Entre política identitaria y narrativas autobiográficas. Restituciones digitales de un proyecto de documentación lingüística en Bolivia (Proyecto DoBeS Yurakaré 2006-2011)

Entre politique identitaire et narrations autobiographiques. Restitutions numériques d'un projet de documentation linguistique en Bolivie (Projet DoBeS Yurakaré 2006-2011)

Between identity politics and autobiographical narratives. Digital restitutions of a linguistic documentation project in Bolivia (DoBeS Yurakaré Project 2006-2011)

Vincent Hirtzel

Edición electrónica

URL: <https://journals.openedition.org/jsa/19553>

DOI: 10.4000/jsa.19553

ISSN: 1957-7842

Editor

Société des américanistes

Edición impresa

Fecha de publicación: 30 septiembre 2021

Paginación: 151-185

ISSN: 0037-9174

Referencia electrónica

Vincent Hirtzel, «Entre política identitaria y narrativas autobiográficas. Restituciones digitales de un proyecto de documentación lingüística en Bolivia (Proyecto DoBeS Yurakaré 2006-2011)», *Journal de la Société des américanistes* [En línea], 107-1 | 2021, Publicado el 30 septiembre 2021, consultado el 03 septiembre 2022. URL: <http://journals.openedition.org/jsa/19553> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/jsa.19553>

Este documento fue generado automáticamente el 3 septiembre 2022.

All rights reserved

Entre política identitaria y narrativas autobiográficas. Restituciones digitales de un proyecto de documentación lingüística en Bolivia (Proyecto DoBeS Yurakaré 2006-2011)

Entre politique identitaire et narrations autobiographiques. Restitutions numériques d'un projet de documentation linguistique en Bolivie (Projet DoBeS Yurakaré 2006-2011)

Between identity politics and autobiographical narratives. Digital restitutions of a linguistic documentation project in Bolivia (DoBeS Yurakaré Project 2006-2011)

Vincent Hirtzel

In memoriam, don Francisco Blanco Guzmán (1934-2014)

Agradecimientos – Quisiera agradecer aquí a los lectores anónimos del JSA, así como a Valentina Vapnarsky, Philippe Erikson y Emmanuel de Vienne por sus valiosas sugerencias que permitieron mejorar este trabajo. Agradezco también a mis antiguos colegas del PDY, Rik Van Gijn y Sonja Gipper por su relectura de una versión preliminar de este texto y sus pertinentes comentarios.

- 1 En junio de 2010, el Consejo Educativo del Pueblo Yurakaré (CEPY) y el Proyecto DoBeS Yurakaré (en adelante PDY) organizaron dos eventos que eran importantes para ambos. En el pueblo de Chimoré y en la ciudad de Trinidad en la Amazonía boliviana, se reunieron varios delegados y autoridades políticas yurakarés de los departamentos de Cochabamba y del Beni. La restitución digital fue uno de los temas centrales de estas reuniones. Desde hacía cuatro años, el proyecto DoBeS (*Dokumentation Bedrohter Sprachen* –

Documentación de lenguas en peligro¹), coordinado por Rik Van Gijn, Sonja Gipper, Jeremías Ballivián y el autor de este artículo, había llevado a cabo una amplia documentación del idioma yurakaré (Van Gijn et al. 2011). Durante este proyecto, que estaba ya por concluir, se había reunido un corpus de grabaciones multimedia en varias comunidades de ambos departamentos, destinadas a ser depositadas en el archivo digital TLA de Nimega. Desde hace un tiempo, el CEPY y el PDY se habían acercado y habían coincidido en la necesidad de que copias digitales de las grabaciones fueran transferidas, mediante disco duro, al CEPY para que esta entidad las tuviera a la mano (sin necesidad de acudir al archivo *online*) y pudiera transformarlas posteriormente en “material pedagógico”. Al mismo tiempo, se trataba también de proporcionar otro juego de copias a las principales organizaciones regionales de las comunidades donde se hizo el trabajo, para que estas pudieran acceder a las captaciones. Esta transferencia debía ser visible, “conocida por todos” y legitimada “por el pueblo yurakaré” mediante sus delegados (Figura 1). La restitución digital fue el hito de la integración del PDY en el ámbito político institucional de los yurakarés y, sin lugar a duda, también un eslabón importante para el CEPY, que pudo consolidar así su propio papel político frente a las diseminadas comunidades yurakarés y sus respectivas organizaciones. La restitución fue en este sentido un logro, tanto para los que entregaban como para los que recibieron.

Fig. 1 – Restitución de los discos duros

(foto: V. Hirtzel, Trinidad, junio 2010).

- 2 En el transcurso del año 2009, con un afán indudable, tres hombres yurakarés decidieron cada uno individualmente visitarme en mi casa, en Cochabamba, donde se encontraba también la oficina del PDY. Como nunca antes había ocurrido en las comunidades, estas tres personas vinieron por su propia y decidida voluntad a hablar frente a la cámara. Dos de ellos vinieron a contarme recuerdos personales de su vida. El tercero fue el intermediario que permitió a una de estas tres personas acercarse al PDY; luego asumió el

papel de entrevistador con quien era su propio tío. Las interacciones que nacieron durante estas visitas dieron lugar a una cantidad considerable de grabaciones (unas veinticinco horas). Cada uno de estos interlocutores se presentó con expectativas y motivos propios: uno de ellos quiso grabar sus recuerdos para que fueran “conocidos por todos” otro, al contrario, insistió en que sus palabras fueran conservadas con acceso restringido en el archivo de Nimega (y los registros suyos fueron borrados de los discos duros entregados a las organizaciones), pero al mismo tiempo quería hacer de ellas un libro. El tercero asumió el papel del investigador, ofreciendo sus servicios al PDY; quería a la vez escuchar a su tío y aprovechar las entrevistas para recoger, él mismo, información para un proyecto de libro personal. En el transcurso del artículo, detallaremos más la comparación entre los horizontes de expectativas de estos tres interlocutores. Sin embargo, los elementos ya mencionados bastan para resaltar el contraste nítido entre estas interacciones y grabaciones, que podríamos calificar de íntimas, y los eventos públicos durante los cuales el PDY entregó copia en disco duro. Por un lado, convocatorias, eventos, reuniones públicas, búsqueda de legitimidad y política identitaria o cultural; por el otro, personas, conversaciones frente a frente, recuerdos y narración de eventos vividos, con una cámara grabando. De cada lado, proyectos y expectativas distintas.

- 3 Este artículo busca analizar, de manera conjunta, los retos que acompañan estas dos viñetas etnográficas: la restitución digital pública del corpus global, y la producción del corpus autobiográfico. Visto a partir del campo de la documentación lingüística ambas manifiestan el ajuste de este proyecto a los “propios deseos y estrategias” de los interlocutores (Franchetto 2010, p. 50)². Al interesarse en estas dos dimensiones, este artículo propone un estudio relevante para la reflexión que se genera en el campo de la investigación participativa. Pero su meta principal es otra. Como el lector lo habrá notado, la restitución fue una entrega (casi) global del corpus, de tipo institucional. El corpus autobiográfico reúne, en cambio, un material con fuerte “autoría”, en el que los participantes libran información sobre los retos de su propia puesta en circulación. Este corpus específico se enriquece además con consideraciones meta-discursivas sobre la importancia de la puesta en circulación de tales discursos (en este caso realizadas en las entrevistas que nuestro colaborador yurakaré hizo a su tío). Buscaremos relacionar así las preocupaciones manifestadas en estos dos niveles rastreando convergencias y divergencias. Estas especificaciones permiten precisar que, aún si este texto también pretende contribuir a la antropología de la restitución digital, se distingue de los que tratan de situaciones en las cuales el agente de la restitución no es productor del material restituido, y el lapso de tiempo entre “la ida y la vuelta” aumenta (Lucas 2020, Valdovinos Alba 2020). Se enfocará aquí el proceso que *conduce* a la restitución digital (y que la hace posible –o no–), y no los efectos que *genera* la restitución.
- 4 Es importante notar desde el principio que el PDY se desarrolló durante y coincidió con una época de transformación política particularmente densa (y tensa) que vivió Bolivia, fruto de la toma de las riendas del Estado por parte de Evo Morales (2006) y de su transformación en Estado Plurinacional (CPE 2009). El CEPY, con quien se organizaron los eventos de restitución, fue una bisagra muy activa entre el Estado y el “pueblo” yurakaré para alentar las “reformas sociales” vistas como necesarias para que el grupo pueda ajustarse a los desafíos de este nuevo Estado Plurinacional. Fue también el CEPY un importante vector para transmitir la idea que los yurakarés tenían que concebirse como una “nación”, es decir como un cuerpo político transhistórico dotado de rasgos

contrastivos (frente a otras naciones) mediante su idioma y su “cultura”. La importancia de este programa de “construcción nacional” llegó incluso a afectar el propio nombre de la organización ya que en el año 2013, el CEPY se volvió el CENY (Consejo Educativo de la Nación Yurakaré³). Por lo tanto, este artículo se propone también contribuir al estudio de la recepción de esta propuesta política por parte de los yurakarés.

- 5 La exposición y la interpretación que ofrecemos aquí se presentarán en dos fases: la primera parte tratará de la restitución digital global y los eventos políticos en los cuales se engarzó; la segunda parte se centrará en la producción del corpus autobiográfico. En ambos casos, examinamos la involucración mutua y progresiva de los participantes clave –tanto yurakarés como del PDY– tomando en cuenta sus expectativas propias, sus motivos y su acercamiento progresivo. Luego nos concentraremos sobre “lo dicho”. En el caso de la restitución, enfocaremos los discursos del presidente del CEPY, que aclaran los procesos reflexivos relativos a la presencia de los discos duros entregados; en el corpus autobiográfico, nos interesaremos por el contenido de los elementos narrados. En la síntesis final, intentaremos mostrar cómo la restitución y la circulación de datos digitales en el caso yurakaré no se confunde con la “voracidad archivística” que caracteriza a Occidente (Vapnarsky 2020), sino que refleja una muestra de expectativas heterogéneas y no desprovistas de incertidumbre cuya especificidad sobresale todavía más a la luz de proyectos del mismo programa desarrollados en Brasil en el Alto Xingú (Fausto y Franchetto 2008; Franchetto 2010; Monod-Becquelin, Vienne y Guirardello-Damian 2008).
- 6 Pero ahora, algunas precisiones introductorias sobre los yurakarés serán útiles. En primer lugar, algunas cifras. Según los datos oficiales del censo de 2012, un poco más de 6000 personas aceptaron identificarse frente a los encuestadores como yurakarés, y el 85% de estos lo hizo en comunidades rurales. Dentro de la población total, unas 1600 personas (mayores de 4 años) afirmaron “haber adquirido” el idioma yurakaré durante su infancia (INE 2015, p. 32 y 107). Estos datos, independientemente de su exactitud, muestran el desfase entre la identificación étnica (o “nacional”) y la práctica lingüística que caracteriza a los yurakarés. Pero permiten también hacerse indirectamente una idea de la magnitud de su dispersión. Se debe precisar, en segundo lugar, que los 5000 yurakarés que residen “en el campo” se encuentran desparramados en un poco menos de una centena de pueblos o comunidades en bolsones territoriales distribuidos en un área global de unos 40 000 km² (el tamaño de Suiza o de los Países Bajos). Esta atomización territorial que se desencadenó a partir de los años 1930-1950 –época hasta la cual vivían todos por la franja del piedemonte– no impide que todos todavía se reconozcan mutuamente como yurakaré (*yurújare*, *yújare* o *yurujre*) o “parientes” (*ta-aptá-w*), y que prevalezca un sentimiento de pertenencia a esta parentela genérica que algunos llegan incluso a expresar en el vocabulario substancial de “raza” (*ta-rasa-w*⁴). Pero este proceso de dispersión tuvo una consecuencia directa en su representación política contemporánea, que como lo veremos fue desafiante para el PDY.
- 7 Desde los años 1990 se generalizó, en las tierras bajas de Bolivia, una organización de todos los grupos indígenas sobre la base de unidades territoriales conseguidas con títulos de propiedad colectiva (TCO “Tierra comunitaria de origen”, según la fórmula acuñada por la Ley de Reforma agraria de 1993⁵). La gestión y la defensa de estos territorios y de sus habitantes se consolidó en un sistema organizativo segmentario, de tres niveles jerárquicos: a cada territorio indígena corresponde uno o varios “consejos” o “subcentrales” y una de esas entidades es siempre detentora del título de propiedad.

