, de esa manera ha sido y hasta ahora. Con esto de la organización de los yurakarés ya tienen autoridades, poco a poco se han dado cuenta y han empezado a valorar su idioma pero falta trabajar en esa situación, tal vez empezar a valorizarse como pueblo. (C. M. y E. U., 17/06/14)

El establecimiento de la comunidad de San Antonio significó el anuncio de delimitación territorial entre lo indígena y la colonización, una valoración y un referente de respeto hacia el yurakaré. Esto no fue tomado por los colonos como un freno a su instinto de expansión, avasallamiento y apropiación libre de territorios. Entonces, la memoria inmediata indicaba que podía pasar el desplazamiento como sucedió años atrás en Moletto y otros lugares, esto produjo una resistencia yurakaré donde se produce un conflicto territorial.

La fundación de San Antonio y otras comunidades indígenas demostró un avance organizativo y político yurakaré, el mismo que se regía bajo ejes propios y culturales con el nombramiento de líderes como autoridades representativas de cacique y corregidor para la defensa del territorio. También fue la vuelta a vivir solamente entre indígena con sus propias normas culturales y rechazo a la forma de organización sindical y colona. Este fue un avance en la reivindicación indígena y una advertencia para la colonización que marcó un referente dentro de las relaciones entre yurakarés y colonos que anunciaba que los indígenas no iban a ceder más e iban a defender su territorio. Esto muestra al territorio como base fundamental en la reivindicación de la forma organizativa ancestral yurakaré de la familia grande para dar paso a la creación de la comunidad.

Hubo tensiones entre indígenas y colonos a medida que la colonización avanzaba por el crecimiento del cultivo de coca y la lucha de los movimientos indígenas en reivindicación de sus derechos y su visibilización ante el Estado como la I Marcha Indígena por el Territorio

y la Dignidad de 1990. Ese año se cambia de Parque Nacional Isiboro Sécore (PNIS) creado en 1965 a Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécore (TIPNIS), año que se instruye la demarcación de la línea roja para separar el avance colono y el territorio indígena. La delimitación se hizo en 1997 con el Instituto Nacional de Reforma Agraria (INRA) como consolidación legal de propiedad colectiva indígena. El 2009 el gobierno otorgó el título a la Subcentral TIPNIS (Costas y Ortiz, 2011).

El TIPNIS ha estado en conflictos ante el Estado los últimos años. En abril de 2010 el encuentro de corregidores del TIPNIS rechaza el proyecto caminero Villa Tunari-San Ignacio de Moxos (Rojas, 2012) y el 15 de agosto del siguiente año empieza la VIII Marcha Indígena en defensa del TIPNIS de Trinidad hasta La Paz durante 66 días. La negación a la carretera residía porque el trazo pasaba por en medio del Parque, daba paso a que los colonos entrarán otra vez, ampliación de la frontera cocalera, tala ilegal, intereses del IIRSA con mega-proyectos extractivistas regionales, extracción petrolera, vulneración de los derechos indígenas por ser un proyecto sin la consulta previa e ilegalidades en su planteamiento, entre otros. El movimiento logró en octubre de ese año la Ley 180 de Protección al TIPNIS.

La sub-central TIPNIS, Sécore, la CIDOB y la CONAMAQ promovieron las movilizaciones con la participación de pueblos de tierras altas y bajas. El CONISUR, donde está afiliado San Antonio, estuvo a favor del proyecto y con el gobierno organizaron la denominada Contra-marcha de Isinuta a La Paz y logran la ley 222 de Consulta Previa, que al realizarse no fue informada, ni previa, de buena fe, libre (CARITAS, 2013; Rojas, 2012).

En abril del 2012 partió la IX Marcha de Trinidad a La Paz pidiendo la anulación de la Ley 222 de Consulta Previa y posteriormente el movimiento volvió a las comunidades para realizar la Resistencia en las comunidades indígenas por la no atención del Estado.

La población del TIPNIS está bajo un conflicto territorial porque en el Plan de Gobierno del MAS indica la construcción de la carretera a través del TIPNIS. En el pasado la amenaza colona significó el desplazamiento de los yurakarés de Moletto y muchos indígenas fueron asimilados por la colonización quechua-aimara. Con respecto a la lengua, también se ve

afectada porque el territorio es el espacio que propicia su uso y una presión territorial también influye sobre el tabuybu. Así también la presión territorial sobre San Antonio continúa a pesar de existir una delimitación de la línea roja que los colonos no respetan y el avasallamiento de tierras continúa:

E.: Sigue habiendo aquí, en Minera sigue habiendo chacos, sigue habiendo colonia por aquí atrás por Minera, sindicato es, todos tienen sus chacos.

C.: ¿Ya han pasado el límite?

Cr.: Ya pues, pero eso es ya están adentro. (C. M. y E. U., 17/06/14)

El avasallamiento del territorio es un tema latente, este es un ejemplo de un sindicato aledaño a San Antonio que sobrepasó los límites acordados ante el Estado. El cacique de la comunidad anunció la problemática del territorio en una reunión comunal el 2014:

Teníamos reunión en Cochabamba, no he podido ir, teníamos que hablar el tema de la línea demarcatoria, de ese problema que hay por el otro sector, por acá no hay tanto. Cuando el Consejo me dé la respuesta, directamente se van a reunir para empezar el trabajo de dónde es la línea demarcatoria, no hay fecha. Tenían que salir a Cochabamba más que todo del mapa de cómo está el TIPNIS para no confundir, la anterior hemos tenido problemas en San Benito cuando ha venido el INRA departamental, para ver se les ha dejado 11 personas para sacar los puntos de referencia y llevar a la computadora y ver el sistema cómo está el tema de la línea demarcatoria. Todos esos tropiezos son del territorio que habitamos el TIPNIS, ahorita todo el problema no está solucionado porque ustedes saben que hay dos sindicatos que no están reconocidos en la federación, Nueva Estrella y 16 de octubre, porque la anterior ya hubo enfrentamiento, muertos y todo ese problema, por tal motivo se está haciendo el estudio, porque ahorita hay tres líneas dice, uno está pasando por Mercedes, el otro está más allá, el otro más allá, entonces están viendo cómo van a definir, porque ahora entrar directamente a trabajar a la línea demarcatoria no se va a poder porque la gente colona se va a renegar. Hay que colocar nuestra herramienta, no hay ninguna institución que está ayudando, hay que ir completo con machete, hacha y víveres cuando vamos a trabajar. (A. U., 31/10/14)

El conflicto no está resuelto, la amenaza sobre el territorio indígena no se ha detenido desde los primeros avasallamientos, en este tema está involucrado el Estado para hacer respetar las normativas y pactos entre indígenas y colonos para que no haya enfrentamientos. El problema involucra a las comunidades indígenas y es parte de un trabajo comunal.

El territorio es fundamental para el tabuybu porque es el espacio físico donde se reproduce este conocimiento desarrollado por el pueblo indígena porque se ha visto que una salida afuera de la comunidad a centros poblados colonos y ciudades representa una castellanización, si el territorio perdura es donde el tabuybu está. Cuando los colonos avanzaron sobre Moletto, Bolívar u otros asentamientos en el TIPNIS, también avasallaron el tabuybu y a sus hablantes, y cuando los mismos se adentraron hacia el monte, la lengua indígena también lo hizo, así la dinámica del tabuybu estuvo de cerca con los sucesos familiares. Ante esta situación, la búsqueda de la Loma Santa fue una respuesta pacífica de resistencia ante el Estado y la sociedad boliviana, donde los yurakarés huyeron de la reducción, el reenganche cauchero, el avance de la sociedad nacional. Así el TIPNIS fue una búsqueda de los yurakarés de un lugar para reproducir con decisión propia sus procesos culturales y sociales donde está inmersa la lengua, es decir el TIPNIS como una zona de refugio (Galarza, 2013).

Los procesos de neocolonización de mediados del siglo XX propiciados por el Estado en las migraciones y aperturas de caminos al Chapare, la relocalización minera y otros han provocado la invasión a los territorios yurakarés han causado efectos negativos en los yurakarés en cuanto se han visto enfrentados en una convivencia con los colonos a una nueva forma de organización política, territorial, económica y cultural. Ante el avasallamiento, muchos yurakarés decidieron adentrarse al monte, en muchos casos se vieron imposibilitados por la expansión colona. La creación de San Antonio fue una salida, sin embargo, no todos han tenido esa posibilidad y han sido asimilados en sindicatos.

El TIPNIS está bajo un conflicto (lingüístico), la influencia y neo-colonización colona está latente, es más, se ha consolidado y enraizado, además los yurakarés no se enfrentan ante otro pueblo indígena o mestizo, sino a colonos que cuentan con el poder económico que otorga la coca y el poder político representado por Evo Morales, presidente del país y de las seis federaciones de cocaleros del trópico, con un sistema de gobierno extractivista, donde el

TIPNIS se enfrentan a proyectos como la carretera por el Parque y la extracción petrolera, entre algunos.

4.2.3.1.1. Territorio y lengua en Nueva Galilea

Los yurakarés de este territorio han estado bajo influencia comercial hacia y desde el Beni desde Puerto Santa Rosa en el siglo XVII y luego Todos Santos en el siglo XX (Querejazu, 2005), y la influencia de las misiones franciscanas y de la Misión Evangélica Nuevas Tribus. Es decir, ha existido una influencia directa e indirecta de la sociedad nacional sobre este territorio indígena, que ligaremos con el tabuybu.

Los yurakarés de Nueva Galilea provienen de Patujusal, presentamos la cita:

a) Doña Berta me dijo de dónde vinieron los yurakarés de Patujusal: “Los yurakarés también viven en Parajti, de allá vinieron antes a Patujusal, los parientes de mi suegro siguen viviendo allá, se juntaron y se casaron con los colonos, también allá en Eterazama, adentro por los cerros viven otros yurakarés, más antes fui con la finada Florencia con la misionera, lo encontramos a ellos; más antes dice que eran hartos, pero se enfermaron y quedaron poquitos”. (CC-NG, B. N., 18/11/14)

b) C.: ¿De dónde vinieron sus padres?

G.: Eso no sabemos porque mi padre nada no me decía, también de mis abuelos no me acuerdo, sólo el papá de mi papá es de aquí nomás de este río, de este río todos han nacido, ellos vivieron y seguimos todavía y vamos a seguir.

N.: Mi papá me cuenta que era de Isiboro también, a ese lado, de ahí se vino mi papá cuando era joven y antes conoció a mi mamá y se casó, mi mamá era de aquí nomás de este río y así nos cuenta que era de allá, bien jovencito, de 18 años así unito nomás. (CC-NG, G. H. y N. Ch., 22/08/14)

c) C.: ¿Tus papás en qué comunidades nacieron?

J.: No sabría decirle en qué comunidad, pero mi mamá ha nacido siempre acá abajo en Patujusal, de mi mamá me acuerdo, mi papá pienso que ha nacido por el Mamoré por el otro río porque por allá viven sus padres, si de allá se vino. (J. H., 16/11/14)

Los testimonios hablan de dos tipos de procedencia de los yurakarés de Patujusal, Doña Berta y Nancy hacen referencia a Hugo Chávez, suegro y padre, el comunario con mayor edad y padre de una de las familias grandes con más de 80 años, quien vino desde el río Isiboro, es decir del TIPNIS, que pudo haber llegado de la búsqueda de la Loma Santa o ser originario del

lugar; aunque la cita nos hablan de la particularidad del caso con la palabra “uno nomás”. Su presencia en el río fue por la unión con otra yurakaré y llegó a unirse a una familia grande; sin embargo, se hace alusión a los yurakarés de Parajti, que redujeron su número por muertes, y Eterazama, lugares colonos en la actualidad. Josías afirma que hay yurakarés del norte, específicamente del río Mamoré, con actual presencia yurakaré. La antigüedad de Patujusal se puede inferir en que si él tiene 33 años y su mamá nació allá, nos referimos a una comunidad con una larga data de existencia.

Patujusal estuvo conformado por familias yurakarés propias del río Chapare. Llama la atención su nombre que no está relacionado con la Biblia como gran parte de las comunidades del río, pero no proviene de una palabra yurakaré, sino alude a una planta del contexto que es el patujú nombrada en castellano porque en tabuybu es *yawiwí*, esto muestra de alguna manera la influencia del castellano en el río. Sobre las lenguas que se hablaban en esa comunidad presentamos el siguiente testimonio:

C.: ¿En qué lugar nació?

J.: Yo aquí en el [río] Chapare, en Patujusal, esa comunidad que ya no existe, mayoría son los que están acá, se lo llevó el agua y de ahí se han venido a formar otra comunidad, la familia de mi abuelo con sus hijos.

C.: ¿Cuál fue la primera lengua que aprendió desde pequeña?

J.: El castellano aprendí a hablar en Patujusal, hasta cuánto... cuántos años tenía, siete años cuando nos fuimos a Trinidadcito, después de ahí ya nos vinimos acá a Galilea y aquí seguimos. (J. H., 17/11/14)

El castellano ya se hablaba en Patujusal, es más, los niños la aprendían como lengua materna en este tiempo. Doña Jackelin tiene 33 años, el castellano entró con fuerza por los años 1985 aproximadamente, quizás más antes. Sin embargo, en los árboles lingüísticos varias personas entre adultos y abuelos de Nueva Galilea nos dijeron que hablaban el tabuybu durante su vida en Patujusal (R. Ch. y B. N., 18/06/15; S. H., 17/11/14). Entonces era una comunidad donde se hablaban ambas lenguas, pero que ya se nota una diferenciación entre las generaciones de hablantes donde los niños ya se estaban castellanizando.

Posteriormente, Patujusal se inundó y el río se llevó las casas y los chacos, ante la emergencia los yurakarés buscaron otro asentamiento:

G.: Nosotros nos vinimos, más antes habían plantaciones de manzana y eran de mi tía doña Susana que aquí vivía y aquí murió también antes de que llegara, y casi unos veinte años estaba monte dejado. Yo fui el primero en llegar aquí el año no sé... a ver, Erwin es del 91. Fue en julio y llegamos y chaqueamos en tiempo de chaqueo, primero llegaron mis suegros, después, ellos llegaron, casi un años estábamos.

N.: Primero llegamos a medir todo esto, después, como estuve en embarazo, ya no pudo dejarme solita para venir a chaquear y allá nació mi hijo. Luego vinimos a chaquear y a vivir también, mientras vinimos a chaquear nuestra casa se la llevó el río de Patujusal y ya después vino mi papá ya acá. (CC-NG, G. H. y N. Ch., 22/08/14)

Nueva Galilea estaba poblada por yurakarés que la abandonaron aproximadamente por la década del 70. La familia Hurtado Chávez buscó el lugar después de veinte años ante la necesidad de un territorio donde vivir. El asentamiento involucró la apertura de chacos para garantizar la alimentación y luego poder trasladarse con la familia entera. Desde esos años las familias vivieron bajo las normas de la Misión quienes se atribuían ese territorio.

Nueva Galilea se desligó de la Misión y se fundó el 2 de febrero de 1996 con su propia directiva: Arcindo Cuellar de cacique y Dionisio Ortiz de corregidor. La comunidad contaba con las familias que después decidieron separarse y formar las comunidades de Santa Elena y Rosario. Con respecto a la situación lingüística en esa época presentamos la cita:

Mis papás toditos de esa época hablaban en el yurakaré, pero los hijos ya nosotros puro castellano ya le dábamos, pero ellos siempre nos hablaban en yurakaré y nosotros ya en castellano le respondíamos. (J. H., 17/11/14)

La situación lingüística no cambió desde que la comunidad se mudó desde Patujusal. El yurakaré se hablaba en la generación de abuelos y padres; sin embargo, la lengua de mayor uso de los niños y jóvenes era el castellano, a pesar que los hablantes del tabuybu realizaban esfuerzos para mantener su lengua, las generaciones de jóvenes decidían comunicarse en otra lengua que no era el tabuybu. Este desenlace produjo que gran parte de yurakarés de esta generación ya no transmita la lengua yurakaré a sus hijos.

