



¿Kiape yamokañi Yande Reko?

¿Dónde perdimos nuestra  
forma de ser?

(Estudio de los modos de pensar y ser  
del pueblo guaraní-isodeño)

*Tesis doctoral presentada José Luis Laguna Quiroga*

Doctorado Interuniversitario en  
psicología de la educación  
Departamento de psicología  
básica evolutiva y de la  
educación

*Director: José Luis Lalueza*

**UAB**  
Universitat Autònoma  
de Barcelona

# Universidad Autónoma de Barcelona

Doctorado interuniversitario en Psicología  
de la Educación - DIPE

*“Kiape yamokañy Yande Reko”*

*(Dónde perdimos nuestro modo de ser)*

*Estudio de psicología cultural e  
histórica del despojo del Yande Reko  
(modo de ser) del pueblo guaraní  
isoceño de Bolivia.*

Director: José Luis Lalueza

Postulante: José Luis Laguna Quiroga

Santa Cruz, mayo de 2015



La vida es un devenir constante (...)

Heráclito " *Sobre la naturaleza*"

El individuo ha luchado siempre para no ser absorbido por la tribu. Si lo intentas, a menudo estarás solo, y a veces asustado. Pero ningún precio es demasiado alto por el privilegio de ser uno mismo.

Nietzsche (*Así habló Zaratustra*)



# Gratitudes

Este trabajo repuso mi mirada sobre una reflexión que vino conmigo desde niño, la incomprensión del encierro escolar y al método de aprender a base de repeticiones infinitas de mundos y cosas muchas veces ajenas y lejanas. Allí comencé a preguntarme ¿cómo es que la gente piensa y se hace diferente? La respuesta fue simple: el que repite más y mejor es el ganador, el que tiene destreza y memoria para copiar alcanza la excelencia, la imitación del mundo adulto es lo normal; de este modo inicié mi proceso de socialización y aculturación. ¡Eso es educación! -me dijeron. Con esa dinámica yo ya tenía mi ego estropeado, por ser el menor de seis hermanos y haber aprendido mis primeras lecciones a través de derrotas. Quería entender por qué era necesario ser el mejor y por qué este debía ser el más hábil emulador, nadie supo explicarme o yo no supe preguntar, pero quedé con la duda pendiente.

Desde ese momento el mundo se hizo pesado, así que mi desempeño escolar fue por debajo de la media, intenté ser un buen emulador y no pude. Me cansé de mirar y repetir: problemas aritméticos, planas de hojas llenas de palabras, lugares y hechos extraños. Aprendí a calcular midiendo el tiempo en el que había que aguantar el encierro, cuentas regresivas de años, meses, días, horas, minutos y segundos. Aprendí a imaginar mundos y tiempos pretéritos: griegos, romanos, árabes, judíos, guerras y matanzas europeas -sin sentido para mí-, luchas por territorios y estados-naciones imaginados y construidos a través de la fuerza. Me enseñaron un dios perverso que invita a sus acólitos al parricidio para exigir lealtad, entendí que el placer está reñido con la moral; así que me sentí pecador y culpable antes de tener uso de razón, mi miedo al castigo y juicio moral, desarrolló un instinto natural para experimentar la ficción como un elemento clave de la vida real; en gran medida, todo se hizo representación o interpretación, a eso le llamamos “académicamente” relativismo, yo simplemente lo llamo subjetividad o ficción.

Con estos desconciertos básicos inicié mi vida académica, en la cual hubo experiencias de alumbramiento, tinieblas y desolaciones ilimitadas, cada una de ellas con sus razones que me motivaron a mantener mis recelos por los afanes académicos. Fui logrando propósito tras propósito con pocos momentos placenteros al compartir y repensar las cosas con raciocinios cómplices. Así también nació y se hizo lo que hoy es este trabajo.

Fui colectando idea tras idea de muchos discernimientos mayores que el mío que embargaron mi pensamiento: Heidegger, Husserl, Lukacs y Bourdieu. Aprendí el mundo fascinante de la psicología cultural y social con: Vygotsky, Leontiev, Luria, Sweder, Bruner, Cole, Tulviste, De La Mata y Esteban. Descubrí lo trascendental de la ontogénesis del ser en el lenguaje con Searle, Bruner, Antaki e Íñiguez, para ellos mi respeto por bucear en lo insondable del pensamiento humano.

Por casualidades de la vida me encontré con José Luis Lalueza en una charla sobre el pueblo guaraní-isoseño, quien me abrió la posibilidad de trabajar mis experiencias laborales de manera sistemática, no sé si alcancé la medida de sus expectativas. Pero aprendí de él a creer y no desmayar en los momentos más crueles, me mostró que es posible compartir el tiempo, pensar y trascender, aunque la vida nos esté estropeando la experiencia básica de estar aquí, descomponiéndonos el alma y arrancándonos pedazos de uno mismo.

Crista me sacó del desafecto por lo académico, me fue moviendo de las comunidades indígenas hacia este mundo ficticio de las aulas, me mostró que lo que aprendí en mi trabajo de campo podría servir para repensar lo indígena, el desarrollo, la educación y abordarlos de otro modo. Ella amadrinó este trabajo al inicio con entusiasmo y luego con tenue complicidad, hasta el olvido.

Para que todo ande Carles Monereo toleró y permitió que por los resquicios que él abrió, filtre yo mis informalidades y urgencias, sin preguntar mucho, apoyó este propósito, mil gracias.

Es imposible omitir mis gratitudes a los actores centrales de mis reflexiones, a quienes pusieron sus palabras para que esto tengo razón de ser, a mis tatarareta (hermanos) del Iso, a Hubert Rivero, el Capitán Grande del Bajo Iso, con quien

mantengo una amistad a prueba de las miserias humanas, él me mostró el Iso y con él anduvimos a caballo, a pie y en motocicleta, yo le enseñe el juego del poder estatal, hoy podría ser él mi maestro en esas oscuras artes. Todo para buscar mejores días para su gente; más allá de los desvaríos humanos, mantenemos la amistad, lealtad y respeto. A la Familia Iyambae y Bacigue de Aguaragua, quienes siempre me recibieron con afecto y confianza, a todos los pobladores del Iso que me acogen y conversan conmigo, a pesar de la desolación y falta de ilusión, porfían en seguir siendo. A Clara Yambae, que muchas veces fue mis oídos y boca, cuando la lengua y cabeza mías no entendían el más allá de lo dicho, hablamos tanto que me enseñó el tiempo pasado hecho presente, en sus medias palabras, en sus medios idiomas, en el transitar del guaraní al castellano y viceversa, nos encontramos y eso nos hizo pensar en el Iso como camino de regreso y de partida. ¡¡Tuisa Yasoropai!!

Una de las experiencias académicas y emocionales más hermosas fue haberme reencontrado con mi hijo Andrés, con millones de silencios y de charlas banales, pero principalmente en el texto de este trabajo, leyó este escrito y me ayudó a corregirlo, su sintaxis está presente, los errores persistentes son míos.

Tuve la experiencia amorosa y concreta de evidenciar cómo se construye el modo de pensar y ser, con Sebastián, mi hijo menor, pues su alumbramiento, sus decodificaciones, su lenguaje, la construcción de sus primeros mensajes me fueron dotando de un laboratorio natural de aserciones, cuestionamientos y refutaciones, en él, las palabras se hicieron significado y existencia, sus acciones se hicieron sentidos culturales, ontológicos y designios teleológicos básicos, y por demás, se hicieron amor indescifrable.

Debo reconocer la tolerancia del Seminario de Interculturalidad de la Carrera de Sociología de la Universidad Autónoma Gabriel René Moreno de Santa Cruz de la Sierra, pues ellos experimentaron junto conmigo mis teorías en aula, y hoy, algunos de ellos están escribiendo desde esta perspectiva sus trabajos de investigación. En especial al grupo de trabajo que fue conmigo al Iso, a descubrir que las cosas de los libros, muchas veces no son lo que la gente vive. A Daniela Vidal, por su pulcra paciencia y espíritu de responsabilidad y trabajo, Loyola Aucachi, por el apoyo en el levantamiento de datos etnográficos.

A quien leyó y corrigió el último texto, porque es lo que es y no desea ser nombrada, siendo un torrente de estímulos y además de gran lectora, acuciosa, perspicaz y pertinaz crítica, compartió conmigo el levantamiento de datos, las discusiones teóricas, ayudo en la comprensión de mis silencios, en la lectura extendida de mis palabras, la menciono sin nombrarla contra su deseo escrupuloso de que todo quede en elipsis.

En lo personal agradezco a quienes sufrieron mi ausencia mientras estuve cientos de veces como un búho, mientras el mundo dormía, gracias a mis hermanos porque cuando caí todos pusieron sus manos. A Marta por sustituirme siendo hija, hermana, madre, al convertirse en camino de retorno de mis lejanías.

Qué puedo decir, aquí está, que sirva para algo.

Santa Cruz, mayo del 2015



“Si me pregunto para qué voy a juzgar si tal pregunta es más apremiante que tal otra, respondo que se pone en juego los hechos y actos. Nunca vi a nadie morir por un argumento ontológico. Galileo, quien defendía una verdad científica importante, la abjuró con la mayor facilidad del mundo cuando puso su vida en peligro. En cierto sentido, hizo bien. Aquella verdad no valía la hoguera. Es profundamente indiferente quien gira alrededor del otro, si la tierra o el sol. Para decirlo todo, es una cuestión baladí. En cambio, veo que muchas personas mueren porque estiman que la vida no vale la pena que se la viva. Veo otras que, paradójicamente, se hacen matar por las ideas o las ilusiones que les dan una razón para vivir (...). Opino, en consecuencia, que el sentido de la vida es la pregunta más apremiante. ¿Cómo contestarla? Con respecto a todos los problemas esenciales, y considero que como tales a los que ponen en peligro la vida o los que decuplican el ansia de vivir, no hay probablemente sino dos métodos de pensamiento: el de Pero Grullo y el de Don Quijote. ...”

Albert Camus (*El Mito de Sísifo*)



## Contenido

Introducción .....	15
Capítulo I .....	25
1.1. El contexto constitucional y la inclusión indígena al Estado y a la acción educativa.....	26
1.2. La política contra el Estado y la sociedad.....	45
1.3. El entorno y el problema de la construcción del ser desde la mediación cultural.....	48
1.4. Memoria y olvido, una forma de dar sentido al origen y construcción del ser isoseño: El Yande Reko .....	68
1.5. La educación como epicentro para la construcción del ser y los modos de ser .....	79
Capítulo II.....	91
2.1 La ontología del SER y los modos de ser .....	97
2.2 El horizonte temporal del ser y modo de ser .....	105
2.3 La axiológica como fundamento de los modos de ser.....	108
2.4 La epistemología en la construcción de los modos de ser y pensar. ....	117
2.5 La praxeología como sentido del modo del ser .....	128
2.6 La ecología en la reproducción de los modos de ser .....	132
2.7 El modo de ser como parte del proceso histórico .....	137
2.8 Los modos de ser en relación con la identidad .....	140
2.9 Pueblo: El más general y ambiguo de los conceptos en la construcción de los modos de ser .....	154
2.10 Identidad étnica, cultura y nación.....	161
Cultura en la construcción del ser y los modos de ser .....	174
2.11 Conceptos fundamentales de la psicología histórico-cultural para el estudio de los modos de ser.....	182

2.11.1 La mediación semiótica .....	183
El origen social de las funciones mentales superiores y el desarrollo histórico.....	188
2.12 La heterogeneidad del pensamiento verbal.....	190
2.13 El concepto de “privilegiación” .....	193
Capítulo III .....	196
La estrategia metodológica y el modelo analítico.....	196
3.1 Narrativa como constructora de realidades.....	201
3.2 La experiencia, el retorno a las cosas mismas.....	214
3.3 El trabajo de campo .....	222
3.3.1 Contexto en el que se desarrolla la investigación.....	225
3.3.2 Posición socio-política del investigador.....	229
3.3.3 Selección de los informantes, condiciones de la ejecución del trabajo. ....	230
3.3.4 Selección de los momentos y elementos constitutivos que definen la reflexión sobre el Yande Reko. ....	231
3.3.5 Métodos de acopio y análisis de datos. ....	232
3.3.6 Validación de la información .....	233
3.3.7 Descripción de las variables analíticas, las cinco dimensiones de los modos de ser .....	233
El Isoseño (donde el agua se consume).....	241
4.1 Situación geográfica del Isoseño .....	241
4.2 Estructura socio-política del pueblo isoseño .....	243
4.3 Los elementos y momentos constitutivos desde la etnohistoria y la observación directa del Isoseño .....	244
4.3.1 Los chiriguanoes el primer referente de la parcialidad étnica isoseña	244
4.3.2 Noción ontológica del ser isoseño .....	246

4.3.3	El yande ñee: La lengua de todos .....	251
4.3.4	El tiempo y espacio, una unidad cíclica infinita .....	254
4.3.5	Cultura de frontera: el plano del mundo y los tres cielos ....	257
4.3.6	La fiesta como ritual cohesión social y el vínculo con la vida y muerte	267
4.3.7	El fuego, el entorno del Arakua .....	269
4.3.8	Las voces remotas del origen: Matíguoroso .....	273
4.3.8.1	El debate sobre el origen entre ethnohistoriadores .....	273
4.3.8.2	Kaa Potĩ, el origen mítico de los quereimba isoseños .....	275
4.3.8.3	Iyambae: más allá del nombre, el sentido de autodeterminación y dependencia.....	278
4.3.8.4	La vaca, la forma de apropiación del espacio cultural .....	281
4.3.8.5	El camino: La conquista karai del Isoso .....	283
4.3.8.6	El juego del poder.....	284
4.3.8.7	Los regalos de los nombres .....	287
4.3.8.8	La invención como forma de construir verdades históricas	288
Capítulo V.....		294
5.1	Presentación de resultados .....	295
5.2	La dimensión ontológica en la palabra de la gente .....	310
5.3	Carga narrativa en la dimensión ontológica.....	327
5.4	La dimensión axiológica del Yande Reko .....	335
5.5	La dimensión praxeología .....	343
5.6	El conocimiento en el mundo.....	350
5.7	La reproducción social y cultural del espacio de origen.....	355
5.8	Polisemia del Yande Reko.....	357
Conclusiones.....		396

Bibliografía .....	409
Anexos.....	433

## **Introducción**

Este estudio discurre sobre la construcción de los modos de pensar y ser a través de las mediaciones culturales, basado en el enfoque histórico cultural apuntalado por perspectivas posmodernas y estructural procesualistas de las ciencias sociales. A partir de la interrelación pensamiento/lenguaje/cultura/poder consideradas como improntas teóricas reflexivas de estos enfoques; de acuerdo con Cole, tomo como hipótesis que el pensamiento está implicado en la producción y reproducción de la cultura, y que ambos están intrínsecamente entremezclados (2003, pág. 47), esta concepción permite colegir que el pensamiento es producto de la interacción de múltiples dimensiones: ontológicas, axiológicas, epistemológicas, praxeológicas y ecológicas, las mismas que conforman la heterogeneidad del pensamiento verbal (Tulviste, 1992), y modelan los modos ser.

El estudio se realizó en una parcialidad étnica del pueblo guaraní boliviano, el pueblo isoseño; conglomerado indígena que habita el departamento de Santa Cruz, al sureste de Bolivia. Corresponden a la Familia lingüística: tupi guaraní, cuyo nombre histórico de este pueblo es Tapîi-isoseños<sup>1</sup>(ver mapa de ubicación al final del acápite).

Debemos hacer hincapié que se trata de una cultura doblemente subalternada, al ser una minoría cultural en el contexto nacional y ser una parcialidad menor en el contexto cultural guaraní boliviano, lo que dificulta en mayor grado su reproducción social y cultural.

---

<sup>1</sup>Las comunidades isoseñas están dentro del ecosistema del Gran Chaco boliviano, sobre ambos márgenes del río Parapetí; conforman un distrito indígena perteneciente al municipio de Charagua, al sudeste de la provincia Cordillera, departamento de Santa Cruz. 19° y 20° latitud sur y 62° y 63° longitud oeste. La población es de 9 a 10.000 mil habitantes en las comunidades, debiendo tener otro tanto en población emigrante dispersos en diferentes barrios o asentamientos humanos del departamento de Santa Cruz. El número de comunidades es aproximadamente 35, este número es variable en la medida que la consolidación de su territorio en más 3,5 millones de hectáreas, ha provocado la creación de muchas pequeñas comunidades, principalmente al norte de su territorio, área más cercana a la ciudad de Santa Cruz.

Históricamente la población que habita la zona del Isoso, fue mencionada oficialmente en el siglo XVI, como comunidades pertenecientes a migraciones de tribus pertenecientes a la cultura tupi-guaraní que está extendida desde la Amazonía brasileña hasta el norte de la Argentina, pasando por el Paraguay y Bolivia, se trata de la segunda familia lingüística más importante en América Latina después de la quechua. En los primeros años del siglo XX, el primer antropólogo que visitó a los isoseños, Erlan von Nordenskiöld, encontró aún muchos indígenas hablando aparte del guaraní, el chané, lengua de origen arawak. Hasta la fecha existen vestigios del habla chané en personas mayores de las comunidades más antiguas como Aguaraiagua y Yapiroa, lugares donde hicimos este estudio. Por esta razón y otras más, se considera que los isoseños son el resultado de la mezcla entre los guaraníes provenientes de Paraguay y Brasil y mujeres chanés. Otra teoría es que un grupo de chané se retiró frente a la invasión guaraní antes de la conquista española a la actual zona, refugiándose allí y sufriendo un proceso de aculturación y dominación. La guaranización de los isoseños puede haber sido un proceso lento que duró siglos. La mitología de los isoseños nos transmite que en los siglos pasados, ellos no sólo lucharon contra los matakos y ayoréode, sino también contra los ava que querían ocupar los territorios del Isoso.

Su economía está basada en la producción agrícola, donde predomina el maíz, porotos y yuca, los cultivos se realizan bajo riego con aguas del río Parapetí. Se complementada por la cacería, pesca, recolección estacional de frutos silvestres, la producción ganadera bovino y caprina, y cría de animales domésticos. El principal medio de monetización de su economía es el trabajo a destajo como peones en las actividades agroindustriales en el departamento de Santa Cruz o la Argentina (zafra de caña de azúcar), en algunos años llega al 80% de la población masculina. Los isoseños tienen una amplia mitología, que la practican en fechas tradicionales, son vehículos de comunión colectiva y personal de vínculo con su dimensión espiritual (Municipio de Charagua, 2010).



Al considerar como punto de partida que el pensamiento es un proceso sociocultural históricamente construido y que está compuesto de diversas dimensiones constitutivas, se supondría que este complejo proceso se expresa y estructura a través de herramientas o artefactos mediados culturalmente, tales como el lenguaje y la educación en sentido amplio, los mismos que hacen posible la reproducción social y cultural de cualquier grupo humano. Razón por la cual, estos artefactos culturales a través de mediaciones socio-culturales juegan un rol central en la construcción de los sentidos de pertenencia, que dotan a los sujetos de condiciones objetivas y subjetivas para la estructuración personal y social, como también dotan de sentidos de pertenencia para la interacción con el mundo.

Asumir el pensamiento como atributo humano que tiene génesis sociocultural, permite una mejor comprensión de las relaciones y comportamientos sociales, constituyéndose en el punto de partida que sostiene la hipótesis de este trabajo, como también, es uno de los aportes fundamentales de la psicología cultural a las ciencias sociales.

Este estudio está basado en un enfoque metodológico hipotético deductivo, abordado cualitativamente a través de la exploración etnohistórica y el análisis de narrativa de las experiencias educativas y la observación directa, tomando en cuenta autores que dieron fundamento al socio-construccionismo en psicología como principio teórico/empírico (L. Vygotsky y J. Leontiev, Luria, Bruner, Shweder, Wertsch y Cole).

Este estudio surge como una reflexión crítica a la interpelación permanente del Estado a los pueblos indígenas, respecto de su inclusión y reconocimiento como sujetos jurídicos denominados “naciones indígena originario campesinas” a través de la Constitución Política, categoría socio-política que puesta en práctica prefigura de forma compleja y contradictoria una sociedad boliviana cada vez más divergente antes que diversa y unitaria, como pretenden concebirla los sectores dominantes. Lo

cual pone en entredicho si tal mecanismo constitucional y sus diferentes acciones políticas, principalmente la educativa, cumplen con el propósito de inclusión efectiva o se convierten en un proceso más de enajenación y aculturación de estos pueblos a viejos paradigmas hegemónico culturales y políticos, encubiertos coyunturalmente de perspectivas indigenistas, las mismas que reproducen condiciones de subalternancia cultural y social.

Abordamos la narrativa de la experiencia educativa del pueblo isoseño desde la perspectiva ya mencionada, como medio heurístico, en el cual se plantean nuevas formas de comprenderla, que distan de las planteadas por el núcleo de inteligibilidad tradicional en el cual el lenguaje era una mera forma de comunicación, indaga algunos desarrollos en el análisis narrativo (M. Bajtin, Iñiguez, Bruner y Antaki), y se basa en los estudios de la filosofía del lenguaje: la filosofía analítica (J. L. Austin y J. R. Searle), la propuesta hermenéutica (M. Heidegger y E. Husserl, G. H. Gadamer y P. Ricoeur) y los estudios de la sociología posmoderna sobre teoría de la acción comunicativa, lenguaje y cultura (Walter benjamín y Jürgen Habermas). Asimismo este trabajo es influido por algunos teóricos del constructivismo social como Kenneth Berger, Jerome Bruner, Pierre Bourdieu, Anthony Giddens y Tulviste quienes se concentran en el análisis de narrativa y las interacciones sociales como constructores de realidades, privilegiando las historias acerca de las experiencias que son definidas como una forma común de texto detallado en los cuales se construyen, interpretan y comparten las vivencias sociales.

Por otro lado, se toma en cuenta la sociología crítica del estructuralismo procesual, cuyas obras fundamentales las desarrolló Pierre Bourdieu y Anthony Giddens, en torno a las consecuencias políticas de un conocimiento socialmente compartido en la modernidad, basados en Erving Goffman, Luckman y Peter Berger. Todo este recorrido teórico cuyo énfasis está

sostenido en la ontogénesis cultural y del lenguaje para la construcción del pensamiento y los modos de ser.

En esta lógica se optó por concentrar el foco de estudio en la acción educativa, porque esta se erige como una respuesta estratégica que opera como sistema de disposiciones o matriz de percepciones, apreciaciones, definiciones, principios y acciones que ayudan al individuo a insertarse en la sociedad (Bourdieu & Passeron, 1991). Por otra parte, las estrategias educativas son respuestas institucionales y sociales, en palabras de Habermas son acciones comunicativas, que reproducen cultura. Por ello, la narración de la experiencia educativa en especial expresa formas de pensar y de actuar, a la vez que modelan o perfilan modos de ser, en las que interactúan las cinco dimensiones constitutivas mencionadas, por medio de la significación de las experiencias vitales individuales y colectivas.

Por lo expuesto, el objetivo de este estudio es proponer una alternativa de análisis conceptual aplicada para el estudio de las formas de pensamiento y modos de ser en cualquier tipo de sociedad, tratando de superar las visiones que consideran que el análisis de la identidad y las relaciones del poder son suficientes para dar cuenta de los comportamientos e interacciones humanas. Para tal efecto se optó por concebir que el pensamiento se expresa a través de la narración de experiencias, las mismas que evocan sentidos históricos, valores, principios, formas de conocimientos y relación con el mundo, como también, modos y sentidos de realizar las cosas.

Se recuperaron las experiencias educativas en adultos, jóvenes, niños y maestros de escuela, optando por trabajar con habitantes comunes, con el propósito de evitar contaminar nuestro trabajo con discursos elaborados intelectual o políticamente, haciendo énfasis en el resultado social y cultural que se manifiesta en la narración de las experiencias de los actores, más que en la transmisión de discursos dominantes

intencionalmente producidos fuera del entorno vivencial y de las significaciones culturales de los pobladores del Isoso.

Para lograr tales propósitos se exploró y elucidó a base de un término cultural de alta transcendencia significativa y constitutiva en el mundo guaraní-isodeño, denominado Yande Reko (literalmente traducido como Modo de Ser), entendido culturalmente como continente de acepciones, atributos, relaciones y prácticas que definen y dotan de sentidos de pertenencia a los habitantes del Isoso. Se pudo constatar que el Yande Reko, no es una herramienta o artefacto cultural objetivado o ritualizado que sólo retrotrae a estas sociedades al pasado y a sus ancestros de forma fosilizada, porque más allá de los referentes históricos y culturales que encarna este, lo que pudimos constatar, reflexionar y concluir, junto con los entrevistados, es que el Yande Reko es una matriz de contenidos culturales que revitalizan, renuevan y dinamizan los modos de ser y pensar de los isodeños para responder a sus condiciones de múltiple subalternancia y reproducirse en esas condiciones en cada momento histórico.

Lo que permite presumir que el Yande Reko no es solo pasado y ritualidad ancestral, sino, más bien, un conjunto de referentes objetivos y subjetivos, que permiten la reinvención y adaptación de estos pueblos a las condiciones de vida actuales para permanecer presentes en este mundo, a pesar de las desventajas sociales, culturales, políticas y económicas con las que enfrentan su interacción con otras culturas, dentro de una Bolivia multisocietal y divergente.

Se pudo comprobar que el modelo analítico planteado en este estudio, permite distinguir que cada contexto y situación activa diferentes grados de las dimensiones del pensamiento, las mismas que interactúan de acuerdo a la inter e intra subjetividad de cada sujeto. Cuestionando o superando las tendencias que plantean que la complejidad del pensamiento

está relacionada con el desarrollo cultural de las sociedades o con las relaciones de poder.

He tratado de situar este estudio en el complejo contexto histórico y político boliviano, que entre otros aspectos ha elaborado en su normativa una genérica percepción y definición de los pueblos indígenas bolivianos a partir del orden constitucional, basado en documentos realizados por organismos internacionales como OIT y NNUU. Desde ese discurso estatal se denotan formas de concebir lo indígena y las estrategias que implican y afectan el desarrollo de estos pueblos, en específico al pueblo isoseño. Ponemos en consideración cómo tales políticas influyen en esta suerte de nuevo ciudadano étnico denominado “indígena originario campesino” en su proyección sociocultural como naciones y como “el contenido identitario de la nación<sup>2</sup>”.

Este nuevo intento de inclusión y reconocimiento de las poblaciones indígenas desde el Estado, se funda en el imaginario social de los gobernantes que definen teóricamente a estos pueblos como “núcleo del Estado Plurinacional”, empero paradójicamente los grandes problemas de las poblaciones indígenas y campesinas, como la isoseña, no han sido resueltos en cuestiones básicas como la condición de marginalidad económica y social. Su reconocimiento como culturas estatales, manteniendo intocada su condición de subalternancia cultural y marginalidad educativa, las hacen centro de permanentes procesos de violencia simbólica a nivel estatal y social.

El primer capítulo construye el tamiz de las principales categorías y opciones teórico metodológicas que permiten valorar el contexto histórico, social, cultural y político, para la comprensión de los modos de ser y pensar, a la vez demarcan el discurso constitutivo del nuevo Estado

---

<sup>2</sup> Concepto vertido en sus discursos por el Vicepresidente de la República, Álvaro García.

Plurinacional, tomando posición teórica frente al mismo a través de disquisiciones psico-socio-antropológicas.

En el segundo capítulo, se realiza un levantamiento de las categorías constitutivas y emergentes que se usan para el presente estudio, a saber: cultura, nación, identidad y etnia, como categorías en cuestión por su carácter genérico, maleabilidad y ambigüedad, lo que dificulta su abordaje en las investigaciones socio culturales. Del mismo modo, analizaremos las nociones emergentes que componen el modelo analítico que aspiramos introducir para el estudio de los modos de ser y pensar, como las dimensiones socioculturales constitutivas que son: ontología, epistemología, axiología, praxeología y ecología.

El tercer capítulo aborda la estrategia metodológica, este enfoque hermenéutico permite combinar la reflexión etnográfica del fenómeno constitutivo del modo de ser isoseño, con la observación directa y la narración de la experiencia educativa de los actores que expresan su realidad, todo esto bajo el tamiz de la propuesta analítica de las cinco dimensiones constitutivas de los modos de ser.

En el cuarto capítulo se exponen los datos etnohistóricos constitutivos del Yande Reko, recogidos en la investigación de gabinete y trabajo de campo. Se trata de un trabajo que tiene como hilos conductores los elementos y momentos constitutivos que hemos seleccionado con los entrevistados como fundantes del ser isoseño, aspectos que ellos conciben como componentes de su modo de ser y que construyen los sentidos de pertenencia. En este capítulo, también se incluye una serie de imágenes gráficas de la población isoseña, tratando de denotar que la narrativa no es concebida solamente como acción comunicativa verbal y escrita, sino también gestual, por lo que las imágenes de la población expresan sus modos de representarse y presentarse ante los demás y ante ellos mismos,

se trata del isoseño contemporáneo que hace, vive y experimenta su Yande Reko cotidianamente.

Quinto capítulo, se exponen los resultados del trabajo de campo en lo que hace al análisis de la experiencia narrada, se presenta la narrativa de los actores y agentes sociales respecto de su Yande Reko en la experiencia educativa, aquí se concentra el dato empírico en la que jóvenes, niños, adultos y profesores, son inquiridos respecto de sus nociones de cultura, historia, modos de ser y pensar particulares, tratando de encontrar elementos constitutivos de los modos de pensar y ser en sus nociones de historia, conocimientos, normas y valores, praxis y la relación con su medio, como actores constructores y practicantes del Yande Reko.

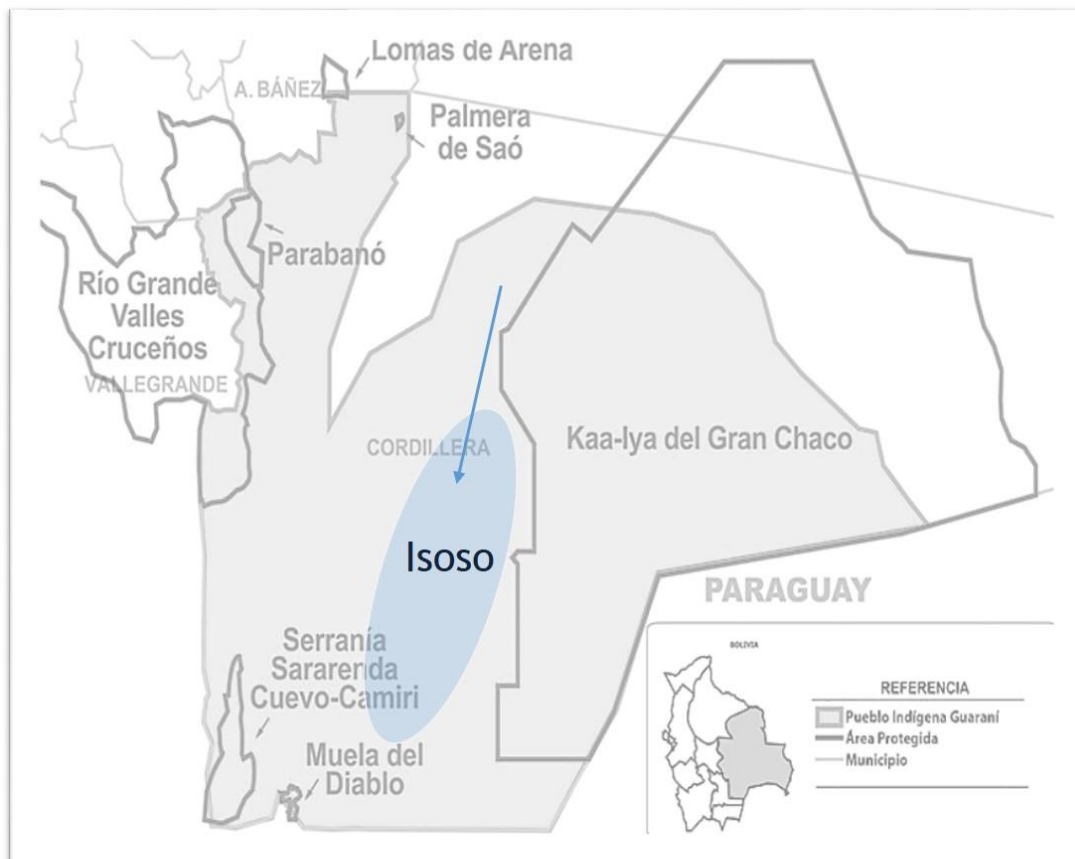
A manera de conclusiones analizaré las posibles salidas educativas desde lo social e institucional. Creo que los hallazgos principales de este estudio permitirán hacer algunas reflexiones generales sobre el valor de conocer el proceso de construcción cultural del ser y modos de ser isoseño, desde el análisis de los modos de pensar y representarse, así como referirnos a algunos de las salidas que se plantean en la relación transcultural en condiciones de subalternancia, en un país que se construye con grandes esfuerzos, contradicciones incontables, múltiples paradojas e injusticias que parecen insuperables.

Quizá el aporte más importante sea la aplicación del modelo analítico de los modos de ser y pensar, aplicable a todo tipo de sociedad y emprendimiento de desarrollo social, que permitirá conocer mejor a los actores y agentes sociales, en particular conocer cómo definen su forma de estar haciéndose en el mundo, más allá de los límites comunales, en su proyección como seres humanos y habitantes de este planeta.

Este trabajo podrá aportar al diseño de estrategias de intervención en el desarrollo social con mayor certeza y pertinencia, lo que es mucho decir

después de experimentar sendos fracasos en el desarrollo social y educativo de estos pueblos.

### Mapa de ubicación de las comunidades el Isoso



Fuente: Biobol.org



# Capítulo I

### **1.1. El contexto constitucional y la inclusión indígena al Estado y a la acción educativa**

Los tres primeros acápite del presente capítulo hacen énfasis en el tratamiento de los pueblos indígenas en la Constitución Política del Estado, porque es allí donde se condensa, sintetiza y manifiesta de manera explícita, las divergencias, contradicciones y ambigüedades con que los bolivianos han librado el debate respecto de la inclusión y participación de los pueblos indígenas en el orden social y estatal boliviano<sup>3</sup> durante siglos.

---

<sup>3</sup>La producción bibliográfica respecto de este tema es profusa iniciándose en la colonia con autores destacados como: Guamán Poma de Ayala (1980 (1615)), Garcilaso de la Vega (1609), Bartolomé de las Casas (1999), Pedro Cieza de León (1984); continuando en la república con ideólogos destacados empezando con: Simón Bolívar (1819), Simón Rodríguez (1999), Gabriel René Moreno (1879), Alcides Arguedas (1979), Enrique Finot (1981), Bautista Saavedra (Saavedra, (1903) 1971 ), Jaime Mendoza (1957), Franz Tamayo (1975), Tristán Maroff (1950), Carlos Montenegro (2013), José Antonio Arze (1978), Augusto Céspedes (1993), Sergio Almaraz (1969), René Zabaleta (1990), Fausto Reynaga (1970), Ramiro Condarco (1983), Xavier Albó (2003) Silvia Rivera ((1984) 2003), Félix Patzi (2000) Álvaro García Linera (2013), Raúl Prada (2008), Carlos Mesa (2012), Luis Tapia (2002),

Al reconocer la Constitucional Política del Estado a 36 pueblos indígenas con la categoría de “naciones indígena originaria campesinas”, en febrero de 2009, se interpeló a la sociedad boliviana respecto de sus sentidos de pertenencia, se cuestionó las ideas preexistentes de los bolivianos sobre sí mismos y sus referentes históricos y culturales, poniendo en controversia concepciones predominantes y que parecían dadas de forma natural, como ser los conceptos respecto de: identidad, nación, pueblo, cultura, Estado, entre otras. La interpelación mayor fue para los pueblos indígenas, los mismos que habían sido instados por anteriores reformas constitucionales en la vieja república liberal, a ser reconocidos como “ciudadanos étnicos”<sup>4</sup> superando su condición de pueblos y culturas marginales subalternadas, a través del tamiz político de la cultura hegemónica, situación que se tornó “superlativa” en la presente coyuntura política al ser considerados como “la conciencia trascendental de la nación” y “en figuras narrativas e identitarias” esenciales de la nueva ingeniería social y política del denominado Estado Plurinacional, en palabras del Vicepresidente de Bolivia<sup>5</sup>; pretendiendo de esta manera reconfigurar ideológicamente la estructura sociopolítica, la interpretación histórica y los hechos

---

Fernando Mayorga (2011), Verushka Alvizuri (Alvizuri, 2009), Schavelzon (2012), entre otros.

<sup>4</sup>Uso el concepto de “ciudadanía étnica” bajo los preceptos de los estados plurinacionales que reconocen la diversidad cultural como uno de los principales derechos constitucionales de sus ciudadanos, bajo un régimen de discriminación positiva hacia las poblaciones diversas que sufrieron marginalidad. El concepto de “ciudadanía étnica” finca, sus raíces teóricas en el de “ciudadanía cultural”. El primero rescata del segundo el conjugar dos conceptos que parecen yuxtaponerse, el de ciudadanía universal con igualdad de derechos ante la ley, y el de cultura que alude a alteridades construidas social e históricamente que pueden ser usadas para el reclamo de derechos diferenciados (Flores & Benmayor, 1997). Reivindicación política que en Bolivia se inició hace más de medio siglo y que confluye en este Estado Plurinacional de forma retórica y superlativa.

<sup>5</sup>El concepto de identidad al que se refiere el Vicepresidente de Bolivia es una identidad asignada desde una perspectiva hegemónica estatal que define rasgos generales de la totalidad de los bolivianos, más allá de sus diferencias y perspectivas personales y culturales (2013); se trata de una identidad que se define desde el poder que determina el sentido de pertenencia de acuerdo a estereotipos y artificios de los paradigmas ideales definidos desde la hegemonía política. La identidad es una necesidad estatal e institucional, más allá de las estrategias políticas y culturales de representación negociada que los actores y agentes sociales expresan mediados por sus experiencias vitales (Bourdieu P. , De las reglas a las estrategias en: Cosas Dichas, 1987, págs. 67-82)

constitutivos de lo que la sociedad boliviana entendía como elementos constitutivos del “ser o identidad boliviana”.

En la retórica constitucional y de las élites en el poder -más allá de apelar a un imaginario sociocultural y político polimorfo<sup>6</sup> y divergente-paradójicamente invocan de manera subjetiva y superficial la diversidad sociocultural e inventan un sujeto sociopolítico “unitario y articulador” en función de sus intereses y visiones políticas, provocando implícitamente un cuestionamiento medular y contradictorio: ¿Cómo constituir un “Estado plurinacional” sin perder el control y centralidad que demanda un estado hecho a la medida de la modernidad? Contradicción que ni la Constitución, ni los actores políticos resolvieron mediante la comprensión de las dinámicas sociales y culturales internas que fundan la diversidad, sino por la vía política y jurídica, forzando un reconocimiento formal de un conglomerado humano heterogéneo de campesinos, indígenas y poblaciones urbanas marginales, como naciones “indígena originario campesinas”, presumiendo que por este hecho repentinamente el “contenido de la nación boliviana se ha transformado con la inclusión de los indígenas en la estructura del Estado”, “son las naciones indígenas (...), las que devienen en Estado; (...) las que convierten la diversidad societal en complejidad estatal y horizonte plural” sostiene el Vicepresidente García Linera (2013, págs. 43-44; 2013, pág. 5).

Contradictoriamente, el acto jurídico formal de reconocimiento de los pueblos indígenas como contenido de la nación, no termina de distanciar a las élites en el poder de tendencias despóticas, caudillistas y autoritarias en la tradición colonial y republicana, al esgrimir conceptos

---

<sup>6</sup>Uso el término para designar las representaciones socio-históricas encarnadas en sus instituciones en el sentido que sugiere, Castoriadis (1999), imaginario colectivo: como el conjunto de mitos, formas, símbolos, tipos, motivos o figuras que existen en una sociedad o grupo de personas, en un momento histórico dado (Morin E. , 1991, pág. 148).

homogenizantes como “identidad nacional”, “raza”, “nación” y “alianzas sociopolíticas organizadoras y ordenadoras de la nación” (Ibíd.), argumentando ontogénicamente a través del término “originario” el referente prehispánico y racial que legitima a los pueblos indígenas como únicos sujetos sociales capaces de: abarcar, nutrir, ordenar, organizar, construir y justificar el sentido y destino común de todos los bolivianos (García A. , *Identidad Boliviana*, 2013, págs. 52-56). Ya que estos están despojados de todo referente de origen que los haga cómplices o productos de la Bolivia condenada oficialmente, la vieja república blancoide. Concluyendo que la “conciencia trascendente” “indígena originaria campesina” puede arrastrar a toda la población hacia la “indianización de la identidad boliviana y del Estado” y la devaluación del capital étnico blancoide, como sostiene García Linera (2013a págs. 4-5; 2013 pág. 52).

“(…) por una parte, por la incorporación de las masas indígenas como componente interior de esta nación, a lo que hemos llamado *identidad nacional compuesta* o, siguiendo el ejemplo de un tejido, la “urdimbre” identitaria compuesta; y por otro, la indianización de la propia identidad boliviana, incluyendo la abrupta devaluación del *capital étnico* que vendrá a ser la “trama” del nuevo tejido o contenido y forma nacional boliviana. (García A. , 2013, págs. 47-49)

La nación boliviana **es la nación estatal** que nos abraza a los más de diez millones de bolivianos que hemos nacido en nuestra patria. Es como la casa común que nos cobija a todos. Dentro de ella, existen las naciones culturales indígena-originarias poseedoras de **una identidad pre-existente a la república**, e incluso, a la colonia, con capacidad de libre determinación y que nutren a la identidad boliviana. Pero, además, **el bloque indígena-originario-campesinos es el que ahora articula, organiza, lidera la construcción y los contenidos de la nación boliviana y del Estado**, en la perspectiva de un Estado integral (ibíd.) La diferencia entre los que somos bolivianos y los que somos bolivianos que tenemos una identidad nacional indígena no es que unos somos indígenas y otros mestizos; esa es una falsa diferencia. La diferencia es que unos somos bolivianos y otros somos bolivianos indígenas. En este segundo caso se trata de una

identidad compuesta. (2013, pág. 5) (Las negrillas y el subrayado no corresponden al original)

Esta enmarañada concepción política que aparenta ser inclusiva, esconde una visión conservadora<sup>7</sup>, se diseñó una estructura política que responde al “deber ser ideologizado” y/o ficcionalizado<sup>8</sup> institucionalizada, soslayando la experiencia y voluntad individual y universal de los seres humanos, donde radica la “fuerza vital del devenir y acontecer” (Nietzsche F. W., El Ocaso de los dioses, 2002, págs. 8-29), limitando a la sociedad boliviana a concepciones mezquinas que restringen a la misma al juego del poder sobre una falsa disyuntiva: colonialismo o indigenismo, desdeñando el compromiso fundamental del todo ser humano en el mundo:

“nuestras responsabilidades como gente *-jaqi (persona en aymara), runa (gente en quechua), humans-*: especie que convive con la infinita diversidad de habitantes de la tierra. (...) (más allá de) la camisa de fuerza de la nación, o su propio papel como correa de transmisión de la dominación externa. La propuesta de descolonizar el mestizaje supone un esfuerzo de aproximación al mundo indio desde la planetariedad (Bourdieu P. , 1988)(...) (desde) el llamado a cuidar la tierra, a hablar lenguas alegres y a habitar un espacio, un paisaje, un país, capaz de nutrir la pluralidad en lugar de subordinarla y humillarla” (Rivera S. , 2014).

---

<sup>7</sup>Decimos conservadora porque en la lógica de García Linera, la nación tiene dos acepciones: la nación política jurídica, que él llama nación estatal y territorializada, la más objetiva, constituida a través de un sujeto político en el que reside la soberanía constituyente del Estado que basado en dicha legitimidad ejerce poder y hegemonía sobre una determinada población y un limitado territorio; y la nación como categoría socio cultural, mediada por definiciones flexibles ideológicamente operadas desde el juego del poder y la hegemonía cultural y política. Esta última más subjetiva y ambigua que la nación estatal, sin dejar de ser objeto del ejercicio de poder político fáctico de una élite sobre los demás. Se trata de una selección interesada de los rasgos aparentes de un conglomerado humano, definida por un sector dominante y hegemónico, que extrae características comunes según su criterio, para dotarle de un etos político e ideológico totalizador, metafórico y paradigmático, sector dominante que manipula la historia y cultura a su medida y necesidad para validar su concepción de nación (Hobsbawm & Ranger, 2002, pág. 16).

<sup>8</sup> Uso el término ficcionalizar como acto de alteración ideológica de la realidad, representando lo que uno cree o quiere ver para que los demás asuman tal representación como una verdad, no desde el sentido literario de recrear la realidad desde la imaginación, como arte. Empero, lo que diferencia la ficción literaria de la ficción política es que, detrás de esta última, la verdad está escondida pero potencialmente presente, o sea es una distorsión de la realidad.

Seguramente, la ponderación de quienes redactaron la Constitución y están en el poder, fue un gir de legalidad y legitimidad un estado-nación a medida de sus quimeras y fobias, configurando una pluralidad confusa que discurre sobre un supuesto etos trascendente y ordenador de un sector social y cultural artificioso, a través de la definición de una identidad y nación inventadas, indiferentes a la dinámica social, cultural y política colectiva de la diversidad boliviana. Desde el orden estatal y del poder hegemónico se “tejió” una estructura política que no responde a las circunstancias sociales y culturales de la población boliviana, sino a una lectura exigua y parcial de la misma. A esa ponderación seguramente responde el texto intrincado de la Constitución, que dice:

*Artículo 1*

*Bolivia se constituye en un Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, libre, independiente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado y con autonomías. Bolivia se funda en la pluralidad y el pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico, dentro del proceso integrador del país.*

*Artículo 2.*

*Dada la existencia precolonial de las naciones y pueblos indígena originario campesinos y su dominio ancestral sobre sus territorios, se garantiza su libre determinación en el marco de la unidad del Estado, que consiste en su derecho a la autonomía, al autogobierno, a su cultura, al reconocimiento de sus instituciones y a la consolidación de sus entidades territoriales, conforme a esta Constitución y la ley. (ANC, 2009, pág. 3). (Las negrillas y el subrayado no corresponden al original)*

Estos acápites constitucionales esconden la visión política de un sector intelectual conservador y acríico, que vio como aparente salida innovadora a la divergencia social y tortuoso recorrido histórico de la sociedad boliviana, la opción de la plurinacional fundada en un figurado reconocimiento de la multiculturalidad de las poblaciones indígenas, llevando esta circunstancia a la lógica de la discriminación política y

jurídica, supeditados a nociones culturalistas de un conjunto de líderes e intelectuales “indigenistas o indianistas”. Su creatividad, más allá del deseo, se limita a los viejos paradigmas restauradores y conservadores de la dicotomía colonial/indígena, que marcan el recorrido histórico de esta región desde Guamán Poma de Ayala<sup>9</sup> hasta el Estado nacional populista, que hoy utiliza símbolos de un aparente pasado ancestral, inventando rituales que anuncian el retorno al Pachacuti<sup>10</sup>, que vigorosamente adereza su retórica con indigenismo y perspectivas holísticas de la “nueva era”<sup>11</sup>. Por estas razones se presume las contradicciones evidentes entre un modelo económico desarrollista (...) y el del “vivir bien” inspirados en los modos de vida indígenas e impulsado por parte del Movimiento al Socialismo (partido de gobierno) que también reflejan los silencios, indefiniciones o ambigüedades del texto constitucional aprobado (Schavelzon, 2012, pág. 59).

La Constitución Política resume el debate de todas las corrientes indigenistas, indianistas, marxistas y conservadoras, todas dejaron su impronta en este documento, a ello se debe el lenguaje barroco y

---

<sup>9</sup>En la Nueva Crónica y Buen Gobierno Guamán Poma de Ayala (1980 (1615)) este evidencia su virtual apego y sometimiento al régimen monárquico español, obra en la que manifiesta la necesidad de volver al modelo administrativo precolonial para mantener los privilegios de la aristocracia nativa de la cual él se considera heredero directo, declarándose al servicio del sistema colonial, fiel a la monarquía, creyente y portador de la moral y ética católica.

<sup>10</sup>Se define el Pachacuti como una especie de renacer sociocultural de un fenómeno telúrico (cataclismo) o un gran movimiento social que deriva en una transformación total de los valores y las estructuras sociales y culturales, que anuncian un tiempo de renovación y crecimiento armónico, según Víctor Hugo Sepúlveda (2005).

<sup>11</sup>La “nueva era”, en mi criterio, es una suerte de pensamiento o comportamiento social o una forma de conducta de ciertas personas que son influidas por un sinnúmero de manifestaciones contemporáneas: no es necesariamente una religión, pero en la praxis son muy proclives a comportarse como devotos; no es una filosofía, pero sostiene una suerte de prenociones respecto de la humanidad y del mundo, echando mano de toda novedad mística pseudohumanista, poseyendo claves de interpretación del mundo a través de las vibraciones y energía cósmica; no es una ciencia, pero se apoya en ciertos principios científicos y toma para sí conceptos epistemológicos inspiradas en el holismo, aunque muchas veces sus argumentos se refugian en sofismas. Se trata de una nebulosa que contiene esoterismo y ocultismo, pensamiento mítico y mágico respecto de los secretos de la vida, sin perder relación con el cristianismo y las religiones orientales, todo revuelto con ideas que proceden de la astrofísica y de otras artes místicas.



discordante que describe el Estado Plurinacional sobre supuestos históricos de legitimidad sociocultural, acentuando las diferencias raciales en algunos capítulos y con un tinte modernista en otros; Schavelzon al respecto, desde la etnografía política realiza una crónica del proceso constituyente los años 2006-2009 que refleja de forma turbadora estas contradicciones y ambigüedades (2012).

La Constitución y las políticas públicas delinean un conjunto de dispositivos inspirados en la discriminación positiva a favor de un sujeto jurídico (indígena originario campesino), que integra un conglomerado de parcialidades sociales, culturales y económicas confusas, altamente flexibles en su definición y en su naturaleza, basadas en un presumible origen común y en una evidente marginalidad histórica, que subsume la diversidad cultural de los pueblos indígenas a categorías sociocéntricas de un sector andino dominante en el poder.

El intento del Estado de compensar a los pueblos indígenas por la cíclica discriminación soportada, marcando abiertamente el disenso y aparente ruptura con todo lo que se relaciona con la vieja República y su contenido social y cultural (blancoide<sup>12</sup> y liberal), acentuó las contradicciones históricas de la sociedad boliviana, al condenar y responsabilizar a la sociedad blanco mestiza de las taras del pasado, como si la discriminación fuera una peculiaridad de un sector social y no un atributo del poder y la dominación estatal de cualquier orden social, más allá del carácter racial de la élite reinante.

---

<sup>12</sup>Uso este término para designar la obsesión histórica colonial de construir a la sociedad boliviana a imagen y semejanza de la cultura europea, basado en la conversión religiosa y en la constitución social y política moderna. Situación que este proceso de cambio no ha logrado superar, pues se debaten entre la construcción de una forma estatal unitaria que contenga formas culturales diversas y divergentes, lo que García Linera llama “El Estado Plurinacional es una forma Estatal que corresponde a la forma social plurinacional” (García A. , Identidad Boliviana, 2013, pág. 44).

Se debe señalar que la discriminación de casta en la sociedad boliviana no es una peculiaridad colonial o republicana, como sostiene García Linera y el discurso oficial permanentemente. Las diferencias de casta preexisten a la colonia, es algo que no fue erradicado en el “proceso de cambio”<sup>13</sup>: la diferencia radica en el tipo de mediación que el sector dominante construye (política, cultural o económica) (Mesa, 2012). Ratificando mis argumentos, literalmente el Vicepresidente de la república sostiene:

Hoy, en tiempos de Evo Morales y de los movimientos sociales, ni la “blanquitud” de la piel ni la “blanquitud” cultural concentran privilegio; al contrario, como lo demuestran los mecanismos de conformación de nuevos prestigios y méritos en los procesos de selección de los servidores públicos en el Estado Plurinacional, la exhibición de la pertenencia indígena o el aval de las organizaciones indígenas son los más solicitados al momento de postularse a cargos, (...). Esto habla de la rápida devaluación del capital étnico colonial e inclusive de una cierta indianización de los blasones legítimos ante el Estado” (García A. , *Identidad Boliviana*, 2013, pág. 52).

Paradójicamente, más allá de los privilegios a favor de las élites en el poder, los pobres que no pertenecen a los “afines al poder” (sean comunidades, municipios, departamentos, sindicatos u organizaciones sociales), por encima del color de la piel y de su cultura siguen siendo marginados, discriminados y desconocidos. Las castas en Bolivia no están necesariamente definidas por el origen racial o cultural, sino desde las alianzas políticas, eso se evidencia desde antes de la colonia y república; los señores étnicos o caciques aliados al poder dominante preservaban sus derechos, como hoy logran privilegios los dirigentes que se afilian y adscriben al orden establecido (Mansilla, 2010, págs. 47-78). La diferencia radica que hasta antes de este régimen, el paradigma dominante de forma explícita era de orden colonial, hoy en la práctica travestido de

---

<sup>13</sup> Eslogan que designa a esta coyuntura política de dominio del Movimiento al Socialismo - (MAS) en el poder.

indigenización sigue siendo el mismo, al evidenciar que algunos pueblos indígenas continúan ignorados en sus contenidos y aspiraciones vitales.

Se puede presumir que quienes redactaron el texto constitucional fueron motivados por la necesidad plebiscitaria de “tejer” una “urdimbre social” capaz de articular políticamente a la “Bolivia profunda” y/o marginada, como diría Fernández (2009a, págs. 46-47), tratando de abarcar a este conglomerado social diverso en su composición socioeconómica y divergente en su horizonte político y social, constituyendo un sujeto jurídico insostenible desde la dinámica social y cultural boliviana (Mayorga, 2011, págs. 87-100).

Por ello, la Constitución y la retórica del régimen, denotan una forzada construcción política que no alcanza a dar cuenta de la reivindicación histórica de los colectivos indígenas, como ser el reconocimiento efectivo y la inclusión en la construcción de una sociedad más equitativa. Se introdujeron categorías compuestas como: “naciones indígena originaria campesinas”, que supuestamente es el “contenido trascendente de la identidad nacional”, sin que este sujeto -jurídicamente constituido- pueda efectivizarse en el sistema administrativo estatal, menos como naciones políticamente organizadas en los términos que define la lógica estatal moderna, al no describir ni definir unidades políticas o socioculturales que abarquen la dimensión real de estas poblaciones y de sus concepciones del mundo, lo que denota, que los autores de la Constitución tienen un sospechoso desconocimiento o dudoso interés para comprender las dinámicas sociales y culturales de estas poblaciones.

Esto explica por qué, el Estado y los sectores dominantes mantienen estructuras administrativas y políticas centralistas y elitistas, que ni en el campo de la educación han podido aproximarse al propósito plurinacionalista de la Constitución. Es por estas razones que el “Modelo

socioeducativo comunitario productivo” propuesto<sup>14</sup>, basado en supuestos descolonizadores y revolucionarios, plantea estrategias pedagógicas que no logran incorporar la educación (institucional) a la dinámica social de las comunidades indígenas, manteniendo su carácter extraño. La escuela no termina de ser considerada un componente integral de la realidad de las mismas, la educación desde hace siglos es un elemento ajeno y poco armónico con el quehacer de las comunidades y los pueblos indígenas, allí radica su fracaso, la escuela sigue siendo considerada como mediación cultural de desvinculación social y cultural -como alienación o progreso-. Se la concibe como un instrumento de “expulsión o promoción” social y devaluación de la cultura local.

A pesar de que la educación es el principal instrumento de socialización cultural de cualquier Estado, hasta ahora no logra ponerse a tono con la grandilocuencia del régimen y coadyuvar para el respeto de los derechos de los sectores más pobres. A pesar de la retórica política las culturas indígenas siguen subalternadas por la cultura dominante urbana, más allá de los grados discutibles de “indianización” que se operan desde el Estado y la sociedad, como afirma García Linera (2013), esto no ha implicado la valoración cultural efectiva de los pueblos indígenas, sino ha ratificado su carácter marginal ante un discurso oficial inspirado en una perspectiva etnocentralista, mítica y aymara nacionalista de una nueva élite hegemónica.

---

<sup>14</sup> Ver textos publicados por el Ministerio de Educación a través del Programa de formación Complementaria de Maestros (as) -PROFOCOM-, principalmente a través del Modelo Educativo Sociocomunitario Productivo basado en cuatro criterios de evaluación: Ser, Saber, Hacer y Decidir, enfoque instrumental que debería permitir el desarrollo de nuevos planes y currículos escolares. Cuatro criterios que se asemejan al enfoque pedagógico por competencias basado en los cuatro pilares de la educación de la Comisión Europea (Delors, 1996). Iniciativa estatal que tropieza con grandes dificultades para ser aplicado por los actores centrales de la transformación pedagógica, los profesores (Ministerio de Educación, 2013).

La carencia de instrumentos y dispositivos políticos y culturales, además de técnico-académicos para hacer efectivo el propósito constitucional es evidente, desconociéndose el verdadero contenido socio-cultural y las aspiraciones de los pueblos en relación al proyecto “plurinacional” y a su inclusión al sistema político nacional, que no está claro para nadie, como develan los textos publicados oficialmente por el Estado al respecto, a pesar del convencimiento “nacional populista” que los embarga (Mansilla, 2010, págs. 103-107).

La Constitución y las políticas de Estado, al usar conceptos confusos y subjetivos, no logran establecer comportamientos congruentes frente al pretendido modelo estatal plurinacional, dejando entrever que el intento de articular la diversidad con paradigmas monoculturales, genéricos y de libre interpretación, propicia escenarios de amplias y complejas posibilidades, como también viejos paisajes despóticos remozados de populismo y folclor, porque la mayoría de los pueblos indígenas mantienen formas constitutivas contrarias al modelo de estado moderno y liberal -del cual no se aparta este régimen y sus intelectuales-. Prácticamente ninguna población indígena puede ponerse a tono con lo que la Constitución demanda, sin perder la congruencia y la razón de permanencia histórica para instituirse como naciones, de acuerdo al mandato constitucional y las leyes, como ser: el dominio territorial, autonomía, autodeterminación y gestión jurídica y política propias. La generalidad de los pueblos indígenas tiene estructuras sociales, económicas y políticas disímiles, altamente fraccionadas y con incapacidad para ejercer dominio territorial y social, desde la perspectiva estatal, porque ahí radica en gran medida la razón de su persistencia.

Los pueblos indígenas responden a procesos históricos, sociales, culturales y políticos muchas veces incompatibles internamente. Por ejemplo, las poblaciones más significativas, como las guaraníes, quechuas y aymaras,

están constituidas por parcialidades étnicas muy diversas en su recorrido histórico, en su estructura social, política y territorial, las cuales experimentan conflictos permanentes. Eso se evidencia en los ayllus quechuas del Norte de Potosí: laimes, kacachacas y jucumanis que conviven y expresan sus diferencias internas en el manejo de los recursos naturales, donde subyacen juegos de poder y prestigio milenarios. Por otro lado, entre los pueblos guaraníes las diferencias históricas y de origen entre avas e isoseños son irreconciliables que solo son distinguidas por estas parcialidades; por esta razón, la Asamblea del pueblo guaraní (APG) es una suerte de articulación política e interlocución hacia afuera, pero no hacia el interior de las comunidades y capitanías regionales, quienes proclaman y proclamaron su independencia y libre determinación siempre, ya que la libre determinación define los sentidos de pertenencia fundamentales del pueblo guaraní (Caurey, 2012, págs. 25-26). Del mismo modo, el pueblo ayoreo, se constituye en parcialidades clánicas matriarcales, hegemónicas por dos casas: Picanerei y Chiqueno, quienes viven en permanente conflicto de poder y prestigio, aspecto que define lo que son y su forma de organizarse y vivir, situaciones constitutivas que debería prever la Carta Magna Plurinacional.

Para refrendar estas afirmaciones, según Elías Caurey (2012) sociólogo y antropólogo guaraní, en un sugerente texto, al referirse a la APG como la entidad articuladora del pueblo guaraní a nivel nacional señala que:

La APG es una muestra de la paradójica configuración social guaraní. Esta organización es una respuesta a un momento y resultado de ese momento, como tal tiene ese rol; en contraposición, las comunidades y capitanías caminan por su cuenta. Por ello, es una instancia que le sirve a la sociedad guaraní como un mal necesario, ya que es el espacio donde se hace diplomacia con el otro (...).<sup>15</sup>

Como ya hemos dicho, la APG es la construcción de un sistema dominante y asumido, de alguna manera, por el dominado y así debe ser entendida. Por eso a veces se la asume como propia y otras como ajena (Caurey, 2012) (...). (El subrayado no corresponde al original)

Estas condiciones preexistentes al designio constitucional, hacen improbable la constitución de naciones de los pueblos indígenas genéricamente agrupados, ni siquiera en sentido político, porque el concepto de nación implica hegemonía política y cultural, acuerdo y resignación de las diferencias entre las parcialidades, lo que contradice en su raíz a la lógica de la existencia de pueblos indígenas. En otras palabras, implica renunciar al sentido de la diferencia y al contenido colectivo que cautiva y explica la cohesión social, el sentido de pertenencia y la permanencia de estos pueblos.

Por eso, si se pretende respetar la libre determinación y las dinámicas internas de los pueblos, será imposible que se constituyan en naciones a la medida y razón moderna del Estado Plurinacional, a no ser que la categoría y práctica política hegemónica se haga altamente flexible a las dinámicas internas de las sociedades y a las necesidades del poder de las élites, que hará que el concepto pierda su sentido y el poder despótico se diluya. Ahora bien, si el Estado impone sus idearios, este podría conducirnos a la construcción de archipiélagos socio culturales infinitos, donde la política unitaria del Estado Plurinacional sería impracticable, como lo es ahora en el seno de los gremios que componen la base del poder político del gobierno, juego de intereses disímiles y antitéticos, generalmente anticonstitucionales contra el bien común y el patrimonio de todos los bolivianos, por lo que el único modo de operar es desde una lógica centralista, clientelista y hegemónica a través de un aparente orden populista.

La incorporación de los pueblos indígenas al proyecto de nación en Bolivia no es una novedad, como lo sostiene el gobierno (García A. , Identidad

Boliviana, 2013); principalmente en el campo educativo se han experimentado e intentado transformaciones muy importantes desde el inicio de la República (Rodríguez S. , 1975), de diferentes modos y con sendos fracasos o procesos inconclusos, porque estos se han realizado como políticas de gobierno alejadas del núcleo comunitario, y no como una acción y decisión vital de la colectividad sino mediado por “lecturas iluminadas” desde el poder, por ello no se logró ni se logra desarrollar procesos inclusivos adecuados a las perspectivas culturales e históricas de los pueblos y las necesidades de estos de interactuar con la sociedad boliviana y global.

De igual modo, este régimen en el campo educativo, más allá de las cuestiones conceptuales, técnicas e ideológicas, tropieza con cuestiones operativas básicas para la implementación de su “modelo”. La propuesta del gobierno a través de la Ley 070 “Avelino Siñani-Elizardo Pérez<sup>16</sup>” (2010), tiene como sus objetivos establecer diferentes niveles de concreción curricular focalizados en desplegar contextos de interculturalidad, que responderían a la necesidad de contextualizar social y culturalmente la acción educativa con el objetivo de articular o fortalecer la unidad plurinacional y lograr el desarrollo de capacidades. Se trata de currículos regionalizados que las propias dirigencias indígenas vinieron reivindicando desde la década de los noventa, a través de los “consejos educativos de los pueblos originarios”, los mismos que se concretan en la Ley mencionada, en la actualidad existen siete naciones que diseñaron dichos currículos. Paralelamente el Ministerio de Educación, que reglamenta la gestión educativa, instruyó la aplicación de currículos regionalizados a nivel nacional, se evidencia que el peso cultural de las naciones quechua, aymara, guaraní, guaraya, chiquitana y uru es efectivo a

---

<sup>16</sup>Ley que lleva el nombre del ideólogo y pedagogo Elizardo Pérez y el director de la Escuela-Ayllu de Warisata (1931-1940) Avelino Siñani, primera escuela comunitaria indígena donde se intentó implementar la educación contextualizada (Mejía, S/f).



nivel orgánico, sin embargo, en el departamento de Santa Cruz donde conviven tres naciones de las mencionadas (chiquitana, guaraní y guaraya), además de población migrante quechua y aymara con mayor cantidad de población que las locales -30% de la población declara ser de origen aymara y/o quechua (INE, 2013)- surge las interrogantes ¿qué currículo debe ser aplicado? ¿Cuál currículo deben adoptar las ciudades capitales o intermedias? ¿Los profesores están en capacidad de armonizar este archipiélago sociocultural?

Las dificultades se expresan no sólo en la necesidad de romper con los viejos esquemas de formación de los maestros, sino en cambiar mentalidades en el gremio organizado más grande del país (150.000 maestros, según el Ministerio de Educación y Culturas) que en gran medida tiene conflictos teóricos e ideológicas para comprender su rol en el propósito político del gobierno, además de estar poco interesados políticamente en modificar sus prácticas educativas y desarrollar otras estrategias pedagógicas que superen la lógica institucionalizada del “dominio del saber” como fuente de poder y autoridad del maestro.

A pesar de estar conscientes del efecto alienante que la educación escolar produce en sus hijos en contra de las culturas locales, aún así no se sabe cómo superar la resistencia práctica de los padres de familia para asumir un rol más activo en la revitalización de sus culturas dentro del sistema educativo, en la medida que la marginalidad cultural permanece y es percibida por ellos como un obstáculo hacia la “socialización y/o habilitación” de sus hijos a la cultura dominante a nivel global.

Paradojas que la intelectualidad del Estado no logra comprender, pese a que la evidencia radica en la forma superficial y folclórica de concebir la cuestión cultural y sociopolítica de los pueblos indígenas y de la sociedad boliviana. En este punto cabe las cuestiones: ¿hasta dónde le interesa al “Estado Plurinacional” que se ejecuten currículos regionalizados?, ¿la

práctica de la diversidad en el sentido pleno fortalece al Estado-Nación pensado desde el gobierno?

Bajo estas interrogantes se hace insuficiente proponer procesos basados en perspectivas culturalistas expresadas en el Modelo Socio Comunitario Productivo (Ministerio de Educación, 2013), que pretenden la reformulación de currículos regionalizados, usando premisas genéricas y poco esclarecedoras que no superan los cuatro pilares de la educación del enfoque por competencias de Delors (1994), y que en definitiva no orientan a los maestros para encarar el trabajo comunitario con pertinencia cultural y social.

Se trata de un desafío insalvable bajo las estructuras existentes, atentando contra un sistema educativo ambiguo. Por cualquiera de las vías, en estas condiciones, la educación arrojará resultados dudosos y seguirá siendo percibida como mediación cultural ineficaz para realizar procesos de inclusión, porque se imponen modelos educativos llenos de eufemismos que no resuelven los verdaderos problemas de la educación en desmedro de los más pobres. Esta afirmación es históricamente evidenciada, desde la vía colonial o de la ciudadanización étnica o indianización nacional populista, al no encararse integralmente los problemas fundamentales que determinan la situación de marginalidad y pobreza de la mayoría de la “sociedad boliviana”. Producto de la mala distribución de la riqueza, debido a la persistencia de élites que se apropian del poder y de los recursos del Estado.

Esta situación explica por qué, a pesar del discurso, el sistema educativo mantiene inalterable la lógica de la preeminencia cultural; las formas y los contenidos hegemónicos siguen siendo los mismos, la eficacia de la cultura denominada occidental, está vigente en la estructura y método de la educación más allá del modelo. Para el caso boliviano, no solo la cultura occidental europea sigue operando, sino las nativas occidentales como la

aymara y quechua, seguramente debido al grado de influencia cualitativa y cuantitativa de estas culturas sobre el imaginario de la mayoría de la sociedad boliviana, además que la educación bilingüe fue pensada para contextos quechua-aymaras, afirmación que puede ser probada en una breve lectura de la Constitución y de los textos escolares o en las libretas escolares, en la que las concepciones, percepciones y valores de las culturas de occidente europea y andinas prevalecen sobre las otras culturas reconocidas como nacionales.

El referente indígena originario es un argumento formal, no la urdimbre del tejido social, es el mito de la política nacional populista que justifica históricamente la racialización de la nación, sobre un “arquetipo social”<sup>17</sup> denominado “indígena originario campesino”.

Es evidente que existen asuntos históricos, orgánicos, jurídicos, económicos, territoriales y culturales pendientes en la sociedad boliviana que hacen ineficaz el sistema educativo, y más, con respecto de las poblaciones indígenas y campesinas, a saber: sus prácticas culturales, modelos de desarrollo, gestión económica y financiera, educación descontextualizada, sistemas complejos de inter e intrarrelación, a no decir de sistemas de pensamiento y percepciones del mundo. Aspectos que no tienen salidas institucionales desde el Estado a través de mecanismos o dispositivos efectivos que apunten a poner en práctica la propuesta constitucional o simplemente a consolidar el sistema democrático liberal para reconfigurar las estructuras estatales y sociales en función de su proyecto político.

Intentar erigir un nuevo modelo y estructura estatal no es para nada un asunto insustancial, que además, no tenga relación o vincule las políticas públicas con el modelo educativo, ya que se trata de superar, modificar o

---

<sup>17</sup>El término fue introducido por Carl Jung para designar cada una de las imágenes originarias constitutivas del “inconsciente colectivo” y que son comunes a toda la humanidad.

resignificar aspectos históricos y culturales, perfilando paradigmas, modos de ser, además de nuevos etos<sup>18</sup> que deberán influir en el contenido social y formas de ser de los miembros del pretendido nuevo Estado Plurinacional.

Sin embargo, históricamente el sistema educativo está en cuestión por no encontrar salidas políticas, técnicas y académicas convenientes para coadyuvar a la interacción efectiva y equilibrada entre culturas diversas y divergentes. Los resultados de ingreso a las universidades de la población indígena son categóricos, al respecto se calcula que el 5% de 4 millones de población indígena ingresa a la universidad, o sea de 2 mil estudiantes indígenas de 370 mil que es el universo total de universitarios en Bolivia, de estos 2 mil estudiantes el 5% egresan, es decir 100 llegan a ser profesionales (Weise C. , Educación superior y poblaciones indígenas en Bolivia, 2004, pág. 50).

Si desde el Estado oficialmente se estima que la cualidad fundamental de la identidad nacional es la diversidad cultural -este elemento cualitativo y constitutivo de la sociedad boliviana-, esta afirmación constitucional requiere que las sociedades política y civil<sup>19</sup> tengan sustentos conceptuales, históricos e instrumentales teórico metodológicos para que a través de la educación y comunicación social, se pueda comprender de manera efectiva

---

<sup>18</sup>Ver Diccionario de la Real Academia (2001). El término etos proviene del griego êthos que significaba, estancia, lugar donde se habita. Aristóteles lo resignificó como modo de ser y carácter (Ética a Nicómaco, I, 7, 1098 a 30-33). Así, el término “etos” considerado como una segunda naturaleza o casa; una segunda naturaleza adquirida cultural y socialmente.

<sup>19</sup>Uso las categorías de Gramsci para diferenciar los tipos sociedad que constituyen la lucha por la hegemonía: La sociedad política la que lucha directamente por el ejercicio del poder desde y alrededor de este. Incluye las instancias orgánicas del gobierno jurídico, las instituciones que organizan y reprimen a las masas de acuerdo al tipo de producción y economía de un momento histórico, son la expresión de la hegemonía política-cultural de un bloque social sobre la sociedad entera. La sociedad civil es un concepto que tiene dos dimensiones tales como el cuerpo social en un todo hegemónico, y aquella que se asienta en lo ético y cultural (el consenso), sin establecer una relación directa con el poder (Gramsci, 1978).

esta situación, y se ofrezca condiciones para la interacción inter y transcultural con mayor equidad y pertinencia, situación que paralelamente permitirá aplicar modelos educativos que propicien mejor y mayor reconocimiento y valoración de las culturas diversas, superando este largo periodo de la Bolivia divergente y multisocietal, ya que el horizonte social y político de la sociedad está dividido y corporativizado por “el auge de la anti política”, en una lógica históricamente parcializada y particularizada en los “derechos innatos” de cada sector social y económico, sobre las rentas y bienes nacionales, haciendo prevalecer sus intereses más allá del interés colectivo a través de un “Estado-providencia hipertrofiado”, en el que los más pobres y débiles son los más afectados (Mansilla, 2010, pág. 83)<sup>20</sup>.