Mono- o multiétnico, estos consejos locales se aglutinan en “coordinadoras” o “centrales” de escala regional o departamental; a su vez estas agrupaciones son afiliadas, a escala nacional, a su organización “matriz”, la CIDOB⁶. Dentro de esta estructura piramidal, la situación de los yurakarés está particularmente atomizada, debido a su dispersión en cuatro departamentos (en gran mayoría los departamentos del Beni y Cochabamba, pero también residualmente los de Santa Cruz y La Paz) y al hecho de que todos sus consejos locales son multiétnicos, excepto uno (Figuras 2 y 3). Los territorios con las agrupaciones mayores de comunidades yurakarés están conformados por cinco consejos locales distintos: CONIYURA, CIRI y CONISUR, fuertemente anclados en el departamento de Cochabamba (todas afiliadas a una organización regional, la CPITCO), y las Subcentrales TIPNIS y Sécure, en el departamento del Beni (afiliadas, junto a múltiples otras subcentrales, a dos centrales diferentes, la CPEM B y la CPIB respectivamente). Fue, como veremos, con estos cinco consejos locales que se desarrolló la documentación lingüística del PDY.

Fig. 2 – Representación esquemática de la inscripción espacial de los territorios indígenas con población yurakaré, sus consejos locales y sus afiliaciones a unidades organizativas mayores con las cuales trabajó el PDY

Acrónimos y abreviaturas (por orden alfabético)

CIDOB: Confederación de pueblos Indígenas del Oriente, Chaco y Amazonía de Bolivia

CIRI: Consejo Indígena del Río Ichilo

CONISUR: Consejo Indígena del Sur

CONIYURA: Consejo Indígena Yurakaré

CPEM B: Central de Pueblos Étnicos Mojeños del Beni

CPIB: Central de Pueblos Indígenas del Beni

CPITCO: Coordinadora de Pueblos Indígenas del Trópico de Cochabamba

Subcentral Sécure: Subcentral de cabildos indígenas del Río Sécure – TIPNIS

Subcentral TIPNIS: Subcentral de cabildos indígenas del TIPNIS

TCO: Territorio Comunitario de Origen

TIPNIS: Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro-Sécure.

Fig. 3 – Mapa de las comunidades indígenas identificándose como yurakaré o comunidades multiétnicas con una porción poblacional yurakaré significativa (situación 2011)

A: TIM (Territorio Indígena Multiétnico)
 B: TIPNIS (Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro-Sécure)
 C: TCO Yurakaré
 D: TCO Yuqui-CIRI
 E: TCO Mojeño-Yurakaré "El Pallar"

Transferencia de discos duros

Hacia la duplicación del archivo digital

- 8 La forma que tomó la entrega, en discos duros, de las captaciones multimedia del PDY, al final del proyecto, en 2010, no había sido prevista ni imaginada cuando hicimos acto de candidatura al programa DoBeS. Esta entrega requirió los dos ingredientes esenciales en semejantes proyectos colaborativos que son el tiempo y la confianza (Leonard y Haynes 2010). De hecho, en su comienzo, el proyecto fue ante todo una empresa académica. La idea de sugerir al programa DoBeS una propuesta de documentación del idioma yurakaré vino de mi colega lingüista Rik Van Gijn que conocí en Bolivia en el año 2001, cuando estábamos cada uno realizando trabajo de campo para nuestras respectivas tesis de doctorado. Al tiempo de defender la suya sobre la gramática yurakaré (Van Gijn 2006), mi compañero buscaba cómo profundizar sus investigaciones, y me propuso ahondar en mis propias pesquisas antropológicas presentando juntos una candidatura. Acepté, a pesar de no haber acabado mi doctorado (Hirtzel 2010).
- 9 Uno de los requisitos clave para la obtención de un proyecto DoBeS es poder demostrar al comité de evaluación el interés de la "comunidad de hablantes" hacia la propuesta. Ni nuestra buena voluntad, ni tampoco nuestro deseo de construir puentes hacia el futuro

serían suficientes. Desde Europa, y para dos jóvenes universitarios inmersos en sus tesis, pensar en la “inclusión social” de un proyecto ciertamente no era sencillo, y realmente volaba “por encima” de sus preocupaciones. Aún así, teníamos un as bajo la manga. Preguntamos a Jeremías Ballivián, yurakaré originario de la TCO Yurakaré –el único territorio casi monoétnico– y amigo nuestro, si pensaba que un proyecto semejante podría tener algún interés para su pueblo y si le gustaría participar y ayudarnos con él. Le pareció que sí, y nos dio un apoyo inesperado. Además de ser de los pocos yurakarés que había llegado a un nivel de formación universitaria, Jeremías Ballivián estaba ya bien introducido en el mundo de la dirigencia indígena. Por sus buenos oficios, conseguimos un documento de respaldo del directorio de la organización regional CPITCO que nos otorgaba su “plena confianza para hacer acto de candidatura.” Para nuestra sorpresa, el proyecto fue seleccionado por DoBeS. Además de Jeremías, el “equipo” se reforzó en su inicio con la llegada de Sonja Gipper, doctorante en lingüística (Gipper 2011).

- 10 En Bolivia, cualquier actividad o permanencia larga en un territorio indígena requiere, para una persona ajena, el visto bueno y el respaldo de las “autoridades orgánicas” indígenas. Una carta de apoyo para nuestra candidatura no era suficiente para garantizar la aprobación de la investigación. La validación del proyecto por parte de la estructura organizativa en la cual participan los yurakarés era todavía un asunto pendiente. Nuestro equipo de investigación acudió a su organización matriz, la CIDOB, en Santa Cruz, con el fin de “socializar el proyecto”, es decir, de dar a conocer su meta: en este caso, la documentación del idioma y el posterior depósito en el TLA, accesible en línea, permitiendo a las organizaciones y a los hablantes conservar un vínculo con los datos producidos. Debido a la naturaleza del proyecto, los dirigentes de la CIDOB nos pusieron en contacto con “su brazo técnico” en el tema “lengua y cultura”: el CEAM (Consejo Educativo Amazónico Multiétnico). En ese momento el CEAM había llevado a cabo investigaciones de campo sobre los “saberes y conocimientos” de los yurakarés, así como de otros grupos (publicados después en CEAM 2008). A la sazón, ignorábamos todo de esta institución y de sus actividades.
- 11 En los años 1990, mientras el movimiento político-territorial indígena de tierras-bajas se estructuraba, otra reforma de envergadura fue objeto de debate en toda Bolivia: la educación. La reforma educativa contemplaba, entre otros puntos, la introducción de la educación intercultural bilingüe (EIB). Para ello, en la ley de Reforma educativa (1994) se instauraron, en cuanto instancias de participación social indígena y con el fin de hacerla realidad, los Consejos Educativos de Pueblos Indígenas (CEPOs). Los consejos que trabajaron en relación con las principales lenguas nativas bolivianas como el quechua, el aymara o el guaraní, no tuvieron dificultad para constituirse. No sucedió lo mismo con las otras comunidades de hablantes. A raíz de la situación social y educativa de la mayoría de los grupos de tierras bajas se procedió a la creación del CEAM, un CEPO común (o multiétnico) para la mayoría de ellos en 1998, articulado a la CIDOB (Machaca Benito 2013 [2007]). Poco antes de la llegada al poder de Evo Morales (en 2006), la implicación política de los CEPOs se reforzó. Con las principales organizaciones tanto sindicales como indígenas, de tierras altas como de tierras bajas, conformaron entonces un “bloque educativo indígena originario”, que pedía agilizar y radicalizar los cambios educativos hasta entonces de poca efectividad. Manifestándose ya a favor de un Estado Plurinacional, ese bloque reclamó que el Estado aprobara una educación alternativa “con enfoque intercultural bilingüe orientada a la recuperación, desarrollo y acreditación de los conocimientos y saberes de los pueblos indígenas y originarios” (UNNIOs 2004, p. 50).

- 12 En 2005 y en estas circunstancias, el más activo (y politizado) de los consejos yurakarés, el CONIYURA, se lanzó a formar un CEPO para sí mismo aunque, vale decir, era para todos los yurakarés, puesto que la EIB tenía vocación de generalizarse a todas las aulas atendidas por niños del grupo⁷. Nuestro proyecto de documentación lingüística llegó justo en ese momento de transición, en el que el Consejo educativo del pueblo Yurakaré (CEPY) iba a sustituir al CEAM para los yurakarés. Pero al principio fue todavía con el CEAM y con la CIDOB que el PDY organizó, en el año 2007, un taller sobre la escritura y la normalización del idioma yurakaré (su “alfabeto”). Ya entonces participó el CEPY (y su presidente), pero con un protagonismo limitado dado que no constaba aún de personería jurídica.
- 13 Sin embargo, antes de estrechar lazos con el CEPY, el paso decisivo que abrió nuestro camino al “campo” se realizó con las organizaciones indígenas territoriales, regionales y locales. Fue gracias a los convenios que nuestro proyecto estableció, primero con la organización regional CPITCO en Cochabamba y, luego, con las dos organizaciones locales referentes para la zona norte del TIPNIS, con sede en Trinidad, la Subcentral Sécure y la Subcentral TIPNIS, que pudimos “entrar”. Cabe recalcar que los convenios que firmamos no mencionaban ninguna restitución local de las captaciones digitales que iban a ser depositadas en el archivo consultable por Internet. Estos convenios establecían antes que nada el “apoyo” (o el “aporte”) que estábamos dispuestos a proporcionar en forma material o financiera a las organizaciones mismas y a las comunidades en las que iba a desarrollarse la investigación y fijaban también las tarifas de la remuneración de los participantes locales. Las organizaciones tuvieron un papel más que todo fiscalizador, sin intromisión sobre su desempeño concreto.
- 14 De hecho, en el campo, tuvimos toda libertad para desarrollar la documentación lingüística a nuestra manera, buscando colaboradores o consultantes que fueran receptivos a nuestras demandas. Además, cada uno de nosotros tenía intereses propios y no nos regimos con una definición restrictiva de lo que se tenía que “documentar”, ni tampoco predeterminando lo que merecía o no serlo. Una parte de las grabaciones fue realizada durante sesiones de trabajo de elicitación lingüística con el fin de coleccionar el material necesario para la realización de una base de datos lexicales, y luego un diccionario. También se realizaron experimentos de psicolingüística siguiendo programas del MPI de Nimega y otros con protocolos específicos⁸. Otras grabaciones fueron realizadas en situación de interacción que no incluían al investigador (o de la forma más mínima posible, para encender la cámara al principio). Por ejemplo, se invitaba a hablantes a encontrarse para charlar entre ellos, dejándolos solos y totalmente libres de escoger los temas de conversación. Se hicieron también grabaciones de personas en sus actividades cotidianas (en el monte, en el río o en sus “chacos” o plantaciones, en la cocina, haciendo artesanías o “trabajando”, etc.). Se captaron eventos colectivos, tales como reuniones de cabildo, momentos festivos, talleres de capacitación y de trabajo sobre el idioma (como los del CEPY), hasta partidos de fútbol y los comentarios animados de sus espectadores.
- 15 Por supuesto, se grabaron también datos sobre temas “tradicionales”, es decir, para usar un equivalente yurakaré, sobre lo que decían o hacían los “abuelos finados” o la “gente antigua” (*pëpëshamaw*) como, entre otros, una cantidad razonable de relatos mitológicos o entrevistas sobre el chamanismo antiguo. Empero, de rituales “en vivo”, no se filmó casi nada excepto, en una comunidad del TIPNIS, las festividades que acompañan la conclusión de la reclusión pospubertaria de una joven, pero sin las sangrías (*kulukuta*)

que se practica(ba)n en esa ocasión (y que observé anteriormente) y sin los cantos y bailes (*shilata*) que solían acompañar el evento. En otra comunidad del TIPNIS, Rik Van Gijn consiguió documentar algunos de estos cantos (que se realizan en un idioma esotérico) y una demostración del baile¹⁰. Este ritual, comparable con los que suelen escoger los grupos amazónicos en Brasil para manifestar y patrimonializar su “cultura” (Nahum-Claudel, Pétesch y Yvinec 2017), era ya para muchos yurakarés considerado como una cosa del pasado, y, en ciertas comunidades (como en la TCO Yurakaré), no se practicaba desde los años 1960-1970. De manera general, las grabaciones relativas a las prácticas rituales de los yurakarés no fueron centrales, tales prácticas siendo poco comunes en las comunidades donde trabajamos. De hecho, tampoco nos focalizamos exclusivamente sobre el idioma yurakaré, pues nos interesaba documentar, en diferentes contextos, los fenómenos de alternancia códica que se dan comúnmente entre el yurakaré y el español. En muchas captaciones, los hablantes solo se expresan en castellano, siguiendo sus prácticas lingüísticas habituales. Esto sucede particularmente en el caso de las reuniones políticas donde pocas veces se toma la palabra en yurakaré.