4.2.3.2. Religión, iglesia y lengua en el desplazamiento del tabuybu

En cuanto a religión y espiritualidad hablamos de creencias y cosmovisión yurakaré propia y de dos influencias ajenas que han afectado y cambiado la concepción y manera de vida del yurakaré cuyo proceso incluye al tabuybu en el marco de estas relaciones. Hablamos de las misiones católicas y la Misión Nuevas Tribus.

4.2.3.2.1. Religiosidad yurakaré propia

Las creencias y cosmovisión originaria o de los antiguos se tienen registrados por misioneros o viajeros que tuvieron contactos con los yurakarés:

La religión de los yurakarés es singular: no adoran ni respetan a ninguna divinidad y, sin embargo, son más supersticiosos que todos sus vecinos (...). Tienen una historia mitológica de lo más complicada, llena de graciosas ficciones, en la que aparecen sucesivamente gran número de dioses o seres fabulosos. El Sararuma causa un incendio general en los bosques del cual se salva un solo hombre (...). Ulé, que de árbol más brillante se metamorfoseó en hombre, a ruego de una joven. Tiri, que cría la hembra de un jaguar; Caru que hizo mortales a los hombres; Tiri, otra vez, que hizo salir del hueco de un árbol a todas las naciones conocidas por los yurakarés. Los yurakarés conocen toda la historia mitológica de su país, pero no reverencian a ninguno de los seres mitológicos, por el contrario, los detestan y querellan (...). Así sucede con el dios del trueno, Moroma (...); con Pepezu, que los saca del medio de los bosques; con Chunchu, dios de la guerra (...). Creen en otra vida, en la que tendrán caza en abundancia, y donde todos, sin excepción, deben encontrarse. (D'Orbigny, 1959 citado en Querejazu, 2005)

Alcides D'Orbigny recopiló la religión yurakaré en dos viajes de 1832. Los yurakarés desarrollaron una cosmovisión sin una deidad específica que venerar, es decir sin ofrendas, ni tributos, ni rituales específicos; tuvieron mitos como el de Sararuma y el Tata Tiri donde se explica el origen de las cosas, los seres vivos, donde la naturaleza está relacionada muy de cerca. Los dioses han pasado al olvido porque durante la investigación sociolingüística en varios territorios realizado por la FUNPROEIB Andes y el CENY (2011) no se encontró memoria oral sobre ellos y mucho menos sobre la creencia en otra vida.

El tata Tiri ha sobrevivido al tiempo en territorios como en San Antonio: “Eso sé poco, los pequeños no, ellos saben lo que le avisamos, poco nomás saben, cómo ha nacido antes ese, todo mi mamá bien sabe, ella nos cuenta a nosotros, lo que ha nacido. (E.V., 2/06/14). El

principal mito de creación yurakaré es conocido en San Antonio, aunque las nuevas generaciones ya no están enteradas sobre la cosmovisión propia yurakaré que reside en los cuentos de los antiguos. La abuela Domitila es la persona con mayor edad en la comunidad y también asiste constantemente a las misas de la comunidad los domingos, aun así no ha olvidado esta historia. Por otro lado, si creían en algo, de Nueva Galilea nos dicen lo siguiente:

C.: ¿Sabe algo de los antiguos yurakarés, si creían en algo?

B.: Eso sí, yo me olvidé totalmente lo que me decían mis abuelos, no tengo nada; quería escribir algunas cosas, aunque era interesante lo que creían ellos, lo que hacían ellos, ya me olvidé pues.

R.: Creo que el yurakaré nunca pensó adorarle a algo, pero lo que siempre nos hace entender es que el yurakaré, me parece ha pensado, que él ha creído en el tata Tiri; el yurakaré piensa que el Tata Tiri es el Dios. Como te digo, alguien tendría que avisarnos detalladamente para que nosotros sepamos que si el yurakaré en su forma de pensar antiguamente, yo creo que sí creían en el Tata Tiri, porque de ellos viene eso. Ahí tiene su explicación de su creación. Es algo que nunca lo sabemos.

C.: ¿Ustedes conocen algo del Tata Tiri?

R.: Casi nada Carlitos. (B. N. y R. Ch., 16/06/11)ⁱⁱ

Los yurakarés de este río tuvieron mayor contacto con religión católica y evangélica, pero son los últimos que han podido efectivizar la evangelización y han promovido los cambios en la cosmovisión indígena. El conocer la historia del tata Tiri está ligado al tabuybu porque el cuento perdura en las personas que saben la lengua indígena (Callapa, 2013), dentro del bagaje cultural y lingüístico está la cosmovisión propia. Mantenemos el hecho que el castellano está desplazando al yurakaré, así como la religión cristiana desplaza a la religiosidad original yurakaré desarrollada por los antiguos donde poco a poco las aventuras del tata Tiri con la creación de los animales, explicación del eclipse lunar, mortalidad humana, creación de los pueblos, entre otros se van perdiendo ante relatos como: la creación del mundo, al arca de Noe, el Nuevo Testamento y la vida de Jesús.

4.2.3.2.2. Influencia católica y lengua

Los jesuitas no trabajaron con yurakarés, pero en Moxos algunas familias fueron evangelizadas. Los franciscanos realizaron reducciones entre 1775 y 1850. La mayoría tuvo corta duración por problemas económicos y a la dificultad para reducir a un pueblo poco interesado por el trabajo agrícola (Lehm et al., 2002). Querejazu (2005) afirma que la acción misionera franciscana afectó directa y principalmente a los yurakarés de los ríos Chapare, Chimoré, Ichilo y Mamoré, no tanto así a los indígenas de los ríos Isiboro, Sécuré e Ichoa.

Cerca a San Antonio, en Ichoa, hay una iglesia con un cura que atiende a las poblaciones colonas e indígenas: Ichoa, Moletto, Fátima, Paraíso, Icolla, San José, el mismo se moviliza en una moto para los matrimonios, bautizos y misas (Cura de Ichoa, 2/11/14).

En la comunidad existe una capilla con armazón de madera y techo de calamina metálica, cuenta con una figura de yeso de la Virgen María, las campanas suenan los domingos por la mañana para anunciar el inicio de la misa dada por el catequista Vicente Noza quien es padre de la única familia moxeña trinitaria. Con respecto al uso de las lenguas durante el espacio religioso, nos dicen:

Han instalado bien [iglesia]. Don Vicente es catequista para la iglesia, el catequista hace la misa, es su obligación cada domingo, claro, todo es en castellano porque él es trinitario. (C. M., 17/06/14)

El castellano es la lengua franca entre moxeños trinitarios y yurakarés, y en la cual se realiza las reuniones religiosas y las escrituras en las hojas de cantos que se reparten a los comunarios en las misas. Participamos en la misa de Todos Santos el dos de noviembre dada por el cura de Ichoa, pero no contó con gran participación de gente debido al trabajo comunal para la construcción de la antena de comunicación y también por la lluvia. Presentamos un registro lingüístico de ese día:

Cura: Muy bien hermanos vamos a empezar esta misa por el día de los difuntos, muy buenos días a todos ustedes hermanos y hermanas, estamos también en torno a nuestro salvador, a nuestro Dios que ha muerto y ha resucitado, y lo más importante es que nosotros vamos a morir un día cuando llegue nuestro destino, pero es el destino que va más allá, esa es nuestra fe de nosotros los cristianos, nuestro Dios

mismo, y con esta alegría en el corazón vamos a empezar cantando en el número uno de las hojitas, nos ponemos todos de pie.

Todos cantan: ♪♪ Alabaré, alabaré, alabaré, alabaré, alabaré, alabaré a mi Señor (Bis)
Cuando el número de los redimidos, todos alababan al Señor
Unos oraban, otros cantaban, y todos alababan al Señor
Alabaré, alabaré, alabaré, alabaré, alabaré, alabaré a mi Señor (Bis)

Somos tus hijos, dios padre eterno
Tú nos has creado por amor,
Te alabamos, te bendecimos
Y todos cantamos en tu honor
Alabaré, alabaré, alabaré, alabaré, alabaré, alabaré a mi señor ♪♪ (CC-NG, 2/11/14)

El cura guía la ceremonia y se comunica en castellano con los comunarios yurakarés, trinitarios, quechuas y aimaras, que responden la petición en la misma lengua. Es decir que la misa del catequista comunal es la reproducción de las acciones realizadas por el párroco de la región donde el castellano es representante de la religión católica, de la fe y la religiosidad en la comunidad de San Antonio.

Por lo que respecta al sector indígena del río Chapare, la reducción católica en la comunidad de La Misión fue fundada en 1930 y a donde perteneció la comunidad:

Para hacer la Misión los curas habían traído de arriba a nuestros parientes, también Yuracarés de otros ríos (...) Después de eso se denunció que había mucho abuso de parte de los curas, como esclavos la tenían a la pobre gente indígena. Los botaron a los curas y después hubo núcleo escolar, hubo colegio esto fue cuando gobernó Germán Busch. (Benancio Orozco s/f, citado en Querejazu, 2005)

El procedimiento fue igual al de otras misiones donde se trajo a yurakarés de distintos lugares y para asentaron en un solo lugar, dado el fracaso de la Misión franciscana se expulsó a los mismos entre 1937-38 según los datos dados, para dar lugar a un establecimiento educativo.

Nueva Galilea no tiene ninguna representación de la religión católica en cuanto a predicadores temporales, infraestructura, santos, vírgenes o festividades relacionadas.

4.2.3.2.3. *Influencia evangélica de la Misión Nuevas Tribus sobre la lengua*

La secta norteamericana Misión Nuevas Tribus llegó a Bolivia en 1942. Trabajó con los araona, esse eja, tsimane', ayoreos y yuquis que son otros pueblos indígenas de tierras bajas al igual que los yurakarés. La Misión hizo viajes por el trópico de Cochabamba con el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) en la década de los años 50, pero solamente Nuevas Tribus trabajó con los yurakarés. La Misión firmó un convenio con el gobierno en 1959 (Castro, 1997), así tuvo consentimiento del Estado para sus actividades.

La MNT fundó el internado de Nueva Vida en 1957 (Querejazu, 2005), dos años antes de tener la autorización del gobierno, se establecieron y comenzaron su labor evangelizadora. La comunidad Nueva Vida, en la zona alta de la TCO yurakaré al norte de La Misión, fue el epicentro de sus acciones. El internado montó una infraestructura con comodidades, aulas, viviendas, oficina del director, radio y pista de aterrizaje (Plaza, 2010).

Marge Day encabezó la labor evangelizadora (DOBES 2010). A un principio los misioneros recorrían el río Chapare para captar gente que fueron adultos los primeros años, al pasar el tiempo el lugar llegó a ser exclusivamente para niños. Los misioneros de la MNT aprendieron tabuybu para su tarea de evangelización a los yurakarés del río Chapare:

Así hablando idioma, bien hablaba idioma, saludaba *talējlēse, amashin* (buen día, cómo está) así nos saludaba, bien sabía. Siempre en tabuybu, el que no sabía hablar castellano puro idioma le hablaba, así me hablaba antes a mí, como no sabía yo idioma castellano, puro idioma me hablaba, bien sabía la gringa, cómo habrá aprendido. (R. R., 16/6/15)

El aprendizaje del tabuybu fue una estrategia instrumental para contactarse con las familias del río y posteriormente para crear lazos con los estudiantes que iban al internado. Mostramos que en este tiempo existía gente monolingüe yurakaré en el río Chapare. El aprendizaje del tabuybu de los misioneros no se quedó ahí, sino dirigieron el estudio de la lengua indígena hacia la literacidad para enseñar a leer y a escribir, esto fue visto de manera agradable por los indígenas:

Para nosotros es interesante cuando la misionera empezó a escribir nuestro idioma, claro nosotros hablamos nuestro idioma pero no escribimos, cuando ella empezó a mostrarnos como se escribe fue lindo para nosotros. (R. Ch., 18/11/14)

La letra y la escritura fueron novedosas y resultó atrayente para los yurakarés en cuanto al poder descifrar sus significados y también comprender que ellos también podían producir lenguaje. Mientras que para los misioneros significó el poder de escribir una nueva historia del yurakaré desde su lengua. Sobre la participación de los habitantes de Nueva Galilea:

Actualmente siempre todos los padres fueron a Nueva Vida, todos, todos que existen en la comunidad de Galilea, pero es decir de que sí y pero mayoría de los padres siempre están hablando siempre el castellano y muy poco ya el yurakaré pero todos han ido a Nueva Vida. (R. Ch., 18/11/14)

El grado de alcance que tuvo la MNT fue amplio al poder reclutar a toda la población yurakaré de la comunidad que en su tiempo le tocó ingresar y pasar por sus aulas y templo. Un dato interesante reside en que la mayoría que ingresó al internado tiene algo en común, la utilización del castellano con bastante frecuencia; sin embargo, no todos del río ingresaron:

Hay personas que no han entrado a Nueva Vida pero lo hablan el idioma, la diferencia es que no lo escriben, en cambio bueno todos los que hemos entrado a Nueva Vida, lo hablamos y también lo escribimos en idioma, el resto lo habla, pero la escritura no. (J. H., 16/11/14)

Con o sin el internado, existen yurakaré hablantes en el río, esto demuestra que el tabuybu pudo sobrevivir sin la necesidad de esta intervención religiosa, aunque es una incógnita saber en qué condiciones se encontraría. La principal diferencia entre las personas que han entrado y no a la Misión reside en la capacidad de escribir y leer el tabuybu; sin embargo, estas diferencias pudieran ser mayores en cuanto a lo cultural propio yurakaré.

4.2.3.2.3.1. Incorporando yurakarés a la Misión y creación de materiales en tabuybu

Los misioneros vieron la necesidad de incorporar yurakarés a su personal a medida que tenían mayor alcance:

De todas maneras, despuesito que aprendí a leer y escribir, a sumar y a multiplicar, a dividir, como la directora de la Misión Nuevas Tribus necesitaba ayuda porque ya eran como 30, 40 o casi 50 alumnos. Entonces, ella seguramente ha visto que nosotros podíamos ayudar a enseñar a nuestra propia gente desde lo básico, uno porque ella necesitaba ya maestros. Entonces yo personalmente enseñé, ayudé a las

señoras, bueno conozcan también lo que era de hablar, leer y escribir. Yo he trabajado ahí, no todo el tiempo, no todo el año se estudiaba en Nueva Vida, pero los días, el tiempo que la Misión Nuevas Tribus que empezaba a enseñar yo trabajé allí un tiempo ayudándole y enseñándole a los niños y el resto del tiempo como un trabajador empleado, pero he vivido más de 20 años con la iglesia. (R. Ch., 18/11/14)

El alcance y aumento de estudiantes obligó a los misioneros a incorporar yurakarés a su acción misionera-escolar, específicamente personas que pasaron por el internado, es decir a comunarios que ya habían sido evangelizados y que sabían leer y escribir. Este fue un mecanismo para reproducir las doctrinas religiosas con los mismos yurakarés, pero también para que enseñen su propia lengua. Fue el caso de don Raymundo y su esposa Berta, es decir una pareja que permita un trabajo familiar y también como empleados dentro de otras tareas durante el tiempo que no funcionaba el internado.