## **1.2. La política contra el Estado y la sociedad**

La incongruencia entre el propósito político de inclusión social y la praxis política, no sólo tiene relación con la arbitrariedad y la flexibilidad para aplicar políticas basados en concepciones distanciadas de la dinámica social, sino que se pretenden constituir el Estado Plurinacional, enfatizando en la diversidad, como carácter singular de la sociedad boliviana, empero a base de paradigmas de la modernidad que propone proyectos sociales y estatales unitarios que enfatizan en los derechos individuales y la economía de mercado. Por lo expuesto, esta ruptura entre praxis y retórica conduce a graves confusiones y contradicciones en todos los actores sociales y políticos, derivando en situaciones ambiguas y de esquizofrenia colectiva<sup>21</sup>, más aún en los pueblos indígenas que emergen como actores políticos legítimos frente a una sociedad mestiza estigmatizada, paradójicamente desprovistos de un capital simbólico que construya, la mayor aspiración de

---

<sup>20</sup>Ver, “La trampa del rentismo en Bolivia” (Laserna, Gordillo, & Komadina, 2011)

<sup>21</sup>Esquizofrenia colectiva, nos referimos a un Estado con doble personalidad. Esta anomalía estructural del pensar y el hacer sabotea conductas dirigidas hacia metas y conlleva una “significativa disfunción social”.

los intelectuales indígenas e indigenistas, “pensamiento propio basado en los ancestros”.

Esta situación de ambigüedad también se debe a las insuficientes y maleables herramientas teóricas y empíricas con las que retroalimentan las disciplinas sociales a la sociedad política y más a la indígena. Muchos autores lo advertían entre ellos Weber, cuando reflexionaba sobre el concepto de nación, cultura y pueblo, cuando afirma que “conceptos como estos(...) no son sino ficciones”; sostiene que estas categorías por su “naturaleza obviamente ambigua y aparente” solo son posibles en el campo de la política, ya que se trata antes que nada de “comunidades de sentimientos”, por ello, “una nación es una comunidad que normalmente, tiende a producir un Estado propio” a medida de las aspiraciones de quienes las gobiernan (Weber M. , 1972, págs. 211-220).

Estas categorías ambiguas y subjetivas no soportan un riguroso análisis teórico conceptual, al portar la tensión entre las prenociones sociales en una frontera difusa con el conocimiento validado o construcción lógica, con la idea “del pueblo de una nación” y la de “el pueblo de un Estado”; es decir, la tensión constitutiva del concepto entre el sentimiento de pertenencia a la “comunidad política y cultural”, es un juego de poder antes que una lectura rigurosa de sentido de pertenencia de los sujetos y grupos sociales (Weber M. , 1984, págs. 12-18, Cap I). Esta tensión, se convierte en infinita cuando, desde la política, las categorías son manipuladas ideológica y coyunturalmente, perdiendo la rigurosidad conceptual que requiere su aplicación, para dar cuenta de las dinámicas sociales de manera certera y congruente.

Paradójicamente el mismo Heidegger -superando las tendencias nacional socialistas que embargaron su inmenso aporte al pensamiento humano- sugiere la posibilidad de deconstruir la tradición cultural, ya que esta no es matriz generadora del sentido histórico, sino de paralización y

universalización de la cultura metafísica y elitista, consideraba que era necesario revelar cómo el desarrollo de la cultura había tendido a ocultar otras posibilidades interpretativas que no debían haberse comprendido simplemente en términos de valores culturales.

Esta sugerencia se inspira en Nietzsche que violentamente pone en cuestión al orden estatal y cultural, homogeneizante y autoritario con el que se usan estas categorías alejadas del mundo real y de los sentidos e impregnada de razón e ideología, al constatar que cultura y estado son antagónicos, empero desde el sentido práctico de la política “la una vive gracias al otro y el otro prospera a expensas de la otra” (Nietzsche F. , 2002).

Las controversias y los complejos debates respecto del uso de estas categorías, “que por su naturaleza, se convierten en radicalmente polémicas”, se debe principalmente a la aplicación benévola que ciencias sociales hacen de las mismas, por lo que el rol académico de dilucidación teórica se diluye entre las prenociones que la sociedad y los actores políticos aplican en sus políticas e imponen de manera ilimitada en la aplicación de estas categorías (Akzin, 1968, pág. 14).

Estas exhortaciones respecto a la flexibilidad y el riesgo en el uso de estas categorías no invalida la necesidad de abordarlas, propone desafíos teóricos para profundizar su tratamiento por otras vías que superen los axiomas tradicionales con los que pretendemos dar cuenta de estas relaciones, como ser: cultura/nación/estado y/o culturas dominantes/subalternadas, ecuaciones que al tratar de ser resueltas con premisas divergentes y con lógicas de razonamiento políticas terminan distanciadas de la realidad.

El desafío radica en que los estudios superen estas dificultades señaladas y que a la postre sirvan de materiales que aporten a un conocimiento más fiable de las dinámicas sociales que dan sentido a dichas interacciones, conocimientos que podrían ofrecer mejores fundamentos que contribuyan a

la sostenibilidad social de las culturas hoy subalternas, que de base servirán también en ampliar las posibilidades metodológicas y conceptuales para el diseño de estrategias educativas más adecuadas y finalmente, por inercia, favorecerán a revitalizar las culturas indígenas en la perspectiva de constituirse en urdimbres de su tejido social, sin falsos privilegios y en condiciones transculturales plenas.

Los vacíos conceptuales y metodológicos con los que se aborda el estudio de las interacciones entre Estado-Nación/pueblos indígenas que han sido descritos de manera sucinta en este acápite -más allá de las distorsiones, propias de los actores políticos- responden a una vieja dificultad con la que tropiezan no sólo los políticos sino también los agentes de desarrollo, maestros de escuela, médicos y sociedad en general, no es otra que los exigüos o superficiales conocimientos con los que intervienen y toman decisiones por la sociedad, debido a que los instrumentos de conocimiento con los que trabajan en el campo social se basan en supuestos o preconociones producidas desde el punto de vista, intereses y dogmas de poderes hegemónicos, los cuales se consideran absolutos y perpetuos. Como sostiene Bourdieu, la aceptación superficial e interesada del mundo resulta del acuerdo inmediato de las estructuras objetivas con las estructuras cognoscitivas, es el verdadero fundamento de una teoría realista de la dominación y de la política. De todas las formas de “persuasión clandestina”, la más implacable es la ejercida simplemente por el orden de las cosas.” (Bourdieu & Wacquant, 1995, págs. 80-120)

### **1.3. El entorno y el problema de la construcción del ser desde la mediación cultural**

Con el propósito del analizar las relaciones entre entorno/sujeto y culturas dominantes/subordinadas, como determinantes para la construcción de las dimensiones constitutivas de los modos de pensar y ser nos retrotrae al análisis del contexto con el que iniciamos este capítulo, ya que de la solidez y/o claridad de estas concepciones y definiciones, en gran medida,



dependerán las configuraciones de estas construcciones, ya que desde el poder se determina la carga simbólica y de conocimientos con la que el sistema político ejercerá presión sobre todos los ámbitos de la sociedad, principalmente el comunicativo y educativo, institucionalizando y formalizando estos a nivel institucional.

Como se dijo es en el contexto que encontramos el punto de partida para explicar la confusión con la que se asume el ser boliviano, debido a los paradigmáticos, ambiguos y contradictorios de los referentes históricos, axiológicos, epistemológicos y praxeológicos con los que se construyen los sentidos de pertenencia.

La confusión que embarga históricamente la cuestión indígena y la constitución del Estado nación boliviano tiene como inicio oficial el acto inclusión y reconocimiento constitucional de la multiculturalidad y plurilingüismo del país en la década de los noventas, declaración motivada, entre otras cosas, por la marcha de los pueblos indígenas del Oriente boliviano “por el territorio, vida y dignidad” en 1990<sup>22</sup>. A partir de la marcha de los pueblos indígenas del Oriente, por primera vez se convierten en factor de cualificación de la política las reivindicaciones indígenas. Marcha de más de un mes hacia desde Trinidad a la ciudad de La Paz, dirigida por la Central indígena del oriente boliviano CIDOB. La misma que fue mayoritariamente apoyada por la sociedad boliviana, que vio emerger un nuevo sujeto político, con una mirada de descubrimiento, curiosidad y culpa, por el prolongado olvido y marginalidad a la que habían sido

---

<sup>22</sup>Sería materia de otra investigación realizar un recorrido histórico para resaltar los diferentes momentos históricos en los que los pueblos indígenas desde las relaciones conflictivas con poder estatal han planteado una configuración compleja de los referentes históricos y de pertenencia de estos pueblos en relación con el Estado imperio o nación, lucha histórica que nos remite a los siglos XIV y XV y a la resistencia de los caciques étnicos kollas frente a la consolidación del imperio Inca por Huiracocha Inca y Pachacútec Inca Yupanqui (Rostworowski, 1995) hasta la consolidación ideológica y política de la ideología katarista y el gobierno de Evo Morales.

sometidos estos pueblos, el acto se coronó con un conmovedor encuentro entre indígenas de tierras bajas y altas en una cumbre nevada cerca de la ciudad de La Paz, donde asistieron mandatarios de estado hasta el Presidente Jaime Paz Zamora para dar la bienvenida a los habitantes del bosque.

A raíz de esta marcha, el Estado y dirigencia indígena promueven a nivel internacional “la década de los pueblos indígenas”, tomando medidas y definiciones trascendentes respecto de los derechos colectivos de los pueblos indígenas, que encuentra eco en toda Iberoamérica, convirtiendo el tema indígena en política de Estado en las subsecuentes Cumbres Iberoamericanas, en coordinación con las dirigencias indígenas regionales y algunos gobiernos sensibles al tema, destacándose el gobierno y reino de España, además de México y Ecuador, al experimentar también sendas movilizaciones indígenas que marcando la impronta en la agenda política de la época. Paralelamente, las organizaciones indígenas se fortalecen y se constituyen en referentes políticos a nivel nacional en muchos países, principalmente en: Ecuador, Perú, México, Guatemala y Bolivia.

Esta emergencia social y política de los pueblos indígenas, tiene también antecedentes políticos en la resolución adoptada el 27 de junio de 1989, por la Conferencia General de la Organización Internacional del Trabajo, en la 76ª Reunión, denominada “Convenio 169 de la OIT, aprobada en 1989 y que hasta el cierre de la década indígena en 2001, había sido ratificado por más de 15 países del mundo, entre ellos: Argentina, Bolivia, Colombia, Costa Rica, Ecuador, Honduras, México, Paraguay y Perú en América. Donde se asume taxativamente que los gobiernos tengan la responsabilidad de reconocer las diferencias culturales y respetar la libre determinación de dichos pueblos.

En Bolivia, la diversidad cultural fue ratificada socialmente por el censo de 2001 en el que el 62% de la población se auto identificó indígena (INE,

2002), lo que indujo y legitimó la opinión generalizada de que Bolivia es un país indígena.

En dos décadas (1990-2010) este país experimentó un proceso de transición: del multiculturalismo plurilingüe de un Estado unitario liberal, que otorgó derechos políticos y legales a las poblaciones indígenas como ciudadanos étnicos, hacia el Estado plurinacional que reconoce e incorpora la diversidad cultural a través de las “naciones indígenas originarias campesinas” “como componentes interiores de la nación”, como la conciencia trascendente que construye el ethos colectivo de los bolivianos (García A. , 2013).

Bajo estos antecedentes históricos y supuestos ideológicos se configuró una estructura político social de compleja resolución institucional democrática, por la inconsistencia sociológica del reconocimiento de una personalidad jurídica política, inexistente socialmente, dejando en el tintero problemas básicos, como ser: los sentidos de pertenencia y constitución diversa de los sujetos sociales que pretende abarcar esta persona jurídica denominada “indígena originaria campesina”.

Según Luis Tapia, lo boliviano por una parte, es una definición de lo común realizada desde el punto de vista de la cultura y clase dominante, por otro lado, es un conjunto de creencias y definiciones de los diferentes modos en que otros pueblos, culturas y grupos sociales piensan su sentido de pertenencia e integración, siempre incompleta y conflictiva con las estructuras económicas y políticas de este país llamado Bolivia. Considera también que lo boliviano es aquella experiencia compartida que se ha construido contra el estado y la clase dominante, a la vez aquello que el Estado a reconocer como producto de las demandas de integración (Tapia, 2002, pág. 15)

Estas cuestiones, expresadas en sentidos de pertenencia contradictorios y conflictos sociales permanentes, no han sido resueltos desde ningún campo de la acción estatal, ya que el sujeto de referencia implica actores disímiles, divergentes y de notable subjetividad, pudiendo ser parte de estas categorías todos los bolivianos o ninguno o -como sucede en la práctica- abarcar a ciertos grupos nucleados por intereses específicos y también a poblaciones con referentes indígenas más objetivos, como son las conglomerados humanos que hablan idiomas nativos y están nucleados geográficamente en territorios de histórico dominio.

Paradójicamente, después de dos décadas de ascenso y emergencia social y política de las poblaciones indígenas -a pesar de tener hoy en día un gobierno autonombrado indígena- el censo 2012 revela que el 58% de la población boliviana declara no pertenecer a ninguna nación indígena, apenas el 38% de la población boliviana manifiesta pertenecer a alguna de las naciones mencionadas en la Constitución (INE, 2013).

En una década, con ocho años de régimen gubernamental autodenominado “indígena”, se invierten los sentidos de pertenencia, los datos del censo coinciden con diversas encuestas como: “Auditoría de la democracia”, “Diversidad cultural hoy” y la encuesta sobre identidad del PNUD de las Naciones Unidas del año 2010. Situación que contradice el proyecto gubernamental de indianizar la sociedad, el Estado y sus instituciones, como afirma el Vicepresidente de Bolivia bajo premisas autoritarias y despóticas (García A. , 2013).

Este insólito resultado censal -mediado por procesos políticos de marcha y contra marcha en el intento de desmantelamiento del Estado liberal y la implantación de Estado plurinacional- el sujeto jurídico “indígena originario campesino” considerado desde el gobierno como continente de la nacionalidad, terminó convertido en una suerte de ficción constitucional y

retórica política<sup>23</sup>, terminó horadando las nociones y sentidos de pertenencia con la que se pretendió estructurar el Estado nación en cuestión (Mayorga, 2011).

Al analizar la inconsistencia social de este sujeto jurídico “ficcionalizado”<sup>24</sup> reconocemos que el único término que nos refiere a un actor socioeconómico genérico, es campesino<sup>25</sup>, definido como miembro de una comunidad o una sociedad agraria o rural, como habitante, indígena o no, que vive y trabaja en el campo. Esta población forma parte de sociedades más amplias según Wolf (1973). La diferencia radical es que en las sociedades primitivas, los productores controlaban sus medios de producción y su trabajo, mientras que en las sociedades campesinas, se controla ese trabajo, los medios de producción y el producto por otro grupo (que es el dominante) y que impone por la fuerza su gobierno. Esta diferenciación entre dirigentes y productores, indica un orden social complejo que unido a altos índices de productividad y organización traen consigo, como define Wolf, un sistema social civilizatorio (1973). En este sentido, el orden social boliviano, en todas las épocas de las que tenemos registro, estuvo controlado por caciques y castas, intermediarios del poder

---

<sup>23</sup>Fuentes remotas y contemporáneas revelan esta obsesión humana por construir escenarios y sujetos ficticios, para ello podemos citar las cartas de sus tres viajes de Colón a la Reina de España, quien describía las tierras descubiertas reducidas a los elementos del modelo prefijado, constituyendo sus cartas un relato ficcional y mitificado de lo que él juzgaba que debía transmitir a la Reina, antes que describir lo que la realidad le estaba revelando (Pastor, 1983). Del mismo modo, Flores Galindo describe las diversas formas de hacer historia popular ficcional o mitificadora en el Perú, sobre la historia de los incas en el Perú, en su obra *Buscando al Inca* (Flores G. A., 1986). Inventar el destino, llegar donde uno no va, mirar lo que no hay y construir una historia, desde lo que uno desea a desmedro de la realidad.

<sup>24</sup>Uso el término de Pastor en su monografía respecto de la historia del descubrimiento de América (Pastor, 1983)

<sup>25</sup>Campesino, es una categoría que es introducida en Bolivia por el nacionalismo revolucionario en la revolución del 1952: en su proyecto histórico democrático burgués buscan constituir una unidad socioeconómica, superando la preexistente diversidad económica, social y cultural del área rural, a través de la reforma agraria, que basó su política en distribución de tierras a quienes trabajaban como peones en el campo, con el objetivo de constituir una sociedad de productores empresarios agropecuarios: pequeños, medianos y grandes (Montenegro C. , 1985; Bolivia, 1953).

central, que sometieron a las poblaciones indígenas pobres a trabajo y pago de tributo, ya sea para los señores étnicos, caciques, incas, reyes, patronos o Estado.

En la actualidad a pesar de un aparente dominio político de los movimientos sociales y emergencia de nuevos sujetos políticos de origen indígena, articulados en organizaciones campesinas, de las que el Presidente Morales es el principal paradigma -siendo presidente del Estado y paralelamente Secretario Ejecutivo de los campesinos productores de coca- el dominio del mercado y producción es de grupos exclusivos que controlan el capital y el trabajo; además, en gran medida el poder político. Situación económica que no ha sido modificada manteniendo marginados a los más pobres de los beneficios económicos de la riqueza que producen, a pesar de ser la base social del gobierno actual.

En Bolivia, el trabajador del campo de origen indígena o no, se convierte en sujeto político desde hace más de un siglo a través de los diferentes movimientos indígenas o campesinos. En el siglo XX su figura política toma un carácter superlativo a partir de su inserción de la categoría de campesino<sup>26</sup> en los procesos políticos fomentado por el populismo y el nacionalismo revolucionario -con amplia tradición sindical y agrarista, más que cultural-. La historia política de estas poblaciones está relacionada con caudillos militares e indígenas y/o campesinos articulados a las estructuras de poder o contra poder en todos los momentos constitutivos del Estado nación boliviano<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup>En 1936 se organiza el primer sindicato campesino en el valle alto de Cochabamba, en la localidad de Ana Rancho, sistema de organización que se extiende a los valles y Altiplano boliviano.

<sup>27</sup>Solo para citar algunos actores de origen indígena, algunos trabajadores agrícolas otros caudillos terratenientes y empleados o funcionarios públicos o eclesiásticos que influyeron en constitución política de lo que hoy es la República del Bolivia en diferentes épocas: Tomás y Dámaso Katari (1770); Julián Apaza Nina y Bartolina Sisa (1780); Juan Manuel Cáceres (1810), Juan Wallparrimachi (1810); Apiaguaiki Tumpa (1892), Pablo Zarate Wilka (1898); Zenón Barrientos (1952), Víctor Hugo Cárdenas (1995); Fausto Reynaga (1970),

La categoría “campesino” está relacionada con actividades económico productivas y con la situación geográfica antes que con el origen e identidad cultural, está vinculada con la vida en el área rural y con el trabajo en la tierra, que para el caso boliviano, en gran porcentaje nos refiere a población de origen indígena, que actualmente experimentan alta movilidad social rural/urbana a través de la procesos migratorios económicos vinculados generalmente a actividades informales y culturales (educación). En esta dinámica en dos décadas se invirtió la estructura poblacional de lo rural a lo urbano (35% rural y 65% urbana) (INE, 2013). Dinámica que creó conglomerados urbanos marginales en los que toman carta de ciudadanía sujetos políticos articulados a nuevos asentamientos humanos en diferentes ciudades (El Alto de La Paz, poblaciones intermedias integradas a la ciudad de Cochabamba y Santa Cruz).

La tradición orgánica campesina toma nuevas formas sociales en las periferias urbanas, surgiendo nuevos sujetos políticos que giran en torno del control de organizaciones sociales que negocian con el poder local y nacional por nuevos asentamientos en áreas periurbanas para comercializar y forzar asentamientos humanos -muchas veces ilegales- se especializan en gestionar usando influencia política para conseguir servicios básicos (agua, luz, asfalto, transporte y telefonía) creando vínculos políticos clientelistas.

Esta transición demográfica ha provocado que parte de la población de origen campesino y/o indígena que vive en las ciudades, no se identifiquen como tal, develando un sentido práctico de inserción y movilidad social dentro de la estructura urbana dominante con una arraigada influencia colonial, que concluye con la negación de su origen y sobrevaloración de su sentido de pertenencia a la sociedad dominante (Ogbu, 2011; Edward Said en Castien, 2006).

---

Felipe Quispe (2000) y Evo Morales (2006). Sin citar a otros actores fundamentales mestizos de origen indígena por sus madres, como Andrés de Santa Cruz (1829-1839) o el propio Mariano Melgarejo (1864-1871), presidentes de Bolivia.

Lo que nos permite concluir que esta categoría, incluida oficialmente en la estructura socioeconómica boliviana en la revolución democrático burguesa de 1952, abarca un conglomerado humano genérico en su naturaleza, origen y condición económica, de alta movilidad social, por lo que no encarna en sí un proyecto emancipatorio que esté ligado al sentido histórico de las luchas indígenas, sino a reivindicaciones ligadas a factores económicos y políticos que responden a su situación histórica como clases o élites en el poder.

Por otro lado, el término originario por definición nos refiere a lo etnológico u ontogénico usado muy a menudo en la praxis política indianista e indigenista boliviana, principalmente para referirse a los pueblos andinos mayormente quechuas y aymaras<sup>28</sup>, quienes son el 88% del total de la población auto identificada como indígena, además de mayor presencia demográfica en todo el país (INE, 2013).

La forma en que suele ser usado el término originario en Bolivia por las corrientes indigenistas e indianistas andinas, principalmente aymaras, no deja de tener una carga de consanguinidad o raza. Al estudiar la acción

---

<sup>28</sup>Tanto aymaras como quechuas corresponden a culturas precoloniales, con origen en la zona circunlacustre del altiplano boliviano peruano. Según Arguedas, el territorio original del proto-quechua se encontraba en la sierra y costa central del Perú, cerca de Lima, desde donde se da la mayor diversificación del quechua (los dialectos Q I). Allí se hallaba el centro religioso y económico del horizonte temprano (Chavín, 900–200 a. C.), y durante esta época se habría difundido la protolengua como vehículo de comercio. A principios de nuestra era se da una primera separación de las ramas Quechua I y Quechua II.

La región del proto-aymara se extendía al sur de la cuna del quechua, probablemente en la costa y sierra entre Nazca e Ica, y la diversificación entre el aymara y el jaqaru se habría producido hacia el siglo VI d. C., cuando el aymara ya había penetrado la sierra ayacuchana.

En los siguientes siglos, que coinciden con el horizonte medio (hasta el siglo IX o X), se produce otra fase de la expansión de ambas lenguas, la cual puede correlacionarse con la acción cultural de las culturas Wari y/o Tíwanaku. El aymara se extiende, como lengua estatal de Wari (que se ubicaba en la zona de Ayacucho), por toda la sierra sur-peruana hasta la zona de Cusco. En la zona del lago Titicaca se hablaba al norte el hoy extinguido puquina (centro ceremonial de Pucará) y al sur alguna lengua de la familia uru-chipaya (Tíwanaku). Parece que el aymara penetró en esta región ya en esta época, coexistiendo las tres lenguas. (Pottier, 1983)



política del pueblo aymara Alvizuri sostiene que: “Para algunos lo aymara es una condición social, para otros es una cuestión de “sangre”, una cultura, un pueblo, una causa, una vivencia, etc.,” (Alvizuri, 2009, pág. 55). El caso es que sólo aymaras y quechuas manejan un discurso de emancipación social autoconstruido que pasa por la afirmación de una identidad originaria con fuertes vínculos sanguíneos y de raza, en contraposición con el desarrollo de la filogenética y las ciencias sociales que ponen en tela de juicio los enfoques raciales y/o de pureza cultural (Giddens A. , 1993). Sin embargo, hay sectores, principalmente de ideólogos y de dirigentes aymaras y quechuas, influyentes en la política estatal, que adoptan estas posturas de superioridad racial y/o cultural sin el menor recato, ideas que están plasmadas en el contenido de la Constitución y en la práctica política, parte de un discurso que enuncia una posición en el mundo, que tiene objetivos de orden societal y Estatal. Por ejemplo, se impone como símbolo nacional la Wiphala aymara. Se define una concepción temporal a partir del solsticio de invierno (denominado “año nuevo aymara”), pero oficialmente lo designan como año nuevo andino amazónico<sup>29</sup> y decretan fiesta nacional, paradójicamente sin salir del esquema y concepción del calendario católico gregoriano. Se imponen constitucionalmente los valores que dicen ser originarios como principios nacionales, como puede evidenciarse en el capítulo segundo de la CPE que trata los principios, valores y fines del Estado:

Artículo 8. I. El Estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: ama qhilla, ama llulla, ama suwa (no seas flojo, no seas mentiroso, no seas ladrón), suma qamaña

---

<sup>29</sup>Para evidenciar que en el campo de las invenciones mitos como el Ivi Marae (tierra sin mal) de origen tupi guaraní amazónico son apropiadas por algunos “inventores”, en palabras del Capitán Grande del Iiso Huber Rivero, hay un nuevo mito en gestación Yasitata guazu (estrella grande) como mito inventado del “lucero de la mañana”, como respuesta política del oriente a el solsticio de invierno o año nuevo aymara impuesto como feriado nacional, ver Combés (2003) y un artículo sugerente: Cuando resucitan los indios inexistentes. Investigación e invención en el Oriente boliviano (García P. , 2011)

(vivir bien), ñandereko (vida armoniosa), teko kavi (vida buena), ivi maraei (tierra sin mal) y qhapajñan (camino o vida noble).

Estos principios constitucionalizados son en gran medida inspirados en el imaginario inkarri (quechuas principalmente), difícilmente pueden sostenerse como etos o modo de ser de los bolivianos y de los pueblos indígenas en general, pues muchos son apropiados de mitologías de otros pueblos americanos y/o tienen relación con mitologías judeo cristianas, como anota Gruzinski (1991) no solo se coloniza la sociedad sino también el imaginario indígena. A eso Bourdieu (1991) llamaría la paradoja de la violencia simbólica.

De este modo, la categoría “originario” antes que responder a un hecho social, responde a un imaginario político, que determina en una suerte de discriminación social, en base a una legitimación histórico racial subjetiva que permite el predominio de ciertas culturas y recorridos histórico-políticos de algunas ideologías andinistas frente a las poblaciones indígenas de tierras bajas, que carecen de discursos emancipatorios y de un imaginario político ideológico dentro del orden estatal hegemónico.

Bajo esta lógica, en la práctica política boliviana, la categoría indígena refiere a las poblaciones nativas de la región oriental o de Tierras Bajas que son consideradas oficialmente de segundo orden, por su menor peso político e histórico, debido a que evidencian en su generalidad estructuras paraestatales y/o de menor complejidad sociopolítica. Además se responde a un concepto colonial que al considerar a los pueblos indígenas de tierras bajas como barbaros o salvajes, vieja lógica dualista que divide el mundo en civilizado y salvaje. Además, demográficamente estas poblaciones (sumados los 34 pueblos de Tierras Bajas) no suman los 320 mil habitantes. Existen naciones indígenas como la Machineri y Guarasugwe que no alcanzan a ser compuestas por más de 50 personas (INE, 2013).

Otra de las probables razones para el uso tan variable y circunstancial del término indígena tiene relación con la forma como las convenciones internacionales lo conceptúa, en la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígena de Naciones Unidas, se define:

“Son comunidades, pueblos y naciones indígenas los que, teniendo una continuidad histórica con las sociedades anteriores a la invasión y precoloniales que se desarrollaron en sus territorios, se consideran distintos a otros sectores de las sociedades que ahora prevalecen en esos territorios o en parte de ellos. Constituyen ahora sectores no dominantes de la sociedad y tienen la determinación de preservar, desarrollar y transmitir a futuras generaciones sus territorios ancestrales y su identidad étnica como base de su existencia continuada como pueblo, de acuerdo con sus propios patrones culturales, sus instituciones sociales y sus sistemas legales (ONU, doc. núm. E/CN.4/Sub.2/1986/87).(el subrayado en mío)

En el mismo sentido, el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, sin dar una definición concreta declara que:

...los pueblos tribales en países independientes, cuyas condiciones sociales, culturales y económicas les distingan de otros sectores de la colectividad nacional, y que estén regidos total o parcialmente por sus propias costumbres o tradiciones o por una legislación especial a los pueblos en países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas. La conciencia de su identidad indígena o tribal deberá considerarse un criterio fundamental para determinar los grupos a los que se aplican las disposiciones del presente Convenio. (El subrayado no pertenece al original)

Estas dos convenciones internacionales, asumidas como normas en la legislación boliviana, dan posibilidades infinitas cuando señalan que la identidad indígena está determinada por referentes de origen, auto adscripción y conciencia cultural, como no podía ser de otro modo, ya que esta categoría es extremadamente genérica y subjetiva, producto de un mal entendido desde su génesis, el error de Cristóbal Colón que buscando las indias se cruzó con las Antillas. En función de estas definiciones las “personas, grupos, comunidades, pueblos o naciones tribales o indígenas” pueden o no auto identificarse como tales, lo que en muchos casos está siendo usado por intereses políticos y/o económicos. Un ejemplo que nos revela esta situación ambigua es que paradójicamente el censo de 2012 en Bolivia devela que en una década la población quechua y aymara ha disminuido en 55% y 21%, respectivamente. Sintomáticamente hoy sus poblaciones son prácticamente equiparables, cuando en el censo 2002 la diferencia era de más de 1 millón a favor de la población quechua. Sólo la preeminencia política y cultural aymara podría explicar este resultado.

Estos datos reflejan un comportamiento errático de la población, que no es vegetativo, sino un probable juego de identidades políticas, ascenso de clases, inclusión social urbana y alienación cultural y/o económica. Por ejemplo, cuando preguntamos a un comunero del Ioso respecto de la identidad de sus nietos e hijos que viven en un barrio marginal de la ciudad de Santa Cruz, fundado por isoseños hace más de medio siglo, dice: “ellos hablan guaraní, pero ellos no vienen a la comunidad, viven en la ciudad, ellos ya no son indígenas, (...) si ellos no vienen a la comunidad aunque hablen guaraní, no son indígenas, ya son medio karais (personas extrañas)” -ríe con orgullo. (Chevrolet, 2012).

Por otro lado, este discurso emancipatorio de lo indígena desde la visión de las élites aymaras y quechuas, se presume que es más un acto de representación política, que esconde un proyecto de sociedad o un

fenómeno de renovación de las élites en el poder en Bolivia, usando el sentido de pertenencia cultural y sanguíneo, como estrategia de promoción social y de apropiación del espacio político, económico y territorial legitimado por el designio ontológico de lo “originario”. En esta misma lógica de legitimación y de compulsiones con el poder republicano, la denominación de Karas<sup>30</sup>, tiene un uso cultural con sentidos semánticos y metafóricos diversos en el lenguaje coloquial andino, como ser: “sin alma”, “paria” y “sin origen”. Esta es la carga semántica peyorativa y deslegitimadora que imprimió en su discurso Felipe Quispe, en la “primera guerra del agua” en Bolivia<sup>31</sup>. El trasfondo semántico era deslegitimar al blancomestizo y su orden estatal y social, en la perspectiva de sostener a su tesis de la construcción “nación aymara” como germen de la otra Bolivia, de la marginada, lo que justificaba la expulsión de los karas<sup>32</sup> del kollasuyu, tesis sostenida por este líder indígena en su libro “Katari vive y vuelve carajo” (Quispe, 2000).

Más allá de estas paradojas y contradicciones políticas en el uso de esta categoría constitucional “indígena originario campesino”, el factor que cohesiona a más del 70% de la población boliviana con origen generalmente indígena y/o campesino es la marginalidad social, cultural y económica con la que opera la estructura estatal e institucional boliviana. Paradójicamente la población indígena y campesina, principalmente sus dirigentes -incluyendo al Presidente de la República, que era campesino de origen indígena- a pesar de estar en el poder, construyen un sistema de identidad oposicional y contradictorio tanto en el desarrollo, la forma y el

---

<sup>30</sup>Literalmente este término significa pelado, imberbe, desnudo, liso en quechua. En aymara, lo que hace q'ara a alguien, más que el color de la piel, pues en realidad q'ara significa desnudo, pelado, es quien carece de algo fundamental, como el origen. Equivale a “incivilizado”, por no cumplir la regla y objetivo fundamental de la convivencia (Albo, Sumaj Qamaña-el buen convivir, 2009, pág. 3).

<sup>31</sup>Ver publicaciones del diario La Razón 15 al 20 de abril del año 2000.

funcionamiento contra el sistema imperante que ellos mismos gobiernan o ansían (Ogbu, 2011; Arispe, Mazorco, & Rivera, 2007).

Los pueblos o nacionalidades indígenas bolivianas han desarrollado un sentido de pertenencia colectiva a partir de la experiencia de subordinación, se expresa en la Constitución, por ello esta no ofrece dispositivos de cohesión social e interacción social cultural, sino promueve negaciones y rupturas irreconciliables innecesarias, en la medida que mantiene un proyecto de Nación basado en principios liberales, de ahí su lógica binaria. La retórica descolonizadora de la Constitución y del régimen imperante, se convierte en dogma de fe, no en una nueva forma de organizar la sociedad, el Estado laico y pluralista termina rendido a los pies de las deidades de la espiritualidad andina. El sentido natural del concepto de hombre y mujer como principios de complementariedad, termina rendido a designios naturalistas del patriarcalismo colonial moderno definiendo la esfera de la sexualidad en un horizonte dicotómico meramente genital y conservador.

A pesar de su situación de ventaja constitucional y poder político se evidencia que sus referentes culturales e históricos y sus sistemas de pertenencia de la mayoría de las denominadas “naciones indígenas originario campesinas” son ignorados o reificados de manera por demás contradictoria. Por lo que la mayoría de la población indígena, en las ciudades y el campo, continúan experimentando y soportando marginación, explotación económica y derogación de sus derechos por parte de la estructura socioeconómica discriminadora que no ha sido modificada porque no pueden desembarazarse de esta, por ello en una suerte de intentos irreflexivos, crean universidades indígenas, educación intercultural sólo para indígenas (sin reformar el sistema educativo nacional en la magnitud de la demanda social). Las supuestas nacionalidades indígenas han sido guetizadas territorial y culturalmente, tan marginadas como

antes, al no ser parte efectiva del Estado Plurinacional, salvo por algunos dirigentes afines al gobierno. Se sigue gobernando con la misma lógica dualista maniquea, basados en sistemas institucionales mal heredados de la modernidad. A pesar de existir un viceministerio de descolonización y una retórica política anticolonial, antioccidental y anticapitalista, estos sistemas socioeconómicos y de pensamiento se mantienen en las estructuras de poder, económicas y sociales del Estado, encubiertos por una retórica que se sostiene en axiomas conservadores y modernos.

Sintomáticamente, parece que a pesar de ser parte del poder y hacerse del sistema institucional "blanco mestizo segregacionista", esto no significó remover las estructuras y los referentes culturales políticos criticados y condenados por ellos mismos, la estructura social sigue siendo como fue: discriminadora, racista, patriarcal, folclorista, entre otros; aunque sea "simbólica" y retóricamente indigenista. Es sencillo confirmar que el ejercicio del poder sigue bajo la matriz cultural de la estructura occidental, está expresado no sólo en el modelo económico y político, sino también en el sistema y práctica educativa que mantiene la predominancia monocultural, con un doble sistema rural/urbano, con ventajas comparativas de este último.

Para Luis Tapia esto se explicaría porque Bolivia se caracteriza por ser multisocietal, dado por el hecho de que en el país persisten sistemas de relaciones sociales que corresponden a diferentes órdenes civilizatorios y sobrepuestos unos con otros, que responde a sistemas agrarios y otros capitalistas modernos, a los que corresponden diferentes formas de transformación de la naturaleza en los procesos de producción y en orden de administración y gobierno interno (Tapia, 2002, pág. 16). Esta sobreposición multisocietal se experimenta también en el orden civilizatorio que opera en cada persona que vive entre el mundo de las comunidades indígenas y las ciudades. Desde hace siglos los indígenas del

Norte de Potosí transitaban de sus ayllus<sup>33</sup> al sistema productivo más moderno en las minas, en los que estos miembros de los ayllus originarios pasaban a ser parte de una de las vanguardias obreras del modo de producción capitalista más paradigmática de la América en el siglo XX.

En síntesis, el uso constitucional de la categoría “indígena originario campesino” para construir una unidad socio política que reivindique a ese conglomerado humano que llamamos pueblos indígenas, conlleva un objetivo electoral y clientelista que hace uso de la sensibilidad social de los sectores marginados afines al ritual y al espectáculo, omitiendo las cargas semánticas y recorridos históricos disímiles, develando alta subjetividad política y cultural, contradictorios procesos políticos, entre otras diferencias, que en lugar de reparar las injusticias a través de privilegios y discriminación positiva, concluyó en la construcción de un sujeto jurídico constitucional inexistente socialmente (Mayorga, 2011), en el que podrían caber todos los bolivianos, como también no ser tomado en cuenta ninguno.

Situación que ha constituido una sociedad en la que los sujetos actúan unos de espaldas a los otros, mirando sus intereses de grupo o sector sin importar el destino común que les depara y sitúa en relación al mundo.

En los hechos se terminó revitalizándola vieja lógica corporativa y clientelista de los gobiernos populistas de Latinoamérica, generando una suerte de “caja de pandora” de donde emerge fortalecido el “Ogro Filantrópico”<sup>34</sup>, debilitando el ser y el sistema de pertenencia social de las supuestas naciones indígena originaria campesinas, al imponer y operar modelos de organización sociopolíticos basados en paradigmas socio

---

<sup>33</sup>Sistema de organización socio político y territorial andino que opera desde antes de la colonia.

<sup>34</sup>Metáfora usada por Octavio Paz (Paz, 1979) para referirse a la operación de un estado corporativizado y clientelista del régimen político del Partido de la Revolución Institucional en México-; prueba de ello es la parcelación del poder de la que gozan los gremios y sindicatos afines al gobierno actual en Bolivia.



políticos liberales (nación, estado, sindicato, gremio, centralidad política, democracia representativa, entre otros), sin dejar espacio a las aspiraciones de autodeterminación y gestión de las poblaciones indígenas, las cuales deberían autónomamente definir cómo interactuar e insertarse en y con el mundo.

Como ya se argumentó, después de 4 años de promulgada la Constitución bajo el propósito de "refundar el país", sólo quedó la ficción constitucional y grandilocuencia política, en un instrumento político colmado de eufemismos por demás ininteligible para la población boliviana, más aún para las poblaciones que se auto definen o identifican como indígenas a las que les ha provocado un profundo conflicto, que se expresa en los resultados censales, en el tortuoso e infructuoso camino que deben recorrer estas poblaciones para que sus sistemas sociales sean reconocidos e integrados efectivamente a la estructura estatal boliviana, porque la centralidad sigue siendo del Estado y sus instituciones, ignorando los procesos de autogestión y autodeterminación de las supuestas naciones indígena originaria campesinas.

La Constitución no logra definir a los sujetos sociales, peor aún, no consigue describir elementos de pertenencia a la supuesta nación boliviana, simplemente yuxtapone términos sobre una estructura multisocietal, tratando de visibilizar a las partes, diseccionando y confundiendo el todo:

*Artículo 3.*

***La nación boliviana está conformada por la totalidad de las bolivianas y los bolivianos, las naciones y pueblos indígena originario campesinos, y las comunidades interculturales y afrobolivianas que en conjunto constituyen el pueblo boliviano.***  
(Las negrillas no pertenecen al original)

Se complementa con el conjunto de derechos fundamentales y garantías enunciados en el artículo N° 30, que establece:

*Artículo 30-I. Es nación y pueblo indígena originario campesino toda la colectividad humana que comparta identidad cultural, idioma, tradición histórica, instituciones, territorialidad y cosmovisión, cuya existencia es anterior a la invasión colonial española.<sup>35</sup>*

(...)

II-4. A la libre determinación y territorialidad.

II-5. A que sus instituciones sean parte de la estructura general del Estado. (Las negrillas y el subrayado no corresponden al original)

Estos artículos terminan descomponiendo a la sociedad boliviana en parcialidades, las nociones de ser social se hacen difusas, por lo que la Constitución de los pueblos indígenas y de la sociedad boliviana es altamente explosiva, gregaria y sin proyección histórica. Esta suerte de artificio jurídico político, ahondó las contradicciones internas en la sociedad boliviana, mostrando claramente la necesidad de un conocimiento auto determinado respecto de su ser y modos de ser que permitirá expresar sentidos de pertenencia más auténticos, elementos que deben ser el contenido de la acción educativa en su concepción y práctica socializadora.

Para desarrollar este proceso de conocimiento auto determinado se debe considerar que el reconocimiento del ser y de los modos de ser, en la mayoría de las poblaciones indígenas se manifiesta a través de la activación de estrategias de vida cotidianas aprendidas generalmente en contextos educativos y comunicativos, estrategias que se activan en función de sus necesidades de reproducción social y cultural y no desde la necesidad política estatal de instalar un modelo societal a la medida de la ideología dominante, situación que provoca el empobrecimiento de la conciencia

colectiva del ser social<sup>36</sup>. La activación de las estrategias<sup>37</sup> se realiza principalmente desde el preconscious, a través de la activación de las dimensiones ontológicas, epistemológicas, praxeológicas, axiológicas y epistemológicas expresadas en: representaciones sociales, uso del lenguaje, construcciones históricas, valores y principios fundamentales y sistemas simbólicos sociales y culturales internos, orden espacial y temporal. Más allá de lo que el Estado pretende: contratos sociales y cartas autonómicas validadas por un Tribunal Constitucional ajeno e ignorante respecto de las prácticas sociales de estas poblaciones, basa sus análisis en la tradición del derecho constitucional moderno, con axiomas institucionales del sistema estatal (G.O, 2010).

En la práctica social los pueblos indígenas gestionan su permanencia en el mundo como culturas diferentes, con prácticas irreflexivas, según Billing (1987), basados en prácticas sociales definidas como “habitus” por Bourdieu (1977), el cual es definido como “un sistema de disposiciones duraderas que pueden ser transpuestas, integrando experiencias anteriores, que funcionan en todo momento como matriz de percepciones, apreciaciones y acciones lo que hace posible el logro de tareas infinitamente diversificadas. Desde mi perspectiva el habitus no es otra

---

<sup>36</sup>Conciencia colectiva, nos referimos al conjunto de creencias y sentimientos comunes en una misma sociedad, que perfilaría modos de ser colectivos. Según Durkheim, se trata de un sistema determinando valores y prácticas que tienen vida propia, algo completamente distinto a las conciencias particulares de los individuos, en Giddens (1993). Se trataría, desde una perspectiva psicosocial, de un sistema organizado de fuerzas mentales o intencionales, y, en el sentido así definido, puede decirse con propiedad que toda sociedad humana posee una mente colectiva (McDougal, 1967).

<sup>37</sup>Las estrategias de las que se habla no son más que acciones objetivamente orientadas hacia fines, que bien pueden no ser los fines subjetivamente buscados (Bourdieu P. , 1984). Bourdieu rechaza categóricamente toda filosofía de la conciencia que represente a los individuos actuantes como provistos de una plena conciencia tanto al decidir, como al actuar. Es por ello que en la ejecución de acciones diferencia al agente y actor: un agente representa al individuo más bien como un reproductor de prácticas; en tanto que un actor es considerado como individuo capaz de tomar decisiones y acciones orientadas a fines innovadores; es decir, usa su autonomía, con lo que se le concibe como alguien capaz de convertirse en alguien creador o innovador en el ámbito de la acción. El agente desarrolla prácticas acordes, en buena medida, con la posición que ocupa en el espacio social. Al actor se le reconoce, sobre todo, por las acciones que decide realizar.

cosa que el sistema mental preconscious que permite la concretización de formas de vida culturalmente sostenidas.

Se presume que esta operación preconscious, fluye del grado de reconocimiento del ser y modos de ser de cada sociedad, basados en el discernimiento cotidiano, en función de referentes históricos y culturales y experiencias concretas. Sin embargo, en Bolivia este proceso de reconocimiento no es recuperado por ninguna institución o iniciativa privada, pocos son los estudios a este nivel, quizás exceptuando la cultura aymara, que al ser parte política del poder ha podido marcar de manera simbólica su impronta ideológica imponiendo muchos elementos que son atribuidos al campo de dominio cultural y político aymara (Tórrez & Arce, 2013). Situación que coloca a los pueblos indígenas en desventaja respecto de la preservación de sus formas de vida y al Estado en condición de incompetencia para desarrollar políticas públicas sobre este tema.

Un contexto como el descrito gravita directamente en la constitución del ser y los modos de ser, al afectar los fundamentos constitutivos de estos pueblos, los mismos que se reinventan y adecúan para retroalimentar las condiciones de permanencia política, social y cultural de esta parcialidad dentro de éstos pueblos, sin importar lo que el Estado Plurinacional pretende hacer o no con ellos.

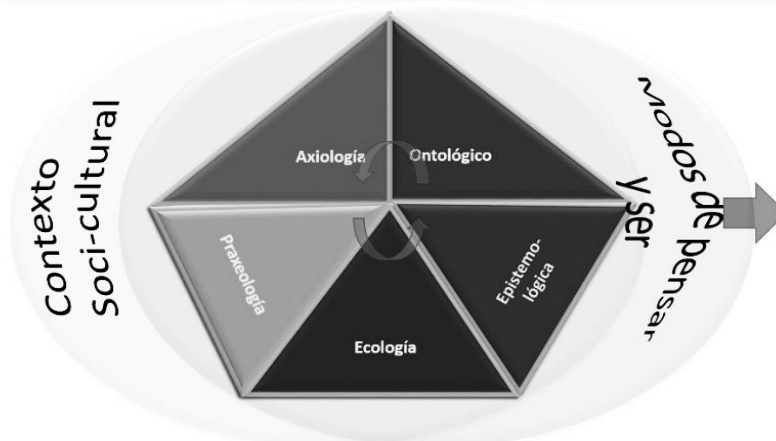
#### **1.4. Memoria y olvido, una forma de dar sentido al origen y construcción del ser isoseño: El Yande Reko**

Una de las dimensiones fundamentales del pensamiento que contribuyen a la construcción de los modos de ser es la ontológica, entendida esta como el ámbito del pensamiento que dota al ser de sentido histórico, su construcción es principalmente subjetiva, como rasgo del pasado que se condensa en el recorrido y evolución de todo actor o agente en relación con el entorno sociocultural (Vygotsky L. , El desarrollo de los procesos psicológicos superiores., 1979), entorno que está constituido por múltiples

dimensiones que dotan al pensamiento de contenidos significativos que interactúan dialécticamente e históricamente, lo que otorga a todo sujeto de sentido constructivo en el devenir.

Para que esta concepción historiada del ser “estando y haciéndose” (Heidegger M. , 1997) funcione como categoría interpretativa y explicativa de los referentes de origen y del estar en el mundo del pueblo isoseño, la misma deberá estar vinculada a otras dimensiones constitutivas del ser que nos refieren a los valores y principios ético y morales, a los sentidos de las prácticas sociales, validación de conocimientos y del medio ambiente.

## Cinco dimensiones constitutivas de los modos de pensar y ser



Elaboración propia basado en (Bedard, 2008)

El análisis de los modos de ser y pensar, se basará en la exploración de lo que piensan y dicen los pobladores del Iso, concebidos como sujetos históricos, a través de la narración de las experiencias educativas en relación con el Yande Reko. Trataré de identificar cómo las dimensiones constitutivas de los modos de ser intervienen o influyen en estos procesos de construcción social, prestando especial atención a las representaciones de los isoseños en los escenarios cotidianos y educativos.

Si bien la narrativa de los actores algunas veces se entremezcla con la etnohistoria obtenida en la bibliografía revisada, es porque tanto la narrativa como la etnografía de la región confluyen en un plano complejo de influencias, desde la comunidad a los autores y desde estos últimos a los pobladores, pues hay mucho del imaginario de ambas fuentes que se confunden en la dinámica intersubjetiva, bajo la ficción política y cultural, en una suerte de inducciones y deducciones emergentes de las relaciones simbólicas y de poder, aspecto que entraña la naturaleza de las sociedades: la invención, representación, resignificación del imaginario social es infinito, como la creatividad de los investigadores es ilimitada, proponiendo horizontes emancipatorios, resistencia, rupturas, adaptaciones, apropiaciones y continuidades socioculturales permanentes.

Para abordar el análisis constitutivo de los modos ser del pueblo isoseño, usamos como parte de la estrategia metodológica la recuperación de algunos momentos constitutivos<sup>38</sup> de la historia de este pueblo, en los cuales se presume que se revelen las cinco dimensiones mencionadas en nuestro modelo analítico. Sin embargo, es bueno advertir que la naturaleza sociocultural del pueblo isoseño es la tradición oral para transmitir su memoria histórica de manera sincrónica, por lo cual ofrece una relación de hechos discontinua, carente de cronología en la que se evidenciarán saltos, reinterpretaciones, polaridad semántica, entre otras reconfiguraciones del pasado, ya que este pueblo experimenta procesos de olvido y vacíos históricos, los cuales son llenado por: invenciones, adaptaciones, adecuaciones y omisiones de acuerdo a las contingencias políticas, sociales y simbólicas, produciendo paradojas, que solo son explicadas en el contexto en que estas son dichas de acuerdo a intereses, roles y condiciones. Todo ello, influye y determina en gran medida la forma de ser y representarse de los isoseños, por lo que hablar de identidad específica o paradigmática estable de este pueblo, sería caer en una suerte de construcción ideológica mediada por situaciones coyunturales que responden más que a sentidos de pertenencia a relaciones de poder y hegemonía.

Los pobladores del Iso, a pesar de haber sufrido procesos de deterioro cultural, social y económico no han borrado los rasgos culturales de identidad colectiva (Albó 1990, Combés 2004). Estos rasgos, percibidos por los habitantes del Iso, podría considerarse como hechos o momentos

---

<sup>38</sup>Comprendo que el hecho o momento constitutivo es aquel en el que se articula históricamente con fuerza y con novedad una forma de moldear el ser social e individual, en función de la relación entre sociedades hegemónicas y sociedades subalternadas, entre estado y sociedad civil. Es como un momento en el que se articula el programa de una civilización o de una época, en la medida que se trata de una articulación de base y superestructura, del tipo de vida interna y cultura, es decir, de valores y de sentidos con los cuales se ve y experimenta las formas productivas y relaciones sociales (Zavaleta R. , 1984).

constitutivos que marcan una ruta compleja en su relación con la sociedad hegemónica, constituyendo modos de ser funcionales y oposicionales al sistema imperante, expresado en alianzas y enfrentamientos -en muchos casos fratricidas-, derivando a estas comunidades a situaciones marginales y olvido social; condenados a relaciones laborales de explotación: zafra de caña de azúcar, peonaje en haciendas agropecuarias o industrias y servicio doméstico. Paradójicamente esta situación de marginalidad extrema favoreció la preservación de ciertos rasgos que hoy son referentes de los sentidos de pertenencia sociocultural.

Esta condición sociocultural contradictoria es refrendada por el capitán grande el Alto Ioso, Ambrosio Choquindi<sup>39</sup> quien concibe el Yande Reko como: “lo que somos, lo que hacemos, cómo estamos y vemos la vida..., queremos ser iguales que los demás, pero también nos gusta ser diferentes, porque lo que somos es parte de nuestra cultura e historia, es lo que somos como pueblo y lo que yo soy como persona” (Choquindi, 2010). Se trataría entonces de un continente sociocultural que se rehace cotidianamente en un juego dialéctico entre pasado y presente, entre individuo y colectividad, en procesos interactuantes e interdependientes con la sociedad hegemónica, que definen un conjunto de atributos y estados mentales inter e intrapsicológicos, que se encuentran relacionados con los cambios culturales e históricos, asociados a la acción comunicativa y a la educativa históricamente de acuerdo a, De la Mata y Santa María (2010).

A pesar de estas potenciales distorsiones de los referentes históricos, esto no es un óbice para realizar un recorrido y análisis por la etnohistoria y ontogénesis del pueblo isoseño, porque más allá de lo que la historia nos

---

<sup>39</sup>Ambrosio Choquindi es un joven capitán, formado como pastor por la iglesia evangélica “Asamblea de Dios”, una de las organizaciones cristianas más influyentes en la región. Este capitán hace unos siete años volvió al Ioso después de haber sido criado gran parte de su vida en una población al Norte de Santa Cruz, llamada Minero, una ciudad intermedia de la zona agroindustrial.



diga, será fundamental saber cómo los pobladores del Ioso experimentan su historia y cómo ella les permite explicarse la razón de estar donde están y hacer lo que hacen. Este proceso de recuperación histórica tiene dos fuentes de información: la etnohistoria, construida desde el campo académico, generalmente por interlocutores externos y por muy pocos agentes sociales internos; y la historia oral, ha sido transmitida por generaciones a través de cuatro tipos de agentes sociales: los ipayereta (shamanes o curanderos) de las comunidades, por los ñeeiya reta (sabios); cuenta cuentos y los mismos abuelos, abuelas y padres, principalmente alrededor de la hoguera nocturna o el cebado del mate de la tarde<sup>40</sup>, donde se construye la memoria colectiva y los sentidos de pertenencia de manera creativa e interpretativa.

Desarrollaré una síntesis de los momentos constitutivos más importantes a partir de la etnohistoria, superando la visión de los cronistas y misioneros que expresan antes que nada un esfuerzo de conocimiento de la cultura nativa para imponer la visión de la cultura dominante, fuente que no podría ser efectiva para el propósito de este estudio. La opción de recuperar el trabajo de los etnógrafos contemporáneos es porque estos han realizado esfuerzos notables para reconstruir la historia del pueblo guaraní boliviano y en particular o de pasada del pueblo isoseño<sup>41</sup>, desde una posición que ha tratado de ajustarse a la rigurosidad epistemológica y humanista de la etnografía contemporánea. Sin embargo, al no ser este un trabajo

---

<sup>40</sup>Cebar mate, es la costumbre regional de tomar una infusión de *ilex paraguariensis* de los bosques del Chaco, como bebida energética. Normalmente se realiza en torno al fogón donde el agua es calentada y se comparte del mismo recipiente del que beben y comparten todos los presentes, es un ritual cotidiano de unidad.

<sup>41</sup>Se destacan en esta tarea: Nordenskiöld 1917, 2001, 2002, 2003; Giannecchini 1996; Metraux 1931, 1990, Schmidh 1938, Hirscht 1991, Melia 1988, Albo 1989, Pifarré 1990, Susnik 1975, Acebey 2002. Sobresaliendo los trabajos de: Rojas 1994, Saignes 1974, 1975, 1982, 1985, 1989, 1990, Riester 1998 e Isabel Combès y Caurey 2012, quienes han estudiado de forma participativa al pueblo isoseño, durante las décadas del 70, 80 y 90 respectivamente. De esta última, sin lugar a dudas se destaca el libro sobre etnohistoria del Ioso (Combès I. , 2007). Debo acentuar los testimonios escritos de Ángel Yandura 1987, Donaldo y Rolando Vaca 1998, de los pocos estudiosos nativos que han tratado de recuperar la historia oral de su pueblo.

ethnohistórico, realizaré una síntesis de la historia isoseña basados en los registros documentales para tener un contexto diacrónico que dialogue con la memoria oral sincrónica de los pobladores, procurando recuperar los momentos fundantes más importantes señalados por los pobladores de Isoso.

Es una historia construida generalmente por actores externos con aportes de intelectuales locales, se trata de estudios basados en registros históricos y en testimonios de pobladores locales, de una u otra forma estos estudios se han convertido en la “historia exclusiva”, manejada por pocas personas, entre ellos intelectuales, algunos dirigentes y estudiosos de la materia; sin embargo la mayoría de los agentes y actores sociales: autoridades, comuneros, maestros de escuelas y líderes religiosos no la conocen o conscientemente las desconocen o la desean diferente, haciéndola confusa y descontextualizada.

Claro, parecería iluso reflexionar sobre referentes históricos y culturales no conocidos, ya en 1912 Nordenskiöld se cuestionaba “¿cómo hablar de la historia con ellos, no saben mucho de su propia historia...?” (Nordenskiöld, 2003). La mayoría de los pobladores del Isoso poseen una memoria corta, dispersa y sincrónica respecto de su historia y origen, que a menudo acude a la ficción o invención, usando referentes históricos para adecuarlos a los intereses de los personajes y acontecimientos contemporáneos. En este sentido Saignes se preguntaba “¿cómo fundar una identidad colectiva sobre semejante olvido?” (Saignes T. , 1990; 2007, pág. 276), empero Hobsbawm señala que paradójicamente la tradiciones se inventan<sup>42</sup>, se adecúan y legitiman a las necesidades políticas y sociales, propone que el concepto de

---

<sup>42</sup> El término tradición inventada es usado en este trabajo en sentido amplio, incluye las tradiciones inventadas, construidas y formalmente instruidas, como aquellas que aparecen de modo difícil de investigar, ejemplo: el “mito ivi marae” (de la tierra sin mal), en realidad no es un mito del pueblo guaraní boliviano, sino paraguayo, los guaraníes no lo conocen, solo algunos dirigentes lo apropiaron en su discurso político.

tradición debe ser entendido como un fenómeno de continuidad, pero también como una tendencia hacia la invención, sugiere que las tradiciones inventadas debieran entenderse como un proceso de formalización y ritualización (Hobsbawm & Ranger, 2002, págs. 10-11). En sentido histórico podemos afirmar, que lo único que podemos cambiar es el pasado, al ser una interpretación y una representación del tiempo pretérito. En esta lógica Combès plantea que es menester “para paliar el olvido, reinventar la historia, se debe recurrir no a las fuentes históricas, sino al presente que se quiere forjar, y al futuro que se anhela (...) si hay pérdida de memoria histórica, es porque no hay soporte social para darle sentido”, coincidiendo con Saignes afirma que “el olvido de la tradición es voluntario” (Combès I. , 2007), el vacío y este olvido voluntario puede ser llenado por invenciones intencionadas, en tanto y cuanto estas tengan soporte social para dotarle de sentido.

Para superar este vacío histórico, de manera dispar pero coincidente Laing y Leontiev sugieren que si no hay significado alguno, ni valores, ni fuentes de sustento o de ayuda, el ser humano, como creador, tiene que inventar y hacer surgir de la nada significados y valores, sustento y asistencia (Laing, 1977; Smirnov, Leontiev, Rubinshtein, & Tieplov, 1969). Este vacío histórico -esencial para la sociedad y la cultura occidental- en la cultura isoseña se refugia en el olvido, en la memoria selectiva e invención sin que estos procesos dejen de tener sentido histórico y enmarcarse en una manera creativa y emergente de construir el Yande Reko, esa continente sociocultural que funciona como conjunto de axiomas o memoria histórica difusa y adaptativa con referencias implícitas y explícitas al ser social, caracterizado por un poderoso sustento simbólico que se actualiza día a día en función de las condiciones políticas y sociales en que interactúan estos pueblos. Sin estos principios de olvido, vacíos necesarios e invención, sería incomprensible entender por qué no asumen su sentido de pertenencia ontogénico como chanés o chiriguano y se reinventan como guaraníes

auténticos, y hoy pueden estructurar un discurso como nación guaraní o legitimarse como “originarios”. Del mismo modo será imposible entender que el ser tapîi (esclavo de los avas) requiere de una resignificación histórica para validar el mito que los habilita a los isoseños como guerreros (kereimbas) y rebeldes indomables o iyambae (sin dueño) (Combès I. , 2007; 2003, págs. 1-2).

La memoria sincrónica en la dinámica: olvido, recuerdo, adaptación, invención, tiene mucho que ver con una peculiaridad del pueblo isoseño: ser trashumante<sup>43</sup> que experimenta la vida en tres tipos de relación tiempo/espacio<sup>44</sup> que funcionan paralelamente, para ello se elaboró la siguiente relación que el trabajo de campo y gabinete se pudo constatar:

- 1) ***El tiempo/espacio imaginado/deseado***, representado a través de su pensamiento mítico y búsqueda permanente de la buena vida (Teko Kavi) y, realizado en la arete = fiesta, como tiempo/espacio verdadero o el timpísimo - literalmente ara=tiempo y ete=verdadero- el tiempo de la representación del origen se perpetúa, interactuando simbólicamente entre pasado y presente, activando las relaciones de reciprocidad y representación de poder económico, político y simbólico, el Teko kavi = vida buena.
- 2) ***El tiempo/espacio, en el entorno comunal***, lo que denominamos el “tiempo real”, el tiempo de la ara kua o tiempo de conocer la vida culturalmente y relacionarse con la cultura y sociedad interna (trabajo, caza, pesca y colecta), relacionados con los elementos de la comunidad, chaco, bosque y el entorno, principalmente con la espiritualidad (iyareta). Se trata de la reproducción social y cultural por antonomasia, se trata de vivir hacia adentro, en procura de su teko pöra=vida bonita.

---

<sup>43</sup>La trashumancia la concibo como un continuo movimiento, adaptación y desplazamiento real e imaginario en el espacio y tiempo en zonas y temporalidades diversas de la vida.

<sup>44</sup>Tiempo/espacio como viaje, este último usado como metáfora de la relación espacio-tiempo, desplazamiento espiritual, imaginario, y real.

3) *Tiempo/espacio del yemboe* el tiempo de aprender, el tiempo de fingir ser el “otro” y aprender a relacionarse con los “otros, tiempo de la negación/afirmación, los viajes al espacio de los “otros” en procura de reconocimiento social y económico al interior de la comunidad, es la valentía de someterse y sacrificar el tiempo libre. Es el tiempo de la innovación, integración al sistema cultural externo (educación, trabajo y comercio).

Se trata del manejo del sistema simbólico, ir a la escuela, salir a la zafra o ejército denota “valentía”<sup>45</sup> y reconocimiento social, mayoría de edad, ritual de iniciación. La ausencia significa también promesa retorno, de renovación y abundancia (víveres y ropa, de nuevas tecnologías, hasta “pen drive” y celular). Es el tiempo de la renovación en el espacio del otro, es el ámbito de alienación, es el lugar del olvido para no volver y “perderse” y perder el origen. En el tiempo y espacio del otro, se ratifica el ser, se lo renueva y actualiza contradictoriamente también se reinventa con el riesgo de perderse y no volver o volver y no ser el mismo. Volver con vicios, con tendencias antisociales (robo, borrachera, negación, alienación y violencia).

Esta vida de trashumante o viaje permanente les otorga la destreza de negociar sus representaciones en relación con sus modos de ser de acuerdo al espacio/tiempo, a la posición y a las culturas con las que establecen relaciones, sin perder su sentido de pertenencia, aspectos que analizaremos a detalle en el capítulo en el que expondremos las experiencias educativas. Se trata de pueblos hechos en frontera

---

<sup>45</sup>“Valiente” es el adjetivo calificativo que usan los isoseños para denominar a quien trabaja mucho, esto podría estar asociado, por una parte, a su fase cazadora, por conseguir más carne para la fiesta y familia. Por otra parte, es “Valiente” el que va a la zafra o sale a la ciudad a trabajar, el trabajador. Finalmente, es “valiente” quien pierde la libertad a través del trabajo, ya que este es calificado como esclavitud como pérdida de la capacidad de administrar el tiempo libremente.

multicultural, por lo que su interacción permanente con los otros es compleja y determina una enmarañada y estratégica preservación e innovación permanente de su Yande Reko.

Como apunta Castoriadis, en materia socio-histórica todo interactúa con todo y recíprocamente, ni la simplificación sincrónica multi-objeto ni la simplificación diacrónica mono-objeto, por útiles que sean en una primera aproximación, no pueden mantenerse mucho tiempo, los hilos de la madeja se entremezclan en el tiempo y espacio producidos social y culturalmente, sobre todo el tiempo, que tiene una relevancia privilegiada, sino sería un sinsentido hablar de categorías socio-históricas fuera del tiempo, (Castoriadis C. , 1975), pero lo que no nos dice es a qué tiempo nos atenemos, el registrado cronológicamente o al creado o imaginado por necesidades de permanencia histórica de manera cíclica.

La movilidad social y transacción de sentidos de pertenencia constantes en la historia de este pueblo produce efectos constitutivos y de comportamientos muy diversos en los que la apropiación, segregación, discriminación, adaptación y despojo de elementos de su cultura es ilimitado. A pesar de que este proceso constructivo es más implícito que explícito, hay atributos determinantes que definen al ser isoseño -que son percibidos entre los propios isoseños-, más aún estos generalmente son difíciles de explicar o describir por ellos mismo peor por quienes miramos desde fuera, pero que sin embargo en las experiencias educativas y comunales se las experimenta sin mayores ambages. Por ello, es importante oír, dejar hablar y expresarse a los actores sociales, aunque sea de forma escueta o limitada; en este empeño trataremos de identificar cómo conciben y/o viven este Yande Reko, que es a la vez: tan cercano/lejano, tan implícito/explicito y tan subjetivo/concreto, tratando de identificar algunos elementos de la infinita multiplicidad semántica de

los elementos que constituyen el modo de ser isoseño, a partir del modelo de análisis constitutivo propuesto.

Parecería que se tratase de procesos complejos y confusos, sin embargo buscaré centrarme en la psicología histórico cultural propone para trabajar, por una parte, en el carácter significativo de las mediaciones de las funciones superiores del pensamiento. Por otra parte, enfatizar en el lenguaje narrado, al ser una de las mediaciones socioculturales más importantes con génesis en el entorno (Wertsch, 1988; 1993; Álvarez & Del Río, 1990).

Para lograr los propósitos de este estudio trataremos de aproximarnos a las significaciones y representaciones que los actores y agentes sociales realizan de sus experiencias educativas, para construir su ser y su modo de ser, en las circunstancias históricas que les toca vivir.

#### **1.5. La educación como epicentro para la construcción del ser y los modos de ser**

Como dijimos este estudio hace énfasis en la experiencia educativa como acción comunicativa, con el interés de recuperar la función configuradora de los modos de ser a través de la praxis de la acción educativa (Cole, 2003; De la Mata y Cubero, 2003; Shweder, 1986), en términos de Habermas se trataría de la acción comunicativa que entre sus funciones tiene la de: activar, modificar, consolidar y resignificar de manera consensuada la memoria, la palabra y las formas de hacer, sus denominaciones y contenidos de las cosas del entorno, en fin, los momentos constitutivos del ser social e individual (Habermas J. , 1987, págs. 135-139); favoreciendo de este modo la interacción dialéctica del sujeto con el contexto cultural e histórico a través de las funciones superiores del pensamiento (Vygotsky L. , El desarrollo de los procesos psicológicos superiores., 1979).

Como advierte Bruner, la educación no se limita al aula sino a las prácticas sociales en general, por ello toda estrategia pedagógica para ser efectiva debe incorporar las necesidades más urgentes e idiosincrásicas de una sociedad (Bruner J. , 1987); situación que no aplica cuando se privilegia una cultura diferente sobre la local, por minoritaria que esta sea.

En este sentido, considero que es en los espacios educativos donde principalmente se evidencian los choques o incidentes culturales<sup>46</sup> y vacíos conceptuales en toda sociedad. Es también en la esfera educativa donde los agentes culturales patentizan sus objetivos, ideología y finalidades socio-políticas; en gran medida, allí se estructuran o perfilan los paradigmas del ser y los modos del ser de las personas y del conjunto social, unas veces de manera adecuada al contexto social y cultural, y la mayoría de las veces, de forma despótica o ejerciendo violencia simbólica<sup>47</sup>, al tratarse de procesos coercitivos que se instituyen por mediación de una adhesión que el dominado no puede evitar otorgar al dominante (y, por lo tanto, a la dominación) cuándo sólo dispone para pensarlo y pensarse o, mejor aún, para pensar su relación con este, con instrumentos de conocimiento compartidos y que, al no ser más que la forma incorporada de la estructura de la relación de dominación, hacen que esta se presente como natural. (Bourdieu P. , 1999, pág. 108; Bernstein, 1990, pág. 31)

---

<sup>46</sup>Uso el concepto de incidentes críticos en contextos de interculturalidad desde la perspectiva de Weise (2011), (Ramos & et al., 2011) que refieren a la concepciones de Flanagan (1945), como aquellos sucesos que nos causan perplejidad, creando dudas, produciendo sorpresas o molestias o inquietud por su falta de coherencia o por haber presentado resultados inesperados, como sucede en Bolivia respecto de las aplicaciones constitucionales de conceptos como de identidad, nación y cultura. Son, por tanto, aquellos sucesos de la práctica cotidiana (extraídos de la experiencia), que impactan o sorprenden (por su buen o mal curso) y que motivan o provocan pensamiento -reflexión- (Bilbao & Monereo, 2011).

<sup>47</sup>Pierre Bourdieu y Bernstein son considerados los autores más representativos de lo que podría llamarse teorías de la reproducción cultural y abordan la violencia simbólica (Bernstein, 1990; Bourdieu P. , 1999)



En concordancia con lo expuesto anteriormente, se recurre a la teoría de la acción comunicativa de Habermas, considerando que dicha teoría podría ser el soporte básico de toda acción educativa para desenvolver contextos interculturales equilibrados que eviten operar la violencia simbólica, ya que su concepción incluye cinco condiciones fundamentales para estructurar prácticas educativas pertinentes: Primero, desplegar estrategias reguladas por fines y normas (principios teleológico y axiológicos), los actores deberían orientar sus acciones bajo supuestos que permitan compartir similares objetivos y valores, expresando acuerdos preexistentes (principios axiológicos y praxiológicos). Segundo, en la educación se debería desplegar un conjunto de acciones subjetivas de representación del entorno, al ser la educación un escenario de abstracción del mundo en el que todos los actores que participan e interactúan aprenden e interpretan. Tercero, los implicados en la acción educativa deberían aprovechar esta circunstancia y gobernar su interacción regulando el recíproco acceso a la propia subjetividad, la cual debería depender del desempeño de cada actor. Cuarto, la afinidad principal entre la teoría mencionada y la acción educativa es el de "auto escenificación", implicando una estilización de la expresión a partir de las propias vivencias. Quinto, toda acción educativa se funda en procesos de interacción de por lo menos dos actores capaces de desarrollar un lenguaje de acción con el que establecen una relación interpersonal (Habermas J. , 1987).

Bajo estos principios, el éxito de la acción comunicativa en el contexto educativo, radica en que los actores buscan entenderse sobre la acción cognitiva para la interpretación, representación e inserción en el mundo. El concepto central es "interpretación", refiriéndose principalmente a la negociación de definiciones y nominaciones del entorno y de uno mismo en relación a los otros. En este cometido el lenguaje es determinante en los contextos educativos, más allá del idioma (Bruner J. , 2003). En esta lógica

relacional el lenguaje en la acción comunicativa aparece como un medio de entendimiento en sí:

"Que el entendimiento funcione como mecanismo coordinador de la acción sólo puede significar que los participantes en la interacción se ponen de acuerdo acerca de la validez que pretenden para sus mensajes o manifestaciones, es decir, reconocen intersubjetivamente las "pretensiones de validez" con que se presentan unos frente a otros" (Habermas J. , Teoría de la acción comunicativa, 1987, pág. 226).

En esta misma perspectiva, articulando la teoría de la acción comunicativa con los enfoques socio históricos, Vygotsky afirmaba que las personas desarrollan sus aprendizajes en relación con el medio social y cultural, alcanzando el desarrollo cognitivo en un proceso inter e intrapersonal, "el aprendizaje es una forma de apropiación de la herencia cultural disponible, no sólo es un proceso individual de asimilación. La interacción social es el "origen y el motor del aprendizaje", para este autor, entonces, el lenguaje aparece como un instrumento de mediación cultural capaz de activar y regular el comportamiento, primero desde fuera, en el plano inter psicológico, y más tarde desde dentro, en el plano intra psicológico, tras ser interiorizado (Vygotsky L. , Pensamiento y lenguaje, 1978).

Del mismo modo, el lenguaje desde la narrativa de los actores - coincidiendo con las corrientes psicosociales, históricas y culturales- ocupa un lugar fundamental en el estudio de la relación entorno/individuo (Bruner J. , 1986; 1988; 1987; Luria, Leontiev, Vygotsky, & otros., 1991). Sin embargo, la importancia del lenguaje en contextos educativos -donde intervienen culturas subalternadas- parece muchas veces subsumido como un mero instrumento funcional, es más, el lenguaje de la acción educativa institucional resulta ser ajeno a la realidad de los actores, en la mayoría de los casos tanto de maestros y como de alumnos, situación es dramática en

las comunidades donde realizamos el presente estudio, como podremos ver en el capítulo del trabajo empírico en el presente informe.

Si se ratifica lo expuesto, la acción educativa es socio cultural y comunicativa, en el sentido posmoderno. No es una simple acción de la vida cotidiana, sino que permite la socialización, basada en principios teleológicos y en el contexto en el que parcialmente reproduce, transforma y actualiza la cultura, más aún, cuando nos referimos a escenarios de subalternancia cultural (García & García, 1996), que requieren un gran movimiento de adecuación y adaptación a las condiciones de los contextos externos en los que se desenvuelven las poblaciones.

De acuerdo con el enfoque teórico adoptado en este estudio sobre cómo los pobladores del Isoso aprenden y experimentan el “Yande Reko” como “etos socio cultural” que se despliega mediante sus funciones superiores del pensamiento a través de artefactos culturales, principios, valores y referentes históricos en procesos de mediación socio-cultural. Etos que fue desarrollado en el curso del aprendizaje del y con el entorno socio-cultural, a través de la acción educativa -hogar y escuela- incorporando este a su capital simbólico y de conocimiento por medio de los sentidos, pensamiento y lenguaje (Bruner J. , 2003; Cole, 2003; Wertsch, 1993).