- 16 Para “procesar” dicho material, el PDY acondicionó una oficina en Cochabamba, donde trabajaba Jeremías Ballivián en la transcripción y traducción de las grabaciones, mediante el uso del programa de notación lingüística ELAN (2020) desarrollado por el MPI¹¹. También recibíamos ahí las visitas de los dirigentes de las organizaciones y del CEPY. Rápidamente, como la cantidad de grabaciones iba creciendo, se formó a una decena de jóvenes yurakarés para ayudar en el trabajo de transcripción y traducción. Todos eran bilingües (algunos más que otros) y vivían en la ciudad de Cochabamba. Podían venir a trabajar a la oficina o trabajar desde su casa con su propia computadora, siempre de forma remunerada. Concretamente, la gran mayoría de las grabaciones se hicieron en comunidades yurakarés específicas, escogidas en colaboración con las organizaciones indígenas locales. Rik Van Gijn y Sonja Gipper se dedicaron a trabajar en comunidades del TIPNIS ubicadas en el departamento del Beni. Viajaban desde los Países Bajos para realizar estadías de algunos meses, mientras que yo me instalé de manera permanente en Bolivia. Me dediqué a trabajar en comunidades de los consejos CONIYURA y CONISUR en el departamento de Cochabamba. También me encargué con Jeremías Ballivián del flujo de trabajo local, de la traducción de las grabaciones, así como de la diplomacia del proyecto con las organizaciones indígenas. Por su parte, Rik Van Gijn se ocupaba de las relaciones del proyecto con la dirección del programa DoBeS y con el equipo técnico del MPI en Nimega.
- 17 Mientras que el PDY empezó sus actividades de documentación, cobraba un papel cada vez más importante el CEPY gracias a la dedicación de su Presidente Miguel Núñez, con larga experiencia de dirigente (Figura 4). Fue entre los años 2007 y 2008 que se realizó la consolidación jurídica de esta instancia. Desde el encuentro sobre “el alfabeto”, fuimos solicitados por el CEPY, sea por Miguel Núñez sea por sus sucesivos técnicos, para aportar nuestra competencia sobre el idioma, en particular sobre problemas de transcripción y de escritura. Estuvimos incluso asociados activamente a sus talleres y producciones. Sin embargo, recién en el año 2009 firmamos dos convenios que permitían formalizar y estrechar lazos de mutuo provecho. En uno de ellos, acordamos, después de asegurarnos del acuerdo de la dirección del programa DoBeS en Nimega, facilitarles una copia de todas las grabaciones. Al CEPY, que tenía por vocación institucional “recuperar el idioma y la cultura”, le interesaba también “recuperar” el material que habíamos

colectado, para producir y difundir bajo formato digital o escrito a manera de “productos derivados”.

Fig. 4 – Don Miguel Núñez, taller de producción de texto

(foto: V. Hirtzel, Sanandita, 2007)

- 18 Resultaba perfectamente razonable considerar que el CEPY era la instancia más apropiada para mantener lazos con el archivo digital y sacar provecho de su contenido. Por estar ubicada en el “nivel nacional”, tanto al lado como encima de la red fragmentada de los consejos locales y regionales (y sus relaciones conflictivas como en el TIPNIS), era la instancia ideal según los criterios del programa DoBeS. Sin embargo, dado los convenios anteriores suscritos con las organizaciones territoriales y tomando en cuenta que una devolución única podría generar susceptibilidades, acordamos, con el CEPY, que también había que asociar estas organizaciones a la restitución de los datos. No se trataba solamente de consideraciones diplomáticas. Era mejor multiplicar las copias, lo que se justificaba asimismo dado la importancia de la brecha digital y la extensión del territorio yurakaré. En resumidas cuentas, la restitución digital no se hizo directamente “a las comunidades” ni a los hablantes individuales que participaron, sino a sus organizaciones, pero a la vista de sus delegados, es decir, con su legitimación. El tiempo y la confianza, así como el papel clave del CEPY, fueron los ingredientes necesarios para que el PDY pudiera proceder, tal como lo hizo, a la restitución de sus grabaciones. Durante estos años cruciales de reformas en Bolivia, el trabajo de documentación lingüística no estuvo solamente enmarcado por la burocratización de la relación con los grupos indígenas (fiscalización de las organizaciones, convenios, devolución de “aportes”), sino también por la tensa política nacional boliviana que correspondió a su transformación constitucional en Estado Plurinacional, un proceso fundamental para comprender la restitución de los datos.

El *coming-out* identitario y la recuperación cultural

- 19 “Aquí está nuestro idioma y nuestra cultura”, dijo Miguel Núñez, presidente del CEPY, con un aire de satisfacción, a algunos parientes yurakarés, al mostrar los discos duros que estaban sobre la mesa, durante una pausa del evento de restitución de Chimoré. ¿Cómo analizar esta designación ostensiva? A la luz de los discursos públicos del dirigente en estos dos eventos, nos podemos dar cuenta de que más que contenedores de “material”, estos objetos eran índices de un proceso reflexivo que el mismo CEPY quería alentar y que el PDY, a través de su entrega, permitía “reforzar”.

- 20 En Trinidad, Miguel Núñez abrió el evento con un discurso sobre la política general del CEPY; por micrófono, habló en español (como siempre lo hacía) de su “nacimiento”.

[En el encuentro de 2005 en la Misión]¹², ahí nace la idea [de] que es importante retomar la identidad, la cultura y la lengua. [Sobre] la identidad decimos: “¡No tener vergüenza! ¡Donde estemos, como estemos!” [Sobre] la cultura: “recuperemos nuestra vestimenta, nuestro baile, nuestra música... que tenían nuestros abuelos.” [...] [Sobre] la lengua hemos dicho: “¡Que nuestra lengua viva! ¡Que no se muera!” Esos tres puntos –fundamentales– es la política de esta organización: “Consejo Educativo del Pueblo Yurakaré.” De ahí nace la política del Estado, del Gobierno, que cada nación debe recuperar como tal, su identidad, la cultura, producir materiales didácticos que se puedan aplicar en la[s] unidad[es] educativa[s]. Ahí nace también [la política] que tenemos que recuperar saberes y conocimientos que tenemos que publicar. Nace también [la política] que tenemos que demostrar nuestra vestimenta, nuestra música. A toda Bolivia, como también a todo [el público] internacional. Porque si nosotros, [si] ustedes, no se identifican como yurakaré, no “demostramos” la cultura, no lo hablamos [¿el idioma?]¹³, [nos] estamos automarginando. Hay que levantar la mano y decir: “Aquí estamos nosotros [los] yurakarés también.” (YUVHVDN16Jun1001-05¹⁴)

- 21 El CEPY era un logro de los yurakarés de “su pueblo” (en este caso los del río Chaparé), y como lo resalta Miguel Núñez, tenía objetivos íntimamente unidos a los del Gobierno de Evo Morales. Al fin y al cabo, la voluntad de los yurakarés, la voluntad del gobierno, valía para “nosotros”, “ustedes”, y los indígenas bolivianos en general. La “identidad”, el “idioma”, la “cultura”, o los “saberes y conocimientos” formaban parte de una serie de aspectos de sí mismo que debían ser expuestos –“demostrados”– a los de “afuera”, a los “otros”, los no-yurakarés, los no-indígenas, sean estos bolivianos o de más allá y “recuperados”. Al mismo tiempo, Miguel Núñez trataba de incentivar a sus propios parientes a asumirse como yurakaré, a “coincidir con su nombre” (que de paso sea dicho, es el nombre que *se les da*), y a reaccionar, precisamente, contra la pérdida del idioma y de la cultura que, efectivamente, se estaba agudizando cada vez más. Este decaimiento era explicado por muchos yurakarés como el fruto de la “vergüenza” y del “miedo” generador de inhibición y resultado de la mirada externa. Este diagnóstico, compartido por los hablantes y los no hablantes yurakarés (como sus profesores), resalta también del estudio de la “ideología lingüística” llevado a cabo en el mismo momento por el FUNDPROIB-Andes, que muestra la amplitud de este fenómeno de baja autoestima (Plaza Martínez 2011)¹⁵.

- 22 Contra la inhibición el CEPY proponía en suma un *coming-out* identitario (Ariel de Vidas y Hirtzel aceptado). Había que luchar en contra de la vergüenza y del miedo: se trataba de hacer frente al desprecio hablando el idioma, reivindicando la “cultura”, levantando la mano para no permanecer invisible, callado, abalizando así la exclusión. Desde esta perspectiva, para el CEPY, al igual que para los otros CEPOs, o para el “bloque educativo

indígena originario”, la cultura y el idioma no eran considerados simplemente como sinónimos de “patrimonio” o de “riqueza cultural”, sino más bien como índices de singularización, concebidos a partir de su negación histórica (“colonial”). Por lo tanto, el aliento a la recuperación y a la “exhibición” cultural correspondía, ante todo, a la negación de una negación, y a una entrada dialéctica en una forma de historia colectiva, donde “raza” y “clase social” fusionaban en una indigeneidad en lucha. En este sentido, la política del CEPY que presentaba Miguel Núñez, evidentemente, no era suya. Miguel Núñez daba su propia versión de la voz polifónica que corría en toda Bolivia, y que condujo a Evo Morales al Palacio presidencial. El “bloque educativo”, los CEPOs y sus equipos técnicos, habían ya teorizados la crítica del sistema educativo “colonial” vigente en el siglo XX. Al querer reinyectar en las aulas el idioma, la cultura, los saberes y los conocimientos, se buscaba romper con un tipo de escuela cuyo objetivo había sido, y seguía siendo, el de “integrar a los indígenas a una sociedad supuestamente superior, mediante una castellanización forzada y una culturización masiva, externa y alienante [lograda] con el sistemático despojo de sus cosmovisiones propias” (CNC-CEPOs 2008, p. 23).

- 23 Sin embargo, el *coming-out* identitario lográndose ya con la llegada al poder de Evo Morales, por la unión de “abajo” (los pueblos) y de “arriba” (el gobierno conquistado por el voto), requería esfuerzos internos. Miguel Núñez veía, en lo que llamaba a veces el “nuevo proceso de la identidad cultural”, un reto para los yurakarés: no solamente se trataba de luchar contra la dominación exterior “demostrando la cultura”, sino también contra los efectos internos que dicha dominación había inducido anteriormente: desinhibirse significaba “desatar la lengua”, hablar sin vergüenza, sin miedo, el idioma para empezar, pero también hablar de la “cultura”, entre parientes, lo que permite comprender que el proceso de “alienación” había silenciado al pueblo desde adentro. Ese esfuerzo no se limitaba a un asunto institucional, tenía que salir fuera de las aulas de los niños: se lograría en las casas. Ahí, precisamente, yacía la dificultad, y una cierta confrontación entre los “líderes” y la “gente” (o las “bases”, según la terminología sindical utilizada). Miguel Núñez no dudaba en hacer constar esta tensión, como lo revela una de sus intervenciones en Chimoré:

Muchos dirigentes de cada pueblo dicen lo mismo. [Dicen] que cada pueblo tiene que retomar, como tal, su identidad cultural. Pero, ¿si nosotros hablamos como dirigentes nomás y ustedes no responden como base? [...]. Los dirigentes nomás hablamos. Si ustedes no les enseñan a sus hijos en su idioma, no van a hablar sus hijos, los chiquititos. Mañana se acaba [el idioma]. Lo mismo que nada va [a] ser. [...] ¿Qué es lo que se está entendiendo con este nuevo proceso de identidad cultural? [En primer lugar] Identidad. “Yo soy yurakaré. No debo correrme [de] donde estoy”. Y [en segundo lugar] debo hablar [de] mi cultura. Bueno cómo cazo, cómo vivo, cómo me vestía antes. Saber mi ... baile. ¿No sé? cómo se anda en el monte (eso, por lo menos, lo debo tener en la práctica). Y lo... debo hablar. [...] A muchos hermanos les he dicho: “¿Acaso nuestros hijos saben ir a cazar al monte ya?” No van pues, ¿no ve?¹⁶ Nunca. [...]. Ya no quieren hacer chichita de yuca... Con traguito [quieren emborracharse]... Así es... [Se] está perdiendo la cultura. Totalmente. Ya no van por la perdiz, los jóvenes como... Entonces eso es... [lo] que tenemos que retomar en serio. Eso son la e... saber y conocimiento que tenemos que seguir manteniendo.