El aprendizaje de la lengua y su uso para la enseñanza implicaba tener un corpus escrito para dos destinatarios diferentes, uno para uso exclusivo de los misioneros quienes hicieron un manual de aprendizaje del idioma en inglés con notas gramaticales y un diccionario yurakaré-español y español-yurakaré (DOBES, 2010). Por otro lado, se hizo material educativo para los estudiantes, encontré un libro de enseñanza y aprendizaje inicial de metodología similar al libro Alborada, la primera edición del libro databa de 1966 y la segunda correspondía al 2002 (Callapa, 2013). El material producido tenía el fin de enseñanza del tabuybu y de evangelizar, una creadora de material nos dice al respecto:

B.: Por ejemplo la gringa nos enseñó a nosotros para que podamos leer nuestra lengua para cuando traduzcamos la biblia y eso era su meta de ella, para que podamos leer y escribir, para que podamos tener escrito alguna cosa en nuestra lengua, eso.

C.: ¿Usted ha colaborado en los libritos de Nueva Vida?

B.: Sí, con los gringos y nosotros, ellos tienen un diccionario yurakaré, los gringos.

C.: Me llama la atención que en el diccionario y en los libros solo está el nombre de la misionera, no está el nombre de ustedes [días después de ver la autoría del mismo]

B.: Sí, así siempre nomás hacen pues, así hacen mayormente la gente cuando nos hacen trabajar y después no ponen por lo menos un nombre de me ayudó, nada, nada, así nomás solamente los misioneros, no sé qué será, como si ellos harían todo porque

ellos nada, no saben nuestro idioma, pero nosotros ya les enseñamos (risas), así es.
(B. N., 18/06/15)

La evangelización era el fin principal de los misioneros y la traducción de la Biblia como principal texto escrito religioso respondía a ese objetivo para tener un mayor alcance a las comunidades y seguir llegando a las personas que acabaron el internado. Desde el punto de vista de autoría y propiedad intelectual, los textos de enseñanza del tabuybu y el diccionario están a nombre de la Misión Nuevas Tribus, esto invisibiliza a las personas que enseñaron la lengua indígena a los misioneros y a los yurakarés que participaron en su elaboración, hecho que llega a ser una instrumentalización de la lengua y de las personas. Ni la biblia traducida reconoce a personas que ayudaron en su elaboración:

Dios Abuybu Oshpejbëshë (La palabra de Dios Nuevo Testamento)
First Printing 2000 (Primera impresión 2000)
New Testament translated for the Yuracaré people of Bolivia. (Nuevo Testamento traducido para la gente yuracaré de Bolivia)
© 2000 New Tribes Mission, Sandfor, FL 32771-1487, USA. (Misión Nuevas Tribus)
Printed in the United States of America. (Impreso en los Estado Unidos de América)

La publicación del Nuevo Testamento fue después de 43 años de la llegada de la MNT (1957). Este trabajo no reconoce la autoría de los yurakarés. Sin embargo, este es el mayor texto escrito en tabuybu con 638 páginas. En Nueva Galilea se ve biblias en algunas casas y pocas personas la usan como Berta Noe, una de las intérpretes de la misma.

4.2.3.2.3.2. Metodología en el internado

Los niños pasaban clases durante dos meses en la mañana y tarde. Los cursos iban de 1° a 8° de primaria que ahora sería hasta 3° de secundaria. Los misioneros daban material escolar, alimentación, estadía y la evangelización a los yurakarés:

Era como bueno normalmente como en las otras escuelas ¿no?, igual las materias de lenguaje, matemáticas, todo eso se enseñaba en castellano, en español, había otro como una materia que era específicamente el idioma y tenía el horario, a tal hora el idioma, cada curso así, cada curso tenía específicamente el idioma llevaban el idioma a leer y escribir y las demás materias igual como siempre. (J. H., 16/11/14)

Nueva Vida enseñaba las materias tradicionales a los niños, como en cualquier escuela del Estado. La enseñanza de las asignaturas no se realizaba en yuracaré, sino en castellano

como medio de socialización de conocimientos e interacción entre profesor y estudiantes. La particularidad del internado era la materia de lengua yurakaré dentro del currículo escolar, sin precedente en territorios yurakarés:

Por lo menos, una hora cada día les enseñábamos el idioma, eso así aprendieron, digamos no todo el tiempo enseñábamos en idioma, una horita cada día o en la tarde o en la mañana a cualquier hora. (B. N., 18/06/15)

El tabuybu tenía su horario flexible, pero infaltable para los estudiantes, un aspecto a resaltar reside en el éxito que logró la profesora yurakaré porque muchos comunarios afirmaron que aprendieron tabuybu como segunda lengua en Nueva Vida. Esto también nos demuestra la desigualdad y asimetría del trato de las lenguas en el internado porque solamente comparando en el tema de tiempo, el castellano tenía la predominancia en la enseñanza.

4.2.3.2.3.3. Cambio lingüístico de los estudiantes que ingresaron a Nueva Vida

Las características y actitudes lingüísticas de los hablantes no permanecieron iguales en las distintas generaciones que pasaron por el internado de Nueva Vida. La actitud que fueron desarrollando hacia el tabuybu desde sus hogares y su formación en el lugar.

Describimos las características de personas que fueron a Nueva Vida en las primeras generaciones:

No sabía mucho castellano, cuando fui a la escuela Nueva Vida allá aprendí más, porque estuve con mi abuelita porque ellos hablaban netamente el idioma, mi abuelo y mi abuelita, mi papá hablaba castellano, pero yo no vivía con ellos. (B. N., 18/06/15)

Doña Berta fue a Nueva Vida con un mayor dominio del yurakaré y por su estadía en el internado aprendió el castellano e incluso llegó a ser profesora, entonces vemos a un espacio castellanizador directo. Otro testimonio sobre las lenguas nos dice:

C.: ¿Cuál fue la primera lengua que aprendió?

R.: Idioma, tabuybu, así nomás enseñando mi mamá nomás aprendí. Así nomás como hablamos nosotros, tal vez cuando estemos así nomás de este tamaño puro idioma (señalando a su hijo de 3 años) nada de castellano, aunque estuve en primero, puro idioma se hablaba antes en Nueva Vida primero.

C.: ¿Usted ha ido sabiendo puro idioma?

R.: Sí y Berta era mi profesora y después en segundo aprendí a hablar castellano, así de a poquito a poquito enseñaron a hablar castellano, así hablando con mis amigos, con mi profesora en Nueva Vida, allá. Así leyendo libro, allí he aprendido ya, así siempre jugando pelota así divertido, ahí ya aprendí a hablar castellano, de esa manera en Nueva Vida, así había aprendido.

C.: ¿Y en su casa?

R.: Puro idioma. Ya hablaba un poco ya con mi abuelo finado, él sabía castellano, mi abuela eso. (R. R., 16/6/15)

La generación de Don Remigio adquirió el tabuybu como lengua materna en su hogar con sus padres en una cotidianeidad vivida en la lengua indígena. En segundo año, la escuela exigía aprender el castellano a los niños a través de la enseñanza y por las materias que se cursaban, esto era compartido y reforzado en espacios lúdicos con otros niños. El testimonio indica que hubo momentos en que las lenguas estaban en distintos espacios o ámbitos, en la casa principalmente el tabuybu, pero ya se introducía el castellano en el hogar después de volver del internado, es decir que el castellano posteriormente fue reforzado en la familia al encontrar hablantes. Nueva Vida fue un agente castellanizador directo donde los niños sí podían hablar en su lengua en espacios restringidos del internado mientras poco a poco el castellano se iba haciendo accesible e iba avanzando. Al respecto, presentamos una cita sobre la llegada de los niños al internado y las lenguas que hablaban cuando ya había profesores yurakarés:

Como ejemplo se puede dar, de cuando yo y Berta trabajamos en Nueva Vida, muchos de los niños siempre han llegado a un poco, poco de que hablaban más el yurakaré que el castellano, pero ya con el tiempo, los niños fueron hablando más el castellano, fueron, no es que se olvidaron el idioma, pero no le dieron mucha importancia ya en hablar el idioma, de tal manera que la escuela de una manera obligatoria, algunas veces nos sentábamos a la hora del almuerzo y ya la directora y los directores decían de que todos a conversar en idioma, pero unos cuantitos conversábamos, la mayoría era sentarse a la mesa y comer ya. Entonces es algo que no puedo justificar por qué, pero ahí hemos tratado de que conversen, haya diálogo mientras que comían, pero casi nadie hablaba. (R. Ch., 18/11/14)

Los profesores yurakarés palparon desde su experiencia pedagógica el desplazamiento del tabuybu ante el castellano en el internado. El proceso se vio en los internos, por un lado, a un principio los niños llegaban con mayor dominio y predisposición a hablar el yurakaré y

recién el castellano se aprendía y hablaba en Nueva Vida; pero, la situación cambió paulatinamente por una actitud con tendencia al uso mayoritario de la lengua no originaria y el retroceso del tabuybu. Los niños no usaban el yurakaré incluso ante la orden de hablarla, hecho que demostraba que la orden no se sobreponía a la actitud sociolingüística de uso del castellano y el tabuybu se ocultaba en el silencio. Esta actitud de hablar con mayor frecuencia el castellano se desarrolló y fue creando de alguna manera un hábito:

La cosa es que, como estábamos en Nueva Vida trabajando, nosotros hablábamos puro castellano también, yo trabajé tiempo con Reymundo, con los chicos ahí nos metimos también, más les gustó hablar el castellano a mis hijos, sí, como la finada Florencia y otros chicos ahí, mucho tiempo estábamos ahí. (B. N., 18/06/15)

Dar prioridad consciente e inconscientemente al castellano fue causando una cotidianidad en Nueva Vida, esto se reprodujo en los profesores yurakarés que enseñaban el tabuybu e incluso esto se reflejó en la comunicación con sus hijos, ya se palpaba la familia que utilizaba mayormente el castellano. El castellano llegó a ser la lengua de la educación y transmisión de conocimientos de otras materias, mientras que el yurakaré era una asignatura más.

Los padres de familia en los hogares tomaron medidas con respecto a las lenguas para mandar a los niños al internado:

C.: ¿Por qué cree que ha habido esa diferencia que a su hermana (sus padres hablaban) todo en yurakaré y a usted ya en castellano?

J.: Eso no sé, también porque puede ser, tal vez porque teníamos que ir digamos a la escuela, y en una escuela se enseñaba el castellano, pienso que fue por eso que nos hablaban en castellano, porque había personas que no hablaban el castellano y solo yurakaré y les costaba entender. (J. H., 17/11/14)

Hubo una política y decisión lingüística en las familias en la elección de la lengua a hablar a sus hijos, esto debido a que tenían que ser preparados para asistir al internado y no tener dificultades con la lengua en la educación. Es decir que, en cuestiones de lengua, se sobrepuso el interés escolar que venía de la mano con el castellano ante el yurakaré que suponía atraso y obstáculo en el aprovechamiento de los cursos. Esto representa un antecedente en el

manejo de lenguas para la política educativa actual donde se intenta limitar a la lengua indígena a una materia con horas insuficientes ante otras materias.

Con una mayor castellanización, la actitud hacia el yurakaré cambió en los padres:

C.: ¿Los padres qué pensaban de que se enseñe tabuybu en Nueva Vida?

B.: ¡Ah! eso, escúchame, ese tiempo no sé qué le entró idea a la gente, a los padres y madres algunas no les gustaba el idioma, ¿no ve Raymundo? No le gustaba que le enseñemos en idioma, les gustaba que les enseñemos en castellano, por eso la gente nos criticaba pero aun así les enseñaba, no era todo el tiempo. (B. N., 18/06/15)

Las familias valoraban más al castellano antes de mandar a los niños al internado, era cuestión de tiempo que una actitud negativa en la enseñanza del tabuybu se manifieste explícitamente. El testimonio refleja las actitudes negativas de los padres yurakarés a la enseñanza de su propio idioma en Nueva Vida y se exigía el castellano que era la lengua de prestigiosa como la única lengua de enseñanza y comunicación. Se empezó con una sobreposición de la lengua A (castellano) con la lengua B (yurakaré). Esto que vino con un cambio de actitud a la lengua.

Esta actitud de los padres se vio reflejada en los niños: “Algunos nos les gustaba, a otros también les gustaba, pero qué sería que no les gustaba. Igual hacían, le guste o no le guste igual llevábamos” (J. H., 17/11/14). Las actitudes lingüísticas son transmitidas de padres a hijos porque éstas se van generando en un lugar, en este caso en la casa; no obstante, el tabuybu era parte del currículo a cumplir dentro del establecimiento y todos tenían que cursarla.

Los valores y creencias cristianos de Nueva Vida se veían reflejados en el estilo de vida yurakaré en la comunidad. Don Gonzalo llegó a la comunidad el año 2001 y notó:

Eran cristianos cuando llegué, algunos contaditos personas tomaban [chicha], también se los conocía, este va a tomar, todo era religioso y ya después ya la religión se perdió y Nueva Vida se deshizo, tenían ya habían fiestas. (G. Q., 17/11/14)

La evangelización surtió efecto en la aceptación y adoración a un Dios único de la religión protestante, mientras que costumbres tradicionales eran satanizadas y señaladas las personas que las practicaban, la religión causó una diferenciación entre yurakarés. El

abandono de la MNT implicó en un tiempo paulatino la pérdida de costumbres cristianas y la vuelta a un estilo de vida propio, las fiestas y el consiguiente consumo de bebidas alcohólicas es un claro y significativo ejemplo. Sin embargo, hay prácticas macro-comunales que no se realizan como la fiesta de la comunidad o se respetan prácticas cristianas como rezar antes de comer como en la familia Chávez Noe.

A manera de conclusión, un comunario reflexiona sobre la intervención lingüística de la Misión Nuevas Tribus y su repercusión en el tabuybu:

La Misión Nuevas Tribus ha jugado un papel muy importante para esta transición del yurakaré hacia al castellano, creo que ha sido el punto de cambio para nosotros. Yo soy una de las generaciones casi últimas de la escuela Nueva Vida aprendiendo nuestro idioma a leer y a escribir, aparte de que estaba el castellano también. Entonces, eso yo puedo decir en resumen cuáles han sido el cambio que ha habido desde esa época, desde que la Misión ha entrado al río Chapare. Ahora esta nueva generación que viene a ser nuestros hijos, ya es pues puro castellano, entonces ya esas tres generaciones desde mi papá aquí, están mis hijos se nota notoriamente el cambio, yurakaré castellano, yurakaré castellano, y ahora castellano en poca dimensión el yurakaré. (E. Ch., 18/11/14)

Recalcamos las apreciaciones de Edgar sobre el efecto que surtió sobre el tabuybu la presencia del internado: a) Nueva Vida como agente principal del cambio lingüístico del yurakaré hacia el castellano, b) el internado incentivó la literacidad en la lengua indígena como parte de su malla curricular, c) un bilingüismo de transición de hablantes bilingües yurakaré-castellano o viceversa a monolingües castellanos.