Es en la experiencia educativa, principalmente, donde el sujeto construye en gran medida su ser y modo de ser; allí aprende a socializar, distinguir, diferenciar, discriminar, representar, resignificar y verbalizar, además, a jugar roles de representación en relación con el entorno en el que se desenvuelve, desarrolla su sentido de pertenencia de acuerdo a la posición en la que se ubica en la estructura social, además de depender del grado de desempeño que alcanza para aprender el lenguaje y la cultura dominante (De la Mata & Santamaría, 2010; Ogbu, 2011).

Estas son las razones que motivan el énfasis sobre la experiencia educativa, como objeto heurístico para explorar lo que piensan y dicen los pobladores del Isoo respecto de su ser y modos de ser, además, cómo las interpretaciones de estos son reproducidas o representadas en la experiencia educativa, identificando cuánto de lo que se aprende en esta práctica sociocultural encierra concepciones y relaciones del “Yande Reko” o si estas simplemente provocan un distanciamiento de su continente cultural y social o de algún modo lo reafirman.

La importancia del abordaje desde el enfoque cultural radica en que para el estudio de las mediaciones culturales, como factores de construcción del ser y modos de ser, se considera la existencia de una relación vigorosa entre el entorno social, político e histórico, culturalmente construido con las experiencias y sensibilidades individuales que desde el sí mismo definen el sentido de pertenencia a un colectivo social (Bruner J. , 1986; Cole, 2003; De la Mata & Cubero, 2003; De la Mata & Santamaría, 2010; Shweder R. A., 1990; Vygotsky L. , El desarrollo de los procesos psicológicos superiores., 1979; Luria, Leontiev, Vygotsky, & otros., 1991). En contra de las corrientes mecanicistas y positivistas que consideran que la suma mecánica de particularidades aparentes construyen y explican el sentido y carácter de las identidades colectivas, paradigmas que en gran medida son construidos en función de las perspectivas del poder hegemónico, convirtiéndolos teóricamente en artefactos naturales e imperecederos del sistema de pertenencia personal y social.

El enfoque histórico cultural permite distinguir que en la relación entorno/individuo hay una relación dialéctica basada en procesos inter e intrapsíquicos que definen las particularidades individuales y las colectivas, en contradicción con las visiones homogeneizantes y masificadoras que a modo de acción socializadora pretenden imponer paradigmas a través del lenguaje de la cultura hegemónica por medio de la educación.

Ahora bien, cuando la acción educativa opera en una sociedad que culturalmente ha sido subalternada, esta interacción dialéctica se hace altamente contradictoria y crítica en la medida en que la educación rompe con todos los principios de comunicación, porque simplemente los códigos del lenguaje y los principios teleológicos no son concertados, sino impuestos unilateralmente, generando incidentes culturales altamente críticos que terminan configurando sistemas de pertenencia difusos, comportamientos disociativos y apatía colectiva (Ogbu, 2011).

Si en el campo de la educación, la acción comunicativa ha sido quebrantada, los elementos fundamentales para la construcción del ser en relación con el entorno entran en crisis, afectados por la violencia simbólica que opera de manera imprevisible, generando además, que la noción ontogénica pierda el sentido histórico y cultural, haciendo confuso el entorno y el sentido de ser de cada sujeto. Apegados a los principios de la teoría psico histórica y cultural de Vygotsky (1979; 1978) en la que el contexto influye en las funciones superiores del pensamiento y estas en el sentido trascendente a la existencia del sujeto, trataré de identificar o por lo menos explicar, qué sucede con un artefacto de mediación cultural generador del sentido de pertenencia, como es el Yande Reko, en una cultura subalternada que opera en un entorno altamente contradictorio y discordante, al encontrar débiles puntos de encuentro y negociación entre las culturas interactuantes, sobresaliendo condiciones de quiebre, sumisión, divergencia y represión.

Podemos evidenciar esta situación en las prácticas educativas, que deberían ser ejes principales de las acciones comunicativas<sup>48</sup> en una sociedad diversa y divergente, estas no están a la altura de los propósitos pluralistas manidos retóricamente por el gobierno; el desconocimiento y la violencia simbólica operada sobre las matrices de pertenencia de las

---

<sup>48</sup>Ver (Habermas J. , 1987).

poblaciones indígenas, no han cambiado ni de lugar ni de lenguaje. Paradójicamente, la sociedad y el sistema educativo institucionalizado siguen manteniendo métodos e intervenciones donde prevalecen enfoques monoculturales y logo céntricos, con una sola variable, el bilingüismo funcional y marginal<sup>49</sup>, similar método de aculturación usado por los misioneros en la colonia para convertir a los infieles en las “doctrinas”<sup>50</sup>.

En síntesis se trata de revolucionar las estructuras sociales y estatales, condiciones básicas que permitirían establecer relaciones de pluri o transculturalidad con sentido y proyección humana. En un país donde prevalece la marginalidad cultural y económica, donde campea la pobreza, el subempleo, subalternancia cultural y modelos estatales modernos, estas condiciones hacen arduo plantear, desde lo normativo e ideológico, que se respete y sostenga la diversidad cultural.

Los pueblos indígenas se enfrentan a sí mismos y a la divergente y contradictoria de la sociedad boliviana -tal vez en mejores condiciones por la coyuntura política favorable- con sus únicas armas: recorrido histórico, visión del mundo, formas de pensar y de pensarse a sí mismos, inspirados por su memoria y olvido, a través de sistemas de negociación y adecuación cultural, operaciones que en gran medida expresan el etos social que constituye parte de su modo de pensar y actuar de toda sociedad por marginal o depauperada que esta fuera.

Más allá de identificar cuáles son los vacíos y los tipos de pensamiento que configuran el entorno socio político en el que se insertan las poblaciones

---

<sup>49</sup>Cuando nos referimos a bilingüismo marginal queremos evidenciar que los idiomas nativos se practican en la escuela y medios de comunicación de forma accesoria e instrumental, fuera del aula o de manera auxiliar y no significativa en la producción y transmisión del conocimiento.

<sup>50</sup>Las “doctrinas” eran agrupamientos humanos forzados en las Encomiendas coloniales con el fin de ejercer control social y conversión de las indígenas sometidos a este sistema socioeconómico usado por la corona para expandirse y dominar a la población indígena (García de Valdeavellano, 1992 ).

indígenas reproduciendo el dominio cultural, social, político y económico, se trata de comprender cómo desde la dinámica social se modifica la matriz cultural e histórica de estos pueblos.

Para ello uno de los factores más importante que inciden en este adverso contexto es el educativo, parecería que para la educación hegemónica del sistema capitalista perpetuar la pobreza y subalternar las culturas de las poblaciones minoritarias fuera parte de su objetivo subyacente. Hay teóricos que reflexionan que esta forma de operar del sistema educativo, podría explicarse también asociada a una condición mental y psíquica que provocan la situación de subalternancia en la que operan estas culturas minoritarias, más que a una carencia material estructural, que la marginalidad cultural y la pobreza es una condición dada y activada por los mismos actores a partir de sus estrategias y prácticas sociales y económicas (Ogbu, 2011). Estos argumentos podrían parcialmente explicar por qué estando nueve años en el poder un gobierno que se autodenomina indígena, no haya podido dismantelar este modelo educativo que reproduce marginalidad y diferencias. Ni qué decir de la estructura económica liberal que se ha consolidado en este periodo, en tanto, que la mayoría de los bolivianos pobres sigue ampliando los cinturones de pobreza en las periferias urbanas y comunidades rurales donde la población de origen indígena es mayoritaria.

A lo largo de este estudio se podrá evidenciar que la educación impartida a la sociedad isoseña, a través de la escuela y religión terminó reforzando, manteniendo y reproduciendo la pobreza y la marginalidad, pues en casi un siglo de acción educativa, esta no ha sido efectiva ni para los objetivos de inserción social y aculturación efectiva, menos para aportar a la revaloración cultural de estas comunidades.

Un ejemplo paradójico de lo planteado es que, en medio de la implementación de las reformas educativas a través del “Modelo Socio

comunitario”, se pretende recuperar la cultura y saberes ancestrales, pero se ignora que el pueblo isoseño es una parcialidad guaraní, que no comparte los sentidos de pertenencia con la parcialidad mayoritaria guaraní que se denomina ava; sin embargo, se les imparte en las escuelas contenidos de la cultura ava y otros conceptos ajenos a la dinámica social de este pueblo, desde la forma de hablar el guaraní, como también otras nociones culturales e históricas, ignorando las diferencias y discrepancias entre ambas parcialidades. Por otro lado, con la pretensión de impartir la “espiritualidad ancestrales” se instruye que se respeten las prácticas religiosas mayoritarias en las comunidades, paradójicamente terminan legitimando y oficializando la religión evangélica, ya que esta es práctica es mayoritaria en la región, lo cual va en contra de la recuperación de la espiritualidad ancestral deseada. Por tanto, por una parte se estimula la recuperación mecánica, estereotipada y acrítica de las culturas, y por otra, se imparte en la disciplina de ética un conjunto de valores religiosos contrarios a la dimensión axiológica de la cultura tradicional isoseñas.

Si bien es muy complejo demostrar la existencia de un objetivo subyacente estatal de alienación social que desencadena la reproducción del sistema de marginalidad y discriminación, está claro que los mecanismos que se usan, entre ellos el sistema educativo, arrojando resultados que reproducen un crónico proceso de depauperación social y cultural, como indicador social se puede observar que cada año la juventud se suma a la población adulta para constituirse en la columna vertebral del “ejército de reserva” estratégico que le ofrece a la sociedad dominante un suplemento de trabajo barato, sin calificación técnica. En el Municipio de Charagua, del cual son parte las comunidades del Iso, solo el 5% de los bachilleres de las comunidades indígenas acceden a niveles de educación superior y de estos menos del 0,4% termina su formación profesional<sup>51</sup>. Este municipio hace más de una década es gobernado a nivel municipal por alcaldes guaraníes,

---

<sup>51</sup>Datos extraídos del Plan de Desarrollo Municipal 2011.



hace cinco años por un isoseño. Sin embargo, esta ventaja política no se evidencia en las transformaciones necesarias que protejan la pervivencia de estas culturas, es más, desde el Municipio se oponen a la autodeterminación de las comunidades indígenas y a la vigencia de una nueva carta orgánica municipal que declara a este municipio como indígena con gobierno regido por usos y costumbres<sup>52</sup>.

Como sostienen Giddens y Ogbu, este comportamiento cultural que incrementa la marginalidad a través de la deserción escolar debido a un sistema económico y educativo excluyente, termina siendo transmitido de generación en generación, lo que expresa de manera dramática lo permisivo de la marginalidad, que caracteriza al sistema capitalista, para el desarrollo social de estos pueblos, ya que el sistema educativo antes que canalizar esquemas inclusión social, reproduce marginalidad que refuerzan las condiciones de desigualdad e injusticia social (Giddens A. , 1994) (Ogbu en (Arispe, Mazorco, & Rivera, 2007)).

El sistema de aculturación y alienación cultural se incorpora a la dinámica socio-cultural de estos pueblos, fenómenos como la emigración temporal o definitiva por trabajo, son incorporados como atributos característicos de los pobladores del Isoso. La migración temporal o definitiva a través del trabajo de peón rural o trabajador urbano, en especial al sistema de trabajo de la zafra de caña de azúcar, es una práctica de larga data que tiene referencia lejana en la “mita” colonial a las minas<sup>53</sup>, mediada generalmente por caciques indígenas, quienes se encargaban de agrupar a

---

<sup>52</sup>Ver carta orgánica municipal del Municipio Iyambae de Charagua 2014, la cual se evidencia la compleja situación política a la encaminó a los pueblos indígenas la Constitución Política del Estado y politiquería local, provocando una burda reestructuración de los sistemas administrativos municipales modernos matizados por una traducción al guaraní carente de significación cultural de un estructura municipal que pretender evocar modos y costumbres ancestrales, pasando por encima de las estructuras de gobierno interno, crearon poderes municipales paralelos, que no hacen otra cosa que expresar la grave crisis de sentidos de pertenencia existentes entre los políticos que elaboraron dicho carta orgánica.

<sup>53</sup>Trabajo forzado y no remunerado como tributo comunal al sistema de dominación colonial.

los mitayos bajo su dominio como forma de tributo o comercio de esclavos, en nuestros días este sistema sigue operando bajo la modalidad de “enganche”, crédito o adelanto en producto y/o dinero a cambio de trabajo futuro que provee el “enganchador”, que a veces es un cacique o comerciante del lugar, hasta el líder histórico más reconocido Don Bonifacio Barrientos Iyambae, en algún momento fue enganchador, esta forma de trabajo, en las minas de Tipuani (La Paz), fue usado para obtener el dinero con el que se pagaron los primeros títulos de propiedad en beneficio de las comunidades del Isono a mediados del anterior siglo (Combès I. , 2007). Este sistema de enajenación del trabajo y vida de los pobladores del Isono, ha sido resignificado constituyéndose en ritual de iniciación y ciudadanía colectiva, ya que el reconocido socialmente de un joven como adulto con capacidad de tomar decisiones y participar de la estructura política comunal, sólo es posible si este pasa por esta experiencia, por lo menos una vez en su vida, si este realiza este trabajo durante varios años, no es calificado de trabajador, sino de “valiente”, por su capacidad de renunciar a su libertad para someterse al trabajo en un lugar ajeno o extraño, este calificativo vale para hombres y mujeres que se someten a los términos laborales del mercado capitalista e informal.

Por tanto dentro de un contexto social, cultural, económico y político tan contradictorio como el expuesto que promueve la pobreza, está también convenido que esta es una condición generadora de depauperación cultural que reproduce miseria en diferentes dimensiones. Del mismo modo, una educación descontextualizada acrecienta tal situación.

## **Capítulo II**

# **Nociones constitutivas de los modos de pensar y ser**

*En el ser, en lo que es, surgen otras formas, se establecen nuevas determinaciones. Lo que en cada momento es, no está plenamente determinado, es decir no lo está hasta el punto de excluir el surgimiento de otras determinaciones.*

Cornelius Castoriadis  
*“El Imaginario social”*

El presente capítulo, delimita las categorías con las que se estudiarán los procesos de construcción sociocultural de los modos de pensar y ser del pueblo isoseño. Este recorrido teórico pretende tomar distancia de la rutina en que generalmente se incurre en las ciencias sociales al adoptar el léxico corriente de forma acrítica. Los problemas que plantea el lenguaje común en la práctica de la investigación surgen por el hecho de que este es un lenguaje impuesto desde el campo político y del poder simbólico, tiene génesis en el vocabulario popular en el que muchas de las categorías son consideradas sobreentendidas o dadas como naturales o perpetuas, sin tomar en cuenta que contienen sintaxis y usos de una filosofía petrificada y conservadora de lo social, fundada en supuestas tradiciones, estereotipos, prejuicios y prenociones susceptibles de ser manipulados política e ideológicamente. La dificultad de las ciencias sociales radica en que deben lidiar con el uso de este vocabulario común, cayendo muchas veces en un

cientificismo espontáneo, funcional a la hegemonía política conservadora (Bourdieu P. , 2002, págs. 37-44).

Para tratar de superar esta dificultad epistemológica, se revisará las categorías emergentes que son parte de la vida social y que indefectiblemente debemos usarlas en este estudio, sometiéndolas a la vigilancia teórica basados en enfoques de la filosofía analítica y hermenéutica, la sociología reflexiva y en el constructivismo de la psicología histórico-cultural.

Una de las primeras precisiones necesarias se relaciona con el manejo de categorías como: ser, modos de ser, ontología, axiología, epistemología, praxeología y ecología política-social, porque gran parte de estas han sido consideradas de orden metafísico por las ciencias sociales espontáneas<sup>54</sup> - principalmente objetivistas- obviando el aporte del materialismo histórico, nihilismo, hermenéutica y constructivismo para situar tales categorías en las dinámicas sociales históricamente contextualizadas. Hay una fuerte tradición en algunas corrientes de las ciencias sociales que consideran que identidad, cultura, pueblo, estado y nación son categorías suficientes para explicar las relaciones sociales, otorgándoles atributos naturales y perennes, sin comprender que las dinámicas sociales son mucho más complejas que los conceptos planteados por la tradición política moderna (Bourdieu P. , 2003, pág. 213).

Estudiar la construcción de los modos de ser como resultado de las herramientas operadas por los artefactos culturales en el pensamiento desde una perspectiva multidisciplinaria, es un desafío teórico y metodológico en la medida que muchas de las categorías con las que se

---

<sup>54</sup>Consideramos ciencias sociales espontáneas a los enfoques que por objetividad y racionalidad consideran que la estrategia metodológica y la descripción de los hechos sociales efectivizan el conocimiento concreto (Bourdieu P. , 2002)

abordan estos procesos son altamente ambiguas y subjetivas, han tenido una trayectoria cuestionable en momentos claves de la historia de la humanidad, no solo por imposiciones políticas, sino por el benevolente manejo que se hizo de ellas en las ciencias sociales.

El uso político y social imprevisible de estas categorías se debe a que tienen definiciones imprecisas, y por ello, aplicaciones diversas, estas han sido utilizadas muchas veces de manera nefasta, ya que generalmente permiten concepciones relacionadas con políticas de intolerancia, discriminación, autoritarismo, exclusión y conservadurismo. Es que estos conceptos no nos refieren a objetos o nociones específicas, sino que establecen perspectivas o marcos complejos que definen y abarcan múltiples quehaceres humanos, modos de sentir y percibir las cosas del entorno y de los referentes constitutivos generalmente confusos, todo como una paradoja de generalidades sociales que las percibimos muchas veces como particularidades esenciales; aquí radica la escisión entre la subjetividad de quien sistematiza o se refiere a la realidad y las dinámicas de orden social y humano.

Esta paradoja, tiene su origen en la crisis provocada por la promesa de la Ilustración y la modernidad sobre la autonomía del sujeto frente a las nociones estructurantes de la sociedad moderna, las cuales serían una de las vías de contención de las tendencias ilimitadas del individualismo, que permitirían la posibilidad de construir seres sociales homogéneos cobijados por entidades como nación, estado, pueblo, identidad, etnia, a través del orden social y estatal.

Se afirma también que en las ciencias sociales el uso de conceptos como los mencionados nos remiten a la caracterización de una tensión entre el fundamento subjetivo del sentido del mundo y la autonomía objetiva de las dinámicas socio-políticas que producen el orden y la integración social,

asumiendo por tanto que estas categorías son a la vez un conjunto de mecanismos de mediación entre ambas.

En este sentido, según algunos autores, nociones como cultura han dado muchos dolores de cabeza, comenzando por la palabra misma (Güell, 2008, pág. 38). Raymond Williams decía: “Cultura. No sé cuántas veces he deseado no haber oído nunca esa maldita palabra” (Williams, 1979, pág. 174). De igual modo Heidegger, Weber y Luhmann, en diferentes momentos y perspectivas teóricas, rematan afirmando que cultura era uno de los peores conceptos que alguna vez se hubieran creado, debido a su peligrosa subjetividad y ambigüedad, y cómo fueron usados para justificar procesos políticos condenables y privilegios inaceptables a nivel humano (Heidegger M. , 1997; Weber M. , 2009; Luhmann, 1997).

Al constatar a través de la experiencia el uso arbitrario de estos conceptos, me sumo a quienes señalan que: cultura, identidad, nación, pueblo y estado pueden conducir a confusiones e imprecisiones, porque generalmente se definen basados en intereses y juegos hegemónicos de poder. Nadie puede aportar un hecho empírico irrefutable que diga sin ambigüedades o generalidades lo que son y lo que no son estos conceptos, sin caer en apreciaciones o “adecuaciones” arbitrarias, autoritarias o interesadas.

La ambigüedad de estas categorías ofrece ilimitadas posibilidades de aplicación lo que provoca un manejo confuso, en esta dinámica parecería paradójico que estos términos sean parte de este trabajo y que los asociemos con las nociones fundamentales constitutivas de los modos de ser. Empero a pesar de sus límites y peligros no encontramos otras opciones conceptuales para el desarrollo del trabajo en la medida que el discurso político y cultural está impregnado de las mismas, para tal efecto, delimitaremos las nociones de identidad, pueblo y cultura a través de un



breve recorrido por las diversas acepciones que nos permitan asociarlas con andamiaje conceptual de nuestro trabajo.

La sensación de haber experimentado vacíos teóricos y metodológicos durante los largos años de trabajo en educación para el desarrollo con pueblos indígenas, orientaron este estudio hacia las funciones superiores del pensamiento como una salida alternativa, valorando este como un gran aporte de la psicología cultural al quehacer de la ciencias sociales aplicadas, al hacer énfasis en la relación entre contexto socio-cultural y construcción del pensamiento, aspecto fundamental para comprender los modos de ser y hacer de las colectividades humanas. Perspectiva que no ha sido suficientemente abordada o fue soslayada por las disciplinas sociales como la antropología, sociología y economía, razón por la cual se podría comprometer a estas disciplinas con parte de las frustraciones sociales e institucionales que se han experimentado, debido a que ellas se han encargado de proveer conocimientos limitados para la toma de decisiones del Estado y de otras instituciones de desarrollo, provocando que las acciones de “desarrollo social” -entre ellas la educación- transiten a la deriva y sin lograr los objetivos propuestos, por ejemplo: la inserción social a través de la educación bilingüe, ha sido una gran frustración por la carencia de instrumental empírico y teórico que ayude a la mejor comprensión de los modos de pensamiento y ser de estos grupos sociales en cuestión, lo que coadyuvó a la reproducción de la marginalidad y miseria material, como también a irreversibles procesos de depauperación cultural de estas colectividades.

## **2.1 La ontología del SER y los modos de ser**

Se afirma en filosofía que ser es todo cuanto existe o puede existir, que el ser se hace según los distintos modos de existir, por tanto, el ser se hace objetivo a través de los modos de ser, para ello dependerá de lo que es desde la génesis natural y desde el recorrido histórico cultural que lo

contiene, como atributo natural y único, y como ser histórico que lo hace ser contingente e interdependiente de su contexto. De esto se ocupará la ontología como la ciencia del ser, más allá de las cosas, el ser que se hace humano, se hace en la dimensión del pensamiento más útil, el sentido íntimo e indispensable que dota de nociones objetivas y subjetivas para definirnos, a través de la intersubjetividad que nos ayuda a sentir y describir lo que sentimos al interior y vemos al exterior nuestro, a ser lo que somos.

Frente al ser surgen todas las interrogantes posibles, todas ellas bajo el presupuesto de la diferencia ontológica, de la distinción del ser a través de su modo de ser y hacerse. En los siguientes acápite desarrollaremos algunas de estas cuestiones que permitirán una mejor apropiación de la ontología del ser para los fines de este estudio.

Heidegger afirma que el ser es el más universal, pero también el más vacío de todos los conceptos. En cuanto tal, parece escapar a todo intento de definición, pues el pensamiento no llega a decir propiamente lo que el ser es. Por otra parte, a pesar de que el ser es el principio a partir del cual todas las cosas adquieren su entidad, el ser se sustrae a su manifestación sensible o empírica. Y, sin embargo, pese a esta universalidad, todos nos mantenemos ya en una cierta comprensión del ser. Nosotros mismos estamos contenidos en él (Heidegger M. , 1997).

A pesar de la dificultad señalada por Heidegger, la ontología permitiría distinguir cada cosa como es, selecciona los distintos "géneros". Al ser que con su existir se define así mismo, como género contingente determinado por su modo de ser, que lo hará distinto de todos los demás seres de su género, porque el ser en cuanto categoría es prerrogativa de todas las cosas, pero el modo de ser es la definición de cosas únicas en su propio género.

Por esta razón, el ser isoseño tiene una definición ontológica desde el origen al sentido del ser en la historia y en la existencia, porque está presente como tal, expresado en modos de ser que a pesar de ser subsumidos en identidades impuestas, mantiene un sentido de pertenencia único que lo hace ser lo que es “propio de sí mismo”.

El ser humano por antonomasia es ontológico, porque se define a sí mismo echando mano de sus referentes históricos, principios y valores, sistemas de validación del conocimiento y praxis, se define en cuanto es y está en el mundo, es decir, el ser es en cuanto se hace en su devenir a través de su modo de ser. No es un mero objeto ontológico, sino que el ser humano se construye a partir de lo que es desde su modo de ser, eso lo convierte en una abstracción que refiere a su génesis y principalmente al recorrido y presencia en el mundo como forma de estar en él.

Los seres, lo único que tienen en común entre todos, independientemente de sus variaciones, es que son y que tienen un origen e historia que les permite definirse a sí mismos, en esto el ser humano y las colectividades tienen una característica común, en la medida que su génesis, aparte de biológica o material, es principalmente socio cultural e histórica (Vygotsky L. , El desarrollo de los procesos psicológicos superiores., 1979).

Por lo tanto, concebir de manera escindida al ser y los modos de ser es antes que nada un recurso expositivo, porque en la dinámica social y humana, estos hacen parte de un mismo proceso, formando contenido de la misma unidad constructiva.

Se trata de un ejercicio que tiene una doble finalidad, por un lado, encontrar el sentido del ser internalizado, y por otro, desde el ser situado en el mundo: representado y resignificado, como respuesta singular y dialéctica. Se trata de un proceso básico, que tiene génesis en el pensamiento a través de las operaciones como: distinguir, identificar,

discriminar y clasificar para construir el ser sobre la conciencia de sí mismo y del entorno. Ese reconocimiento implica que lo que hagamos para ser nos permitirá algún grado de autogestión y auto realización (Maslow, 1993). Esta construcción es una necesidad psicológica esencial, porque es lo profundo del ser que siempre habita en el deseo de encontrar un sentido a la existencia y al estar en el mundo, desde una visión ontológica humanista.

Como se puede ver, el ser al tener una sola cualidad se constituye en el más general de los conceptos y, por tanto, indefinible lógicamente hablando, solo tiene condición de ser definido cuando este se asocia a una cualidad de género como la humana, o sea a un modo de ser que puede objetivarse en la práctica social en relación con la historia, cultura y sociedad que lo constituye y le da sentido trascendente.

Hessen, distingue la constitución natural de ser en dos esferas a la vez son una: el “ser ahí” y el “ser así”, el ser ahí es la presencia del estar siendo en un tiempo efímero; mientras que el ser así es el modo de ser que se hace en las condiciones dadas histórica y socialmente, sería el correlato lógico del ser ahí como contingencia. En términos de la ontología marxista, se trataría entonces sociológicamente hablando del ser siendo, estando y produciendo, en términos de la psicología histórico cultural, diría Leontiev, como resultado de su relación con el entorno o modo de producción (Luria, Leontiev, Vygotsky, & otros., 1991). De esta distinción podríamos decir que la primera refiere al ser ideal e historizado que sabe qué es y está, la segunda refiere al ser objetivo que se concreta en la experiencia y se expresa a través de su modo de ser y su sentido de pertenencia a una estructura socio-económica.

En esta lógica dialéctica, aunque idealista, Hessen plantea que el ser ahí se expresa como ser existente como un modo de ser que se manifiesta de tres maneras:

- a) El ser inmanente a la conciencia, es decir, como pensamiento, sentimiento, emoción, entre otros.
- b) El ser inmanente-transcendente, es decir, es un contenido de conciencia originado por causas externas, como una percepción, que si bien se da dentro de la conciencia, está causada por factores externos a la conciencia.
- c) El ser trascendente, es decir, el conjunto de factores reales que provocan en nosotros una apariencia o modo de ser y estar; se trata del ser independientemente de la cognición que se objetiva como resultado de los dos primeros.

Hesse citando a Gayser en su libro la “Filosofía general del ser y de la naturaleza” sostiene que todo lo que existe es diferente para el ser, necesita haber recibido esta determinación de otra parte, esto es, necesita tener una causa, todo tiene una ontogénesis que explicita al ser, por tanto es, la raíz más profunda de la armonía entre el pensamiento y el ser. Y esta raíz hace imposible admitir la hipótesis de que la esfera del pensamiento y la esfera del ser se contradigan en su más profunda esencia (Hessen, 1981, págs. 74-75).

A diferencia de este ser que se concreta en la experiencia, el ser ideal es aquel al que no se puede acceder por esta vía ni por el modo de ser, sino por la conciencia y el lenguaje. Podemos enunciarlo narrativamente, la principal característica del ser ideal es que está fuera de todo de lo material a pesar de no perder su relación: espacial, temporal, causal y de los sentidos (Hessen, 1981).

El ser nos conduce a considerar si éste es uno o si es múltiple. Al ser parece que le pertenece el atributo único, pero a la vez el ser contiene dentro de sí lo diverso, vale decir, los seres particulares, también tienen su naturaleza diversa y su sentido de complementariedad, y en campo social el ser por eso es gregario y se realiza como individuo y en lo colectivo. Este

problema fue tratado por la filosofía clásica en diversos momentos comprendiendo que el ser contingente es una construcción multicausal y a la vez única, lo que termina confundiendo cuándo comienza o termina el individuo y donde comienza lo social.

Del mismo modo, la filosofía en todos los tiempos se plantea la pregunta si el ser es esencia o se transforma según las circunstancias. Entre los presocráticos encontramos la defensa de ambos puntos de vista, expuestos de tal manera, que resultan irreconciliables. Para Parménides el ser es uno, imperecedero, inmóvil, idéntico, y radicalmente separado del no-ser, para Heráclito el ser se identifica con lo que fluye, o con el devenir, en el cual interviene también activamente el no-ser. Mientras Parménides ofrece como imagen del ser estática y esencial que no cambia.

El siglo XVII y XIX serán capitales para revertir la visión clásica del ser y de la ontología metafísica, se evidencia en esta época la gran ruptura con la tradición aristotélica al respecto, pues en este periodo que se actualiza se le dota de sentido histórico y espacio de realización objetivo. El eje de la ruptura será la dialéctica entre el ser y el devenir lo que hay que captar es el problema de las relaciones entre el ser y el tiempo, que Heidegger lo dilucida con acierto, situando al ser en la historia y en un espacio de realización que es el estar ahí haciéndose.

Del mismo modo Hegel, al tratar entender al ser en su totalidad, en su obsesión idealista reduce del ser al pensar, define la existencia como la forma de determinar al ser, como la existencia como la forma de hacerse tal y como aparece, tal y como se nos manifiesta en su modo de pensar y ser. La existencia es la objetividad del ser al manifestarse como apariencia racionalizada, porque de ese modo se puede percibirlo, es decir, se constituye en un fenómeno, provisto de cualidades y atributos por los cuales se hace experiencia y conocimiento (Hegel G. , 1985).

Nietzsche, desenmascara y derrumba nociones que hasta el siglo XIX eran ejes teóricos de la cultura de occidente, como cultural, individuo, principalmente la dicotomía entre metafísica y las pretensiones del racionalismo objetivista. Según Nietzsche, esta fábula daba lugar a lo que él llamaba la historia de un largo error, es decir, la historia de la tradición metafísica, que era la historia de una valoración equivocada de lo que era el ser: desde el platonismo, donde se postula un mundo inventado por la razón humana que era ideal y verdadero -distinto, extraño y mejor que el devenir-, hasta el hegelianismo, donde ese devenir adquiría una formulación estrictamente racional e ideal.

Nietzsche se dedicó a atacar esta tradición, que la identificó con la herencia platónica y socrática. Esto significaba postular una inversión o transvaloración de todo, en donde aquellas cosas negadas o despreciadas por la tradición idealista y racionalista, como el devenir, lo temporal, lo mudable, lo instintivo, lo fugaz y perecedero, los valora como parte de la realidad, que dan razón a la existencia del ser. Esto significó identificar el ser con el devenir (Nietzsche F. , 2002). En este nuevo contexto, la postulación del mundo físico o sensible como el mundo que es verdadero y objetivo se hace efectiva contra la subjetividad, la pretensión de los filósofos modernos de sobrevalorar los alcances y posibilidades de la racionalidad provoca que se cuestionen a sí mismos y a los métodos de conocer el mundo.

Para Heidegger, el ser como cuestión central en el conocimiento ha sido olvidado. Plantea la reificación de la ontología ya que considera que se debe plantear la búsqueda del sentido del ser más humanizado, ya que el ser no está afuera del sujeto, fuera en el mundo, sino que es algo existente en el estar-ahí, como la vida del ser humano. Desde allí, el hombre debe intentar desvelar la estructura de ese ser a partir del ser humano porque éste es el único ser dispuesto a conocerlo. El existente humano es el lugar

donde puede ser experimentado y luego pensado el ser. En la vida cotidiana, en donde el hombre se manifiesta como un ser-en-el-mundo, un ser arrojado al mundo y abierto tanto a las cosas como a las demás existencias.

La estructura fundamental del ser que se desvela, es el ser en el mundo, el estar-en-el-mundo. Esto significa una realidad toda, única, en donde no hay únicamente un sujeto en el mundo (objetivismo), ni un mundo en el sujeto (idealismo), ni el mundo como un conjunto de cosas (universales). El ser es una totalidad que involucra todo lo existente. El ser es sólo presencia, es la existencia misma (Heidegger M. , 1997; Heidegger M. d., 1989).

Además de Heidegger, filósofos como: Edmund Husserl, Jean Paul Sartre, Georges Lukács, Maurice Merleau Ponty, entre otros, aun representando diferentes corrientes filosóficas, han concebido una ontología que supera los esencialismos, las dualidades: subjetiva-objetiva, universal-particular. Argumentando la importancia de la experiencia o hecho histórico como fundamento para la comprensión del ser como existencia o conciencia.

Vygotsky y la psicología histórico cultural desde su versión más materialista histórica hace un aporte central al estudio ontológico del ser humano, que es la que recuperamos en este estudio, a través de cuatro categorías centrales: 1. la comprensión ontogénica del ser humano biológico y socio-cultural; 2. el entorno medioambiental y principalmente socio-cultural como determinante en la constitución del ser; 3. El lenguaje como artefacto de mediación socio-cultural que expresa pensamiento; y, 4. las condiciones históricas en la que se desenvuelve en ser contextualizado y situado en condiciones subjetivas y objetivas.

Se trata de una ontología del hombre en relación con el mundo, es una ontología dialéctica y socia que establece relaciones con el origen, con la historia y con el mundo que lo rodea, con un hombre constituido por



diferentes dimensiones: axiológicas, praxeológicas, epistemológicas, ecológicas y principalmente ontológicas.

En este enfoque socio-cultural fundado en la relación entorno, lenguaje, pensamiento y experiencia, John Searle propone una ontología social como una nueva corriente filosófica, a la que propone denominar "Filosofía de la Sociedad" y que poseería un estatuto análogo al de la filosofía de la mente o la filosofía del lenguaje. Esta Filosofía de la Sociedad se postula como una disciplina social y política (2010, págs. 5-8)

La Filosofía de la Sociedad -y la ontología social como parte de ella- se define como un ejercicio de análisis lógico que comparte métodos y técnicas con las disciplinas que estudian la relación entre contexto, mente y el lenguaje. Searle en coincidencia con Bourdieu consideran una vacío intelectual el que los grandes filósofos del siglo XX no le hayan prestado ninguna atención a este campo, observación que este trabajo ratifica, ya que el vacío se evidencia en la empobrecido conocimiento que se tiene de la complejidad social y de la diversidad, plateo que se vendría a cubrir aplicando una filosofía para las ciencias sociales (Bourdieu P. , 2002) y enfatizando en las perspectivas de la psicología cultural a la realidad social a través del análisis del lenguaje y de la mente (Vygotsky & Luria, Marxismo y Psicología, 2012).

## **2.2 El horizonte temporal del ser y modo de ser**

Superando el principio dialéctico clásico, Heidegger va más allá, concibiendo al ser ante todo, como quien hace que todas las cosas sean, y sean lo que son, opina que no tiene límites que es un horizonte, al no ser un ente estático. Es más, según el mismo Heidegger, el ser es tiempo/espacio, precisamente porque las cosas que son no permanecen, sino que se dan en un horizonte temporal y en un espacio en condiciones determinadas, las mismas que pueden cambiar de sentido a través de la

interpretación, significación y representación social de los agentes y actores de una sociedad (Heidegger M. , 1997).

Entonces podemos convenir que “ser” hace referencia a los modos que tiene éste de estar y dar sentido al mundo desde una perspectiva de tiempo/espacio concebida histórica, social y culturalmente.

Según la fenomenología de Laing, el ser está referido principalmente a la sustancia, que es el todo. En efecto, de la sustancia podemos decir que están en tal lugar, que se completa y deja de ser a través de los atributos que la transforman en un horizonte temporal. Todo lo que decimos que es o es un ser o bien está referido directamente a éste desde la experiencia de sentirlo o percibirlo en su modo de ser. Por esta razón, el ser se concreta en la experiencia de significarse y hacerse, y la experiencia es la mediación objetiva de un proceso de creación continuo del ser, que nos lleva después de toda depresión, persecución o presuntuosa gloria, después, incluso, del caos y del vacío, al misterio de este paso continuo del no-ser al ser (Laing, 1977).

Ahora bien, con la palabra “ser” se intenta abarcar el ámbito de lo real en sentido ontológico general, o sea en su sentido más amplio: “realidad radical”. El ser es, por tanto, lo trascendental, aquello que rebasa toda la nada, es decir el ser es el sentido de las cosas. Dicho de otro modo: el ser desborda y supera dialécticamente el mundo de las formas, trasladándose en otro contexto, “más allá del horizonte de las cosas”, superando toda morfología cósmica (Heidegger M. , 1997).

Cuando nos referimos a cultura, historia y sociedad, tres manifestaciones humanas del ser, nos referimos a personas y comunidades que se revelan en la experiencia, a través del lenguaje el sentido del estar en el mundo, superando el rito y/o los artefactos culturales (Bruner & Goodman, 1947).

La filosofía no pudo evitar el enfrentamiento con las cuestiones de lenguaje y el significado. La analítica existencial del ser y el tiempo fue así siempre sólo un primer paso en la filosofía de Heidegger, que será seguido por el concepto de "deconstrucción" ( *Destruktion*<sup>55</sup> ) de la historia de la filosofía, es decir, una transformación de su lenguaje y el significado. Consiste en mostrar cómo se ha construido un concepto cualquiera a partir de procesos históricos y acumulaciones metafóricas (de ahí el nombre de deconstrucción), mostrando que lo claro y evidente dista de serlo, puesto que los significados y el lenguaje son históricos, relativos y sometidos a paradojas de las figuras narrativas, metáforas y metonimias que deforman el sentido original del ser (Heidegger M. , 1997).

El ser desde la visión espacio/temporal involucra a un conjunto de dimensiones que constituyen a este y a sus modos de ser, las cuales ya mencionamos repetidas veces: ontológicas, epistemológicas, praxeológicas, axiológicas, hasta ecológicas. En una acepción más determinada, se aplica a personas o grupos humanos, es decir que bajo esta forma se dota de sentido y significado a dichas dimensiones a través de las particularidades de las personas: prácticas, valores, principios fundamentales y criterios de validez del conocimiento, en un tiempo y espacio determinado, lo que en otros términos nos define los atributos de una persona o sociedad.

Finalmente es necesario distinguir dos énfasis en el estudio ontológico del ser como entidad humana. Desde el punto de vista objetivo, planteamos

---

<sup>55</sup> Concepto apropiado por Derrida en su estrategia reflexiva de la cosas del mundo. El concepto de deconstrucción ha estado muy en boga en especial en Estados Unidos. Si bien es verdad que el término fue utilizado primero por Martín Heidegger, es la obra de Derrida la que ha sistematizado su uso y teorizado su práctica.

El término deconstrucción es la traducción que propone Derrida del término alemán *Destruktion*, que Heidegger emplea en su libro *Ser y Tiempo*, Derrida estima esta traducción como más pertinente que la traducción clásica de 'destrucción' en la medida en que no se trata tanto de la reducción a la nada, como de mostrar cómo ella se ha derribado.

estudiar al ser tal como se lo puede conocer a través de la observación de sus dimensiones constitutivas de su forma de pensar y ser. Desde el punto de vista subjetivo, planteamos estudiar al ser como aparece ante sí mismo, exploraremos en el relato de su experiencia y percepción de las cosas y escenarios donde se desenvuelve, donde le da sentido práctico a toda interpretación significativa de su vida.

“La razón de ser de todos los seres es la relación entre ellos y su experiencias de estar. Esta relación es el «es», el ser de todas las cosas, y el ser de todas las cosas es, en sí mismo, nada. El ser humano crea superándose a sí mismo, revelándose a sí mismo. Pero lo que crea, de dónde y para qué, el barro, la olla y el alfarero no son yo. Yo soy el testigo, el intermediario, la ocasión de un acontecimiento que lo creado pone en evidencia. Esencialmente, el ser humano no se ocupa del descubrimiento de lo que hay allí, de la producción, ni tan sólo de la comunicación ni de la invención. Él es quien hace posible que el ser surja del no-ser” (Laing, 1977, págs. 16-18).

### 2.3 La axiológica como fundamento de los modos de ser

El término axiología<sup>56</sup> fue puesto en boga en las ciencias humanas a principios del siglo XX por Paul Lapie en su libro *“Lógica de la Voluntad”*, 1902, por Wilbur Marshall Urban en su libro *“Valores: la naturaleza de las leyes”*, 1906, y por Eduard Von Hartmann con su obra *“Los fundamentos estructurales de la axiología”*, 1908, si bien en esa época el uso del concepto valor había sido hegemonizado por la economía política clásica (Adam Smith, David Ricardo y Carlos Marx); sin embargo, fue la filosofía griega la que estudio la naturaleza de los valores y principios que atañen a la conducta del ser humano, como elementos constitutivos de las formas de pensar y hacer, antes de esta era.

---

<sup>56</sup>Diccionario de filosofía. Madrid, Ed. Grijalbo, 1969. p.46.

Recuperada la axiología en su carácter filosófico a principios del siglo XX, se destacan los trabajos de Max Scheler y Nicolai Hartmann en esta época (Reguero, 1996), provocando debates fundamentales respecto del carácter o naturaleza de los valores, influidos por la corriente platónica del valor, que se fundaba el carácter subjetivo y metafísico del mismo. Por otra parte, en la misma línea idealista, el nominalismo ético recuperaba la tradición escolástica, considerando que el valor dependía de los sentimientos y de la subjetividad humana de las cosas existentes. Frente a la línea objetivistas que consideraba que lo único que hace el ser humano ante los valores es reconocerlos como tales, los mismos que no pueden, por sí mismos, cambiar la realidad, por lo que la intervención del ser humano hace que los valores trasciendan en la conducta de manera objetiva.

Así, existe una corriente predominante que se define desde la tradición idealista de Platón a Kant y Scheler, quienes afirman que la existencia de valores universales, independientes del sujeto del momento histórico (Hartman, 1959, págs. 17-48). Platón estableció como fin último del hombre, alcanzar la idea del bien, desligándolo del mundo material. Este planteamiento se refleja posteriormente en la moral cristiana, que postula a los valores del espíritu como bienes a alcanzar por sobre los materiales (Ibíd.).

Otra corriente también influyente en la axiología fue el nominalismo de la tradición escolástica, la que consideraba al valor como un asunto relativo al hombre con valores. El valor está basado en la subjetividad, en la lógica maniquea, en la valoración del bien y del mal, en el agrado o el desagrado, en el deseo o la repugnancia, en la atracción o la repulsión, actitudes vinculadas al valor pero que no pueden constituir la esencia del valor mismo. Los valores consisten en el hecho de que la cosa sea considerada valiosa idealmente, no a razón de las causas que hagan valioso la misma. El motivo fundamental del nominalismo de los valores radica en la reducción

de todos los valores de orden superior a los valores de orden inferior, en los cuales hay coincidencias del valor con el agrado.

Finalmente, otra teoría importante también es la de la apreciación, que niega como el nominalismo la independencia de los valores, pero a diferencia de éste afirma que el valor radica en la apreciación objetiva de algo como valioso, donde los valores no pueden, por sí mismos, cambiar la realidad. La determinación que de ellos emana no es directa, ni irresistible. Para que las exigencias ideales del deber se conviertan en algo real, es indispensable la intervención del hombre, lográndose así la trascendencia de los valores en la esfera de la conducta (Audi R. (ed.), 2004, págs. 996-998).

Sin embargo, este trabajo se sitúa más allá del debate de la naturaleza de los valores, recuperamos la tradición aristotélica que relaciona la axiología como una dimensión ética y normativa que se gesta en el sistema de valores socialmente aprendidos, como una dimensión ética y moral, que este filósofo llama la “otra casa”, aquella que determina los actos del ser, o sea, la dimensión humana no material pero posible de ser sentida, explicitada y objetivada, como expone Searle (2010), a través de las normas y de la propia conducta social e individual.

Para los fines de este estudio la dimensión axiológica importa como fundamento constitutivo del ser individual o colectivo. Este proceso no necesariamente se da de manera deliberada y "racional"; se ponen en juego los sentimientos y emociones del individuo, puesto que los valores en tanto morales y éticos socio-culturalmente construidos, atañen a nuestra experiencia subjetiva, dan sustento y coherencia a nuestra visión del mundo en un nivel más tangible que el de la conceptualización abstracta propia de los procesos cognoscitivos del pensamiento y del lenguaje.

Por ellos se considera que la axiología no sólo trata de los valores y principios con los que se considera algo como valioso o no, sino estudia los fundamentos de los juicios socialmente aceptados o en disputa. Es esta segunda perspectiva la que recuperamos para fines de este estudio.

Se puede afirmar que para todas las corrientes filosóficas -sean estas subjetivistas u objetivistas, universalistas o relativistas- la noción de valor se deriva de las circunstancias temporales y de la intersubjetividad entre individuo y la sociedad. Es largo el enfrentamiento entre las visiones dicotómicas en filosofía, centran sus estudios sobre los valores en las concepciones ontológicas, por ello para los universalistas, prevalece una posición "esencialista" del ser humano, la cual se fundamenta en la existencia de una sustancia que subyacente en el ser que no cambia; por lo que los valores se definen desde el campo ideal. Frente al relativismo, donde predomina una visión del ser humano como fenómeno histórico y social en permanente cambio, para la cual el valor depende del contexto en el que se desenvuelve y de la intersubjetividad de cada sujeto (Reguero, 1996).

Sin embargo, más allá de estas precisiones adversas, la axiología aristotélica sostiene que se tiene que ingresar en el interior de cada sujeto porque desde ahí es posible identificar el conjunto de valores y principios morales y éticos que definen los fundamentos existenciales, espirituales, prácticos de cada persona, los mismos que son aprendidos a través de las disposiciones socio-culturales y subjetivados en el mundo interno de cada persona (Aristóteles, 2001). Es decir, este filósofo relaciona los valores con las nociones morales y éticas en medio del quehacer y la organización social de los seres humanos, dotándoles de sentido no solo de sentido subjetivo sino objetivo a las conductas de los individuos y colectividades.

Está claro hasta aquí, que los valores de algún modo son todos instituidos y normados sobre condiciones socio-culturales e históricas, los mismos que

son impuestos por los sistemas y mecanismos del poder al resto de la sociedad. Son el resultado de una de escala de valores y de principios ético y morales subjetivos que se imponen en relación con los intereses políticos y de hegemonía que se expresa en el Estado y sus instituciones principalmente a través de las instancias ideológicas oficiales, como ser: sistemas de educación, políticas públicas, sistemas de comunicación, nociones religiosas predominantes y sistema de normas positivas y consuetudinarias, "mientras el conocimiento de las facultades intelectuales ha conducido a buscar un yo (individual o social) abstracto e idéntico, la moralidad ha inducido a hacerlo en el sentido concreto ligado a los demás" (Iglesias, 1983, pág. 9).

En la actualidad se ha tratado de superar estas las dicotomías como: universalismo/particularismo, objetivismo/subjetivismo, modernismo/romanticismo y establecer distintos niveles de manifestación del valor, a los cuales corresponden distintos enfoques del estudio axiológico. De acuerdo con Theodor Lessing se pueden clasificar tres niveles de axiología: en primer lugar, una teoría del valor en general. En segundo lugar, la fenomenología del valor, como teoría de la significación personal del valor y la conducta valorativa; y en tercer lugar, se encuentra el nivel de la axiología actual, como teoría de las determinaciones psicológicas, culturales, sociales, políticas, económicas y biológicas que generan los valores y especifican el carácter de la conducta o los modos de pensar y ser (Lessing, 1959, citado por Reguero 1996).

De acuerdo con el tercer enfoque, la crítica del marxismo al principio de autoridad y del poder como fundamento del valor, pone en el centro del debate las relaciones sociales y el sentido subversor de los oprimidos, postulando que el desarrollo de la consciencia social e individual se efectiviza en relación con el rol que cada uno juega en el sistema productivo y con el contexto histórico-social en el que vive.



Es curioso, pero la filosofía que pregonó el materialismo histórico es la que más se apoya en una axiología centrada en los valores y principios ideales trascendentales al ser humano, demarcando uno de los ejes filosóficos centrales de esta corriente en las categorías como: conciencia, clase en sí y clase para sí y en lo que se denominaba instancia ideológica del modo de producción, que encubría la lucha de los intereses de la clase y las relaciones de poder. Marx y Engels al postular a la consciencia como fundamento de las relaciones de producción, sienta las bases para la axiología materialista que postula la objetividad y universalidad de los valores como producto de la experiencia histórica y de la lucha de intereses entre clases.

Sin embargo esta tendencia, al subordinar a la axiología al campo material y de las relaciones de producción, dejó de lado la esfera netamente individual del hombre. Esta es, de hecho, la principal crítica del humanismo existencialista al materialismo histórico. Sartre, hace radicar toda formulación de valor en la libre elección del individuo, lo cual lo hace responsable del curso de su existencia ante sí y ante los demás, desarrollando un nuevo enfoque de análisis de los que se denomina conciencia “para sí” (Sartre, 1972, págs. 11-61).

Por otra parte, particularmente la psicología ha aportado con elementos importantes para los nuevos enfoques de la axiología, son de notable importancia los enfoques de Freud en el psicoanálisis, en el que las pulsiones y deseos sexuales son reprimidos por el orden civilizatorio y moral. Piaget en la teoría evolutiva determina un orden lineal de aprendizaje de la moral para el desarrollo de la conducta de los individuos. Vygotsky, desde el materialismo histórico sitúa el desarrollo del pensamiento con el contexto socio-cultural, enfatizando la importancia de las relaciones de intersubjetividad de este para el desarrollo de la personalidad.

La importancia de los trabajos en psicología para la axiología, es que esclarecen el carácter complejo y unitario del fenómeno del valor más allá de las dicotomías que embargaron el debate axiológico por siglos.

Este propósito se ve reflejado en Freud, quien puso de relieve el papel de las pulsiones y sentimientos inconscientes en la conducta, ello implicó un salto cualitativo frente a la forma de abordar la conciencia y la internalización de los valores por los sujetos desde el “deber ser” antes que del ser. El psicoanálisis concibe que el desarrollo de la personalidad tiene como foco la sexualidad, basada en pulsiones e instintos, por ello sostiene Freud que la sociedad requirió construir formas de contención basados en normas morales y éticas para reprimir y controlar los impulsos sexuales y agresividad del ser humano para poder construir la civilización, postulando la posibilidad de reconciliarse con él mismo, cuyos valores morales deberían de concordar con su vida emocional y afectiva (Freud S. , 1995, págs. 29-56).

Por otra parte, la psicología evolutiva de Piaget, considera que el psiquismo humano no puede ser más que genético, y que el conocimiento es un proceso histórico relacionado con el desarrollo de la inteligencia a base de normas morales históricamente construidas: en la medida que se desarrolla un pensamiento formal y cada vez más complejo, los valores del individuo dejan de depender de la autoridad externa para convertirse en principios autónomos y flexibles, mediante la articulación de las operaciones lógicas del pensamiento con los juicios y conceptos morales (Piaget, 1977, pág. 129).

Por otro lado Vygotsky, incorpora a la explicación del desarrollo intelectual y emocional el papel del contexto socio-histórico. Basado en las ontogénesis social de Engels relacionada con la noción marxista del trabajo, Vygotsky analizó el desarrollo de la conciencia y el contenido ideológico a partir de la interacción de la persona con el medio social, en la cual el

lenguaje es el artefacto principal de mediación cultural, está última cargada de fundamentos morales y éticos, bajo los principios de interacción, perspectiva evolucionista genética, y constructivista (Vygotsky L. , 1978, pág. 41).

La importancia de los trabajos de psicólogos para el desarrollo contemporáneo de la axiología, esclarecen el carácter complejo y unitario del estudio del valor. De ello se pueden derivar algunas conclusiones:

- a. Los valores apelan tanto a la experiencia subjetiva (emociones, deseos, sentimientos), como al nivel más objetivo del hombre (inteligencia, lenguaje), es decir, a su totalidad.
- b. No sólo se manifiestan en la realidad concreta, sino que la dirigen hacia metas abstractas y universales (su conocimiento involucra tanto a la deducción como a la intuición).
- c. Son relativos al individuo y su contexto social y material, pero la experiencia histórica permite la construcción de representaciones universales y categóricas del valor (Reguero, 1996).

Ahora, ¿cómo es que los individuos adquieren este conjunto de representaciones universales y categorías de valores axiológicos? ¿Cómo cada actor social opera en su pensamiento esta dimensión axiológica? Bourdieu sostiene que el principal sustento en el ejercicio de la violencia simbólica, es la imposición arbitraria de valores, principios a través de normas éticas y morales por medio de la cultura, la cual se viabiliza a través de dos formas: la educación familiar o comunitaria y la educación institucionalizada, en el juego de capitales simbólicos (Bourdieu & Wacquant, 1995; Bourdieu P. , 1986)

Según este autor todas las sociedades cuentan con arbitrariedades culturales, que se adquieren en el proceso de socialización -desde la perspectiva de este estudio la principal es la acción educativa- más aún en sociedades donde coexisten culturas subalternadas. El sistema educativo

contiene su “programa de socialización” o de transmisión de contenidos educativos basados en concepciones del mundo arbitrarias, las cuales corresponden a principios hegemónicos y de poder. Bourdieu explica la implicación de la idea de la arbitrariedad cultural para la enseñanza. Toda enseñanza, en la escuela o en el hogar, descansa en el capital político de quién manda. La gente debe aceptar el derecho de aquella persona que tiene autoridad a hacer o decir cosas desde un criterio imperativo sobre lo que es bien o mal, inspirado por valores religiosos, ideológicos, económicos y políticos, que de otro modo pierden poder y diluyen el sentido social de la acción educativa en este caso.

Se observa que de este modo los valores y principios relacionados con las normas ética y morales fundamentan los modos de ser individual o colectivo, atañen a nuestra experiencia subjetiva, pero a la vez dan sustento y coherencia a nuestra visión del mundo que se expresa a través del comportamiento de manera objetiva, superando el carácter subjetivo en el que operan los procesos cognoscitivos del pensamiento y del lenguaje.

Esta perspectiva cobra singular importancia para los objetivos de este estudio, en la medida que trata de esclarecer las bases individuales y colectivas sobre de la dimensión axiológica, con las que se edifican los modelos sociales y estatales que delimitan el campo de acción individual, influyendo de manera directa en los modos de pensar, ser y hacer de los sujetos. Esta dimensión axiológica como estructurante del modelo estatal y social responde naturalmente a las condiciones históricas, definiéndose también como una disciplina práctica y normativa de la vida social y política que define en gran medida las formas de pensar y ser.

Así queda justificado el uso de esta dimensión constitutiva de los modos de pensar y ser en el presente estudio, para encontrar respuestas a las

expresiones constitutivas socio-culturales como el Yande Reko, que tienen en su interior mucho contenido axiológico.

#### **2.4 La epistemología en la construcción de los modos de ser y pensar**

Clásicamente se concibe a la epistemología como la disciplina que estudia los fundamentos del conocimiento, estudia el origen, la estructura, los métodos y los criterios de validez del conocimiento. También se conoce como la teoría del conocimiento basada en la tradición lógica y filosófica de la ciencia, fundada en la relación sujeto/objeto. Es la disciplina que comprende la posibilidad del conocimiento, es decir, si es posible que el ser humano logre el conocimiento total y genuino. Se supondría que de este modo se supera toda afirmación a priori de la realidad de manera implícita, o a base de prenociones, además de controlar o mantener a distancia los factores sociales, culturales, políticos e históricos que podrán desvirtuar el conocimiento. Se trata de una epistemología alejada de todo dominio socio-cultural, con pretensiones universales basada en leyes lógicas.

Sobre esta forma de concebir la epistemología, desde las ciencias sociales, Bourdieu plantea algunas observaciones, ya que, según su criterio, estas carecen de status epistemológico por excepción, debido a que los límites entre el saber común y la ciencia son, en estas disciplinas, más imprecisos que en otras, por ello sugiere que se impone el esfuerzo por examinarla a través de los principios generales proporcionados por el saber epistemológico. Considera que es necesario someter las operaciones de la práctica de las ciencias sociales a la polémica de la razón epistemológica para definir e inculcar una actitud vigilante, a través del conocimiento del error y de los mecanismos que lo engendran. Error, que según él, no puede desvincularse de las condiciones sociales de producción de este conocimiento; sin embargo, advierte que, sólo teniendo una fe ingenua de las virtudes de la predicación epistemológica podría omitirse la premisa sobre las condiciones sociales que harían posible o inevitable la ruptura con

la práctica de estudios sociales espontáneos y la ideología, haciendo de la vigilancia epistemológica una institución imprescindible para la investigación en ciencias sociales (Bourdieu P. , 2002, pág. 1).

Este autor sugiere que la epistemología constituye un instrumento particularmente eficaz de control para los estudios en ciencias sociales; empero, advierte, que hay que alejarse de la esperanza utópica de escapar de todas las determinaciones que caracterizan el contexto social del conocimiento, por la sola virtud de reformar decisivamente un juicio mediante un "auto-socioanálisis". La objetividad de la ciencia no podría descansar en un fundamento tan incierto como la objetividad de los científicos. El saber de la reflexión epistemológica no podría plasmarse realmente en la práctica sino una vez establecidas las condiciones sociales de un control epistemológico. Se trata de determinar el tipo de organización y funcionamiento de la fortaleza científica más favorable a la aparición y desarrollo de una investigación sometida a las condiciones sociales de producción del conocimiento (ibíd. Pág. 1)

Esta perspectiva abre la posibilidad de concebir una dimensión epistemológica que se funde en procesos explicativos y normativos a través del contexto social a los que se deberían adecuar los principios científicos, parecería una empresa imposible por ser contradictoria en sí misma: o se explican causalmente los procesos que confluyen en las formulaciones del conocimiento validados por determinantes del contexto socio-cultural, o bien se juzgan a partir de los patrones abstractos y a priori, cuyo cumplimiento garantice la racionalidad y universalidad del consenso "científico". Sin embargo, a desmedro de este debate, las sociedades han desarrollado sus propios procesos de conocimiento de la realidad, indiferentes a lo que la ciencia o la comunidad científica determinen como parámetros de validez de ese conocimiento. Denotando que el conocimiento más allá de ser juzgados con criterios abstractos de veracidad

o validez, este tiene sentido en la práctica social, en la que el rol de este está determinado por las relaciones sociales y de poder.

De lo que no puede escapar el conocimiento ni la realidad, es de las múltiples voces y perspectivas cognitivas provenientes de los diversos contextos socio-culturales que le dan sentido a ambas. La diversidad socio cultural, en cada contexto juega roles de mediación y determinación que cualifican y localizan la relación “sujeto/objeto” en el proceso de conocimiento, polaridad que debe ser comprendida desde el sentido, correspondencia social y momento histórico en el que los fundamentos del conocimiento son producidos, no solo para la práctica científica, sino también para el conocimiento del propio objeto en la experiencia vital de los sujetos en toda sociedad.

Si bien la epistemología tradicional está pensada sobre un sujeto individual, cuyo conocimiento de los objetos se legitima según supuestos universales de la estructura mental -se trata de un sujeto cartesiano aislado de sus condiciones socio-culturales y políticas- cuyas funciones se legitiman a partir de la claridad y distinción de las ideas que brotan de su mente. Esta es la idea de conciencia intelectual forjada por Locke o Hume, la misma que compone el pensamiento basada en impresiones que destellan del interior organizadas según leyes internas, o del apriorismo kantiano de las formas de la sensibilidad y entendimiento, que constituyen ejemplos de este típicos del racionalismo idealista.

En contraposición, la epistemología social analítica, de la que parten los criterios de Bourdieu y Goldman, ampliaría el espacio del sujeto individual y tendrían en cuenta el papel de las condicionantes sociales en las que se produce el conocimiento, en cuya génesis intervendrían las relaciones sociales, pero cuya justificación última se llevaría a cabo de acuerdo con patrones de factura epistémica tradicional o de la vigilancia epistemológica, tallados según la escala de las relaciones abstractas

propias de las epistemologías que ponen como referentes los principios de la ciencia (verdad, lógica, racionalidad, coherencia, amplitud, objetividad y universalidad) ver (Goldman A. I., 2002; Kitcher, 2001; Longino, 2002; Bourdieu P. , 2003).

Esta última corriente, a pesar de su perspectiva científicista, abre las posibilidades al reconocimiento de una dimensión epistemológica social surgida de la perspectiva constructivista y del postmodernismo que se constituye sobre la base de sujetos sociales que producen conocimiento mediante las interacciones con otros sujetos y objetos, cuya justificación y validación es dada a partir de regularidades, leyes empíricas o configuraciones accesibles, que se desarrollan a desmedro de las normas y regulaciones formales, el sujeto de conocimiento es, al fin y al cabo, un sujeto socialmente configurado como lo exponen la tradición hermenéutica y el postmodernismo en la epistemología sociopolítica (Fuller, Thomas Kuhn. *A Philosophical History for Our Times*, 2000; Lumbreras, 2006).

Se trata de una epistemología social que rompe con la sociología del conocimiento, que basa su análisis en principios y normas con pretensión científica, lo que propone Fuller para la epistemología constructivista es aspirar a trascender los límites estrechos del modelo tradicional de la filosofía del conocimiento, priorizando los conceptos producidos desde las relaciones sociales y políticas.

La epistemología de Fuller, por tanto, no se plantea como objetivo prioritario el establecimiento normativo de reglas para justificar el conocimiento del mundo, sino la determinación de una política del conocimiento basada en las relaciones sociales que las producen (Fuller, 2000). Este autor sostiene que el conocimiento es siempre un conjunto de posibilidades, de recursos disponibles en la arena pública a los que no todo el mundo tiene igual acceso, y tampoco están jamás igualmente distribuidos, más que de los problemas derivados de la adhesión de la



mente a unas reglas metodológicas universales, en consonancia con Bourdieu sostendría que de lo que se trata es de analizar las condiciones de producción de los conocimientos, de los dispositivos políticos por los que se regula su distribución, de los patrones de su consolidación pública, de la relación social que contextualiza el proceso de conocimiento (Fuller, 1988).

En este tipo de razonamiento fundamenta la tesis básica del constructivismo relativista, la misma que se resume en dos grandes principios: El primero, la “doctrina de la validez igual”, que afirma básicamente que existen muchas formas, pero igualmente válidas, de conocer el mundo, de las cuales la ciencia es sólo una; y segundo, la concepción de la “dependencia social del conocimiento”, según la cual una creencia sea o no conocimiento estaría en función, al menos en parte, del entorno social y material contingente en el que ha sido producida. En otras palabras, que todo conocimiento es una creación humana contingente y, por tanto, relativa al grupo que la creó o utilizó. La ciencia es una forma de conocimiento más entre las otras (Boghossian, 2009, págs. 17-24).

Boghossian identifica que la aplicación de las teorías del constructivismo sobre el conocimiento nos conducen a tres campos relacionados: (1) el “constructivismo sobre los hechos”, según el cual los hechos son contruidos socio-culturalmente, en consecuencia, son un reflejo de intereses de grupos; (2) las justificaciones de una creencia son tan contruidas como el hecho a justificar; y (3) el constructivismo mantiene que las evidencias y pruebas no justifican un hecho, sino que son el primer tipo de constructivismo que parte de una vieja premisa filosófica idealista: no hay conocimiento objetivo, todo hecho parte de la mente, por ende es socialmente contruido. Este autor sostiene que se trata del constructivismo más radical y “contra intuitivo”, pero tal vez por ello uno de los más influyentes (Ibíd. pág. 42-43).

Según este autor, esta corriente de pensamiento adopta dos perspectivas: por un lado el constructivismo, que supone que realidad se la concibe como dependiente de la descripción que realicemos de la misma. Y por otra, la relativista, que considera que una vez que los seres humanos adoptan un esquema interpretativo del mundo, los hechos objetivos son comprendidos en relación con dicho esquema. En ambos casos, la realidad no escapa a las condiciones y percepciones valoradas socio-culturalmente porque el conocimiento, por muy objetivo que fuera, se expresa por mediaciones subjetivas (Ibíd. pág. 42-55).

Boghossian analiza los problemas lógicos a los que se enfrenta esta perspectiva para concluir que “en gran medida, el mundo de ahí fuera es lo que es, con independencia de nosotros y de nuestras creencias sobre él. Hay muchos hechos que jamás contribuimos a configurar. Si queremos alcanzar una concepción verdadera acerca de cómo es el mundo, nuestras creencias tienen que reflejar fielmente tales hechos independientes de la mente” (Ibíd. Pág. 89).

Empero, como bien sostiene Boghossian, todo termina siendo un reflejo, más aún cuando los parámetros con los que se funda y rige el conocimiento, no son otra cosa que concepciones humanas provistas de una lógica y una forma regulada de ver el mundo, a base de ciertas maneras de establecer de forma escindida la relación entre entorno natural y cultural.

A pesar de las limitaciones epistemológicas anotados por Boghossian desde la lógica tradicional del conocimiento, la epistemología social es fundamental para el estudio de las formas de conocimiento en sociedades subalternadas, en las que los parámetros científicos están totalmente alejados de dichas realidades. Este enfoque permite reconocer otras maneras de conocimiento de la realidad, igualmente válidas, a pesar de no tener relación con la normativa consensuada en la comunidad científica. Se trata de concepciones del mundo que responden a lógicas diferentes que no

podrían ser validadas o clasificadas desde parámetros incompatibles con sus modos de vivir, pensar y ser.

Este estudio se ubica en la perspectiva constructivista porque trabajamos con las poblaciones culturalmente subalternadas, en las que el conocimiento universal y objetivo es relativo, se trata realidades y sociedades que viven relacionados con lógicas de conocimiento del mundo diferentes a las pretensiones normativas y valorativas de lo que es y no es conocimiento por la comunidad científica. Sus conocimientos mal podrían ser valorados por una comunidad científica que no conoce dichas realidades, ya que estas se hace en la vida social, como prácticas objetivas y subjetivamente realizadas para permanecer en el mundo.

Apoyamos este estudio en el relativismo epistémico, porque la justificación sobre la veracidad o falsedad de un hecho es relativo a la sociedad que interpreta el hecho. Porque no se considera a la realidad como relativa, pero sí a la interpretación que se hace de ella. Del mismo modo, las evidencias acerca del mundo son contingentes y no prueban el hecho, ya que reflejan las circunstancias en que los seres humanos las crean o adoptan.

El relativismo eleva la realidad a un referente objetivo susceptible de ser interpretado a partir de premisas socio-culturales construidas y a decisiones políticas con las cuales se accede a ellas, es que este es el medio por el que se podría comprender cómo comunidades en condición de subalternancia cultural, piensan y conocen la realidad, superando la camisa de fuerza de los paradigmas científicos hegemónicos y dominantes, porque ignorar que la ciencia responde a intereses políticos y económicos sería figurarse una ciencia plagada de ingenuidad e imparcialidad alejada de su propia realidad objetiva. Por ello, la hegemonía del conocimiento validado tradicionalmente como conocimiento científico, está concentrada por los países con mayores recursos económicos y políticos.

Concluimos que el constructivismo parte de una vieja premisa filosófica: que el conocimiento objetivo tiene límites, ya que todo hecho parte de las sensaciones a la mente y es el pensamiento en forma de lenguaje que expresa el mundo socialmente construido (Vygotsky L. , 1995; Shweder & Le-Vine, 1982). El mundo, es un continuo y la mente humana da forma a los hechos unas veces más próximos a la realidad objetiva y otras desde la subjetividad humana más alejada de todo hecho material. Este reconocimiento permite que se afirme que una vez que los seres humanos adoptan un esquema interpretativo del mundo que puede percibirse a partir de ese esquema, a eso le llamamos lógicas diversas de conocimiento, los mismos que pueden ser compartidos por el universo humano, sin perder el carácter cognitivo mediados por el esquema interpretativo culturalmente validado. Por tanto, la realidad no escapa de nuestra mente, a pesar de la realidad misma (Luria R. , 1976).

Esta perspectiva permite a los fines de este estudio asumir la epistemología social, para identificar la dimensión epistemológica en las formas de pensar y ser de los actores sociales, a pesar de los problemas lógicos a los que se enfrentan las colectividades no occidentales, ya que en gran medida el mundo -incluidas las sociedades- son lo que son, independientes a nuestras creencias y lógicas de comprender las mismas.

Hay muchos hechos y conocimientos que jamás la ciencia ha contribuido a configurar. Si queremos alcanzar una concepción verdadera acerca de cómo es el mundo, nuestras creencias tienen que reflejar este mundo desde el momento histórico, social y cultural en el que vivimos, con el lenguaje con el que la sociedad realice su acción comunicativa.

Está claro que la realidad, incluidas las sociedades sean realidades objetivas, pero sí está claro también, por lo menos para este estudio, que lo que hacemos de ella es una interpretación. No es fundamental que las evidencias para confirmar un conocimiento socialmente aceptado acerca

del mundo, sean contingentes y no prueben el hecho de manera explícita, lo importante es que reflejen las circunstancias en que los seres humanos que las crean o adoptan, y que este conocimiento le dé sentido a su praxis y su modo de pensar y ser.

Con esta perspectiva se corre el riesgo de construir un mundo de meras presunciones, donde este sea moldeado por algunos seres humanos que terminan concibiendo sus percepciones del mundo como las reales y perpetuas, dando paso a una concepción que desdeña la razón, y que se funda en las pugnas de poder e intereses. Por ello al estudiar las formas de validación del conocimiento en una comunidad alejada de los parámetros que conocemos por ciencia, es preciso identificar los mecanismos de los juegos del poder que conllevan al error e imponen visiones de mundo más allá de las vivencias y experiencias de los pobladores.

Toda comunidad humana está dotada de formas predominantes de pensar y ser, que se definen en gran medida por sus formas de conocer el mundo, que puede inducir tan fácilmente a errores y a crear sistemas explicativos tan diferentes y contradictorios. Sin embargo, este no es un atributo exclusivo de las lógicas de conocimiento diferentes a las de la ciencia, la historia de la ciencia también está signada por errores y por manipulaciones políticas, lo que no garantiza que existan parámetros absolutos y universales veraces, que no esté libre de error. Por esta razón Bourdieu nos sugiere hacer énfasis en dos cosas: por una parte, en estar atentos al error, producto de la ruptura de los principios lógicos en la construcción del objeto; y por la otra, no dejar de lado los errores en los que se puede incurrir al tomar el lenguaje común y la ideología como hechos dados y no construidos en relaciones sociales y de poder, donde el error puede ser más evidente (Bourdieu P. , 2002).

La perspectiva adoptada en el presente estudio basada en el constructivismo se justifica, por una parte, porque este considera la

existencia del conocimiento válido más allá de la ciencia, y por otra, porque este conocimiento puede ser identificado en las relaciones sociales y en las formas de acceso al mismo, sin que la valoración formal de la ciencia sea reconocida como fundamental en la construcción del conocimiento. Concepción que nos permite desmontar ideologías y prácticas sociales dadas por naturales, cuando estas son construcciones sociales, políticas y culturales definidas en este campo, a través de estrategias o respuestas a la interacción de las sociedades con su entorno.

La necesaria ruptura con la lógica y la ciencia predominantes, no debería desconocer que las cosas tienen una manera de ser a desmedro de las opiniones humanas, que hay verdades objetivamente razonables sobre las que no caben apreciaciones o configuraciones culturales o sociales, y estas son reconocidas por todos los seres humanos, aunque tenga un sistema explicativo contradictorio (Eco, 2012, págs. 52-57). Sin embargo, es necesario aceptar que no podemos dejar de orientar la investigación sobre la dimensión epistemológica en todo tipo de sociedad, porque allí radica en gran medida, el principio de verdad del conocimiento que le da sentido al grupo social que lo practica.

Todas las perspectivas epistemológicas comentadas en este acápite, tratan de una manera u otra de la descripción de la forma en que es validado el conocimiento humano, cuestionando el grado de validez de una comunidad científica amorfa que debate que es o no es ciencia. Algunas de ellas, además de su planteamiento como teorías del conocimiento pretendidamente científico, han concebido su tarea explicativa sin solución de continuidad con la ciencia y, en otros casos, también han pretendido constituir programas normativos, o bien dirigidos a evaluar la ciencia ya producida o, en el caso de la epistemología social de Steve Fuller, para gobernar su desarrollo y producción futuras.

La epistemología social constructivista, principalmente la de Fuller, ha pretendido definir un programa epistemológico que cuestione el conjunto de premisas de la epistemología considerada como científica, y, sobre todo, a la epistemología social analítica que cae en el mismo sistema determinista de la epistemología tradicional. La epistemología social en versión de Fuller supondría igualmente una crítica a la “fragmentación del conocimiento”, y una apuesta a favor de un sentido universal e integrado del conocimiento que se funda en el carácter social y político diverso de las ciencias sociales, más allá de las nociones de verdad y de un sistema de validación del conocimiento desde criterios de veracidad de la comunidad científica.