- 24 En este extracto, el mandato moral de hablar de sí mismo a los suyos era una preocupación central de Miguel Núñez: además de “practicar su cultura”, había que “hablar [de] su cultura”. Pero tal mandato carecía de claridad concreta. En el fondo, ¿qué significaba hablar de “cómo se anda en el monte”? Miguel Núñez era relativamente vago

cuando había que dar ejemplos de “la cultura.” Frente a su definición ostensiva de la “cultura” (que activó el disco duro del PDY), su definición extensiva era muy estrecha y se condensaba en un objeto “fetiche”: el vestido (una túnica de tela de corteza, usada para ambos sexos) a menudo asociado a actividades como baile y música y por otra parte ciertas actividades de la vida cotidiana vinculadas a un cierto “buen vivir” yurakaré (cazar en el monte, tomar chicha). Pero ni la ritualidad, el chamanismo antiguo o actual, ni siquiera la mitología fueron nunca objeto de comentarios explícitos. En cuanto a los rituales de iniciación femenina, mencionados arriba, no llamaban la atención. Por un lado, muchas mujeres de la generación de Miguel Núñez ya se habían “rebelado” contra ellos y se rehusaban a obligar a sus hijas a hacerlo; por otra parte, las sangrías que las acompañaban eran estigmatizadas por su “barbaridad” en el contexto regional y eran evidentemente pésimas candidatas para “identificarse”¹⁷. No parece en todo caso que Miguel Núñez haya considerado que los discursos autobiográficos, que analizaremos a continuación, formaban parte de su agenda de recuperación “cultural”. De hecho, los participantes tampoco vinieron para hablar de “identidad”, o de “cultura”, pero sí, de cierta forma, “soltaron” la lengua. Resta saber a quién se dirigían, y qué querían decir.

En el ojo de la cámara

Proyectos de libros y testimonios de vida

- 25 La primera persona en acercarse al proyecto, Francisco Blanco, llegó por un canal exclusivamente yurakaré, aunque no muy lejano del PDY, gracias a la intermediación de Gerónimo Ballivián (padre de Jeremías Ballivián con quien coordinamos el proyecto, Figura 5). En el decenio de 1990, Gerónimo se había implicado por “su pueblo”, como dirigente político. Por su participación en la obtención de la TCO Yurakaré y en el proceso organizativo de la dirigencia indígena, quería escribir la “historia del territorio” y pasarla a las nuevas generaciones para que “la recuerden”. Y digo bien “escribir”, puesto que Gerónimo había cultivado esta competencia al traducir la Biblia al yurakaré con los misioneros de Nuevas Tribus, al enseñar su idioma en las clases bilingües de su internado o al redactar, en castellano, los libros de actas de su comunidad. Aunque lo sondeé al respecto, el PDY no le parecía un espacio que conviniera a su plan de memoria histórica: no le interesaba “hacer grabaciones” y, si fuera el caso, hubiera querido que se tratara de un proyecto individual. Al mismo tiempo, nos comentó (a Jeremías y a mí), a fines del año 2008, cuando el proyecto ya estaba bien avanzado, que conocía a alguien que seguramente tendría muchas cosas interesantes que decir para “poner en el archivo”: su propio tío materno, el ya mencionado Francisco Blanco. Francisco vivía en un pueblo cuyo territorio había sido saneado en propiedad colectiva, independiente, pero vecina de las TCOs Yurakaré y Yuqui-CIRI. Era un hombre mayor, nacido en 1934 pero aún muy activo.

Fig. 5 – Don Gerónimo Ballivián haciendo un discurso, fiesta patronal de su comunidad

(imagen extraída de un archivo de video: V. Hirtzel, La Misión, 2007)

- 26 Gerónimo fue a visitar a su tío para explicarle lo que hacíamos. Me puse luego en contacto por celular con él. De manera muy afirmativa, me dijo que sí, “con mucho gusto”, él “tenía cosas que hacer escuchar”, insistiendo incluso en que eran cosas que “todo el mundo” tenía que saber, y sus parientes yurakarés en particular, pero los destinatarios potenciales eran también “el público internacional” evocado por don Miguel. Sin embargo, a diferencia de Gerónimo, no estaba interesado en la forma escrita, más bien tenía mucha preocupación de que sus palabras (o al menos ciertas partes) fueran bien grabadas¹⁸. Cuando le pregunté dónde quería que nos viéramos, contestó que prefería venir a mi casa para hablar y hacer las grabaciones. Según decía, íbamos a trabajar mejor así, “más tranquilo” sin las “molestias del campo” (calor, mosquitos, lluvia –era temporada de lluvia en ese momento–). Vino por algunos días a Cochabamba, donde grabamos unas ocho horas (Figura 6) y convenimos que podríamos proseguir, lo que efectivamente se realizó, un mes más tarde. Conversando con Jeremías y Gerónimo, opinamos que valdría la pena intentar otro dispositivo para esta segunda etapa. Conmigo, Francisco hablaba mayormente en español, pero ¿qué tal sería proponerle a Francisco hablar en su idioma materno y, para que la conversación fuera más fluida, tener como interlocutor a su propio sobrino? Quizás diría otras cosas y estas “saldrían” mejor. Decidimos por lo tanto reiterar el encuentro, experimentando esta configuración. Gerónimo estaba muy animado, pues se le proporcionaba un marco para satisfacer su propia curiosidad y desempeñar sus indagaciones personales. Como en los casos anteriores, ambos señores vinieron a mi casa, pero, esta vez, fue Gerónimo quien ocupó el papel del entrevistador. Se grabaron en esta ocasión otras ocho horas de conversación.

Fig. 6 – Don Francisco Blanco, contando

(imágenes extraídas de archivos de video: V. Hirtzel, Cochabamba, enero 2009).

- 27 La segunda persona que aceptó prestar colaboración a las actividades del PDY fue Arico Vilche. Su participación no deja de tener conexión con la situación anterior, aunque esta vez resultó de los lazos personales que teníamos, él y yo, desde hacía varios años. Este hecho es importante, pues de no haber existido, dudo que hubiera colaborado con el proyecto. Es un punto fundamental también para diferenciar la situación de

interlocución que se estableció con él y con Francisco Blanco, a quien no conocía antes de que viniera a Cochabamba.

- 28 Arico Vilche pertenecía a un conjunto yurakaré distinto del de Francisco Blanco y su familia: era del TIPNIS. Conocí a Arico en el año 1999 (tenía entonces unos cuarenta años), cuando hacía mis primeros reconocimientos de campo entre los yurakarés. La parentela de Arico Vilche vivía en la entrada sur de ese territorio, en un pueblito pequeño, de creación reciente, en un lote que había sido “dejado a los yuras [los yurakarés]”¹⁹ por los colonos del sindicato cocalero local²⁰. En el TIPNIS, Arico se dedicaba, como los colonos, aunque en menor escala, al cultivo de coca; también pasaba parte de su tiempo en la ciudad de Cochabamba donde se encontraban dos de sus hermanos. En aquel momento, estos hermanos eran unos de los primeros migrantes yurakarés del TIPNIS, que se habían instalado en la ciudad, como consecuencia directa de sus matrimonios con cónyuges colonos. Por su parte, Arico había conseguido un empleo como camionero en una empresa constructora. Finalmente, no hice ningún trabajo de campo en su “pueblo”, pero ambos guardamos contactos episódicos durante mi primera estadía en Bolivia: incluso tuve la ocasión de ayudarlo en varios momentos difíciles de su vida. Así, por ejemplo, cuando fue encarcelado en Cochabamba, a raíz de un accidente de tránsito. No podía pagar los gastos de la funeraria que reclamaba la familia de la “cholita” que había sido atropellada, y le ayudé a pagar la fianza necesaria para que saliera.
- 29 Cuando volví a Bolivia en 2007, Arico seguía con el mismo tipo de vida: un tiempo “adentro” (en el TIPNIS), otro tiempo “afuera” (en la ciudad). Se había vuelto dirigente de una de las organizaciones indígenas del TIPNIS (el CONISUR); trabajaba también para la organización regional CPITCO como chofer. Fue con esta organización (y con su participación) que se había ratificado el primero de los convenios que respaldaba oficialmente el PDY. En el transcurso del proyecto, me encontré con Arico varias veces, tanto en el TIPNIS, donde hice trabajo de campo, como en la oficina del proyecto. Venía a “visitarnos” (a Jeremías y a mí) y a informarse de cómo “marchaban las cosas”. En una de estas ocasiones, le comenté algo de mis entrevistas con Francisco Blanco. Me respondió que él también tendría muchas cosas que contar. Con lo que había vivido “se podría hacer un libro”, afirmaba. Mostré cierta curiosidad, aunque, al mismo tiempo, guardaba ciertas dudas respecto de su pretensión. Finalmente, le propuse que hiciéramos “una prueba”, pero “sin compromiso” en cuanto al eventual libro. Arico manifestó primero algunas reticencias sobre la posible difusión de sus grabaciones: lo que quería “avisar”, no debería ser difundido a los demás yurakarés. Pero cambió de opinión y dio su acuerdo cuando le dije que las grabaciones podían integrar el archivo DoBeS con acceso restringido (es decir solamente a los miembros del PDY y a él) voluntad que se mantuvo, pues sus grabaciones no fueron transferidas en los discos duros. Con Arico, se procedió a una serie de nueve horas de grabación. Todas se realizaron en mi departamento, al lado de la oficina del PDY. Esto pareció muy conveniente para Arico, que residía en ese momento en Cochabamba; prefería estar en mi casa y no que yo fuera a la suya.
- 30 Desde el inicio, me quedé sorprendido por el placer obvio que le procuraban la rememoración íntima de su vida y, talvez también, el hecho de compartirla con alguien (Figura 7). Me puso de inmediato en una posición de confidente: alguien exterior, pero que, a la vez, podía entender perfectamente de qué hablaba, por haber conocido la vida de “allá” (y, según él, de “los antiguos”). Al mismo tiempo, aprovechó algunas pausas para explicarme que, para él, evocar sus recuerdos frente a una cámara, y poder guardar así sus palabras, tenía gran importancia: de ese modo, algún día sus “hijos” y “nietos”

podrían saber mejor de “dónde venían” y acordarse de todo aquello que él había vivido y de los relatos que sus propios padres y parientes difuntos le habían contado. Si él no lo hacía, ¿quién lo haría? Personas como él morirían y todo desaparecería para siempre, especialmente todo lo que contaba la “gente antigua”.

Fig. 7 – Don Arico Vilche contando

(imágenes extraídas de archivos de video: V. Hirtzel, Cochabamba, abril 2009).

- 31 Al final del “ensayo”, y en vista de su resultado, quedé convencido de que lo narrado por Arico era verdaderamente fuera de lo común, tanto por su manera inspirada de relatarlo, como por la riqueza de su contenido. La satisfacción era recíproca. Como “faltaba mucho todavía”, decidimos que proseguiríamos. Acordamos que las grabaciones, una vez transcritas, podrían servir de punto de partida para un libro que faltaría completar. Habíamos planificado volver a vernos para continuar, después de una estadía que yo tenía que realizar en Francia. Lamentablemente, no se logró. A mi regreso, un poco más de medio año más tarde, no pude ubicarlo. Según me informaron algunos dirigentes y parientes suyos, Arico había dejado de trabajar como chofer para la CPITCO y se “había perdido” (es decir, no aparecía ni daba noticias). Al parecer, fue a vivir un tiempo a Santa Cruz de la Sierra, con planes de viajar a Argentina para buscar trabajo. En los años posteriores al PDY, supe que había vuelto, pero en mis viajes a Bolivia, nunca pude dar con él y, finalmente, el proyecto que habíamos iniciado juntos no pudo llegar a su término.