4.2.3.2.3.4. Expansión de Nueva Vida al TIPNIS y sus mecanismos de acercamiento

Nuevas Tribus buscó expandir su acción evangelizadora a otros territorios indígenas:

Cuando empezamos a ir a todos esos lugares, fuimos por dos cosas, uno era que queríamos que la gente yurakaré conozca la palabra de Dios y la otra cosa era que conozca el valor de la plata. La señorita se llamaba Florencia Ferrel, cochabambina ella, misionera evangélica y comenzamos a caminar. Cuando íbamos siempre llegábamos a Eterazama primero, sabíamos que la gente yurakaré siempre llegaba los días domingos, por eso nos quedábamos ahí, todavía no había Isinuta. Nos quedamos ahí con el fin de encontrar yurakarés y siempre venían de adentro para hacer sus compritas, traían su cuerito o charque de pescado, charque del monte para vender y comprarse víveres. (R. Ch., 18/11/14)

Las exploraciones de la MNT a un nuevo territorio tenían fines específicos, evangelización a los habitantes del lugar y enseñar el valor monetario. Una misionera y un yurakaré formaron el equipo de exploración para realizar los contactos con los indígenas. El propósito del viaje era establecer contactos con los yurakarés que salían al poblado para vender y comprar productos, al respecto presentamos el siguiente testimonio:

C.: ¿Cómo se daba cuenta que era un yurakaré?

R.: Nosotros nos damos cuenta su forma de expresión, su habla en castellano, su vestimenta igual, o su fisonomía porque es diferente que los demás. Y cuando veíamos que eran un yurakaré y nos acercábamos, como no sabían hablar el castellano mucho, entonces más que todo yo les hablaba en mi idioma y porque ellos empezaban a desconfiar un poco, hasta que yo mismo no era yurakaré, pero cuando yo le decía que era yurakaré y hablaba con ellos, recién se tranquilizaba un poco.

C.: ¿Qué les decía?

R.: A ver: “*mabejtaya tabisiw ati pueblo Eterazama mundayererejti sēē tabuybula mundyērērē mandyujuti, sēēja yurajare tilaylacha ati ata samachi, achuta paoshputa tutulachata tiñutajti, mandyujuya, mindyerērē, latisha tabisiwja tandyerērējtlati imejme uti sēēja yurújare latishkuta*” (Venimos a ver a nuestros hermanos acá a Eterazama, hablemos, yo hablo nuestra lengua, yo también soy yurakaré de otro río, así nos sentemos no tengas vergüenza, hablemos, nuestros hermanos hablaremos mejor, sí yo soy yurakaré igual). Eso era lo que decía siempre.

C.: ¿Cómo reaccionaban ellos?

R.: *Latiwja, kundyetejtiw lishudyejtu, sēēja yurújare tilaylachakuta, latitandyērējtiw tabuybula, sēēja yurújare tilaylacha.* (Hablaemos contentos, yo soy yurakaré también, hablemos en nuestra lengua, yo también soy yurakaré). Se alegraban siempre como explicaba y con tal confianza podían hablar conmigo sabiendo que yo soy yurakaré como ellos. Entonces, así nos podíamos comunicar, después ellos siempre tenían que irse a sus casas, nosotros nos quedábamos en Eterazama. Después, le animamos a que se hayan vuelto otra vez y ellos a veces nos creían y nos aceptaban de regresar, pero mayormente no querían regresar, vivimos lejos, no podemos estar yendo y volviendo decían. (R. Ch., 18/11/14)

El papel del yurakaré era fundamental en la exploración de nuevos espacios de evangelización. El mismo identificaba con certeza a un yurakaré por su aspecto físico y vestimenta, por su manera de hablar castellano básico y la manera de expresarse, esto lo

diferenciaba de los colonos. Era un periodo donde los yurakarés salían del TIPNIS sin dominar el castellano y el tabuybu era su medio de comunicación principal en sus hogares.

Don Raymundo tenía ventaja, ante la misionera, de ser indígena y hablar el tabuybu, esto daba confianza a otros yurakarés para establecer nexos. Vemos a la lengua como un medio de contacto y creación de lazos de afinidad y confianza. El tabuybu fue la estrategia de contacto y entrada utilizada por los misioneros para iniciar el internado de Nueva Vida y expandirse. La autoidentificación como yurakaré al igual que ellos y anunciar su procedencia fue fundamental para lograr una familiaridad y una respuesta favorable en el acercamiento y aceptación. Esto me recuerda al ingreso a ambas comunidades cuando nos presentamos a los comunarios en tabuybu en las casas y en la reunión comunal, el hecho de ser de otro lugar y provenir de otra cultura era de alguna manera subsanado con la lengua indígena, se muestra el poder de la lengua.

Los primeros contactos eran de corta duración porque el yurakaré tenía que volver a su lugar y salir costaba días de caminata. La MNT vio que el establecimiento de una iglesia, misión, o algún espacio evangelizador en Eterazama era dificultoso por la distancia, pero notó un contexto poblacional amplio y optó por adentrarse en el TIPNIS con los colonos.

J.: Exactamente, ellos han ido siempre todo por ese lado del TIPNIS, han entrado siempre evangelizando ya muchos años, tenían una iglesia ahí en Villa Bolívar mismo, una iglesia donde se concentraban siempre cada domingo, el 95 año por ahí, pero antes de eso ya habían entrado, antes todavía ya más o menos el 80 por ese, 82. La predicaba era para yurakarés o para todos, pero especialmente trabajaban con la gente yurakaré, después también con otras personas que estaban, moxeños trinitarios.

C.: ¿Allá también en idioma (yurakaré) predicaban o en castellano?

J.: En idioma y en castellano, sí.

C.: ¿Entonces sus papás fueron a trabajar allá?

J.: Sí, fueron a trabajar el año 95 hasta ese año más o menos, luego ya nos vinimos acá el 98. Ellos han estudiado en Nueva Vida hasta quinto básico o tercero creo, algo por ahí y de ese modo se conocieron con la hermana y ganaron confianza y ella mismo los llevó para que les ayuden a evangelizar a ese lado. (J. H., 16/11/14)

La expansión de Nueva Vida se realizó en Villa Bolívar en el TIPNIS que antes era asentamiento yurakaré, pero que fueron desplazados por colonos, este espacio es parte del polígono siete de colonización. La gama ampliada de población hizo que el espacio de evangelización y uso de lenguas sea en tabuybu y en castellano para poder llegar a moxeño trinitarios y a colonos. Incluir a evangelizados dentro de su equipo misionero era una estrategia de la Misión para crecer y que a la larga realicen la reproducción evangelizadora entre los suyos.

La acción evangelizadora de la Misión Nuevas Tribus duró 47 años en el río Chapare 1957- 2006. Entre los objetivos cumplidos podemos mencionar: a) intervención directa para la introducción del castellano entre los indígenas y su afianzamiento que fue un éxito, b) la preparación de los indígenas para el ingreso a un sistema económico occidental de mercado y c) la evangelización de todo aquel que entrara en el internado donde el tabuybu fue el medio para su inserción dentro del río y en la labor de cristianización donde el desplazamiento fue también espiritual y simbólico en la desestructuralización de la cultura y la cosmovisión yurakaré.

En la actualidad, en la relación entre lengua y religión, Nueva Galilea tiene la visita periódica de dos o tres veces al año de la iglesia protestante Ebenezer de Santa Cruz, de corriente adventista, quienes también van a otras comunidades de la zona alta, llevan a la comunidad fardos de ropa usada, promueven una comida común de una noche con los comunarios y actividades con los niños, este año solo fue de dos días su presencia (CC-NG, 12/11/14). En la interacción con la comunidad registramos una de sus actividades:

Pastor: Me ha gustado como se han portado, no basta con portarse bien para llegar al cielo, necesitamos pedir que Jesucristo sea nuestro mejor amigo. ¡Buenas noches!

Todos los niños: ¡Buenas noches!

Pastor: ¿Cómo están?

Niños: Bien, muy bien, requete bien, super bien (Risas, no todos lo hacen al mismo tiempo, respuesta enseñada por los evangélicos noche anterior)

Pastor: Vamos a cantar maravilloso es el amor de Dios. (Ayuda una acompañante)
♪♪Maravilloso es el amor de Dios, (Repetición de 8 veces cambiando el tono de voz)
Tan alto no puedo subir allá
Tan bajo no puedo bajar allá
Maravilloso es el amor de Dios.♪♪ (Repetición de 8 veces cambiando el tono de voz)

Pastor: Sus manitas adelante, abridito, cerradito, abridito, cerradito, una vueltecita, una escondidita, la mano cruzadita, la cabeza agachadita, los ojos cerraditos, la boca calladita. (Los niños imitan las instrucciones y ademanes). Señor, muchas gracias por este día que ha pasado, muchas gracias por protegernos y cuidarnos, gracias Señor por estos niños que son preciosos de la creación, bendícelos desde al más pequeñito hasta al más grande, en el nombre de Jesús, amen. (CC-NG, 12/11/14)

Las sectas religiosas entran libremente en los territorios indígenas y pueden realizar sus actividades cuando hay consentimiento de las autoridades. El castellano está presente en la actividad religiosa, la lengua indígena no es un impedimento en su acción porque todos los niños conocen el idioma del evangelizador. La evangelización no es con la misma fuerza e intensidad como con MNT, pero continúa en una mínima intensidad por agentes externos e internos. En la comunidad, Berta Noe lee la Biblia a los niños que lo deseen los domingos.

En cuanto a la presencia evangélica en San Antonio, hubo un intento: “Se ha intentado una iglesia evangélica, no sé quién era, algunos hermanos se han ido, llegaban campaña” (C. M., 17/06/14). La falta de constancia de los evangélicos y el poco interés de los comunarios hizo que no prosperara esa iniciativa, a pesar que hicieron una choza para reunirse que se encuentra abandonada.

En resumen, ambas comunidades tienen influencia de la iglesia, pero de diferente secta religiosa. San Antonio tiene influencia católica y Nueva Galilea con influencia evangélica en menor medida, mientras que aspectos de la religiosidad original yurakaré van olvidándose por el tiempo y la no transmisión de los mismos, al igual que el tabuybu. La MNT fue más efectiva en la conquista espiritual que los católicos. El yurakaré está en las mismas condiciones que un católico o evangélico de cualquier parte de Bolivia, sea de la ciudad o del campo, porque forma parte de una uniformación religiosa-cultural nacional.

4.2.3.3. Relaciones económicas y lengua en el desplazamiento del tabuybu

En este acápite, revisamos la manera en que las relaciones económicas han surtido efecto sobre el tabuybu y el uso de las lenguas en este espacio.

4.2.3.3.1. Relaciones económicas de las familias de San Antonio

Comenzamos por la experiencia de las familias de San Antonio:

C.: ¿Qué rato han aprendido a hablar castellano tus papás?

T. E.: Caminan por allá también en pueblo, los *karayanas* han enseñado pues antes a mi padre, que así se ha muerto su padre, dicen que un año le han vendido y comprado como un animal, dos eran y estaban caminando y un *karayana* le han vendido como animal, le han hecho cavar, estaban cuidando ganadería, se han escapado ya grandes, así de tamaño [señalando a su hijo de 12 años] y han llegado los otros sus familias donde estaban trabajado y de noche han ido y le han robado. (E.V., 2/06/14)

Partimos de la vivencia de la familia Vargas antes de su viaje al TIPNIS, vemos que la captura, comercialización y venta de su padre, hecho que se repitió con su abuelo, responde a razones económicas para trabajo en la estancia, que conlleva a una relación de esclavitud obligado a los indígenas. Este suceso forzó el aprendizaje del castellano para la comunicación con su patrón. Notamos la solidaridad y unión de la familia en su rescate y escape. Esta es una causa de contacto forzado entre pueblos indígenas y sociedad nacional que conllevó al aprendizaje del castellano, también fue una causa para que las familias comenzaran con la búsqueda de la Loma Santa.

Al entrar la colonización al TIPNIS, los yurakarés sacaban cosas para vender a Eterazama antes que se fundara Isinuta. Sobre estas relaciones económicas nos cuentan:

R.: En el tema de las relaciones de la venta de charque o cuero, yo personalmente veía que el precio que pagaban los comerciantes no era el justo, porque no le pagaban lo que el precio que costaba un cuero. Ellos quizás a un principio no le tomaron en cuenta porque veían que gastaban así como bastante dinero lo que compraban ellos. Otro problema que los comerciantes les daban los billetes menudos como decirles que les estaba pagando precio justo, pero no era porque los billetes sencillos lo juntaban hartos y les daban así, suficiente monto y ellos como no conocían.

C.: ¿El yurakaré aprendía castellano o el comprador yurakaré para el negocio?

R.: En ese tema era bastante grave, porque el yurakaré no sabía el castellano, lo que hacía el yurakaré en algunas partes le pronunciaba algunas palabras, pero le hablaba mayormente en idioma yurakaré, entonces, lo que hacía el comerciante era que calculaba más o menos qué era lo que quería decir el yurakaré o qué es lo que quería. Así yo creo que el yurakaré se ha esforzado hartito para aprender el castellano, para fin de estar con el colono, con el compañero ahí, fue algo difícil, fue algo duro para los compañeros yurakareses de esos tiempos. De a poco fueron aprendiendo y sus hijos fueron personas que aprendieron más, porque convivieron con ellos hablando el castellano más, muy cerca, hablaban con ellos casi todo el tiempo casi y así aprendieron el castellano. (R. Ch., 18/11/14)

Los yurakarés salieron a los centros poblados colonos para vender y adquirir productos no producidos por ellos para la alimentación, trabajo e indumentaria, aunque tomaba varios días de caminata. Toda la familia yurakaré salía al centro poblado, es decir que los padres y los hijos experimentaban este contacto con la sociedad nacional.

La transacción compra y venta era desigual porque el yurakaré no conocía el valor de la plata y esto era aprovechado por los vendedores en la no justa retribución económica donde la lengua jugaba un rol. El yurakaré no hablaba el castellano y hacía intentos por comunicarse con el colono comprador o vendedor. En esta situación, el yurakaré tenía que aprender el castellano y no así el colono el tabuybu. Este fue un comienzo para que el yurakaré empezara a valorar y aprender otra lengua porque el castellano en la negociación permitía conseguir dinero para comprar productos y no podía entablar relaciones económicas con el tabuybu. Entonces, la economía obligó al yurakaré a aprender una nueva lengua, hecho que fue reforzado por los hijos de los yurakarés en las futuras generaciones.

En la actualidad, no hay tienda en la comunidad, esto muestra el carácter no comercial yurakaré de la zona para la venta de productos. Sin embargo, existe una venta de un colono en frente del río de San José, trasladarse hasta ahí toma 45 minutos aproximadamente. En la tienda se abastecen de abarrotes, verduras y alcohol principalmente, esto muestra que los medios propios yurakarés no alcanzan para satisfacer sus necesidades alimenticias de las familias. Con respecto a la tienda, nos dicen:

Don Ciprián, tiempo que abrió desde Ichoa, desde Moletto es ese caballero y tiene su lote en Limo, igual tiene su tienda también, por donde sea, vicioso es ese viejo, viene

vicioso de plata, nadie me puede botar a mí dice, para un año era, de una año tenía que salirse él. (E. V. y L. U., 2/06/14)

El comercio es una característica del colono en afán de acumular ganancias en distintos lugares. El señor pidió permiso a las comunidades para establecerse un año, durante ese tiempo consiguió de la municipalidad un permiso de venta y bajo ese argumento ya no dejará su puesto de venta. Este espacio representa un lugar para la utilización de lenguas:

T. E.: ¿Dónde estabas? casi le he matado a tu gato de rabia (Por la espera de una hora para comprar). Por qué no traes a tu hermana para que venda aquí. (Risas)

Vendedor: Tú ¿por qué no traes a tu mujer?