Sobre esta perspectiva, se configuran diversas explicaciones sobre lo que entraña la articulación del conocimiento con lo social, la base cognitiva de la unidad entre sociedad y conocimiento, la cual apunta a reconocer el conocimiento en y para la sociedad, perspectiva que para los fines de nuestro estudio es vital, ya que nos interesa conocer la dimensión social del conocimiento antes que los sistemas de validación del mismo o si este es o no de carácter científico.

El conocimiento, cualquiera sea su forma, es un fenómeno social que determina un orden explicativo sobre las cosas, esto es lo que las ciencias sociales requieren estudiar, más allá de la necesidad reflexiva que obliga a comprender las formas de producción de este, mirando hacia adentro para indagar en sus mecanismos, procurando desentrañar su esencia o naturaleza. Esta tarea ha sido asumida por un campo del conocimiento, indiferente de lo que las sociedades hagan para poder explicarse el mundo, más, si no se encuentran dentro del círculo de la ciencia que trabaje para suministrarles o hacer accesible nociones del mundo más elaboradas y validadas desde el campo normativo y que concuerden con sus lógicas de ver el mundo.

No obstante el conocimiento, como el pensamiento, por mucha subjetividad que los embargue, no es una cosa exenta a la interacción social con el mundo de las cosas materiales e inmateriales, no es un simple juego de creencias escindidas de las cosas de este mundo. El conocimiento es un atributo humano sin más distingos que puede ser estudiado en cualquier comunidad humana, ya que se expresa en la vivencia y experiencia de cada sujeto, y su mayor justificación radica en la reproducción social y cultural de cada comunidad. Es trabajo de la epistemología buscarle estructuras, reglas, sistemas de validación o metalenguajes, el mismo que no hará mella en el conocimiento social, en tanto no sean parte de la vida y experiencia de los sujetos, por ello es posible pensar que aún en medio de tantas voces diversas, la ciencia sigue enclaustrada buscando resquicios para liberarse de sus captores, mientras las sociedades humanas siguen proveyéndole material para explicitar las cosas de este mundo.

## **2.5 La praxeología como sentido del modo del ser**

La praxeología es considerada una dimensión constitutiva del pensamiento que define en gran medida al ser en este trabajo, en la medida que es abordada para sistematizar las concepciones que los habitantes del Ioso tienen de sus estrategias de vida, dotándole a la actividad humana de sentido ontológico y teleológico. La valoración de la dimensión praxeológica está fundada en la concepción de la praxis como acción humana -desde el enfoque filosófico marxista y del estructuralismo procesual- determinante en la configuración de los sujetos, otorgándole también sentido histórico. Se sostiene que todo acto trasciende al hecho en sí, al definir al sujeto como actor y transformador de su mundo a pesar que esos actos sean o no conscientes. A estas acciones todo ser humano le asigna intencionalidad y objetivos explícitos e implícitos, desde un



conjunto de disposiciones aprendido a través de sus relaciones sociales e implementación de sus estrategias de vida.

Con esta perspectiva rompemos con la vieja tradición de la praxeología tradicional y funcional del racionalismo, que aparece en Francia a fines del siglo XIX, en los trabajos de Louis Bourdeau, quien concebía a la praxeología como el estudio de la acción humana, contra la intensión de Auguste Comte, de crear una “ciencia integral” que coordine todas las otras ciencias, a partir de la clasificación de todas las acciones humanas, con la cual trataría de rehacer la unidad de todas las ciencias.

Quince años más tarde, A. Espinas utiliza este vocablo para designar a una “ciencia general”, “con las formas más universales y los principios más elevados de la acción en el conjunto de los seres vivos capaces de moverse” (Espinas, 1897).

El término de praxeología se vuelve a encontrar en estudios económicos, en un periodo que se extiende de 1926 a los años cincuenta, en los países del bloque socialista, que buscan construir una teoría de la eficacia para conseguir mayores resultados productivos, a través de la logopraxia, estudios que tienen por objeto estudiar la acción humana para fines netamente económicos.

Este enfoque praxeológico, se elabora en la relación dialéctica entre las estructuras objetivas y la experiencia de vida de los sujetos. Era fundamental entender la lógica de la experiencia, desde un enfoque muy similar al fenomenológico, para comprender los principios que guían la acción, desde una visión que busca la motivación de intereses e intenciones y de las estructuras objetivas en las que se inscribe la acción humana. (Kaufmann, 1968)

La praxeología, desde este enfoque utilitario y economicista, no es una ciencia que genera un saber lógico, sino más bien una práctica social de

reconocimiento de los proyectos individuales o colectivos de la sociedad humana. No provee modelos preestablecidos, sino da sentido y moviliza recursos para la acción, lo que provee este enfoque son formas comprensivas para entender como motivar a los seres humanos hacia acciones eficientes.

Simmel conjugaba las dos corrientes filosóficas propias de la Alemania de su época, para perfilar una sociología individualista e histórica basada en la comprensión de la acción recíproca: historicismo y kantismo; el resultado fue la “filosofía de la vida” o la sociología de la praxis y de la experiencia, una tendencia filosófica que preparó el camino para la fenomenología y el existencialismo, y también para la sociología comprensiva de Max Weber. La sociología era en ese momento, de acuerdo con Simmel, la mera etiqueta para “un gran puchero” de “todas las ciencias históricas, psicológicas y normativas”, una disciplina difusa con marcha errática, usurpaba los dominios de las ciencias ya existentes y reconocidas. Este fenómeno obedecía, según Simmel, a un error de interpretación de un hecho muy importante: “el reconocimiento de que el hombre está determinado, en todo su ser y en todas sus manifestaciones por la circunstancia de vivir en acción recíproca con otros hombres”. En ese sentido la sociología no era estrictamente una nueva ciencia, sino más bien un nuevo “método científico [...] aplicable a la totalidad de los problemas” (Simmel, 1986, págs. 12-16)

Superando este tipo de la praxeología, el marxismo fundamenta su praxeología inspirado en el noción de praxis, viejo concepto acuñado por Marx, concibiendo a esta como una actividad humana fundamental en la que el ser humano produce la realidad histórica y así mismo. En este sentido, la praxeología marxista tiene un sentido ontológico y teleológico fundamental, o sea se convierte en actos constitutivos y transformadores de los sujetos y la sociedad. El ser humano se hace en función de lo que es,

pero hace con la intencionalidad el objetivo de transformar la realidad, allí se le da sentido a su acción.

Para el marxismo por tanto, será la praxis la que define al ser y le da su sentido teleológico al concentrar su capacidad transformadora del mundo.

Este enfoque basado en la acción humana como determinante del modo de ser, rompe con los abordajes que se realizan en economía, psicología industrial o laboral, y ambiental, en las que la praxeología estudia el quehacer humano en búsqueda de la mayor eficacia de la acción humana, al concebir la praxeología la articulación del conocimiento que el ser humano tiene de su realidad y un determinado sentido intencional de transformación de la misma (Marx, 2005).

Este enfoque puede ser vinculado con el concepto de praxeología de Bourdieu, donde es posible explicar en la acción de los sujetos una parte constitutiva del ser en proyección histórica. Cualquiera que haya interactuado con la obra de Bourdieu, aunque sea a través de un texto, habrá percibido de inmediato que este autor postula una percepción del mundo que lleva a concebir al ser humano vinculado a sus actos al hablar del orden específico de su trabajo, desde visión crítica de las instituciones y de la universalidad científica con la que se estudian y juzgan las acciones humanas, como si este fuera un elemento exento de condiciones sociales e históricas en las que desempeña su trabajo.

Esto sugiere, que la sociología de Bourdieu también puede leerse como una política en el sentido que él da al término praxeología: un intento de transformar los principios mediante los cuales leemos los hechos sociales y la actividad humana, para que éstos sean como parte constitutiva de los propios actores sociales (Bourdieu & Wacquant, 1995, págs. 38-39)

De nuevo, la teoría de Bourdieu pretende superar las dicotomías y dualismos que han lastrado el racionalismo y el pensamiento social europeo

(voluntad/ coerción, acción/pensamiento, subjetivismo/ objetivismo, realismo/ idealismo; materialismo/simbolismo; planteamientos fenomenológicos/ planteamientos positivistas).

La teoría praxeológica “tiene por objeto no solamente el sistema de relaciones objetivas que construye el modo de conocimiento objetivista, sino las relaciones entre esas estructuras objetivas y las disposiciones estructuradas en las cuales ellas se actualizan y que tienden a reproducirlas, es decir, el doble proceso de interiorización de la exterioridad y de exteriorización de la interioridad”. Se trataría lo que en la teoría de la praxis marxista es la relación dialéctica entre condiciones objetivas y condiciones subjetivas.

La teoría praxeológica de Bourdieu en la teoría de la acción a nivel social se resumiría en dos categorías ya expuesta en las primeras páginas de este trabajo: Habitus y estrategia, la acción humana sería un sistema de disposiciones adquiridas por aprendizaje implícito o explícito que funciona como un sistema de esquemas generativos de estrategias que pueden ser objetivamente conformes con los intereses objetivos de sus autores sin haber sido expresamente concebidas con este fin (Bourdieu P. , 2000, págs. 118-119). El habitus es lo que se ha adquirido, pero que se ha encarnado de forma duradera en el cuerpo en forma de disposiciones permanentes. La noción recuerda así constantemente que se refiere a algo histórico” (Bourdieu P. , 2000, pág. 132).

## **2.6 La ecología en la reproducción de los modos de ser**

En este acápite se aborda la dimensión ecológica como componente constitutivo de los modos de pensar y ser, asumiendo que la relación socio-cultural con el medio ambiente es un factor determinante para la reproducción material y cultural de una sociedad, que por ende se

considera que determina o influye parcialmente en los modos de percepción, concepción y praxis de los sujetos de la misma.

La dimensión ecológica generalmente es planteada desde la perspectiva material y sistémica de la interacción entre elementos bióticos y abióticos, los mismos que limitan este campo a la búsqueda de sistemas o acciones de equilibrio entre la acción humana en el medioambiente en el que se inserta, sean estas desde las acciones ecologistas o ambientalistas o políticas. Bajo esta lógica las acciones simplemente se despliegan para la modificar la relación material con el medio, y no así para determinar las formas de perfilar los modos de ser y hacer de los seres humanos.

En esta dinámica la ecología es definida como una ciencia que estudia a los seres vivos, su ambiente, la distribución, abundancia y cómo esas propiedades son afectadas por la interacción entre los organismos vivos y no vivos: “la biología de los ecosistemas” (Margalef, 1998, pág. 2). En el ambiente se incluyen las propiedades físicas que pueden ser descritas como la suma de factores abióticos locales, como el clima y la geología, y los demás organismos que comparten ese hábitat (factores bióticos). Sin embargo, esta compleja relación implica formas de intervención humana que están mediadas por las formas de pensar y ser de los sujetos que a la vez son influidas por su medio.

Desde otra perspectiva la psicología ambiental, se ocupa de estudiar la influencia del medio ambiente en el individuo, pero lo hace desde un enfoque funcional y aplicado al análisis de los ambientes, estudia la interacción de la persona con el ambiente y, se centra en el estudio de las conductas causantes del deterioro ambiental, o por el contrario, en aquellas otras conductas que permiten la conservación del entorno. Bajo la concepción de que el individuo actúa en el medio ambiente y el medio ambiente afecta a la persona de manera funcional, los principales teóricos de este enfoque son Kurt Levin y Powell Lawton. Quienes en realidad no

hacen un trabajo de valoración de la perspectiva ecológica, sino desde la interacción del individuo con diversos tipos ambientes y como ello modifica su conducta, sea este: casa, cuarto, fábrica, o cualquier tipo de espacio, en el que los individuos actúan.

La perspectiva de este estudio está lejos de estudiar la ecología y el medio ambiente en la interacción de los componentes bióticos y abióticos, como también de considerar a la ecología política o social como una postura válida para nuestro estudio, ya que ella emplea creencias acerca de la condición humana que sostienen y reproducen la naturaleza de la misma, para establecer un programa de acción político y modificar el orden social preexistente. Este tipo de caracterización que la ecología social realiza de la sociedad, le sirve principalmente para definir el rol que debe jugar el ser humano en la preservación del medio ambiente para la supervivencia del planeta, proponiendo un tipo de orden social y político distinto (Dobson, 1997; Gorz, 1998).

La dimensión ecológica que abordamos como elemento analítico de este estudio, no tiene que ver con la distribución del espacio ni con la relación material o política de los miembros de una comunidad con su entorno. La dimensión ecológica que nos interesa es la que, de algún modo, determina formas de ser a través de la experiencia que todo ser humano establece con su medio ambiente. Aunque esta relación tenga una base instintiva y hereditaria, se halla dominada por las realizaciones socio-culturales que están sujetas a una evolución y cambio constantes, que de todas maneras perfilan modos de ser y hacer.

Mantenemos la hipótesis de que existe una dimensión ecológica en el pensamiento, la cual está relacionada con la noción de reproducción social y cultural del espacio de origen, que expresa en gran medida la praxis social, por ello buscamos entender la articulación entre praxis y

pensamiento desde la dimensión ecológica, lo que nos permitiría comprender parcialmente los modos de ser (Marcellesi, 2008, págs. 2-3).

Las formas de organizar el territorio definen las maneras culturales en que los pobladores conciben su espacio, lo que conlleva a promover ciertas maneras de interacción con el medio y los recursos existentes en él y viceversa, esa interdependencia modela los modos de ser de cada cultura. Es necesario hacer una lectura ecológica para “entender la formas culturales de concebir el espacio, para comprender las nociones que se tienen de este y la potestad que otorga esta relación para definir y administrar el mismo, no se trata de un determinismo medioambiental, sino de una interacción dinámica socio-cultural con el espacio (Laguna, 1993).

“los grupos humanos y sus instituciones se ubican y localizan en lugares específicos sobre una superficie -domicilios, lugares de trabajo, sociales, ritualidad, entre otros. Todo acontecimiento o expresión material o cultural de la vida humana está localizada en una superficie específica. Siendo estas prácticas humanas e interacciones con su medio motivo de estudio y análisis” (Ericksen, 1980, pág. 5).

La importancia del espacio en la forma de pensar de la gente es un elemento cultural muy importante, no sólo como componente básico del ambiente humano, sino como instrumento de modificación continua del mismo y de la modelación de las formas de ser de los sujetos. La evolución de la relación del hombre con su medio ambiente se puede resumir en dos situaciones básicas: primera, predominio de la adaptación del hombre a las condiciones naturales de su ambiente, esta adaptación determina condiciones sociales y culturales que dan sentido a las formas de hacer y reproducirse; y, segunda, predominio cada vez más acusado de la adaptación de las condiciones naturales del medio a las necesidades y deseos culturales del ser humano, lo que define ciertos modos de ser y hacer específicos en el medio ambiente.

La dimensión ecológica del pensamiento, comprende la interacción e influencia del medio físico-natural en los sujetos, este medio físico modificado culturalmente por el ser humano transforma también al ser humano (así, es posible hablar de un paisaje natural y otro cultural); y, por último, la praxis de la cultura humana -distintas e independientes- en cierto modo, del medio natural determinan las condiciones de reproducción de las mismas.

Sin embargo, la dimensión ecológica del pensamiento, debe extenderse a todas las relaciones que el sujeto establece con su medio a través de las nociones que aprende en el contexto socio-cultural y material, a todo ámbito cultural y social que rodea a una persona o grupo, superando las transacciones materiales que todo sujeto establece con su medioambiente.

Se sostiene que toda interacción social, en cuanto acción orientada hacia otro, motiva una respuesta de este, por lo cual esta acción puede ser objeto de un enfoque ecológico, pero el factor ecológico no sólo guarda relación con los modos de vida social y con la distribución espacial de una comunidad territorial. Hawley (1991) sostiene que, la ecología se ocupa principalmente de los rasgos estructurales de la organización funcional y de cómo estos rasgos cambian al modificar las condiciones externas, entendiendo que los rasgos no son simplemente modificaciones espaciales sino continuidades y transformaciones en las formas de ser de los sujetos interactuantes en el medio. El pensamiento en cuanto disposición ordenada del mundo, es influida por el contexto socio-cultural, determina una percepción de las cosas que le rodean, como también define una estructuración en el espacio o medio ecológico en el que se desenvuelve. Todo cambio en la percepción social se refleja de un modo u otro en la estructuración ecológica y viceversa.

Finalmente, en esta lógica de interacción entre naturaleza y cultura, hay una amplia corriente de pensamiento que desde las ciencias sociales,



implícita o explícitamente, ha tratado este tema y su vinculación a las relaciones que mantienen los seres humanos entre sí que modelan modos de ser. Herbert Marcuse y Martin Heidegger, realizaron aportes pioneros de importancia, donde se insinúa claramente una revalorización de estas relaciones en la construcción de las formas de pensar y ser. Así, desde la filosofía se desarrolla una vigorosa línea de pensamiento que mucho aporta a la ecología social, reconociéndose el valor e importancia de la relación con la naturaleza que explicaría, de algún modo, la constitución ética de los seres humanos respecto al medio en el que viven, en esta línea se destacan: Murray Bookchin, Edgar Morin y Arne Naess. Esta corriente enfatiza que no se puede separar la sociedad de la naturaleza, como se separa la mente del cuerpo (Bookchin, 1987). La ecología profunda, tiene como premisa una integración total de la persona-en-naturaleza. No está ni por encima ni fuera de la naturaleza. Por la misma razón, también cuestiona fuertemente las grandes decisiones político-económicas, siendo muchos de sus adherentes personas que se perfilan en grupos políticos ecologistas (Naess, 1973).

## **2.7 El modo de ser como parte del proceso histórico**

Una de las dificultades de este estudio es encontrar sustento teórico que nos ayuden a definir qué es el modo de ser, pues la referencias son casi inexistentes más aún con el enfoque que abordamos este concepto, basado en la concepción cultural del Yande Reko que expresan los pobladores del Isoño, como “nuestro modo de ser”, como matriz de significados y representación cultural que define y construye el ser isoseño. Desde una perspectiva en la que el ser y los modos de ser son concebidos como parte de los procesos históricos, socio-culturales, como experiencias concretas despojadas de toda estructura esencial y absoluta en sí mismo -como la metafísica lo concibe-; sino como acto constitutivo y contingente con el

contexto y momento histórico que experimenta el ser de manera singular o colectiva.

Según la Real Academia de la Lengua Española, en su versión electrónica<sup>57</sup>, el modo de ser deriva del latín “modus” y ser de la palabra ser, que describe los aspectos de una acción o un ser, para afirmar del sujeto lo que significa el atributo. Estas definiciones si bien pueden ser correctas en orden de la regulación semántica nomológica, sin embargo son insuficientes para este estudio, al no abarcar para dar cuenta del ser “estar así haciéndose”, pues se queda en la representación formal y descriptiva del ser y no se adentra en la matriz de contenido y sustancia de este.

Por otra parte, hay definiciones lingüísticas en las que el modo de ser es el conjunto de cualidades o circunstancias propias de una cosa, de una persona o de una colectividad, que las distingue, por su modo de expresar al ser y obrar, el atributo del sujeto que es (Bedard, 2008). Desde la perspectiva de la psicología humanista, modo de ser es la matriz de contenidos particulares que hacen al ser a través de la experiencia. Del mismo modo según la fenomenología, la experiencia se describe por medio de la narrativa, pero esta no es la experiencia (Laing, 1977).

Sin embargo, la experiencia es el límite de la misma, porque esta expresa parcialmente el modo de ser y sus formas de representación. En la estructura del modo ser, domina la experiencia viva e inexpressable, hay un pensamiento vital y productivo que es necesario discernir, desde las dimensiones del modo de ser: prácticas y comportamientos, valores fundamentales, génesis constitutiva y relación con el conocer y el saber (Bédard, Los cuatro Modos de Ser: teoría y aplicaciones a la gestión, 2002).

Desde la perspectiva humanista de la psicología (Maslow, Rogers, Laing, ), el modo de ser refiere a la experiencia y a la objetivación del ser humano a

---

<sup>57</sup>[www.rae.com](http://www.rae.com)

través de su identidad, a pesar que la experiencia humana es indescriptible. Según esta corriente de pensamiento, lo que es plenamente descriptible es la identidad, por ello nos conformamos con estudiar a esta, se trata de la máscara que se usa, la forma en que presentamos y representamos lo que uno es, pues la persona es en sí un conjunto de representaciones y de sentidos culturales y personales que definen al ser y a su tiempo (Maslow, 1993).

El ser humano no puede describirse fácilmente porque este usa formas de representación en relación a un mundo diverso, este carácter relacional nos confiere una gran dificultad para conocer y re-conocer a los sujetos. Desde luego, mucho puede decirse del modo de ser de una persona: carácter, identidad, ideología, forma de expresarse y representar las cosas. Este conocimiento puede ir muy lejos en la comprensión y en la descripción de la estructura psicológica y morfológica; pero el ser total, la particularidad del ser, su modo de pensar y ser, es muy difícil que se exprese plenamente. Por esta razón, aun profundizando el proceso descriptivo o analítico de la identidad, este no podrá dar cuenta de la totalidad del ser, por lo cual, acercarnos al análisis del ser desde la estructura analítica y constitutiva de los modos de pensar y ser, presumimos que puede permitir entender mejor a este.

Los límites descriptivos y narrativos para entender al ser y los modos de ser son tales que la percepción y expresión respecto de rasgos de la conducta humana no permiten una descripción plena del sujeto y su mundo.

En esta lógica, la etnohistoria podrá documentar en miles de páginas la presencia del pueblo isoseño a lo largo de la historia, los habitantes del Isoso podrán describir sus experiencias de vida; sin embargo, las palabras no podrán expresar el contenido esencial del ser y de sus propias experiencias, habrá que escarbar sus pensamientos y lidiar con el lenguaje,

para poder aproximarnos a este a través del estudio de los modos de ser, en el caso isoseño a través de las formas constitutivas del “Yande Reko”.

En esta perspectiva, constatando las limitaciones descriptivas y gnoseológicas del ser, asumiendo que el modo de ser, es la matriz de contenidos particulares que concretizan al ser y que este se concretiza en la experiencia, este se constituye en la cualidad y atributo analítico y descriptivo más próximo del ser, al que podemos acceder a través de la estrategia heurística propuesta. Proponemos que la estructura del modo ser, es dominada por la experiencia, pero es posible distinguir el pensamiento vital y productivo que construye al ser y que este puede discernirse de esta manera.

## **2.8 Los modos de ser en relación con la identidad**

Reafirmando el carácter ambiguo del concepto identidad y de las dificultades metodológicas y teóricas para apropiarse de esta categoría, se realiza un recorrido breve por las teorías que trabajan dicho concepto, enfatizando el hecho de que este es una categoría confusa, en la medida que es abordado desde múltiples perspectivas de manera subjetiva.

Si se relaciona identidad como expresión fundamental de la cultura -más allá de los juegos del poder- el interés por saber y definir quiénes somos es tan antiguo como el lenguaje y la confrontación entre culturas; y tiene una historia académica y científica específica que ya pasa más de un siglo. Filósofos como Leibnitz, Locke y Kant, procuraron obtener conocimientos empíricos sobre la identidad, pero siempre el concepto terminó por entrar en el campo metafísico. Será William James, desde el pragmatismo, quien sentaría las bases del concepto moderno de identidad. La tarea ha consistido en reinterpretar los conceptos de mente e inteligencia en los términos biológicos, psicológicos y sociológicos, que destacaron las corrientes de pensamiento posdarwinianas (Los Reyes, 2001).

Autores de diferentes disciplinas tienen como referente varios desarrollos teóricos, en los que ciencia y filosofía no son consideradas antagónicas. George Mead, a principios de siglo pasado fue considerado un filósofo pragmatista y precursor de la psicología social. Este autor sostenía que la persona surge en el contexto social, que esta se hace en construcción social a base de una estructura social. Su objetivo fue mostrar la interrelación entre la esfera individual y la social, elaborando dos conceptos fundamentales de su teoría, como son el yo y el mí (Mead, 1968, pág. 233).

En psicología Eric Erikson, durante y después de la Segunda Guerra Mundial, abogó por la importancia de tener una teoría del desarrollo humano intentando aproximarse a este fenómeno desde la génesis y desarrollo, y postuló que este camino podría realizarse a partir de la identidad personal dividida en etapas (el llamado ciclo epigenético) en su libro *"Infancia y Sociedad"* (Erickson E. , 1950).

Por otra parte, la teoría constructivista en los desarrollos de Peter Berger y Thomas Luckmann a base de la dialéctica marxista, la fenomenología de Husserl y los aportes de Durkheim y Weber, constituyeron los antecedentes para considerar a la identidad como un elemento clave de la realidad subjetiva en relación dialéctica con la sociedad. "Un examen nos muestra que en la percepción sólo tenemos una representación de un sujeto, pero nada sabemos acerca de él. Para obtener un verdadero conocimiento debemos formular un juicio en relación con el contexto donde es producido". Consideraron que la identidad es un subproducto de la realidad formado a través de tres momentos: externalización, objetivación e internalización (Berger & Luckmann, 1968, pág. 120).

Por el contrario, se pueden encontrar teorías que se inclinan por pensar que las identidades son categorías obsoletas o deterioradas debido a sus enfoques homogeneizantes, al estar basados en estereotipos genéricos y en la saturación de las identidades por las múltiples voces que se disputan el

sentido común de las sociedades a través de la tecnología, y la contienda permanente entre modernidad y romanticismo, que no responden a la diversidad y a las dinámicas de las sociedades contemporáneas necesariamente (Billig, 1998, págs. 37-38; Gergen, 1993; Goffman, 1970).

Desde otra perspectiva hay otros autores contemporáneos, que encuentran necesarios los estudios de la identidad, sobre todo en el contexto de la globalización, entre los más influyentes en diferentes campos del conocimiento: Castells (1998), García Canclini (1995), Giddens (1999, 1995); Dietrich (2000); Toureine (1997, 2006); y Barbera (1995, 2002). Llegando a extremos como el de Stephen Reicher, que considera que si hay un enfoque o ámbito que vincule a las ciencias sociales como un campo de conocimiento, es el abordaje de las dinámicas de la identidad en las sociedades contemporáneas (Reicher S. D., 1993; Reicher, Hopkins, Levine, & Rath, 2005).

Sin embargo, Billig (1987) considera que las identidades van desapareciendo porque todos somos hoy bastante similares hasta en nuestros cambios, aspiraciones y en el tipo de sociedades, debido a la saturación de la información, que las diferencias son más dinámicas y menos elaboradas conscientemente que el orden aparente de categorías como identidad y nación, basadas en atributos genéricos y de contención social, que estas terminan siendo necesidades estatales e institucionales antes que necesidades sociales o psicológicas. Las personas se construyen más que con identidades definidas institucionalmente, con sentidos de pertenencia que los hacen integrarse como personas y como colectividades particulares de diversa naturaleza, de acuerdo a las estrategias que despliegan en función del lugar y posición socio-económica que juega cada sujeto, más que a partir de diálogos de alteridad o por adscripción elaborada de forma consciente a base de atributos genéricos, sino a partir de interacciones.

Este desvanecimiento de las identidades que habla Goffman, es cada vez más evidente, más que en un sentido antropológico, en un sentido psicológico, desde el optimismo de una sociedad que siempre mantuvo actores sociales con aparentes identidades, sino desde la multiplicidad de percepciones individuales que cantan y escuchan diferentes melodías en su interior (Gergen, 1992), que están estudiadas por la fenomenología y el materialismo histórico a través de las teorías críticas de la identidad.

Erving Goffman, al abrir el camino de la corriente dramática del interaccionismo simbólico, explica cómo la identidad de la persona, en un sentido amplio, es una construcción social que emerge de la interacción y necesita de sutiles estrategias para mantenerse, por su ambigüedad e impresión de la relación que construye la identidad social y personal.

La dilución de las identidades basada en patrones genéricos psico-socio-culturales aparentemente particulares, como son estos factores de contención de las tendencias individuales, es cada vez mayor ante la crisis de las nociones de identidad social hegemónicas, porque estas teorías, se fundan en la construcción de atributos aparentes comunes como respuestas activas y representadas frente a la alteridad, “pero lo que en realidad se necesita es un lenguaje de relaciones, no de atributos” (Goffman, 1970, pág. 13).

En Goffman, la idea de identidad del yo permite relacionar esta con los rasgos sociales y el manejo de ellos, sin dejar de ser ambas una representación negociada. Porque la interacción de la identidad social con la identidad personal experimenta ambivalencias respecto de las percepciones que se tiene de ambas. Esto se debe a que en el campo de la psicología social el tema de la identidad atraviesa los procesos básicos intervinientes en la interacción social, tales como: percepción, memoria, actitud, negociación simbólica, expresión limitada por el rol social y formas de pensamiento, que no son otra cosa que los sentidos de pertenencia.

La ambivalencia respecto del yo destacada por Goffman es constitutiva del sentido común, que es conocimiento de receta, suspensión de dudas y autoevidencia, limitando las percepciones a esquemas homogéneos que preceden y presionan a las personas. Pero la realidad no puede reducirse a esquemas, estereotipos o conceptos científicos, estos últimos devenidos en condicionantes del abordaje y praxis de conocimiento y de los sentidos de pertenencia. Este, construye imágenes, conceptos, atributos, ideas y teorías que perfilan las relaciones y comportamientos, y dichos fenómenos serán coherentes entre sí en uno o más individuos, en tanto la realidad para los mismos no presente problemas, pero en sociedades subalternadas estos fenómenos no son tan coherentes y provocan procesos simbólicos violentos. En este último caso las contradicciones inherentes a la vida cotidiana y el conocimiento que la legitima se hacen evidentes, imponiéndose la reflexión crítica de esa cotidianeidad y el conocimiento correspondiente de la aparente identidad, afirma Goffman:

“Es evidente que el individuo construye una imagen de sí a partir de los mismos elementos con los que los demás construyen al principio la identificación personal y social de aquél, pero se permite importantes libertades respecto de lo que elabora” (Goffman, 1970, pág. 127)

Es que la identidad trata más que de percepciones de sí mismo, de representaciones autoconstruidas y resignificadas en función del contexto. Del mismo modo, Gergen en su libro *el “Yo saturado”* (1993), afirma que el concepto moderno de identidad perderá su vigencia, en tanto éste es por definición una referencia a la unicidad, diferencia y semejanza al mismo tiempo, estabilidad, continuidad y homogeneidad, construidos socialmente por el poder y hegemonía. El contexto histórico y cultural de las sociedades contemporáneas erosionan el yo por la existencia de una pluralidad de voces que rivalizan. La rigidez implícita en la adopción de una identidad, tiene limitados referentes sociales en las identidades que corresponden a la categoría de personas que representamos -representación de varios roles



en diferentes escenarios según la complejidad en la que se participa- es reemplazada por el predominio y la circulación vertiginosa de una infinita variedad de opciones culturales y sociales. El efecto de esta saturación es la fragmentación, colonización y debilitamiento del yo, y de los propios sentidos de pertenencia.

El debilitamiento de las identidades personales y colectivas se produce no sólo por saturación de opciones y modelos culturales para la adopción y desempeño de roles y construcción de identidades, sino particularmente por lo que Gergen denomina “espiral ascendente de la terminología sobre deficiencias humanas”, que hacen un confuso mundo de conceptos aplicables de manera ilimitada, por ello las tendencias contemporáneas de hacernos de corrientes tan holistas y dispersas como los pensamientos de la “nueva era”. Según Gergen y Goffman, la fragmentación del yo es un proceso iniciado hace dos siglos por el crecimiento complejo de las sociedades que se exacerba durante el siglo XX por el desarrollo tecnológico. Dicha fragmentación es analizada en los procesos de construcción de la identidad social y personal por Goffman, al describir las estrategias de encubrimiento que realiza el sujeto frente a diferentes medios sociales en los que se desenvuelve. Del mismo modo, Gergen y Shweder sostendrán que dos discursos se disputan el imaginario social y de las ciencias sociales: el romántico y moderno, produciendo incertidumbre en los seres humanos, determinando que las identidades se erosionen y oigan múltiples voces que saturan los oídos del ser, en el que rivalizan además los discursos hegemónicos con prefiguraciones de lo que es y no es. Predomina de esta forma el cuestionamiento, la ironía y el ensayo de otras realidades e identidades circunstanciales a modo de juego (Gergen, 1993; Shweder & Le-Vine, 1982).

La igualdad a la que se refieren estas corrientes de pensamiento, es que las particularidades individuales gregarias que se presienten como muy

esenciales y particulares podrían ser solo sensaciones, válidas para la afirmación temporal y personal del yo en relación con el contexto en el que se desenvuelven, empero en la mayoría de los casos, corresponden a atributos genéricos relacionados con las múltiples voces que se disputan el dominio y la razón con la que definimos quiénes somos; obviamente, más allá de la posición y rol económico, social, político y cultural que cada individuo o colectividad construye en función de su recorrido histórico.

Por ello desde un sentido político, Prada para analizar el caso Boliviano afirma que cuando se habla de identidad se habla institucionalmente. Se habla desde la necesidad estatal, no desde la dinámica social (2014). Pues él sostiene que no hay identidad, no hay permanencia en el tiempo, ni siquiera la memoria es permanente, la memoria es la que actualiza el espesor de la experiencia; es abrir el horizonte del pasado. La identidad es un problema del Estado y una suerte de manipulación de la historia, a la vez un juego de representaciones interesadas. Sostiene que el punto de partida es que no hay identidad; existencialmente no la hay, aunque lo haya institucionalmente: registro de nacimiento, lugar, consanguíneo, clase social, registro de lo que se quiera. La identidad no es posible en el devenir existencial.

La existencia es experiencia y creación, la existencia es constitutiva, en el sentido más pleno de la palabra. Se existe constituyéndose permanentemente, es decir, cambiando, desplegándose, transformándose. Eso es lo maravilloso de las sociedades, que son lo que son por sus estrategias alterativas. Las sociedades son, *en sí*, alterativas. Como se sostuvo en anteriores párrafos, el Estado es el que prohíbe esta alteridad y construye identidades y sentidos de nación para contener la libertad de los individuos y colectividades.

Según Prada, el Estado necesita de la nación para unirse de legitimidad, inventando una historia dramática, de luchas y de sangre; historia sobre la

que se habría constituido la nación como matriz del Estado. Se trata de una elaboración metafísica, la transferencia del perfil individual a un perfil único de todos, como si esta pluralidad se comportara como un individuo. Esta imagen del individuo global es una construcción estatal, forma parte de los mitos construidos por el Estado, por el campo escolar, por el campo institucional. (Prada, 2014)

Ricoeur sitúa a la identidad, en una zona media, ambigua, sostiene que lejos de acomodarse a la posición inmediata del sujeto expresada en la primera persona del singular, ha de recurrir a la “mediación reflexiva” que interesa por igual a todas las personas del discurso y de la que se hace cargo otro pronombre: “soi-même”, el sí mismo (Ricoeur, 1996, pág. XI y SS.). La comprensión de la identidad se presenta como una actividad interpretativa y creativa, situada “a medio camino de la prueba, sometida a la construcción lógica, y del sofisma, motivado por el gusto de seducir o la tentación de intimidar”.

Con esta intención mediadora, la hermenéutica del sí mismo, emerge fronteriza entre dos tradiciones filosóficas que divergen radicalmente en cuanto al papel que le hacen jugar a la imaginación, en la cuestión de la identidad. Una, cercana al proyecto epistemológico moderno, compromete al sujeto con una búsqueda de claves esenciales que desestima el recurso a la ficción. En el otro extremo, sin embargo, prospera precisamente la reivindicación, cercana a la postmodernidad, de la eficacia de la invención para dar cuenta de un yo tocado por la contingencia (Ibíd. págs. xxviii y ss). La identidad es, por un lado, de la mismidad, que recoge la voluntad de permanencia y de resistencia del sujeto ante cualquier factor de semejanza, y, por otro, de la ipseidad<sup>58</sup> o idea de sí mismo, que reivindica, por el contrario, el potencial constitutivo que tiene la representación frente a la alteridad. Pero tirando de ese hilo hasta el final,

---

<sup>58</sup>Es un término filosófico que suele asociarse a la idea de sí mismo, pero en filosofía se recurre generalmente a él para hacer contrapunto respecto de la noción de mismidad.

podremos valorar también la solvencia de la solución que pretende ser la hermenéutica del sí, atendiendo a la relación entre conocimiento de sí mismo y la ficción que propone la creatividad.

Desde otra perspectiva, para otros autores como Reicher, Carl Rogers, García Canclini o Castells, la categoría identidad es un elemento heurístico, objeto de estudio, corpus constitutivo y explicativo de los sujetos, basados en percepciones biológicas, psicológicas, culturales y sociales, las cuales están en interacción ininterrumpida (Reicher S. D., 1993; Reicher, Hopkins, Levine, & Rath, 2005).

Hay corrientes de pensamiento en ciencias sociales que han pensado a las identidades como necesidad: sentido de construcción de colectivos sociales como afirmación ontológica de la persona, adopta una posición terapéutica, apartándose de la polémica política de la filosofía hermenéutica, planteando que la identidad es: "un sentimiento tan vital e imperativo como el saber quién soy y que hago es fundamental, porque sin resolver esta necesidad no se podría estar sano (Fromm, 1972).

Siguiendo este pensamiento la identidad para otros autores prefigura el horizonte existencial y el mecanismo de integración con el mundo, considerando que la identidad es el fundamento de la pertenencia al entorno y la autodefinición personal y colectiva como un continuum interpersonal-intergrupala (Tajfel, 1974; 1984); desde el reconocimiento personal y el darse cuenta del estar aquí y ahora (Rogers, 1997) como procesos de construcción de sentidos de pertenencia a una realidad dada (Castells, 1998).

En fin, la identidad tiene múltiples formas de ser abordada y definida, de ahí su carácter ambiguo y arbitrario, lo que hace difuso el concepto, sirviendo para aplicaciones diversas y contradictorias, para fines insospechados desde la práctica social y política.

Sin embargo, un mundo donde existen propietarios de la opinión y el poder público, donde se disputa desde: la religión, la política, la educación y la comunicación, la definición de los parámetros constitutivos de la identidad. La autoimagen, el auto conocimiento, la libertad de pensar, la auto categorización, el lenguaje, entre otros elementos concurrentes, para la construcción de sentidos de pertenencia, son influidos y muchas veces subsumidos por nociones de identidades negociadas, usualmente falseadas y asumidas acríticamente, que expresarán parcialmente modos de ser, operados desde el habitus y las estrategias sociales, antes que por acciones conscientes y reflexivas de las zonas medias que nos habla Ricoeur. Puesto que las identidades cada vez se construyen en terrenos sociales y circunstancias complejas, con sentidos temporales y adaptativos, a este ilimitado sentido de pertenencia individual se imponen las identidades asignadas estatales e institucionales, lo que contiene y limita el acto creativo y dinámico de constitución del ser desde el campo socio-cultural y el sí mismo.

Desde nuestras particularidades, nos agregamos socialmente por aspectos fácticos como lugar de nacimiento, asignación del lenguaje, prácticas socio-culturales, valores morales y principios éticos, entre otros, que parecería que la identidad es algo que es tan evidente y de asignación natural como nuestra propia existencia, empero en gran medida, esta asignación es institucional hegemónica; algo de lo que es necesario que las ciencias sociales se ocupen, cuestionen y profundicen, porque este aparente compartir de caracteres al que se refiere la identidad es generalmente artificioso más que efectivo, para la construcción del ser como entidad individual y social.

Lo cierto es que en estas condiciones son los sentidos de pertenencia que se activan con relativa libertad y grado de elección, muchas veces de forma a-racional y libre (Shweder & Le-Vine, 1982). Ahí está parte del problema,

porque la diversidad es una condición difícil de elaborarla en sociedades estatalizadas e institucionalizadas, que requieren de sujetos homogéneos para operar sus políticas generales. En sociedades tan diversas como las actuales uno de los trabajos más importantes en las instituciones, como las educativas, debería centrarse en dar cuenta de los diversos modos de pensar y ser, operando principios filosóficos y metodológicos para dar cuenta de esta complejidad, que no solo atañe a los pueblos indígenas o culturas subalternadas, sino a la dinámica social trashumante y gregaria del ser humano, que hoy en día se manifiesta altamente heterogénea, como afirma Morín (1999):

“La organización de los conocimientos, que se realiza en función de principios y reglas que no vamos a examinar aquí, implica operaciones de unión (conjunción, inclusión, implicación) y de separación (diferenciación, oposición, selección, exclusión)” (Morin E. , 1999, pág. 26).

Este signo de distinción exacerbado de nuestro tiempo, hace que cada vez sea más complejo poder reconocernos en lo común, y, al mismo tiempo, en la diversidad cultural inherente a todo cuanto es humano. Porque más allá de nuestras similitudes universales, cada persona desarrolla sus sentidos de pertenencia y alianzas a las que asume como propios, a través de ciertos artefactos culturales, que al reconocerse en ellos establece apropiaciones particulares que definen los modos de ser desde su sentido de pertenencia.

El sentido de pertenencia es como constructor de los modos de ser, está claro hasta aquí que sería imposible pensar en seres humanos o culturas sin cuestionarnos respecto de las formas de pensar y ser, porque estos son aspectos que se manifiestan en la existencia y trascendencia de los seres humanos como seres sociales y culturales, en la medida que lo que somos lo compartimos, lo representamos con otros y entre otros, donde las identidades construidas en referentes de homogeneidad han terminado siendo altamente superadas.

La activación natural y cultural de los sentidos de pertenencia, transforma la relación entre las personas de una manera que permite la acción colectiva, coordinada y eficaz, permite además que las personas reconozcan atributos generales y establezcan relaciones, establezcan configuraciones socio-culturales dinámicas y articuladas dentro de la diversidad. Por eso la educación como acción socializadora y comunicativa debe participar protagónicamente en la construcción de los sentidos de pertenencia, que son la raíz de la construcción de los modos de ser, para conocer y actuar en escenarios de diversidad. Todos recibimos herencia cultural, sistemas de valores, nociones de validez respecto del mundo que nos rodea que pueden ser generales, pero las experiencias vitales y el recorrido histórico dotarán de otras sensibilidades gregarias que hacen y multiplican los modos de pensar y ser al interior de cualquier tipo de sociedad. Es que a pesar de las determinaciones socio-culturales, cada uno se apropia libre y creativamente de estos referentes, construyendo modos de ser compartidos y particulares.

Aún fieles creyentes en la identidad sostienen que, nadie tiene que aceptar que se le enseñe todo desde referentes externos, que se depositan como si fueran recipientes vacíos (Rogers, 1997). Las personas a través de sus culturas experimentan interacciones diversas, en escenarios distintos y múltiples, jugando roles y papeles también diversos que son internalizados desde los sentidos de pertenencia, más allá de los referentes e identidad construidos socialmente.

En síntesis, a esta altura del trabajo, es lógico explicarse por qué se estudia al ser y los modos de ser en vez de optar por la vía más conocida y trabajada: el estudio de la identidad, mi opción se justifica a través de las siguientes razones:

Desde la perspectiva teórica, se considera que el modo de ser es singular y único, porque se construye más allá de las relaciones sujeto/entorno y se

concreta en la experiencia, y no solamente en relación con la alteridad y el juego de roles, se construye en referencia con su entorno, desde el reconocimiento de sí mismo haciéndose en el mundo, como acto consciente y también como habitus, como ser que trasciende en su modo de ser.

Los seres humanos según Giddens, tienen el atributo de hacer cosas, que transforman al mundo que nos rodean, ello depende de los actores y no sólo de estructuras. Según este autor, la praxis social es el resultado de la capacidad de los seres humanos para transformar las condiciones en las que viven, basados en la recreación de las condiciones heredadas (ontológicas, axiológicas, epistemológicas, praxeológicas y ecológicas). Tal cual como el habitus, los seres humanos producen, sin saberlo, formas de vida o modos de ser a través de los cuales se reinventan y resignifican, a su vez que lo hacen con su entorno. Este es el carácter dialéctico de la estructura social, concepto que nos permitiría superar las relaciones duales mecánicas: sujeto-objeto, individuo-sociedad, sujeto-estructura o lo micro y lo macro (Giddens A. , 1995, pág. 201).

El ser nos evoca una dialéctica constitutiva multidimensional y dinámica, que es posible descubrirla detrás de las apariencias tramposas que se enmascaran en la identidad, que por oposición se caracterizan por ser ambiguas, atemporales, representadas y negociadas, basada en elementos antes que en relaciones constitutivos en creaciones artificiosas y a veces ficciones (nación, símbolos patrios, héroes, entre otros).

Al buscar la naturaleza del modo de ser, se tiende a trabajar en las dimensiones fundantes de los modos de pensar y ser, de allí la importancia de las funciones superiores del pensamiento. Retomando a Ricoeur, se puede inferir que el modo de ser se define por el conocimiento de sí mismo y del entorno en la interacción inter e intrasubjetiva, en esa zona intermedia de la que él se refiere a la identidad del sí mismo, aspectos que están determinados por los modos de pensar y hacer, por consecuencia



dialéctica termina siendo estructurado por la experiencia de estar ahí y haciéndose al modo de Heidegger. La experiencia vital como representación narrada y pensada desde las dimensiones del conocimiento, valoración, representación, significación y relación que los seres humanos establecen con el sí mismo y el mundo.

Optamos por el modo de ser a partir de análisis ontológico porque nos ofrece los fundamentos constitutivos de este en cuanto es y se hace. Se trata de buscar no solo la ontogénesis, también, el conjunto de disposiciones adquiridas, como: normas, valores, principios, procedimientos, modelos, sistemas de relaciones con el medio y esquemas que validan las formas de conocer el mundo. Estas dimensiones comprenden entonces ese continente vasto de sentidos de pertenencia que trata los principios constitutivos, así como el sentido de las actividades en sí mismas.

La ontología da al ser humano un marco general de referencia, un trasfondo epistemológico, un cuadro conceptual de naturaleza general que se inserta en los momento constitutivos, permitiendo explicar el orden de las cosas, tal y como ellas existen en la realidad fenomenológica de la experiencia de ser “ahí” y estar “así” que construyen los modos de pensar y ser.

En tanto que la identidad es ambigua, se presenta de varias formas y cada una se yuxtapone, sin que ninguna de ellas sea necesariamente excluyente, las diferentes formas de identidad pueden operar superpuestas basadas en la unicidad del ser enmascarado.

En tanto que el ser y sus modos de ser son el continente de significaciones constitutivas, es posible construir una identidad y establecer una “imagen real o ficticia” sobre el centro de gravedad que es el ser y los modos de ser, esto implica que más allá de los cambios internos y externos, más allá

de los nuevos conocimientos y saberes que uno incorpora, hay un ser que se construye históricamente y que interactúa con todo, que a la vez que construye y se construye. Esto implica que el sujeto toma posiciones para estar en el mundo a lo largo de su vida, se transforma sin dejar de ser.

Coligiendo con el debate que antecede, se presumiría que el Yande Reko al ser matriz y continente simbólico socio-cultural constitutivo de los modos de pensar y ser de los isoseños; este contiene las resignificaciones de las diversas experiencias que los propios isoseños experimentan al estar haciéndose en el mundo. Por ello, cuando el isoseño nos habla o traduce elementos fundamentales de su Yande Reko, recuenta lo que considera y entiende como elementos constitutivos de su ser, habla de lo que son, de cómo están y hacen en el mundo, nos narran la experiencia de estar aquí y ahora, apelando a todo su capital cultural, social, económico y político.

## **2.9 Pueblo: El más general y ambiguo de los conceptos en la construcción de los modos de ser**

El término pueblo proviene del latín *populus* y permite hacer referencia a tres conceptos distintos: a los habitantes de una cierta región, a la entidad de población de menor tamaño que una ciudad y al conjunto heterogéneo de una sociedad.

Probablemente no haya término más ambiguo y más usado como muletilla política que este y más sujeto a acepciones contradictorias, y quizás esto se deba a que la política tiende a usar de manera flexible el significado histórico y social de los conglomerados humanos, asociándolos a categorías genérica como pueblo por el principio de soberanía y democracia que lo sustenta. Tal vez sea también porque el pueblo y sus formas derivadas son tanto objetos como conceptos usados y contruidos desde distintas disciplinas, cuyo uso construye una propia definición.

El objetivo de este acápite no es trazar un recorrido de estos usos teóricos, sino, por una parte, definir los vínculos que se establecen entre las representaciones conceptuales de pueblo y vincularlos con la categoría de indígena. Por otra parte, las relaciones de fuerza entre las distintas concepciones del hecho político y social, y las distintas tradiciones nacionales, culturales y científicas que vinculan estas dos categorías. Tratamos de realizar una sucinta genealogía crítica, de la noción de pueblo a partir de la filosofía política.

Para Platón, la noción de pueblo busca ser más fundamental de lo que es en los enfoques empíricos, sociológicos o históricos. Este filósofo trata de preguntarse acerca de lo que está implicado en el acto originario de pueblo, busca la naturaleza o sentido a priori por el cual un pueblo se hace pueblo. En este sentido, se puede decir que la noción de pueblo implica, de manera consciente o no, la voluntad de la gente, la acción popular.

En las más importantes teorías filosóficas de los siglos XVIII y XIX, queda planteada la cuestión del pueblo, en relación con el Estado, de su unidad y de sus divisiones. En un primer enfoque, se considera que los acuerdos sociales y políticos es la base de dicha relación. En el “*Contrato Social*”, Rousseau resalta la idea de la fusión entre Estado y sociedad; Kant, define que a través del uso de la razón se establece la relación del pueblo con el Estado, mediados por leyes jurídicas.

Superando el orden racionalista y lineal, Hegel y Marx tratan establecer una tesis evolucionista del desarrollo de este concepto. Hegel hace del Estado universalista el fin del desarrollo del Espíritu y del pueblo, el producto de la universalidad encarnada en el soberano. Por su parte, Marx no usa la categoría pueblo de este modo, define al proletariado como la clase social que sostiene la estructura del poder, mediante la lucha de clases, ya que esta, está capacitada para llevar a cabo la emancipación del pueblo, si bien concibe lo popular y heterogéneo, determina la hegemonía

del proletario como la clase que trasciende del pueblo para constituirse en vanguardia. A pesar de dichas divergencias, estas teorías políticas no dejan de plantear de manera enfática una cuestión fundamental y contemporánea: la separación entre dos categorías de ciudadanos según estén o no integrados en la sociedad (Durand & Lit, 2005).

En términos hegelianos este sustantivo refiere a las constituciones, a los fundamentos de la cohesión política y social, a los límites, a la libertad, la racionalidad de las constituciones; los fundamentos de la cohesión política y social; la naturaleza de la representación política; etc.

Según Hegel el uso cotidiano de esta categoría puede tener dos connotaciones distintas. Así por ejemplo, podemos hablar del pueblo teniendo en mente una unidad política. Por otra parte, podemos referirnos a un pueblo e implicar una unidad cultural. Estas dos dimensiones de la categoría pueblo han jugado un papel muy importante en la elaboración de dos teorías disímiles sobre el fundamento de la cohesión social: una enfatiza los aspectos culturales como constructores de una sociedad dada; otra enfatiza la función de las instituciones políticas en la creación de una comunidad genuina. La una considera la identidad de un pueblo expresada a través del lenguaje, las tradiciones culturales e históricas, cuando que la otra sintetiza estos elementos y los ve materializados en las instituciones políticas. Un expositor clásico de la primera teoría es Herder, mientras que Rousseau puede ser considerado como el defensor por excelencia de la segunda. Hegel fue el heredero de estas dos tradiciones teóricas y uno de sus anhelos intelectuales fue el llegar a reconciliarlas en sus *Escritos teológicos* (Duran, S/f).

Es esta totalidad que así constituye un ente, el espíritu de un pueblo. A él pertenecen los miembros individuales, cada uno siendo el Hijo de su Nación y al mismo tiempo —en tanto que el estado a que pertenece evoluciona —el Hijo de su Tiempo (Hegel G. , 1999, pág. 39).

En América latina, por el contrario, según Jesús Martín-Barbero esta noción resulta ser una forma de hibridación entre culturas indígenas y movimientos sociales urbanos. Se trata, en primer lugar, de pensar lo masivo y lo popular de manera autónoma. Así que el pueblo constituye un lugar de reapropiación de lo heterogéneo, no impide una reconstrucción identitaria que va tejiendo sus hilos con un pasado que se tiene que reinterpretar (*Desafíos de lo popular y la razón dualista*, en (Durand & Lit, 2005)).

Del mismo modo en su libro "*La razón populista*", Laclau (2005) examina y propone una lógica general de la formación de las identidades colectivas vinculadas al campo de la acción política, que alcanza su máxima complejidad en la definición del concepto "pueblo", es decir, como un modo de entender y construir lo político, lo heterogéneo, superando el carácter ambiguo e impreciso de la categoría pueblo en su dimensión descriptiva y genérica. Habría que reconocer que pueblo antes que ser una categoría social es una categoría política.

Esta lógica, lejos de remitirse a un esquematismo apriorístico idealista de esta categoría -como el caso hegeliano o marxista-, de una inversión dialéctica que explique el devenir histórico, en la que los elementos que entran en juego aparezcan definidos de antemano, parte de un enfoque ontológico sobre la constitución de la objetividad social que, al articular dinámicamente un referente heterogéneo y ambiguo, hace políticamente inteligible el devenir histórico. Este giro ontológico, fundado tanto en la prioridad del discurso para la construcción de toda objetividad social como en el principio político de hegemonía (Molina & Grosser, 2008).

Laclau considera que tomar en cuenta lo popular es dar cuenta de la acción política realista, porque establece un marco teórico tendencial frente a lo cambiante, heterogéneo, contingente y no totalizable de la realidad política concreta que ha sido considerado como un fenómeno marginal en la lógica de lo político (Laclau, 2005).

El autor muestra que la literatura existente sobre la idea de pueblo solía tender, bien a la perspectiva de la psicología de masas, haciendo hincapié en los elementos irracionales que harían imposible la consideración de lo popular como una categoría política legítima, o bien, en el mejor de los casos, a paradigmas funcionalistas o estructuralistas que le dan a lo social una estructura lógica rígida y establecida de antemano (Molina & Grosser, 2008, págs. 137-138).

Laclau recupera distintas vertientes acerca del tema con el fin de ofrecer un esquema teórico que dé respuesta, desde un nivel conceptual, a las interrogantes surgidas en torno al tratamiento de la categoría, ya sea desde la psicología o bien desde la sociología. Incluso las metodologías individualistas liberales modernas se vuelven más claras a la luz de la propuesta teórica de este autor, desde el momento en que distingue entre demandas de equidad y demandas democráticas, en las que el interés político estrictamente liberal puede ser integrado como parte de una demanda también popular. Afirmar que lo político consiste en un juego indecible entre lo “vacío” y lo “flotante” equivale, entonces, a decir que la operación política por excelencia va a ser siempre la construcción de un “pueblo” (Laclau, 2005, pág. 192).

“Todos los componentes están allí: el fracaso de un orden puramente conceptual para explicar la unidad de los agentes sociales; la necesidad de articular una pluralidad de posiciones o demandas a través de la nominación, dado que ninguna racionalidad a priori lleva a esas demandas a unirse en torno a un centro y el rol principal del afecto en la cimentación de esa articulación. La consecuencia inevitable: la construcción de un pueblo es la condición sine qua non del funcionamiento democrático. Sin la producción de vacuidad no hay pueblo, no hay populismo, pero tampoco hay democracia” (Laclau, 2005, pág. 213).

Al vincular la construcción discursiva a aprehender el devenir social como algo constitutivamente contingente, evitando el fundamento de un esquema conceptual a priori que limitaría el posterior análisis a categorías

lógicas rígidas. El pueblo dinámicamente adquiere una caracterización formal de la política, se vuelve inteligible el devenir político y social, en lo que Laclau considera una articulación constitutiva entre niveles conceptuales y no conceptuales, es decir, simbólicos, retóricos o afectivos.

El pueblo no es una combinatoria cualquiera, indiferente a las aspiraciones que representa, sino que se define por el régimen de la lucha de clases (Rancière, 1999). Rancière, entiende a la lucha como esencial para la constitución de las clases, por lo que éstas no son independientes de los enfrentamientos que entablan, en esto coincide con los planteos de E. P. Thompson y del *marxismo abierto*. La lucha de clases que atraviesa los ordenamientos sociales no es la expresión de “intereses sociales”, sino desde el vamos un antagonismo ideológico-político (Holloway, 2004).

Lógicas de la equivalencia y la diferencia, significantes vacíos y flotantes, así como el recurso ontológico político gramsciano de hegemonía, explican una amplia gama de fenómenos políticos que se mueven en una heterogeneidad social en la que se hace visible, a la vez, el juego democrático, del mismo modo que algunos aspectos relacionados con la representación política.

También es posible encontrar el sustrato de la noción de pueblo en el conjunto de las clases y de las personas oprimidas, como se usa para denominar a unos estratos culturales denominados, pueblos indígenas. La Historia es vista desde la lectura de los que sufren, desde el testimonio de los que luchan por la liberación, como es el caso de los pueblos indígenas que unen a esta categoría genérica la identidad cultural (Stavenhagen, 2000).

Los pueblos indígenas se definen como: “comunidades, pueblos y naciones indígenas, son aquellas que, teniendo una continuidad histórica con las sociedades preinvasivas y precoloniales que se desarrollaron en sus

territorios, se consideran distintas de otros sectores de las sociedades actualmente dominantes en estos territorio o en parte de ellos. Ellas son actualmente un sector no dominante de la sociedad y están determinadas a conservar, desarrollar y transmitir a las generaciones futuras sus territorios ancestrales y su identidad étnica como base de su continuidad como pueblos, en concordancia con sus propias instituciones sociales, sistemas legales y cultura”<sup>59</sup>.

El Convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes, que en 1989 define pueblos indígenas como: “1, [...] a) pueblos tribales en países independientes, cuyas condiciones sociales, culturales y económicas las distingan de otros sectores de la colectividad nacional, y que estén regidos total o parcialmente por sus propias costumbres o tradiciones o por una legislación especial; b) los pueblos en países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan sus propias instituciones sociales económicas, culturales y políticas, o parte de ellas.

“La conciencia de su identidad indígena o tribal, la naturaleza y el desarrollo sostenible deberá considerarse un criterio fundamental para determinar los grupos a los que se aplican las disposiciones del presente Convenio”. (Artículo 1, citado por Stavenhagen).

Pueden ser subrayados los elementos comunes explícitos o implícitos que resaltan en estas definiciones: a) las distinciones culturales entre los pueblos indígenas y el resto de la sociedad; b) la desigualdad y asimetría de poder existente entre los pueblos indígenas y los grupos dominantes; c) la

---

<sup>59</sup> Este concepto es manejado por el Relator Especial de Naciones Unidas: Rodolfo Stavenhagen.



vulnerabilidad y/o debilidad de los pueblos indígenas ante la sociedad dominante; d) el apego de los pueblos indígenas a sus instituciones sociales y políticas consuetudinarias; e) la importancia del territorio y las actividades económicas propias de los pueblos indígenas (Stavenhagen).

Esta definición genérica, amplia y flexible de pueblos indígenas, está integrada literalmente a la Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia, pero en la lógica política lo indígena en Bolivia, está complementada con el concepto político que maneja Laclau, en el sentido de manejar desde la heterogeneidad dos tipos de acción: la reivindicativa, que está trazado por la consideración de sus derechos; y otra, la emancipadora, que se traduce en la toma del poder y en la construcción de un nuevo orden social y estatal.

En conclusión, la noción compuesta de “pueblos indígenas”, está ligada al concepto básico de pueblo que considera la identidad de un pueblo expresada a través del lenguaje, las tradiciones culturales e históricas, sumadas a la noción política emancipadora, a la cual nos refiere Laclau y a la noción reivindicativa que maneja Stavenhagen. Esta definición confluye también en su contenido heterogéneo, complejo y amorfo en el que diversos intereses se mezclan en una composición socio-política, compleja e irresoluble que pone los sentidos de pertenencia en crisis y en situación ambigua.

## **2.10 Identidad étnica, cultura y nación**

En las ciencias sociales se reconoce que etnia, cultura e identidad son categorías inevitables para estudiar a los diferentes grupos sociales y a los individuos, a pesar de existir una compleja polémica entre los diferentes enfoques debido a la diversidad de usos y subjetivo manejo que se hace de las mismas.

Sin el ánimo de inmiscuir este estudio en este debate epistemológico y muchas veces ideológico, asumimos nuestra posición conceptual basada en el constructivismo simbólico por considerar que esta perspectiva es complementaria y útil para los fines del presente estudio, ya que la reflexión vuelve a centrarse aquí en las relaciones intersubjetivas bajo el ángulo de la interacción, otorgándose un rol relevante a los elementos de negociación y comunicación en la construcción de los contextos. Supone volver a hablar de la relación entre el sujeto y el contexto, como punto de partida para la construcción social de la realidad. El centro de atención son aquí los procesos de interacción y elaboración social de significados, que permiten la construcción social de esta (Munné, 1999).

Sin embargo no está demás situar el debate que se desarrolló en ciencias sociales alrededor de estas categorías, sin caer en disquisiciones o simplificaciones respecto del tema, con el ánimo de contextualizar estas categorías de análisis a la luz del objeto de estudio.

Weber y Heidegger, coinciden al señalar que es precisamente la relación con los valores culturales la que suministra al investigador la perspectiva para construir su objeto de estudio, sin embargo el hecho de que la cultura sea fundada en relación con el tiempo y la representación no debería implicar que los resultados de las investigaciones sean “subjetivos”, cuando advierten de las dificultades de trabajar con estos conceptos, debido a su fácil manipulación y a la carga ideológica y política ampliamente subjetiva con la que son usados (Weber M. , 2009; Heidegger M. , 1997). Situación que Bourdieu advierte y que pone al descubierto cuando sugiere que las condiciones sociales de producción son un asunto central en la construcción del objeto, y en la definición de punto de partida del propio sujeto que estudia los hechos sociales, al ser influido por las prenociones y lenguaje común de la gente (Bourdieu P. , 1999).

A pesar de las advertencias de los autores citados, gran parte de las corrientes de los investigadores en ciencias sociales, han incluido en sus enfoques teóricos y metodológicos estas categorías, a las que en psicología se suman también categorías ampliamente flexibles como las de funciones de la mente, personalidad y comportamiento desde el enfoque micro social.

En este estudio se hace uso del concepto etnia porque podría ser útil en la medida que puede ayudar a distinguir las parcialidades indígenas de un contexto mayor como es el de nación, basado en el carácter cuantitativo de estas categorías, pues etnia y nación por su carácter descriptivo, se definen de forma análoga: un conglomerado humano que comparte, lengua, formas de gobierno, territorio, cultura, historia común, entre otros (Barth, 1977; Florescano, 2001). En este sentido, el pueblo isoseño, a pesar de ser considerado parte de la nación guaraní, según la Constitución Política del Estado y algunos investigadores sociales, estaría enmarcado en la definición de etnia al ser una parcialidad de la nación guaraní, que se identifica con una cultura e historia cualitativamente diferente a la misma, principalmente desde los sentidos de pertenencia de los propios isoseño.

Es necesario hacer notar que en ciencias sociales, el concepto de etnia ha sido usado de forma indulgente y genérica: “como un grupo integrado por individuos establecidos históricamente en un territorio determinado que poseen un lenguaje y sistema simbólico y de representación, que se reconocen ante otros grupos a través de sus peculiaridades y diferencias, identificándose con un nombre propio” (Florescano, 2001). Esta definición refleja una flexibilidad infinita que puede dar pie a diferenciaciones sociales de diverso orden en los que etnia, nación y pueblo aparecen como análogos y usados indistintamente, distinguiéndoles por la cantidad de miembros, heterogeneidad y el uso político interesado de los términos.

Para refrendar la simplificación en el uso arbitrario estas categorías, autores como Bravo, consideran que etnia es el grupo humano que comparten una misma descendencia cultural, pero que comparativamente es menor en número que una nación (Bravo, 2001).

Desde otra perspectiva, los humanistas consideran que la distinción racial ha perdido toda significación como concepto teórico, y que deben ser las prácticas culturales e historia común la que definen la identidad étnica o cultural, a pesar que los argumentos ontogénicos los proveen de forma encubierta la propia historia, etnografía, arqueología, antropología y sociología al referirnos al origen y a los hechos fundacionales como fundamento de la constitución socio-cultural.

De otro lado, el uso social de estos conceptos está influido por estas simplificaciones y determinismos conceptuales, que terminan relacionándola identidad étnica o nacional con el origen racial, en tanto les permite legitimar políticas excluyentes de distinción y diferenciación, como mencionamos en la introducción de este trabajo respecto de las “naciones” aymaras y quechuas de Bolivia. Autores como Giddens sostienen que se debe dejar de lado el concepto ontogénico de “origen de sangre o racial” en los estudios sociales porque la genética nos demuestra la amplia mixogénación racial de las sociedades.

A pesar de estos criterios éticos y biológicos para no relacionar el concepto con la filogénesis, en la práctica social y en la teoría éste tiene mucha relación con los referentes de origen genético. Es verdad que la filogénesis rebate las apreciaciones de pureza sanguínea, de todos modos la ontogénesis viene asociada a estos conceptos como nación y etnia, a partir de ellos se alientan los criterios de distinción, discriminación y valoraciones. Por ello Weber invalida ambos conceptos para los estudios sociales “el concepto de “etnia”, que se disipa ante una rigurosa formulación conceptual, se asemeja en cierto grado a otro concepto

cargado para la mayoría de nosotros de acentos patéticos, el de nación, tan pronto como tratamos de aprehenderlo sociológicamente” (Weber M. , 1996). No se puede olvidar que tanto cultura, etnia y nación fueron las bases teóricas para el encumbramiento de ideologías fascistas y chauvinistas en el mundo con resultados fatales para la humanidad y que hoy llevan a graves distorsiones racistas a los “intelectuales y líderes” indígenas en este continente.

Como evidenciamos, en la práctica social es muy difícil tomar distancia del origen de sangre o raza cuando se asocia a estos conceptos, ya que enmascaran relaciones de dominación o por lo menos de discriminación entre los grupos sociales, aspecto que ya mencioné en la introducción de este estudio, pero que está manifiesto en parte de la concepción de la identidad isoseña respecto de los demás guaraníes bolivianos, al mencionar que ellos son más “chanés” o “más puros”, por no decir legítimos, que los guaraníes avas invasores, no se trata de una distinción cultural sino básicamente consanguínea alentada desde la historia del origen (Combès I. , 2007).

Ante estas evidencias empíricas en la declaración de derechos de los pueblos indígenas por Naciones Unidas y en el Convenio 169 de la OIT, procuran evitar la carga ideológica y racial, reconociendo al término raza como un construcción social inevitable, ética y teóricamente desechado para la construcción de los sentidos de pertenencia, tratando de distanciar la identidad cultural del origen racial reconocen que ésta depende de las personas en la medida que cualquier individuo puede aprender la cultura de otros y asumir tal identidad.

Superando esta disquisición fundamental, Varese define la identidad sea esta étnica o cultural, basada en la adscripción implícita individual y colectiva a formas y modos de pensamiento e imaginación, como también a conductas específicas de un grupo social, se trata de un proceso histórico a

través del cual una cultura estructura, desarrolla y modifica sus formas de vida en relación a los otros, sin que por ello el núcleo esencial de la cultura de ese grupo deje de cumplir una función de identidad o de “matriz referencial reproductiva” (Varese, 1983). Parecería ser que esa matriz referencial estructural de la que habla Varese no es otra cosa que el Yande Reko isoceño que más allá del macro o micro contexto social opera desde la subjetividad de los habitantes de las comunidades.

Hay autores que desde el materialismo cultural prefieren referirse a reproducción étnica, como Varese, que considera que es en la reproducción social y económica en la que identificamos a un grupo social porque esta matriz está compuesta de productos culturales e históricos realizados en determinados momentos históricos y relaciones de producción (Harris, 2011).

Por el contrario para Geertz, lo étnico está referido desde la cultura como sistema de símbolos, con mayor peso en las comunidades tradicionales debido a su lógica de pensamiento animista relacionado a prácticas primordiales como son mitos y rituales de orden orgánico, considera que es difícil obtener una definición clara y unívoca de etnia o grupo étnico, en tanto que las realidades son escurridizas y variables en el espacio y tiempo (Geertz C. , 1983).

Barth volviendo a las visiones biogénicas u ontogénicas, desde la negación y la alteridad, en coincidencia con nuestras afirmaciones iniciales en este acápite, considera que el concepto de etnia no destierra el componente biológico de su significado ni su carácter de confrontación social, en tanto que se crea y establece un espacio cultural distinto y enfrentado a otras culturas (Barth, 1977). En este sentido, la propia investigación etnohistórica en el caso isoseño, nos refiere a la onto o biogénesis de este grupo social en la mixogenación guaraní-chané como principio de identidad cultural, por ello podemos afirmar que la conciencia de la identidad

cultural no elimina en modo alguno su sustrato biogenético. Por esta razón, es necesario reconocer que las nociones de identidad cultural o étnica no tienen solamente atributos culturales debido a sus connotaciones y orientación claramente biogenética.

Guillermo Bonfil desde la vertiente de la identidad colectiva, considera a la etnia como aquellos grupos sociales formados históricamente, que desarrollan y mantienen una identidad cultural común; es decir que forman un “nosotros” social que perdura en el tiempo, a partir de una historia común, de una convivencia que hace posible la reproducción del grupo y su permanencia (Bonfil, 1993). Bonfil considera que la identidad étnica está encerrada en su propio origen e historia pasada, sin advertir que la cultura e identidad son categorías relacionales e históricamente dadas, reinventadas y resignificadas en función de los intereses y necesidades sociales y políticas. Por tanto, lo originario es un referente que no sabremos jamás a qué precisamente nos refiere y que solo la especulación “arqueológica e histórica” nos puede aproximar de acuerdo con el discurso hegemónico, pero jamás afirmar una certera valoración del origen más aún si queremos tomar distancia de concepciones ontogénicas.

Por tanto ¿qué estamos entendiendo por identidad cultural o étnica? desde mi experiencia con las comunidades del Iso y mi adhesión a las corrientes teóricas simbólicas y constructivistas, sostengo que la identidad es una categoría que lo que refleja son sentidos de pertenencia individual y/o colectiva que pueden ser abordados desde la diferencia, asimilación y/o afinidad a través de un sistema simbólico y/o material cultural e históricamente producido, que no es necesariamente reflexivo y que tampoco es un “estado de consciencia” -como sucede con los habitantes del Iso- parece estar más asociado con sentidos prácticos colectivos, como refiere el concepto de hábitus de Bourdieu. Tampoco es un sentimiento o lealtad más o menos explícito de pertenencia a un sistema

de valores, como señalan algunos autores, esta definición simplista y emocional, muy recurrente en ciencias sociales, aproxima más el concepto de identidad a sentimiento que embarga a los aficionados a un club de fútbol o de amigos, que a una construcción identitaria basada en referentes culturales que se expresa a través de preconcepciones, estereotipos, prácticas cotidianas, procesos de resignificación, entre otros, producto de la experiencia de ser y estar en el mundo.

Está claro que la identidad es una construcción política que echa mano de diversos tipos de elementos y/o rasgos “socio-culturales” que refieren a negociaciones en espacios de poder. Por ello la identidad nos refiere a un ámbito de construcción política que responde a intereses también políticos. La relación entre identidad construida socio-políticamente con los sentidos de pertenencia está asociada principalmente con las nociones o concepciones del ser social, pero no así con el estar, experimentar y practicar la vida cotidiana, que en síntesis confirma la noción de sentidos de pertenencia. Al ser esta una categoría que se afirma desde la experiencia individual se proyecta a la sociedad y no a la inversa, como opera la identidad. Nuestra afirmación se sustenta en que la mayor parte de los entrevistados, pobladores comunes del Iso, en este estudio no lograron explicitar su identidad de manera clara y con sustentos culturales e históricos, solo nos expusieron sus experiencias de vida, sus recuerdos y su vida de forma escueta, porque la reflexión e hilaridad discursiva sobre estos temas es limitada a su propia experiencia, expresando antes que nociones de identidad, sentidos de pertenencia, que corresponde a un confuso sistema estratégico de definir su espacio de vida en el mundo, y no a respuestas construidas desde la alteridad identitaria, como teóricamente se considera en el campo académico.

Como se sostuvo y verificó con los pobladores del Iso, los sentidos de pertenencia se expresan principalmente a través de la experiencia del estar



y de compartir la experiencia vital en el mundo, dentro y fuera de la comunidad. Es en la experiencia que se explicita o se interpreta y representa su modo de ser en el mundo, desde el particular sentido de ubicación en la realidad que les toca vivir, como estrategia de vida, más allá de lo políticamente creado, superando el límite de la significación identitaria que le hayan otorgado los agentes y actores sociales o políticos. No se pudo determinar, desde la experiencia, en qué momento la colectividad reflexiona sobre sí mismo y su identidad construida, cada persona tal vez lo haga, este estudio revela no haber experimentado una reflexión colectiva de la identidad en ningún momento, ni en procesos de reflexión lingüística de los que se participó.