Fragmentos de vidas y relaciones con el afuera

- 32 Analizar cabalmente cómo Arico Vilche y Francisco Blanco se construyeron como “sujeto” o qué conceptualización del “yo” puede inferirse de relatos autobiográficos yurakarés está fuera del propósito de este texto²¹. Sin embargo, contrastar el contenido de sus recuerdos, tomando en cuenta su apropiación del PDY, uno con el afán de hacer un libro sustrayendo sus grabaciones de una mayor difusión, el otro asumiendo el papel de un testigo en búsqueda de oyentes, no deja de ser instructivo, cuando lo articulamos con el discurso más reflexivo de Gerónimo Ballivián y los analizamos todos en conjunto, frente a los discursos del CEPY.

- 33 Francisco tomó claramente la postura de un testigo objetivo: “Tranquilamente yo le voy a informar las cosas que he pasado en mi vida: sin ocultar, sin aumentar” (YUVHVDN22Jan0903). En sus declaraciones, lo que se descubre es el mundo de un yurakaré confrontado desde su niñez, en los años 1930, al mundo no yurakaré y al impacto de los misioneros. Francisco era hijo y nieto de yurakarés que fueron reducidos, a inicios del siglo XX (1904-1925), en las misiones franciscanas localizadas en los ríos Chaparé y Chimoré, vecino al eje comercial que se desarrolló por el Chaparé. Criado como católico, fue luego educado en el Centro Silvícola del Chaparé –una escuela fundada para educar en la vida civil a los yurakarés (el tipo de escuela que los CEPOs buscaban remplazar)–. Hizo su servicio militar, luego se convirtió al evangelismo por el contacto con la misión Nuevas Tribus. Su relación con la religión era, sin embargo, ambigua y tuvo sus altibajos: se volvió traductor del Nuevo Testamento (antes de su sobrino), pero en algún momento, de tanto estudiar la Biblia, las contradicciones que veía entre sus versículos lo chocaron y lo llevaron a alejarse de la Iglesia (“casi me volví ateo”). Indudablemente, Francisco formaba parte del núcleo yurakaré, históricamente el más integrado a la vida nacional, el más “aculturado,” como decían los antropólogos o el que más “aprendió”, como pueden decir ciertos bolivianos. Para él, sin embargo, esto nunca significó que se “corría de su identidad” (retomando la expresión de Miguel Núñez)²². Aunque pudo hablar de temas muy personales, Francisco Blanco habló muchísimo más de los “otros” que de sus familiares (yurakarés).
- 34 Uno de los temas que más le importaban, y del cual me había hablado antes de que lo grabáramos, tiene que ver con su experiencia de la llegada de la misión evangélica Nuevas Tribus y, en particular, su relación con “doña Margarita” (Marjorie E. Day, 1926-2020). Doña Margarita había sido misionera entre los yurakarés a partir de los años 1950; creó en 1954 el internado de Nueva Vida, sobre el río Chaparé donde se quedó hasta el año 2000 aproximadamente, cuando se jubiló en Estados Unidos. El “nudo” central del asunto era algo muy personal: la historia de su amor contrariado con la misionera. Durante las clases de estudios bíblicos, Francisco se enamoró de la “Señorita Margarita”, e incluso le declaró que quería casarse con ella. Margarita lo sondeó: le preguntó si era “por interés.” No rechazó su pedido directamente, y hubo incluso un “compromiso” con testigos. Pero poco tiempo después, la misionera se fue a su país. Me contó don Francisco en español:

Cuando volví de los Estados Unidos me mandó [la misionera] una carta [a mi casa] diciendo que me venga a charlar. Me fui. Suerte que estaba Venancio Orosco. Sí. Con él vinimos²³ [a pie, a lo largo del río, hasta Nueva Vida]. Le gritamos²⁴. Nos hicieron cruzar. Entramos al cuarto así en la sala, donde era el comedor. Ahí entramos y directamente me saludó. Yo con mala gana le he saludado porque yo ya sabía qué había pasado. Me di cuenta tranquilamente, Vicente. Ya como de costumbre, ellos han hecho té. Un ratito ya, entre tecitos, sirviéndonos tecito, empezó la charla... Empezó la charla. De ahí ya, me pregunta: “¿Cuándo te he prometido de que nos íbamos a casar?” ¡Pucha! ... “Bueno, Margarita...” Ya no le dije “señorita” –discúlpeme Vicente, Dios lo sabe– [...] así de nombre ya la he conocido²⁵, ya no con respeto. Así, con brutalidad, le he contestado. “Margarita,” le dije. “¿Por qué eres misionera? ¿Qué clase de misionera eres? ¿Yo y usted no más éramos? ¿Dios no estaba?”, le dije. “Y quiénes eran estos Venancio y otros testigos: Eduardo Castellón [que] tenía [compromiso también] con Amanda. Y don Roberto Wilhelmson²⁶. Y Florencia. Y la Señora esta... Felicia. ¿No era que ellos nos hayan escuchado?” No me dijo nada. Ahí se acabó, Vicente, la cosa. Le dije “Chau. Nunca más voy a pisar Nueva Vida.” (YUVHVDN22Jan0903)²⁷

- 35 El segundo punto sobre el cual se detuvo particularmente Francisco también está orientado hacia el exterior. Se trata de una larga serie de historias y cuentos a propósito de los yuquis, un grupo de cazadores recolectores de idioma tupí-guaraní que se quedaron por mucho tiempo en aislamiento voluntario y que, según los yurakarés, “merodeaban” a proximidad de su territorio²⁸. La misión Nueva Tribu empezó, desde 1958, a entablar contactos para “sacarlos del monte”. Francisco vivía cerca del campamento de base de los misioneros (donde se quería atraer a los yuquis) y fue así un testigo privilegiado de sus actividades. Además, anteriormente, a fines de los años 1940, cuando era muy joven, había participado en dos expediciones de guerra que los yurakarés llevaron a cabo en contra de este mismo grupo. Estos relatos de guerra (que representan las últimas acciones bélicas realizadas por los yurakarés) fueron un aspecto esencial de lo que decidió “entregar” –y grabar– para que se escuchara²⁹.
- 36 El discurso de Gerónimo Ballivián se caracterizaba por un nivel de reflexividad más elaborado, si comparamos el de los tres hombres en cuanto al tema de la memoria y, en su rol de entrevistador, tenía una agenda de preguntas muy específicas centrada sobre personas finadas. A menudo, era más hablador que el propio entrevistado. Hacía también suyas, con algunos matices, las preocupaciones de Miguel Núñez, no tanto cuando veía la cultura o el idioma como una bandera identitaria, sino por la importancia que ponía en el hecho de recordar y de luchar contra el silencio o la falta de transmisión. Explícitamente, Gerónimo hablaba de “historia”. La imaginaba como una galería de retratos comparable con la historia de los “grandes hombres” que conocía, una historia que además tenía la forma escrita como única manera de permanecer (tal vez como la Biblia, o los manuales escolares de Historia). Sin duda era influenciado también por las transcripciones y traducciones que hacía su hijo Jeremías. Pero esta historia, tenía un propósito: tenía que provocarles emociones a los yurakarés de las próximas generaciones: la historia se escribía para el futuro, para impactar a la gente que iba a venir, sorprenderlos. Veía sus “historias” como una colección de testimonios, de historias personales, que a fin de cuentas permitirían acceder a la intimidad de los pensamientos de los protagonistas narradores, una historia que estaba, con sus matices propios, perfectamente en fase con lo que contaba Francisco Blanco y, como lo veremos también, Arico Vilche. Como lo leemos en el extracto a continuación, lograba imaginar a los historiadores yurakarés de hoy como a los *pêpëshamu* (lit. “abuelos finados”) de sus futuros lectores³⁰, no solo proyectándose de forma imaginaria en el futuro, sino clasificando sus historias (escritas) de la misma manera que los relatos mitológicos que son tradicionalmente considerados como *pêpëshamu mabuybu* “palabras de los antepasados.”

GB:	<i>Mabëjтам tiyo mibontu mishojaw. Nentaya tishilëtijsa, nish maylemashila tiwëshinñu que algo...lo que tú sabes. Al menos si no lo mëë nish mandyujumti. Mëë mandyujumtijsa limalashetajti. Lishetajti, ¿no ves?</i>	Véales tío, a tus hijos, a tus hijas. Tal vez hasta ahora, no saben muy bien, [ellos] mis cuñaditos, <i>que algo... lo que tú sabes. Al menos si no lo si tú no les avisas. Y aunque les avisas, se van a olvidar nomás. Se olvida ¿no ves?</i>
FB:	<i>Achama...</i>	Así es...

GB:	Pero <i>teremtētaya</i> , <i>nish limalashetashta lātiji</i> . Cualquier ratito <i>malalēya</i> “bok”, <i>ujwaya</i> : “ <i>Tê! anamayla</i> ”, <i>tabuybula</i> . <i>Layj leeya</i> , <i>mandyujushta layj añu lacha asewenñu</i> . “ <i>Anama ana tandyuju shinama tappëshamu</i> .” <i>Atijti tiyo</i> .	Pero, cuando esté escrito, no se va a olvidar entonces. Cualquier ratito van a ir y “zas” [movimiento de la mano como si estuviera abriendo un libro], van a mirar. Se van a admirar: “¡Así entonces fue!”, en nuestro idioma. También cuando lean, les van a comentar a sus hijos. “Eso es lo que avisaban antes nuestros abuelos finados.” Eso es tío.
	<i>Běma</i> , <i>alla</i> , <i>alla nish... eee</i> , como puedo decir, <i>alla nish litalashetajiti pēpëshamu na karay na buytu madula ma- ma- ma historia</i> .	No ve, por eso, por eso no... eh, <i>como puedo decir</i> , por eso no nos olvidamos de lo que hicieron los antepasados, los <i>karay^a</i> , los jefes <i>su, su, su historia</i> .
	[...]	
	El tema es... <i>a... tuwa ta- tajuymalumataja</i> como padre, como madre, <i>tasewew nish mandyujuya buybu</i> . <i>Tuwa ta... tajuymalumata</i> o sea <i>tu[wa] tadula nish maylishta tasewe bëshěě</i> .	El tema es que nuestro pensamiento de nosotros <i>como padre, como madre</i> a nuestros hijos, no lo damos a conocer. De este pensamiento, o sea de lo que hicimos, no sabrán nada nuestros hijos.
		(YUVHVDN02Mar0904)
a. “No indígena”, o “gente rica y poderosa.”		

- 37 El “soñador nostálgico”: tal podría ser un epíteto para describir a Arico Vilche. Sus narraciones tenían todos los ingredientes para crear este efecto de “sorpresa” que hacía al encanto de la historia personalmente encarnada, valorizada por Gerónimo. A diferencia de Francisco, Arico no creció en la parte del Chaparé atravesada por el eje comercial que unía Cochabamba a Trinidad: ni misioneros, ni bancos de escuelas y, sin embargo, no faltaban las historias “religiosas”. Pero era indudable que no remitían a la “religión oficial” (católica o evangélica), sino a un mundo algo “vergonzoso” para muchos yurakarés.
- 38 El primer tema que tocó fue la historia de una “migración”. Mencioné anteriormente mi encuentro con Arico en la zona sur del TIPNIS en el año 1999. Sabía desde entonces que Arico no era un yurakaré lugareño. Él mismo enfatizaba el hecho de haber nacido en el río Alto Beni cerca de Covendo³¹ (ver mapa Figura 3), de donde había llegado cuando niño. Sabía también que sus padres tampoco eran oriundos del Alto Beni y que habían llegado allá desde otra región, situada entre los ríos Cuberene y Sécore. Pero no me imaginaba que algún día me contaría de manera pormenorizada estos desplazamientos familiares. Su historia de relocalización estaba guiada por un sueño colectivo, un sueño frustrado que varias veces volvió a renacer. Los Vilches, y Arico entre ellos como niño, fueron parte del gran movimiento milenarista-profético conocido como la búsqueda de la Loma Santa que sacudió el sur del departamento del Beni entre los años 1950-1980 (Lehm Ardaya 1999). Este movimiento religioso, conducido en particular por los mojeños, un grupo étnico vecino de los yurakarés, tuvo varios brotes sucesivos cuando unos profetas o “espiritistas” aseguraron poder conducir a los indígenas (principalmente mojeños, pero también yurakarés) hasta un paraíso terrenal donde los “buscadores” entrarían y gozarían de una vida de abundancia, sin la molestia y las vejaciones de la población nacional boliviana. Es su vivencia personal y lo que contaban sus padres de esa larga experiencia que recordó en las grabaciones: cómo sus padres creyeron poder

acceder al paraíso; cómo él, de niño, también creyó; cómo quería ver la “ciudad” o “tierra santa” que, según decían, alcanzarían para gozar de la “buena vida”; cómo él mismo, con su voz de niño, animaba a sus propios padres mientras caminaban todos en pleno monte por las serranías, con hambre, en pos de las señales escondidas que iban a conducir hasta ella. Arico contó “toda esta historia” hasta la época en que, instalado por el río Isiboro, frustrado por el fracaso de la última búsqueda que se hizo por el río Altamachi, río arriba de Covendo (a principios de los años 1970), vio a los primeros colonos entrar en el Parque Nacional Isiboro-Sécure. Otra “época” empezaba.