T. E.: Ya se ha ido mi mujer ¡cuñado! (Risas)

Vendedor: He llevado dos quintales de arroz a Moletto. Muy poquito estás llevando, no te va a aguantar. (El comunario compró huevos)

T. A.: Chintula (Alcohol) dame, cuarto regálame pues, lo que te he esperado tanto, cinco bolivianos, como has dicho que me vas a aumentar. (Risas)

T. E.: Mi cambio.

Vendedor: Van a necesitar vela o ya tienen luz, ahorita te voy a dar ¿Cómo es tu *suti*? (nombre)

T.E.: Edgar pues, dos de azúcar y del tomate. (CC-SA, 3/6/14)

El castellano es comúnmente utilizado durante las compras con el colono, se puede observar el humor al que recurren ambos por las relaciones establecidas que no afectan al desarrollo de la transacción, también la insinuación e inducción del vendedor para que los comunarios compren más cosas. El castellano también se usa en la venta de coca con los comerciantes de Ichoa donde el precio es puesto por los compradores a los indígenas, a 33 Bs por arroba y el gangocho de 1200 a 1500. (CC-SA, E. V. y A. U., 3/6/14). Esta es una situación económica particular porque generalmente el vendedor pone el precio. La coca es el principal producto de venta de los comunarios por su mercado comercial, a pesar que está prohibido su cultivo dentro del Parque. La coca tiene poder comercial y mercado seguro existente porque su compra es inmediata en Ichoa quienes inclusive pueden llegar a disputarse la producción de

la misma, de alguna manera la coca también ha sido promotor en la construcción de relaciones entre indígenas y colonos.

4.2.3.3.2. Relaciones económicas de las familias de Nueva Galilea

El Gobierno vio al río Chapare como un punto de conexión con el Beni, en 1850 se instaló el puerto Vinchuta. Herdon y Gibbon (1852 citado en Rodríguez, 1999) indican que una maestra de escuela iba a las poblaciones a enseñar el castellano a los “indiecitos”, en el lugar se hablaba aimara, quechua y el castellano junto con las lenguas de los yurakarés y canichacas. El establecimiento de una población trajo aimaras y quechuas. Se hablaba el yurakaré como idioma nativo, pero se muestra iniciativas de castellanización con la entrada de la sociedad nacional al territorio indígena. En 1890 el puerto Santa Rosa remplazó a Vinchuta. En 1910 se fundó Todos Santos que fue arrasado por el río en la década de los 40 (Rodríguez, 1997). En estas relaciones económicas, también existieron relaciones lingüísticas:

R.: Yo confirmo que han sido los comerciantes que han traído el castellano para nosotros, porque mayoría era hablar en yurakaré, porque poco a poco fuimos hablando el castellano y claro, como te digo, con los que podíamos hablar era con los comerciantes. Mayormente no se vendía mucho producto en ese tiempo, solamente cultivábamos plátano, yuca, arroz solo para consumo, muy poco para negocio para vender, pero había para el consumo. Los comerciantes llegaban a la comunidad porque les interesaba comprar más que todo el arroz. Cuando algunas veces aparecía un comerciante ahí se hablaba el castellano, pero la comunicación en la familia, en el hogar era yurakaré siempre, muy poco, muy poco castellano. Hablaba castellano pero muy poco, hablaba siempre porque los comerciantes siempre ya navegaban ya en comprar algunas cosas y hablaba siempre ya el castellano, pero hablaba más el yurakaré. (R. Ch., 18/11/14)

La actividad económica promovió a los comerciantes visitar las comunidades yurakarés del río Chapare principalmente por el cultivo del arroz, que ya no se vende. Los compradores iban con el castellano a comprar y ese fue el espacio donde esta lengua comenzó a llamar la atención de los indígenas en su aprendizaje que pronto fue el ámbito para utilizarlo porque hablaban principalmente en tabuybu en sus hogares. Durante este tiempo, el yurakaré y el castellano tenían sus espacios de habla definidos. Los comerciantes pusieron una base del castellano que luego fue reforzada por el internado de Nueva Vida.

En la actualidad, siguen entrando comerciantes a la comunidad:

Hoy llegó a la banda del río el camión de doña Nelly para comprar plátano, un día antes hablaron entre ellos y varios sacaron cabezas de plátano a sus puertos para llevar en canoa al camión, don Raymundo sacó 15 cabezas. El precio del plátano lo pone el comprador y varía en precio por la época, ahora vendieron a 20 Bs. La meme me contó un poco enojada que la señora trae alimentos para vender, pero que para ellos es muy caro, el quintal de arroz a 300 o 400 Bs., un pollo a 40 a 50 Bs, un tiempo traía pollos flacos y pequeños y le dijeron que parecían zucha, desde esa vez, trajo pollos más grandes, ahora la familia compró menudencias. (CC-NG, 8/06/15)

El plátano es el principal cultivo de venta. Tres comerciantes entran por plátano por tierra y por río en pontones. El precio de venta lo pone la vendedora, no el yurakaré, esto muestra el poder del comerciante. El camión vende productos con precios elevados y de difícil acceso para el yurakaré en comparación con Shinaota, no obstante, los compran por la necesidad de abastecer de alimentos a las familias.

La venta de madera es otra actividad económica, se da en dos niveles, de modo comunal con planes de manejo a empresas madereras y que un porcentaje es repartida a las familias de la comunidad, para noviembre del 2014 la empresa encargada era Roca Cardozo; por otro lado, a nivel familiar, en poca medida, cuando una familia tala un árbol en sus terrenos, la corta con motosierra y la vende en planchón, el precio es determinado por el tipo de árbol y el estado de la madera (CC-NG, 13/06/15).

Existen siete tiendas en la comunidad: de la mamá de Leo, doña Nena, don Gonzalo, don Santiago, Ángela, Doña Melina, la mamá de Luis Fernando. Algunas están más surtidas que otras, por ejemplo de doña Melina tiene azúcar, harina, arroz, atún, sardina, refrescos, dulces, chocolates, fruta, verdura. (CC-NG, 8/06/15). Las tiendas de la comunidad demuestran el movimiento económico y acceso de los comunarios a varios productos sin tener que salir, no obstante, el producto de mayor demanda es la cerveza. Las transacciones económicas con las personas de afuera son en castellano en su mayoría, también en la comunidad, esto demuestra la herencia y fuerza de entrada de esta lengua en el aspecto económico desde que ingresó.

Los yurakarés de Galilea salen a Chimoré y Shinaota para comprar productos, no a vender, esta transacción es en castellano. La influencia económica ha sido fuerte sobre el tabuybu como nos dice un comunario: “uno por negocios, por comunicarse y otro también, todo en este mundo globalizado sí o sí tenemos que tratar hablar en castellano, ha sido la necesidad” (G. Q. y J. H., 17/11/14). La fuerza de la economía trajo el castellano a la comunidad y preparó al yurakaré para un contexto de relaciones económicas y comerciales.

El castellano fue aprendido y reforzado de dos maneras en las dos comunidades, en San Antonio porque salieron a las poblaciones colonas, mientras que en Nueva Galilea recibieron a comerciantes castellanizantes; no se descarta salida de comunarios por compra de productos a centros colonos. Un ejemplo de la incorporación al circuito comercial yurakaré es el establecimiento de tiendas en la comunidad en Nueva Galilea más que en San Antonio.

La obtención de dinero, la generación de economía, la negociación, la venta y compra es un espacio del castellano en las comunidades.

4.2.3.4. Educación –escuela y lengua en el desplazamiento del tabuybu

En este apartado veremos la relación entre la educación-escuela y su efecto sobre el tabuybu. Ambas comunidades tienen una escuela en su territorio, pero con distintas características.

4.2.3.4.1. Educación-escuela y lengua en San Antonio

Empezamos estas experiencias con familias de San Antonio:

Había una comunidad más abajo de Puerto Pancho, San Juan se llamaba, ahí vivían mis abuelitas, la escuela donde mi papá me ha dejado con mi hermano, ahí hemos aprendido, ir a la escuela, por la escuela, no queríamos estar en la colonia y allí hemos ido, neto trinitario, nada de yurakaré, nada de castellano. (E. U., 18/11/14)

Con el avasallamiento colono se hicieron escuelas donde niños colonos e indígenas asistían. Los padres de Emilse enviaron a sus hijos a una escuela trinitaria dentro del territorio como estrategia para no estar con los colonos, acá se ve la expectativa de los padres de buscar una educación para sus hijos, si bien la comunaria no estaba en un contexto yurakaré, sí estaba

en un espacio moxeño trinitario de donde pertenece su familia materna. Un aspecto interesante reside en que este espacio escolar no estaba cooptado por el castellano, sino era un espacio de una lengua indígena. Su hermano Paulino estuvo en la escuela trinitaria de Santísima Trinidad, pero otros niños yurakarés tuvieron que estudiar en las colonias.

Las familias de San Antonio buscaron una escuela con la fundación de la comunidad:

Los que estaban primero han buscado, su papá [de Emilse], don Carlos, don Edgar, don Melchor, como era necesidad, y justo en Icolla era, me recuerdo que me encontré con ellos y queremos un ítem y un maestro para nuestra escuelita, ya habían hecho, pero era de material de la selva, palma, jatata era. Luego al año siguiente había un hermano colono que era sub-alcalde, ellos han hecho esa construcción de pura madera en todas las escuelas. (C. M., 17/06/14)

Los comunarios han sido impulsores de la escuela, han visto la necesidad de tener un establecimiento educativo para sus hijos, es por eso que se realizó la infraestructura destinada a la educación con material del medio. Esta es una iniciativa comunal propia porque no esperaron a que el Estado les diera una escuela. En 1997 se fundó la escuela con Cristóbal Mamani de profesor, quien se casó con una yurakaré, este es un caso particular porque casi no sucede en las comunidades indígenas debido a que los educadores cambian de lugar en cuanto pueden o al pasar los años.

Con respecto al material educativo, llegó de la Reforma Educativa, pero no en yurakaré, esto no cumplía los principios de una educación intercultural bilingüe (EIB) vigente ya cuando la escuela funcionaba. Con lo que respecta a las lenguas presentamos:

Es que parece que, para mí, ha sido cuando se ha incursionado ya la escuela, ya empieza a trabajar en la comunidad, claro porque el castellano sabes eso es..., el castellano es como una enfermedad que siempre entra a las comunidades en las enseñanzas que se han hecho, entonces obligado era a los hijos. Para mí, uno es culpable la misma educación, no era nuestro modelo, me siento así. (C. M., 17/06/14)

El castellano entró con la escuela, la educación lo trajo. En este caso, por dos razones, por un lado, con el profesor que no sabía tabuybu por su procedencia aimara y por su formación en la Normal castellanizante y homogeneizante de ciudadanos bolivianos. Por otro lado, como dice en la enseñanza y luego en el aprendizaje que son netamente en impartidas en esa lengua.

Entonces, el modelo de educación de aquel entonces promovió una educación castellanizante, aunque estaba regido por una modalidad EIB en el discurso pero que no llegó a concretizarse en contexto yurakaré.

Los comunarios tienen su testimonio de la escuela: “[Los niños] hablaban siempre tabuybu, el profesor no, no les dejaba, qué estás hablando, así les decía, así” (E.V., 2/06/14). El profesor como representante de la educación formal del Estado jugó un rol fundamental en la castellanización, la prohibición explícita de no hablar en la lengua porque la escuela y el modelo no lo permitían. Por otro lado, los comunarios tampoco intentaron enseñar al profesor su lengua, pero si le han hablado (E. V. y L. U., 2/06/14).

El profesor Cristóbal vive en la comunidad desde la fundación de la escuela, solo se ausentó un año, sobre la lengua nos dice: “yo sé casi, solo me falta hablar, entiendo mucho, hablar no, pero entiendo casi el 40% debo entender” (C. M., 17/06/14). El entender es un inicio para aprender una lengua, pero no basta cuando se presentan iniciativas de revitalización lingüística en ámbitos escolares; sin embargo, con un trabajo serio y perseverante, el profesor puede ser un agente de incursión del tabuybu dentro de la escuela.

El año 2014 dos profesores enseñaban en la escuela de 1° a 5° de primaria. El castellano sigue siendo la lengua principal en la enseñanza y aprendizaje, el contexto ha cambiado porque los niños son en su mayoría castellano-hablantes, y ya no como cuando fundaron la escuela que hablaban tabuybu; no obstante, hubo esfuerzos por la fundación PROEIB Andes y el CENY en la elaboración de material para la enseñanza de la lengua que se ha llevado a la comunidad, así también el CENY realiza actividades esporádicas de talleres con sus técnicos.

4.2.3.4.2. Educación-escuela y lengua en Nueva Galilea

En Nueva Galilea, gran parte de los comunarios asistió al internado de Nueva Vida. Sin embargo, no dejaron de lado el tener una escuela propia. Por iniciativa comunal, se realizó una escuela y se buscó profesores al igual que en San Antonio.

En la actualidad, cuatro profesores enseñan de inicial hasta 3° de secundaria. En la comunidad está el caso particular del comunario-profesor:

Hasta el momento, soy profesor interino y estoy en el proceso de profesionalización en el 5to semestre y son ocho semestres que tenemos que cumplir, este año más y el siguiente y ya termino con la formación en licenciatura y también normalista al mismo tiempo con el programa PROFOCOM y el programa de profesionalización de maestros interinos. Estoy trabajando con ítem ya 7 años, pero más dos años de fundación son nueve años de la escolita hasta ahora. (E. Ch., 17/06/15)

Edgar hizo sus estudios escolares en Nueva Vida y los concluyó obteniendo el bachillerato en Santa Cruz y volvió a la comunidad. Al ver que tenía estudios acabados, no muy frecuente en las comunidades, le ofrecieron trabajar como profesor interino y con el tiempo logró un ítem del Estado. Según el CENY solo hay dos profesores yurakaré en todo su territorio, Edgar Chávez es el único profesor yurakaré hablante en Cochabamba. En la actualidad, él continúa con su formación profesional en Vacas para salir del interinato y también lograr la licenciatura como estipula las normativas educativas. Sin embargo, en su formación ha encontrado limitantes que afectan al desarrollo y promoción del tabuybu:

Después de la entrevista con Edgar, me dijo que en sus cursos de profesionalización le obligarán a rendir el curso de quechua y le dije pero si hablas muy bien el yurakaré, me contestó que planteó eso a las autoridades de allá en la Normal de Vacas e insistió en dar una prueba en yurakaré, pero que no le aceptarían porque estudiaba en un contexto quechua. (CC-NG, 18/6/15)

Esto prueba que el sistema de formación de maestros del Estado no está preparado para afrontar la revitalización de las lenguas indígenas minoritarias como establece la legislatura educativa Avelino Siñani y Elizardo Pérez en su carácter intra, inter y plurilingüe, es más, se están vulnerando los derechos individuales que indica la Ley de Derechos y Políticas Lingüísticas vigentes cuando se niega la posibilidad de rendir un examen en su propia lengua indígena. La formación de nuevos profesores otorga una preferencia a las lenguas mayoritarias como el quechua y el aimara, y por el momento no hay indicios que un yurakaré se esté formando para la enseñanza en las escuelas.