Se concluye que los sentidos de pertenencia generalmente se los experimentan, se los evoca parcialmente en los rituales y prácticas sociales de manera más simbólica que narrativa, de manera más bucólica o política que reflexiva. Tal vez las sociedades que elaboran constituciones o cartas orgánicas puedan de algún modo reflexionar y definir sus modelos identitarios de forma descriptiva y conceptual o en los ámbitos académicos se construya modelos identitarios, todos estos abstracciones arbitrarias basadas en nociones identitarias, fuera de la realidad y muchas veces de manera estereotipada.

El estar y compartir condiciones históricamente dadas determina, obviamente una situación social, política, económica y cultural que genera sentidos de pertenencia; todo ello condiciona la relación con los otros y su formas de vivir, lo que también determina modos de pensar y ser. Esta construcción de modos de ser no necesariamente responde a actos reflexivos, peor aún, cuando la sociedad no ofrece espacio de reflexión social sobre sí mismos, como podría ser la escuela o instancias políticas en las que se podría abordar tales aspectos, porque quizá estos podrían ser espacios de comunicación reflexivo para la construcción de nociones ser

social colectivamente aceptables, sin embargo en contextos de subalternancia cultural, marginalidad económica y social, hegemonía política y poder delegado, los espacios de reflexión identitarios son reducidos a visiones arbitrarias e interesadas de los grupos de poder. Por ello se evidencia cómo en pleno proceso de la “revolución cultural” en Bolivia, se implementan nociones arbitrarias de identidad, que no responden a la realidad socio-cultural.

Se ha determinado teóricamente que la identidad es un acto reflexivo - como se plantea en varios acápite de este trabajo - de este modo se supone que la identidad se realiza desde la alteridad y lo común en un proceso dialógico entre el yo y los otros, como opinaría Bajtin, afirmando que la identidad es un proceso de negociación simbólico, económico, político y social:

En la vida yo participo en lo cotidiano, en las costumbres, en la nación, el Estado, la humanidad, el mundo de Dios; es allí donde yo vivo valorativamente en el otro y para otros, donde estoy revestido valorativamente de la carne del otro.

Yo me conozco y llego a ser yo mismo sólo al manifestarme para el otro, a través del otro y con la ayuda del otro. Los actos más importantes que constituyen la autoconciencia se determinan por la relación con la otra conciencia (Bajtin, 2000, págs. 327-328)

Parecería que la identidad fuera realizada dialógicamente por un conjunto de ajedrecistas sociales que sobre un tablero socio-cultural definen lo que constituyen los aspectos particulares de un sujeto revestido de otros.

Gertz diría desde una perspectiva más fenomenológica que la identidad es:

“...aquella que procede de los hechos dados, o más precisamente de la existencia social: la contigüidad inmediata y conexiones de parentesco principalmente, pero, además, los hechos dados que suponen haber nacido en una comunidad religiosa particular, el hablar una determinada lengua o dialecto y atenerse a ciertas prácticas sociales particulares. Estas igualdades de sangre, de

habla, costumbres, etc., se experimentan como vínculos inefables, vigorosos y obligatorios en sí mismos (Gertz, 1987)”

Pero estos hechos dados, no crean identidades, crean sentidos de pertenencia que son construidos y compartidos por los sujetos en relación con sus estrategias de vida, no hay posibilidad de negociación, porque estar en el mundo y activar estrategias de relación y compartir en un contexto específico no es una elección es una cuestión existencial, se nace donde se nace y se vive donde se permite vivir, allí construyen los modos de ser, sin mayor elección que la de ser diferentes y similares a los demás de acuerdo a la sensibilidad personal con la que se insertan en el espacio social y se experimentan las circunstancias. Desde esta perspectiva los sentidos de pertenencia no se reflexionan, se los vive y experimenta.

La pertenencia a un grupo o categoría social se define en el pensamiento básico por: distinción, discriminación y clasificación: soy isoceño, soy guaraní pero no soy ava, soy isoceño; vivo en la ciudad no soy isoceño soy de la ciudad, este es karai y mis hijos serán karais. Ser y deber ser entra en relación natural con el entorno de manera “arracional” (Shweder & Levine, 1982). Cada uno asume con su capital económico, cultural y político el lugar o espacio en el cual se desenvuelve. Por tanto, en la afirmación de una identidad individual o colectiva se ponen en juego tus campos de poder, como impulsos alternos que resultan complementarios. Desde dentro del grupo se enfatiza en aquello que sus miembros comparten - símbolos, significados, valores, entre otros-, lo que los hace iguales y diferentes, les otorga sentidos de pertenencia; y desde lo personal, uno asume también la diferencia con su entorno cultural y en la interacción con los otros en una lucha constante por estar, relacionarse y compartir, como afirman con naturalidad los isoseños, sin mayor reflexión que la de estar en el mundo.

En esta lógica de diferenciación entre práctica social y reflexión social, Toureine nos advierte:

“La identidad étnica o cultural, en efecto, es la afirmación de una cultura interiorizada por individuos que viven en una sociedad moderna, es decir, que reconocen la importancia de la organización económica y administrativa. Estas dos orientaciones, la etnicidad y el comunitarismo, parecen a menudo cercanas una a otra, pero no hay que confundirlas. Algunas de las jóvenes que exigen llevar el velo o el foulard islámico en el colegio manifiestan, ya sea espontáneamente o por la presión de su familia o una asociación, una resistencia a la cultura llamada occidental en nombre de la leyes de su comunidad; pero los estudios publicados sobre ellas, sea en Francia o Turquía, nos dicen que de ninguna manera esta realidad sea mayoritaria. Al contrario, a menudo esta afirmación de identidad no es más que una reacción frente al rechazo de su cultura. En Medio Oriente se observó que era en las facultades científicas y no humanísticas donde estudiaban las mujeres que proclamaban de ese modo su pertenencia al Islam” (Tourene A. , 1976, pág. 17).

La manifestación esencial de la identidad étnica o cultural según Touraine es “la afirmación de una cultura interiorizada”, independientemente del tipo de sociedad, a lo que en este estudio reconocemos como sentido de pertenencia. La conciencia de etnicidad puede estar asociada a la integración social o a la discriminación que genera violencia. La etnia no es vista como una comunidad cerrada sobre sí misma. La etnización puede extrañar la subordinación producto de las hegemonías, pero también es el primer paso a la resistencia de los pueblos (ibíd.). Vuelvo a insistir, tomando distancia con este autor, que la identidad étnica o cultural a la que llama comunitarismo, está interiorizada pero no necesariamente en la toma de posición política e ideológica, sino es la activación de una estrategia o hábitos en relación con los otros que no es necesariamente política, sino de sentido común; se activa como sentido de pertenencia, como un conjunto de referentes socioculturales que construyen modos de pensar y ser en procesos de interacción colectivas e individuales.

Si los conceptos etnia, nación y cultura son usados como germen abarcador de la organización social y política de una sociedad, como categorías de orden y control de la individualidad, como dispositivos políticos constitutivos basados en hegemonía y poder, como hace la Constitución

Política y Económica boliviana, se habrá reducido estas categorías a un juego político, y no al reconocimiento del ser desde la práctica socio-cultural, que en gran medida determina los modos de pensar y ser, y se pierde su valor simbólico y constructivo, condiciones que permite a los individuos y la sociedad situarse en el mundo.

Por ello valoramos los sentidos de pertenencia antes que la identidad, porque estos permiten las construcciones diversas y personales de concebir y organizar el mundo, sin dejar de ser socialmente compartidas a través de las cinco dimensiones constitutivas de los modos de pensar y ser, propuestas en este trabajo. Lo que expresa diferentes manifestaciones ideológicas, culturales, hasta de lenguaje, como una práctica relacional con el entorno en el que la reflexión es muy parcial y focalizada, se trata del desarrollo de sentidos de pertenencia situados y funcionales a las circunstancias y al devenir.

No consideramos los sentidos de pertenencia como una esencia inmutable y específicamente política, biológica o supracontextual, sino como un proceso cuya construcción por parte de los miembros de una sociedad viene conformado por interacciones intra e intersubjetivas en función del contexto en el que se desenvuelven. Este proceso de adecuación y reinención de los sentidos de pertenencia en el Isoso, reconoce implícitamente que se mueven en un espacio de multiculturalidad inequitativo, que es dominado por una cultura hegemónica ajena a la suya, aspecto que es asumido con naturalidad por los isoseños, y canalizado de forma estratégica para seguir permaneciendo en el mundo. Sólo de este modo podemos entender que sistemas sociales y políticos, como el guaraní, sigan manifestando sus diferencias y sus modos de ser como etos vital, a pesar de haber roto con sus sistemas de organización en familias ampliadas, hoy estén constituidos en familias nucleares, asumiendo masivamente la religión evangélica, a despecho de su espiritualidad de origen, gobernados

por capitanes (mburuvicha reta) que basan su poder en el reconocimiento y legitimidad de las autoridades del Estado moderno, desde hace más de un siglo.

### **Cultura en la construcción del ser y los modos de ser**

El término “cultura” se ha convertido en los últimos años en un vocablo muy amplio, de tal forma que todo es visto como cultura, todas las disciplinas usan el concepto cultura para estudiar desde sus campos de conocimiento involucrándose en su complejidad analítica y en los problemas específicos que surgen al hablar de cultura. Tratándose tanto los aspectos teóricos como las prácticas culturales, se nos proporciona una visión global y confusa de la filosofía de la cultura en la medida que las categorías conceptuales tiene graves limitaciones frente a las realidades que se estudian, además del marcado personalismo con el que los teóricos abordan sus enfoques e inventan los términos o adecúan los conceptos de manera arbitraria o funcional.

Heidegger al criticar el uso subjetivo del concepto cultura, sostiene que este solo ha podido surgir sobre suelo de la metafísica moderna, constituyéndose en una de sus manifestaciones esenciales, considerando todo el hacer humano concebido y realizado como cultura. A pesar que el enfoque metafísico sostiene que la cultura es la actualización y realización de los supremos valores mediante el fomento de los supremos bienes humanos, colocándola a la cultura en los niveles exclusivos de la civilización occidental. Esta es la esencia de la cultura, hacer de ese fomento objeto a su vez objeto de ese fomento y convertirse así en política cultural hegemónica (Sobrevilla, 2006).

En la distinción entre ser y deber ser, se conceptúa a la cultura como el dominio de lo que es en tanto debe ser, abarcando a las ideas y

abstracciones lógicas como aquellos objetos que producen los seres humanos en su esencial alteridad.

El concepto de cultura comienza a tener sentido cuando Kant en la *Crítica de la Razón Pura* establece de manera clara y con todo el peso de su significado, la distinción entre ser y deber ser, ya que dichos términos no corresponden a sustantivos sino a dos verbos, visión constructiva de la cultura. Los dos indican perspectivas distintas pero complementarias en el proceso de conocimiento, indicando dos modalidades de acción o de sentido, una dirigida a lo que es y otra hacia lo que debe ser. De este modo, se piensa la cultura en la mente y como un médium dentro del cual existimos, objetivamos y significamos las cosas de manera ideal (Kant, 2005).

La cultura no es un mero caso de un ideal ahistórico de la humanidad, tampoco se va realizando por puro proceso evolutivo ni por solas oposiciones dialécticas, sino por el diálogo e interacción con otras culturas, porque sobre todo es un proceso vivo y creativo, es el fruto nuevo del encuentro de visiones personales y comunitarias. En ese encuentro se ponen en juego dramáticamente los principios éticos culturales como el bien y el mal de los seres humanos, no solo de las culturas que se encuentran sino de la cultura humana. En estos términos, el Yande Reko isoseño aparece fuertemente relacionado a esta concepción de cultura sin que esta implique la configuración del pensamiento como producto de elaborados procesos reflexivos, sino de prácticas sociales cotidianas.

La cultura desde la perspectiva fenomenológica se concibe como orientaciones fundamentales del pensar, juzgar y comportarse, que se han formado en una sociedad, que tienen una validez general y han adquirido un contenido mínimo de hábito, enunciado y valorado. Sobre este concepto se conciben los sentidos de pertenencia. La cultura aparece así como un sistema social de reglas implícitas y explícitas para las acciones individuales

y sociales, que se basa en pautas valorativas acuñadas por la sociedad en el curso de la historia y que se activan éstas en función de las relaciones que se establecen al interior y exterior de los grupos sociales y los individuos<sup>60</sup>.

Fue a partir de los estudios de la cultura que se produjeron los mayores acercamientos de la sociología a la psicología en los últimos tiempos, a través del método y la mirada que trata de impregnar en el lector a la hora de entender los fenómenos de la sociedad en el nivel más elemental de interacción, a saber, la vida cotidiana. Bourdieu propone de manera brillante una aplicación de sus conceptos habitus y campos para la relación de los distintos grupos sociales con la cultura.

Al asociar Bourdieu el habitus con la cultura, deduce a esta como un principio generador de prácticas objetivamente observables. Es decir, como conjunto de prácticas generadas por las condiciones de vida de los grupos sociales, así como la forma en la que éstas prácticas vislumbran una relación concreta con la estructura social, esto es, el “espacio de los estilos de vida” o modos de ser. Estos modos de ser, son aquellos productos del habitus que devienen en sistemas socialmente clasificados y de representación. Es decir, se puede observar como aquellas prácticas cotidianas que conforman un modo de ser que se corresponde con un habitus determinado (relaciones de poder, simbólicas y económicas, entre otras.). Esta relación entre cultura-habitus nos permite prefigurar u objetivar al ser social y sus modos de ser en la experiencia cultural (Bourdieu P. , *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto.*, 1988).

En esta posición sociológica de la cultura se inspira la escuela de Göttingen y Wundt, al introducir el concepto de cultura como sinónimo de pueblo o nación, como fundamento básico para entender al ser y sus modos de ser. La cultura se refiere al carácter o espíritu de una determinada nación. Es

---

<sup>60</sup> Theodor Litten su obra *Individuo y Sociedad*, respecto a la fenomenología de Husserl y W. K. Shultz en Sobrevilla, 2006.



decir, una mentalidad humana colectiva desarrollada históricamente. Aquí no nos interesa la lectura política que pueda desprenderse de dicha concepción, sino el énfasis de la relación de la cultura entre sociedad/individuo/pensamiento, lo que desarrolla sentidos de pertenencia social e individual.

En este punto la creación humana puede considerarse expresión de un determinado contexto social e histórico, más que productos individuales reflexionados y sistematizados en la imaginación aislada de los creadores de “cultura”, por ello afirmamos que la cultura y sus valores están más allá de los productos culturales y sus mediaciones, en las estructuras de pensamiento y la acción. Dicho con otras palabras, sin la disposición del espíritu de los tiempos no sería posible la producción individual, ya que ésta se construye a través del diálogo y la apropiación de voces culturales, por ellos las personas somos producto de nuestra época y contexto.

El individuo es parte inherente de una cultura, históricamente configurada, siendo el pensamiento, lenguaje y narrativa los mecanismos y dispositivos culturales que originan la conducta y los modos de ser. Lo importante es identificar que las bases del pensamiento, lenguaje y narrativa, no son productos individuales sino que forman parte de las dimensiones constitutivas de los modos de pensar y ser, instrumentos a través de los cuales una sensación o percepción se transforma en pensamiento y modo de ser. Productos culturales que pueden convertirse parte de un colectivo social, significa que el pensamiento, lenguaje y narrativa reflejan ciertas actividades culturales y ciertos valores vinculados a la relación que establece el individuo con su entorno.

Como nos suscribimos en varias oportunidades en este trabajo, respecto de la psicología cultural en su carácter relacional entre individuo y cultura, la “psicología de los pueblos” iniciada por la escuela de Göttingen y Wundt y la escuela histórico-cultural liderada por Vygotsky, constituyen

fundamentos teóricos relevantes para justificar un enfoque de orientación cultural para estudiar a los pueblos del Iso.

Siguiendo la concepción de Shweder, podemos afirmar que existen dimensiones constitutivas del pensamiento universalmente válidas, a pesar del reconocimiento de la diversidad social y cultural, próxima a la psicología cross-cultural y al estructuralismo de Levy Strauss (Shweder R. A., 1991; Lévi-Strauss C. , 1988). Pero que la relación con el entorno y la experiencia cultural determinarán modos de pensar y ser distintos, porque estructura no es igual a contenido ni a particularización de significados.

Por ello Shweder vio la necesidad de estudiar las formas de pensar en relación con la cultura, porque esta “regula, expresa y transforma la mente humana”, estudio que es fundamental para entender las formas de pensar. La idea que subyace a esta definición, ya clásica, es la “mutua constitución” o el vínculo irreducible entre el fenómeno psicológico y la experiencia social, histórica y cultural (Wertsch, 1993). Es decir, no es posible entender la formación y psicología de las personas sin recurrir a las instituciones sociales, conceptos culturales y artefactos encarnados en prácticas humanas que fomentan modos específicos de percibir, imaginar, sentir o recordar como también a la inversa (Ratner, 2006). No se trata solo de procesos macro sociales, sino también micro sociales al tratarse de construcción de pensamiento y cognitividad.

Podríamos decir que existe un acuerdo, más o menos generalizado, en afirmar que la conducta humana es el resultado de la interacción entre un organismo y su ambiente. Sin embargo, la psicología cultural añade otra variable a esta afirmación, una tercera fuerza, la cultura, que a la vez diseña y define las formas de hacer y ser de una sociedad, y también sus modos de relacionarse con el ambiente (Cole, 2003). Está claro que hay lógicas de ver el mundo distintas a pesar de tener un mismo recorrido filogenético, la forma de organizarnos, y construir nuestro ser difiere y

refiere a nuestra especificidad cultural. Es decir, ciertos conceptos, instituciones y artefactos operan en forma de reglas, pautas y “prótesis” que moldean la naturaleza del funcionamiento individual y colectivo (Bruner J. , 1986). Estas instituciones y artefactos culturales hemos venido a llamar dimensiones constitutivas de los modos de pensar y ser, que en cada sociedad o cultura operan de diversas maneras.

Se trata de un proceso de apropiación de herramientas culturales y de desarrollo de estructuras mentales, algo mucho más profundo que una simple transmisión de conocimientos concretos.

"Este proceso de mediación gestionado por el adulto u otras personas permite que el niño disfrute de una conciencia impropia, de una memoria, una atención, unas categorías, una inteligencia, *prestadas* por el adulto, que suplementan y conforman paulatinamente su visión del mundo y construyen poco a poco su mente, que será así, durante bastante tiempo, *una mente social que funciona en el exterior y con apoyos instrumentales y sociales externos.* (...) [Posteriormente] esas funciones superiores van interiorizándose y conformando la mente del niño. (...) conviene señalar que el mecanismo de ayuda social, simétrico al de incapacidad individual, se constituyen en el paradigma central del hecho humano." (Álvarez y Del Río, 1990a, p. 99)

Al ser una dinámica relacional, esta precisa que desde la cultura humana se comunique el significado, sentido y etos de esta, diría Gertz, esto se expresa sintéticamente en ordenamientos, estructuras e instituciones como lenguajes, entendido en tanto escrito y hablado como gestual y simbólico. Según este autor la cultura está constituida por una estructura significativa simbólica. Por tanto, la cultura en cuanto significa configuración de representaciones, etos, y orden es esencialmente comunicativa (Geertz C. , 1983). Esta comunicación de la cultura en el caso isoseño se evidencia en la práctica del Yande Reko en su vida cotidiana, como un continente de significaciones y resignificaciones.

La cultura es aquello que se “entreteje conjuntamente” entre las personas que participan de esta, para entender el pensamiento o la inteligencia humana no es posible hacerlo al margen del contexto de la actividad práctica en situaciones diseñadas socialmente, más allá de los enfoques macro o micro sociales de la cultura en relación con los fenómenos psicológicos, hay una relación dialéctica entre la cultura y el fenómeno psicológico, siendo las emociones, la identidad, la percepción, la motivación, la sexualidad, la memoria, el pensamiento y la enfermedad mental la parte subjetiva de la cultura, adaptando características de los distintos macro-factores. Es decir, recuperando la noción de cultura de la escuela de Göttingen, se trata de mentalidades compartidas, colectivas, que se convierten en dimensiones constitutivas. De modo que éstas adaptan su psicología a los distintos macro-factores predominantes en un determinado espacio o geografía vital (Esteban, 2010).

Un ejemplo clave al respecto es la presencia institucional de la escuela en las comunidades del Ioso en las que esta es el edificio mejor construido y sólido de los existentes, significando la presencia del Estado, el objeto deseado pero también rechazado, del símbolo de superación económica y de extrañamiento de la cultura. Los individuos, están sujetos a las fuerzas del sistema que ellos han creado. Sin que con esto queramos decir que los actores sociales son pasivos, sino que son constructores de significados de las propias instituciones que crean por lo que el diálogo entre los niveles macro sociales y micro social es dinámico (ibíd.).

Para cerrar esta síntesis respecto de los conceptos de identidad étnica, cultural y nacional en ciencias sociales, más allá de las simplificaciones y complejidades de los diversos enfoques, existen precisiones macro sociales y culturales para la transcendencia de la definición de cultura, etnia y nación ya que estas suponen un proyecto civilizatorio mayor producido por la modernidad desde la vertiente cultural que no termina de cuajar, donde

las grupos sociales deben romper con sus adscripciones territoriales, lingüísticas y afectivas étnicas, proclamando su entrega a un proyecto social mayor por sobre todas las cosas. Eric Hobsbawm advierte que “la ciudadanía sustituyó a la nacionalidad, por que un grupo humano se constituye como nación cuando sus miembros reconocen mutua y firmemente ciertos deberes y derechos en virtud de su común calidad de miembros. Es ese reconocimiento del prójimo como individuo de su clase lo que nos convierte en nación (...) no los demás atributos comunes que suponen la identidad étnica o cultural” (Hobsbawm E. , 1994). De este modo reducir el concepto de nación al de etnia en la Constitución Política del Estado en Bolivia sin lograr convertir a todos en ciudadanos bolivianos en sujetos reconocidos en su dimensión cultural y ciudadana garantizando el ejercicio de derechos y deberes comunes, y por el contrario haciendo énfasis en las divergencias sociales, económicas, políticas, y también, étnicas y culturales, las naciones indígenas se diluyeron en la narrativa política, dejando la identidad cultural resumida a su vida comunitaria sin lograr reconocimiento efectivo de la sociedad boliviana de estas sociedades.

A lo largo de este acápite, se pretendió construir un andamiaje teórico apoyado en los distintos enfoques sobre los conceptos centrales con los que abordo el estudio del modo de ser isoseño en las ciencias sociales. Generalmente vemos que la mayoría de los estudios asumen la identidad cultural como un elemento relacional y de afirmación cultural, en este estudio se aborda la identidad como un constructo político hegemónico que enmascara y rompe el libre uso de los sentidos de pertenencia en la construcción de los modos de ser.

## 2.11 Conceptos fundamentales de la psicología histórico-cultural para el estudio de los modos de ser<sup>61</sup>

En los capítulos anteriores se revisaron gran parte de las categorías, teorías y enfoques que las ciencias sociales están relacionados con el estudio de los modos de pensar y ser. Se intentó cubrir el objetivo de la sistematización y organización dentro de un marco general de las distintas perspectivas usadas para el estudio del tema en cuestión. El orden de presentación responde al tratamiento propuesto de los temas que se consideraron fundamentales para abordar el estudio de los modos de ser en sociedades con culturas subalternadas. De esta exposición analítica del contexto y de las principales categorías que constituyen el andamiaje conceptual con el que trabajamos el presente estudio, emergen categorías y concepciones fundamentales del aporte de la psicología histórico-cultural que cualifican y particularizan el abordaje multidisciplinario que realizamos de los modos de pensar y ser.

Nuestro objetivo en este acápite es remarcar los conceptos centrales en los que anclamos nuestro análisis del modo de pensar y ser desde el enfoque de la psicología cultural. Por ello se recuperan estos postulados para exponerlos con mayor precisión.

En este sentido, hacemos énfasis en dos de las principales ideas defendidas desde esta enfoque psicológico, basados principalmente en las reflexiones de Vygotsky: 1. El principio axiológico de que las funciones mentales se encuentran mediadas por herramientas o artefactos culturales, siendo el lenguaje el más importante de ellos; 2. El principio de que las funciones mentales tienen su ontogénesis en el contexto socio-cultural e histórico.

---

<sup>61</sup> Este acápite está basado en el libro de Michel Cole, *“Psicología Cultural”*, y la sistematización teórica realizada por Beatriz Gómez-Estern, en su tesis doctoral titulada, *“Construcción de la identidad cultural andaluza desde la experiencia de la emigración”*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 2002.

Estas dos premisas se encuentran estrechamente interrelacionadas, por lo que funcionan como una suerte de lógica fundamental en las reflexiones en psicología cultural. Se realiza una presentación de cada uno de estos principios de manera separada para fines expositivos, ya que en realidad estos funcionan de manera interrelacionada en el proceso de pensamiento, respondiendo a un carácter sistémico del pensar, como se podrá evidenciar a lo largo de este capítulo.

### **2.11.1 La mediación semiótica**

La afirmación de que las funciones psicológicas se encuentran mediadas por signos construidos cultural e históricamente, constituye el aporte más importante de la psicología histórico y cultural (Wertsch, 1988; Vygotsky L. , Pensamiento y lenguaje, 1978). Esta reflexión está inspirada en el materialismo histórico que remarca la importancia del sentido histórico de la constitución de los sujetos sociales, además se toma el concepto de artefacto cultural de la teoría de Engels para convertirla en parte de la reflexión contextual en psicología. Si bien el ser humano cuenta con múltiples herramientas psicológicas, Vygotsky resalta que el lenguaje se constituye en el artefacto cultural ontogénico de los seres humanos, porque según él es a través del lenguaje y pensamiento que el ser humano es capaz de distinguirse de las otras especies animales (Vygotsky L. , Pensamiento y lenguaje, 1978). La analogía de herramienta histórica que se hace el lenguaje, permite comprender que este es producido histórica y culturalmente. Según Vygotsky la diferencia entre artefacto físico y psicológico es que en el caso del último, el instrumento no sólo cumple con la función inicial de explicar el mundo externo, sino que las herramientas psicológicas cumplen también la función de transformar los procesos mentales (atención, percepción, memoria, pensamiento, sentidos de pertenencia). Lo anterior significa que los artefactos psicológicos son fundamentales para interacción subjetiva y objetiva con el mundo, por

tanto, no pueden considerarse solo como elementos auxiliares que facilitan las funciones superiores del pensamiento, sino que con ello tales funciones son también transformadas en función del contexto en el que son construidas (Vygotsky L. , 1995).

La diferencia entre instrumento físico y psicológico ha sido posteriormente cuestionada por autores como Cole (2003) y Wertsch (1993), que consideran que la materialidad es también una característica de los instrumentos psicológicos. Desde este punto de vista es posible hablar de herramienta cultural para referirse tanto a aquellos artefactos de carácter físico como psicológico. Es por esto que Cole (2003) prefiere usar el concepto de artefacto para referirse a los objetos que son simultáneamente ideales y materiales o que sirven como mediadores de la acción humana. Shweder proclamó que “ningún ambiente socio cultural existe o tienen identidad con independencia de la manera en que los seres humanos captan significados y medios a partir del él, mientras que la subjetividad y la vida mental de todo ser humano sea alterada por el proceso de captar significados y medios a partir de algún ambiente socio-cultural y utilizarlos (1984, pág. 2).

Lo interesante de la mediación es, que cuando un individuo usa una nueva herramienta psicológica la acción que realiza queda afectada por el mismo uso de la herramienta, y por tanto la misma función psicológica puesta en juego se ve también transformada. Esto implica considerar a los signos no sólo como meros medios auxiliares que facilitan las funciones psicológicas, sino como elementos fundamentales para el funcionamiento psicológico, ya que con ellos dichas funciones psicológica se ven modificadas (Vygotsky L. , 1995). La psicología cultural sitúa el surgimiento y el funcionamiento de los procesos psicológicos dentro de los encuentros cotidianos mediados social y simbólicamente de las personas en los acontecimientos vividos de su existencia diaria. Estos acontecimientos se organizan en gran medida, por



una “psicología popular”, como diría Bruner, las personas organizan su experiencias en el mundo social, su conocimientos sobre él, y sus transacciones con él” (Bruner en Cole 2003, pág.102-103).

El uso de instrumentos psicológicos no sólo queda al servicio de las funciones mentales, sino que también las cambia y regula. Las funciones mentales se transforman por la incorporación de nuevos signos en ellas (Vygotsky L. , 1995). Esta propiedad es la que hace a la mediación semiótica tan crucial para el desarrollo de las funciones mentales, que son transformadas por la incorporación de nuevas formas de mediación. El desarrollo psicológico se produce en saltos cualitativos, cuando las personas van incorporando nuevos instrumentos mediadores a su “caja de herramientas” (Wertsch, 1993). Las herramientas no solo cambian radicalmente las condiciones existentes, producen incluso efectos sobre el sujeto en la medida que realizan un cambio en el y su condición psíquica (Luria, Leontiev, Vygotsky, & otros., 1991)

Para Vygotsky, en los humanos el lenguaje se convierte en la herramienta mediadora de los procesos psicológicos. El lenguaje es ante todo un instrumento comunicativo que media la relación con los demás, por lo que primigeniamente tiene una naturaleza social ya que regula nuestras interacciones sociales. Pero además, el lenguaje media nuestra relación con nosotros mismos. A lo largo del desarrollo ontogenético y a través del proceso de “interiorización” el uso de esta herramienta no sólo servirá para regular las acciones con los demás, sino que también lo hará para regular nuestras propias acciones. A respecto hicimos una amplia exposición en el acápite de la narrativa como constructora de realidades.

Vygotsky consideraba que los cambios en las herramientas culturales introducían cambios siempre positivos en el desarrollo de la cultura y del individuo, favoreciendo la aparición de nuevas y mejores versiones del pensamiento. Sin embargo existe otra dimensión que Vygotsky no analizó

en las herramientas psicológicas. Esta deriva del hecho de que las herramientas de mediación también pueden ser analizadas desde la óptica de las restricciones que limitan el desarrollo de la acción. El uso de una herramienta psicológica no sólo facilita la acción realizada sino que al mismo tiempo la delimita.

La lengua como herramienta psicológica facilita y también restringen las acciones de las personas. La adquisición del lenguaje aporta un nuevo instrumento psicológico que produce uno de los cambios más revolucionarios en las funciones mentales el pensamiento. Sin embargo, la lengua aprendida impone una serie de restricciones de las que no se toma consciencia hasta que la persona entra en contacto con una segunda lengua. Cada lengua refleja una organización de la realidad determinada, nombra unos fenómenos y no otros, aporta un ritmo a la acción y no otro. La adquisición de una lengua determinada, como el guaraní en el caso de los isoseños implica también la apropiación de todo un sistema de interpretación de las acciones y del mundo que refleja unas dimensiones y omite otras. Así, cuando ellos aprende la segunda lengua que es el castellano se dan cuenta que esta contiene conceptos que no existen en la lengua materna, refleja una realidad que no queda evidenciada en la lengua original. Hay pues una determinación cultural con en el uso de la lengua que habilita una comprensión del mundo distinta. Las lenguas producen una organización de la experiencia, es decir, que el lenguaje no es una simple técnica narrativa, sino un instrumento de categorización de la experiencia vital. Así, la lengua como instrumento de categorización de la realidad aporta la posibilidad de definir el mundo de una u otra manera.

La relación de la mediación semiótica con la premisa del origen social de los procesos psicológicos viene dada por la misma naturaleza de las herramientas psicológicas o signos. Por un parte, los signos son arbitrarios pero responden a una significación histórica, no necesariamente evolutiva,

como plantean los clásicos psicólogos culturales como Vygotsky. Con el surgimiento de nuevas prácticas sociales y nuevas instituciones, aparece la necesidad de nuevas formas de relacionarse, por lo tanto, de nuevos artefactos culturales que permitan el mantenimiento de dichas interacciones, o simplemente viejas categorías son resignificadas. En palabras de Wertsch (1993).

“Los instrumentos mediadores surgen con frecuencia en respuesta a otros requerimientos que a la eficacia de las funciones intrapsicológicas o interpsicológicas” (p. 53)

Un instrumento tiene sus orígenes más allá de su utilidad para las relaciones interpsicológicas o intrapsicológicas. Con este ejemplo Wertsch deposita en el plano de las relaciones institucionales, históricas, económicas y políticas gran parte de la responsabilidad en la creación de estos instrumentos.

Por otra parte, además de haber sido originados en la “vida social”, los instrumentos mediadores son transmitidos en la interacción social cara a cara (Wertsch, 1988). La adquisición de las herramientas psicológicas no tiene por qué producirse a través de un proceso de enseñanza-aprendizaje explícito. Los instrumentos se hallan en escenarios culturales a expensas de que el aprendiz descubra su utilidad. Este se hace diestro en el uso de los distintos instrumentos que la cultura pone a su disposición en situaciones comunicativas en interacción con otras personas más experimentadas en el manejo de tales instrumentos.

De lo expuesto en este acápite hay una serie de aspectos que nos interesa resaltar brevemente antes de pasar a desarrollar la segunda premisa básica de la Psicología Histórico-cultural.

- La actividad psicológica es actividad mediada por instrumentos psicológicos. Tanto estos como los instrumentos físicos constan de una dimensión material y otra ideal.

- Se hace énfasis en la importancia del “método genético” entendido ampliamente para incluir los niveles históricos, ontogénicos, y microgénicos de análisis.
- Se trata de fundamentar su análisis en acontecimientos de la vida cotidiana.
- Las herramientas psicológicas no son meras facilitadoras de la acción, sino que con su uso la misma acción queda transformada.
- Las funciones de la mente surgen en la actividad mediada conjunta de las personas. La mente es, construida y distributiva.
- Las herramientas psicológicas posibilitan y al mismo tiempo delimitan la acción.
- El origen de las herramientas psicológicas hay que buscarlo en el plano social, tanto en las circunstancias socio-históricas en las que se crearon, como en los contextos concretos en los que éstas son transmitidas.
- Supone que los individuos son agentes activos en su propio desarrollo, pero están determinados por su entorno que no es de su entera elección.
- El lenguaje es el herramienta psicológica principal entre la gran variedad de éstas que los humanos disponemos.
- Recurre a metodologías de las ciencias sociales y biológicas.

### **El origen social de las funciones mentales superiores y el desarrollo histórico**

El segundo aporte de la psicología histórico-cultural es del origen social e histórico de las funciones mentales superiores. Ésta establece que las funciones mentales están fundamentadas en el contexto sociocultural, y no en el individuo. Se concibe que los procesos mentales son creados, regulados y transformados en proceso interacción entre individuos y por los escenarios sociales y culturales en los que éstas se inscriben (Wertsch, 1988). En palabras de Luria:

“La diferencia radical entre este enfoque la Psicología tradicional es que los orígenes de la consciencia no se buscan en las profundidades del “alma” ni en los mecanismos cerebrales, sino en la relación del hombre con la realidad, en su historia social, estrechamente ligada con el trabajo y el lenguaje” (Luria, 1980, p.24)

Así pues, las funciones mentales son usadas y adquiridas en distintos escenarios tanto físicos como sociales, culturales e históricos que les dan sentido y las dotan de instrumentos para manejarse en ellos. El concepto de escenario no queda reducido al contexto físico en el que las personas actúan, sino que incluye la historia de prácticas realizadas en cada escenario y las presunciones de los participantes sobre éste. El estudio de las funciones mentales debe integrar estos escenarios, sin los que las mismas funciones mentales perderían su sentido.

Los contextos socio-histórico pueden analizarse en dos planos: el plano micro social, que hace referencia a las relaciones cara a cara; y el plano macro social, escenario institucional y cultural en el que ocurren dichas relaciones cara a cara. El plano micro social y el macro social son dos niveles de análisis de una misma situación. El escenario macro social de actividad provee de motivos y da sentido a las acciones que se dan en el plano de las relaciones próximas entre individuos, y que mediante el proceso de interiorización pasarán en un segundo momento a formar parte del mundo individual de éstos.

Es importante señalar que la idea del origen social de las funciones mentales no implica una traducción mecánica de las funciones mentales desde el plano social al plano individual. Aunque éstas se generen en la interacción social, mediante el proceso de interiorización sufren transformaciones que hacen que no sean una copia directa de los procesos sociales en los que se generan. También señalamos que la idea del origen social de la mente implica el hecho de que las funciones mentales no sean propiedad exclusiva del individuo. Su definición puede ser aplicada tanto a procesos individuales como sociales.

## 2.12 La heterogeneidad del pensamiento verbal

Una vez expresada la idea de origen social del pensamiento, esta es una noción fundamental para la narración de la experiencia, y así lo hicimos en la presentación del acápite mencionado, pero se hace necesario para fines de claridad ahondar en la comprensión de la relación entre los escenarios sociales de actividad, las interacciones próximas que en ellos se produce y los modos de pensamiento que en ellos se generan. Para ello nos basaremos en la teoría de la heterogeneidad del pensamiento verbal de Tulviste (1991/92).

Tulviste explora, más allá de lo que lo hizo Vygotsky, la relación entre los escenarios socioculturales y las herramientas psicológicas que en ellos son puestas en juego. Según Wertsch (1993) y Vygotsky, a pesar de iniciar este debate y de sugerir algunos tipos de herramientas psicológicas, no abundó en las consideraciones de estas distintas herramientas como parte de un “juego” organizado.

Las herramientas psicológicas se adquieren y desarrollan ligadas a escenarios de actividad. Según nuestra premisa del origen social de la mente, también estas formas distintas de mediación semiótica generan distintos modos de pensamiento. A esta variedad de modos de pensamiento que conviven en el ser humano es a lo que Tulviste se refiere (1992) cuando habla de heterogeneidad del pensamiento verbal, concepto que define del siguiente modo:

“Cualquier cultura y cualquier ser humano poseen no un modo de pensamiento único y homogéneo, sino diferentes tipos de pensamiento verbal”(p.77).

Ahondaremos brevemente en los antecedentes de Tulviste al desarrollar la idea de heterogeneidad del pensamiento para entender mejor las implicaciones de esta propuesta. En primer lugar Tulviste se inspira en Levy-Bruhl, y en el perspectivismo para manejar la idea del cambio

cualitativo entre los distintos modos de pensamiento. Este autor considera que las diferencias entre los distintos modos de pensamiento vienen producidas por cambios históricos en la organización social en la que interactúan y se socializan las personas. Al ser los modos de pensamiento adquiridos en prácticas sociales diversas, la diferencia entre ellos no radica en el grado en que contienen alguna característica determinada, sino en cambios en la estructura, fines y “lógica interna” de los mismos. Estos modos de pensamiento difieren entre sí de un modo cualitativo. Esto es vital comprender para trabajar con culturas subalternadas, puesto que las lógicas de comprensión de la realidad y de representación de la experiencia pueden ser diversas y con lógicas distintas a las prevalentes, por el uso de herramientas culturales que responde a contextos diversos.

Tulviste tomó también de Levy-Bruhl el apelativo de “heterogéneo” referido al pensamiento, tanto entre culturas e individuos (De la Mata & Cubero, 2003). Aclaremos que Tulviste concibe la cultura como conjunto de actividades, de prácticas que las personas realizan. Así la heterogeneidad de pensamiento viene dada por la participación de las personas en distintos tipos de actividades. En palabras de Tulviste:

“Los tipos de pensamiento no corresponden con diferentes tipos de culturas, sino con diferentes tipos de actividad. No tiene sentido hablar de pensamiento primitivo o civilizado, sino de pensamiento por sentido común (pensamiento cotidiano y práctico), de pensamiento científico, de pensamiento artístico, etc. La base para esta división es la correspondencia funcional entre determinados tipos de pensamiento, por un lado y por otro los diferentes tipos de actividad y los problemas que surgen en éstas” (1991, p.70).

En segundo lugar, Tulviste asume de Vygotsky su visión instrumental del pensamiento. Anteriormente hemos desarrollado la idea de mediación semiótica defendida por Vygotsky, así como su noción de herramientas psicológicas. Tulviste, siguiendo a Vygotsky, considera que el pensamiento está mediado por instrumentos y que cambia porque lo hacen los sistemas de signos que lo median (Vygotsky, 1993). Todo lo anterior, junto con la

idea de que el lenguaje constituye la herramienta psicológica por excelencia, hace que Tulviste se concentre en el pensamiento verbal.

Los escenarios en los que los humanos participamos son múltiples y variados por lo que es necesario reconocer que también los instrumentos mediadores de los que disponemos deban ser múltiples y variados. En esta variedad donde radica la heterogeneidad del pensamiento. Ninguno de estos instrumentos será genéricamente más poderoso que otros, al ser cada uno producto y construcción del escenario en el que se ha venido usando. Existe, pues, un ajuste entre los escenarios socioculturales y los instrumentos mediadores que las personas usan en ellos, siendo cada uno de éstos más útil que el resto en aquel escenario en que se adquirió y desarrolló.

Pensamos que esta visión de la heterogeneidad del pensamiento presentada por Tulviste contrasta con la que ha venido manteniendo la Psicología. Tradicionalmente se han explicado las diferencias encontradas en las formas de pensar de las personas como “déficit” por parte de aquellos que no han alcanzado el pensamiento lógico-formal, considerado mayoritariamente como el pensamiento genuino y naturalmente humano. De este modo, la heterogeneidad existente entre los modos de pensamiento de los seres humanos ha sido reducida a un problema de posesión: las personas poseen o no unas determinadas habilidades o instrumentos de pensamiento. Esta visión conlleva cierta carga valorativa sobre los distintos modos de pensar que se pudieran identificar. No “poseer” el modo de pensamiento lógico-formal o paradigmático es considerado un déficit de una forma absoluta, independientemente de los contextos en los que este y otros modos de pensamiento pudieran ser utilizados con eficacia (Wertsch, 1993).

A diferencia de la postura del déficit, la teoría de la heterogeneidad del pensamiento contempla la variedad en los instrumentos mediadores y los



modos de pensamiento desde una posición no jerárquica. La utilidad o no de una herramienta psicológica sólo estará condicionada por las circunstancias concretas y macro sociales del escenario en el que ésta sea usada. Es a esta jerarquía situacional la que se refiere el proceso de privilegiación (Wertsch, 1993). Diríamos que desde la Psicología Histórico-cultural los instrumentos mediadores están organizados jerárquicamente en cada escenario de actividad, pero no lo están en una escala absoluta que valga para todos ellos.

El poder de una herramienta psicológica le viene otorgado por el escenario en el cual es adquirido y desarrollado.

### **2.13 El concepto de “privilegiación”**

Desde la teoría de la heterogeneidad del pensamiento presentada anteriormente se nos plantea un interrogante: ¿cómo, sino existen jerarquías entre los distintos modos de pensamiento, unos resultan más eficaces que otros en determinadas circunstancias? El concepto de “privilegiación”, acuñado por Wertsch (1993) viene a contemplar la idea de la heterogeneidad del pensamiento verbal. Queda implícito en el concepto de heterogeneidad el hecho de que la utilidad de un instrumento mediador viene dada por su adaptabilidad al contexto ya a la actividad en la que es usado. Los seres humanos disponemos de una “caja de herramientas” psicológicas, de la cual escogemos aquellas que identificamos como más eficaces o apropiadas para realizar una acción determinada en un contexto determinado. No hablamos de una determinación rígida por parte del contexto sino de una tendencia por la que este “privilegia” unos instrumentos sobre otros por ser más adecuados para alcanzar un objetivo determinado. Se da por tanto una sutil “direccionamiento” por parte del escenario de actividad hacia el uso de determinados instrumentos, el sujeto que actúa en éste puede captar o no este direccionamiento, e incluso puede transgredirla conscientemente haciendo un uso creativo del

artefacto mediador. Es a este uso más o menos creativo de los artefactos mediadores, resultante de la tensión entre los requerimientos de los escenarios en el uso de instrumentos, y el dominio y apropiación de los sujetos de estos, a lo que llamaremos opción semiótica (Ibíd.).

En síntesis, recuperamos de la psicología histórico-cultural, la concepción de que los modos de pensar y ser, van más allá del individuo, a partir de su ontogénesis socio-cultural, proponiendo relevancia en el estudio socio-cultural de las funciones mentales, incluyendo su enfoque con los contextos de interacción y los escenarios de actividad que conforman y dan sentido a las experiencias de los individuos y colectividades.

Para evidenciar, en sentido práctico, la adhesión de este estudio a la psicología histórico-cultural de los procesos psicológicos, a lo largo del desarrollo empírico de este estudio, se podrá constatar el origen social de las funciones psicológicas como la relevancia de la mediación semiótica en la conformación de estas en todo lo que corresponde al análisis del Yande Reko.

Al realizar nuestro estudio evidenciamos cómo distintos escenarios de actividad privilegian distintos instrumentos mediadores que dan lugar a distintos modos de pensamiento, principalmente en culturas de frontera como la isoseña: una cosa son los agentes sociales en contextos de subalternancia cultural en zonas urbanas, otra en la reflexión de la experiencia educativa en el ámbito comunal. Las capacidades y destrezas para aprender la cultura occidental, es muy distinta al aprenderla en contextos comunales, que afrentar ese conocimiento y destrezas en ambientes urbanos, porque los campos de dominio culturales comunales son diverso y se revierten con mucha dificultad y frustración.

Desde la Psicología Histórico-cultural, ni los contextos de actividad ni las características del sujeto, ni el uso de los instrumentos que emplean son,

determinantes directos y absolutos de la acción humana. Más bien se produce una tensión entre estos elementos, que en función del espacio y situación en que se utilizan.

Como se evidenciará más adelante, el proceso constitutivo de los modos de pensar y ser se encuentran mediados por herramientas psicológicas como el lenguaje (Gergen, 1993), que expresan los modos de pensar y ser. Los modos de ser están mediado por el contexto y los recuperamos en la narrativa de las experiencias educativa de los agentes sociales. La narración de la experiencia funcionó como herramienta psicológica para el desarrollo de los sentidos de pertenencia y las dimensiones constitutivas de los modos de ser.

## **Capítulo III**

# **La estrategia metodológica y el modelo analítico**

Este estudio tiene como foco central de reflexión las experiencias educativas, con el objetivo de identificar los elementos que son transmitidos, interpretados y representados que coadyuvan a la construcción del Yande Reko. Desde la perspectiva metodológica se trata de un trabajo dialógico, con actores y agentes comunitarios<sup>62</sup>, en el entendido que no son los seres humanos aislados del entorno los que tienen la experiencia, sino son los sujetos sociales los que en sus vivencias son social y culturalmente construidos por medio de la experiencia, en términos lógicos y ontológicos, en un marco interdependiente de sujeción e influencia: por un lado de manera colectiva; y por otro, desde un ámbito interno y personal en el que intervienen los sentidos, emociones, pensamiento y comportamiento. Lo que en otros términos es la relación

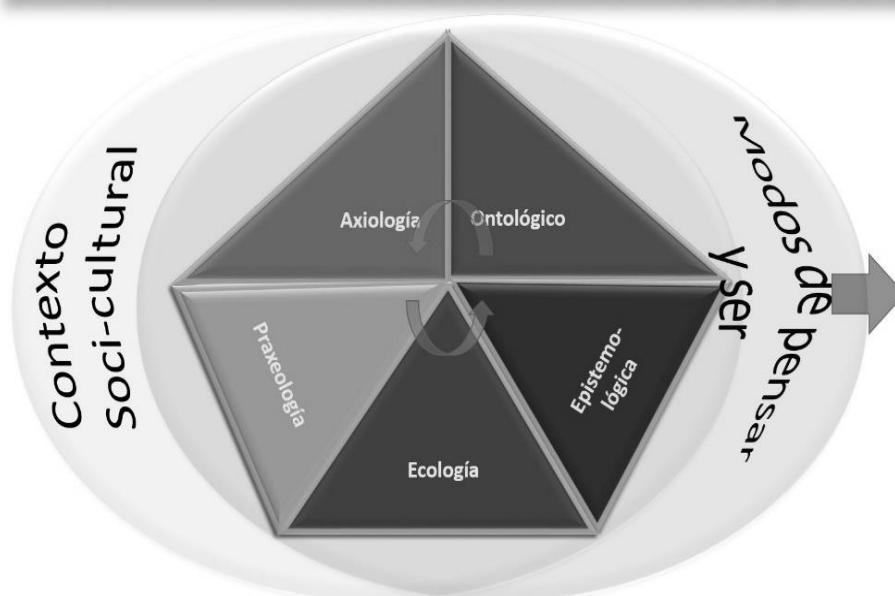
---

<sup>62</sup>Optamos por este enfoque en la medida que el discurso de los etnógrafos, dirigentes o intelectuales son discursos producidos en función de intereses específicos y muchas veces inventados, nos interesa conocer cómo experimentan la construcción del Yande Reko los actores y agentes sociales que viven en las comunidades, porque estos procesos son en gran medida producto de la experiencia educativa.

inter e intra subjetiva históricamente situada y definida en acciones sociales e individuales concretas.

Este estudio prevé aproximarse a los modos de ser colectivo desde la psicológica sociohistórica y cultural, bajo la premisa de que los seres humanos desarrollamos intra e interacciones con el entorno para desplegar y configurar un modo de ser, relación que evidencia complementariedades y rupturas entre el ser y su entorno, este abordaje teórico será fundamentado por un sistema analítico que afrontará el estudio de los modos de ser desde cinco dimensiones: ontológica, axiológica, epistemológica, praxeológica y ecológica<sup>63</sup>.

### Cinco dimensiones constitutivas de los modos de pensar y ser



<sup>63</sup> Basado en el rombo filosófico de Bédard, R. (2002). Los cuatro Modos de Ser: teoría y aplicaciones a la gestión. *HEC-Montréal, Graupe Humanisme et Gestion*.

Esta opción metodológica es hipotético-deductiva, porque nos permita observar cómo el Yande Reko genera sentidos de pertenencia social y personal, basados en la presunción de que este es un continente sociocultural constitutivo que se expresa en múltiples dimensiones históricamente dadas, hipótesis que será verificada o probada a través de la narración de las experiencias educativas de los pobladores del Iso. Este enfoque hermenéutico permite combinar la reflexión etnográfica del fenómeno constitutivo del ser isoseño con la observación directa, y desde la experiencia narrada de la concepción de los actores sociales de su realidad, bajo el tamiz de la propuesta analítica de las cinco dimensiones constitutivas de los modos de ser y pensar.

El abordaje empírico de este estudio toma para sí una expresión sociocultural de alta transcendencia cultural, Yande Reko<sup>64</sup> que probablemente contiene, define y describe el modo de ser isoseño. Echo mano de esta categoría cultural como núcleo analítico de este estudio, porque esta categoría aparenta ser un poderoso germen y continente sociohistórico que engloba múltiples dimensiones modeladoras del ser y modos de ser de este grupo social, lo cual invita a sumergirnos en un análisis desde la multivocalidad de las narraciones de los actores sociales y de sus experiencias educativas respecto a su Yande Reko, desde dentro y fuera del aula, desde el aprendizaje de la vida de los isoseños.

Por ello, este estudio está sustentado principalmente en procesos de investigación participante con los actores y agentes de las comunidades del Iso; uso la observación directa y el análisis de la narración de las experiencias educativas como instrumentos heurísticos, al considerarlos escenarios plenos de significados de la intensidad espontánea de las

---

<sup>64</sup>Me refiero al Yande Reko como expresión sociocultural generadora, en el sentido filosófico y socio-cultural, al ser está la que unifica la multiplicidad de expresiones que definen al ser y modos de ser de los isoseños. Presumimos que esta categoría es el continente en el que se particulariza y universaliza la historia, cultura y sociedad isoseña. Esta definición se basa en el término “principio generador” usado por la escolástica (Prisco, 1866).

expresiones culturales de la gente común, además de concebir a la experiencia educativa como núcleo dinámico de la afirmación cultural y de las estrategias de “transculturalidad” que deberían operar como procesos de interacción equilibrados, establecer vínculos que superen las subalternancia culturales, creando hechos culturales nuevos basados en transacciones simbólicas y de poder explícitas e implícitas, por encima de peculiaridades de raza, etnias y religión. Del mismo modo, estableciendo procesos de relación equitativos y respetuosos entre las diferentes culturas lo que implica principalmente: reconocimiento, respeto, interacción y sinergia.

Para tal efecto, basado en la perspectiva de la configuración histórica cultural del ser y de los modos de ser, se realizaron dos aproximaciones tratando de recuperar parte de la memoria escrita y oral, desde el criterio de los agentes sociales, seleccionando ciertos momentos y expresiones histórico culturales fundantes.

Como primera aproximación revisamos las investigaciones y registros etnohistóricos de Riester (1998), Yandura (1987), Donaldo y Rolando Vaca (1998), Caurey (2012) e Isabel Combès (2007), que son las fuentes sistematizadas contemporáneas que describen o aportan con referentes históricos y culturales a los rasgos del ser y modo al ser isoseños, se trata de registros documentales invaluable por su importancia y escasos, que lamentablemente son poco utilizados en los procesos educativos formales, sólo se divulgan por iniciativas personales de boca en boca o de mano en mano (libros), algunos textos son casi exclusivos, debido a los costos y difícil acceso para las comunidades. Como segunda entrada, haré uso de las narraciones actuales de los pobladores locales confrontándolas con las fuentes etnohistóricas, no para medir el grado de verosimilitud, sino para probar cómo la tradición de la memoria oral y también la escrita son difundidas e interpretadas dentro y fuera del aula, ya que estas deberían



encarnar, de algún modo, los contenidos esenciales de los currículos escolares y de la retórica colectiva, con lo que podrían revitalizar la cultura isoseña.

Es este el capital simbólico y cultural, que debería interpelar a la población y retroalimentar su sistema de pertenencia sociocultural, para interactuar con mayor firmeza en el mundo y generar un orden social que le dé razón y sentido a la permanencia social, no así provocar un sentimiento de fracaso y abandono cultural o mejor de asimilación cultural, lo que Caurey llama el “karai ficticio<sup>65</sup>”, como se evidencia en las expresiones de los pobladores de las comunidades del Iso.

Este abordaje puede abrir posibilidades de estudio en ciencias sociales, en la medida que nuestro núcleo de análisis no es necesariamente el aprendizaje y el desempeño educativo de las poblaciones indígenas en contextos escolares, en relación al entorno cultural e histórico, principal propiedad de los estudios psicopedagógicos, sino reflexionar la experiencia educativa<sup>66</sup> como acción comunicativa modeladora de modos de ser y pensar de una sociedad, considerando a la escuela como el centro donde debería suceder la interacción teleológica y simbólica concertada del imaginario social, basada en objetivos de interacción interpretativa entre los agentes y actores sociales.

### **3.1 Narrativa como constructora de realidades**

Como opción hermenéutica se focaliza el presente estudio en la narración de las experiencias educativas de los actores sociales, cómo estas median

---

<sup>65</sup>“Karai ficticio” es aquel individuo que vive en el límite de dos modelos sociales de sociedades, la karai (mestiza occidental) y la guaraní. O sea el que aparenta ser karai y en esencia es guaraní (Caurey, 2012, pág. 44).

<sup>66</sup>Uso el término experiencia educativa como proceso de socialización históricamente realizado. Su rasgo distintivo es que los cambios que produce en los individuos y grupos, son socialmente deseables, responden a los intereses implícitos y explícitos de acuerdo con las instituciones que participan en este proceso familia, comunidad, Estado, organizaciones, entre otras. Similar al concepto de Leontiev de estructura de la actividad.

en la comprensión y en la praxis<sup>67</sup> del “Yande Reko”, entendido este como génesis del continente de los modos de ser y de los sentidos de pertenencia del pueblo isoseño, como de la materialización de sus condiciones de reproducción social y cultural, directamente relacionadas con sus formas de pensar y hacerse a sí mismos.

Si bien la narrativa tiene como principal medio al lenguaje - siendo este la facultad comunicativa inherente al ser humano que le permite a través de códigos, socialmente compartidos, representar el mundo para sí mismos y los demás- no se pretende profundizar en el análisis de las estructuras narrativas, como la psicología del discurso y la lingüística proponen, porque esto desviaría el presente trabajo de su objeto estudio. Se pretende trabajar sobre la narración de los actores sociales en su lenguaje natural, para encontrar en él la expresión significativa de sus lógicas de pensamiento y modos de ser (Vygotsky L. , 1979). Asumiendo que la relación interactiva entre la narración y los modos de pensamiento -sean estos sintagmáticos (narrativos o prácticos) y/o paradigmáticos (lógico científicos) - están vinculados por acciones intelectivas y comunicativas atribuibles a todo ser humano (Bruner J. , 1988).

Como se mencionó -para lograr un orden analítico de los modos de ser y pensar del pueblo isoseño- identificamos y articulamos cinco dimensiones constitutivas del modo de ser que contienen la relación entorno/sujeto (actor/agente): ontológica, axiológica, epistemológica, praxeológica y ecológica. Dimensiones que presumimos median en la comprensión y comunicación de las experiencias adquiridas en la relación de cada actor con los acontecimientos del entorno, por lo que las narraciones son instrumentos especialmente indicados para la comprensión de la negociación social de significados (Bruner J. , 1991). Para que opere esta

---

<sup>67</sup>Se usa la categoría praxis en el sentido marxista, como: la actividad humana fundamental que produce las condiciones materiales e históricas y se produce así mismo, en este sentido la praxis tiene un sentido multidimensional similar al planteado en este trabajo (Marx, 2005, págs. 50-60).

negociación los componentes de una sociedad establecen relaciones intersubjetivas de sus experiencias en el entorno, cargando de significados disponibles en su cultura, mediados por artefactos como: historia, valores, normas, formas de conocer y de hacer. De la misma manera, estas interacciones reconstituyen y resignifican el contexto y su modo de ser, transformando contenidos culturales y sociales a través de la palabra, de allí su importancia heurística.

Nos interesa acentuar que la narrativa de los actores sociales -más allá de contener estructuras de pensamiento sintagmáticas y/o paradigmáticas o procesos cognitivos- que expresan la forma cultural e histórica de concebirse a sí mismos y a su mundo, son percepciones desde su “estar siendo” y su “devenir” como actores y agentes culturales; son expresiones de la intersubjetividad que dota de significados a las cosas y acontecimientos, a la vez que condensan históricamente la producción del sentido de las cosas, otorgan historicidad a los elementos constitutivos del ser y de lo que les rodea.

Asumimos a las narraciones de los isoseños como discursos simbólicos, como mensajes significativos negociados que se emplean en la acción comunicativa. Contienen interpretaciones y representaciones que interesa recuperar en el significado social e histórico que les otorgan. Lo que interesa en este aspecto es rescatar las percepciones que los actores expresan de sus experiencias educativas respecto de su Yande Reko, a las que no se pretende cargar más que con el contenido que proporcionan los actores de acuerdo a las circunstancias y al lugar en los que narran.

Con este enfoque se subraya la importancia de la narración en la construcción social de la realidad que los actores realizan, profundizando en las posibilidades que estas construcciones ofrecen para el entendimiento del Yande Reko como continente de los sentidos de pertenencia cultural y social. Nos interesa sacar ventaja de la perspectiva narrativa en psicología

como herramienta teórico metodológica que presta atención a la construcción social (Garay, Iñiguez, & Martínez, 2005).

Comprendemos que para la psicología del discurso, el lenguaje adquiere una posición central para los estudios sociales, asumiendo que la mayor parte de las acciones humanas son lingüísticas y llegando a afirmar que “todo es lenguaje” (Iñiguez, 2003), en la medida en que este puede ser adoptado como recurso explicativo de los procesos sociales y culturales que experimenta toda sociedad, por lo que es una herramienta adecuada para realizar mi aproximación al estudio de los modos de ser isoseños.

En esta línea de pensamiento Vygotsky (1978) plantea que, los símbolos del lenguaje se vuelven herramientas para dotar de sentido y significación a las sensaciones debido a la capacidad cualitativa del ser humano de llevar toda sensación al nivel de la conciencia, ese atributo racional nos permite elaborar procesos subjetivos y significativos desde la intra e intersubjetividad: sujeto/entorno, mente/cultura, sensaciones/conciencia.

Estas interrelaciones mediadas y expresadas interna y socialmente por el lenguaje y pensamiento, según Vygotsky, son elementos que se articulan en el desarrollo cognitivo como producto de la intersubjetividad de los actores sociales con su mundo. Entonces, la génesis de la narración como expresión del lenguaje sería la interacción social, y se realizaría como un acto comunicativo a decir de Habermas (1987).

Si la narrativa es una forma de comunicación que utiliza el lenguaje como mediación cultural para transmitir experiencias a través de la heterogeneidad del pensamiento verbal, podemos inferir que dicho proceso está codificado en palabras y es captado por la conciencia conforme estas adquieren significado en el entorno cultural y son retenidas en la conciencia y memoria, por lo que entorno, lenguaje y memoria, terminan

perfilando diversos modos de pensamiento; por ende el discurso, sea cual fuere, expresa y comunica pensamientos (Tulviste, 1992).

Vygotsky consideraba que antes de la narración se evidencian dos tipos de pensamiento cualitativamente diferentes: el preverbal y el verbal, que combinados a la noción de conciencia, distinguirían dos niveles diferentes de conciencia en el ser humano (Vygotsky L. , 1978).

El lenguaje como mediación cultural precedería al pensamiento e influiría en la naturaleza de este: los niveles de funcionamiento intelectual dependerían de un lenguaje más o menos abstracto. Por lo que pensamiento, habla y acción estarían interrelacionados: mientras más diversos y especializados son la acción y el habla, más complejo sería el modo de pensamiento, esto dependería de las condiciones de desarrollo cultural de cada sociedad. Esta lógica distinguiría dos tipos de pensamiento: un pensamiento constructivo práctico y otro lógico. De acuerdo con esta perspectiva los modos de pensamiento estarían vinculados o su ontogénesis relacionada a contextos culturales, a relaciones prácticas y estrategias discursivas, las mismas que se constituyen en recursos que permiten a los seres humanos elaborar, interpretar y reinterpretar significados y resolver problemas, en suma, para construirnos, concebirnos e identificarnos, en palabras de Bruner (1988; 1991).

Otros autores como Castoriadis consideran que el lenguaje y pensamiento están compuestos por dos dimensiones básicas. Primero por el “*legein*”, que se trataría de un sentido de identidad que permitiría representar-decir social; viene del logos-lógica, significa, la capacidad del ser humano de distinguir-elegir-poner-reunir-contar-decir. Según este autor, en el lenguaje, el “*legein*” está representado por el “componente código”, por oposición al “componente significativo” que refiere al magma de significaciones y que será considerado por Castoriadis, como lengua, de la cual no se puede eliminar, al igual que en la representación social, lo que

en ciencias sociales comúnmente se conoce como imaginario social, pero que para Castoriadis tiene otra connotación, la creación humana. Por otro lado, está el “*teukhein*” que es la identidad funcional e instrumental del quehacer social, de la creación; viene del *techne*-técnica, lo que significa reunir-adaptar-fabricar-construir, es el componente ineliminable de la acción social (Castoriadis, 1999, págs. 123-130).

Sin detenernos en disquisiciones hermenéuticas, racionalistas o evolucionistas, fundadas en la valoración de los modos de pensamiento y el desarrollo significativo de la cultura, en las que se inscriben algunos autores de la psicología cultural, quienes consideran que el pensamiento lógico-científico es un tipo de pensamiento más avanzado y propio de etapas tardías del desarrollo cultural, se concibe en este informe que la diversidad de pensamiento es un atributo humano que supera las formas, y que la calidad de su uso responde a la utilidad que requiere el contexto, pensamiento que se activa de manera estratégica de acuerdo a las decisiones y al *habitus* de cada actor o agente social, efectivizándose desde el imaginario social basado en ese “*legien*” y “*techne*” del que habla Castoriadis, pero que no tiene que ver con alguna condición natural atribuible al “desarrollo” sociocultural de un determinado grupo humano, ya que esta visión nos encauza en una perspectiva evolucionista y determinista que poco aportaría al presente trabajo.

Las diversas formas de pensamiento pueden ser observadas en cualquier tipo de sociedad, porque de alguna forma la heterogeneidad de pensamiento verbal se manifiesta en todo acto del habla, a no ser que estemos frente a una asociación libre de ideas, aunque el mismo psicoanálisis tiene una explicación significativa de este acto (Freud S. , 1996). Del mismo modo, la psicología cognitiva tradicional (Escuela de Ginebra), ha tendido a interpretar las expresiones del pensamiento valorando la asociación libre y espontánea de palabras, a pesar de no

perder su perspectiva excesivamente racionalista y evolucionista, lo que les ha conducido a considerar que los modos de pensamiento paradigmático son siempre los más eficaces y más desarrollados, sin que ello termine produciendo mejores resultados explicativos, sino discriminaciones culturales innecesarias.

Como ya se afirmó desde nuestra perspectiva heurística, el uso del pensamiento narrativo o paradigmático tiene relación con contextos, situaciones y roles específicos en que los seres humanos los usan de forma selectiva e indiferenciada en sus discursos de manera estratégica (Wertsch, 1993; Luria R. , 1976).

En este sentido, es necesario remarcar que Bruner valora el pensamiento narrativo al considerar que es con este que se negocian los significados; él afirma -en contra de posiciones más racionalistas y evolucionistas-, que éste es uno de los logros más sobresalientes del desarrollo humano, al reconocer que esta habilidad no es únicamente mental o individual, sino, sobre todo, social. Si bien desde una perspectiva ontológica Bruner hace énfasis en la tendencia humana a organizar la experiencia de un modo narrativo, eso no quiere decir que el pensamiento sea excluyente y solo usa un modo de pensar u otro en función del desarrollo cultural, porque este opera de forma heterogénea de acuerdo a la estrategia comunicativa que se adopte y al contexto cultural en que se desenvuelve el actor o agente social. Según esta lógica los seres humanos serían capaces de comprender y producir relatos mucho antes de que sean capaces de manejar proposiciones lógicas. Empero, siguiendo a las corrientes románticas o mejor a Shweder (1982), se trataría más de comprender que el pensamiento es a-racional, que podrían existir otras formas de pensamiento, sin embargo no puede haber pensamiento narrativo sin una estructura lógica y argumentativa -entendiendo esta última como orden relacional y causal entre el ser humano y los objetos que lo rodean- desde

el momento en que el ser humano para nombrar las cosas usó la metonimia y la nemotécnica, destrezas que sirven para abstraer la realidad, memorizarla y ordenarla.

De los trabajos de Luria (1976), por ejemplo, se desprende cómo los individuos entienden más fácilmente proposiciones lógicas si éstas forman parte del curso de un relato. Es este sentido, Bruner (1988) llega a afirmar que la naturaleza cultural de nuestras acciones nos fuerza a ser narradores, pero finalmente todo acto narrativo requiere de pensamiento lógico. La capacidad para “contar” nuestras experiencias en forma de narrativa, se constituye en un instrumento lógico para dar significado y sentido al dominio de gran parte de nuestra vida, y ello quiere decir que usamos ambas formas de pensamiento, ya que la forma también hace al contenido, a pesar de la arbitrariedad del signo, a decir de Saussure (1995), puesto que el orden narrativo entraña un orden paradigmático. Por ello, Wertsch afirmaba que el ser humano en sus acciones y en su práctica, así como en sus ficciones, es esencialmente un “animal contador de historias”.

La narrativa se convierte en un evento cognitivo en que diferentes modos de pensamiento se expresan, producto de la heterogeneidad del pensamiento verbal, como sostiene Tulviste (1992). Se dice que un evento cognitivo opera en dos sentidos opuestos en el interjuego de los niveles de conciencia. En el primer sentido es un evento cognitivo que se crea en el nivel de conciencia verbal, a partir del esfuerzo de comprensión que implica el intento de organizar, discriminar y clasificar las experiencias, en el nivel de los sentidos. Segundo, es un evento cognitivo que provoca en quien recibe el discurso la generación y organización de vivencias sensoriales en su conciencia. Por lo que es la narración interna la que nos permite atrapar la experiencia en nuestra conciencia y memoria, desde allí al ser narrada interna y externamente provocando otro tipo de sensaciones en quien las reciben a nivel de su conciencia, por tanto la narración tiene



significación en tanto acto comunicativo interna y externamente, allí logra su multivocalidad y polisemia.

Sin embargo, las funciones del pensamiento no solo permiten captar y representar al mundo externo a través de sensaciones y de la conciencia contextualizada históricamente, sino que ellas potencian, de manera subjetiva, la posibilidad de recrear un mundo más allá de la evidencia sensorial, este es el espacio imaginario, el mismo que corresponde a un fenómeno mental de la interacción conciencia sensorial y memoria manifiesta en la conciencia -que obtienen a través de la experiencia-, realidades diferentes a las recogidas por el proceso de percepción sensorial.

Las narraciones internas están definidas y determinadas por reglas y significados aprendidos en la cultura y entorno social, estas sirven de medio para interiorizar y externalizar las dimensiones constitutivas de los contenidos socioculturales del ser y modos de ser sociales, a saber: sentido histórico y razón de ser de las cosas, validación de las formas de conocimientos, normas éticas y principios morales, los sentidos del hacer y las interacciones con el entorno.

Por estas razones, se usa la narrativa de las experiencias educativas de los actores sociales, con el afán de recuperar lo que los individuos reproducen o recrean: realidades y definiciones del espacio imaginario y real, dimensionando el tiempo y el espacio desde la relación con el pasado y el presente, facultados por sus formas de conocer el mundo, desde la concepción del orden y lugar en el espacio que habitan o quieren habitar.

Podremos evidenciar que las experiencias adquieren significados diversos en función del contexto y de los sujetos que las perciben, comunican y reciben, limitando su comprensión a sus nociones del mundo y de las cosas. Lo más relevante para este trabajo es que la narración está centrada en la

acción y las intenciones humanas. Lo narrativo nos proporciona un medio para construir y segmentar el mundo, así como para dar sentido a los acontecimientos que ocurren.

En esta línea, Wertsch (1998) considera la narrativa como un instrumento cultural en forma de acción mediada con el propósito de representar y reorganizar el pasado, en el presente. Esta consideración de la narración como un instrumento cultural implica, como se verá en los datos empíricos, el reconocimiento de la coherencia como un mecanismo básico a la hora de organizar la experiencia. La habilidad narrativa, en términos de acción mediada, no es un simple reflejo de la realidad, sino la que hace posible la comprensión de la realidad e imaginarla, por ello se constituye en una forma de pensamiento y de negociación de significados. Las narraciones no son únicamente mecanismos para expresar y representar informaciones, en realidad se las concibe para este trabajo como continentes de significados, que interpretan experiencias para comunicarlas y generar nuevos sentidos en quien las escucha.

Debido a esta perspectiva objetivada e intencional, Wertsch (1998) remarca la importancia de la narración para la conciencia humana cuando desarrolla su noción de “agencialidad” relacionada con el interés, el objetivo y la finalidad de quien narra, siguiendo lo propuesto por Kenneth Burke (1969) quien describe a la narración como la construcción de diversos escenarios y de una serie de personajes con intenciones o metas que realizan acciones comunicativas en diferentes contextos, empleando determinados instrumentos.

En esa lógica, recuperamos a Bruner en su comprensión de que la narración es una forma que permite explicar y comprender cómo las personas construyen significados en contextos culturales y, más allá, cómo esta construcción de significados está íntimamente ligada con nuestra propia naturaleza, con nuestros propios “yoes” (modos de ser personales) (Bruner

J. , 1988; 1984). El autor introduce tres nociones consideradas como formas primitivas de contextualización que permiten la construcción de significados. Se trata de modos paralelos de aprender y narrar acontecimientos con el objeto de poder acceder a su comprensión: lo intersubjetivo, instrumental y normativo, aspectos que tienen relación con las dimensiones epistemológicas, praxeológicas y axiológicas de las que venimos hablando en este acápite y que serán parte de nuestra estrategia analítica de la narrativa de los actores sociales<sup>68</sup>.

Es en la traslación de la experiencia a palabras, que permite otro tipo de transformaciones e innovaciones conceptuales y narrativas. Dicho en pocas palabras, el agente codifica y clasifica los datos que le llegan del entorno a través de las categorías de las que dispone para comprenderlas. Estos procesos intersubjetivos entre los objetivos y la acción comunicativa intencional, dependen de las necesidades, vivencias, expectativas y valores del sujeto que comunica y de su receptor (Bruner, Goodnow, & Austin, 1978).

Dicho de otro modo, las personas a través de la narración construyen su sistema de pertenencia cultural, política y autoestima, así como aprenden los instrumentos que les permitirán manejarse y operar en y con el mundo real. Según Bruner (2008) la narración es el artefacto cognitivo y cultural que permite que todo sea posible, como pensar y comunicarse.

---

<sup>68</sup>Además, Bruner (1988) distingue tres modos básicos mediante los cuales las personas representan y aprehender la realidad. Estos son: 1. El Enactivo: se produce cuando representamos una determinada cosa mediante la reacción inmediata con ella, sería el aprendizaje relacionado con una determinada acción, de manera automática. 2. Icónico: en este caso se utilizan imágenes o esquemas para representar lo aprendido. Sería la representación mediada por una imagen. Y, 3. Simbólico: este modo se da a través de un esquema abstracto que puede ser el lenguaje o cualquier otro sistema simbólico estructurado.

Esta concepción de la narración como acción mediada y objetiva, es usada también por Wertsch en referencia a la tensión irreductible existente entre el agente de la acción, el contexto, los actores que reciben y valoran la narración y los instrumentos a través de los cuales esta se desarrolla (Wertsch, 1993).