- 39 La segunda parte de sus relatos, que solo mencionaré brevemente aquí, fue la historia intergeneracional de la transmisión de las parafernalias de su abuelo chamán (*korrenchata*), en particular una serie de piedras, de bolas de tabaco y un “collar metálico” que un jaguar le había regalado a su abuelo³². A la muerte del abuelo, todas estas parafernalias de mucho poder, esenciales para establecer contactos con los espíritus, fueron conservadas por el padre de Arico hasta su muerte, pues el abuelo le había enseñado el cuidado que necesitaban, y cómo había que mantenerlas activas (dándoles de comer jugo de tabaco). Arico hizo algunos pasos para volverse chamán en su niñez, pero su sueño de que le aparezcan los espíritus *Mororuma* no fue exitoso. A la muerte de su padre, se enfrentaron con lo que había que hacer con todos estos objetos. Él y su hermano terminaron deshaciéndose de todo. Botaron las piedras y las bolas de tabaco, en cuanto al collar de metal lo vendieron “como ladrones” a un joyero de Cochabamba porque necesitaban plata, lo cual trajo el enojo de los espíritus que los habían dejado al cuidado de sus antepasados. Cuenta Arico cómo casi los mataron en retaliación, haciendo caer el rayo sobre ellos.
- 40 Pero entre medio del sueño milenarista, y de las historias chamánicas, había otros sueños más a los cuales aludió; estos no se vinculaban con la ciudad perdida en el monte, sino más bien con las ciudades bien concretas que iba a conocer.

[En el Alto Beni] mi idea era de quedarme ahí. Estudiar, ¿no? Estudiar, conocer más allá, la cosa como es³³... Y me preguntaba yo mismo ¿no? –uno es pequeño–: “Porque mi papá me va a llevar, ¿será, no³⁴? ¿Por qué mi papá no me hace estudiar?” Ya escuchaba radio ya. Mi radio era así chiquitita. Claro. Y veía allá las movilidades. Había movilidades como mi papá finado estaba en [un] aserradero. Y me acuerdo que vi una camioneta Toyota. Esa, [de] las antiguas. En esa mi hermano [mayor] me manejaba³⁵ a mí y a mi papá. Y pensamientos desde ahí. Claro. “Cuando sea joven yo quisiera manejar esto,” [me] decía. “Cuando sea joven quisiera manejar. ¿Cómo puede llegar a manejar esto? ¿Voy a manejar esto?”, me decía. “¿Será que algún día puedo ser algo en la vida³⁶?”, decía. Así, entre mí nomás. Nadie compartía mi conocimiento³⁷, mi este³⁸, ¿no? (YUVHVDN20abr09-2)

Consideraciones finales

- 41 Hemos examinado en la primera parte de este artículo las condiciones que condujeron a la restitución por discos duros del CEPY, con el objetivo de analizarlos a la luz del corpus autobiográfico que acabamos de comentar. En los eventos de entrega, vimos que el propio disco duro, en su materialidad austera, fue identificado como “el idioma y la cultura” que los yurakarés tenían que exhibir y recuperar para revestir su identidad “nacional”. El objeto, al ser entregado y cambiar de mano, era ya en sí una “recuperación”, que demostraba ostensiblemente que los yurakarés participaban como “nación” en la política del Estado Plurinacional. En estos actos, el objeto (con la totalidad de las grabaciones) era más importante que los documentos individuales que

podía contener. Por otra parte, notamos también que la lista de lo que se veía explícitamente incluido como “cultura” por el CEPY era escueta: ni los rituales, ni el chamanismo, ni la mitología tenían cabida. Es más: todos los elementos culturales demasiado “exóticos” (desde un punto de vista externo) o que podrían haber sido considerados como delicados o controvertidos (ya entre yurakarés) eran obliterados pese a que fueran todavía conocidos o hasta practicados (marginalmente). No obstante, esta interesante laguna no impedía al presidente del CEPY instar a los yurakarés a “enseñar su idioma” y “hablar de su cultura”, con el trasfondo de que su transmisión menguante se explicaba a través de la categoría de la vergüenza y que esta era generadora de silencio.

- 42 Al contar fragmentos destacados de su vida, los autores del corpus biográfico contestaron a la inquietud de Miguel Núñez: ellos efectivamente no quedaron callados. Pero sus “respuestas” fueron complejas y *sui generis*. Al contar “su vida”, en primer lugar, no vinieron a hablar de “cultura” o de “identidad” al menos en el sentido que daba a tales palabras el presidente del CEPY. La relación entre lo que decían y las audiencias que imaginaban alcanzar o que querían evitar es reveladora de la diversidad de sus expectativas. De particular interés son los discursos de Arico Vilche, puesto que precisamente pidió que no circulen sus grabaciones. Sus relatos autobiográficos tienen dos rasgos principales. Por un lado, incluyen frecuentes referencias a la vivencia de sus padres y abuelos y conforman una memoria familiar; por otro lado, abordan también bastantes temas “delicados” (como la búsqueda de Loma Santa o el chamanismo). Dado estas características, no sorprende que no haya querido dejarlos asequibles a cualquier yurakaré y que solo haya querido destinarlos a su familia próxima (sus hijos o nietos); nuestra familiaridad de años ayudó a que se decidiera a hablarme. Al mismo tiempo, no veía incompatibilidad entre estas restricciones y la elaboración posterior de un libro, cuyo lector paradigmático no sería un yurakaré. Tal configuración no se manifestó en los relatos de Francisco Blanco, a quien no conocía antes de que viniera a visitarme: su voluntad de hacer escuchar su voz “al mundo entero” se vincula con recuerdos personales que, a diferencia de los de Arico, involucraban ante todo a gente no yurakaré: los misioneros estadounidenses (frente a los cuales se encontraba en posición de pariente político frustrado), y los yuquis (parangones de “bárbaros”); pero de su propia familia, habló muy poco. En cuanto a Gerónimo Ballivián, quería luchar contra el silencio y el olvido gracias a historias (o biografías) escritas, para que al leerlas queden admirativos los yurakarés del futuro. No obstante, no deseaba “recuperar la cultura” (expresión que no usaba), sino dotar a los yurakarés de lo que no tenían –una historia escrita que se lea en su propio idioma y que permita que “pensamientos”, hoy demasiado reprimidos, permanezcan–; en suma, soñaba con reconstituir un acervo de relatos secularizados, y al mismo tiempo en continuidad con la palabra mítica/bíblica.
- 43 Los discos duros, como materializaciones del “idioma” y de la “cultura”, y los fragmentos autobiográficos muestran en conjunto incertidumbres y contradicciones: ¿reivindicar o callar?, ¿manifestar o esconder?, ¿recordar u olvidar?, ¿hablar de cultura o componer historias? Estas dudas y vacilaciones no deben ser borradas, sino más bien resaltadas. Son otro rasgo transversal importante del material examinado y que le confiere su especificidad. Al final de cuentas, la patrimonialización no goza entre los Yurakarés del éxito colectivo que puede tener en otras partes. Al respecto, los proyectos DoBeS que se realizaron en el conjunto multiétnico y plurilingüístico del Alto Xingú en Brasil ofrecen un punto de comparación no desprovisto de interés, pues estos se apoyaron, al contrario, en objetivos mucho más dirigidos hacia la “conservación”. La

documentación lingüística sirvió para registrar el lenguaje que permite, en el espacio xingüano, la integración de los grupos: su ritualidad compartida (con un énfasis en los cantos, la música, o los relatos mitológicos todos estrechamente vinculados, ver Fausto y Franchetto 2008; Fausto 2011; Franchetto 2010). Si bien los kuikuros presentan un ejemplo paradigmático, el caso de los trumais es parcialmente distinto, y cierto paralelismo con los yurakarés es discernible. Los trumais fueron integrados de manera tardía en el conjunto altoxingüano (fines del siglo XIX), y nunca de manera plenamente exitosa (Monod-Becquelin, Vienne y Guirardello-Damian 2008; Vienne 2011). Confrontados a una cierta forma de “marginalidad”, los trumais añoran su pasado (la época en que no formaban parte todavía de ese conjunto); expresan sentimientos de “vergüenza e inferioridad en relación con los otros grupos del Alto-Xingú” (Monod-Becquelin, Vienne y Guirardello-Damian 2008, p. 52, traducimos). Algunos abandonaron incluso el hablar su idioma, considerando que no corresponde a los estándares de una lengua “bonita” o “fácil de aprender”, como las de sus vecinos xinguanos (Vienne 2011, p. 34-35). Lo que les hace falta a los trumais es no poder competir con (o reciprocarse) las expresiones culturales y la ritualidad interétnica de los otros grupos inmediatamente vecinos. Tanto para los trumais como para los yurakarés, la mirada externa es determinante, pero mantenerse en el margen de la *politie* del Alto Xingú, por no poder participar como se espera de la ritualidad local, no es exactamente lo mismo que haber tenido que abandonar su propia ritualidad (y otros elementos que la sustentan) en un contexto de relación donde de ninguna manera podía ser compatible y abrir sobre formas de reciprocidad. Ahí yace probablemente la diferencia entre una ritualidad que sirve a la integración o a la exclusión.

- 44 A esta diferencia, se añade entre Brasil y Bolivia, una manera distinta de considerar la “cultura”: en el contexto brasileño, desde hace unos treinta años, la “cultura” juega un papel bien conocido y muy comentado de articulación entre indígenas y no-indígenas (ver, entre otros, Turner 1991, Oakdale 2004, Vienne y Allard 2005, Carneiro da Cunha 2009, Hugh-Jones 2010, Erikson, Nahum-Claudel y Yvinec [ed.] 2017). Esta “cultura” que se construye como una categoría de interfaz, se articula, como en el Alto Xingú, a una objetivación local preexistente (la ritualidad interétnica) pero goza ya de un “*surplus* de legitimidad” en ese contexto nacional en el que la imagen estereotipada de la diferencia como “belleza exótica” y del “indio auténtico” ha tenido un notable éxito. El parque indígena del Xingú fue históricamente en Brasil un emporio para la divulgación nacional e internacional de esa imagen, transformando ya hace tiempo sus habitantes en “metáforas de sí mismo” (Viveiros de Castro 1979, p. 47). En cambio, el reto para los yurakarés es hacerle caso, o no, al discurso del Estado Plurinacional para exhibir, a manera de emblemas, elementos “culturales” que operen como símbolos de su propio proceso de emancipación. Esta agenda descolonial está guiada por la conquista del poder y su lugar por excelencia: el Estado. El proyecto DoBeS Yurakaré, en los años en los cuales se desempeñó, fue una ventana para observar estas atracciones histórico-políticas, a las cuales de cierta forma se encontró, él mismo, invitado a participar. La restitución de los discos duros, y con ellos del material grabado, fue una contribución a esta dinámica.

BIBLIOGRAFÍA

ALBÓ Xavier y Carlos ROMERO

2009 *Autonomías indígenas en la realidad boliviana y su nueva constitución*, Vicepresidencia del Estado Plurinacional, La Paz.