Con lo que respecta la relación entre lengua y escuela, presentamos la cita:

La relación entre escuela y la lengua, en realidad no hay mucha, hay que ser bien claritos y decir que uno, porque yo aunque siendo yurakaré dentro del aula no hablo yurakaré, cuánto más no los profesores que no son de acá que son quechuas, ellos cuanto peor. Entonces, son cosas que influyen mucho en que la relación lengua y escuela sea muy distante, hay una distancia muy notoria y que a veces no podemos ver maneras cómo entrelazar entre nosotros y la escuela. (E. Ch., 17/06/15)

La enseñanza, al igual que en San Antonio, es en su totalidad en castellano porque gran parte de los profesores no son yurakarés y a pesar que el mismo Edgar lo sea no significa que utilice su lengua en la escuela. Sin embargo, hay iniciativas de Edgar: “yo tengo solamente un periodo a la semana en lengua yurakaré, pero no de manera planificada yo diría, sino de una manera así de entre estudiantes y yo nos podemos de acuerdo qué podemos hacer ese día y realizamos la actividad” (E. Ch., 17/06/15). Pudimos ver que hay algunos cuadros dibujados con sus nombres en tabuybu en el aula, también el cuaderno de tabuybu y pudimos presenciar una clase que abarcó las aves en lengua indígena y esto representa esfuerzos por incluir el yurakaré en la enseñanza formal.

Edgar enseña a 4° y 5° de primaria y rota de cursos al pasar la gestión. En la estadía de junio de 2015 aplicamos de manera piloto una propuesta de revitalización lingüística donde el rol del profesor fue fundamental para aplicarla y ajustarla (Véase: Capítulo 6: Plan de trabajo: *Tandyërërëni yosse tabuybu* (hablemos otra vez nuestra lengua), pág.: 167). Esto nos lleva a concluir que en esta comunidad puede ser factible un proyecto de revitalización lingüística que implique al profesor y a la comunidad.

En resumen, en San Antonio y Nueva Galilea los procesos de enseñanza se realizan en su totalidad en castellano, este es el contexto educativo a afrontar para las organizaciones indígenas abocadas a la educación, propiamente al CENY y a los técnicos del ILC yurakaré. Nueva Galilea tiene un potencial en el área educativa por la presencia de Edgar Chávez como profesor y comunario hablante del tabuybu.

Capítulo 5: Conclusiones

El pueblo Yurakaré entró en contacto con otras culturas y lenguas antes de la colonia, con tsimane', quechuas, guaraníes, entre otros; así también con los colonizadores y el castellano, cuyo contacto lingüístico ha tenido mayor influencia sobre la lengua yurakaré por el bilingüismo, diglosia y desplazamiento.

El yurakaré se encuentra en un bilingüismo social del tercer tipo, porque en las comunidades, un grupo es monolingüe castellano, refiriéndonos a niños y jóvenes y el otro es bilingüe yurakaré-castellano hablando de adultos y ancianos (Appel y Muysken, 1996). La colonización lingüística ha propiciado que una sociedad monolingüe yurakaré se vuelva bilingüe yurakarés-castellano y posteriormente gran parte sea castellano-hablante, esto debido al conflicto lingüístico que subyace en ambas comunidades por el contacto con otros pueblos y sus lenguas (Darquennes, 2014).

En el capítulo de resultados, se evidencian factores que inciden en el desplazamiento del yurakaré ante el castellano; sin embargo, también la resistencia de la lengua indígena no ha perdido la batalla lingüística. San Antonio y Nueva Galilea presentan factores que incidieron en el tabuybu y las presentamos en: a) factores familiares en el desplazamiento y resistencia del tabuybu, b) factores individuales en el desplazamiento y resistencia del tabuybu, y c) factores extralingüísticos ligados al Estado en el desplazamiento del tabuybu.

a) En factores familiares tomamos dos puntos de referencia: i) la transmisión intergeneracional del tabuybu y ii) acostumbrarse al castellano en las familias. El primero permitió indagar sobre el estado actual del tabuybu y el castellano, a manera de diagnóstico, que también refleja el uso que se hace de ellas en San Antonio como en Nueva Galilea.

Las familias de ambas comunidades no son todas enteramente yurakarés, existen formaciones interétnicas con otros pueblos indígenas de tierras altas quechuas y aimaras en menor medida y de tierras bajas con mayor presencia multiétnica en Nueva Galilea. Tomamos a la familia nuclear como acercamiento al fenómeno de la transmisión intergeneracional a nivel

macro con toda la comunidad y a nivel micro con familias representativas. A nivel comunal, en ambas comunidades existe una ruptura intergeneracional del tabuybu, cuyos resultados mostraron en San Antonio un 16 % de transmisión total, parcial de 12% y la no transmisión de un 72%. Mientras que en Nueva Galilea, la transmisión total fue de 9% en tres familias con hijos jóvenes, parcial en un 6% y un 85% de no transmisión del tabuybu. Es decir, gran parte de los niños tiene como lengua materna el castellano y esta es la lengua de su socialización primaria (Berger y Luckman, 2001).

Este fenómeno de no transmisión ha sido mucho más fuerte en Nueva Galilea que en San Antonio; sin embargo, vemos que gran parte de los padres son bilingües castellano-yurakaré en San Antonio (76%) y Nueva Galilea (69%) respectivamente. Esto nos muestra el grado de desplazamiento parcial o total del tabuybu dentro de los hogares como parte del conflicto lingüístico (Vallverdú, 1980). No obstante, esto representa una oportunidad para la revitalización lingüística del tabuybu, si bien hay una ruptura en la transmisión de la lengua, pero, esta situación puede ser subsanada con una decisión familiar y comunal de despertar a la lengua y volver a hacerla vivir en los hogares.

Los datos también nos muestran un grado de resistencia del tabuybu en la transmisión intergeneracional; en San Antonio, alcanza a un 28 %; y en Nueva Galilea, a un 15 %. Es decir que, no hay un desplazamiento total del tabuybu en las comunidades, pero este está en un gran grado de avance.

A nivel familiar, escogimos dos tipos de familia, una entre hablantes yurakarés y la otra con un hablante yurakaré y una persona de otro pueblo indígena de tierras bajas o altas. En las dos familias yurakarés de ambas comunidades ha sucedido el mismo fenómeno de la ruptura de la transmisión intergeneracional del tabuybu, las uniones entre yurakarés no garantizan que dejen su legado lingüístico a sus descendientes a pesar de saber y hablar su lengua, hecho que ha repercutido y debilitado la vitalidad del tabuybu.

Las familias mixtas de tierras altas o bajas representan la castellanización total de los hijos, en una generación pasada los padres yurakarés y moxeño trinitaria enseñaron las dos lenguas, pero en la actualidad, el castellano es la lengua que adquieren los descendientes.

El tema de la ruptura intergeneracional del tabuybu, no depende de la generación en la que ha sucedido, sino, más bien está ligada al tiempo en que esa generación ha vivido, los últimos diez a veinte años han sido decisivos para el tabuybu porque no se ha transmitido la lengua indígena y por el avance del castellano.

En el acápite familiar tomamos el tema de acostumbrarse al castellano, que de alguna manera está relacionado con la transmisión intergeneracional de la lengua, puesto que como resultado de la misma, el castellano es la lengua de uso mayoritario por ser cotidiano. Sin embargo, no es exclusivo, porque hay presencia de la lengua indígena, ya comprobado por el nivel de bilingüismo en los padres, pero que nos muestra al hogar como es el espacio donde la lengua indígena ha resistido. Entonces, este espacio que la diglosia nos muestra como un ámbito (B) es importante para el tabuybu, porque representa el lugar de mantenimiento de la lengua yurakaré.

b) En factores individuales sobre el desplazamiento y resistencia del tabuybu, han surgido categorías desde las actitudes lingüísticas consciente en inconsciente de los yurakarés hacia su lengua en cuanto a la valoración de la misma (Sichra, 2004). Al respecto, desarrollamos: i) contacto de los yurakarés con la sociedad nacional, ii) la mirada del colono hacia el yurakaré, iii) discriminación y la reconstrucción de relaciones, iv) la vergüenza de ser yurakaré, v) la no valoración del tabuybu y vi) opiniones encontradas sobre el tabuybu.

El contacto de los yurakarés con el pueblo y la ciudad data de muchas décadas atrás, se ha intensificado en los últimos años en ambos territorios. Las razones son el trabajo, educación y la salud. Dentro de este contacto surgió la negación de ser yurakaré o el correrse de la cultura que repercutió en el tabuybu porque, al asumir otra identidad, adoptaron el castellano. Las familias de San Antonio vivieron un contacto más fuerte por la convivencia con colonos cuando avasallaron sus tierras y esto sigue latente en la auto-concepción de yurakaré.

Los comunarios de Nueva Galilea han salido de la TCO al centro colono y a otros países, no así en San Antonio. El estudio representa una razón para que los padres de familia se esfuercen económicamente y busquen opciones para que sus hijos continúen los grados escolares en contexto ajeno al yurakaré donde la lengua no está presente, esto sucede más en Nueva Galilea que en San Antonio donde los niños salen al internado de la comunidad vecina de San José. Los comunarios salen por trabajo y en su mayoría vuelven; el contacto con otro lugar también provoca el enamoramiento con personas de otros contextos, producto de aquello las familias interétnicas. La salud representa un motivo mínimo para salir. Durante estos contactos, el yurakaré se va ocultando y se abre paso el castellano por los contextos que afianzan y aceleran la castellanización.

Este contacto con los pueblos ha supuesto la construcción de un estereotipo al indígena que ha afectado en la valoración del mismo, y ha sido de una manera negativa hacia el yurakaré, tanto en los contextos cercanos a Nueva Galilea como a San Antonio.

La discriminación ha estado presente durante estos contactos con la sociedad nacional por la condición de ser indígena y el uso de la lengua, hecho que repercutió en la utilización del tabuybu. Sin embargo, existe una reconstrucción de relaciones en Chimoré con los yurakarés del río Chapare, pero la lengua para todo esto ha sido el castellano, invisibilizando el tabuybu.

La vergüenza es una explicación inmediata que los comunarios de ambas comunidades brindan para explicar el debilitamiento del tabuybu. La misma implica una negación de ser yurakaré y de hablar en tabuybu o aprenderla. No obstante, en Nueva Galilea hay indicios de vencer este fenómeno porque existen indicios de autoreconocimiento como indígena afuera y dentro de la comunidad, no así en San Antonio.

Cada aspecto tocado en esta sección de influencias individuales afectó al tabuybu, de ahí surge la no valoración de la lengua donde una persona, a pesar de saberla, no la habla y esto representa una limitante en el mantenimiento de la misma. De acá surgen opiniones de la utilidad de la lengua yurakaré, en cada comunidad existen personas que colaboraron con este

trabajo u otros para que el tabuybu se mantenga, pero también existen opiniones de ya no utilizar la lengua indígena y que el castellano sea la única lengua hablada en la comunidad.

c) Encontramos factores extralingüísticos ligados a la intervención directa e indirecta del Estado que han influido de gran manera en el desplazamiento del tabuybu, éstas han sido desarrolladas en 4 relaciones: i) territorio y lengua, ii) religión-iglesia y lengua, iii) relaciones económicas y lengua, y iv) educación y lengua.

En territorio y lengua nos referimos a procesos distintos de San Antonio y Nueva Galilea. Las familias de la primera en su mayoría provienen de la búsqueda de la Loma Santa y se establecieron en la zona sud del TIPNIS en su afán de escapar de la sociedad nacional, durante este periodo los yurakarés hablaban tabuybu, pero la migración colona quechua-aimara al territorio desestabilizó a las familias que repercutió en la lengua porque se enfrentaban a otro sistema de vida, economía y organización.

Ante esto, las familias buscaron alejarse de la colonia y formar una comunidad indígena; sin embargo, los colonos siguen representando una amenaza al territorio indígena. La convivencia entre yurakarés en su territorio permitía la reproducción cultural del pueblo y así también de la lengua y el contacto trajo consigo al castellano. Esto nos muestra la importancia del territorio porque este fue este el momento, donde el tabuybu se hablaba con mayor continuidad, ni tampoco se daba su ruptura intergeneracional en su transmisión.

La incursión de la sociedad nacional en territorios del río Chapare trajo consigo el castellano que entró no de manera tan directa como en el TIPNIS, pero que sí sucedió. El territorio es importante para la lengua porque es el espacio donde se reproduce y vive.

En religión-iglesia y lengua, existe una pérdida gradual de la religiosidad y espiritualidad propia yurakaré. Los católicos tienen influencia en San Antonio promovida en castellano, no así en Nueva Galilea, donde la intervención de la Misión Nuevas Tribus fue exitosa. Los evangélicos utilizaron la lengua yurakaré para evangelizar a los indígenas. El internado Nueva Vida promovió el paso del yurakaré hacia el castellano y en el cambio de actitudes lingüísticas en contra de la lengua indígena; sin embargo, también fue el espacio

donde muchos yurakarés aprendieron el tabuybu como segunda lengua, se promovió la creación de material escrito para la enseñanza y aprendizaje por eso los comunarios aprendieron a leer y escribir en su lengua indígena; no obstante, se dio énfasis en la evangelización con material como la biblia. Cabe mencionar, que los yurakarés que aprendieron el tabuybu como segunda lengua en Nueva Vida, representan a la generación que no ha transmitido la lengua indígena a sus descendientes. Entonces, un idioma aprendido como segunda lengua, no es garantía para que se la transmita a los descendientes.

En la actualidad, la religión católica y evangélica vienen exclusivamente con el castellano.

En relaciones económicas y lengua, vimos realidades distintas de castellanización. En San Antonio salían afuera de sus comunidades a centros poblados colonos donde todo era en castellano bajo negociaciones desiguales para los indígenas. En Nueva Galilea los comerciantes llevaron a la comunidad el castellano para las negociaciones económicas, esta situación produjo una mayor valoración de esa lengua donde se marcaron los ámbitos de uso de las mismas, la familia para el yurakaré y para los negocios el castellano. Con el pasar de los años, en ambas comunidades se asentó el castellano para la realización de operaciones económicas tanto en la venta como compra adentro y fuera de las comunidades.

En educación-escuela y lengua, ambas comunidades lucharon para tener sus unidades educativas; sin embargo, el profesor y la escuela trajeron únicamente el castellano para la educación donde se negó la presencia de la lengua indígena. En la actualidad, la enseñanza se imparte en castellano y no se ha podido incluir al tabuybu en la educación formal en su cabalidad, a pesar de esfuerzos de entidades como la FUNPROEIB Andes, el CENY y otros; no obstante, existen iniciativas como de Edgar Chávez que responde a las leyes educativas y de alguna manera relacionadas a las anteriormente mencionadas, pero esto también se da porque es un profesor indígena.

Los últimos factores relacionados con el tabuybu muestran que no solo un trabajo lingüístico podría fortalecer el tabuybu sino uno a nivel histórico, político, social, económico,

territorial, educativo y autonómico donde el Estado no dará las soluciones, sino desde las comunidades yurakarés para el cambio y la terminación de asimetrías entre la Nación yurakaré y el Estado (Pluri) nacional, es preciso tomar en cuenta estas relaciones que han repercutido directamente en el tabuybu y que de alguna manera representan prioridades para el pueblo como el territorio, la economía y la educación.

No se puede nombrar un único factor que haya incidido en el debilitamiento del tabuybu porque, de alguna u otra manera, todos están relacionados entre sí; sin embargo, hay algunos que han tenido mayor repercusión en la lengua tanto a nivel familiar, individual y estatal. Este es el contexto en que se enfrenta el tabuybu para una revitalización lingüística y los factores que inciden en su desplazamiento no son históricos, ni pasados, están latentes en San Antonio y en Nueva Galilea.

Sin embargo, como afirma Luykx (1998), “no deberíamos concebir el desplazamiento lingüístico como irreversible; si cambian las condiciones que desfavorecían el mantenimiento de una lengua, ésta puede hallar mejores condiciones de difusión y hasta ampliación”. Es decir que no todo está perdido para el tabuybu, es una situación reversible, porque existe una resistencia del tabuybu, aún se la habla, no más que antes, porque el estado de salud y el futuro de un idioma depende de la comunidad de hablantes y las decisiones que tomen de manera colectiva o individual sobre el uso de la lengua con sus hijos o con otros miembros del pueblo (England, 2009, citado en López, 2014). Con fortuna para el yurakaré, se cuenta con hablantes, que llegan a ser los responsables directos que su lengua siga con vida.