A decir de Tulviste, afianzado en las teorías de Leontiev, (Luria, Leontiev, Vygotsky, & otros., 1991) y Wertsch (1988), la diversidad de pensamiento se genera en función de los escenarios de actividad, eso quiere decir que el pensar produce narraciones en función de los contextos y las circunstancias históricas.

De la perspectiva narrativa se recuperó fundamentalmente la polisemia en la construcción de la noción del mundo desde la arbitrariedad de la palabra tal y como quedó establecida por la teoría del signo de Ferdinand de Saussure (Sazbón, 1987; Saussure, 1995), dado que no existe una relación necesaria entre el significante y el significado; el significado se construye a partir de un sistema de normas, valores y convenciones sociales y del recorrido histórico de los actores y agentes sociales; desde la concepción constitutiva de los modos de ser que se usa, sería a partir de las dimensiones: ontológicas, axiológicas, praxeológicas, epistemológica y ecológicas.

El trabajo se centra en la naturaleza social del discurso, desechando pretensiones mayores que no sean la de oír y reproducir en el análisis las interpretaciones de los actores y agentes sociales en su “estar siendo y haciéndose”, recuperando de ellas sus enunciados, para en un apartado distinto analizarlos e interpretarlos con los fines de este estudio, la comprensión de la construcción de los modos de ser a partir de ese continente constitutivo de los sentidos de pertenencia llamado “Yande Reko”, que desde la hipótesis de este estudio, constituyen las cinco dimensiones de los modos ser y pensar mencionadas en el anterior párrafo.

En concordancia con Gadamer, se busca el valor de la narración como forma de pensar y decir, a modo de lenguaje social, de forma enunciativa de la experiencia del ser social, no como un mero instrumento de comunicación humana, sino concebido como un constructor del mundo y del entorno, o sea, como continente constitutivo del ser social (Garay, Íñiguez, & Martínez, 2005). Se pretende abordar la narración como una práctica social y cultural, por lo que es posible comprender que toda narración tiene unas condiciones de producción en un contexto que es configurado por las significaciones que los actores realizan de él, de igual modo, este configura a los sujetos y a su lenguaje. Desde la vigilancia epistemológica, se trata de trabajar la narrativa siguiendo a los actores en sus disquisiciones y controversias, en sus lógicas, posiciones y visiones estratégicas, sin interpretaciones que se sobrepongan a sus discursos (Bourdieu & Wacquant, 1995, págs. 38-41).

Buscamos una continuidad entre nuestros modos de operar el estudio y los modos de narrar las experiencias de la población isoseña, en la lógica de Goldman (2006) y Latour (1994), realizar un trabajo simétrico entre lo que los sujetos estudiados dicen y lo que el investigador afirma. Se valora la riqueza de la polisemia en la narrativa, al efectivizarse en el lenguaje resultante de la práctica social y comunicativa -sea este hablado, escrito o gestual- como también, los aspectos constructivos y productivos de la narración. Por ello los actores adquieren una voz constructiva de su realidad, pero sólo puede ser valorada en un afán constructivo de su mundo y de sus estrategias de vida, no se trata entonces de subsumir sus narraciones a una suerte de poder simbólico académico y cultural de la investigación, sino que esta se ponga en el nivel de la cultura estudiada.

En este sentido Lupicinio Íñiguez y Charles Antaki, optaron por la caracterización del discurso como: “un conjunto de prácticas lingüísticas que mantienen y promueven ciertas relaciones sociales” y construyen

realidades. Donde el análisis del discurso consiste en: “estudiar cómo estas prácticas actúan en el presente manteniendo y promoviendo estas relaciones”. Es decir “sacar a la luz el poder del lenguaje como una práctica constituyente y regulativa” del ser y de la sociedad. Se remarca la importancia de esta concepción de la narración como una práctica social constitutiva histórica y cultural (2005; 1994, págs. 54-60).

En este sentido, para Ricoeur es de capital importancia mostrar que el lenguaje alcanza un sentido ontológico, pues si este se constituye como una estructura subsistente sin ninguna referencia fuera de ella misma, y en la que el sujeto aparece como mera función, entonces es imposible elaborar un lenguaje en el que se forme, de modo explícito, el ser como tal (Ricoeur, 1996).

### **3.2 La experiencia, el retorno a las cosas mismas**

No se pretende entender la narración de la experiencia como un esquema, sino como un acto comunicativo de los actores o agentes sociales, no como un esquema primario de pensamiento, tampoco como argumentaciones paradigmáticas o sintagmáticas, tampoco se estima como una mera sucesión particular de acontecimientos ordenados dentro de una trama; se procura de la narración, su capacidad heurística de comunicar las experiencias de los actores, tratando de significar estas como actos de estar en el mundo con hipérbolos o lacónicas respuestas. Asumiendo la narración como una forma de evidenciar la afirmación de los sujetos en su mundo, por lo que epistemológicamente no podría sustituirla por esquemas, gráficas o conceptos, sino recuperar de ella el mensaje de los actores y desde allí dilucidar la pregunta básica de este estudio: “¿Dónde perdimos nuestro Yande Reko (modo de ser)”; a partir de la acción comunicativa con el único objetivo de compartir con este pueblo su forma de concebir su ser y pensarse en el mundo. Consiste en examinar la

experiencia, de manera tal que resulta posible atenerse a lo dado en cuanto tal y tratar de asumirlo en su pureza.

Hablar de la narrativa de la experiencia de los actores, es hablar de lo que sucede cuando expresan lo que perciben de su vivencia en su conciencia narrada. Es “volver a las cosas mismas” (Husserl, 1991), a partir de la experiencia recreada en la conciencia, convertida en un acto comunicativo. Tratando de obviar los prejuicios y juicios racionales, de manera tal que resulte posible atenerse a lo dado en cuanto a tal y tratar de describirlo en su pureza, para explorar simplemente lo percibido.

La narrativa de la experiencia como acto comunicativo busca las expresiones como historia, ficción, deseo, imaginación, olvido y sin sentido. Recupera las percepciones del pasado, lo destruye, lo hace presente, lo adecua y lo acomoda al límite de las palabras, en síntesis, lo repite, lo inventa y reinventa, le da sentido de acuerdo con el contexto en el que se narra. Caben en la narración de la experiencia la descripción de paisajes subjetivos y objetivos de estar en el mundo. La narración de la experiencia no requiere ser explicación, tampoco una definición, pues forma, deforma, performa todo lo que contiene para lograr expresar la experiencia que el sujeto o actor recrea de su vivencia de estar en el mundo; la narración de la experiencia sólo servirá de referencia, como expresión viva que pone a la luz formas de pensar y hacer en el mundo.

La experiencia es simplemente el acto de aprehensión de la realidad por un sujeto, de su forma de ser, del modo de hacer, de la manera de vivir, etc. La experiencia es entonces un modo de conocer algo inmediatamente antes de todo juicio formulado sobre lo aprehendido. Sin embargo, la aprehensión de la realidad a través de la experiencia, es una acción de comunicar nuevos sentidos de lenguaje capaces de incidir sobre esta (Benjamin, 1992, pág. 85).

Siguiendo a este autor el lenguaje no es apenas el medio con el que se comunica la experiencia, como se ha ido sosteniendo en este estudio, en el lenguaje encontramos las claves de la redención del género humano en tanto se comunica y significa las cosas del mundo que nos rodea, narramos la experiencia cotidiana que sólo es aprehensible por medio del lenguaje (Benjamin, 1992, pág. 87).

Este concepto desde una perspectiva existencial y fenomenológica, rompe con la experiencia concebida por Platón y Aristóteles en la que esta carece de carácter preciso y claro, como forma de aprehensión de las cosas y de la propia vida. En la misma lógica metafísica que San Agustín, la experiencia puede designar la vivencia interna de la vida y de la fe y, en último término de la vida mística como proceso meramente individual e inmaterial, no ha así darle significación a las cosas, dejando gran parte del mundo a la obra divina o mística. El proceso de abstracción consiste, pues, en separar intelectualmente lo universal, que sólo puede ser conocido de esta manera. La consecuencia es la necesidad de tomar como punto de partida la experiencia sensible en todo conocimiento (De Aquino, S/f, págs. 107-113).

Por el contrario el propósito hermenéutico de este trabajo, es explicarnos la construcción sociocultural de los modos de ser a través de la experiencia, aprehender de su capacidad de la experiencia de construir realidades.

Desde otra perspectiva, pero complementaria para el propósito del estudio, Kant, desde el idealismo racionalista, considera que la experiencia es el campo dentro del cual se vuelve posible el conocimiento, para él no es posible conocer nada que no se halle dentro de la experiencia posible. Kant habla de experiencia interna, afirmando el valor primordial que se le da a la experiencia, en tanto esta permite presentar y conocer a los objetos, desde la percepción sensible o intuición. “Las categorías no tienen, pues aplicación, en relación con el conocimiento de las cosas, en la medida que



estas sean asumidas como objetos de una posible experiencia” (Kant, 2005, pág. 113). Para el idealismo Alemán, la propuesta es dar razón de los fundamentos racionales de toda experiencia, "establecer una experiencia absoluta que vinculara al ser humano con el mundo", “la posibilidad de que se nos den objetos, espacio y tiempo solo poseen validez con objetos de los sentidos, por consiguiente con los objetos de la experiencia (Ibíd).

Superando esta visión meramente ideal, Benjamín concibe a la experiencia integrada al sujeto, acción y contexto a través del lenguaje nutrido por los sentidos y efectivizado en acciones. La integración al contexto y acción es lo que favorece la aparición de la experiencia, donde se aprecia de manera única el sentido en relación activa del ser humano con los objetos del mundo (Benjamin, 1998, págs. 75-84). Por ello, la experiencia termina convertida en un acto de contemplación de la acción, en una operación comunicativa que dota de nuevos sentidos a la experiencia a través del lenguaje.

Por lo expuesto presumimos que la experiencia en la dialéctica postmoderna, para convertirse en saber debe ser acción, lenguaje y pensamiento, en una acción que se hace conciencia individual y comunicada se hace colectiva, es el origen del conocimiento de la acción pensada y narrada. El ser de la humanidad no reside en el conocimiento, sino que se justifica gracias a la acción comunicada. La acción humana incide en la historia, una historia consciente de su propia naturaleza. En síntesis, el ser humano trasciende mediante la acción histórica.

Según esta perspectiva, la articulación entre información abstracta y experiencia concreta, pasa por el reconocimiento de la condición heroica de quien habita los márgenes de la cultura, esa marginalidad social de las culturas subalternadas como la isoseña. Es la recuperación de la narración de sus experiencias a la que le corresponde el reconocimiento de ese sujeto moderno marginado y subalternado. Los sucesivos restos del tiempo

acumulado, del pasado y presente, los lleva inscritos en la memoria sincrónica, aunque sus ojos hayan pasado de contemplar el drama religioso al de la política, la economía y la superabundancia de imágenes, objetos y cosas. (Ospina, 2002, págs. 130-131).

En este esfuerzo de articular información abstracta y experiencia concreta, Husserl considera que esta debe ser examinada en todos los contenidos de la conciencia, determinar si tales contenidos son reales, ideales, imaginarios, etc., suspender la conciencia fenomenológica, de manera tal que resulta posible atenerse a lo dado en cuanto tal y describirlo en su pureza. Hablar de lo fenomenológico es hablar de lo que sucede cuando tomamos un objeto en la conciencia. Es “volver a las cosas mismas”, a partir de la experiencia, evitar toda explicación. Para Husserl detrás de lo que sucede no hay nada, solo intencionalidad de la conciencia (Husserl, 1991, pág. 20).

En suma, la experiencia trasciende en la narración, más allá de su estructura y relaciones morfosintácticas y fonético-fonológicas a un paisaje polisémico. La narración de la experiencia es la representación individual de esta, es decir, la manera en que cada persona hace uso de su lenguaje para describir sus vivencias y persuadir al respecto, provocar una acción-reacción, saber y acción en los términos posmodernos.

Este estudio, llevado al límite de su reflexión supone hallar en el lenguaje u oralidad la expresión de la experiencia de la composición psicosocial de los sujetos y colectividad de lo que llamamos cultura isoseña. Considerando que, no hay coherencia en la experiencia sin el lenguaje y representación que agentes y actores elaboran de su realidad social desde diversas perspectivas personales. Es la experiencia y representación verbalizada y culturalizada que puede permitirnos concretizar al ser y sus modos de ser. Por lo cual, es en el relato de la experiencia que se da luz a lo que antes no existía o existía de otro modo, proceso que se realiza mediante su

significación, énfasis, enmascaramiento y representación, ahí se encarna el juego relacional entre el ser, su modo de ser con el estar haciéndose en el entorno y representarlo a través de la narración de su experiencia.

Para respaldar lo afirmado, al interior de las comunidades guaraníes-isoñeñas, la transmisión y práctica del “Yande Reko” está relacionada con las acciones educativas, las mismas que es usada como sistema de mediación cultural expresado como acción en construcción, bajo dos categorías que implican modos de hacerse: constructivo y fenomenológico, acción que define en gran medida al ser singular y colectivo que se efectiviza en el quehacer diario, en procesos de representación y resignificación expresados a través de los sentidos de pertenencia. Dos categorías culturales significativas podrían definir esta afirmación centrada en la acción educativa, por una parte el concepto “arakuaa” que responde a cómo se construye social y culturalmente el ser y su modo de ser, en la acción directa educativa, basada en la tradición oral y determinada que permite a cada miembro vivir y estar en la comunidad. Por otra parte, el concepto “yemboe” que se refiere a una acción concreta y objetiva que tiene que ver con el acto de aprender, que puede ser comprendido como aprendizaje de lo nuevo, del porvenir, de lo extraño. Ambos tiempos, espacios en la acción, efectivizan lo singular y colectivo de la experiencia en la historia concreta del ser isoñoño<sup>69</sup>.

Como presumimos la experiencia educativa, pondría al descubierto las contradicciones de la relación cultura y modo de ser, al ser un proyecto civilizatorio que explicita sus objetivos, conceptos y visiones de mundo a través de los artefactos de mediación cultural con los que desarrolla su acción educativa, que a fuerza de repetirse o corroborarse son introducidos en las mentalidades de los sujetos y colectividades, a pesar de la

---

<sup>69</sup>Sobre este tema revisar Carey (2012), este autor realiza un análisis muy sugerente respecto de estas dos categorías, que en el estudio de campo pudimos evidenciar las diferencias que encarnan estas en la acción educativa comunitaria e institucional.

resistencia, adaptación y evasión que puedan operar las culturas subalternadas.

Como resultado de este análisis se puede decir que este proceso de socialización no es pasivo ni objetivo, por el contrario, es un proceso subjetivo que cada miembro de la cultura en cuestión va modificando constantemente a la luz de sus experiencias, porque su papel es dotado de una esencia interpretativa en relación con lo que le rodea (Abbott, 1999; Bruner J. , 1986), lo que determina una suerte de relación dialéctica y dialógica entre el contexto y la inter e intrasubjetividad de cada autor y su colectividad.

De acuerdo con las afirmaciones precedentes, para el análisis de la experiencia educativa se debe tomar en cuenta la teoría de la actividad de Leontiev, basada en la acción-objetivo, desplegada en un conjunto de actividades experimentadas, descritas por este autor:

"si retiráramos la actividad humana del sistema de relaciones sociales y de la vida social, no existiría ni tendría estructura alguna. Con sus diversas formas, la actividad individual humana es un sistema en el sistema de relaciones sociales. No existe sin tales relaciones. La forma específica en la que existe está determinada por las formas y los medios de interacción social material y mental creados por el modo de producción" (Leontiev, en Wertsch, 1988, págs. 219)

¿En qué consiste entonces la "teoría de la actividad"? Michael Cole la resume así:

"[Para Leontiev] Las actividades se componen de acciones, que son sistemas de coordinación al servicio de fines, que a su vez, representan pasos intermedios de cara a satisfacer el motivo. Tal como él expresa, "una actividad se lleva habitualmente a cabo mediante algún agregado de acciones subordinadas a *fines parciales*, que es posible distinguir del *fin general*" (Leontiev, en Wertsch 1988, p. 219)

Las acciones, a su vez, se componen de operaciones, o medios por los que se lleva a cabo una acción bajo constricciones específicas" (Cole, 1984 en Álvarez y Del Río 1990, págs. 102-103)

James V. Wertsch esquematiza en tres niveles de análisis la teoría de la actividad planteados por Leontiev: a) "Actividad-Motivo; b) Acción-Objetivo; y c) Operación-Condiciones" (Wertsch, 1988, pág. 219).

Si bien este esquema de la actividad nos refiere a un sistema de acciones con determinado fin, que son intencionadas, no necesariamente quiere decir que este sistema de acciones opere de manera consciente, sino como en la teoría de la acción de Bourdieu de la que se puede inferir que se trata de un sistema de acciones que operan desde el habitus, donde los agentes sociales desarrollan estrategias sobre la base de disposiciones adquiridas por la socialización, en un ámbito estructurado más allá del consciente o inconsciente, acciones que se adaptan a las necesidades del mundo social, lo que Leontiev plantea como condiciones, enfatizando el sentido que da mayor preeminencia a la acción-objetivo, ya que considera a esta como como una estrategia ejecutada en el campo social, en función de los capitales que cada actor posee, y no necesariamente, esta acción corresponde a objetivos delimitados de manera explícita y reflexiva sino implícita y estratégica.

En esta perspectiva la acción educativa, se desarrolla en el marco de relaciones estratégicas, son relación en los campos sociales, económicos, políticos y culturales. Esto determina que la experiencia educativa sea una expresión cualitativa de la acción comunicativa intencionada, pero no necesariamente explícita y consciente.

Si convenimos que la educación tiene como principal propósito la socialización, será la experiencia educativa como expresión del ser y modos de ser, la que nos oriente para saber en qué medida esta acción incide y de qué modo en la construcción histórica y cultural del "Yande Reko".

### 3.3 El trabajo de campo

Al ser esta una investigación basada en un enfoque socioconstructivo (Carr, 1988), optamos por usar en el trabajo de campo el enfoque participativo en la aproximación al objeto de estudio: 1) Construcción del conocimiento a través de la delimitación del mismo, contexto histórico y recuperación de la visión de los actores de las categorías estudiadas, a base de la narración de la experiencia educativa y de los datos socio históricos. 2) Observación y reflexión de los hechos estudiados con los actores sociales, bajo la orientación y examen de los enunciados que refutan o ratifican nuestras afirmaciones respecto del tema estudiado. Desde esta opción metodológica se indagó todas las posibilidades temáticas que se desprenden de la aproximación al objeto estudiado, para contrastarlas y despejarlas desde la revisión de datos secundarios, observación directa, diálogo y reflexión con los actores.

Desde esta perspectiva se combinó la reflexión crítica para la construcción conceptual y el análisis del contexto, determinando con los actores los momentos históricos y elementos constitutivos a ser analizados y estudiados (teórico o hipotética) a través de la observación directa y diálogo reflexivo (la observación, verificación y reflexión crítica).

En el trabajo de campo buscamos conocer, y al mismo tiempo, reflexionar con la población isoseña respecto de lo que ellos piensan que son, a través del análisis de momentos y elementos fundantes de su constitución socio-cultural (Cole 2003, De la Mata & Cubero 2010; Ogbu 1994; Schweder 1986). Para ello, se planteó la necesidad de desarrollar una reflexión y la co-construcción del conocimiento sobre sí mismos, sus prácticas, ritos, creencias, pensamientos, valores, entre otros.

Bajo este enfoque se trabajó identificando en el discurso narrativo las cinco dimensiones constitutivas del pensamiento y de los modos de ser, que

corresponden en el estudio a los tres tipos de intereses planteados y fundamentados por Habermas en su nuevo “*Estatuto de la razón comprensiva*”: interés teórico, interés práctico e interés emancipatorio (Habermas J. , 1982).

Por tanto, los instrumentos o prácticas culturales o hechos históricos, según la psicología cultural, como fenómenos psicológicos que son el producto y resultado de la participación en situaciones y actividades socioculturales, a través de las cuales las personas se apropian del conjunto de herramientas o artefactos valorados por una comunidad en un momento histórico determinado (la lengua, imaginario, valores y principios, formas de conocimiento, historia, entre otros). Es decir, los actores sociales son también agentes culturales, que desarrollan formas de pensamiento y modos de ser, a través de los cuales construyen instituciones, relaciones y formas de concepción del mundo (Valsiner, 2005; Shweder & Le-Vine, 1982).

Las funciones psicológicas superiores (memoria mediada, atención voluntaria, pensamiento verbal), se caracterizan por la apropiación y uso de artefactos culturales, “medios auxiliares”, que permiten amplificar, regular y dirigir la acción humana, por ello tomamos como punto de inflexión en el trabajo de campo recuperar estos instrumentos culturales del pensamiento.

Usar la Etno-historia y la dimensión ontológica en el trabajo empírico, nos permitió comprender esta última en el pensamiento de los actores sociales, a través de la recuperación de las nociones de génesis y configuración socio-histórica, planteo que nos vincula con las propuestas de la psicología cultural (Vygotsky & Luria, 2012). La influencia del materialismo histórico en esta perspectiva se funda en que no podemos comprender la construcción del ser sin tomar en cuenta la relación de los seres situados en momentos históricos dados.

Si se pretende entender los modos de pensamiento y por ende los modos de ser, debemos estudiar cómo se configuran y se construye estos modos de pensar, desde la dimensión constitutivas: ontológica, axiológica, epistemológica, praxeológica y ecológica. Por eso la psicología cultural no debe situar el análisis en la perspectiva histórica evolutiva del marxismo asumida por Vygotsky, porque hay elementos más complejos que la mera noción histórica que configuran los modos de pensar y ser de los sujetos.

Los hechos fundantes interpretados por los actores sociales desde la narración de la experiencia educativa de estas comunidades, construyen representaciones de sí mismos, a través de entrevistas y discursos políticos por ello se opta por esta información para analizarla y estudiarla. Como nuestro interés es justamente, estudiar cómo los indígenas isoseños construyen sus percepciones sobre sus modos de ser.

Lo que se pretende es que el análisis de la información y la interpretación de los actores sociales, respecto de sus instrumentos culturales tengan valor y significado cultural, lo mismo que validez y fiabilidad en el contexto específico en el cual situamos la investigación.

Buscamos que en el proceso de investigación de campo, se dote de sentido y contenido práctico y cultural a la información teórica y etno-histórica del pueblo isoseño, más que nada, bajar el discurso histórico, académico y político a la comunidad, para probar si toda esta retórica tiene significado y contenido cultural, si esta información ha sido aplicada en la acción educativa, principalmente, es o no parte de la praxis socio-cultural, que es lo que en todo caso le daría sentido a todo lo que hasta hoy se dice sobre el Isoso y de su modos de ser. Solamente así podríamos vincular el discurso académico y político al continente de sentidos de pertenencia, en lo que el pueblo isoseño llama Yande Reko, si no fuera así, este discurso tendría menor valor constitutivo y poco sentido práctico para los actores del Isoso, con lo cual la educación debe estar a tono.



Para desarrollar ese trabajo desde la investigación-acción y lograr un proceso activo y participante, se ha aplicado un conjunto de herramientas de investigación a base de una estrategia metodológica, la misma que ha permitido situar este proceso en un contexto específico de producción social del conocimiento. Este propósito fue realizado a través del cumplimiento del siguiente protocolo:

1. Contexto en el que se desarrolla la investigación: descripción general del escenario en que se desenvuelve la investigación de campo.
2. Posición social del investigador: modo en el cual el investigador se sitúa en las comunidades del Isoso para el desarrollo de la investigación.
3. Selección de los informantes, condiciones de la ejecución del trabajo, del acopio de datos y descripción de la situación de los informantes.
4. Selección de los momentos y hechos constitutivos que definen la reflexión sobre el Yande Reko.
5. Métodos de acopio y análisis de datos. Presentación de las herramientas de acopio y análisis de los datos.
6. Validación de los datos con visitas de campo y reuniones con los actores sociales.

### **3.3.1 Contexto en el que se desarrolla la investigación**

Más allá de la exposición del contexto nacional en el que se inserta la temática de los pueblos indígenas, asunto expuesto en la introducción del presente estudio, el escenario en el que se desarrolló nuestro trabajo de campo está caracterizado por un permanente proceso de enfrentamiento político al interior de las comunidades, que ha sido manifestado por los actores sociales en las entrevistas, que en el trasfondo expresa el modo en que los pueblos guaraníes desenvuelven su vida: conflicto interno, estrategia de alianzas y rivalidades, enfrentamientos coyunturales entre grupos de poder que arrastran lealtades y traiciones frecuentes. Esta

situación determina una dinámica social hacia un devenir imprevisible, pues las condiciones objetivas están dadas para que el Isoso pueda vivir un proceso de transformaciones muy complejas, describiremos sucintamente algunos de estos hechos:

- 1) La coyuntura política ha determinado, por decisión plebiscitaria, que el municipio de Charagua, del cual es parte el Isoso, sea un “municipio autónomo indígena”, lo que ha conllevado una suerte de divisiones internas, de parte de los que apoyan este proceso y de los que lo resisten. Los que apoyan están encuadrados en el enfoque político del gobierno central, y están en proceso de diseño y aprobación de su constitución municipal a través de una “Carta Autónoma” aprobada por las instancias del Estado, la misma que está sufriendo desde hace cuatro años el proceso tortuoso y burocrático previsto en el marco legal vigente. El producto de este proceso deberá ser objeto de otro estudio, pues lo que se observa desde la base de sociedad isoseña de esta “Carta Autónoma” es: la invención, resignificación y vaciamiento de sentido cultural locales de los paradigmas centrales constitutivos con este “instrumento legal”, evidenciándose la falta de relación entre el discurso político e intelectual, con la dinámica social de las comunidades<sup>70</sup> (Albó, 2012, págs. 235-237).

Por otra parte, hay un sector de la población indígena, que está en contra de dicho proceso, resultado de la lucha política y los vínculos de interés de un grupo significativo de la población isoseña con corrientes de la oposición política al gobierno, y además de las relaciones históricas que ciertos grupos de poder isoseños tienen con los aparatos de poder regionales y locales de la población mestiza de

---

<sup>70</sup> Este proceso está ampliamente documentado y contextualizado por Xavier Albó (2012)

Charagua y del departamento, razón por la cual se oponen al proyecto político del municipio autónomo indígena.

2. Otro elemento determinante es que la reforma educativa basada en la *“Ley de la revolución cultural y descolonizadora, Avelino Siñani-Elizardo Pérez”*, está promoviendo un proceso de implementación de una visión cultural de los pueblos que ha provocado una suerte de desconcierto y de transición de la memoria oral de los pueblos, hacia una memoria escrita registrada y producida desde el campo intelectual y que tiene como ámbito de difusión y reflexión básica la escolar; habiendo pasado gran parte de tradición oral y vivencial de la historia del pueblo guaraní a las aulas, vaciadas de contenidos culturales efectivos, como se podrá evidenciar en las entrevistas realizadas. Por tanto, los niños conocen datos históricos interpretados desde perspectivas ajenas al contexto social y cultural de las comunidades. Lo que manifiestan nuestros entrevistados, es que están recibiendo una instrucción sobre su cultura e historia que no es la que ellos experimentan en su cotidiano. Manifiestan no conocer muchos de los contenidos de lo que se ha convertido en el *“currículo regionalizado y diferenciado”* en el que se define: al ser, pensar, hacer y decidir, desde una perspectiva que mixtura los elementos culturales e históricos, con una visión desarrollista y productivista que embarga la ideología pragmática del gobierno en lo que se denomina, *“Modelo educativo socio-comunitario productivo”* (Ministerio de Educación, 2013).
3. En lo económico y social, las estructuras de la economía familiar no han sido removidas al interior de las comunidades -los beneficios vienen por derrama económica, como está previsto en un sistema económico liberal- las condiciones de vida de la población no han mejorado en mayor grado, solamente han sido incorporados de forma masiva al consumo de bienes fútiles sin que impacte en sus condiciones de vida de manera estructural. La incorporación

temprana de los jóvenes al trabajo de peones es la estrategia más común, redujo la producción en las parcelas agropecuarias, las estrategias individuales están debilitando la estructura de la economía comunitaria (familia ampliada), crece la dependencia del mercado externo, tanto para el trabajo como para el consumo alimenticio y para el enfoque de la educación. La población resiste la decisión de que los niños sean educados en la lengua materna, porque los inhabilita en su relación con la sociedad hispano parlante. Estos fenómenos socio-económicos, son el resultado de las condiciones que ofrece esta coyuntura económica que se ha hecho más atractivo emigrar a vender la fuerza de trabajo, como resultado temporal del boom de los precios de los minerales e hidrocarburos y el dinamismo de la economía del narcotráfico en la región. Situación que ha provocado el abandono de las comunidades y del trabajo de la agricultura de subsistencia. A esta situación se suma el impacto que ha provocado las mejores condiciones de los medios de comunicación (transporte, telecomunicaciones y nuevas tecnologías).

Se evidencia un proceso de descomposición social que está en acelerado desencadenamiento, convirtiendo a las comunidades en lugares de refugio para las familias isoseñas en su estrategia de sobrevivencia. La composición demográfica está caracterizada por una mayoría de adultos mayores, mujeres solas, adolescentes y niños. La juventud, en edad laboral, sale a trabajar en un 80% y el 10% a continuar estudios superiores y el resto se queda a aportar en el trabajo o cuidado de los hermanos, principalmente las mujeres. Del total de la población que emigra no vuelve ni el 15% a las comunidades, esto explica por qué después de más de una década entre censo 2001 y 2012, la población se mantiene estable, los índices de

crecimiento son negativos, a pesar que los datos de nacimientos son significativos para la región<sup>71</sup>.

Esta situación, ha puesto a la población isoseña a reflexionar sobre el sentido de pertenencia, respecto del contenido de su cultura y el futuro que les depara; sin embargo, los elementos con los que enfrenta esta reflexión son muy limitados, contradictorios y poco esclarecedores, situación que sitúa este debate en un mar de dudas que no son orientadas por ninguna entidad o persona. Estas circunstancias no ayudan a obtener resultados satisfactorios para el porvenir de esta población. Por lo que nuestro estudio trata simplemente de reflejar este debate desde la visión de los pobladores locales.

### **3.3.2 Posición socio-política del investigador**

Una de las debilidades de la posición socio-política del investigador, es que este ha jugado en el Isoso el rol de promotor del desarrollo desde la institucionalidad de la capitanía del Bajo Isoso y del Estado. Lo cual sesgó en gran medida las respuestas obtenidas, porque en muchos momentos la gente busca respuestas en él y no en su propia reflexión. Por otro lado, hay muchos temas que la población entiende que son parte de su conocimiento y no de ellos.

Por ello en muchos momentos el investigador, ha jugado un rol de observador evitando ser participante en la medida de las posibilidades, sólo ha realizado de manera dialógica, no explícita, las entrevistas y los talleres de análisis grupales y temáticos. Sin embargo, al tener el investigador experiencia, vivencia, conocimiento del contexto y gozar de la confianza con los actores sociales, se sacó ventaja de dicha situación para acopiar

---

<sup>71</sup> Datos basados en el censo 2012, donde Charagua tiene una población total de 37500 habitantes, con un crecimiento de 13 mil habitantes en 11 años, contra un crecimiento negativo en el Isoso.

información no contaminada con discursos interesados. Por lo tanto, se ofrecerá una visión dialógica influida por su propia experiencia y conocimientos como sujeto participante en los contextos descritos por más de 10 años de trabajo en la zona.

### **3.3.3 Selección de los informantes, condiciones de la ejecución del trabajo.**

La selección de los informantes fue aleatoria, bajo un criterio de selección de que los entrevistados no sean actores sociales que respondan con un discurso institucional o personal elaborado teóricamente o a intereses político partidario, y que la entrevista esté focalizada en la narración de su experiencia educativa. Las variables de: etarias, género y ocupación, han sido tomadas en cuenta para mantener el equilibrio entre el universo entrevistado. No se restringió la muestra a otros criterios, puesto que nuestro interés fue obtener una visión amplia y de los pobladores comunes; antes que contar con una muestra homogénea, nos interesó abrir el abanico a la experiencia educativa de cuatro generaciones: adultos mayores, adultos, jóvenes y niños. De esa manera, logramos obtener elementos de análisis comparativos situados en el contexto comunal. Se realizó entrevista a pobladores de: Aguaraiqua, Iyovi, Koropo, Aguarati, Rancho Nuevo, Kopere Montenegro, Kopere Loma, Yapiroa y Nueva Esperanza, todas las comunidades representan a las más antiguas y nuevas del Isono. Se concentró el trabajo en Aguaraiqua por ser históricamente la más tradicional del Isono.

Se han realizado 30 entrevistas formales, 3 consultas comunitarias, 4 talleres de representación colectivas con niños y jóvenes, además de un sin número de entrevistas personales no registradas que nos permiten dar cuenta de una muestra representativa de los criterios de la población respecto de la experiencia educativa.

Las condiciones de acopio de la información fueron extendidas a tres años, se realizó el trabajo sin provocar reuniones o entrevistas exprofeso, sino como parte de un trabajo cotidiano, lo que permitió mayor apertura de los entrevistados. La anuencia de las autoridades, también permitió mayor flexibilidad de los involucrados.

#### **3.3.4 Selección de los momentos y elementos constitutivos que definen la reflexión sobre el Yande Reko.**

La selección de los momentos y elementos constitutivos del Yande Reko, fue realizada a través de una revisión de la etnohistoria desarrollada del Isoy y del pueblo guaraní, por actores de diferente origen y formación profesional, estas fuentes fueron citadas en el capítulo introductorio del presente estudio, este levantamiento temático fue consultado con la Capitanía del Bajo y Alto Isoy, quienes pudieron emitir sus criterios y hacer una selección de acuerdo a las valoraciones de los propios actores sociales. De acuerdo a lo manifestado por el Capitán del Bajo Isoy, la investigación debería servir para aclarar si lo que hablan los intelectuales y políticos está probada en las comunidades, y si lo que dicen es lo mismo que lo que el pueblo conoce y vive, como él llama “las bases” deben ser consultadas y ver qué pasa con esta información, porque él sentía que muchas cosas que dicen los libros y textos de las escuelas, es divergente a la vivencia de los pobladores, afirmando que hay contradicción entre lo que se habla en la escuela lo que dicen los abuelos de la historia y de la cultura, dejando desconcertados a los pobladores y a las autoridades, lo cual debilita la voz de los mayores y la tradición oral de este pueblo.

Por tanto, la estructura de las entrevistas responden a objetivos académicos, pero socialmente las capitanías juzgan este trabajo como una forma de ver qué realmente sucede en las comunidades, objetivo no previsto en el estudio, pero que tiene y reviste de validez social, pero que

en ningún caso contradice los objetivos de este trabajo y orienta para que este tenga un valor más práctico<sup>72</sup>.

### **3.3.5 Métodos de acopio y análisis de datos.**

El acopio y análisis de los datos se realizó a través de entrevistas en campo y de talleres analíticos. Las entrevistas fueron temáticas y abiertas en las que el diálogo con los informantes se desarrolló en contextos de interacción y confianza, lo que permitió que los informantes puedan emitir sus criterios sin que la estructura de la entrevista limite sus pensamientos y opiniones. Todas las entrevistas fueron hechas con la anuencia y autorización de las autoridades comunales.

Los talleres temáticos fueron enfocados principalmente a los temas educativos y culturales, lo que nos permitió recabar opiniones colectivas sobre el Yande Reko, aprovechando para que la población no solo manifieste sus experiencias sino manifieste su imaginario social. La estructura temática fue respetada tanto en las entrevistas y en los talleres analíticos, de acuerdo a las condiciones en las que se desarrollaron estos instrumentos de acopio de Información.

Todas las entrevistas y las memorias de los talleres fueron procesadas y analizadas a base de sistema analítico de información cualitativa, ATLAS TI, el mismo que nos permitió codificar nuestra información a través de las cinco dimensiones constitutivas de los modos de pensar y ser, y otras variables que tienen que ver con la construcción social del Yande Reko. Este sistema nos permitió desarrollar una discriminación de datos por familias tomando las variables etarias, sexo y funciones, lo que nos

---

<sup>72</sup> Se anexan al final del presente informe, los momentos y elementos fundantes seleccionados para las entrevistas y los informes de las entrevistas por variable seleccionada.



permitió realizar análisis comparativos y diferenciados de manera cualitativa.

### Distribución de las Muestra

Tipo	Capa Etaria	Genero		Función
		Masculino	Femenino	
Individual	Adulto Mayor	4	2	Poblador-Agricultor
Individual	Adulto	11	3	Poblador-Agropecuario
Individual	Jóvenes	3	2	Pobladores
Individual	Adultos	3		Autoridades
Individual	Niños	2	1	Pobladores
Colectiva	Niños	3		Pobladores
Colectiva	Jóvenes	2		Pobladores
Colectiva	Adultos	3		Pobladores

#### 3.3.6 Validación de la información

La validación de la información se realizó durante el proceso en 3 talleres analíticos, y se realizará un trabajo definitivo una vez terminado el informe final del estudio, este informe será analizado por los capitanes y las asambleas comunales.

#### 3.3.7 Descripción de las variables analíticas, las cinco dimensiones de los modos de ser

Las variables analíticas fundamentales del estudio son las cinco dimensiones constitutivas de los modos de pensar y ser, esta clasificación está basada en el rombo filosófico de Bédard (1995; 2008), una propuesta sustentada en criterios filosófico que desarrollo para el ámbito de la gestión organizacional; por el contrario, en el presente estudio se

desarrolló un modelo analítico cultural antes que el énfasis en un sistema instrumental-comportamental como el mencionado, por ello modificamos el sentido analítico, adecuamos las categorías de las variables y ampliamos su alcance para desarrollar un modelo metodológico que nos permita comprender mejor los modos de pensar y ser, a la luz de lo que emerge de nuestro estudio del Yande Reko. A partir de estos criterios, definimos como los principales códigos de sistematización apoyado por el ATLAS TI, basados en las siguientes premisas:

1. **Dimensión ecológica:** Fue sistematizada toda experiencia narrada de la relación que es perceptible a los sentidos, tomando en cuenta: la manera como las personas experimentan su entorno, cómo lo conciben, perciben y establecen de manera abstracta su orden en el espacio.
2. **Dimensión praxeológica,** esta dimensión comprende la conducta y la acción, la creación, la producción e invención, así como el conjunto los elementos que intervienen en la actividad (creación y habilidad, y los procedimientos para ejecutar estrategias de vida a nivel económico y social).
3. **Dimensión axiológica,** identificamos todos los elementos constitutivos que involucren: valores, principios, normas éticas y morales que enmarcan su acción y percepción del mundo.
4. **Dimensión epistemológica,** buscamos bajo el principio de la diversidad de lógicas de pensamiento, cómo en la experiencias narrada los isoseños validan los conocimientos de su realidad e historia.
5. **Dimensión ontológica,** sistematizamos todas las nociones que tienen que ver con el sentido histórico del origen y las explicación de la razón de ser.

A estas cinco dimensiones se sumaron otras variables narrativas para la sistematización de las experiencias que tienen que ver con nociones básicas que hacen al modo de ser, como son:

- I. Dimensión axiológica
- II. Dimensión Ecológica
- III. Dimensión Epistemológica
- IV. Dimensión Ontológica
- V. Dimensión Praxeológica

Variables de la narrativa

- I. Expectativas de futuro
- II. Experiencia educativa
- III. Frontera cultural
- IV. Polisemia del Yande Reko
- V. Sentido de pertenencia
- VI. Vaciamiento cultural

**Los criterios de validez**, están basados en la manera cómo la comunidad entiende las cosas, trata los problemas, resuelve las dificultades, cómo expresa las cosas, cómo incorpora las innovaciones materiales y culturales del entorno a su vida. Se trata de comprender cómo se concibe a nivel de la comunidad y personal su sentido de ser y estar en el mundo.

Las dimensiones constitutivas de los modos de pensar y ser, no operan solas ni separadas, sino son componentes particulares de una sola y única realidad interactuante intra e intersubjetivamente. Es decir, que nuestra sistematización no solo tiene un sentido de orden, sino que el modelo analítico toma la integralidad de las dimensiones y variables constitutivas del pensamiento comprender mejor los modos de pensar y ser.

Si bien las cinco dimensiones están estrechamente relacionadas, es la ontología la que fundamenta y condiciona las otras, porque ella es abordada desde el sentido que los entrevistados dotan al ser. Las cinco dimensiones están íntimamente articuladas y son convergentes. Cada instancia está condicionada por la presencia de las otras. La interacción

dialéctica de las cinco dimensiones, componen un sistema analítico integral.

Este modelo analítico confluye en un sistema referencial de tipos de pensamiento que se expresan a través de acciones-objetivo, en cierta medida están motivadas por la carga de las dimensiones constitutivas del pensamiento, por ello es posible obtener criterios de distinción de las lógicas de pensamiento que motivan la expresión de ciertos modos de ser, basadas en como que los sujetos piensan respecto de sí mismos y del mundo que les rodea. Obviamente, este sistema clasificatorio es meramente referencial y explicativo, no se trata de una tipología inflexible y restringida, sólo servirá como noción referencial para entender mejor las dinámicas y características de los modos de pensamiento:

1. **Lógica de pensamiento colectivista y animista.** Se trata de un pensamiento mítico, representa forma de acciones y percepciones que privilegian: espiritualidad, valores socio-comunitarios, familia, compartir, solidaridad, fidelidad colectiva, filiación, el respeto a los valores tradicionales, palabras, fiestas, ceremonias, comidas colectivas, reuniones y rituales, ocupan un lugar importante. Esta lógica de pensamiento, se adapta bien a las unidades donde la función simbólica y animista del mundo juega un papel importante, los valores son estimados, es decir: valentía, coraje, bravura, generosidad, felicidad, cortesía, protección de los débiles. Valores que construyen vínculos de reciprocidad. Si la figura del adulto mayor, autoridad, padre, sabio, son arquetipos del estilo de conducta que aviene a este modo de modo de ser, por el contrario el liderazgo, la individualidad y el clientelismo, la manipulación, figuran entre las patologías sociales de esta forma de pensamiento.
2. **Lógica de pensamiento objetivo.** Evoca la idea general de orden, clasificación, construcción de las cosas basado en razones y causas,

elimina valores espirituales para la explicación del mundo. Los adjetivos de mayor uso que lo caracterizan son metódicos, ordenados, coherentes, racionales, individualistas y paradigmáticos. El comportamiento sistemático da preferencia a hábitos taxonómicos y a principios básicos del pensamiento. En sus excesos patológicos presenta los rastros negativos de: legalismo, autoritarismo, dogmatismo, burocracia y tecnocracia.

3. **Lógica de pensamiento pragmático.** Presenta una orientación utilitarista. Por ello, tiende a una actitud que da prioridad a los resultados económicos, a la eficacia de la acción, a la experimentación y a la innovación. El criterio último es que las cosas den resultado económico y material. Demuestran una capacidad de adaptación a nuevas condiciones socio-económicas y culturales cuya razón de ser está centrada en la resolución de problemas y en la movilidad social. El utilitarismo, la alienación, aculturación, el oportunismo y el arribismo representan, de alguna manera, algunos de los peligros patológicos de este modo de pensamiento.
4. La **lógica de pensamiento pasivo**, evoca al tipo de comportamiento resignado, acepta que los sucesos y los elementos externos justifiquen y provoquen las situaciones y condiciones, deja que los acontecimientos los rebasen y su nivel de reacción es limitado a la sobrevivencia, a la contemplación de los hechos, se basa en el rumor y la especulación, la resistencia pasiva a los elementos que le incomodan, rehúye al conflicto y se refugia en elementos místicos. Su mayor patología está centrada en su capacidad de adaptarse a situaciones extremas sin capacidad de reacción, con claros indicadores de resignación, alienación y enajenación del sentido de libertad y autodeterminación.
5. La **lógica de pensamiento relacional.** Tiene sentido emancipatorio. Busca comprender el contexto en el que se desenvuelve. Son motivadores y provocadores del diálogo y cambio, encarnan la

manera de ser relacional; son personas capaces de aceptar vivir en un mundo donde la verdad es relativa y es posible interactuar con otras formas de pensar, tiene el sentido de conciliación y de concertación. En sus excesos patológicos, esta forma de pensamiento engendrar el individualismo y manipulación.

Esta clasificación puede parecer una simplificación práctica, pero de lo que se trata es esencialmente de una herramienta de reflexión, investigación y acción. Se trata de un instrumento que está construido para estudiar situaciones concretas: fue concebido bajo una forma que permite comprender los hechos observados y las experiencias narradas de un modo integral y ordenado. Obviamente puede tender a simplificar y mecanizar el proceso, pero ha sido probado en campo y ofrece un material rico de reflexión, el mismo que será expuesto en el siguiente capítulo.

Finalmente, se busca que con este instrumento se construya un espacio de reflexión integral de los modos de pensar y ser entre y con los grupos humanos, con los que toca interactuar en el desarrollo de las ciencias sociales aplicadas.

# **Capítulo IV**

## **Introducción a la entidad estudiada:**

### **EL ISOSO**

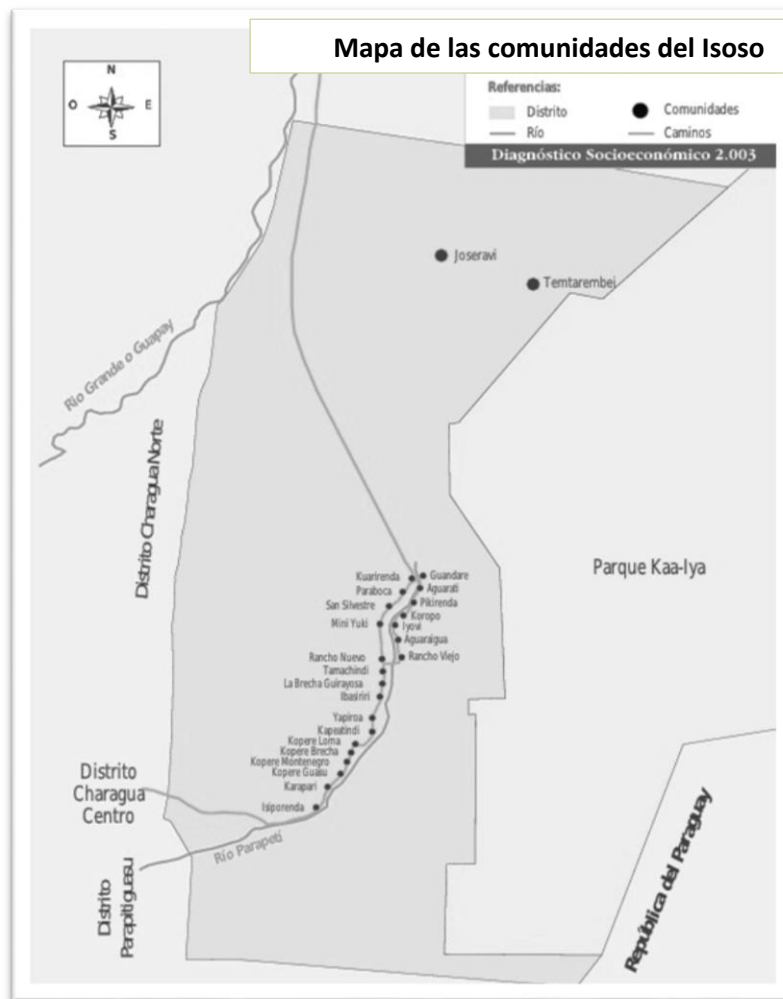
- “Ustedes los jóvenes, a pesar de lucir tan inteligentes, veo que están errando el camino más que nosotros los viejos.
  - Y eso ¿por qué será abuelo?
  - Porque ha perdido la palabra.
  - Yo pienso que aun la conservamos.
  - Si, evidentemente, pero sus corazones ya no ocupa el trono primigenio de su existir...
  - La palabra verdadera tiene su origen en el sentir del mundo..., ve a buscarlo, y cuando sientas latir el mundo cerca de ti sólo habla”.
- Marco Sipiri en Elio Ortiz y Elías Caurey, *“Diccionario Etimológico y Etnográfico de la Lengua guaraní hablada en Bolivia”*



# El Iroso (donde el agua se insume)

## 4.1 Situación geográfica del Iroso

Se conoce como Iroso a la voz guaraní que significa, donde el agua se insume, geográficamente es la región donde habita desde hace más de 700 años la parcialidad étnica chané-guaraní, autodenominada Iroseña. Esta región que está situada a 19° y 20° de latitud sur y entre los 62° y 63° de longitud oeste. Esta colectividad humana está constituida por 35 comunidades que pueblan las riberas del Río Parapetí, a través de una extensión de 80 km. de norte a sur en plena llanura chaqueña, al margen nor-oeste del Parque Nacional Kaa Iya, el más extenso territorio natural y cultural protegido por el estado boliviano.



PDM-Charagua 2002

La etnohistoria contemporánea del Ioso tiene las narraciones de Nordenskiöld en 1912 (Nordenskiöld, 2012 (1912)), denotando el origen Chané de las comunidades del Parapetí, llamados también tapí (nombre usado en antaño a los chané) por sus vecinos ava-guaraní, que los consideraban sus esclavos. Sin embargo, a la fecha muy pocas personas del Ioso se reconocen como tales, ellos reivindican su pureza guaraní, no así chané, a pesar que los datos etnohistóricos afirman dicho origen (Combès I., 2005).

Este pueblo tiene como principales actividades económicas la agricultura y la venta de fuerza de trabajo como peones en las ciudades y agroindustria del departamento de Santa Cruz y norte argentino; para la actividad agropecuaria dependen de un sistema de riego hecho a mano de más de 55 kilómetros que les permite aprovechar el agua del río Parapetí para sus principales cultivos tradicionales: maíz (*Zea mais*), arroz (*Oryza sativa*), el frijol (*Vigna unguiculata*), y el zapallo (*Cucurbita máxima*, *Cucurbita moschata*).

#### 4.2 Estructura socio-política del pueblo isoseño

Los isoseños están organizados en comunidades (Tetä reta)<sup>73</sup> a base de lo que históricamente eran agrupaciones clánicas familiares de orden matrilocal, compuestas por unidades domésticas conocidas como “malocas”<sup>74</sup>.

La representación política es a través de las capitanías comunales que regionalmente constituyen el consejo de capitanes (mburuvicha reta)<sup>75</sup>, están divididos en dos subregiones al Alto y Bajo Iroso, cada una de estas subregiones está gobernada por un Capitán Grande (mburuvicha guazú, elegido en asamblea general por todos los mburuvicha reta locales, por tiempo indefinido. Así también diversos personajes que ocupan cargos importantes: Los arakuaa iya (los sabios o ancianos); los ñee iya (ancianos dueños de la palabra); los ívira iya (los alcaldes-territoriales o distritales) encargados de llamar a reuniones o a trabajos comunales; los asesores del

---

<sup>73</sup>Este vocablo significa familia, evocando las antiguas familias ampliadas en las que estaban nucleadas las sociedades tribales.

<sup>74</sup> La maloca de los guaraníes, es una unidad doméstica que estaba compuesta por unos 250 ocupantes y un grupo de hasta 15 malocas podía ser considerado una teta o comunidad (Pifarré, 1989) (Viceministerio de Tierras-Asamblea del Pueblos Guaraní, 2007).

<sup>75</sup>El origen del término capitanía es colonial, y se usaba para denominar a los virreyes y luego a los jefes regionales criollos y también indígenas, se les otorgaban este reconocimiento por su liderazgo, desde ese tiempo al presente, es usado también para denominar a los presidentes de las repúblicas, como capitanes generales.

capitán; los ipaye o chamán (médico espiritual) y los comunarios o tetara reta (hermanos), como ellos se denominan.

El sistema político mayor guaraní contemporáneo está constituido por capitanías regionales, que corresponden a los departamentos de Tarija, Santa Cruz y Chuquisaca, a las cuales se adhieren las capitanías grandes del Isoso como parte constitutiva de la Asamblea del Pueblo Guaraní, con sede en Camiri. En 1994, en el marco de la ley de participación popular, el Isoso se convirtió en el primer distrito municipal de Charagua.

### **4.3 Los elementos y momentos constitutivos desde la etnohistoria y la observación directa del Isoso**

#### **4.3.1 Los chiriguanos el primer referente de la parcialidad étnica isoseña**

Antiguamente, a los pueblos de origen guaraní mixturados con poblaciones nativas de la región de Santa Cruz se les llamaba chiriguanas, de la que los isoseños son una parcialidad étnica, al ser descendientes de guaraníes con chanés, estos últimos con linaje arawak<sup>76</sup>. Su origen está relacionado con el pueblo chané, con los habitantes de la cabecera alta del río Parapetí, establecidos antes de la llegada de los guaraníes en lo que se denomina el Chaco boliviano: la llanura, el pie de monte andino y regiones interandinas. Los etnohistoriadores sostienen que la población chané fue esclavizada por guerreros guaraníes que se emparejaron con mujeres chanés, de donde deriva el nombre “chiriguano”, refiriéndose probablemente a los isoseños a los que se considera actualmente como el mayor referente poblacional de esta mixtura socio-cultural (Albo, Los Guarani-<chiriguano 3. La comunidad

---

<sup>76</sup>arawak es el nombre genérico dado a varios pueblos indígenas que se encontraban asentados en las Antillas y la región circuncaribe a la llegada de los españoles en el siglo XV. El nombre también se ha aplicado posteriormente a numerosas etnias que hablan o hablaban lenguas de la familia Arawak y que tradicionalmente habitaban una extensa zona comprendida entre la actual Florida y Venezuela, el oeste de Perú, el sur de Brasil e incluso Bolivia y Paraguay (Las Casas, (1565) 1969, págs. 282-283).

hoy, 1990) (Combès I. , 2005) (Saignes T. , Historia del pueblo Chiriguano, 2007).

Los descendientes de esta mixogenación, sintetizaron los rasgos culturales de ambas culturas, por una parte, de los chané se ha heredado el modo de ser sedentario asentado en comunidades dedicadas a la agricultura, tejidos con muy poca artesanía en cerámica y cestería; por otra parte, de los guaraníes se heredó el idioma, sistema de creencias, luchas de poder y conflicto permanente.

Según Pifarré desde la llegada de los españoles, a los habitantes de la Cordillera se los llamó Chiriguanos, vocablo proveniente del plural chiriones, que significa “mestizo”, hijos de ellos mismos con mujeres de otras naciones o con guanás (Chanes) (Pifarré, 1989). De esta unión derivan dos parcialidades guaraníes, los llamados guaraní-avas y los isoseño-guaraní, estos últimos se sostiene que son descendientes más directos e inmediatos del pueblo Chané, esclavizado y sometido por los propios guaraní-avas- (Albo, 1990; Melía, 1988; Pifarré, 1989; Saignes T. , 2007; Combés, 2003; 2005).

Este antecedente etnohistórico es el más documentado, lo que nos permite ubicar el contexto histórico en el que surge esta parcialidad étnica en el territorio boliviano a partir del siglo XVI, sin dejar de considerar que antes de estos flujos inmigratorios -registrados por los cronistas españoles- podrían haber habido contactos e intercambios esporádicos menos violentos entre estas culturas y las locales. Sin embargo, algo que queda en el misterio es por qué no se heredaron topónimos en lengua Chané, ya que todas las denominaciones de lugares y cosas corresponden al idioma predominante guaraní, que según los datos históricos este pueblo colonizó la llanura chaqueña de forma paralela con los españoles, como se evidencia en el periodo colonial de principios de siglo XVI.

Sin embargo, para los fines de nuestro estudio, estos referentes históricos son suficientes como punto de partida para establecer los momentos y elementos constitutivos, que según criterio del investigador y los capitanes del Alto y Bajo Isoso, son los fundamentales para el estudio del Yande Reko isoseño.

#### 4.3.2 Noción ontológica del ser isoseño

El origen mestizo de los isoseños es expuesto en los estudios de Nordenskiöld (1912), Metraux (1927) y Combès (2005), basados en las crónicas de Díaz de Guzmán, los mismos optan por concluir que el periodo de mixogenación entre estos pueblos pudo darse con las migraciones guaraníes posteriores al contacto de los españoles con estos pueblos a principios del siglo XVI, e incluso, este contacto podría haber sido promovido por los colonizadores, lo que los convertiría productos del proceso colonial, ya que sus asentamientos -como dominio guaraníes- se relaciona a la de los españoles que fueron los que organizaron los flujos migratorios a esas regiones a partir de 1520 al 1570. Las migraciones de españoles y guaraníes al Chaco boliviano están relacionadas con el oro se suponía existía en la región, por el portugués Alejo García en 1522-25, quién habría llegado desde Brasil y del Paraguay hasta Mizque (Cochabamba) en los valles centrales de la cordillera andina (Combès I. , 2005, pág. 69). Migración que era acompañada por indígenas guaraníes.

El origen remoto de los isoseños señalan las crónicas coloniales, ya en 1571 que mencionaban a los isoseños como “los indios de aquella parte de la cordillera de Condorillo (...) los dichos indios chiriguanaes les hacen la guerra; y a los que toman, que son los que ellos quieren por ser la gente doméstica, se los comen y tienen por esclavos para criarles sus hijos y otros servicios, y tienen carnicería pública dellos”<sup>77</sup> (Ibíd. pag.58). Es evidente,

---

<sup>77</sup> Ynformaçion de los chiriguanaes, 1571” documento nº 22, AGI Charcas 492, 120.7.4. citado en (Combès I. , 2005).

la condición de subalternancia del pueblo isoseño, no sólo respecto de la cultura mestiza, sino dentro de la cultura guaraní, situación que sigue siendo la misma hasta nuestros días, cambiando solamente detalles del sometimiento y aculturación, exceptuando la antropofagia .

“¿Quiénes son estos “naturales”, estos “indios comarcanos que habitan en los llanos?” Viven, los hemos visto cerca del pueblo de la Nueva Rioja, que “confina las montañas de los chiriguanaes y con los llanos de los Chaneses” (Lizárraga, 1968[c. 1600]:83)... Según Combés la indicación de Lizarraga es inequívoca y habla claramente, cerca del actual San Antonio del Parapetí, a 100 km. de las actuales comunidades en “los llanos de los Chaneses”; Combés afirma que los oidores de la audiencia de Charcas también a los chiriguanos que van a buscar esclavos de una zona que es “abitada de gran número de gente mansísima y sin rresistencia que se llaman chanee” (Audiencia de Charcas, 1922[1565]:241) en (2005, pág. 59).

En 1771 Cosme Bueno, indica que a la parte del sudoeste [de la ciudad de Santa Cruz, al otro lado del Porapetí, hay algunos pueblos de indios chanaes, su territorio se llama Isojo (Ibíd. Pág 57-ss).

La influencia guaraní en los pueblos indígenas del llano boliviano va más allá del Isoso y de los avas guaraníes bolivianos, como se evidencia en los indígenas mojeños y baures que habitan el departamento del Beni cerca de la Amazonía boliviana (Métraux, 1930:323); es posible probar esta afirmación a través de las narraciones recogidas por Nordenskiöld en el Isoso en 1908, en las que muchos términos chanés son prácticamente idénticas al mojeño” (Nordenskiöld, 2012 (1912), pág. 147).

En las crónicas mencionadas, los chané son llamados por los guaraníes tapuy (tapú), término que se puede traducir como tapera (choza, rancho) y también como esclavo, como lo afirman los pocos conocedores del término, se vincula históricamente con las migraciones guaraní que buscaban

esclavos a los cuales vendían para las minas y/o las haciendas brasileñas de caña de azúcar, dejando a sus familias sometidas al dominio de sus esclavizadores, con los cuales se mezclaban, produciendo una diversidad de poblaciones mestizas indígenas, llamadas desde la colonia y república como “chiriguana”.

Combés afirma que ya en 1586 el gobernador de Santa Cruz, don Lorenzo Suárez de Figueroa, distingue claramente los “chiriguanaes de los mestizos hijos de ellos y de mujeres de otras naciones”, y de los “más de 4 o 5000 indios de llanos del capitán Andrés Manso, que los llaman esclavos” (1965[1586]:405 citado por Combés 2005); estos datos permiten deducir que los mestizos de los que hablan no son otros que los chané de los llanos, hoy llamados isoseños.

Esta autora continua aseverando que en 1896, Giannecchini describía que “Los Parapiteños y los demás de la costa, se degustaron con sus parientes abajeños, o de Yzozo y entraron en abierta y sangrienta guerra ambas parcialidades. Los de la costa triunfaron de sus enemigos, y los redujeron a dura y larga esclavitud, haciéndolos engordar, para carnearlos y comerlos en sus fiestas bacanales. Después de muchas generaciones, los vencidos se habían en gran número, y la esclavitud les era connatural. Pidieron ser emancipados y lo consiguieron, retirándose a poblar puntos distintos y lejanos de su cautiverio llevando consigo el idioma y las costumbres de sus amos”.

Concordando con Combés y las fuentes citadas, podemos concluir que de acuerdo a los datos históricos, los chané fueron esclavos de los chiriguanos avas, y que los chané se refugiaron en el Iso.

Según esta autora, todo determina que los chané, antes de llegar a ser dominados por los chiriguanos, vivían en las últimas estribaciones del pie de monte andino. Los isoseños contaron a Nordenskiöld “que primero



habían vivido en el curso superior de este río [el Parapetí]...” (2002[1912]:156). Se puede relacionar esta tradición isoseña con otros relatos generales sobre los tapü: según misioneros franciscanos, antaño los chiriguano vivían en los campos, y los tapü hacia los cerros” (Gianecchini, Romano y Cattunar, 1916:198). Gustavo González recogió un mito que también cuenta como los tapü vivían antes en los cerros y tuvieron que bajar hacia los llanos, mientras los chiriguano seguían el movimiento inverso (González, 1968:265) en (Combès I. , 2005, pág. 61).

En el proceso de la reconstrucción histórica realizado por Riester, son pocos los que reivindican el nombre tapü para sí mismos, situación que fue corroborada en el trabajo de campo de este estudio. Un anciano del Bajo Isoso dice: “los ava nos dicen tapü porque somos verdaderos y hablamos muy profundo” argumento reiterado varias veces por los entrevistados en el trabajo de campo. Riester en “*el Gran Fumar*” traduce tapü como hombre adulto (1998, pág. 85). El trabajo de campo realizado en esta investigación, muchos de los entrevistados ratifican tal concepción de este término, negando rotundamente su condición histórica de esclavo.

Para Combès “a la inversa de lo que pasó con chiriguano transformado hoy en guaraní, el nombre no cambió, pero su significado dio un giro radical. Más todavía: como se menciona, los isoseños contemporáneos admiten la existencia de familias chané, por Guirapembí, Rancho Viejo e Ibasiriri. Sin embargo la mayoría de la gente ignora o no reconoce este hecho histórico. Estos chané están, sin embargo, cuidadosamente diferenciados de los demás: un chané no es, en otras palabras un tapü, y un tapü no es ni un chané, ni un ava: es un isoseño. Y si se habla de esclavos en el Isoso, éstos son sirvientes de los tapü y son de origen ava. A estos esclavos, los isoseños dan el nombre de yarí (“abuela”); era, dicho de paso, el nombre que los ava chiriguano daban a sus prisioneros y sirvientes chané (Comjuncosa y Corrado, 1884:54). Los yarí pueden ser, para los isoseños, prisioneros de

guerra (o sus descendientes), en general niños capturados durante las guerras contra los ava: “yari son aquellas personas que en plena guerra agarran, niño o niña, y les traen (...)” (Combès I. , 2005, págs. 85-86).

A pesar de la guaranización de los chané, en todos los campos de la cultura guaraní, difícilmente un ava se haría pasar por isoseño y vice versa. La polisemia de la propia denominación tapï, es polar, porque al preguntarles cómo se autodenominan, tanto avas como isoseños se definen “guaraníes”, sin embargo cuando se les pregunta por su denominación étnica los avas se identifican *mbia o ava* (=hombre) y a los isoseños los denominan *Tapui* (=enemigo) o ñañaigua (=gente del monte, bárbaros). Por el contrario, los isoseños se reconocen como isoseños, y a los avas los reconocen como a los “otros, los diferentes”. En su memoria colectiva a mucho insistir reconocen el denominativo de tapï como =hombre, guaraní puro, hasta guerrero, la mayoría afirma no conocer el vocablo y si lo reconocen responden que no saben su significado, pero en ningún caso le otorgan el significado de esclavo, y si lo hacen -muy pocos- lo manifiestan resquemor sin ninguna razón histórica. Saben que así los llamaban, pero no reconocen como parte de su historia. Este hecho demuestra que la historia y las palabras pueden resignificarse, hasta inventarse u olvidarse.

Los isoseños de hoy se colocan en la escala superior de la jerarquía social guaraní, reclaman el nombre de guaraní puro, se sienten más puros que los avas, ellos dicen que ellos hablan un guaraní profundo y son menos “akaraisados”, con menos costumbres mestizas. En ningún caso los entrevistados o concedores de la historia se reconocen como chanés. A pesar que empieza a fortalecerse la idea de reivindicar el reconocimiento oficial de la “nación Chané” en los alcances constitucionales, por un grupo de isoseños encabezados por Ángel Yandura (intelectual isoseño) y algunos indigenistas ligados a organizaciones no gubernamentales, basados en los datos históricos irrefutables que confirman dicha tesis.

### 4.3.3 El yande ñee: La lengua de todos

El guaraní llama a su lengua ñee o mbia iñe<sup>78</sup>, consideran el principal artefacto cultural que determina su sentido de pertenencia, usan a su lengua como medio de integración entre el mundo de los vivos con el de los muertos. La persona que domina la lengua, dotándola de contenido cultural e histórico es considerada una persona de prestigio, es estimada como sabio, ellos son los Ñee iyareta. De igual modo, si uno quiere ser valorado y obtener la confianza de la gente, el manejo de la lengua será capital, lo convierte en alguien familiar, parecería que la palabra lo convierte al otro en parte de la colectividad, como si la lengua vendría acompañada de la pertenencia cultural por antonomasia. Por eso al conversar con la gente respecto de la etnohistoriadora francesa Isabelle Combés, citada reiteradas veces en este capítulo, los que la conocen, la llaman “Kuñati” (mujer blanca), pro el color de su piel, pero la distinguen como parte de ellos, “porque ella conoce la lengua, ha vivido con nosotros”, argumentan.

Para el isoseño, en especial, la lengua es el instrumento de legitimación que lo hace sentir más puro que los demás guaraníes. La tradición oral es valorada como el registro vivo de la historia, esta es reconocida como patrimonio histórico, como continente ético y moral.

Sin la tradición oral hoy no habría posibilidad de registrar la historia por medio de la escritura y la investigación etnográfica. La Palabra transporta el pasado al presente, incorpora valores, ideales, vincula mundos y tiempos diversos, brinda conocimiento, historia, verdad, construye realidades, en fin, el pasado se hace presente; más aún cuando la memoria histórica del pueblo, está limitada al recuerdo y a la palabra dicha, a la valoración y recuento de los hechos por parte de los que saben contar historias. Esta tradición está basada en una lengua viva que se renueva simbólica y

---

<sup>78</sup> El guaraní es compartido en Bolivia por varios pueblos indígenas: avas, isoceños, guarayos, sirionós, yurakares, tapiéte y yukis.

significativamente de manera permanente, incorporando elementos de la actualidad. Ni los ancianos son tan viejos, ni las historias son tan lejanas en la conciencia de la sociedad, donde la esperanza promedio de vida no alcanza 53 años, según datos del Hospital de Charagua.

Según la mayoría de los entrevistados, es a través de la tradición oral que se aprende la sabiduría de los antepasados, a este ámbito de reproducción cultural se llama “Arakuaa” o tiempo del conocimiento del cosmos. Este es el medio socio-cultural en el que la historia y las tradiciones se transmiten de padres, abuelos, tíos a los niños y jóvenes, principalmente las mayores reproductoras son abuelas y madres, aunque menos reconocidas que los ancianos. En la tradición oral la palabra adopta significación y trascendencia cultural, sentido de pertenencia; la palabra se mueve en dos sentidos: el explícito literal y funcional, y el implícito simbólico en el que trascienden los aspectos socio-histórico-culturales. Complementariamente, la cultura guaraní-isodeña reconoce otro ámbito del conocimiento denominado “Yemboe”, en el que es posible conocer parte de la historia y cultura desde un sentido más específico como: escuela, iglesia, medios de comunicación, entre otros, el conocimiento asume cargas simbólico-culturales diferentes, generalmente desprovistas experiencias vitales a la inversa que en el ámbito del “Arakuaa”, encarnando aspectos del sentido práctico. Según los isoseños, es en este ámbito, en el que se aprende cosas prácticas, nuevos elementos que se incorporan al saber colectivo, este podría considerarse el medio en el que se experimentan procesos de aculturación. Por tanto, la palabra hablada en la tradición oral, asume otro significado mediada por la escritura y la lectura, medios que son valorados como ajenos a la experiencia vital de los isoseños, reconocido como artefacto cultural de dominio del mundo karai, necesario de conocerlo, para vivir la cultura del otro.

El medio fundamental para legitimar la tradición oral se concentra en los personajes que tienen el don para transmitir el conocimiento de la cultura, ellos son llamados Ñee iyaretas, dueños de la palabra. Ellos tienen el don de afirmar al ser isoseño en el presente y proyectarlo al futuro inmediato, ellos interpretan culturalmente cada momento clave de la vida de las comunidades y orientan a los líderes para tomar decisiones.

El ñee Iya refuerza el discurso de los “mburuvicha reta” capitanes, a través de interpretación cultural y política de los hechos, desentrañando los asuntos de la vida desde su noción del tiempo y espacio. Son la reserva ética y moral de la comunidad, los consejeros de las autoridades, visualizan el futuro desde el pasado en una mezcla de temporalidades que otorga actualidad al pasado y ponen al futuro en tiempo presente (Riester, 1998, pág. 62). La narrativa del isoseño-guaraní, siempre conjuga en tiempo presente, el pasado y futuro, expresado como hoy, por tanto la historia y la cultura se la vive cotidianamente como algo vital en la palabra dicha.

Por esta razón, el don de la palabra es un gesto de autoridad y poder, por ello el mburuvicha también debe dominar la retórica, debe manejar el lenguaje de un modo que los comunarios se sientan seguros que él podrá interpelar a los otros por ellos, y podrá poner en presente y en sentido práctico su conocimiento del mundo.

Es a través de la palabra que se llega a los acuerdos por lo que el dominio del lenguaje es vital, lo que condiciona a que las autoridades comunales propicien los espacios de diálogo en diferentes niveles desde lo político a lo cultural, donde se toman decisiones por consenso facilitados por los capitanes y por los ñee iyareta.

La complementación de los dos ámbitos de la cultura (Yemboe y Arakuaa) que se expresan en la acción comunicativa, en la educación intra-comunal y de las instancias extra-comunales, son claramente distinguidas por los

pobladores del Ioso, reconociendo la importancia de ambos ámbitos para la reproducción socio-cultural, dotando al Arakuaa y a la palabra de los ancianos un valor superlativo.

#### **4.3.4 El tiempo y espacio, una unidad cíclica infinita**

Otro de los ámbitos de dominio de la lengua es el manejo del tiempo diacrónico en la narrativa del arakuaa, en el que espacio y tiempo son una unidad interactuante que responde a un manejo del pasado-presente-futuro en un mismo tiempo/espacio presente. Según Riestler la narrativa de los cuentos, fábulas y de los mitos, parecen no tener ni principio ni fin, y todo está conectado con todo y el espacio no tiene límites entre lo material e inmaterial. Es el caso del tigre que toma el reflejo de la luna como el codiciado queso, el zorro le dice irónicamente: “-Ten cuidado no te tragues a tu abuela”, con esta expresión quedan dos mitos sobrepuestos, lo que realidad sucede es que desde la cosmovisión isoseña, todos los elementos de su realidad se interrelacionan, no así como en la tradición del racionalismo moderno en el que la realidad está dividida en componentes muchas veces inconexos.

Por otra parte, los cuentos no acaban de forma explícita, la expresión común es “y así...”, expresión típica que deja entreabierto el relato de las historias, por lo que este queda en suspenso y abierta a una nueva lectura y relación con el contexto (1998, pág. 68). Al revisar los dibujos y relatos de los niños en el trabajo de campo, esta estructura de cierre-continuidad-relación entreabierto esta manifiesta. Dentro de una aparente caos y aleatoriedad se evidente en estilo narrativo isoseño que el mundo simbólico y concreto están vinculado, esta característica expresa una especial forma de concebir el espacio/tiempo.

El relato de la experiencia tiene esta misma estructura, la memoria juega con diferentes tiempos y espacios a la vez, se presentan los sucesos pasados en tiempo presente; los énfasis y onomatopeya en la narrativa

construyen escenarios múltiples entre comedia, desolación y drama en el que la estructura introducción-desenlace-conclusión no son efectivos. Parecería que todo es continuidad sobreentendida.