ALBUQUERQUE Renata

2019 "A plurinacionalização do Estado e as organizações indígenas das terras baixas bolivianas: observações a partir do caso TIPNIS", in Claudia Leonor López Garcés, Cristhian Teófilo da Silva y Elena Nava Morales (eds), *Desafiando Leviatã. Experiências indígenas com o desenvolvimento o reconhecimento e os Estados*, Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém, p. 23-53.

ALCÓCER CAERO Gisela

2009 "Indígenas aún no resuelven líos de equidad de género", *Los Tiempos*, 5 de octubre, Cochabamba.

ALMARAZ OSSIO Alejandro

2019 *Pervivencia comunitaria bajo la continuidad colonial del Estado: los territorios indígenas en las políticas públicas y la legislación de Bolivia*, IWGIA Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, Santa Cruz de la Sierra.

ARIEL DE VIDAS Anath y Vincent HIRTZEL

Aceptado "From custom to culture. The archaeology of two identification terms among Bolivian and Mexican Amerindians", *Anthropological Quarterly*.

CALAVIA SÁEZ Óscar

2006 "Autobiografia e sujeito histórico indígena. Considerações preliminares", *Novos Estudos CEBRAP* (São Paulo), 76, p. 179-195.

CARNEIRO DA CUNHA Manuela

2009 "Culture" and Culture. *Traditional Knowledge and Intellectual Rights*, Prickly Paradigm Press (Paradigm, 26), Chicago.

CEAM (Consejo Educativo Amazónico Multiétnico)

2008 *Saberes y conocimientos de los pueblos indígenas del área de cobertura del Consejo Educativo Amazónico Multiétnico (CEAM)*, Comité Nacional de Coordinación-Consejos Educativos de Pueblos Originarios, Santa Cruz de la Sierra.

CNC-CEPOS (Comité Nacional de Coordinación-Consejos Educativos de Pueblos Originarios)

2008 *Educación, cosmovisión e identidad. Una propuesta de diseño curricular desde la visión de las naciones y pueblos indígenas originarios. Documento de trabajo*, Comité Nacional de Coordinación-Consejos Educativos de Pueblos Originarios, La Paz.

DAY Marge [Marjorie E.]

2012 *Remembering Nueva Vida*, edición de autor, Sanford (Fl.).

DJUP Annica

2007 *Personhood and human-spirit relations among the Yuracaré of the Bolivian Amazon*, Göteborg University (Gothenburg studies in social anthropology, 19), Göteborg.

ELAN

2020 [computer software version 6.0], Max Planck Institute for Psycholinguistics, The Language Archive, Nimega, <https://archive.mpi.nl/tla/elan>, consultado el 01/06/2021.

ERIKSON Philippe, Chloé NAHUM-CLAUDEL y Cédric YVINEC (eds)

2017 “Indiens sur scènes, étrangers captivés ? Mise en spectacle de la culture et secret”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [en línea], Colloque, DOI: 10.4000/nuevomundo.70119.

FAUSTO Carlos

2011 “Mil años de transformación. La cultura de la tradición entre los kuikuro del Alto Xingú”, in Jean-Pierre Chaumeil, Oscar Espinosa de Rivero y Manuel Cornejo Chaparro (ed.), *Por donde hay soplo estudios amazónicos en los países andinos*, Institut français d'études andines (Actes & mémoires de l'Institut français d'études andines, 29)/Fondo editorial, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, p. 185-216.

FAUSTO Carlos y Bruna FRANCHETTO

2008 *Tisakisü. Tradição e novas tecnologias da memória*. Kuikuro do Alto Xingú, Museu do Índio, Rio de Janeiro.

FRANCHETTO Bruna

2010 “Bridging linguistic research and linguistic documentation. The Kuikuro experience (Brazil)”, in José Antonio Flores Farfán y Fernando F. Ramallo (eds), *New Perspectives on Endangered Languages. Bridging gaps between sociolinguistics, documentation and language revitalization* Amsterdam, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam, p. 49-64.

GIPPER Sonja

2011 *Evidentiality and intersubjectivity in Yurakaré. An interactional account*, Tesis doctoral en Lingüística, Radboud Universiteit, Nimega.

GIPPER Sonja

En preparación “Tracing ontological shift in interaction: The role of language labels in the co-construction of language attitudes among Yurakaré people”, ms.

HIRTZEL Vincent

2010 *Le maître à deux têtes : une ethnographie du rapport à soi yuracaré (Amazonie bolivienne)*, Tesis doctoral en Antropología, École des hautes études en sciences sociales, Paris.

HIRTZEL Vincent

2013 “Les funérailles charognardes. Homicide, cannibalisme et sacrifice humain pour les Yurakaré (Amazonie bolivienne)”, *Journal de la Société des américanistes*, 99 (2), p. 83-133.

HIRTZEL Vincent

2016 “Los espíritus-jaguars: cráneos-trofeos y chamanismo entre los mojos (siglo XVII)”, *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 45 (1), p. 227-252.

HUGH-JONES Stephen

2010 “Entre l'image et l'écrit. La politique tukano de patrimonialisation en Amazonie”, *Cahiers des Amériques latines*, 63-64, p. 195-227. DOI: 10.4000/cal.895.

INE (Instituto Nacional de Estadística)

2015 *Censo de población y vivienda 2012 Bolivia. Características de la población*, Instituto Nacional de Estadística, La Paz.

JABIN David

2016 *Le service éternel. Ethnographie d'un esclavage amérindien (Yuqui, Amazonie bolivienne)*, Tesis doctoral en Antropología, Université Paris Ouest Nanterre La Défense, Nanterre.

LANGDON Esther Jean

2020 “Language documentation and revitalization among the Siona of the Putumayo, Colombia:

The potential of digitization for the social life of ethnographic material”, *Journal de la Société des américanistes*, 106 (2), p. 129-150.

LEHM ARDAYA Zulema

1999 *Milenarismo y movimientos sociales en la Amazonía boliviana. La búsqueda de la Loma Santa y la marcha indígena por el territorio y la dignidad*, Centro de Investigación y Documentación para el Desarrollo del Beni (CIDEBENI)/Apoyo Para el Campesino-Indígena del Oriente Boliviano (APCOB)/OXFAM (América), Santa Cruz de la Sierra.

LEONARD Wesley Y. y Erin HAYNES

2010 “Making ‘collaboration’ collaborative. An examination of perspectives that frame linguistic field research”, *Language Documentation & Conservation*, 4, p. 268-293.

LUCAS Maria Luísa

2020 “Digitization, return, and circulation of sound recordings among the Bora in the Colombian Amazon”, *Journal de la Société des américanistes*, 106 (2), p. 151-176.

MACHACA BENITO Guido C.

2013 [2007] *La participación social en la educación en Bolivia en el contexto de la implementación de la EIB. Estudios de Casos en las comunidades de Itanambikua y Tomoroco*, FUNPROIB-Andes, Cochabamba.

MAJID Asifa y Stephen LEVINSON

2011 “The senses in language and culture”, *The Senses and Society*, 6 (1), p. 5-18.

MAJID Asifa, Seán G. ROBERTS, Ludy CILISSEN, Karen EMMOREY, Brenda NICODEMUS, Lucinda O’GRADY, Bencie WOLL, Barbara LELAN, Hilário de SOUSA, Brian L. CANSLER, Shakila SHAYAN, Connie de VOS, Gunter SENFT, N. J. ENFIELD, Rogayah A.RAZAK, Sebastian FEDDEN, Sylvia TUFVESSON, Mark DINGEMANSE, Ozge OZTURK, Penelope BROWN, Clair HILL, Olivier LE GUEN, Vincent HIRTZEL, Rik VAN GIJN, Mark A.SICOLI y Stephen C. LEVINSON

2018 “Differential coding of perception in the world’s languages”, *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 115 (45), p. 11369-11376.

MONOD-BECQUELIN Aurore, Emmanuel de VIENNE y Raquel GUIRADELLO-DAMIAN

2008 “Working together. The interface between researchers and native people: the Trumai case”, in K. David Harrison, David S. Rood y Arienne Dwyer (eds), *Lessons from documented endangered languages*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam/Filadelfia (Typological studies in language, 78), p. 43-66.

NAHUM-CLAUDEL Chloé, Nathalie PÉTESCH y Cédric YVINEC

2017 “Pourquoi filmer sa culture ? Rituel et patrimonialisation en Amazonie brésilienne”, *Journal de la Société des américanistes*, 103 (2), p. 47-80.

OAKDALE Suzanne

2004 “The culture-conscious Brazilian Indian: Representing and reworking indianness in Kayabi political discourse”, *American Ethnologist*, 31 (1), p. 60-75.

OAKDALE Suzanne y Magnus COURSE (eds)

2014 *Fluent Selves. Autobiography, Person, and History in Lowland South America*, University of Nebraska Press, Lincoln/Londres.

PLAZA MARTÍNEZ Pedro

2011 *Historia, lengua, cultura y educación en la nación Yurakaré*, Fundación para la educación en contextos de multilingüismo y pluriculturalidad (FUNPROEIB Andes)/Consejo Educativo del Pueblo Yurakaré (CEPY), Cochabamba.

PONCE VARGAS Mayra I.

2017 *Taylentu mappëlä tabuybu. Aprendamos más de nuestro idioma. Curso de oralidad, lectura y escritura en lengua yurakaré* [cartilla de presentación], Fundación para la educación en contextos de multilingüismo y pluriculturalidad (FUNDPROIB Andes)/CENY/CONIYURA/CPITCO, Cochabamba.

QUEREJAZU LEWIS Roy

2005 *La cultura de los yuracarés, su hábitat y su proceso de cambio*, UMSS (Instituto de Investigaciones de Arquitectura)/ASDI-SAREC, Cochabamba.

STENZEL Kristine

2014 "The pleasures and pitfalls of a 'participatory' documentation project: An experience in Northwestern Amazonia", *Language Documentation & Conservation*, 8, p. 287-306.

TAMBURINI Leonardo

2019 *Bolivia. Atlas sociopolítico sobre los territorios indígenas de las tierras bajas*, IWGIA Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, Santa Cruz de la Sierra.

TURNER Terence

1991 "Da cosmologia à história: resitência, adaptação e consciência social entre os Kayapó", trad. por David Soares, *Cadernos de campo*, 1 (1), p. 68-85.

UNNIOS (Unidad Nacional de las Naciones Indígenas Originarias)

2004 *Por una educación indígena originaria. Hacia la autodeterminación ideológica, política, territorial y sociocultural*, CONAMAQ/CSUTCB/CIDOB/APG/CSCB/FNMCB-BS/CEAM/CEPOG/CENAO/CEA, Santa Cruz de la Sierra.

VALDOVINOS ALBA Margarita

2020 "Miradas cruzadas en la repatriación de saberes. El caso de las grabaciones rituales náayeri registradas por K. Th. Preuss", *Journal de la Société des américanistes*, 106 (2), p. 177-200.

VAN GIJN Rik

2006 *A grammar of Yurakaré*, Tesis doctoral en Lingüística, Radboud Universiteit, Nimega.

VAN GIJN Rik, Vincent HIRTZEL y Sonja GIPPER

2010 "Updating and loss of color terminology in Yurakaré: An interdisciplinary point of view", *Language & Communication*, 30 (4), p. 240-264.

VAN GIJN Rik, Vincent HIRTZEL, Sonja GIPPER y Jeremías BALLIVÍAN

2011 *Yurakaré archive. Online Language Documentation*, Max Planck Institute of Psycholinguistics, The Language Archive, DoBeS Archive, Nimega, <https://hdl.handle.net/1839/ba647a4a-adc4-43cd-abf8-26b044fd3729>, consultado el 01/06/2021.

VAPNARSKY Valentina

2020 "Retour aux sources ? Circulation et virtualités des savoirs amérindiens à l'ère du numérique", *Journal de la Société des américanistes*, 106 (2), p. 79-103.

VIENNE Emmanuel de

2011 *Traditions en souffrance. Maladie, chamanisme et rituel chez les Trumai du Mato Grosso, Brésil*, Tesis doctoral en Antropología, École des hautes études en sciences sociales, Paris.

VIENNE Emmanuel de y Olivier ALLARD

2005 "Pour une poignée de dollars ? Transmission et patrimonialisation de la culture chez les Trumai du Brésil central", *Cahiers des Amériques latines*, 48-49, p. 127-145. DOI : 10.4000/cal.7907.