Capítulo 6: Plan de trabajo: *Tandyërëni yosse tabuybu* (hablemos otra vez nuestra lengua)

6.1. INTRODUCCIÓN

El trabajo se enmarca en los esfuerzos y acciones conjuntas del Consejo Educativo de la Nación Yurakaré (CENY), los miembros del Instituto de Lengua y Cultura yurakaré (ILC), Nueva Galilea y San Antonio. Tomamos en cuenta la escuela y los espacios comunales para el fortalecimiento de las generaciones de hablantes ancianos y adultos, en los jóvenes que saben y no la hablan con frecuencia y en los niños con el castellano como lengua materna con un conocimiento pasivo del tabuybu.

Diseñamos una propuesta preliminar durante los últimos módulos del 3° semestre de la maestría en Sociolingüística. Dicho plan fue aplicado de manera piloto en Nueva Galilea en junio de 2015, todo eso para consolidar esta propuesta. En la comunidad diseñamos dos tipos de planificación, una comunal y otra escolar con el profesor y comunarios. El profesor Edgar Chávez citaba a los estudiantes de 4° y 5° (13 niños) en las tardes para la enseñanza del tabuybu, realizamos paseos por la comunidad, visitas a las familias, al chaco, juegos en la cancha y cocinamos con una madre de familia, en su mayoría todo se realizaba en tabuybu. Al día siguiente se aplicaba la planificación escolar para reforzar lo aprendido el día anterior. Enfocamos la acción para ver cómo funcionaba y cómo reaccionaban los actores con esfuerzos concretos de planificación lingüística y qué dificultades se presentan.

La propuesta aborda espacios comunales y educativos. El mantenimiento y la revitalización lingüística del tabuybu es un proceso que demanda acciones, si bien se tienen políticas macros, éstas no garantizan su aplicación en la realidad desde el Estado. Consideramos que el avance se da en los espacios comunales y en los hablantes para que valoricen su lengua, aprendan a hablarla y los que saben la ejerzan con mayor frecuencia. Así proponemos una estrategia en pos de la revitalización del tabuybu en las comunidades.

6.2. PROBLEMA

El problema principal de la lengua yurakaré es su desplazamiento frente al castellano en Nueva Galilea y en San Antonio. En las comunidades el castellano es la lengua de comunicación principal. Existe una ruptura en la transmisión intergeneracional del tabuybu en las familias yurakarés y entreveradas porque los niños adquieren como lengua materna el castellano. Los ámbitos de uso de lenguas en la comunidad están copados casi en su totalidad por el castellano y el yurakaré se restringe a espacios íntimos familiares. El yurakaré corre el riesgo de ser desplazado por el castellano porque las futuras generaciones solamente hablarían castellano por la no transmisión de la lengua. Por otro lado, en las escuelas la enseñanza y aprendizaje se realizan en su totalidad en castellano.

6.3. OBJETIVOS

6.3.1. Objetivo general

- Contribuir a la revitalización de la lengua yurakaré en los niños de Nueva Galilea y San Antonio.

6.3.2. Objetivos específicos

- Planificar acciones para la comunidad y la escuela con los actores involucrados.
- Aplicar los planes de acción comunal y escolar.
- Evaluar las acciones realizadas para futuras intervenciones y réplicas.

6.4. JUSTIFICACIÓN

Los resultados de la tesis muestran que los espacios de avance del castellano son la escuela y las familias, y los comunarios ven estos espacios para la recuperación del tabuybu. Es un deber proponer y realizar acciones para la revitalización del yurakaré. La ecología de las lenguas muestra su afán no solo desde la descripción sino en acciones para su cultivo y preservación (López, 2005).

Los beneficiarios directos son los niños de primaria de las comunidades porque participarán en el aprendizaje del tabuybu en clases y en los ámbitos comunales. El profesor

de la escuela tendrá los planes de clases en lengua indígena y pautas metodológicas para implementarlas e incluso para realizar otras.

Bolivia propicia el uso, mantenimiento y revitalización de las lenguas indígenas en la Constitución Política del Estado, Ley de Educación Avelino Siñani y Elizardo Pérez, Ley de Derechos y Políticas Lingüísticas, y ha reconocido tratados internacionales, el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y la Declaración de los Derechos Indígenas de la ONU. No obstante, los trabajos sobre la lengua yurakaré siguen mostrando el avance del castellano. Así proponemos dinámicas micro para que el tabuybu gane nuevos hablantes, será un logro que las personas implicadas en este trabajo puedan comenzar desde lo básico en saludos con ayuda de hablantes activistas y promotores en esta labor.

6.5. CAMPO DE ACCIÓN

Según Lagos y Espinoza (2013), la planificación lingüística se entiende como los esfuerzos, decisiones o acciones por parte de distintos actores políticos, económicos, sociales e involucrados en la temática, destinados a modificar la estructura, función, usos, imagen y aprendizaje de una o varias lenguas en una comunidad y momento histórico determinado, con objetivos específicos. Es decir es un espacio para organizar una intervención e incidir de manera directa en la revitalización de la lengua yurakaré en sus funciones y usos por parte de actores involucrados, comunarios, dirigentes, organizaciones indígenas, la escuela y otros.

Con respecto a la planificación lingüística, Darquennes (2014) afirma que son los intentos de influir en la dinámica de las lenguas dentro de la sociedad a través de medidas concretas que abordan el corpus, el estado, la adquisición o el prestigio de una o más variedades lingüísticas. Cooper (1989) identifica tres tipos de planificación: 1) planificación del estatus, 2) planificación de adquisición, y 3) planificación de corpus.

La Planificación de estatus se relaciona con el aumento de usos de una lengua determinada en la comunidad (nacional o local). Estos esfuerzos incluyen, por ejemplo, proyectos para hacer de la lengua de un grupo la lengua principal en el uso diario dentro de la comunidad o incluirla en la escuela como lengua de instrucción o en su forma escrita.

La planificación de adquisición se refiere a esfuerzos para promover el aprendizaje de una lengua y consiste en el mantenimiento o la reorganización de la lengua por miembros de la comunidad. Incluye las decisiones sobre los programas de la escuela de aprendizaje para niños y adultos de la comunidad o sus familiares.

La Planificación de corpus se relaciona específicamente con el material lingüístico. Puede incluir la creación de alfabetos o proyectos de reforma de sistemas de la escritura. Los esfuerzos por "modernizar la lengua" con el fin de satisfacer las nuevas demandas de la comunidad, tales como el desarrollo de neologismo o géneros.

Esta propuesta de acciones en la comunidad y en la escuela se focaliza principalmente en la planificación de la adquisición y del estatus (Ídem) porque las acciones estarán dirigidas a niños que aprenderán el yurakaré en los espacios comunales y en la escuela.

Planteamos una metodología participativa, centrada en la inclusión e involucramiento de todas las personas interesadas, hablamos de comunarios, miembros del Consejo Educativo de la Nación Yurakaré, personas del Instituto de Lengua y Cultura Yurakaré (ILC). Es decir, que la comunidad pueda participar en la escuela, pero que también que los niños puedan salir de la escuela a la comunidad para poner en práctica la L2 aprendida en clases.

Dentro de este trabajo, se trata al yurakaré como segunda lengua, cual se entiende como aquella que se aprende después de la lengua materna (Lightbown y Spada, 1993; Zúñiga 1989 citados en Limachi, 2010). La segunda lengua puede ser aprendida en la comunidad o como se pretende en este caso también en la escuela (Ellis, 1997 citado en Limachi, 2010).

En las restricciones de uso y enseñanza se espera que, a partir de la enseñanza de la lengua indígena como L2, se contribuya a la recuperación del territorio perdido (ídem), es decir, que el yurakaré sea utilizado principalmente en ámbitos y funciones que el castellano ha ocupado, de esta manera se espera que la lengua indígena también recupere su prestigio.

6.5.1. En la comunidad

Para la planificación de acciones en la comunidad, se elegirá situaciones cotidianas en la vida de los yurakaré. La función de las actividades girará en torno al aprendizaje de la lengua enfocada hacia a la oralidad bajo un método de inmersión lingüística dentro del contexto. Todas las actividades están propuestas para ser guiadas por hablantes del tabuybu.

Para el trabajo del aprendizaje en la comunidad se contará con guías comunitarias de revitalización lingüística elaboradas con actores involucrados sobre los temas:

- 1) Búsqueda de frutos en el monte.
- 2) Búsqueda de plantas medicinales.
- 3) Visita a las familias de la comunidad.
- 4) Cocinar entre adultos y niños.
- 5) Juegos tradicionales y populares.
- 6) Pesca y visita al río y la playa.
- 7) Visitas al chaco: los cultivos, la tierra, las plantas.
- 8) Visitas al monte: los árboles, los animales, los insectos, las frutas.

Durante el trabajo se utilizará los cuentos, el uso de las conversaciones cotidianas, actividades de comunicación mediante la utilización de objetos, canciones, danzas y juegos. Como se ha visto en las actividades se ven como lugares de aprendizaje: la comunidad, las casas, la cancha de futbol, la playa, el río, los chacos y el monte.

6.5.2. En la escuela

La visión de una comunidad sin escuela es casi inexistente, pero este es un espacio más para revertir el desplazamiento lingüístico del tabuybu. La inclusión de la lengua en la escuela presupone trabajar también en la planificación de status porque se incluye al tabuybu en un escenario que los yurakarés consideran importante, anhelan y valoran. No solo es la introducción de la lengua en sí, sino de la cultura con sus saberes y conocimientos.

En la demanda y expectativa, la enseñanza del yurakaré como L2, en contextos de desplazamiento lingüístico como en nuestro caso, se trata también de la revitalización de la

lengua en su recuperación de funciones comunicativas. Así también se debe tomar en cuenta que la enseñanza del yurakaré debe estar relacionada con el fortalecimiento de la identidad.

Proponemos el desarrollo de la competencia comunicativa con la generación de situaciones que respondan a las necesidades de los estudiantes donde se enfatiza la función de la lengua antes que la forma (Limachi, 2012). Es decir, que el aprendizaje estará recreado o adecuado de acuerdo con lo que los estudiantes necesiten para poder comunicarse, se enfatiza en el aspecto oral, no tanto la forma gramatical. Este enfoque se apoya en la noción de andamiaje de Bruner (citado en Limachi, 2012), como el apoyo temporal y los estímulos que proporcionan los profesores para ayudar a avanzar gradualmente en el aprendizaje de la lengua (ídem). El profesor, al realizar las situaciones comunicativas, apoya con un conjunto de motivaciones a los estudiantes para que puedan aprender el tabuybu. Estos andamiajes no solamente pueden ser dados en la escuela, sino en la comunidad por otras personas que saben la lengua, padres, madres, tíos, primos y otros de quienes también se incluye su ingreso a la escuela.

Pretendemos utilizar la modalidad de inmersión donde las actividades del aula se realizan prioritariamente en la lengua meta (Plaza, 2014). Es decir que el yurakaré será la lengua para la comunicación dentro de este espacio, en Nueva Galilea por ejemplo.

Las escuelas no tienen horarios específicos dedicados a la enseñanza del yurakaré. Sin embargo, dentro del currículo se cuenta con 44 horas para lenguaje y 16 horas por mes específicamente para la lengua indígena. El material yurakaré para utilizar es el “*Anajajti tabuybu tayleshtati taleetebey*” (Esta es nuestra lengua para aprender en nuestra escuela) (FUNPROEIB, 2011).

- 1) Taleetebe (Nuestra Lengua).
- 2) Tabisiw tasibëybëshëw (Nuestra familia).
- 3) Takomunidad (Nuestra Comunidad).
- 4) Tafiesta (Nuestra Fiesta).
- 5) Tadeleti yurújare (Nuestra medicina yurakaré)

6) Yurújare adula (Artesanía yurakaré) (FUNPROEIB, 2011).

El texto será la base para las planificaciones de clase para la enseñanza de tabuybu.

6.6. PLAN DE TRABAJO

Tabla 26: Plan de trabajo para la propuesta.

Actividades	Logros
Sensibilizar constante a padres de familia para un mayor uso del tabuybu en el hogar y a la larga, una restitución de la transmisión intergeneracional del tabuybu.	Cambio de actitudes hacia el tabuybu.
Elaborar de las guías comunales de aprendizaje de lengua con los actores involucrados.	Se han realizado guías comunales para su implementación en dos semanas.
Elaborar de los planes de clase de enseñanza del yurakaré con el profesor.	Se han elaborado planes de clase para dos semanas.
Ejecutar de guías comunales y planes de clase.	Se han aplicado las guías comunales y los planes de clase en yurakaré.
Evaluar constantemente las acciones que se realizan en el contexto.	Se cuenta con un informe del avance de actividades.
Realización de entrevistas sobre datos específicos emergentes del trabajo	Se cuenta con material audiovisual, escrito y de audio que muestra la experiencia.

6.7. FACTIBILIDAD

La propuesta se centra en realizar acciones concretas en la escuela y la comunidad. Con respecto al espacio educativo, la normativa educativa vigente, Ley Avelino Siñani y Elizardo Pérez 070, exige la inclusión de la lengua indígena en el sistema educativo formal; el currículo regionalizado yurakaré incluye los saberes y conocimientos indígenas, es decir que la inserción del tabuybu como segunda lengua está estipulada y avalada en la norma.

Según el CENY, en Nueva Galilea se cuenta con uno de los dos profesores yurakarés en toda la nación indígena, existe una profesora en el Beni, y en Cochabamba el único es Edgar Chávez, yurakaré nacido en la comunidad quien enseña en la escuela a 5° y 6° de primaria. Esta es una oportunidad para implementar el yurakaré en la enseñanza formal. Por otro lado, en San Antonio contamos con Cristóbal Mamani que vive más de diez años en la comunidad,

casado con una yurakaré-hablante y afirma tener un conocimiento pasivo del tabuybu, con esfuerzo se puede convertir en agente de la revitalización del tabuybu.

Se cuenta con el apoyo institucional de las organizaciones yurakarés para realizar acciones de revitalización lingüística del tabuybu.

Existe material didáctico en ambas comunidades realizado por el Consejo Educativo de la Nación Yurakaré y la FUNPROEIB Andes en lengua yurakaré para las escuelas.

Con respecto a las acciones comunales, el principal factor de factibilidad es que todavía existen hablantes del yurakaré en la comunidad, tanto adultos y ancianos, es más muchos son padres de los niños que serán parte del trabajo.

Los niños tienen un conocimiento pasivo de la lengua y esta situación representa una oportunidad para despertar el yurakaré que está en su interior.

La metodología será participativa y estará centrada en la inclusión e involucramiento de todas las personas interesadas en que los niños vuelvan a hablar yurakaré en la comunidad. La planificación de las acciones será realizada y consensuadas con los miembros de las organizaciones yurakarés y de la comunidad.