Riester relata que a través de los dibujos de los isoseño-guaraníes, logró entender las concepciones espaciales (ibíd. Pág. 70). La orientación espacial del isoseño sigue la línea correspondiente al este-oeste, que se debe al curso astral vinculados con las concepciones religiosas: en el oriente nace el sol, como también se concibe que está es la entrada de la morada de los muertos; por el oeste sobreviene la noche eterna, de allá descendieron los murciélagos eternos... sostiene (1998, pág. 70). Esta interpretación permite relacionar dos dimensiones del pensamiento; uno, el sentido práctico que permite definir el espacio y tiempo, día/noche, este/oeste. Dos, la concepción espiritual del tiempo en el que se establece la relación del mundo presente con el de los antepasados representados simbólicamente.

Según los informantes, con los que trabajó Riester, el mundo se considera ordenado, sobre el eje este-oeste. En el punto central de esta división del espacio/tiempo, está el Iso, con el que se establece el equilibrio geográfico y la noción socio-céntrica como punto de referencia para concebir este. En el segundo eje es vertical, donde la dimensión espacial parte del sí mismo y se une con el cielo, lo que vincula al mundo de los espíritus/pasado, con el mundo de los vivos/presente, simbólicamente ambos están articulados y en continuidad. La estructura vertical cielo/tierra, contiene varios pisos, situados unos encima de otros, correspondiendo a una jerarquía de valores (ibíd.). Por otra parte, estos niveles forman planos horizontales extendidos sobre superficies infinitas y jerarquizadas, que se reflejan simétricamente. En estos niveles la tierra sigue el eje este-oeste del sol (lugar de los isoseños-guaraní) a la luna (lugar de los karai)”.

De igual modo se concibe el tiempo, en el que el curso de los astros señala el camino de las almas y de los antepasados permanentemente regresan y están vinculados con los vivos: "... es decir, que en su caso podríamos hablar de una cuarta dimensión, que contiene el comienzo y el fin del tiempo... con la relación a todos los espacios del cosmos y de la tierra" (1998, pág. 71). Como se sostiene, el pasado es parte del presente y sólo así puede ser concebido y puede ser comprendido el modo ser y estar de los isoseños en la práctica del Yande Reko.

Esta forma de concebir el tiempo/espacio de manera cíclica y estratificada y ampliamente relacionada, en el que la vida/muerte toma otras formas de existencia en otros niveles espacio/temporales altamente estratificados. El nivel de la tierra es el de los vivos que comparten el mundo con los karais (extraños), es el espacio del sufrimiento; el segundo nivel, es exclusivo de los isoseños vivos que se vinculan con sus espíritus facilitados por sus ipayes y Ñee Iyas. Los otros niveles, son exclusivos para los iluminados con la palabra y con los dones de la comprensión trascendente de la espiritualidad isoseña. Estas concepciones espacio/temporales determinan una forma de pensar y concebir la existencia y el paso por la vida como una continuidad infinita.

Para que este ámbito en el que se expresa la concepción espacio/temporal funcione con contenido cultural, el lenguaje simbólico y significativo se convierte en fundamental materia y no materia, se convierten en una unidad inter-estructurante, sin linealidad cronología; como también, sin una lógica causa/efecto. Esta particularidad socio-cultural del pensamiento isoseño, implica la mayor ruptura con el pensamiento moderno occidental, pues la lógica cartesiana, individualista, bipolar y dicotómica se difumina en una suerte de dinámica arracional de interacciones multidimensionales. En gran medida comprender esta forma de concepción del mundo, hace posible entender mejor el modo de ser isoseño, donde sentido lógico de



pensamiento simplemente está destinado a disiparse. Entonces la concepción espacio/temporal es gran parte de la impronta del ser isoseño que le permite permanecer a pesar de todas las adversidades: marginalidad económica, olvido histórico, subalternancia cultural, diáspora social, entre otros.

#### **4.3.5 Cultura de frontera: el plano del mundo y los tres cielos**

El Isoso es la frontera y límite cultural entre los pueblos de la llanura oriental y la sociedad boliviana, las comunidades del Isoso son los últimos asentamientos humanos bolivianos en la llanura chaqueña, después de estas poblaciones sólo queda el monte seco espinoso, el habitat de los antepasados, desde ese extremo el isoseño ha mostrado una gran capacidad de interactuar con las otras culturas bolivianas.

En el último siglo, los contactos con el resto de la sociedad han sido frecuentes, en ellos la situación siempre fue de subalternancia y resistencia cultural implícita. Pero en ese persistente recorrido no se ha encontrado un modelo económico que pudiera solucionar a largo plazo o de manera estructural los problemas económicos de estas comunidades, manteniéndolos al margen de las sociedades más exitosas materialmente.

Si bien la tradición de la sociedad isoseña es sedentaria, su herencia cultural por el lado chané. Sin embargo su herencia guaraní y arawaw los convierte en grandes exploradores, ellos históricamente fueron y son incomparables exploradores que poblaron gran parte de Suramérica central penetraron el interior de la llanura central entre el centro este brasileño al sur oeste argentino-boliviano; se trata de una sociedad tribal trashumante y guerrera que buscó infatigablemente nuevos horizontes.

La búsqueda de otros horizontes es parte de su imaginario social, en este intento de conquistar nuevos espacios se han dado cambios y variaciones que reflejan su transformación histórica, aprovechando rasgos de su doble

origen, mutaciones étnicas y cambios sociales que les han permitido sobrevivir como grupo. Hoy podemos constatar que el isoseño no sólo ha cambiado contenidos de su cultura, sino que incorporado nuevas formas de representarse en el mundo, hoy es un personaje vestido con ropa común, teléfono celular, auriculares, hasta pen drive; comparte la paradoja contemporánea de vivir con la tecnología más sofisticada en condiciones precarias de existencia, es como un ciudadano de cualquier metrópoli; formalmente, en la ciudad no podría ser distinguido de los demás. Así lo evidencian y manifiestan en las entrevistas en las que recuerdan con nostalgia la forma antigua de vestir que hoy solo se hace para acontecimientos especiales. Sin embargo, lo que se concibe como antiguo es una vestimenta de hace 30 años en la que se mantenían ciertos rasgos ancestrales. Su carácter explorador los hizo altamente permeables para incorporar nuevas formas de representación.

“Antiguamente todos estábamos desnudos, solo usábamos taparrabos, así era la gente, hasta yo alcancé a ver eso aquí. Cuando yo me sueño, digo, me he ido al cielo, a la casa de Dios, pero ahora yo sé, que todos aquellos que sueñan así, solo han visto las ciudades de esta tierra. Porque los grandes capitalistas se hacen lindas ciudades.

Allá en Santa Cruz se están haciendo lindas casas. ¿Y aquí nosotros?, seguimos viviendo como antes... Ahí también nuestros compañeros ayoreos, ellos también viven así. Pero ellos también siguen luchando por su futuro, pero lo malo es que son aficionados a la bebida.

Pero nosotros seguimos en la misma, y cada uno de nosotros tenemos patrones allá en Santa Cruz, que son los ricos, ellos tienen casas de dos o tres pisos... Y ¿nosotros? Siempre seguimos en la misma, hacia abajo”

Podemos agradecer a nuestro Capitán, pues hizo posible que tengamos esta tierra para vivir. Ahí producimos cantidades de arroz, hasta maíz. Ese es el ingreso que nos puede darnos nuestra tierra. Por eso no es conveniente que compremos alimentos, ni que salgamos de aquí. Porque esa gente que sale, es gente que no

trabaja para ellos mismos. Hay gente que nunca salió de aquí, demuestra que son hombres que saben vivir de sus trabajos.

Cuando llegan los camiones todos corremos hacia ellos, a veces no entramos... Y ahora por el corte de caña por toneladas van pagar los patrones, 150 con la comida y 200 pesos bolivianos sin comida. Pero eso no alcanza para nada... Y si nos mantenemos en esa situación en poder de los patrones, es posible que podamos vender a nuestros hijos para que podamos comer algo. Pero acá en Izoqog tenemos una extensión de tierra, porque no trabajamos en nuestra propia tierra...”<sup>79</sup>

Las mutaciones que han experimentado los isoseños, hacen referencia al cambio, a la ruptura de la continuidad histórica, a la resignificación permanente de su contenido cultural que en un momento dado marcan simbólicamente los límites y las diferencias. Como los pobladores más ancianos observan, “que ya no hay gente típica del lugar, hemos cambiado y perdido gran parte de nuestra forma de ser, pero mantenemos algo de lo nuestro (...), seguimos siendo más puros que los demás guaraníes”, sostienen (Natalio Bacigue P. 28).

Estas afirmaciones hacen evidente que tienen conciencia de los cambios que han sufrido y de las utopías que los embargan, desde ambos sentido afectan, en gran medida, el contenido socio-cultural, sin que ello produzca necesariamente mutaciones radicales o mágicas, sino paulatinas y lentas, porque en sus formas de vivir cada vez más dependientes del mercado, no dejan de mantener ciertas particularidades contenidas en su Yande Reko histórico como también de su marginalidad socio-económica. Las transformaciones culturales y económicas son las más irrefutables, como la sustitución de los usos del maíz, el debilitamiento de la actividad sustituida por otras formas de reproducción económica, como la venta de mano de obra en el mercado laboral. En la esfera cultural la pérdida de contenidos

---

<sup>79</sup>Esta es la interpelación que hace un Ñee Iya en una asamblea frente al cambio cultural que provoca la situación económica, texto extraído del Gran Fumar de Jurgen Riester (1998, pág. 180).

culturales de algunas prácticas rituales, sustituidas por otras prácticas culturales ajenas. Todo esto debido a los procesos de modernización, aculturación y/o asimilación en el proceso de interacción con grupos dominantes; además, de la adhesión masiva a la religión evangélica y por el acceso a los medios de comunicación (campos, telefonía y televisión). Es en estos procesos que se evidencia la mutación de las prácticas culturales y las percepciones sociales. Lo notable es que a pesar de todo esta vorágine de presiones y transformaciones, el pueblo isoseño los contiene y resignifica en el Yande Reko.

Esto explica, por ejemplo, cómo es tan sensible la transformación cultural a través de la conversión religiosa, pues en este fenómeno radica la mutación de sus nociones de espiritualidad, las que están provocando los mayores cambios culturales y una alteración profunda en los modos de ser isoseños, pero en el fondo mantienen una estructura particular subyacente que no se afecta. Más que las condiciones económicas que también influyen en los cambios de la estructura socio-económica y cultural, estas no son tan determinantes como los cambios espirituales. La sensibilidad por la palabra, por lo nuevo, por la orientación del pastor bajo un credo moral y la promesa de la tierra prometida, es por demás suficiente para hacer al isoseño proclive a su conversión. Porque detrás de todo este discurso mesiánico aparece manifiesto el sentido práctico y la estructura espiritual isoseña que los hace sensibles a este tipo de mediaciones culturales.

¿La relación entre el pastor y el ñee iya no será similar? ¿Acaso el rol del ñee iya y/o ipaye no es ese, orientar moral y éticamente a la gente? ¿No es la palabra sacralizada la del ñee iya similar a la del pastor? ¿No es la dependencia espiritual la que provoca la dominación y el sometimiento al amo y señor? El isoseño históricamente manifiesta un ser dependiente de protección espiritual, cada acto, cada decisión está mediada por un iya, pastor o por su palabra. La religión evangélica le está disputando el

dominio cultural en el mismo terreno que embarga el imaginario religioso isoseño, ahí radica su efectividad.

“Cuando Boni iba a morir, nos llamó a los consejeros de la CABI para consultarnos de la sucesión de su hijo o de elegir a otro capitán, yo fui de la opinión de aplicar un mandato bíblico: como Saúl entregó el reino a hijo David, así tu hijo debe ser capitán, así manda la palabra, así debes actuar, le dije”.<sup>80</sup> Así lo hizo y fue un tremendo fracaso desmantelando el prestigio y poder de la gran capitania del Isoso, por corrupción y malos manejos.

Antes del ingreso de la iglesia evangélica, hace más o menos 30 años, la iglesia católica había tolerado a sus seguidores la preservación de la dimensión espiritual indígena como parte de su contenido cultural y de la práctica religiosa de antaño, comprendiendo este fenómeno como un código moral y una referencia para establecer una relación con la forma de ser de los isoseños, influida por la concepción misional de la acción católica, reflejando las tradiciones y costumbre de los antepasados y operando una suerte de sincretismo entre la religión católica. Por ello, a los practicantes de las costumbres ancestrales les llaman católicos como sinónimo de pagano. Sin embargo a la fecha la presencia católica es muy limitada a dos o tres comunidades de manera esporádica, hay gente que se convierte a la religión evangélica-cristiana por la carencia de asistencia de la religión católica a las comunidades.

Sin embargo, hay un ejemplo muy claro de la forma cómo la iglesia católica realizó en proceso de sincretismo, que se encontró en el desarrollo de este estudio. En el siglo XVII, las misiones asociaron con el dios de los católicos a Tüpa o tümpa, una deidad guaraní del centro este de Suramérica, deidad que representaba al trueno y el rayo, como expresiones y anuncio de lluvia,

---

<sup>80</sup>Kopere Loma. Conversación de hace 6 años con el Capitán grande del bajo Isoso, Don Darío Yandureza en la comunidad

fenómeno natural más necesario en un paisaje semiárido del Chaco suramericano. Tümpa, en la razón práctica y analógica de los misioneros, fue equiparado con el dios católico y desde esa lógica este iya fue reconocido como dios católico por todas las parcialidades étnicas guaraníes, actualmente para muchos isoseños dios es Tümpa o vice versa, si se les pregunta por el significado histórico, la deidad de la lluvia y del trueno simplemente es desconocido. Es posible encontrar entre la mitología del origen del universo:

“Había un Tumpa que caminaba entre nosotros (...) es el recuerdo que tengo de lo que decía mi padre, era sin una forma definida e vivía en el bosque. Era el protector de los hombres. Nadie lo veía, no lo habían visto nunca, pero ellos sabían que siempre caminaba junto a ellos.

Eso sí, no se podía pronunciar su nombre sin tomar ser cuidadoso con él. Si alguien lo nombraba, él lo escuchaba. Si se levantaba su nombre en vano, el castigo era terrible, pues el Tumpa se tomaba muy en serio cualquier cosa que de él se dijera. Por eso, cuando alguien pedía algo al Tumpa –“que llueva”, “que vaya bien la pesca”–, ni bien lo cantaba, en ese instante su deseo se hacía realidad.

Un día un hombre deseó una vez ser Tumpa. Aunque no lo supo, desde ese momento se convirtió en uno. Era el Tumpa del Trueno, quien manejaba los fenómenos climatológicos. Su dominio era la lluvia, el rayo, las tempestades (...) El que una vez fue humano, trepó a los poderes para ser un dios (...)” (Entrevista realizada en una comunidad Tapieté en Villa Montes en el departamento del Gran Chaco, 2004).

En esta narración, es evidente cómo ambas religiones se entremezclan, en una suerte de “Summa teológica” tomasiana, pues finalmente es dios el único capaz de crear todo, hasta los dioses guaraníes.

Este es el único rastro etnográfico que se encontró de ese ser mitológico de la cultura guaraní que fue apropiado por el catolicismo, y hoy es tomado de manera sinónima con el dios de los católicos.

Por el contrario, las religiones o sectas fundamentalistas evangélicas, predominantes en el Isoso, provocan desde la base moral y ética una

presión y ruptura con las tradiciones y costumbres culturales de los isoseños, pero manteniendo la misma estructura simbólica. El código moral que imponen es: no fumar, no beber, no hacer adoración a los espíritus de ningún tipo, solo a dios; imponen un régimen de vida individualista concentrado en la familia nuclear y en la responsabilidad personal, una relación individual entre el pecado y la virtud. En contra posición con las prácticas culturales isoseñas, las principales cuestiones que afectan a la ruptura con la estructura socio-cultural isoseña son las siguientes:

- 1) El fumar, está relacionado con el oráculo comunal para tomar las grandes decisiones, en el Yembosingarú guazu (El gran fumar). La curación de los ipayes es a través de la aspiración del mal es fumando tabaco.
- 2) El beber, implica compartir lo que se obtiene en el mundo de los vivos, es la forma de mediar entre los vivos y los muertos en el Arete Guazu (Fiesta Grande). La fiesta contiene el juego de campos cultural, económico, social y político dentro de cultura isoseña. Beber está relacionado con el convite a los Iya Reta en cada acción de la vida en cada “boleadita”<sup>81</sup> y fiesta.

Beber, implica un principio de reciprocidad, la reciprocidad y la estratificación social, la unidad de la vida y la muerte, la rememoración del origen, se funda en el compartir de la chicha, comida y danza simbólica.

La fiesta se funda en la bebida como artefacto cultural para reproducir los vínculos en comunidad. Si se prohíbe la ritualidad de la gran fiesta, los sentidos culturales de los actos de los pobladores se pierden o caen en el vacío. Situación que ha provoca crisis en los sentidos de pertenencia, en los modos de pensar y ser en estas comunidades.

---

<sup>81</sup>Masticado de la hoja de coca.

- 3) La adoración a los espíritus es una de las bases de la continuidad del tiempo/espacio guaraní, vida/muerte como un mismo ciclo vital. Adoración que está prohibida entre los evangélicos, pero que en el Isoño, a pesar de su conversión sigue siendo parte de su imaginario cultural y de algún modo practicado.
- 4) La vida en familia nuclear, debilita las estrategias económicas y la reciprocidad de las familias y de la comunidad, ya que rompen con una tradición histórica vienen de familia ampliada, situación que permite mayor movilidad económica y social. La pobreza se hace extrema cuando las familias restringen sus vínculos.
- 5) El individualismo, ha debilitado en mucho la cohesión social y el sentido colectivo de la vida en comunidad. De igual modo ha debilitado la palabra de los Ñee Iyas, hoy los “tíos” tienen poco poder de persuasión, son otras las voces que la juventud oye y asume como horizonte de vida.
- 6) La relación entre los actos mundanos y el pecado, vuelve a convertir el ámbito espiritual como un fenómeno estrictamente personal y no colectivo, lo comunal deja de tener poder sobre el individuo. Y el individuo asume su propio camino, rompiendo los sentidos de reciprocidad y solidaridad.

Al poner en cuestión los elementos rituales y míticos de la cultura isoseña ancestral, se coloca en peligro los pocos rasgos de permanencia cultural que son muy particulares de los isoseños, que están relacionados con su espiritualidad, modo de interacción interna y externamente y forma de percibir el mundo.

El Yande Reko como continente cultural de los sentidos de pertenencia isoseños, está siendo cambiado por una fuerte adhesión a estos movimientos de carácter religioso que les proporcionan una organización, hermandad, seguridad interior y la solución a sus problemas



circunstanciales, situación que está trasladando la mitología y ritualidad a otros ámbitos de la vida cotidiana y social, a las aulas u horas cívicas en las escuelas, de la memoria oral al registro escrito, de los dueños de la palabra a los dueños de los textos y las abstracciones, vaciándoles, en la mayoría de los casos, de sentido cultural y social de manera radical a su modo de ser.

Sin embargo, sobre esta radical visión de transformación cultural a través de la religión y la situación socio económica, que obliga al isoseño a moverse en contextos extraños y contrarios a su tradición espiritual y económica, hay un ámbito que en este estudio se percibe muy vivo, los mitos no cambian de sentido y siguen siendo parte del Arakuaa, aunque resignificados y reinterpretados, mantienen en gran medida las nociones constitutivas de los isoseños, como evidenciamos en las entrevistas, y que muy bien lo expone Riester en su etnografía:

En los mitos isoseños la tierra “es plana y yace sobre palos cruzados de igual magnitud”. Encima de la tierra se encuentra como una bóveda el cielo que está dividido en tres cielos. En el primer cielo se pasa por peligros como cruzar un río grande, pampas anchas, y selvas densas. Al final de este cielo, “las almas están en primer instancia a salvo”. Se sabe que el Karai reta (no-indígenas) han llegado a este primer cielo, sin posibilidad de llegar al segundo cielo, como lo tiene el indígena. En este cielo es más peligroso ya que hay rocas enormes que chocan una con otra. El alma indígena debe pasar debe tener mucho cuidado al pasar por ahí. Las posibilidades de llegar al tercer cielo es solo por los chamanes, los *paye reta* que habitan la parte superior de la bóveda. En las fiestas de carnaval ellos viajan con sus caras de pájaros y sus plumas” (1998, pág. 183-184).

Si bien el poblador común del Isoso no puede explicitar o narrar esta concepción del mundo, la mitología de los isoseños integra el imaginario de esta población, donde está presente en sus nociones del mundo, ofrece una gran vitalidad a los elementos de la naturaleza, sin que el mal y el bien aparezcan como parte en su forma de ver las cosas, la unión del bien y mal

está en la naturaleza, el ser humano aparece desnudo ante la vida, aparece indisolublemente ligado a su naturaleza.

Pero las dimensiones o niveles del espacio tiempo en el que habita el isoseño, lo hace permeable de aceptar en el nivel de la materia lo que este en sus manos, en tanto, a pesar de las duras pruebas, pueda transitar al otro nivel exclusivo de ellos, el del conocimiento implícito de su cultura y forma de ser, en su “habitus”. Cuando ese mundo no le permite sostenerse, acuden a sus ipayes para que ellos, desde el mundo del conocimiento exclusivo y superior de la espiritualidad -del tercer cielo- lo oriente y libre de los males que los mbaekua reta (brujos malignos) provocan.

Esta ausencia cultural del bien y el mal se encuentra reflejada en las dos entidades que regulan la vida de los isoseños, los Ipayes o shamanes, quienes manejan y vinculan la dimensión material con la de los espíritus preservando la cultura y la vida, hablan desde el ámbito o tiempo cultural o arakuaa (tiempo del conocer y saber); en tanto los mbaekua reta o brujos, son los que trabajan para torcer la vida de la gente, como dice un Ñee Iya (dueño de la palabra), para cambiar la cultura, las costumbres. En ese sentido, el rol del mbaekua, no es del mal, sino del que vacía de sentido cultural a la gente, el que enferma el alma, frente al Ipaye que domina el tiempo/espacio del conocer y curar el alma. Katy Yambae cuenta -en una de las entrevistas- que cuando alguien hace daño a la comunidad y provoca situaciones críticas puede ser acusado de mbaekua, razón por la cual se decide expulsarlo o someterlo a un castigo más radical, como la muerte en la hoguera, proceso que se establece en un gran consejo Yemborosingaru dirigido por: Ipaye reta (Shamanes), Ñee Iya reta (dueño de la palabra), mburuvicha reta (capitán grande) y tēta reta (toda la comunidad).

Esta dependencia del entorno material/espiritual, como un todo, como una unidad estratificada, hace que a pesar de los cultos religiosos contrarios a su pensamiento, estos se queden en el nivel del mundo que comparten con

los karais (extraños); el otro mundo, el de sus espíritus, sigue inmerso en su forma de pensar y de conducirse en la vida, por eso a pesar de ser fieles de la religión evangélica, a la hora de enfrentar el mundo invocan a sus iya reta, a la protección de su vida a los dueños de la vida. Los problemas que el ser humano no puede resolverlos los ubican en el nivel de los ipaye reta, que son los encargados de manejar la espiritualidad. Este aspecto se evidencia de manera muy clara, en varias de las entrevistas realizadas, porque a pesar de reconocer que son creyentes evangélicos, ellos deben creer en su espiritualidad para evitar problemas y enfermedades, porque este es otro nivel de su realidad, donde radican los dueños de las cosas y de la vida.

#### **4.3.6 La fiesta como ritual cohesión social y el vínculo con la vida y muerte**

El Arete Guazu también llamado carnaval o fiesta grande por los isoseños, en la que además de expresar la alegría de la prosperidad por la cosecha del maíz; expresa también la conciencia de solidaridad entre todos.

La fiesta se inicia cuando se empiezan a confeccionar las máscaras de la madera del toborochi y cuero que acompañarán a las comparsas que escenifican la lucha entre el aguara (zorro), que personifica al isoseño, y el toro, que representa al “español invasor”. Sus demás caretas tienen que ver con el cuchi-cuchi, el animador de la fiesta que pinta con tinta negra y hollín a la gente que no baila; los ña ñas son los espíritus de los antepasados que visitan en la fiesta; los iya o espíritus de las cosas disfrazados con caretas de plumas; hasta una máscara de un hombre blanco, un patrono que porta un bigote ligero, es el símbolo del karai que se hacen presente en la fiesta.

Como toda fiesta indígena tiene influencia de los misioneros y colonizadores criollos, se adaptó al calendario cristiano y se basa en la convivencia para celebrar la cosecha del maíz y el fin del ciclo agrícola. El

delantero del baile saca la rueda y enfila a los bailarines recorren por todas las casas donde hay chicha para convidar y bailar. Danzan en rueda mientras que el arete-iyá, “el dueño del Carnaval”, y sus colaboradores animan a la gente a sumarse al baile.

El baile generalmente es en una rueda de mujeres y hombres. Las tonadas se realizan con la temimbi o flauta hecha con cañas huecas o tubos de plástico, y la angua o caja que es fabricada con madera de un árbol de madera blanda y blanca; para cubrirla se prefieren los cueros de animales silvestres que son los que mejor suenan. El número de cajeros es una referencia de la calidad de la fiesta. Y aunque el ritmo es monótono, las melodías del Arete no se repiten en una jornada.

El acto central es la pelea entre los disfrazados de zorro y toro. Antes de la pelea, los ñaña ñañas lo provocan, la pelea termina cuando el zorro vence a su enemigo y carga a su presa. Al terminar, los participantes deben ir al río para bañarse y botar sus máscaras, algunos instrumentos y símbolos. Esto se hace río arriba para asegurar que el nuevo año sea abundante y que la fiesta vuelva. En esta ritualidad hay un sentido efímero de lo material, esta ritualidad explica, de alguna manera, la forma de relacionarse del isoseño con el mundo de la materia, como algo pasajero que se obtiene se dilapida y disuelve, la materia solo sirve para este mundo, no para los otros niveles de la vida de los isoseños.

Esta fiesta, en su dimensión cultural, está dejando de ser practicada por varias razones:

- 1) Por la evangelización de la población, que sustituye esta celebración con encuentros evangélicos, en el que se reúnen y cantan, se distribuye bebidas refrescantes y comida.

- 2) Porque, como aducen muchos de los entrevistados, no hay maíz para celebrar, cada año se siembra menos y el clima seco tampoco ayuda a una buena cosecha.
- 3) La mayor parte de los jóvenes salen a trabajar y no vuelven.
- 4) Pérdida de significación cultural de la fiesta, porque muchos jóvenes y niños ahora confunden el Arete Guazu con una cualquier fiesta grande en la comunidad.

Lo que está claro, es que ya no hay celebraciones numerosas y la participación es mínima de la población por razones económicas o religiosas, perdiendo además el significado cultural, al representarla en las horas cívicas de las escuelas, sin que los niños aprendan el contenido del mismo.



#### 4.3.7 El fuego, el entorno del Arakua

Como toda cultura de bosque la hoguera se convierte en el elemento aglutinador de la familia en las noches de invierno, es allí donde el pasado, se actualiza y hace presente, es alrededor del fuego que las familias se cuentan historias, los niños y jóvenes aprende las dimensiones axiológicas, epistemológicas y ontológicas de su pensamiento, al escuchar la voz de los ancianos, la memoria de los ancestros se hace viva y se convierte en

experiencia narrada hacia adentro, hacia la conciencia de los presentes. Entorno a los ancianos, abuelas y padres, los niños y jóvenes aprenden y conocen los mitos y las historias de la comunidad.

Sin duda, uno de los mitos que actualmente es mencionada en los centros intelectuales de la cultura guaraní, en libros y aulas es el del Ivi Marae (Tierra sin Mal) o Kandire (Heroína que conduce a su pueblos a la tierra sin mal). Sin embargo, los isoseños, tal vez debido a su origen chané, no tienen el registro de estas mitologías -paradójicamente presente para los etnógrafos del pueblo guaraní- entre nuestros informantes nadie pudo darnos razón de tan mencionados mitos.

La referencia que encontramos al respecto son los estudios de Nimuendaju (1987[1914]) y H. Clastres (1975), en los que hablan de las migraciones guaraní al oeste como de una búsqueda de la “tierra sin mal”, que es una expresión y creencia entre los guaraní apapocuva de Brasil, a inicios del siglo XX, se refiere al paraíso donde llegan los hombres después de morir, y a una tierra concreta, un paraíso terrenal, que podía ser alcanzada mediante ritos, ayunos y sobre todo mediante la migración conducida por los grandes chamanes; y Pierre y Hélène Clastres sostienen que las migraciones respondían a una crisis política en las comunidades guaraní (Ibíd.: 71). “Contra el surgimiento de jefes poderosos y autoritarios -contra el surgimiento de un Estado-, grupos enteros habrían preferido migrar y desparramarse en un movimiento “centrífugo”, impidiendo así el establecimiento de un poder centralizado. Estos grupos estaban conducidos por los grandes chamanes, en lucha abierta contra los jefes o *mburuvicha*”. Existen hipótesis para conocer ¿de dónde salieron las migraciones? “Según Nino a inicios del siglo XX los más jóvenes entre los chiriguano decían que sus antepasados habían llegado de Paraguay, pero los más ancianos hablaban por el contrario de Brasil” (1912:68-69) citado (Ibíd. pág. 71).

Este mito, que en la vida cotidiana de los isoseños es ignorado, la política lo constitucionalizó sin entenderlo ni comprenderlo, los intelectuales lo usan como elemento subyugante, sin argumentos mayores que el término y las especulaciones etnográficas.

Sin embargo, otros mitos fueron relatados de manera escueta por algunos niños, los cuales se los tiene registrados en las entrevistas y en los gráficos de las mismas.

Uno de los mitos de origen más significativos guaraníes fue el recogido en un libro fascinante, por su sencillez y estilo, llamado “*Quereimba*” escrito por David Acebey, quien en una noche de lumbre consiguió que un peón de hacienda le narre lo siguiente:

**“Por los caprichos del sol y la luna**

Antes, hace mucho tiempo, dice que una cuña se empreñó sin tener marido, sin conocer un hombre. El Tatú Tumpa le había empreñado, estando ella sentada. Esos hijos que estaban en su barriga, eran el sol y la luna. Poco antes de que nazcan, sus hijos habían hablado a su mamá desde su barriga.

“-Queremos ir donde nuestro papá-le habían dicho.

-Bueno- dijo mamá y los llevó”. Estaban caminando y cada flor que veían le decían a su mamá:

-Sácamela esa florcita, sácamela esa otra florcita...Y su mamá se las sacaba. Ya tenían hartas flores y seguían pidiendo. Querían las flores que estaban en palo alto, en peñas y su mamá ya estaba cansada, ya que tenía que cargar las flores” (1992, pág. 158).

-Entonces decidió que ya no cargaría más flores porque estaba cansada. Sus hijos se enojaron y no le querían avisar a su mamá el camino a la casa de Tatú Tumpa. Ella les preguntaba por donde era el camino, pero sus hijos no querían avisar. Entonces su mamá se había enojado y se fue por el camino más ancho que daba a la casa de los tigres. Se encontró con una tigre vieja que estaba cocinando, esta le preguntó que hacia ahí, ella respondió que sus hijos eran malos. La tigre vieja le había dado de comer, y después había llevado un **mate** grande al **troje**, y la había ocultado dentro del mate, para que sus hijos no se la coman. Después habían llegado los tigres (Ibíd.:158-159)

“-Estamos oliendo algo por aquí-habían dicho.

-¡No!, la carne que han guardado ustedes-les respondió la tigre vieja. Los tigres se habían sentado bajo del troje, en una de esas apucas, como las que tenemos nosotros. Cuando de repente había comenzado a rebalsar y goteó la leche de la cuña en la mano del tigre Chuto”. Entonces este se subió al troje y escarbando encontró a la cuña está escapó corriendo y el Tigre Chuto la volteó en el patio. La tigre vieja les pidió a los tigres que los hijos de la cuña se los den a ella. La tigre vieja los llevó donde estaba cocinando, los metió a una olla que estaba hirviendo. Pero los niños se salieron y se sentaron en la orilla de la olla. Una y otra vez los metía y se volvían a sentar en la orilla de la olla. Entonces la tigre vieja había puesto a pensar “Estos no son gente, deben ser hijitos de algún iya” y los ocultó en una tinaja grande. Después sus hijos le preguntaron por los niños, y la tigre vieja les había dicho que se los comió.

Cuando los tigres se fueron al monte, la Tigra vieja los sacó de la tinaja y los bañó con agua de flor amarga, y los dejó en el patio. En ese momento había vuelto un tigre y los había visto, éste le pidió que se los traiga a los niños, y les había lamido el cuerpo. Y le preguntó a la tigre vieja del porque estaban amargos, respondiéndole le dijo que tenían un veneno que mataba.

“Desde entonces esos niños eran el sol y la luna, se habían quedado en la casa de los tigres, como sus criaditos. Los tigres habían hecho unas flechas con songuito y con eso los mandaban al monte a traer comida. Como eran hijo se Tumpa, ellos flechaban al palo nomás, al tronco, y caían las pavas, palomas, loros... ¡Uhuuu!, harto mataban...”.

Como habían matado mucho, el dueño, el Iya de las aves se había enojado. Les había reñido diciéndole:-Ustedes están matando mucho, para hacer comer a esos tigres que han matado a su madre. Ese día se volvieron a casa de los tigres sin haber cazado nada. Estaban caminando con sus ojos hinchados de tanto llorar y decidieron matar a los tigres.

“- ¿Por qué no han traído comida?, ¿Por qué están sus ojos hinchados?-les preguntaron los tigres.

- Es que hemos ido a un lugar donde hay harto eyru - les mintieron”.

Al día siguiente, el Sol y la Luna habían ido a un río donde había harta piraña. Y en el medio del río, en una isla había murucuyas. El Sol y la Luna les sacaron cinco murucuyas para que los tigres deseen. Pero antes pusieron un tronco, como puente. Llegando a la casa de



los tigres les dieron las cinco murucuyas, estos se quedaron con ganas de comer más. Así, se fueron la Tigra vieja, sus tres hijos y la mujer del Tigre Chuto, que estaba preñada. Cuando llegaron a la orilla del río el sol y la luna se encargaron que agarrar las puntas de los palos. Cuando los tigres estaban al medio, estos movieron los palos y cayeron los cuatro tigres, menos de la tigra preñada, solo su mano entro en el agua y se la comieron las pirañas.

El sol le dijo a su hermana: “- Voltéala, voltéala...si no muere, cada que nuestros hijos de la tierra (los humanos) se enfermen, ella te va a querer comer- le había dicho el Sol a su hermana”, pero la luna no quiso voltearla.

“Cuando el Sol y la Luna estaban en la banda, habían flechado al cielo, y el cielo había bajado”. Y cuando estaban subiendo al cielo la tigra preñada le arrancó la uñita a la luna. Ésta le dijo: “Eso que se quede para tu maní...”.

Cuando el Sol y la Luna llegaron al cielo, el Tatú Tumpa les pregunto sobre su madre. Ellos le habían contado lo que sucedió, y el Tatú Tumpa se había enojado. Y les dijo: “- Ahora ustedes van a sufrir. Van a trabajar hasta que se acabe la tierra- y los había despachado”. Desde entonces el Sol y la Luna todos los días están trabajando. Así fue...” (Acebey, 1992, pág. 162).

Estas son las formas y estilo narrativos del guaraní, cuenta las historias de su origen, manejando implícitamente los niveles de la tierra y el cielo de manera animista, en ese cielo que solo ellos habitan y aprenden a habitar en el relato de los tíos (ancianos), madres y abuelas.

#### **4.3.8 Las voces remotas del origen: Matíguoroso**

##### **4.3.8.1 El debate sobre el origen entre etnohistoriadores**

“En los testimonios recogidos por Domingo de Irala, en 1542, en el alto Paraguay, aparece claramente que los itatines partieron “para yr a recoger el metal” al oeste “antes que garçia viniese del Brasil” (Irala, 1941<sup>a</sup> [1542-1543]:317-318)” (2005, pág. 69).

“Los chané que Irala y Cabeza de Vaca encontraron en 1543 en el alto Paraguay, y que hablaban guaraní “ni más ni menos q. los mismos

guaranys” (Irala, 1941<sup>a</sup> [1542-1543]:316-317), representan un caso dudoso. Estos chané eran según Núñez Cabeza de Vaca (1980 [1555]: 230:31), los que Alejo García había llevado al Paraguay “desde el interior”, es decir desde el occidente, unos veinte años atrás. Sin embargo no sabemos si hablaban ya guaraní en su tierra natal, o solamente aprendieron el idioma en las riberas del Paraguay” (Ibíd.).

Hablando de los chiriguanaes: “ay dos lenguas principales entre ellas son la chiriguana y el chané” (Crónica anónima, 1944 [c. 1600]:443). Según este testimonio, el idioma original de los chané sigue vivo en esta época, de hecho, palabras chané sobrevivieron incluso hasta al menos el inicio del siglo XX en el Isoso (...). El proceso de aculturación, de fusión y de adopción de un nuevo idioma, es un proceso lento; tuvo que haber comenzado, con toda seguridad, mucho antes del viaje de García” (Ibíd. Pág. 70)

En cuanto a pregunta, ¿por qué las migraciones? , varias respuestas han sido dadas. “Metraux (1927; 1959) insiste sobre el “hambre de hierro” de los guaraní... la tierra de Kandire, que los pueblos del alto Paraguay situaban al oeste, está asociada con el metal (Annu...,1965[1596] citado en” (Ibíd.).

“Ruy Díaz de Guzmán indica tres rutas seguidas por los migrantes: la del norte, llegando a la actual chiquitania, habría sido el camino seguido por los itatines; la del centro (a través del Chaco boreal) y la del sur (subiendo el río Pilcomayo) fueron las que siguieron los chiriguanaes de la Cordillera” (Díaz de Guzmán, 1835[1612]: 19-20) citado en (Ibíd. pág. 72).

Brasil también ha sido otro punto de partida de las migraciones:

“Su origen en principio [de los chiriguanos] dicen que es la costa del Brasil, y han ido extendiéndose por muchas partes e provincias, poblando donde hay mucha gente, para ejecutar su crueldad natural contra el género humano (Suarez de Figueroa, 1965[1586]: 505)”

Más allá de la documentación profusa que menciona Combès de manera contundente, la forma en que los isoseños sugieren de manera tangencial su origen está expresada en el ritual del Arete Guazu, cuando los Añas Añas llegan del monte gritando y aduciendo un vocablo que evoca al Matogroso, que en Brasil se refiere a la selva del centro oeste brasileño, “¡Matiguaroso, matiguaroso guiko ayu!” (Venimos del matiguaroso) (Combès I. , 2005), mencionan repetidas veces, al preguntarles porque mencionan este vocablo, ellos solo responden que eso decían los antiguos, que ellos solo repiten como una forma de anunciar su llegada a la comunidad para empezar la fiesta. Don Natalio Bacigue, es el único que relacionó este vocablo con el origen, aduciendo que hay algunos intelectuales que les han dicho que esa palabra es parte de su origen brasileiro, pero la forma de decirlo es cargada de incredulidad.

#### 4.3.8.2 Kaa Poti, el origen mítico de los quereimba isoseños



“Kaa Poti, somos todas las mujeres del Iso” Gladys, Capitana del Bajo Iso”.

Según los registros y algunas versiones de pobladores antiguos del Iso, los antepasados vinieron del este, para algunos esta tierra se llamada Matiguaroso. Esta tierra, dicen, estaba ubicada sobre la orilla de un gran

río. Según las versiones que maneja Combés, el capitán de los antepasados en este tiempo era Ñopore. Dicen, que llegaron los Banderirantes paulistas<sup>82</sup> y los atrapaban para esclavizarlos y hacerles trabajar como peones, ese hecho provocó la huida de los antepasados, es entonces en el periodo de la colonización que lo guaraníes de centro oeste brasileño emprendieron la búsqueda de otro lugar para vivir. La otra versión sería que junto con los colonizadores españoles vinieron por la ruta del Paraguay hacia Potosí y terminaron quedándose en las estribaciones de la serranía meso andina entre Chuquisaca, Santa Cruz y Tarija.

De su primer asentamiento, fueron desplazados hasta la llanura, porque también fueron atacados por otras tribus avas, ahí comenzaron a pelear y se mataron en cantidad. Después seguirían desplazándose por el Gran Chaco, y así llegaron hasta el Isoso actual. Eso es lo que cuentan los ancianos, en el mapeo del Isoso hecho por la CABI en los años noventa.

“Los antepasados prefirieron huir y resolvieron mandar al poniente aun pequeño grupo de siete Kereímba reta (guerreros) como exploradores. Estos siete hombres fueron los descubridores del Isoso. Llegaron a la orilla oriental del río Parapetí... siguiendo unas huellas de zorro los Kereímba encontraron un pequeño charco, lugar que bautizaron como Aguaragua: aguara iyígua, “el bebedero del zorro” (2005, pág. 77). Es a base de esta versión que se concentró la búsqueda del origen en esta comunidad, encontrando ciertos rasgos fundamentales del origen, del apellido Iyambae; sin embargo, de la memoria remota casi nada. Cuando los Kereímba dieron cuenta de su misión, la comunidad decidió emigrar hacia el Isoso recién descubierto. Al mando de Kaa Potí<sup>83</sup> (“flor de bosque”), la primera capitana conocida del Isoso, llegaron a Aguaragua, pero la escasez de agua les obligó a seguir el curso del Parapetí río arriba. Establecieron una primera

---

<sup>82</sup>Colonizadores portugueses que fueron la vanguardia militar para tomar tierras y esclavos en todo el continente.

<sup>83</sup> Según Luis García (2004), Kaa Potí era la esposa del finado capitán Ñaporé. Todas las demás versiones indican que era, por el contrario su hija, en (Combès I. , 2005).

comunidad, Tun-Tun. Según Combes (2005) habían llegado a los alrededores del actual San Antonio del Parapetí. Sin embargo no se podía sembrar en las faldas del cerro, regresando más abajo donde fundaron otra comunidad Ivia mira Osírírí, hoy llamada Ivasiriri, “donde el agua se desliza de una peña”.

Alrededor de esta comunidad vivían los ava-chiriguanos, y vivían los españoles -se puede suponer que estos españoles era la gente de Andrés de Manso-. La respuesta isoseña a estos peligros hizo que retrocediera río abajo, casi a la altura de la comunidad de Isiporenda, pero siempre a la derecha del río Parapetí. Kaa Potí encabezó su tropa de Kereimba reta; además de valiente conocía “secretos” mágicos para alcanzar la victoria. “Ganaron los isoseños y la batalla fue conocida como Ñivöa renda, “donde se flecharon”: es el actual Ivarenda.

Para algunos de los informantes de Combès, a raíz de esta batalla viene el nombre del río Parapetí (Parapiti), que significa “matador”. Una vez más los isoseños decidieron seguir río abajo -por temor a que los ava volvieran llegando definitivamente al Isoso. Ahí fundaron una primera comunidad en la orilla derecha del río. Poco después, otra comunidad fue establecida en Aguaragua. Kaa Potí, escogió Aguaragua para vivir; allá entregó el mando a su hijo. Con respecto al nombre del hijo de Kaa Potí, existen dos versiones: el hijo se llamaba Mbiati, es decir literalmente “hombre (hombre isoseño) blanco”; o el hijo se llamaba Iyambae, “sin dueño”. Otros intentando conciliar ambas versiones, sostienen que el hijo de Kaa Potí fue Mbiati, pero su nieto ya se llamaba Iyambae...y otros no dudan en afirmar que este Iyambae no era otro que el mismo José Iyambae, capitán isoseño de la segunda mitad del siglo XIX (Combès I. , 2005, págs. 80-85)

Estas versiones evidencian un salto histórico difícil de establecer, por los periodos de tiempo, además porque el nombre cultural no tendría continuidad, respondería a situaciones de contexto y duraría en cuanto la

persona vivía, el hijo que tiene filiación por la línea materna, no se llamaría lyambae, sino otra cosa, menos el nombre del padre; hoy lyambae es un apellido que se hereda y refiere a una supuesta dinastía real isoseña. Legitimidad dinástica que podría funcionar desde principios del siglo XX no antes -ya que los apellidos fueron impuestos en el Isoso a partir del siglo XX- lo que nos indica que el mito y la realidad son mixturados en las diferentes versiones del origen, basados en la tradición oral que es diacrónica y altamente interpretativas. Refrendando nuestra afirmación, los informantes de Combés sostienen:

“Desde siempre fuimos independientes, nuestros abuelos siempre se llamaban lyambae y esto lo mantenemos hasta el momento (...) De aquí salieron los lyambae, [kaa Poti] le entregó el mando a su hijo (...) Lo que sabemos es que desde siempre venían los lyambae y siempre se llamaban así” (CABI , 1995, págs. 45-50).

#### **4.3.8.3 lyambae: más allá del nombre, el sentido de autodeterminación y dependencia**

lyambae es uno de los elementos simbólicos, constitutivos y culturales del modo de pensar y de su sentido de pertenencia del isoseño, tal vez el más importante componente simbólico que le otorga contenido histórico-cultural a esta parcialidad étnica; como se ha podido evidenciar la polisemia es tal que se puede aplicar como: denominación personal, como adjetivo calificativo, como referente de origen, como sentido de pertenencia, como variable de estratificación social, como dinastía. Esta polisemia socio-cultural responde también al carácter complejo de la lengua guaraní-isoseña, al no tener una función restringida como medio de comunicación, sino que despliega un enorme contenido cultural al convertirse más que nada en el instrumento central de la cultura, como concibe la psicología histórica cultural.

“Antes vivías como guerrero siempre con las flechas y lanzas en las manos, porque vives defendiendo tu tierra. Si la gente que tiene otras costumbres te quitan tu tierra, ya vives como esclavo, tu sudor

mezclado con tus lágrimas caen sobre tu propia tierra. Ahora ustedes jóvenes, no hagan lo mismo” (Riester, 1998, pág. 93).

El sentido de libre determinación y de manejo trashumante de la vida del isoseño, es tal vez uno de los elementos culturales mítico y de doble sentido de su modo de ser. Se trata de un pueblo que opta por moverse constantemente, eligiendo vivir conociendo e integrándose a otros mundos -como en la zafra, en la ciudad como peón, en el campo como trabajador agrícola- a eso le llaman valiente, al que es capaz de someterse a lo que ellos conciben como esclavitud, el trabajar sometido a un patrón o jefe. Este sentido de libertad, del trabajo vinculado a la manutención de la familia y con la reciprocidad como una forma de vivir sin ataduras. Se concibe que el trabajo en el chaco y comunidad otorga el atributo de la libertad, en tanto el trabajo en otras partes con patronos y jefes condena a la esclavitud, por eso se califica de valiente al que enfrenta ese sometimiento, en el que los dueños de su vida dejan de ser los lya reta, para depender de patronos y jefes, a quienes se le otorga el poder de regir su vida.

Se refiere también a la respuesta histórica ante el dominio de los avas que los consideraban sus esclavos (Tapii), lo que implica más que nada una construcción política y de juego de poder, entre las dos parcialidades aguaranizadas. Esta etimología del término iyambae nos refiere a una noción histórica de la constitución social isoseña, funciona como sentido de pertenencia relacionada con la lucha por el poder interétnico.

Por otra parte al relacionarlas con la libertad, existe una forma de concebir las cosas de manera efímera: el dinero y los bienes; por ejemplo, si uno se divorcia echa abajo la casa, para rehacer su vida en otro lugar, las comunidades casi todas tienen historias de haber sido movidas de sus lugares origen, las viviendas son frágiles y simples, no hay viviendas de material como ellos llaman, de cemento y ladrillo. El dinero dura lo que la

ocasión demanda. El dispendio y compartir hace que ninguna cantidad de dinero sea suficiente para celebrar y comprar bienes. Hay un sentido de desarraigo con el mundo de las cosas materiales, que tiene que ver con la forma de vincularse con la dimensión espiritual, lo que le permite optar por una representación de aparente libertad e irreverencia frente a los asuntos terrenales, a pesar de su gran apego al dinero para resolver necesidades inmediatas. El ahorro no es parte de sus preocupaciones, la necesidad de satisfacción inmediata es vital, la previsión es un asunto de segundo orden en sus vidas.

En este juego de representaciones contradictorias, apoyado en esta noción polisémica de iyambae, el isoseño busca nuevos espacios y horizontes siempre con un sentido de “libertad”, que implica y reivindica como sentido de pertenencia a una estirpe rebelde con las cosas de este mundo, pero dependiente del nivel exclusivo en el que comparten su vida con sus espíritus, los mismos que se quedan en su Kaa Iya, cuando se van a la ciudad.

Está claro que este término es más complejo por sus diferentes sentidos culturales no explícitos, pero más allá de los juegos de apariencias y representación, está lejos de contener un significado relacionado con la libertad, como se usa común y políticamente. Como ya se ha mencionado el isoseño tiene un vínculo indisoluble con su espiritualidad, eso lo lleva a estar protegido para cada acción que desarrolla por sus Iya reta, por lo que un isoseño sin Iya no es necesariamente libre, porque él tiene una marcada dependencia indisoluble con los dueños de las cosas, con sus protectores, con los dueños de su vida. Esta dependencia espiritual, le da un sentido más que positivo, negativo al término Iya (amo, señor, dueño) y mbae (ausencia); desde la interpretación de este estudio se trata también de un despojo del espíritu de una ausencia de gobernanza personal y espiritual. Por esta razón es posible deducir y explicar, cómo contradictoriamente



estos seres supuestamente libres, sin lya o con ellos, siempre necesitan de: líder, dueño de la palabra, patrón, jefe o pastor, alguien que ordene su vida, alguien que le oriente ética y moralmente. Por eso cuando están en la ciudad se pierden y terminan despojados de su Yande Reko, así gran parte de la población joven ya no vuelve a la comunidad.

Esta polaridad semántica entre libertad y dependencia a través del despojo de su espiritualidad, es clave para entender la forma de ser isoseña actual, y para poder explicar muchas acciones que aparentan ser incongruentes o contradictorias, estas interpretaciones serán claves para comprender el lenguaje cultural implícito en la estructura simbólica isoseña.

#### **4.3.8.4 La vaca, la forma de apropiación del espacio cultural**

Uno de los elementos menos estudiados, pero si mencionados en la etnohistoria guaraní es la vaca, como factor de penetración, no solo en la disputa del espacio material, que también es vital en una región tan restringida como la llanura chaqueña. Sin embargo, la vaca es un elemento simbólico de la utopía del isoseña promedio. Históricamente la penetración de la vaca tuvo esta forma, según Combès:

“Al final del mando de Uchuapi, la prefectura cruceña autoriza al gobernador de Cordillera a nombrar un corregidor en el Iso<sup>84</sup>... el Isoso empieza de esta manera a insertarse en la estructura administrativa de la República de Bolivia (...). El 27 de septiembre de 1854, adjudica el terreno de Ipapiani (que comprende a lugares de Ipasi, kapeantindi, Yapiroa, y otros) a José Mercado y Nicolás Cuellar, en una extensión de dos leguas por una cada uno<sup>85</sup>. Mercado llevó al Isoso las primeras vacas “la gente no sabía lo que eran las vacas, cuando las vieron (...) todos sorprendidos los viejitos, las viejitas decían que traen palos en su cabeza era por los cuernos de las vacas,

---

<sup>84</sup> Archivo prefectural de Santa Cruz, Museo Histórico de Santa Cruz 2/53, 13 de septiembre de 1854.

<sup>85</sup> Título ejecutorial n° 2131 de Copore y Yapiroa (1949) y testimonio para su publicación oficial (1986), 57 ff. y 3 ff. ; Archivo prefectural de Santa Cruz, Museo Histórico de Santa Cruz 2/54, 27 de septiembre de 1854 en (Combès I. , 2005).

es que no habían visto nunca”<sup>86</sup>. Con Mercado las vacas llegan para no irse con ellos los vaqueros, y cuando muere el dueño, los puesteros se quedan como dueños de los ganados haciendo pasear el ganado por todas partes sin cuidado por los sembradíos de los indígenas, “de esta forma se quisieron adueñar de nuestra tierra” recuerdan hoy los isoseños” (2005, págs. 150-151).

En el dato histórico lo que evidenciamos es la presencia de la vaca ligada a la disputa del espacio, a la reducción implícita de los cultivos del maíz, a la presencia de un tercer sujeto en el territorio, a parte de los avas que eran los otros que habían disputado su espacio, aparece el karái vestido de vaquero o misionero. Sin embargo, el ingreso de la vaca también implicó cambios en los modos de pensar isoseños, por una parte la estructura espacial de las comunidades al obligar a compartimentar las parcelas agrícolas con cercos de espinos, individualizando las propiedades, creando un sentido de propiedad familiar.

Por otra parte, la vaca significó la presencia de un animal insustituible para la dieta ideal y para compartir la fiesta. Sí antes necesitaban largas jornadas en el bosque para cazar animales que provean de carne en la fiesta, la vaca, un animal domesticado por el hombre, sustituye a 10 o 15 venados o cerdos de monte. Una vaca permite contar con comida para dos o tres días de fiesta para todos los asistentes. El valor ritual de la vaca tiene un poder no sólo material sino simbólico, pues el que provee la vaca escala al nivel más alto de la esfera socio-económica de la sociedad isoseña. Esta situación convierte al ganadero en el objeto del deseo en el imaginario colectivo isoseño, por eso todos, hasta los que se van de la comunidad, sueñan con tener y ser vaqueros en algún momento de su vida.

---

<sup>86</sup> Transcripción de la reunión de ancianos isoseños para el proyecto de Mapeo comunitario de la CABI, 1995, texto impreso encontrado en la Escuela de Aguaragua sobre la fauna del Parque Kaa Iya por la CABI 1998.

La vaca pudo imponerse como factor de penetración cultural y económica, por misioneros y mestizos, no porque la decisión política de penetrar en el chaco lo haya decidido así, sino porque la vaca tiene este carácter simbólico de poder económico en el imaginario isoseño. Convirtiéndose en uno de los factores más eficientes de legitimación de la presencia karai dentro de las comunidades indígenas de la llanura chaqueña, y con ellas sus propietarios, españoles o mestizos.

#### **4.3.8.5 El camino: La conquista karai del Ioso**

En 1842 el gobierno de José Ballivian, bajo una estrategia geopolítica visionaria, trata de consolidar la presencia política del Estado en el oriente boliviano, territorio hasta esas fechas, marginado y aislado de la realidad republicana. Se habla del camino que uniría Sucre a Santa Cruz, debiendo este camino cruzar por territorio isoseño.

La apertura del camino al Ioso y las Salinas se inicia en 1843, encomendada a Marceliano Montero, gobernador de la provincia Cordillera. El camino parte del cerro de Sararenda situado cerca del pueblo de Gutiérrez en dirección noreste<sup>87</sup>. Montero cumple su primer objetivo, es decir conseguir guías y trabajadores isoseños. A principios de agosto, Montero se encuentra en la comunidad de Urundeiti, en el extremo del bajo Ioso, siendo el primer Karaí que pasa por ahí. En 1844 según Montero el camino abierto llega a siete leguas de San José de Chiquitos, sin embargo el camino no llega a concluirse ya sea por lluvias, escasez de agua, por ataques de los salvajes del bosque, por falta de herramientas o armas (Combès I. , 2005, pág. 138).

Sin embargo, la ruta estuvo trazada y el camino hacia el Ioso era un hecho, y sólo sería cuestión de tiempo para que las comunidades del Ioso

---

<sup>87</sup> Archivo prefectural de Santa Cruz, Museo Histórico de Santa Cruz 1/35, 26 de junio de 1844 en (Combès I. , 2005).

sean incluidas en la estructura política republicana, la evidencia concreta de ello es que los capitanes de final del siglo XIX ya eran reconocidos por la Prefectura de Santa Cruz o por el Corregidor de Charagua, con lo que implicaba una pérdida de independencia de régimen político interno en el Isono. Régimen que a significado de algún modo la penetración de la política republicana al interior de la vida de las comunidades, lo que implicó a la vez el despojo de tierras por agentes leales al Estado o régimen gubernamental, juegos de alianzas y de poder permanentes que hasta hoy tiene divididas a las comunidades por causas de filiación política a las estructuras de dominación regional y departamental.

#### 4.3.8.6 El juego del poder

Como evidencia de lo afirmado en el anterior acápite, la memoria registrada del Isono se inicia con la presencia del Estado en esta región: “José Manuel Arigui Bacao fue elegido en 1887 y luego oficialmente nombrado por Althur Thourar, representante del gobierno boliviano en el Isono. Según Combés el padre Giannecchini, fue testigo presencial de la elección y la explica de la siguiente manera:

“Día 13 [de marzo] Domingo. Celebro la S. Misa<sup>88</sup> con la asistencia de muchos vecinos, y de más de 200 Tapîi, llamados por Mr. Thourar por el siguiente motivo. El capitán grande los Tapîi, Yambai, se había interesado conmigo, para que yo hablara al Sr. Thourar, porque él no se podía expresar como quería en castellano, para que en atención a sus largos servicios, y a su ancianidad, le diera sucesor, y de este modo pudiese pasar en paz y tranquilidad sus últimos días. Así lo hice [sic], y Mr. Thourar, tuvo por conveniente, usando las atribuciones que le había conferido en sus instrucciones el Gobierno, aceptarle su renuncia, tanto más que casi todos los hacendados de estos lugares estaban muy mal contentos por el gobierno del viejo Yambai. Les manifestado y expuesto el motivo de la reunión, y previene que para el domingo siguiente se reúnan todos para nombrar al que les

---

<sup>88</sup> En Karumbei, extremo bajo Isono.

pareciera mejor; y que en el ínterin ambas razas formularan sus quejas, sus aspiraciones, etc. (Giannecchini, 1896: 94-95; énfasis de origen)”

Arigui es elegido por blancos e isoseños. “Luego abordamos el asunto de la revuelta proyectada, llegan a mutuas concesiones entre blancos e indios; la nominación de Arigui como gran capitán satisface a todos, por lo menos temporalmente” (Thouar 1997[1887]: 373) citado en (2005, pág. 223).

Otras versiones como las de Nordenskiöld (2002[1912]: 157) afirman que Arigui fue el sucesor de José Iyambae. Thouar, “Arigui aparece antes de su elección como un capitán poderoso al lado de Iyambae” (2005, pág. 223). Sin embargo los ancianos reunidos en 1995 para reconstruir la historia del Isono no nombran a Arigui, mencionando directamente el nombre de José Iyambae a su hijo Enrique. Natalio Iyambae, bisnieto de Iyambae si menciona a Arigui, pero no sabe de dónde saco el título de capitán, al contrario de Uchuapi y José Iyambae. Otros dicen que antes de Arigui reinó Sacayande, hijo de Iyambae. Algunos testimonios orales afirman que Arigui solo fue capitán durante pocos años, mientras que su hijo Bonifacio habla de 27 años en el cargo (en Riester, 1998 t. 1: 155), calculados probablemente a partir de 1899, “el mismo Arigui dice que está en el cargo hace treinta años poco más o menos (...) con pequeños intervalos”<sup>89</sup> por su condición de contratistas y sus viajes al norte argentino.

La visión de los isoseños en la lógica de la Casa Real, el poder tiene que ser hereditario. El caso de la misma Kaa Poti, fue elegida por ser hija del capitán, “de hecho la estirpe de Iyambae proviene de Kaa Poti” (2005, pág. 225) siendo el primer Iyambae su hijo o en otras versiones su nieto. Si bien parece dudoso que Uchuapi e Iyambae hayan sido padre e hijo, pero eran parientes, como todos los capitanes grandes, y todos miembros de la Casa

---

<sup>89</sup> Archivo prefectural de Santa Cruz, Museo Histórico de Santa Cruz 4/142, 13 de mayo de 1899.

Real y sus diferentes linajes (Ibíd.: 225). En este estudio se observa esta genealogía como poco veraz, por las limitaciones de los datos históricos.

“Al igual que la jerarquía social entre amos y esclavos, la Casa Real, las dinastías de dirigentes y la sucesión hereditaria son, a todas luces, herencias arawak entre los chiriguano” (Lowrey, 2003; Combès y Lowrey, 2005; y Combès y Villar, 2004).

“La historia del poblamiento del Isoso recogida por Barba Hurtado (2003: 12-13) habla claramente, de la “casta de privilegiados”, como una característica isoseña... En este caso los isoseños hablan de la familia de los “Grandes” (tuicha vae reta), a veces de la ñemunia ete (la familia “por excelencia”) o de la añetete ñemunia”, literalmente la familia verdadera, traducido en castellano por ellos mismos como familia real (2005, pág. 230).

Después de la guerra del Chaco, los isoseños pidieron a Bonifacio Barrientos Iyambae asumir el cargo de capitán grande con el argumento de que sus lazos familiares pertenecen a la dinastía Iyambae. Cecilio Gómez un isoseño dice: “quien no es de sangre de familia real de capitania, nunca podrá sobrellevar esta responsabilidad” (Schuchard, 1995 [1982]: 433).

Sin embargo al casarse fuera de la Casa, el poder se pierde. Como es el caso de Enrique Iyambae casado con una mujer yari, que no dejó una descendencia políticamente poderosa; “un miembro actual de la Casa, casado con una mujer ava, dice que sus hijos ya no son “puros” (...), como describió Lévi-Strauss (1979, 1984), una Casa que utiliza el lenguaje del parentesco y la “pureza de sangre” para expresar (y reivindicar) el poder político (2005, pág. 230).

Isabel Combès entre sus cuestionamientos: ¿Cómo conciliar las imágenes de los chiriguano “sin rey” descritos por algunos cronistas y las de las Casas y dinastías reales descritas por otros? Teniendo en cuenta que “la Casa Real

es una herencia chané entre los chiriguano; en términos de guaraní, la Casa Real es la de los iya, de los “amos”. El modelo de los chiriguano “sin rey” (iyambae) se asemeja, es, por el contrario, a la tradicional visión del jefe amerindio “sin poder” que describe Clastres...” (2005, pág. 231).

#### **4.3.8.7 Los regalos de los nombres**

Volviendo a la realidad de los pobladores comunes del Ioso, uno de los elementos fundamentales simbólicos de la cultura es el cambio de nombres o la cristianización de los nombres nativos. Según algunos autores hasta hace tres décadas, se podía encontrar isoseños en las comunidades que figuraban con nombres nativos y sin apellido. Su salida al trabajo, a la explotación del oro y a la zafra, les modificó la identidad y tuvieron que asumir nombres cristianos en los libros de registro de pagos, pasando sus nombres nativos a ser apellidos o a veces nombres, asumiendo otros apellidos “prestados o regalados” como se refieren los informantes, en las entrevistas. Hasta el mismo Arigüi el capitán grande del Ioso más famoso, tuvo que aceptar el regalo del nombre Bonifacio Barrientos Iyambae, quien recibió el apellido de su medio hermano Casiano Barrientos. Del mismo modo nuestro entrevistado Crisóstomo Chevrolet, relata que su padre recibió de regalo este apellido cuando fue a trabajar a la mina, “enganchado”<sup>90</sup> por Bonifacio Barrientos Iyambae.

Las formas de adquirir otros nombres es de cierto modo anecdótica, pero dramática a la vez, hay referencias que a los peones los patrones les imponían nombres a su criterio, se usaban los apellidos de las personas que les vendían los animales con que los peones trabajaban y estos apellidos eran agregados a los nombres de los peones. Según Acebey por ejemplo, el nombre de los tapiti, cuya traducción podría ser: conejo silvestre. Su hijo heredó el apodo de su padre: hoy llamado Mario Tapiti. El Ariquete fue un

---

<sup>90</sup> Sistema de contratación por servidumbre y pago en especies.

indígena alegre, nunca estaba molesto, le llamaron Ariquete Flores. Manuel Pino, siempre fue delicado y enfermizo, como el pino que es madera blanda por eso le llamaron pino. El abuelo de Gabino tuvo un nombre guaraní: Tare. Ahora Gabino apellida Tare. Otros usaron el apellido del patrón o se apropiaron de apellidos famosos y de prestigio (Acebey, 1992, págs. 233-284).

#### **4.3.8.8 La invención como forma de construir verdades históricas**

Es consenso entre los etnohistoriadores que los guaraníes no han conservado recuerdos de su historia, el pasado aparece como rasgos aislados de manera diacrónica y creativa, algo que también fue anotado por los investigadores contemporáneos como Nordenskiöld, Saignes, Metraux y Combés (Saignes T. , 2007).

La historia isoseña experimenta grandes saltos entre olvido y la invención, fijándose en la memoria los hechos y elementos resignificados y funcionalizados de acuerdo a los intereses dominantes, como ocurre en el *Baudolino* de Humberto Eco- la mentira se vuelve verdad por su propia fuerza y ya no es mentira...” (2005, pág. 50), sino una verdad necesaria. Por tanto, lo mismo se puede decir de la historia isoseña, muchas reinterpretaciones, muchas deducciones se convierten en verdad a fuerza de repetirse, como la dinastía lyambae, la misma que no puede ligarse al origen mítico y a la sucesión del nombre, en la medida que estos no podrían sostenerse en un sistema matrilineal, donde los nombres nativos no llevan apellido, eran nombres únicos, por tanto no podrán ser heredados, lo que permanecía era la pertenencia a la Casa de la familia ampliada. El apellido lyambae, no puede ser heredado sino desde que aparece José lyambae a finales del siglo XIX, cuando los apellidos son impuestos a los personajes que estaban más relacionados con el mundo karai, porque sólo así pudieron ser mantenidos los nombres, lo que pone en duda las afirmaciones etnohistóricas al respecto, como que este nombre fuera dinástico y que



hubiera transcurrido por todo la historia del Ioso. Se trata de la familia dominante contemporánea, que responde a la historia de solo un siglo, relacionada desde el poder con el origen y la legitimación política de dicha familia.

A pesar que la descripción etnográfica e histórica del pueblo guaraní boliviano es profusa, empero no conocida ni apropiada por los pobladores locales, lo que limita cualquier intento de revitalización cultural y construcción de los sentidos de pertenencia de estos pueblos, vacíos evidenciados en gran medida en los estudios etnohistóricos (Nordenskiöld 2012, Combes 2007, Saignes 2007, entre otros), lo que implica una falencia gravísima que afecta al campo del reforzamiento de los contenidos culturales actuales de estos pueblos, que se evidencian en el trabajo de campo de este estudio.

Al haber sufrido un proceso de despojo de la memoria histórica y cultural, además de las dificultades de reflexión, abstracción y sistematización de estos componentes del modo de ser de estos pueblos, los isoseños tomaron múltiples trayectorias, sin que ello signifique haber perdido sus nociones del sentido de pertenencia étnico, como se evidencia a lo largo de este acápite, el sentido práctico aparece replanteando en el Yande Reko en cada momento histórico.

Un sistema político aparentemente igualitario, en el fondo responde a una estructura socio-política jerarquizada, donde por asamblea eligen a sus dirigentes, los que son reconocidos por la autoridad del estado moderno, pero implícitamente, mandan y se disputan entre los miembros de la familia real del Ioso, donde se impone el dominio y el sometimiento económico y político entre ellos, bajo el sistema de jerarquías y reciprocidad. Una sociedad que se funda en la discordia civil permanente como forma constitutiva, es el conflicto una forma de vitalidad cultural y movilidad social; una cultura de frontera, dinámica y crítica de asimilación

aparente y de resistencia pasiva, de alianza-enfrentamiento; la trashumancia como método de permanencia en el mundo; una religión “sin adoración cultural o religión institucionalizada” pero de un gran recorrido espiritual y a pesar de las diversas sectas religiosas en disputa; y una sociedad sin Estado pero con jerarquías de familias reales, donde los individuos luchan por ser dueños de sí mismos (nadie manda, nadie obedece, pero necesitan de líderes y de dueños de la palabra para vivir) con el respectivo costo social y político de este comportamiento ante una sociedad que los ha sometido en muchos sentidos (Combés y Saignes, 1991).

Omitir estos axiomas contradictorios en el proyecto de socialización y aculturación, simplemente ha dejado resultados inconclusos, sociedades aparentemente estancadas y aisladas con perspectivas inciertas, dejando al desnudo al Estado con su ineficiencia.

Cuando se revisó la etnohistoria se evidencia un abismo entre lo que dicen y saben los etnólogos, y lo que estas sociedades conocen de sí mismas. Este abismo crece más cuando la cultura se relaciona con el Estado, por lo que su reconocimiento es difícil de ser incorporado en las políticas públicas y educativas.

Debido a esta situación, a cientos de años de distancia de los hechos históricos constitutivos, las poblaciones indígenas hoy se debaten en el desafío diario de sobrevivir y establecer relaciones menos desventajosas con la sociedad hegemónica, unas veces aliándose circunstancialmente al poder hegemónico y otras resistiendo de forma silenciosa y pasiva, manteniéndose y cruzando la frontera cultural como pueden.

Tal vez el fenómeno más paradójico, es el de la escuela, que junto al Estado e Iglesia acometieron con este intento fallido de “educar a los indígenas”. Por ello, la acción educativa merecerá la mirada más profunda, ya que son diversos los enfoques educativos que se aplicaron, desde la

misional-colonizadora, basada en el humanismo jesuítico y franciscano, la escuela homogeneizadora y evolucionista (liberal republicana), hasta la escuela indianista y la intercultural (del estado de bienestar y a el enfoque de la diferencia), terminaron removiendo los cimientos de la estructura social y cultural, por efecto colateral, el modo de ser isoseño en una suerte de despojo que no ha sido llenado por ninguna de estas acciones educativas, sino ha generado vacíos de significado cultural e histórico que nuestro estudio los devela a través de la narrativa de la experiencia educativa de los actores sociales.

A pesar de las acciones descontextualizadas del Estado, las condiciones de vida de las comunidades y familias isoseñas no han mejorado, su marginalidad y desventajas en relación con la sociedad hegemónica, parecerían resultar una suerte de agotamiento cultural y psicosocial que ha dejado a estos pueblos en un estado de extenuación, donde lo que cambia es la gente y no el destino de estos pueblos.

Paradójicamente, las comunidades isoseñas, parecen ser testimonios del fracaso del proyecto civilizatorio occidental, de la descomposición social y cultural de estos pueblos. Paradójicamente, el despojo cultural las ha marginado de la vorágine del desarrollo capitalista, convirtiéndolas en el refugio cultural, social y económico del isoseño, que no encuentra espacio de realización en la sociedad hegemónica, ya que el que no puede resistir las exigencias de la vida urbana, retorna y se refugia en su comunidad de origen o deja a los hijos al cuidado de los abuelos y vuelve a enfrentarse, sin mayores cargas, a ese mundo ajeno al suyo. Mujeres adultas, viejos y niños son los principales pobladores de las comunidades del Iso, como son de todas las comunidades campesinas en el mundo.

Sin embargo, el isoseño contemporáneo se expresa de la siguiente forma:

- Su terca y paciente espera sometidos a su condición de cautiverio económico y social, al haber perdido capacidad de tomar iniciativas propias<sup>91</sup>, hacen que las respuesta ante las propuesta de desarrollo y educación, que aparentan ser favorables a sus intereses y su liberación, sean recibidas con un entusiasmo limitado, en la mayoría de las veces terminen provocando cambios lentos y de muy bajo impacto. Los cambios visibles en tanto la acción de desarrollo es acompañada y motivada, luego se diluye y termina extraviada en la memoria de la gente y en el inventario de frustraciones sociales y económicas.
- Repitiendo la historia de sus padres, los niños y niñas en su mayoría al no lograr éxito en sus estudios, son incorporados al trabajo a temprana edad, 12 a 16 años, convirtiéndose en peones de las haciendas o saliendo a trabajar en las zonas urbanas en trabajos menores que no les permitirá insertarse a la sociedad hegemónica en condiciones de equidad.
- Quienes logran un relativo éxito abandonan definitivamente su comunidad en un viaje sin retorno de negación del origen. Por el contrario, como dijimos, el que fracasa en su intento de insertarse a la sociedad capitalista, termina regresando, para someterse a condiciones laborales de explotación en las haciendas vecinas o en salidas temporales a los centros industriales rurales, con el riesgo de abandonar las comunidades de origen en condiciones de marginalidad social y cultural en las zonas urbanas y rurales, principalmente del departamento de Santa Cruz, aunque se evidencia casos de emigración a la Argentina y España principalmente.

---

<sup>91</sup>La Organización Social del Trabajo considera esclavitud contemporánea a la condición social de una persona que pierde su capacidad de tomar decisiones por sí mismo, a pesar de que las condiciones de vida le sean altamente desfavorables.

- Por tanto, la educación por mucho que haya demostrado ser un instrumento eficaz de socialización, como lo sostienen muchos teóricos de la educación, sin entender el contexto histórico y social en el que se desarrollan estas culturas subalternadas, no podrá ofrecer posibilidades para que estas sociedades logren establecer relaciones de equidad y respeto (Bauman 2001; Beck 2000, Lalueza 2010).

Estas conclusiones preliminares serán contrastadas con los resultados del trabajo de campo.

# Capítulo V

La narrativa de la experiencia como  
constructora de la realidad

Resultados del Trabajo de campo

## **5.1 Presentación de resultados**

En este capítulo se exponen y analizan los resultados del trabajo de campo, aquí se reflejan las opiniones y reflexiones de los actores sociales a cerca de los diferentes elementos y momentos constitutivos en la construcción y práctica socio-cultural del Yande Reko. Estos componentes del ser isoseño se sistematizaron como categorías y subcategorías, los mismos que son expuestos en acápite que cubren los aspectos centrales del estudio. Aquí se evidencia la potencia del axioma teórico para estudiar los modos de ser y pensar.