VIVEIROS DE CASTRO **Eduardo**

1979 “Os índios não querem mais paternalismos. E reagem contra a falsa autenticidade que lhes impuseram”, *Isto É* (São Paulo), 3 (111), 7 febrero, p. 46-47.

WHALEY **Lindsay J.**

2011 “Some ways to endanger an endangered language Project”, *Language and Education*, 25 (4), p. 339-348. DOI: 10.1080/09500782.2011.577221.

NOTAS

1. El programa DoBeS es una iniciativa puesta en marcha por la fundación Volkswagen que financió, entre 2001 y 2013, 67 equipos de documentación en el mundo, con el objetivo doble de documentar idiomas en peligro de desaparición, favoreciendo a la vez su estudio interdisciplinar y la coordinación de estos proyectos con la comunidad de hablantes. El material colectado se encuentra depositado en *The Language Archive* (TLA) del Instituto Max Plack (MPI) de psicolingüística de Nimega (<https://dobes.mpi.nl/?lang=es>).
2. Ver también Stenzel (2014) y Langdon (2020) para otros ejemplos amazónicos y también Whaley (2011) para consideraciones teóricas más generales sobre las dinámicas sociales de tales proyectos.
3. Es actualmente su nombre oficial. En este artículo mantendremos, sin embargo, el nombre que era contemporáneo a los eventos descritos aquí.
4. Notemos aquí que la palabra se usa en el sentido de *ta-aptá-w*, y es exclusiva. Los indígenas de otros grupos no son de la misma raza. *Ta-* es un prefijo de tercera persona plural y *-w* una partícula enclítica marcando, en este caso, la pluralidad.
5. A partir de 2010, fueron renombradas TIOC, “Territorio indígena originario campesino”.
6. Existe una muy amplia literatura al respecto. Para acercarse a los desafíos de este proceso desde varios puntos de vista, tanto socio-antropológico como legal, político y de planificación territorial, véase, en particular, Lehm Ardaya (1999), Albó y Romero (2009), Almaraz Ossio (2019), Tamburini (2019). Para un entramado más detallado y enfocado al caso yurakaré, ver en particular Querejazu (2005, cap. XII y XIII) así como Albuquerque (2019).
7. Es de notar también que, en este momento, el influyente dirigente yurakaré Saúl Chávez Orosco era presidente de la CIDOB. Dejó el cargo, al ser nombrado por Evo Morales como Embajador en La Habana (2006-2009) (ver Alcócer Caero 2009).
8. Participamos del proyecto de investigación *Categories across Language and Cognition* (ver Majid y Levinson 2011, Majid et al. 2018), y abordando con una perspectiva particular el tema de la categorización de los colores (Van Gijn, Hirtzel y Gipper 2010).
9. La categoría “trabajo” (*sawata*) es particular para los yurakarés y abarca todas las actividades que requieren de un esfuerzo físico importante o que son “cansadoras” (*pěni*): construir una casa o una canoa, tumbar un árbol, carpir, acarrear leña o agua, transportar cargas, etc., pero también todos los trabajos remunerados. Cazar y pescar como manualidades no entran en esta categoría.
10. Ver Djup (2007) y Hirtzel (2010) para una etnografía de estos rituales.

11. Como trabajábamos en el campo con cámaras mini-dv, recibíamos los DVDs (de mano a mano de Rik Van Gijn o de Sonja Gipper) con los videos en formato mpeg 4 procesados por el equipo técnico del MPI.

12. Las partes añadidas entre corchetes son del autor. Esta elección es un compromiso editorial que pretende así facilitar la lectura de todos los que no están familiarizados con el castellano hablado, sin modificar las palabras originales. El discurso, tal como fue enunciado por Miguel Núñez, puede leerse omitiendo las adiciones editoriales.

13. Tenemos dudas sobre lo que quiso decir Miguel Núñez aquí. En un discurso citado *supra* vemos que usa la expresión “hablar mi cultura” que también podría ser pertinente aquí.

14. La información entre paréntesis, aquí y en los demás ejemplos, corresponde al código de las grabaciones conservadas en el TLA. Comportan, entre otras informaciones, la fecha de grabación (en este caso, el 16 de junio de 2010).

15. Si bien la “vergüenza” es una categoría que efectivamente los yurakarés mencionan como explicación frente a la pérdida de su idioma (y de su “cultura”), se usa también (por lo menos en la TCO Yurakaré) para explicar su incapacidad de transmitirlo. Los hablantes actuales no se sienten capaces o habilitados a enseñar el idioma a los que no lo hablan, por “temor” y “vergüenza” de enseñarles mal o con errores (Ponce Vargas 2017). Agradezco a Sonja Gipper por haberme llamado la atención sobre este punto y por sugerirme que podría depender de un cambio de “ontología del idioma” (Gipper en preparación).

16. “¿No cierto?”

17. En el año 1999, en la chichería de una señora de pollera andina (“cholita”), al lado de la carretera que entra en el TIPNIS, un joven de la comunidad vecina del lugar donde creció de joven Miguel Núñez me mostró, medio ebrio y lloriqueando, pero orgulloso, sus cicatrices de sangrías. Me explicaba que ciertos colonos campesinos cocaleros de la región habían prohibido a los yurakarés practicar estas cosas de “bárbaros”, incluso bajo amenazas físicas. Mostraba su incompreensión: “¡Pero nosotros no somos bárbaros!”

18. Por ejemplo, antes de contar cierta anécdota, me dijo Francisco: “Ya, para que sepas, y que se escuche...” De repente, se interrumpió, preocupado: “¿Está grabando?”. Después de contestarle que sí, retomó: “Ya. Para que escuchen que...” (YUVHVDN21Jan0901).

19. Conservo aquí adrede la apócope usada en este contexto, pues tiene una connotación peyorativa, de inferioridad más o menos marcada.

20. De origen campesina-originaria (mayormente andina), los primeros “colonos” entraron en la zona sur del TIPNIS, entonces solamente Parque Nacional, a principios de los años 1980. En los años 2010, los “colonos” han preferido deshacerse de este nombre que se volvió inadecuado en el “proceso de cambio” impulsado bajo el MAS: han “descolonizado” su nombre y se identifican ahora como “interculturales”, una palabra que recoge la idea de que provienen de “muchas culturas” o que son “entre varias culturas”.

21. Para tal perspectiva, ver Calavia Sáez (2006), Oakdale y Course ([eds] 2014).

22. Comenta Francisco Blanco a su sobrino Gerónimo Ballivián, en español: “Si me preguntan qué clase de persona [soy, digo]: ‘Soy neto yurakaré.’ No hay por dónde perder[se]. Por eso, [lo] digo yo, sobrino. [...] ¿Por qué podría pensar que soy [de] otra clase de gente? Nunca voy a engañarme. Y peor a Dios. No puedo engañarme de lo que soy y de lo que no soy.” (YUVHVDN02Mar0904)

23. “Fuimos.”

24. Se grita para advertir de su presencia a la orilla del río, y pedir que alguien, del otro lado cruce con una canoa para venir a buscarle.

25. “Le he dirigido la palabra.”

26. Otro misionero de Nuevas Tribus.

27. En sus memorias *Remembering Nueva Vida*, publicadas en 2012, Marjorie E. Day no hace ninguna mención de Francisco Blanco. Aunque se trata solamente de una coyuntura mía, me dio la impresión de que Francisco, al contar sus recuerdos de doña Margarita, intentaba hablarle (indirectamente) a ella mediante la cámara.

28. Para más detalles sobre los yuquis (y sus relaciones con los yurakarés) desde un punto de vista tanto etnohistórico como antropológico, ver el trabajo pormenorizado de David Jabin (2016).

29. Por supuesto, también quedaron significativos silencios. Francisco solo hizo una escueta mención de su hermano Orlando que jugó un papel fundamental en la lucha territorial yurakaré y fue, por ello, asesinado. No me atreví a hacerle preguntas. Tampoco lo hizo Gerónimo.

30. Agradezco a Sonja Gipper haberme llamado la atención sobre este punto.

31. Se trata de una exmisión franciscana donde fueron reducidos los Mosetenes.

32. Se trataba al parecer de una placa metálica de origen arqueológico “obsequiado” por un jaguar “de verdad”, bien distinto de los humanos que se vuelven jaguares (los “hombre tigre”) o de un espíritu que se muestra bajo forma de jaguar. Según los yurakarés, suele suceder que jaguares (animales) se vuelven compañeros y amigos de personas escogidas, tanto hombres como mujeres (a los cuales se muestran como personas). Sobre la conservación de cráneos de jaguares matados (por ser depredadores) y sobre la presencia de “placas” metálicas arqueológicas, encontradas lejos de los Andes, pero conocidas o descubiertas por los yurakarés, ver respectivamente Hirtzel (2013 y 2016).

33. Es decir “como son las cosas afuera”.

34. Llevar para seguir los buscadores de la Loma Santa. La forma verbal “será” añadida aquí tiene el valor de un marcador evidencial de duda.

35. “Me llevaba.”

36. Aparentemente, el narrador mezcla aquí dos expresiones: “hacer algo en la vida” y “ser alguien en la vida”.

37. “Mi pensamiento.”

38. Uso muletilla del demostrativo, con el sentido de “cosa”. Sirve para designar algo cuyo nombre “propio” no viene a la mente. Aquí equivale a “lo que cavilaba”.

RESÚMENES

Los yurakarés de la Amazonía boliviana influyeron de diversas formas en el proyecto de documentación lingüística DoBeS en el que el autor participó. Por un lado, el material digital recopilado ha sido devuelto en discos duros a varias de sus organizaciones políticas y educativas. Esta restitución global formó parte de un proceso de construcción de una identidad yurakaré “nacional”, resultado de las transformaciones estructurales de Bolivia en Estado Plurinacional. Por otra parte, este proyecto de documentación contó con la colaboración de tres locutores que acordaron grabar materiales de carácter autobiográfico. El artículo se enfoca en este subcorpus en relación con los desafíos de la restitución global, tomando en cuenta su contenido, sus destinatarios, así como los problemas de circulación involucrados. Esta comparación saca a la luz una muestra de experimentos reflexivos que serán objeto de un boceto comparativo con otros ejemplos de proyectos DoBeS que tuvieron lugar en Brasil (Alto Xingú).

Les Yurakaré d'Amazonie bolivienne ont infléchi de différentes manières le projet de documentation linguistique DoBeS auquel l'auteur a participé. D'un côté, les matériaux recueillis ont été l'objet d'une restitution numérique sur disques durs à plusieurs de leurs organisations politiques et éducatives. Cette restitution globale s'inscrit dans un processus de construction d'une identité « nationale » yurakaré résultant elle-même des transformations structurelles de la Bolivie en État plurinational. Par ailleurs ce projet de documentation a bénéficié de la collaboration de trois locuteurs qui ont accepté d'y enregistrer des matériaux de nature autobiographique. On s'intéressera ici à ce sous-corpus en le confrontant aux enjeux de la restitution globale aussi bien au niveau de ses contenus, des audiences visées que des problèmes de circulation impliqués. Cette comparaison met au jour un échantillon d'expérimentations réflexives variées qui sera l'objet d'une esquisse comparative avec d'autres exemples de projets DoBeS ayant eu lieu au Brésil (Haut Xingu).

The Yurakaré of the Bolivian Amazon have influenced, in different ways, the DoBeS language documentation project in which the author participated. On the one hand, the material collected has been digitally returned on hard disks to several of their political and educational organizations. This global restitution is part of a process of building a “national” Yurakaré identity, which results from the structural transformations of Bolivia into a Plurinational State. In addition, this documentation project benefited from the collaboration of three speakers who agreed to record material of an autobiographical nature. We will focus here on this sub-corpus in relation to the challenges of global restitution; in terms of its content, target audience and circulation. This comparison brings to light a sample of various reflexive experiments which will be the subject of a comparative sketch with other examples of DoBeS projects that took place in Brazil (Upper Xingu).

ÍNDICE

Palabras claves: restitución digital, documentación lingüística, Yurakaré, autobiografía, Estado Plurinacional

Keywords: digital restitution, linguistic documentation, Yurakaré; autobiography, Plurinational State

Mots-clés: restitution numérique, documentation linguistique, Yurakaré, autobiographie, État plurinacional

AUTOR

VINCENT HIRTZEL

Centro EREA del LESC, Centro Nacional de la Investigación Científica (CNRS)