Referencias

- Albó, X. (1987). Formación y Evolución de lo Aimara en el Espacio y el Tiempo. *Estado y región en los Andes*. Cuzco: Centro Las Casas. Obtenido de: www.ucb.edu.bo/BibliotecaAimara/docsonline/pdf/2142150779.pdf
- Amodio, E. (1993). *Formas de alteridad. Construcción y difusión de la imagen del indio americano en Europa durante el primer siglo de la conquista de América*. Quito: Ed. Abya Yala.
- Appel, R. y Muysken, P. (1996). *Bilingüismo y contacto de Lenguas*. Barcelona: Ariel Lingüística.
- Baker, C. (1997). *Fundamentos de Educación Bilingüe y bilingüismo*. Madrid: Ediciones Cátedra, S.A.
- Barrantes, R. (2002). Investigación: Un camino al conocimiento, un enfoque cualitativo y cuantitativo. San José, Costa Rica: Editorial EUNED.
- Berger, P. y Luckman, T. (2001). *La Construcción Social de la Realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Bourdieu, Pierre (1985). *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid: Akal.
- Calvet, J. (2005). *Lingüística y Colonialismo. Breve tratado de glotofagia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, S.A.
- Carbajal, V. (2006). *Cambio y Conservación Intergeneracional del Quechua*. Tesis de Maestría en EIB. La Paz: Plural Editores, PROEIB y UMSS.
- CARITAS y APDH. (2013). Resultados de la Visita al TIPNIS ¿Cómo se realizó la “Consulta” del Gobierno? La Paz: Artes Gráfica “LIA”.
- Castro, M. (1997). *La Viva Voz de las Tribus. El Trabajo del ILV en Bolivia 1954-1980*. La Paz: Ministerio de Desarrollo Sostenible y Planificación, Viceministerio de Asuntos indígenas y Pueblos Originarios, DANIDA y UNICEF.
- CEDLA. (2001). El TIPNIS ya está dividido para la extracción petrolera. Obtenido de: www.cedla.org/content/41610
- CEJIS. (2012). La VIII Marcha en defensa: La Defensa del TIPNIS unió a toda Bolivia. *Bolivia Plurinacional*. Año 3, número 4. Santa Cruz: CEJIS y CIDOB.
- Callapa, C. (2013). *Tiri abuybu (el idioma de Tiri): Diagnóstico Sociolingüístico de la Lengua Yurakaré en la Comunidad de Tres Islas*. (Tesis inédita de licenciatura) Universidad Mayor de San Simón de Cochabamba.
- (2014). Víctor, su socialización primaria y secundaria. *DONde la palabra. Revista intercultural*. Cochabamba: PROEIB Andes, Departamento de Postgrado-FHyCE-UMSS. Obtenido de: www.dondelapalabra.proeibandes.org/pdf/7/ccallapa.pdf
- Combès, I. (2010). *Diccionario Étnico Santa Cruz la Vieja y su Entorno en el Siglo XVI*. Cochabamba: Itinerarios/Instituto de Misionología (Scripta).

- Consejo Educativo del Pueblo Yurakaré (CEPY). (2009). Acta de Conclusiones del Primer Congreso Educativo Yurakaré. Cochabamba: 16 y 17 de diciembre.
- Costas, P. y Ortiz, M. (2011). TIPNIS, la coca y una carretera acechan a la Loma Santa: Territorio Indígena en Cochabamba y Beni. En J. Chumacero (ed.) *Informe 2010: Territorios Indígena Originario Campesinos en Bolivia. Entre la Loma Santa y la Pachamama*. La Paz: Fundación Tierra.
- Cooper, R. (1997). *La Planificación Lingüística y el Cambio Social*. España: Cambridge University Press.
- Crevels, M. (2009). Bolivia Amazónica. En I. Sichra (coord. y ed.) *Atlas Sociolingüístico de Pueblos Indígenas en América Latina. Vol. 2*. Quito: FUNPROEIB/UNICEF/AECID.
- Crevels, M. y Muysken P. (Eds.) (2009). *Lenguas de Bolivia. Tomo I: Ámbito Andino*. La Paz: Plural, MUSEF y Embajada de los Países del Reino de los Países Bajos.
- (2012). *Lenguas de Bolivia. Tomo II: Amazonía*. La Paz: Plural, MUSEF y Embajada de los Países del Reino de los Países Bajos.
- Crystal, D. (2001). *La Muerte de las Lenguas*. Madrid: Cambridge University Press y Level. S.A.
- Darquennes, J. (2014). Language Contact: Basic Principles. Presentación en el 2º módulo de la asignatura de Lenguaje en la Maestría en Sociolingüística. Cochabamba.
- Delgadillo, D. (2012). Factores Sociolingüísticos que subyacen la Dinámica Lingüística entre la Lengua Mosestén y el Castellano en la Tierra Comunitaria de Origen (TCO) Mosestén. (Tesis inédita de maestría). Universidad Mayor de San Simón de Cochabamba.
- DOBES. (s/f). Proyecto Dobes Yurakaré. Obtenido de: <http://www.mpi.nl/DOBES/projects/yurakare-es/idioma>.
- Fasold, R. (1996). *La Sociolingüística de la Sociedad. Introducción a la Sociolingüística*. Madrid: Visor libros, S.L.
- Fishman, J. (1995). *Sociología del Lenguaje*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- (1991). *Reversing Language Shift: Theoretical and Empirical Foundations of Assistance Threatened Languages*. Clevedon: Multilingual Matters.
- Flores, J. y Córdova, L. (2012). *Guía de Revitalización Lingüística: para una Gestión Formada e Informada*. México: CIESAS, INALI, CONACYT, Ediciones El Lirio. Obtenido de: http://www.academia.edu/4485362/Guia_de_revitalizacion_linguistica_para_una_gestion_formada_e_informada.
- FUNPROEIB Andes y CEPY. (2011). *Anajajti tabuybu tayleshtati taleetebey (Esta es nuestra lengua para aprender en nuestra escuela)*. Cochabamba: Kipus.
- Galarza, J. (2013). El TIPNIS ¿Una región de refugio? *Decursos, revista de Ciencias Sociales*. Cochabamba: CESU-UMSS.
- Garcés, F. (2009). *Representaciones de la lengua y el conocimiento quechuas ¿Colonialidad o interculturalidad?* La Paz: PIEB y Universidad Andina Simón Bolívar.

- García, F. (1999). *Fundamentos Críticos de Sociolingüística*. Almería: Servicio de publicaciones de la Universidad de Almería.
- Halliday, M. (1994). *El lenguaje como semiótica Social*. Santa Fe: Fondo de Cultura Económica.
- Lehm, Z. (Coord). (2002). *Matrimonios Interétnicos. Reproducción de los Étnicos y Relaciones de Género en los Llanos de Mojos*. La Paz: PIEB, CIDDEBENI, Editorial Offset boliviana Ltda.
- Lagos, C. & Espinoza, M. (2013). La planificación lingüística de la lengua mapuche en Chile a través de la historia. *Revista Lenguas Modernas* N° 42. Chile.
- Limachi, V. (2010). *Propuesta metodológica para la enseñanza y aprendizaje de segunda lenguas*. CNC – CEPOS. (Mimeo).
- López, L. (Ed.). (2006). *Diversidad y Ecología del Lenguaje en Bolivia*. La Paz: PROEIB Andes, Plural Editores.
- (2014). El hogar, la comunidad y la escuela en la revitalización de las lenguas originarias de América Latina. (Mimeo).
- López, C. (2002, agosto, 6-9). Ponencia: Segundas lenguas: no son lo mismo ni dan igual - Consideraciones previas a la enseñanza de castellano y lenguas indígenas como L2. Ponencia presentada en el V Congreso Latinoamericano de Educación Intercultural Bilingüe. Lima, Perú.
- Luikx, A. (1998). La diferencia funcional de códigos y el futuro de las lenguas minoritarias. En L. E. López e I. Jung (Comps.) *Sobre las huellas de la voz*. Madrid: PROEIB Andes, DSE y Ediciones Morata.
- Klee, C. y Lynch, A. (2009). *El Español en Contacto con otras Lenguas*. Washington, D. C.: Georgetown University Press.
- Moreno, D. (2010). Dimensión Étnico-cultural de la Discriminación en Bolivia. *Decursos Revista de Ciencias Sociales*. Año XII, número 22. Cochabamba: Centro de Estudios Superiores Universitarios CESU-UMSS.
- Mamani, J. (2005). *Los Rostros del Aimara en Chile: el Caso de Parinacota*. La Paz: Proeib Andes, P.INS EIB y Plural Editores.
- MAPZA, (2005). Plan de Manejo Territorio Indígena-Parque Nacional Isiboro Sécore. Plan Estratégico y Programa de Gestión.
- Ninyoles, R. (1972). *Idioma y Poder Social*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Paz, S. (1991). Hombres de Río, Hombres de Camino: Relaciones Interétnicas en las Nacientes del Río Mamoré. (Tesis inédita de Licenciatura en Sociología). Universidad Mayor de San Simón de Cochabamba.
- Plaza, P. (Coord.) (2011). *Historia, Lengua, Cultura y Educación en la Nación Yurakaré*. Cochabamba: FUNPROEIB Andes, SAIH, CEPY, FHCE-UMSS. Editorial Kipus.
- (2014). El Quechua en Acción (2013). Primera Fase de la Investigación-Acción en dos Unidades Educativas del Cercado. Informe de Investigación. Cochabamba: PROEIB Andes, UMSS.

- Querejazu, R. (2005). *La Cultura del Yurakarés, su Hábitat y su Proceso de Cambio*. Cochabamba: POLIGRAF.
- Rodríguez, G. (1997). *Historia del Trópico de Cochabamba 1768-1972*. Cochabamba: POLYGRAF.
- Rodríguez, G., J. Gil Flores & García, E. (1999). *Metodología de la Investigación Cualitativa*. Granada: Ediciones Aljibe.
- Romero, R. (Coord.) (2012). *Estudio sociolingüístico de los pueblos mojeño trinitario, mojeño ignaciano, tsimane', chácobo, cavineño, esse ejja, weenhayek, yuracaré, gwarayu*. Santa Cruz: Universidad Autónoma Gabriel René Moreno, Facultad de Humanidades, Ibis, CIDOB.
- Rotaetxe, K. (1990). *Sociolingüística*. Madrid: Editorial Síntesis.
- Sánchez, A. (2005). *Teshentalá: La Educación Yuracaré en la Práctica Cultural de la Caza*. (Tesis inédita de Maestría en EIB). Universidad Mayor de San Simón de Cochabamba.
- Sichra, I. (2004). *Identidad y Lengua*. En M. Samaniego y C. Garbarini (eds.) *En Rostros y Fronteras de la Identidad*. Temuco: Pehuén/MECESUP
- (coord. y ed.) (2009). *Atlas Sociolingüístico de los Pueblos Indígenas en América Latina*. Quito: Abya Yala, UNICEF, AECID, FUNPROEIB Andes.
- (2013). *Estado Plurinacional-Sociedad Plurilingüe: ¿Solamente una ecuación simbólica? Página y Signos*. Cochabamba: Carrera de Lingüística Aplicada a la Enseñanza de Lenguas de la UMSS y editorial Kipus.
- Skutnabb-Kangas, T., Maffi, L., & Harmon, D. (2003). *Compartir un Mundo de diferencias. La diversidad lingüística, cultural y biológica de la Tierra*. Barcelona: UNESCO, Terralingua, Fondo Mundial para la Naturaleza, Linguapax, Unescocat.
- Stake, R. (1999). *Investigación con Estudios de Caso*. Madrid: Morata.
- Strauss, A. y Corbin, J. (2002). *Bases de la investigación cualitativa. Técnicas y Procedimientos para desarrollar la Teoría Fundamentada*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Taylor, J y Bogdan, R. (1997). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación. La búsqueda de Significados*. Barcelona: Paidós.
- Teijeiro, J. (2007). *Regionalización y Diversidad Étnica Cultural en las Tierras Bajas y Sectores del Subandino Amazónico y Platense de Bolivia*. La Paz: Plural.
- UNESCO. (2003). *Vitalidad y peligro de desaparición de las lenguas*. Paris.
- Van den Berg, H. (2009). *Clero Cruceño Misionero entre Yuracarees y Guarayos, Época Colonial*. Cochabamba: Instituto de Misionología.
- Van Gijn, R. (2006). *A grammar of Yurakaré*. (Tesis inédita de de doctorado). Raboud Universiteit Nijmegen. Obtenido de: <http://webdoc.ubn.ru.nl/mono/g/gijnevan/gramofyu.pdf>.
- (2014). *Yurakaré*. En M. Crevels y P. Muysken (eds.). *Lenguas de Bolivia. Tomo III, Oriente*. La Paz: Reino de los Países Bajos, MUSEF y Plural.

Van Gijn, R. y Hirtzel, V. (En Prep.). Diccionario Bilingüe Yurakaré-Castellano Castellano-Yurakaré. Versión Preliminar.

Walsh, C. (2003). La muerte de las lenguas indígenas: la pérdida de la diversidad. *Gaceta Hispánica de Madrid*. Madrid: Middlebury College y New York University en España.

ANEXOS

ANEXO A: INSTRUMENTOS DE INVESTIGACIÓN

a) Ficha comunal

Ficha comunal			
Nombre de la Comunidad:	Fecha de visita:	Departamento:	
Provincia:	Municipio:	Fundación de la comunidad:	
Habitantes: Total:	Hombres:	Mujeres:	
No. de familias:	No. de viviendas:	No. Escuelas:	
Lenguas existentes:			
Servicio de salud: No de Auxiliares:	Posta sanitaria : Curandero:	No. de médicos :	No. de enfermeras(os) :
Servicios luz eléctrica: generador:	panel:	mechero:	cebo:
Servicio Agua: Potable:	Pozo:	Río:	Laguna:
Baños: Letrinas con alcantarillado:	Baño cajón:	Monte:	
Servicios de Comunicación: Teléfono móvil:	Radio: Internet:	Televisión:	Teléfono fijo:
Transporte: Terrestre:	Fluvial:	Aéreo:	
Autoridades que dirigen la comunidad:			
Actividades Productivas:			

b) Guía de entrevista

Nombre:	Provincia:
Ocupación:	Departamento:
Sexo:	Lugar de aplicación:
Comunidad:	Fecha:
Nombre del entrevistador:	

1. ¿Qué lenguas habla?
2. ¿De dónde vienen sus abuelos?
3. ¿Qué lenguas hablaban sus abuelos?
4. ¿De dónde vienen su papá y mamá?
5. ¿Qué lenguas hablan sus padres?
6. ¿En qué comunidades vivió? (qué lenguas se hablaban, quiénes, dónde, para qué)
7. ¿Cuál fue la primera lengua que aprendió?
8. ¿Quién le enseñó a hablar su primera lengua?
9. ¿Según usted, por qué aprendió a hablar su primera lengua? (sea C o Y)
10. ¿En su familia cuales fueron las causas por las que se empezó a hablar el castellano?
11. ¿En su caso, cuáles fueron los momentos en su vida en que se perdió la lengua?
12. ¿Cuáles fueron las causas por las que se pierde el yurakaré?
13. ¿Cuántos hijos tiene, hablan el yurakaré?
14. ¿Por qué (no) transmitió el yurakaré a sus hijos?
15. ¿Es importante transmitir el yurakaré a los hijos? ¿por qué?

ANEXO B: FOTOS:

San Antonio: 1) Trabajo comunal



2) La comunidad



3) Niños de la comunidad



Nueva Galilea: 1) Casas de la comunidad



2) Niños en la prueba piloto de enseñanza del tabuybu en el chaco



3) Niños en la prueba piloto de enseñanza del tabuybu en la clase



Notas al final: ⁱ Esta cita también es de la comunidad de Tres Islas del río Chimoré.

ⁱⁱ Esta cita es recopilada del trabajo de elaboración de Currículo Local de Nueva Galilea del 2011.