Muchos de los aspectos que se tocan en este capítulo ya fueron reflexionados a través de los datos etnohistóricos y la observación directa. Sin embargo, esta parte es la más importante del trabajo, al tratarse del dato empírico, porque es aquí donde la palabra de los actores sociales le otorga significado y sentido a las afirmaciones vertidas, pone en tela de juicio las reflexiones realizadas anteriormente y coloca en abierta contradicción muchas afirmaciones que desde el campo académico y

político se dan por sentadas respecto de la vida de las comunidades indígenas de las guaraní-isoceñas.

Se toma como ejes fundamentales de análisis a las cinco dimensiones constitutivas del pensamiento y los modos de ser, que teóricamente fueron ilustradas y expuestas como propuesta del axioma o sistema analítico optado por este estudio, principalmente en los capítulos dos y cuatro; además, se sistematizan otras temáticas relacionadas con el objeto de estudio, que fueron parte del razonamiento de los actores sociales, a saber: sentidos de pertenencia, experiencia educativa, noción de frontera cultural, vaciamiento cultural y finalmente, la polisemia del Yande Reko. Estos cuatro componentes de la reflexión social se aplican como una suerte de contrapeso o reforzamiento a las cinco dimensiones estudiadas.

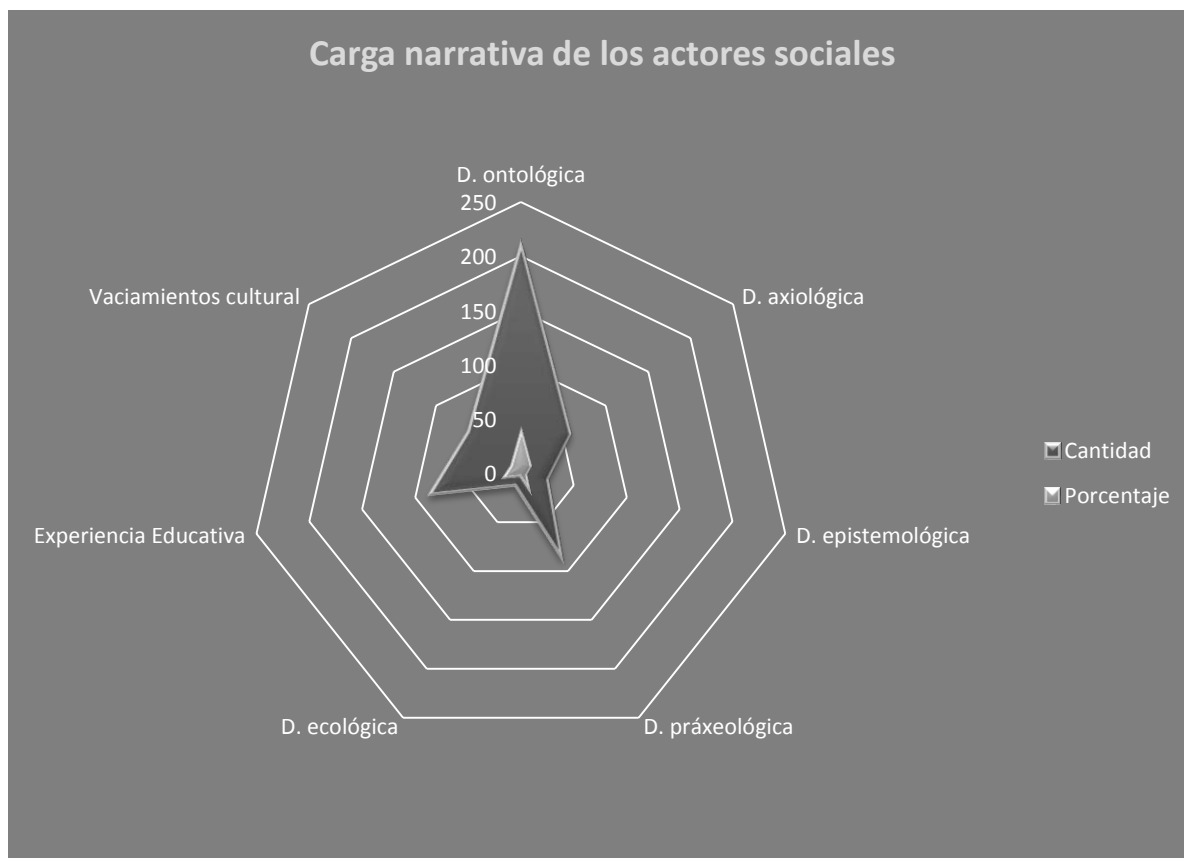
Como advierte Lalueza en sus *“Hechos Gitanales”*, lo que viene debe ser relativizado, entendido como la mirada de un karai (extraño) que aplica un modelo análisis de los modos de pensar en una realidad ajena a la suya de la que el investigador no es un experto, sino un interesado en conocerla y analizarla. Se apoya en “la psicología cultural porque esta nos enseña que nuestro acceso a la realidad no es inmediato. Por el contrario, la realidad es una construcción de nuestra cultura (...)” (2001, pág. 157). La visión que se obtiene en este estudio del Yande Reko guaraní-isoceño, es la visión de un tercero respecto de esa parcialidad étnica guaraní, no de todo el pueblo guaraní boliviano, contemplada desde su rol y con ese “particular prisma cultural”. De hecho, sólo así se puede entender y valorar este estudio, y es así lo que pretende el autor de este trabajo que sean leídas las siguientes páginas.

Iniciamos este recorrido con la sistematización general de la frecuencia del uso de las categorías constitutivas del Yande Reko, desde una visión polisémica y multivocal de los interpelados, que está esquematizada cuantitativamente de la siguiente manera:



No.	Categorías	Frecuencia argumentativa	Porcentaje de carga
1	Dimensión axiológica	52	8,4
2	Dimensión ecológica	5	0,8
3	Dimensión Epistemológica	23	4
4	Dimensión Ontológica	207	33
5	Dimensión Praxeológica	92	14,8
6	Expectativas de futuro	14	2,3
7	Experiencia educativa	92	14,8
8	Frontera cultural	8	1,3
9	Polisemia del Yande Reko	31	5,0
10	Sentido de pertenencia	17	2,7
11	Vaciamiento cultural	81	13,0

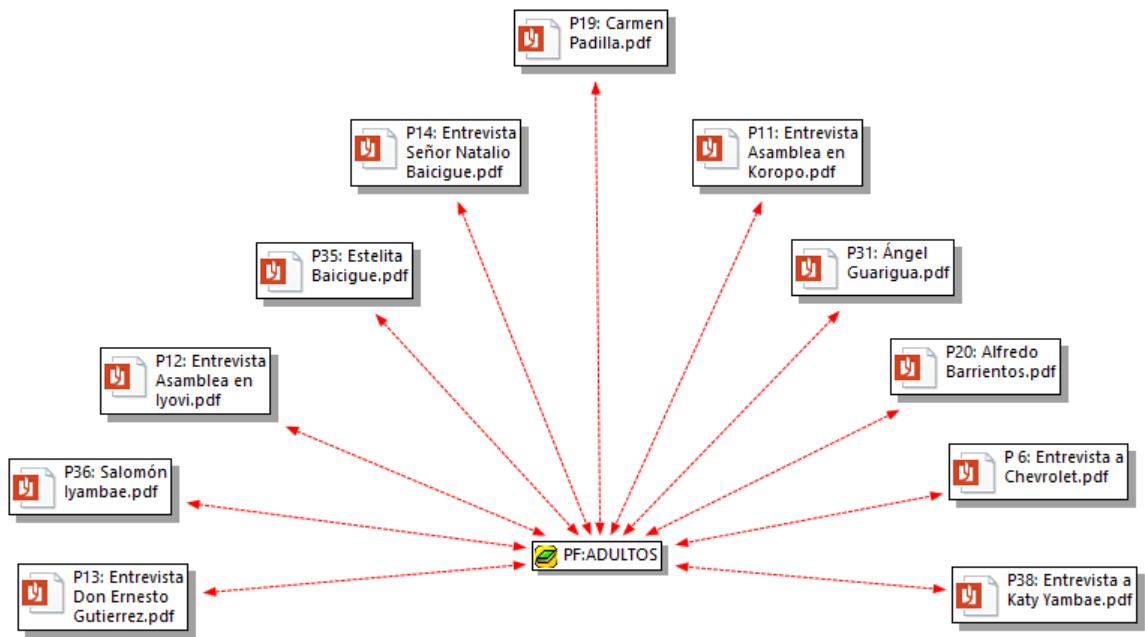
Los elementos que se han seleccionado para la reflexión del Yande Reko isoseño, es realizada por los propios habitantes del Iso, que a la vez está directa o indirectamente interrelacionados con las diferentes dimensiones constitutivas del pensamiento que giran en torno al Yande Reko, las mismas que han sido agrupadas de acuerdo con los criterios del autor de la investigación, por grupos etarios y de ocupación, suponiendo que estas podrían expresar en gran medida el modo de ser de estas comunidades. Se ha considerado categorizarlas de manera separada por una necesidad de sistematización, exposición y, en algunos casos, para realizar énfasis en ciertos aspectos que, a criterio del autor, requieren mayores disquisiciones para una mejor comprensión de lo que la gente piensa de sí mismos y del contexto cultural en el que viven, además debido al énfasis que los actores le otorgan a algunos temas en específico.



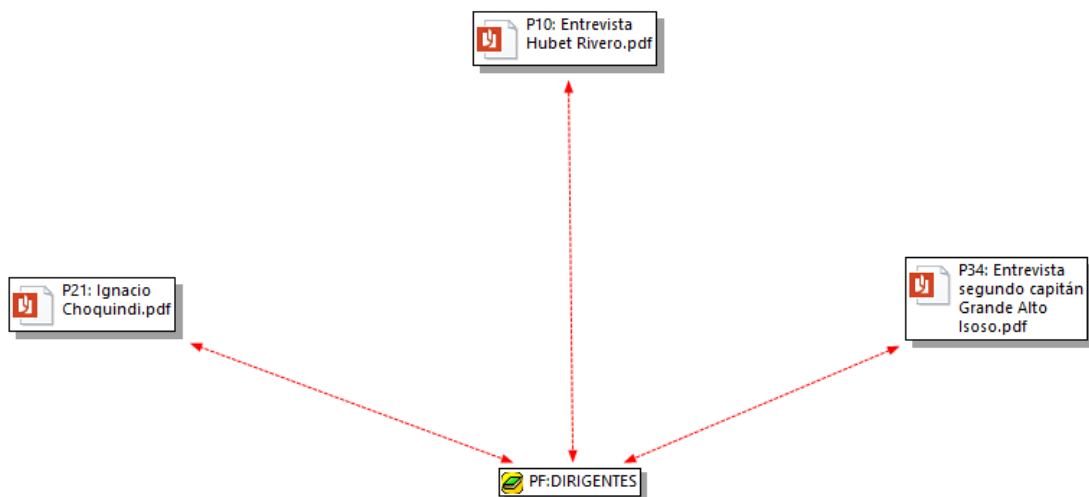
Hay dimensiones como expresa el gráfico a las que se le ha dado mayor relevancia, como la dimensión ontológica por considerarlas básicas del estudio, ya que se partió de la premisa de la psicología histórico-cultural y del constructivismo estructural, que consideran al contexto histórico-cultural como elemento constitutivo de la ontogénesis del pensamiento, contexto que interactúa de manera singular en las funciones superiores del pensamiento y performa al ser, por lo que se presumió que enfatizar en esta dimensión aportaría cualitativamente al tipo de datos fundamentales para la comprensión del Yande Reko Iloseños.

A base de las 7 categorías seleccionadas, se agruparon las opiniones de los actores por familias quedando reflejadas del siguiente modo:

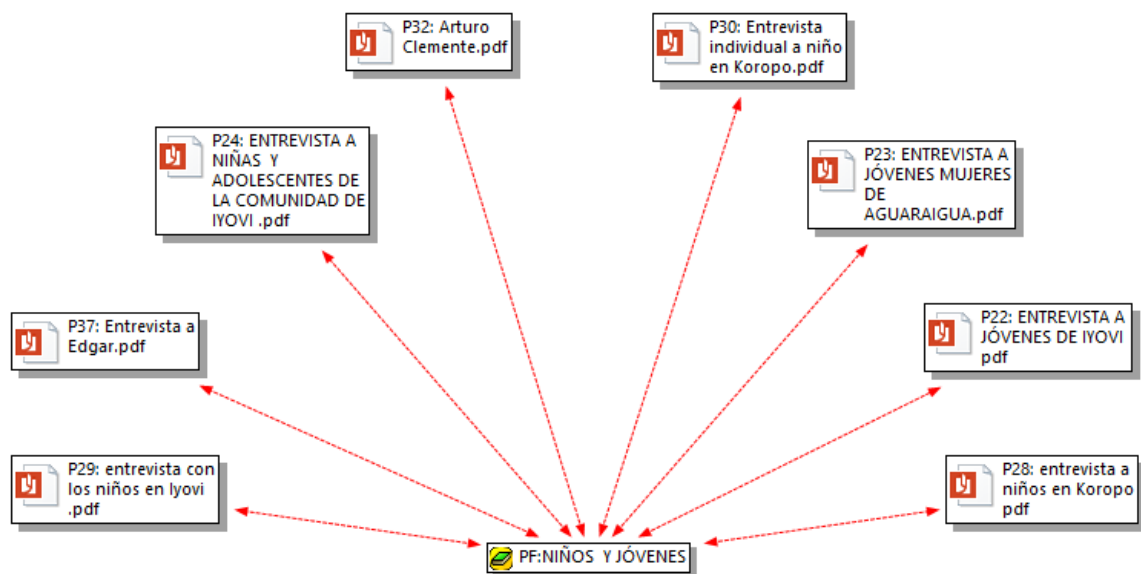
#### **Adultos**



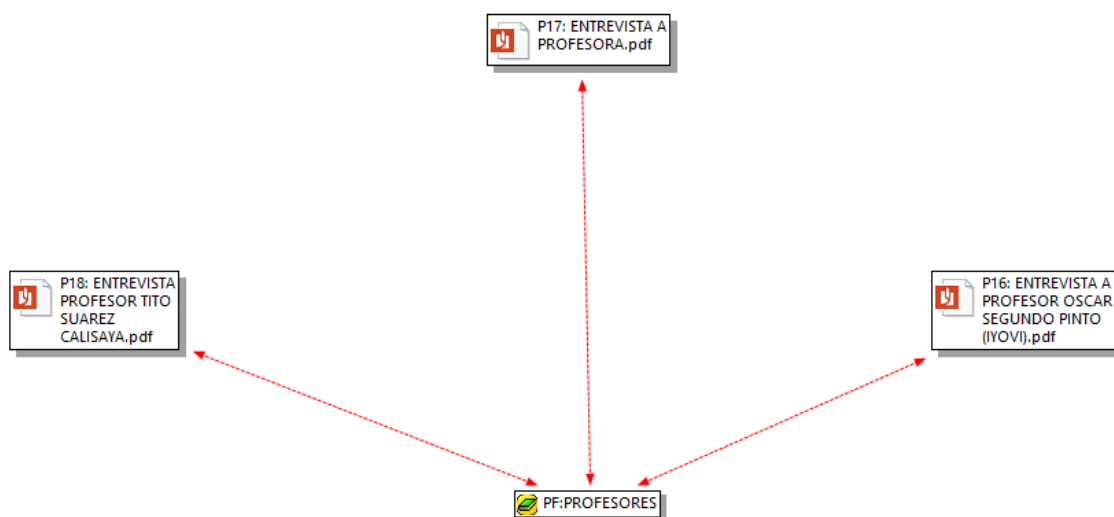
## Autoridades



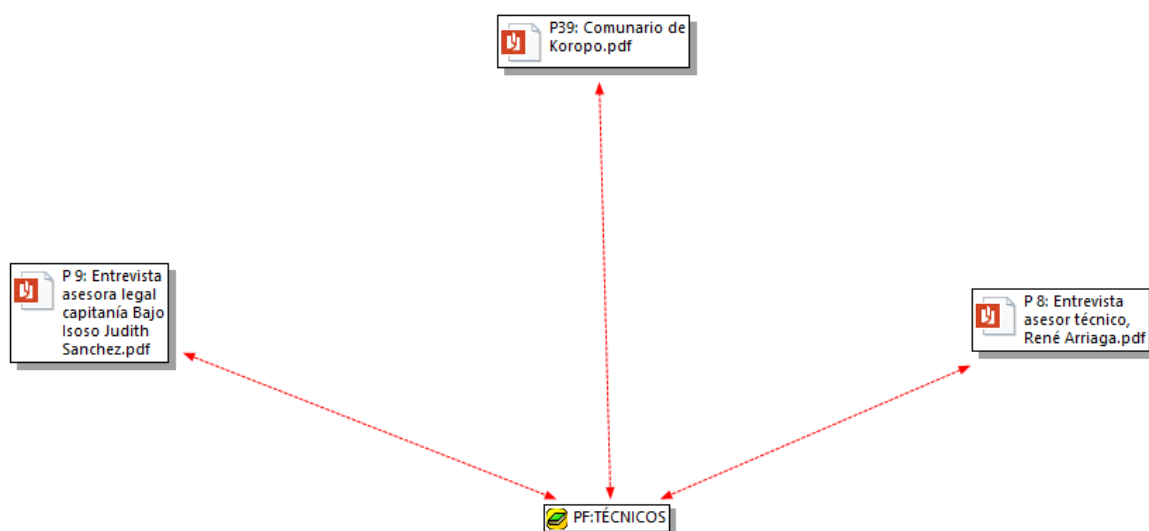
## Niños y jóvenes



## Profesores



## Entrevistas colectivas y a técnicos



Como se puede observar a pesar de la estratificación social al clasificar y sistematizar, se procedió a desarrollar un análisis vinculante y relacional en el que ninguna categoría fue aislada, porque se consideró que a pesar de las diferencias de carácter funcional y etario, las nociones que manejan los diferentes sectores sociales del Yande Reko construyen significativamente al mismo, estando interrelacionados complementariamente en la comprensión del mismo de manera colectiva, por ello es posible evidenciar que categorías como: experiencia educativa o sentido de pertenencia, están directamente relacionadas con la dimensión ontológica, axiológica y praxeológica, y estas son parte del imaginario colectivo de adultos, ancianos, autoridades, jóvenes y niños. Del mismo modo, vaciamiento cultural está fuertemente relacionado con la dimensión praxeológica.

Lo que se ha pretendido, en algunos casos, es ponderar cierto tipo de razonamientos y reflexiones muy frecuentes y específicas de los actores sociales, como se puede evidenciar en categorías como: experiencia educativa, para resaltar la diferencia entre el ámbito educativo cultural (Arakuaa, como espacio de conocimiento cósmico), y el ámbito educativo complementario ramificado al nivel disciplinar de la economía, cultural, matemáticas, literatura (Yemboe, el aprendizaje y saber de la vida, hasta la escuela). En el caso de la categoría vaciamiento cultural, buscamos identificar los factores y elementos culturales que median en los procesos de aculturación y alienación, cómo el uso de elementos culturales externos o ajenos a la cultura de origen que han y están influyendo en el modo de ser de los pobladores locales, como factores constitutivos de su Yande Reko; por ejemplo, el valor superlativo que se le asigna al dominio de la lengua castellana a desmedro del guaraní, que se impone desde el sentido práctico, no es otra cosa que la respuesta a la necesidad, condiciones y dinámicas sociales en las que se inserta esta sociedad subalternada por la cultura hegemónica. Responde a una estrategia de vida fundamental para la sobrevivencia, emigración temporal o definitiva.

Se trata de evidenciar las paradojas y contradicciones de los usos y costumbres que los ligan con la cultura urbana y religiosa, como a la vez, están ligados con sus tradiciones y costumbres nativas, evidenciado la forma en que las visiones de los actores redundan en el desprecio por la vida en comunidad, a la vez, cómo estratégicamente las preservan y usan de refugio socio-cultural y económico; se pretende enfatizar en la valoración y pérdida de la capacidad de escucha de la palabra de los ancianos, como la voz del alter ego social, de la conciencia histórica, que cada vez pierde vigencia en el ámbito social y gana espacio en el mundo intelectual y político. Se busca identificar cómo pierde y entremezcla con las múltiples voces que llegan del otro lado del río, a través de la religión, música, política, innovación, palabras que hablan de un mundo poco

conocido y muy deseado, frente a las palabras que hablan de un tiempo pretérito muchas veces perdido en la memoria indefinida de los “tíos” y “Ñee iyas”.

Buscamos que la narrativa de los actores sociales dote de contenido socio-cultural a través de la investigación empírica a este estudio, como también, se pruebe la necesidad urgente de que la información teórica y etnohistórica escrita respecto del Isoso, baje del discurso académico y político a la realidad de las comunidades, a los pobladores, pues una cultura subalternada tan pequeña y frágil como la estudiada, no puede mantener dos esquemas de comprensión de la historia y realidad de manera paralela, sin interactuar el uno con el otro, sin retroalimentarse; nuestro intento es ese, fundar nuestro estudio en el pensamiento nativo, en el pensamiento de los actores comunes, no de los sabios ni de los intelectuales, sino de la gente de las comunidades, la tendencia normal de los estudios empíricos es procurar informantes claves, artefacto cultural convertidos en verdades gigantescas. En la investigación se evidencio dramáticamente que todas estas fuentes escritas son valiosísimas para la permanencia cultural y social de los isoseños, pero que están lejos del alcance de los maestros y de los niños, en sí, lejos de la gente para el desarrollo de los contenidos educativos. Motivo suficiente para que no haya una verdadera articulación significativa y de contenido cultural con la experiencia de vida de los pobladores locales, con el cotidiano, condición sine qua non para que tengan sentido ambas experiencias, con la finalidad superior, la prevalencia de este pueblo y su Yande Reko como rector y contenedor del ser social isoseño.

Se pudo constatar que la información acopiada por diferentes etnógrafos, de algún modo, se extrajo del interior de las comunidades, pero que no retorna a ella de manera efectiva, ya que no se aplica en la acción educativa en general ni en las escuelas comunales en particular, los que

menos conocen de la historia son los maestros, por lo menos los adultos intuyen u oyeron alguna vez, pero los maestros simplemente desconocen o reproducen mecánicamente lo que los textos escritos en ava guaraní dicen.

En las instancias comunales a pesar que algunos de los entrevistados citaron algunas obras etnográficas, como referentes de su conocimiento histórico, principalmente los trabajos de Combés que a mi entender son los más ricos e importantes, junto a los trabajos de dos nativos Elio Ortiz y Angel Yandura. Lo que sucede es que en el ámbito del Arakuaa la palabra escrita es menos que invisible, porque gran parte de lo escrito sale más bien del Arakuaa, de la palabra de los Ñee iyaretas e ipaye reta. Sin embargo la interacción entre ambas fuentes de conocimiento es un acto esporádico, solo podemos referirnos a los trabajos de Jürgen Riester en “*Yemborosingarú*” (*El Gran Fumar*). Se evidenció que los trabajos etnográficos son de menor uso y de menor poder de persuasión y legitimidad, como lo remarcan Hubert Rivero (P: 10) y René Arriaga (P: 8), como fuentes que en muchos casos contradicen la palabra de los ancianos.

En el ámbito del Yemboe, principalmente en la escuela, que debería ser la instancia de difusión plena de estos trabajos etnográficos, simplemente no se los usa ni se los conoce como señalan los profesores (P: 16-17-18) , los que citan como fuentes de información, son los textos con los que el PROFOCOM<sup>92</sup>, fuentes que usan de manera genérica la cultura guaraní-ava, sin ningún nivel de validación local, documentos que tampoco son manejados de manera efectiva por los profesores, lo cual distorsiona el contenido e intensidad formativa en lo que hace a la historia y cultura locales de este pueblo. El estudio empírico nos revela de la experiencia educativa lo siguiente:

---

<sup>92</sup>Institución del Ministerio de Educación encargada de la formación complementaria de los profesores con el objetivo de implementar la Ley Avelino Siñani-Elisardo Pérez.



*“¿Si, seguro, eso creo también, pero en la escuela no les enseñan la historia y la Cultura en la iglesia hablan contra la cultura nos les gusta” (P 6: Entrevista a Chevrolet, Adulto comunidad Iyovi)*

*“Antes era así, ahora ya no, cada quien vive como puede, cada cual va por su camino” (P 7: Abraham Baicigua Bacuyae, Adulto comunidad Aguaragua)*

*“En mi casa no se habla guaraní y en la escuela no nos enseñaban en guaraní. Es que para salir a la ciudad no nos sirve, en la universidad y el colegio debemos hablar castellano sino es muy difícil hacer los trabajos”.*

*“No para nada, allí se bailaba otras cosas, no los profesores nos enseñan músicas de afuera, lo máximo que se toca es música criolla del Chaco pero las cosas indígenas nada, solo en el Aretiguasu se baila con tamborita y en la fiestas que organiza la capitania” (P 9: Asesora legal capitania Bajo Isoso Judith Sánchez, Adulta comunidad Yapiroa)*

*“Poco ha cambiado, se habla en guaraní verdad, pero no se enseña la cultura ni la historia de nuestro pueblo, la historia es de los collas<sup>93</sup>, los profesores collas en su mayoría, mirá, el director del colegio es colla pero también ayuda a olvidar las costumbres nuestra forma de vivir y eso a veces no gusta mucho.*

*Pa qué le voy a mentir, Licen, muy poco, ya los abuelos que sabían se han muerto algunos no les gusta hablar de eso yo creo que somos ignorantes, porque no conocemos muchas cosas de nuestra cultura” (P10: Entrevista Hubet Rivero, Adulto comunidad Iyovi)*

*“El tema de la cultura, ya no se practica, (...) hasta el tipo de música, y para rescatar otra vez la cultura, ya no les gusta repetir lo mismo de antes. (...) la cultura ya no se práctica, porque los antiguos se van muriendo y ya no hay quien les enseñen y les cuenten. Son necesarias las dos lenguas” (P12: Entrevista Asamblea en Yovi”. Comunario Adulto)*

*“Allá no me enseñaron nada, creo que sería importante que nos enseñen, no sabemos nada de nuestra historia. No creo, lo que si me acuerdo es que nos enseñaban la historia de la escuela, los profesores, ellos nos contaban cómo habían construido la escuela. Sería bueno que nos enseñen, ya le dije, pero también, dígame, para qué nos sirve saber eso, si tenemos que salir a trabajar a la ciudad y aquí a nadie le importa de dónde vienes, lo importante es qué sabes y qué tienes”. (P20: Alfredo Barrientos, joven comunario de Aguaragua)*

---

<sup>93</sup> Colla, de origen cultural andino.

*“Si, hablamos en la Alcaldía y con los profesores, pero cuando el profesor es colla es difícil que enseñe lo que no sabe, así que hay veces que no se enseña nada de eso, otros profesores de la zona si enseñan, en guaraní, pero los libros llegan del La Paz, hasta la Libretas nos llegan en quechua, aquí no entendemos eso, pero qué vamos hacer así es la educación. No para nada todos los profesores eran collas, por eso hablamos bien el castellano, ellos eran”.* (P21: Ambrocio Choquindi, Adulto comunidad Kopere Montenegro)

*“Yo trabajo con primaria y nosotros nos basamos ahora con esta nueva Ley, nos estamos basando en los abuelitos, las abuelitas y su experiencia de ellos, con todo eso estamos empezando a pasar esas clases y conversando con los abuelos es que los niños van aprendiendo la historia, las tradiciones, la cultura, las vestimentas y la artesanía sobre todo (P17: entrevista a profesora)*

*“Sí, me han hablado pero me olvido de esas cosas, uno se olvida, no sé (...), hay otra gente que sabe por aquí. ... se está perdiendo, nuestros hijos ya no son como nosotros y nosotros no somos como nuestros padres, vamos cambiando y olvidando la historia y nuestra forma de vivir, va cambiando. Nosotros tenemos ganado, tenemos camión, venimos y vamos a la comunidad que está cerca y ya no convivimos con vecinos guaraníes. Estamos solos haciendo lo que podemos para vivir”.* (P31: Ángel Yarigua)

*“... pero no es una buena fiesta, lo que es bonito son los campamentos y las fiestas de la iglesia, ahí se comparte y hay alegría, el pastor habla y nos orienta a los jóvenes sobre la vida y cómo debemos comportarnos con las mujeres, eso es bueno”.* (P32: Arturo Clemente, Joven Comunidad Rancho Viejo)

En ambos espacios, Arakuaa y Yemboe, la fuente escrita no es parte de la praxis, en el primero porque este se funda en otro soporte comunicativo, la tradición oral, sin negar que algunos pobladores usan fuentes escritas para sostener sus argumentos, como Don Natalio Basigüey (14) y Crisostomo Chévrolet (P 6), quienes pudieron mostrar documentación, en la que basan sus afirmaciones. Pero la paradoja es irritante cuando evidenciamos que en la escuela el manejo de fuentes bibliográficas paradigmáticas de la cultura isoseña, son por demás ignoradas. Solo se pudo encontrar como texto en las principales escuelas del Ioso, el *Mapeo del Parque Kaa Iya*, documento producido en los años noventa por la CABI (1995), con el fin de describir las

características naturales del Parque Nacional, en el que tangencialmente se describe algo de la cultura isoseña, sin llegar a profundizar ningún aspecto histórico ni cultural, porque no correspondía con los objetivos de dicho documento.

El ámbito educativo cultural está grandemente debilitado por los agentes externos influyentes en el quehacer diario en las comunidades, principalmente por la iglesia evangélica que radicalmente se enfrenta al imaginario espiritual y a las tradiciones isoseñas. La escuela que hasta hoy no encuentra un lugar social natural y propio en y de las comunidades, si bien ocupa un lugar central en la narrativa de los actores como referente social, esta juega un rol ambiguo expresado en la valoración que tienen los comunarios de la misma, como lugar de formación cultural en el saber del otro, que en cierta medida podría en este momento de regresión cultural, asumir la tarea del Yemboe y que pretende ser parte del Arakuaa, invitando a los ancianos a hablar con los niños en el aula, lugar en el que, tal vez, la cultura debe preservarse. Sin embargo, el rol principal de la escuela como lo asumen naturalmente los habitantes del Isoso es como medio de “aculturación y promoción social”, como salvoconducto que habilita a la niños y jóvenes en la cultura externa y castellana, en la cual desean vivir y continuar estudiando, sin otra opción que esta.

La escuela e iglesia -ambas instituciones de la modernidad y de la cultura occidental- son paradigmas de un modelo social que porta en su interior el sistema de pensamiento de la tradición greco-latina y judeo-cristiana, basados en principios cartesianos, razonamientos abstractos e individualistas, que en las comunidades del Isoso son referentes de lo extraño y desconocido, hasta materialmente diferentes a la infraestructura comunitaria, encerrados en muros impenetrables, hechos con materiales imperecederos, no como las viviendas de los pobladores hechas de palos y barro. Este modelo encarna prácticamente violencia simbólica, de lo que se

desea pero que representa el quebranto interno de lo preexistente, su propia cultura. Son instituciones reconocidas por los entrevistados de manera ilusoria, alienada y alienante, como las instancias que cumplen y deberían asumir con mayor ímpetu el rol “civilizador”, para “sacarlos de la ignorancia”, para dotarles de sentido socio-histórico en el espacio de la cultura dominante, para no sentirse bárbaros o atrasados. Estas instituciones a pesar de su larga vida en las comunidades, hasta ahora no logran jugar roles de articulación interna de la gente ni para el proceso de aculturación, porque lo que producen, crea marginalidad cultural y humana, crea divisiones internas, conflictos de poder, desconcierto ontológico; y como efecto más patético, las nociones de origen y sentidos de pertenencia terminan vaciados de contenido cultural trascendentales y desestructuran el ser isoseño, al Yande Reko.

En las escuelas, paradójicamente los pocos libros que efectivamente hablan del Isoso desde la perspectiva histórica y cultural, están ausentes, por tanto están lejos del alcance de la población, eso se puede apreciar en los datos de los entrevistados, solo el 16% de las referencias ontológicas se basan en reseñas históricas tangenciales y dispersas; en los maestros la información es alarmante solo el 7% de su argumentación es ontológica, de esta argumentación más de la mitad expresa serios vacíos conceptuales e historiográficos.

La sistematización en general nos revela que el 17% son conocimientos sobre historia, contra el 47% de argumentos que mencionan crisis ontológica en los entrevistados.

Estos indicadores exteriorizan que el poblador común experimenta el día a día sin referentes claros de su origen y de su perspectiva de vida. El ejemplo más elocuente son los estudiantes, el 87% de sus expresiones denotan crisis de sus referentes de pertenencia, debilidad en el conocimiento cultural e histórico. La razón principal de este fenómeno es

que ellos aprenden su origen con profesores que demuestran ser los que menos saben de la realidad que enseñan y que temporalmente son parte, pues la información obtenida con ellos, es vaciada de significados y datos históricos, evidenciando que las fuentes de su conocimiento y acción educativa está descontextualizada, la principal cuestionante ante esta realidad es ¿cómo construir naciones “indígenas originarias campesinas” con semejante vacío cultural e histórico?.

Un resultado de utilidad práctica de este estudio debería ser, el de motivar a que la relación entre estos nuevos soportes y códigos en los que se deposita el contenido histórico y cultural, como son los bibliográficos y la escuela, en los que el continente de sentidos de pertenencia experimenta una traslación de la voz viva a un registro gráfico y a representaciones de la realidad en aula, tenga un vínculo más activo con las experiencias vitales de los pobladores locales. Solo de este modo, estos viejos escenarios -pero inefectivos- de difusión y reproducción social ganarían valor constitutivo y efectividad para el pueblo isoseño, como también para los interesados en la permanencia de esta cultura como un patrimonio de la cultura mayor, la boliviana y universal, pues como muchos pueblos este debería gozar de un lugar en el mundo o por lo menos de una oportunidad de reconocimiento.

En este propósito, el papel principal de las instituciones educativas que por decisión política y social, están siendo convertidos en centros repositores y difusores de estos conocimientos, no pueden jugar un rol mecánico y estático, ya que la cultura e historia son dinámicas y vivas por lo que romper las lógicas operativas del aula será vital para poder vincular el patrimonio escrito con el patrimonio oral e intangible de estos pueblos, se trata de poner a tono a las instituciones educativas, principalmente a la escuela, con la responsabilidad que están asumiendo, con el desafío de resguardar y transmitir el pasado, las costumbres, las formas de ser de un pueblo. Es claro que el medio y la forma implican un enorme proceso de

modificación de la realidad, como diríamos parafraseando a Picasso, haciendo un paralelismo entre arte y educación: “Todos sabemos que el arte no es la verdad (de igual modo la educación). Es una forma limitada de interpretar la realidad, al menos aquella que nos es dado comprender (...) La naturaleza y el arte, por ser diferentes, nunca podrán ser lo mismo, con el arte (y más en la educación) expresamos nuestro concepto de lo que no es la naturaleza” (*declaración de Picasso a Mario Sayas, 1923* en (Lora, 1995, pág. 9)). Por tanto, trasladar al aula o la hora cívica la vida de un pueblo, sus concepciones del mundo, sus manifestaciones, es una tarea por demás compleja en la que el primer desafío es conocer con mayor profundidad los modos de ser de la gente, desde sus diferentes dimensiones constitutivas, para este caso en particular, lo que embarga el Yande Reko como cultura y práctica social, entender cómo opera y se construye esta “morada” de referentes constitutivos del ser isoseño.

Desde la perspectiva de este estudio, lo que viene en adelante es la aplicación en campo del modelo analítico propuesto a lo largo de los anteriores capítulos. Este modelo se considera como una herramienta que podría permitir una mejor comprensión del modo de pensar y ser del pueblo isoseño.

## **5.2 La dimensión ontológica en la palabra de la gente**

Se afronta la dimensión ontológica desde el ser humano situado en el mundo, como intencionalidad colectiva que construye la realidad social a través de la palabra, basados en lo que los isoseños expresaron de sus relaciones: entre ellos, el entorno socio-cultural construido a lo largo de su recorrido histórico y su visión del devenir. Insistimos en recuperar la inter e intrasubjetividad de su experiencia de estar en sus comunidades haciéndose cada día, buscando que las personas comuniquen lo que creen y conocen sobre sí mismos y de la realidad en la cual se hallan inmersos. Wertsch (1998) afirmaría, que el trabajo abordado desde la dimensión

ontológica, no es otra cosa que una acción mediada semióticamente a través de la narrativa. Se pretendió realizar un ejercicio dialéctico bajo el eje reflexivo del ser isoseño, mejor dicho a partir de la comprensión del Yande Reko, de este continente socio-cultural que establece relaciones: con la historia, el origen, las formas de vivir y los sentidos de concebirse a sí mismo. Todo alrededor de la palabra, bajo el principio de la libre selección de aquellas herramientas que identificamos como más eficaces o apropiadas para realizar un proceso reflexivo, basado en el concepto de “privilegiación” propuesto por Wertsch (1993), y que fue apropiado por Tulviste en su teoría de la heterogeneidad del pensamiento verbal de Tulviste (1991). Se trata de un énfasis del diálogo, que responde a las condiciones en las que se establecieron los mismos, en las que focalizamos el orden temático a través de elementos que profundicen las nociones de origen y definan al ser social isoseño, con el fin de poner en relieve aspectos del devenir de esta población que suelen ser descuidados desde los análisis tradicionales que se focalizan en la identidad asignada políticamente como unidad analítica.

Se evidenció que la dimensión ontológica es una de las más significativas y que opera como un sistema social que dispone y determina cierto tipo de conductas y emociones, y que además, actúa como un ambiente polisémico de las distintas perspectivas sociales, principalmente de las generacionales y religiones, pues es notable evidenciar cómo en la medida que los años avanzan, las nociones de origen y sentidos de pertenencia se hacen desde una posición más conservadora y más apegada al sentido práctico, del mismo modo, cuanto más converso y creyente más desapego a las nociones de origen y al sentido básico de pertenencia, la alienación en los más jóvenes y creyentes los deja vaciados de sentidos culturales y apegados a percepciones del mundo más empobrecidas y contradictorias entre su ser y su deber ser.

Esta perspectiva de análisis en el estudio tuvo importantes consecuencias porque llevó a distinguir que el pueblo isoseño ontológicamente denota profundas contradicciones, pues nos mostró que la palabra no es un mero acto comunicativo vaciado de significados, ya que donde la palabra deja de tener sentido socio-cultural se instala un vacío histórico y teleológico enorme, en los que la definición sobre sí mismos se hace difusa y confusa para ellos mismo, por ende sus perspectivas de vida alejadas de certidumbre y llenas de resignación y pesimismo.

Asimismo, se constató que la comunidad ejerce acción comunicativa es un contexto que resignifica la narrativa sobre el ser, en las que nociones de origen y sentidos de pertenencia se transforman o reinterpretan constantemente, dotando de una percepción particular en función del tiempo en que se genera el sentido social: es decir, aquellos rasgos que hacen a su sentido y especificidad social, si bien hay una noción histórica de origen difusa, es ella la que dota de significación particular al ser adecuado y actualizado del presente, en condiciones de desventaja y de subalternancia cultural.

En el enfoque de la dimensión ontológica con que se abordó el análisis, como ámbito polisémico socio-cultural del pueblo isoseño, no se limitó a las palabras que se refieren a ella, sino que relacionamos todos los elementos constitutivos que se consideraron parte de la realidad, bajo el supuesto que ellos también comunican, y en ellos podríamos interpretar el sentido del ser isoseño. En ese sentido, tomamos en cuenta diferentes elementos no verbales, como parte de la narrativa y acción comunicativa: el ritual, la estructura social, los paradigmas actuales, la infraestructura, las imágenes actuales de la gente, los asentamientos humanos urbanos hechos por isoseños y la migración, fueron parte del entorno narrativo de los actores sociales que proveyeron información valiosa respecto de esta dimensión del pensamiento y que permiten reflexionar sobre los mismos.



El punto central fue comprender el carácter constitutivo de la palabra en el ser social isoseño, darnos cuenta que las sociedades no ágrafas dotan a la palabra un sentido trascendental para su modo de ser y hacerse, pues la palabra adopta una trascendencia fundamental y dinámica, a la vez que conserva, renueva y reinterpreta el pasado en el presente. La cultura isoseña concibe al individuo como un ser que es, y constituye al ser que será, en la incertidumbre, el conflicto y la duda a través de la narrativa (desde la palabra y el gesto).

Desde la dimensión ontológica el isoseño es concebido como un ser que no está dotado de una forma fija e inmutable, sino que tiene la posibilidad de crearse a sí mismo infinitas veces, bajo un sentido de continuidad caótico y circunstancial, haciéndose cada día, reinventándose en condiciones de desventaja. Algunas respuestas de los pobladores del Isoso a lo largo del trabajo de campo nos revelan esta afirmación:

*“Dice que descendemos de una mujer llamada kaa poti (flor del bosque). Dicen que era guerrera y que lucho por nuestra libertad. No sé cuándo sería, no sé, tal vez hace muchos años debe ser.*

*(sobre la palabra tapiñ), creo que significa hombre valiente o guerrero, así me dijeron, no debe creer en lo que dicen los libros, sino en lo que la gente antigua habla, ellos saben lo que dicen.*

*Dice que éramos guerreros, por aquí por Isiporenda, por donde estamos pasando, dice que pelearon y lucharon contra los avas y les ganaron, por eso nos quedamos en esta región porque nadie venía y podía pasar para quitarnos al tierra, pocos eran los que venían y nos quitaron la mejor tierra, habían propiedades ganaderas aquí, ellos peleaban con nosotros y nos hacían sus peones también, hasta la guerra del Chaco, ahí si vinieron los karais con el ejército, nos quitaron la tierra, otros se quedaron como comunarios, hay varias familias que no eran de aquí, los Sánchez, los Rivero, Los ARRIAGA, eran propietarios KARAI, pero se hicieron comunarios, otros se casaron con mujeres isosseñas, otros solo se hicieron comunarios por interés, porque no se meten con los indígenas, se consiguen mujer de otro lado, pero viven en sus puestos ganaderos, mucha gente del lado de valle Grande se vino y quedó por acá. Los indígenas en la guerra, muchos se fueron a la Argentina, nunca más regresaron, por eso de aquí la gente tiene parientes allá,*

*por eso se van para allá de visita o a quedarse, dependiendo dónde está mejor al vida, allá también hay zafra de caña y hay trabajo, a veces pagan bien conviene irse para allá.*

*Así que ese nombre de Tapi no me gusta, como esclavo no, como guerrero sí, yo creo que somos guaraní nomas, si hablamos guaraní, es nuestro idioma. Sí, siempre hemos sido enemigos de los avas no somos iguales que ellos, por eso Tapi algunos dicen que significa enemigo, así dicen los ipayes; pero desde hace años luchamos juntos, somos casi iguales, tenemos la misma organización, hablamos casi igual, y algunos hasta se juntan con ava, además ahora luchamos juntos por nuestra tierra, territorio y derechos, sabemos que no somos iguales hablamos igual guaraní pero diferente, Usted nota no licenciado, ellos hablan con CH, nosotros con S, usamos la Y y ellos la Ñ, diferente hablamos, somos diferentes, ellos son más akaraizados, ellos están más en contacto con el karai, nosotros no. Los avas no nos quieren mucho, tampoco nosotros, entre nosotros sabemos que no somos iguales. Delante de los karais somos iguales pero entre nosotros somos diferentes. Nuestra historia es diferente.*

*Soy lyambae, por eso me río cuando en la ciudad los Karais del Comité Cívico se llaman lyambae, no saben ni el significado, lo usan como les da la gana, no saben nuestra historia, por eso usan así. Es nuestro nombre cultural principal, la mayoría de los capitanes grandes deciden de lyambae, Enrique lyambae, el gran capitán del bajo Ioso era lyambae. Él le dio el poder a Casiano Barrientos, hermano de Bonifacio Barrientos lyambae, por eso ellos se agarraron todo el Ioso como si fuera su capitania, Enrique lyambae de Aguaraigua les dio parte del Alto por pedido de un prefecto de Santa Cruz, porque eran muchas comunidades en el Ioso es esa época, les estoy hablando de hace años dicen antes de la guerra del Chaco*

*Por eso dicen, nuestra lucha como isoseños es ser libres, que nadie nos diga lo que tenemos que hacer, para eso está el Yande Reko, nuestra costumbre e identifica a todos nosotros de los avas y de los karais. Con los avas porque ellos nos querían esclavizar por eso luchábamos, éramos buenos flecheros dicen. Pero con los karais por la tierra, hasta ahora con los terceros (gente extraña que tiene o reivindica propiedad sobre la tierra en los territorios guaraníes) también peleamos hasta ahora con esta gente. Pero hay comunidades de gente karai que ahora dicen que son guaraní, pero no son, como los de San Silvestre, esos no son indígenas esos son karais, unos casados con guaraní otros no, pero en el saneamiento de tierras se hicieron medir sus tierras como comunarios”. (P 8: Asesor técnico, René Arriaga)*

*“Es, pero no es una historia como tienen los karais, esa si es historia,*

*se sabe año a año lo que ha sucedido, aquí no, no se sabe más que cosas que la gente recuerda, como la riada del 82, la fundación de la escuela, esas cosas, y también algunos cuentos de los antiguos, por ejemplo cómo se fundaron las comunidades que año cómo fue no sabemos nada, hay una historia de kaa poti, una mujer que se dice que es la madre de los Iloseños, pero no sabemos nada más que era mujer y que comandaba a los kereimbas". (P 9: Asesora Legal Capitanía Bajo Iroso Judith Sánchez)*

*"No licen, nosotros somos guaraní nomás, los chanés, dicen que vivían más al norte no aquí. No sé si vivíamos más arriba por San Antonio o el Alto Parapetí, seguramente, pero ahora nosotros estamos aquí y ya el mburuvicha, Enrique Iyambae luchó por estas tierras y ahora los estamos consolidando para nosotros". (P10: Hubet Rivero)*

*¿De Kaa Poty que les hablan en la escuela?*

*Comunario (mujer): -Somos nosotras... todas (risas).*

*Entrevistador: -¿Pero quién es como personaje?*

*Comunario (mujer): -(hablan entre ellos)*

*Entrevistador: -La historia de la mujer isoseña es importante, Kaa Poty es una flor del bosque, es un personaje importante, en 1770 lideró a los guaraní en la lucha contra los Avas...*

*Comunario (hombre): -Esa historia deberían plantear al director como un tema principal, deberían saber los niños que es el Kaa Poty, a la vez tanto guaraní con castellano. (P12: Asamblea en Yovi)*

*A usted le han hablado de los chanés...*

*-“Ah, sí, la historia... los chanes, aquel tiempo era Guirapembi, había tres partes, Yuki, Paraboca. La historia grande, aquel tiempo nuestro abuelos, había juntos 3, 4, 5 casas, junto teníamos que echar comida, no le faltaba ningún día, no le faltaba comida a ninguna casa (eran parientes entre ellos). Casa grande... aunque no son familias, pero juntábamos como vecinos, y junto ahí compartíamos la comida. Nadie pasa hambre, uno se va al campo (Chaco) y trae taitetú, y ahí tenemos carne para todos. Y nuestros abuelos, cuando faltaba ropa se iban a trabajar a la zafra a la Argentina, porque en Santa Cruz no había trabajo, nuestros abuelos regresaban con empanizado (no sabíamos en ese tiempo el dulce), a cambio ellos llevaban sogas, echa de Karahuata para los cruceños... ahora ya nadie hace eso. Se puede hablar de la historia pero mostrarles a los jóvenes lo nuevo. Para recordar no más la historia, porque es imposible ir para atrás". (P13: Entrevista Don Ernesto Gutierrez)*

*Como el isoseño es guerrero, siempre venían de los Avas y peleaban... como isoseño, son los kerembas que le dicen, hay una mujer que sabe, Kaa Poty...y mataba. Recientemente he sabido, y me dijeron que las rivalidades entre avas e Iloseños, era por el terreno, que hay agua y*

*era plano... y la de los avas es pura serranía. En ese tiempo nos quisieron quitar, pero no han podido. El año 45 fueron a La Paz, a hacer un documento en noviembre y diciembre, para que el Alto y*

*-¿Cuándo el Bonifacio Barrientos se hizo Capitán Grande del Alto y Bajo Isoso?*

*-En los 80...*

*-¿Enrique Iyambae qué hizo, dónde se quedó?*

*-En el bajo Isoso. Que falleció en el 58, y de ahí el Inocencio Sandalio... (...)*

*-¿Pero el Enrique Iyambae le dejó su puesto a su sobrino Bonifacio, o no?*

*-El año 45 fueron a La Paz, a hacer un documento en noviembre y diciembre, para que el Alto y Bajo Isoso entre en su jurisdicción...*

*-¿Cuándo el Bonifacio Barrientos se hizo Capitán Grande del Alto y Bajo Isoso?*

*-En los 80...*

*-¿El Enrique Iyambae qué hizo, dónde se quedó?*

*-En el bajo Isoso. Que falleció en el 58, y de ahí el Inocencio Sandalio... (...)*

*-¿El apellido Iyambae desde cuándo viene?*

*-De lejos viene...*

*-¿Desde Kaa Poty?*

*-Más antes...*

*-¿Cómo si fuera un respuesta a lo que le llamaban Tapii? (en relación al apellido)*

*-Tiene relación con lo que peleaban (con los Avas) con sus flechas, con relación a lo que agarraban a estos como criados, esclavos.*

*-Hay unos Tapietes que viven en la frontera Bolivia-Argentina, ¿esos son parientes de los del Isoso?*

*-Sí, porque ellos se han ido allá a trabajar, porque algunos cayeron prisioneros...*

*-¿La familia Iyambae, estamos hablando más allá de 1660?*

*-Así lo calculan...*

*-¿Deberían escuchar estas historias a los de esta generación?*

*-Ahora los chicos no quieren escuchar de los antiguos, me parece...*

*¿Qué piensa en relación a cosas que ocurren en la cultura, no son cosas que ustedes han practicado, como el Iy Imaraa?, ¿Qué es para usted el Iy Imaraa?*

*-Sería tierra libre...*

*-Y el Iyambae?*

*-También sin dueño, sin amo...*

*-¿Sin espíritu?*

*-Podría ser...*

*-¿Usted que sabe de esto, que sabe de los chanés, alguna vez me contó que había apellidos que no eran guaraní, sino chanés?*

-Sí, vivían por aquí en el Rancho Viejo, hablan entreverado con el castellano.

-¿Por qué los Ioseños dicen que son verdaderos guaraní y no chanés (cuando más su raíz es chané)?

-*Más guaraní son, vienen eso de las mujeres chanés y de los guaraní que vinieron a conquistar... (en referencia al mestizaje entre guaraní y las mujeres chanes)*" (P14: Entrevista Señor Natalio Baicigue)

-¿Usted conoce algún mito o historia del origen de los isoseños? *Muy poco.*

¿Qué conoce? *De los antiguos, ¿no?...ahora varía mucho, todo eso nos estamos olvidando, pero creo que con esta enseñanza volvemos a lo antiguo, para poder valorar el Yande Reko... pero siempre estamos valorando la cultura de antes.*

¿Sabe quién es Kaa Poty? *En ese tiempo ella está relacionada con el mburuvicha también era una capitana.*

¿DÓNDE APRENDIO ESTO? *Bueno, aquí he aprendido esa la historia, y lo que leí también.*

¿Qué conoce del pueblo chane? *No, no conozco.*

¿qué significa el tatu para ustedes? *El Tatú es un animal de cuento.*

¿Qué apellidos guaraní conoce? *Actualmente ya no hay. (P16: Profesor Oscar Segundo)*

¿Tu oíste hablar de una mujer llamada Kaapoti? *No Licen, para que le voy a mentir, no nunca he oído hablar de esa mujer. (P20: Alfredo Barrientos)*

¿Tú sabes algo de la historia de tu pueblo? *Poco, porque a mí me criaron solo de chico aquí y de joven me fui a Minero y allí me crie, allí salí bachiller.*

¿Y con la espiritualidad de tu pueblo como haces? *Le voy a contar una historia, había un comunario convertido fue a San Antonio del Parapetí a pescar con sus amigos que no eran evangélicos, salían todas las noches, él se encomendaba a dios y no pescaba nada, los demás traían cada noche tres a cinco pescado, el solo los miraba callado, y los demás le decían: llamó a la "abuela" (Yari), sino no vas a pescar -la abuela es el Iya de los pescadores- , él decía cómo si me hice evangélico y nos dicen que no creamos en los espíritus, cómo voy a llamar a la "abuela", a la tercera noche de no pescar nada, solingo se fue a un rincón en el bosque y llamó a la "abuela", y justo comenzó a pescar y se fue tranquilo con sus amigos. Pa que vea que nosotros, cuando creemos que es necesario practicar la religión lo hacemos, pero en el bosque, somos isoseños, no olvidamos lo que somos. (P21: Ignacio Choquindi Capitán Grande del Alto Isoso, comunidad Kopere Montenegro)*

¿UD. conoce el origen de los pueblos del Isoso? *Muy poco, eso no se*

*enseña aquí se habla muy poco, además que la gente aquí no conoce nada de su historia, sabemos poco, de la historia de Bonifacio Padre, de la forma cómo se compraron las tierras, después de la guerra, mi familia aquí está después de la guerra, mucha gente se ha quedado aquí después de la guerra, la comunidad de San Silvestre, por ejemplo son puro karais, ganaderos pequeños que se han hecho comunarios para que sus tierras se titulen, pero no son comunarios.*

*Pero usted sabe que esta zona era Chané, ¿conoce gente que habla chané? Miré en la CABI (Capitanía del Alto y Bajo Isoso) he oído hablar de eso, dicen que por Aguaraigua y en Ibasiriri que hay gente mayor que habla chané, pero es gente mayor, se están muriendo ya no se habla.*

*¿Pero la gente sabe que sus abuelas fueron Chanés? Licen, no, no creo, la gente aquí es mezclada, no es pura, poco serán indígenas, hasta nuestro capitán Hubert no es puro, la gente de Koropo tampoco, de muchas comunidades la gente no es pura, somos mezcla con karais, con colla también; lo que nos hace guaraníes es lo que hablamos, no es la historia antigua, porque se conoce poco, tal vez haiga gente chané, pero eso no sabemos bien, lo que se sabe es que hablamos guaraní diferente, que los otros, eso también dicen lo abuelos y nosotros lo vemos, diferente hablamos que los avas. Mi familia también es mezcla, somos de los valles y mi mujer es de aquí. (P33: Don Guido)*

*Había aquí gente que hablaba chané, están vivos todavía, su papá me dijo que sí. Sí, hay él conoce yo no conozco, sé que viven por Rancho Viejo y en Yapiroa también dice que hay, antes aquí había dos viejitos que hablaban, yo los conocía, pero solo en las reuniones hablaban ellos.*

*Si son creyentes, ¿cómo es que también creen en sus lyas? Es que en el bosque y el chaco es otra cosa, en la iglesia es otra, para estar en el monte, los hombres necesitan a la abuela, a los lyas del bosque para no perderse, para no morir, porque cree que los karaises van al monte y se pierden o mueren, hasta cruzando el río se mueren, nosotros no, porque creemos en nuestros lyas y andamos con ellos. (P35: Estelita Basigue)*

*“Los ancianos hablan de la antigüedad, más antes dice que se ayudaban y se hacía entre todos lo que se necesitaba. Por eso les dicen en las reuniones a los más jóvenes que no peleen”.*

*“Mi mamá que es viejita ella cuenta y dice que no era así antes, que ella conocía a gente con tembetá, aquí en el labio de abajo se ponían dice, las señoras con batita dice que andaban así de algodoncito nomás era, ahora todos tenemos ropa de karai, eso es de unos años nomás, dice mi mamá, antes todo era tejido de algodón, y los colores del*

*monte sacaban para los mbokos (bolsas) y las caronas eso, tejido que hacemos, ahora de lana de oveja hacemos también, de eso se ganan las señoras aquí, en Santa Cruz se vende, yo también vendo y hago mi tejido” (P38: Entrevista a Katy Yambae)*

*¿Cómo ve las comunidades y su cultura? Creo que se ha perdido mucho, cuando yo llegué hasta la gente andaba con su batita y se trabajaba en el chaco de forma colectiva, ahora ya no todo ha cambiado y la gente no trabaja en su chaco, aquí en Koropo estamos los que más sembramos, pero también ha cambiado al gente, cada familia hace lo suyo y ay ¿, nadie ayuda al otro. Trabajo colectivo, ahora se acabó, antes se trabajaba así...” (P39: Comunario de Koropo)*

De este modo, todo lo que ocurre en las comunidades, ya sea desde la narrativa oral, en la emocionalidad o en el ritual, remite al lenguaje, a la experiencia y a la noción de ser y de pertenecer en un contexto contradictorio, conflictivo, desconcertante y, a la vez, conservador y nostálgico, como podemos ver en estas revelaciones de la ontología del pueblo Ioseño.

Esta diversidad de sentidos ontológicos, estos vacíos históricos en la oralidad, no solo les obliga a crearse a sí mismo, sino que al mismo tiempo, incide en el contexto en el que se desenvuelven a nivel comunal. Al tener nociones complejas del origen y de su historia, ellos construyen realidades contradictorias y ambiguas, abriendo diversas posibilidades de acción y de justificación de sus actos, del abandono de su tierra de origen y búsqueda de nuevos horizontes. En esta posibilidad de transformar la realidad, no sólo la realidad sino la historia, le ha permitido al isoseño dotar a su narrativa un carácter constitutivo y que establece continuidades poco perceptibles y altamente contradictorias, pero fundamentales para mantener cierta estructura socio-cultural que une su pasado con el presente, en un juego de palabras que lo viejo se hace presente y muchas veces nuevo, el origen con el olvido se confunden en una trama histórica llena de vacíos y vacilaciones conceptuales.

Como evidenciamos, a través de la palabra el isoseño no sólo habla de las cosas que hace a su Yande Reko, sino que también modifica los acontecimientos que parecen adormecidos en una sociedad que se transforma imperceptiblemente, y que en la emigración se difumina todo a través de la vorágine del consumo y vida urbana deseada, temida pero irremediablemente aceptada como destino.

La comprensión de esta dimensión ontología difusa, investida por el sentido práctico permiten también entender los distintos mundos emergentes del imaginario social isoseño, sus digresiones ontológicas a través de una narrativa evasiva y a veces escueta, solo explican el campo de posibilidades que son capaces de obtener en su austera vida y en las limitadas opciones que les ofrece el contexto en el que se desenvuelven, la manera como relacionan su pasado y presente, denota el tipo de estrategias de vida con las que pretenden enfrentar su futuro.

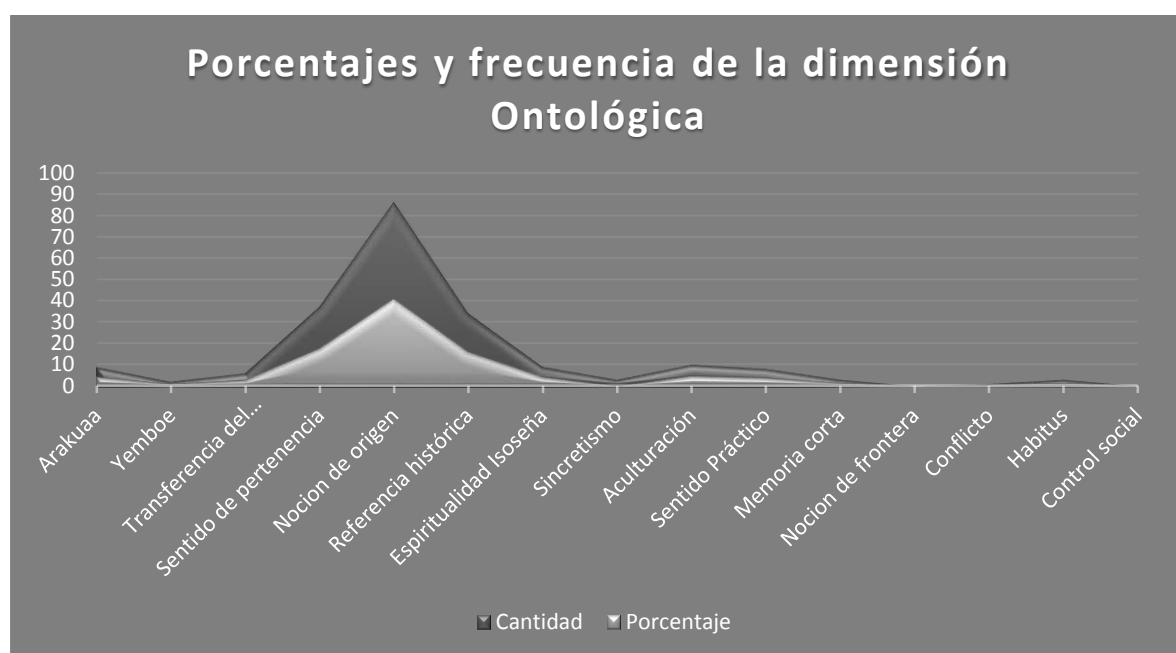
En esta perspectiva utilizamos ciertas subcategorías que enfatizan las reflexiones a partir de algunos aspectos fundamentales para el análisis: recorrido histórico, sentido de pertenencia y noción de origen, como John Searle propone, tratando de construir una ontología social con los pocos y simples argumentos de una sociedad al margen de la descomposición, en este caso la mirada narrada de su vida y de la historia de los propios isoseños.

Nuestro abordaje ontológico se realizó como un ejercicio reflexivo, para tratar de superar el empobrecido conocimiento que se tiene de la cultura isoseña, cuando esta no es abordada desde el pensamiento de estos pueblos. Evidenciamos que el único medio válido para la comprensión de estas sociedades, es comprender la realidad desde el lenguaje y el pensamiento (Vygotsky & Luria, 2012).



La evidencia empírica permitió, evidenciar que la narrativa de los actores le otorgan a la dimensión ontológica una perspectiva diacrónica y arbitrariamente selectiva, como René Arriga afirma, a mí no me gusta la historia Tapi, por tanto, opta por ignorar parte de su pasado e inventar otro menos incómodo. Esta diversidad y selectividad se torna más densa cuando la expresan los diferentes grupos etarios, pues cada uno de ellos asume diferentes enfoques, que tiene que ver con los espacios, emociones, memoria, interacciones con las otras sociedades, en los que entienden los pobladores se da sentido al ser isoseño desde su narrativa.

Es obvio que entre las personas que entrevistamos las con mayor edad sean las que manejan nociones más certeras respecto de su origen, que ellas esgriman ideas vagas de su historia, las mismas que evocan haber aprendido de sus abuelos, privilegiando el Arakuaa como ámbito de aprendizaje ontológico. Del mismo modo la recurrencia a las nociones del origen, las referencias históricas y el sentido de pertenencia atinjan el 79% de los argumentos narrativos. Sin embargo los datos históricos y las nociones de origen son vagas, la memoria oral parece diluirse en una difusa concepción de su origen y de su sentido de ser, como lo evidencia el siguiente cuadro.



Esta dimensión del pensamiento en las entrevistas a los habitantes del Iso, nos sugiere que ante el vacío histórico es comprensible la visión catastrófica con la que los ancianos se refieren al futuro.

Solo existen rasgos fundantes muy específicos, como el sentido particular de ser isoseño está construido a base de su relación con la parcialidad ava, pero sin mencionar razones históricas y culturales, la esclavitud (Tapi) frente a los avas, es una cuestión que “prefieren” no mencionar o mejor ignorar. Solo el 10,2% de todos los entrevistados lograron, de algún modo, traducir y significar históricamente el vocablo Tapi, pero jamás darle el significado de esclavitud. Pudieron reconocerlo como vivienda “Tapera”, como guerrero, pero jamás como esclavo, esa versión la reconocen los dos técnicos entrevistados, pero de ellos simplemente la ignoran y la rechazan. Sin embargo, el sentimiento de ser “distinto” y “más puros”, debido al uso de un guaraní más original y a su menor vinculación con el mundo karai, es algo que se manifiesta como fundamento del sentido de ser isoseño, todos hacen la distinción del uso evidente de la lengua, como algo peculiar que los define como otros. Si bien el uso de la lengua es un elemento particular, como también la forma de vivir en la llanura a orillas del Parapetí, este no es mencionado de manera taxativa por los habitantes del Iso, como también sucede con el argumento más importante que es la historia, pero lamentablemente el isoseño no la conoce ni domina, solo la intuye, recuerda poco o nada, para sustentar su particular modo de ser y enfrentar con mayor objetividad sus particularidades.

Es evidente que los isoseños construyen su sentido de pertenencia, no necesariamente a través de cuestiones objetivas, sino por una suerte de impresiones e intuiciones frente a los otros que los hace sentir distintos, sin tener mayores argumentos que la certeza de ser diferentes.

Otro aspecto que se menciona con mucha claridad, principalmente por los pobladores del Bajo Iso, es el sentido del conflicto permanente, la

historia de don Enrique Iyambae, el gran capitán del Bajo Isoso, que cede su poder a su primo Bonifacio Barrientos del Alto Isoso, el mismo que creará una gran capitania unificando el Alto y Bajo Isoso, organización que será la más famosa de tierras bajas en Bolivia, simiente para la fundación de la APG y CIDOB<sup>94</sup>. Esta organización será desaprovechada y mal utilizada por su Hijo Bonifacio Barrientos Cuellar, por lo que esta gran capitania fue superada por la rebelión de otros capitanes que actualmente gobiernan a medias al Alto y Bajo Isoso, refundando las capitanes grandes subregionales para el Alto y Bajo Isoso, Ambrosio Choquindi y Huber Rivero respectivamente, son los capitanes actuales de las mismas, dividiendo a la población en parcialidades vinculadas con la CABI y las capitánias rebeldes.

Las rencilla políticas son alentadas por los partidos políticos nacionales y regionales y por la iglesia evangélica, manteniendo agrupados a la población detrás de sus líderes y pastores, patentizando la vieja característica guaraní, ya mencionada en los datos etnohistóricos. El conflicto latente, que está paradójicamente en contra de la palabra de los ancianos, quienes remarcan la necesidad de mantener una vida en armonía y hermandad; empero el conflicto se impone, como forma de vida, como acción política, como espacio de negociación del poder, como activación de la reciprocidad y don, como enfrentamiento entre parcialidades circunstanciales debilitando el orden interno y la noción de origen y futuro de la sociedad isoseña.

Esta es la forma cómo el isoseño mantiene su dinámica social, de manera gregaria circulando sin mayor explicación de una parcialidad a otra, siendo creyente algunas temporadas y otras no, como manifiesta el capitán Hubert

---

<sup>94</sup> Ambas organizaciones fueron la simiente para que se fundarán la Asamblea del Pueblo Guaraní y la Confederación de Pueblos Indígenas del Oriente Boliviano, estas organizaciones nacionales de los indígenas de tierras bajas son las más importantes y paradigmáticas en la lucha de los pueblos indígenas en Bolivia en los últimos años.

Rivero: a veces creyente y a veces entregado a la bebida y otras actividades mundanas.

Este tipo de conflictos, jamás llegan a un enfrentamiento definitivo y decisivo, se deja que líderes y seguidores mantengan una guerra de baja intensidad, de palabra y de actos a espaldas. Muy pocas veces el conflicto enfrenta verbalmente a los personajes de manera terminante y directa, se deja a hacer y se deja pasar, nadie contradice abiertamente al otro, sólo se critican entre parcialidades, se enfrentan en la votación electoral, en la opinión de las bases, como ellos dicen: “lo que las bases digan”, pero las bases no dicen cosas claras, solo comentan y el conflicto continúa, sugieren cosas pero jamás se dan rupturas definitivas y radicales. Parecería que necesitan del conflicto por lo cual nunca se termina, parece un conflicto entre hermanos, que no llega a resoluciones definitivas. Cuando es necesario, las parcialidades se alían y trabajan juntos o aparentan estar juntos, en las fiestas principalmente comparten, hasta beben juntos, luego continúa la disputa.

Una suerte de alianzas estratégicas, que lógicamente no se comprenden desde la perspectiva externa, pero que son parte de una forma especial de concebir las cosas, considerando que las cosas de este mundo no son tan importantes, más cuando estas son causadas por factores externos como la política karai, de la cual se ríen y la miran como una necesidad práctica sin sentido para sus vidas interiores, sino para conseguir favores inmediatos, no vitales para ser lo que son, entienden la coyuntura política como una cuestión pasajera y clientelar. Hubert cuenta como fue agente electoral en el gobierno de Hugo Banzer y como hoy es aliado del gobierno de Evo Morales, dos parcialidades políticas totalmente disímiles. Huber comenta de manera jocosa, considerando que es posible sacar réditos de estas alianzas circunstanciales, sin comprometerse con ninguna definitivamente,

sino ganar poder temporal y favores políticos, nada más, así entendieron su alianza para conseguir la Autonomía Indígena del Municipio de Charagua.

Por eso, algunos líderes intermedios son temporalmente acérrimos enemigos de un capitán, y luego se convierten en aliados del enemigo, en el fondo parecería que lo que está en juego son viejísimas rencillas de poder familiar o daños ocasionados a nivel personal que no se olvidan. Alguna vez un viejo habitante de Isoso, no guaraní me dijo: “nunca ofenda a un isoseño, porque nunca le perdonará, le hablará aparentemente igual, pero cuando pueda le hará daño (...), conspirará contra usted”. Advertencia que en la práctica se cumple. Pues el daño personal es contra la vida, ese daño no se perdona, el daño colectivo peor, o lo que en el sentido isoseño es un “perjuicio”, como: provocar sequía, dañar el cultivo, provocar enfermedades, entre otros, si estos problemas son interpretados por los lpaye reta como un daño al sistema de vida colectivo, provocado por un probable brujo (mbae kua) o su familia, sobreviene el castigo definitivo, la expulsión o en casos extremos la hoguera.

Del mismo modo, la iglesia incentiva el enfrentamiento entre familias, enfrentamiento que se ha convertido en uno de los factores que más cuestiona el sentido de pertenencia, 9% de los argumentos de los entrevistados, aducen a la religiosidad como parte de los cuestionamientos a la espiritualidad de origen, que a la vez minusvalora, desconoce el sentido histórico y fundamental de la espiritualidad para el ser isoseño. Todos los creyentes cuestionan de algún modo las costumbres, el pasado, los rituales de origen, como el Arete Guazu, poniendo en tela de juicio la palabra de los ancianos, el Arakuaa.

Paradójicamente, a pesar de las diferencias religiosas externas, lo que en el fondo se preserva por encima de todas las cosas es su espiritualidad, sus creencias de origen, todos los pobladores entrevistados creen en la existencia de los espíritus, es como si hubiera dos mundos o más, como

ellos sostienen, un mundo que comparten con todos en la tierra, y otros mundos donde habitan solo los guaraní-isoños, exclusivamente ellos y en ese mundo solo ellos manejan sus códigos culturales, los mismos que son cuestionados desde la iglesia evangélica, creando desconcierto social, pero que permanecen latentes.

Esta fuerte unión con el ámbito espiritual, ha horadado la conciencia de la gente porque los evangélicos hacen un uso muy complejo y práctico de ello, aprovechando esta situación para armar discursos en el que las costumbres están vinculadas con la perdición y el vicio, lo paradójico es que en la medida que se desarrolla y crece la población evangélica, los referentes de origen pretenden que se trasladen a la escuela y salgan de la práctica social a nivel comunal, que la espiritualidad sea abordada desde la iglesia desde otra perspectiva dogmática, desde otro credo. Es necesario anotar que en la investigación, el 93% de los entrevistados eran evangélicos, por lo que en gran medida, esta visión empobrecida del ser isoseño puede estar sesgada por esta condición y limitación de la muestra. Sin embargo, conscientes de esto se quiso, evidenciar el signo del tiempo y con los enemigos internos con los que el isoseño lucha para perdurar, porque el isoseño mayoritariamente es un ser contradictorio y paradójico, y es capaz de sobrevivir con un entorno adverso. A largo de más de 10 años de experiencia en el Iso, esta es una constante, habiendo encontrado muy pocos fieles seguidores de las costumbres nativas, lo que sí es evidente que detrás de cada creyente, se mantiene viva la espiritualidad isoseña, como forma constitutiva de Yande Reko.

### 5.3 Carga narrativa en la dimensión ontológica

Cuadro de la Carga narrativa de la Dimensión Ontológica

SUBCATEGORÍA FAMILIA	ARAKUA		YEMBOE	TRANSFERENCIA DEL ARAKUA AL YEMBOE	SENTIDO DE PERTENENCIA		ONTOLOGÍA		REFERENCIA HISTÓRICA	ESPIRITUALIDAD ISOSEÑA	SINCRETISMO	ACULTURACIÓN		SENTIDO PRÁCTICO		MEMORIA CORTA	NOCIÓN DE FRONTERA	HÁBITUS	ALIENACIÓN
	ARAKUA	CRISIS DEL ARAKUA	YEMBOE		SENTIDO DE PERTENENCIA	CRISIS DEL SENTIDO DE PERTENENCIA	NOCIÓN ONTOLÓGICA	CRISIS ONTOLÓGICA				CULTURA DOMINANTE	IMPOSICIÓN DE LA IGLESIA	CULTURAL	ECONÓMICO				
Dirigientes (3)					6		7	3	1	4	1	1	1	1					1
Técnicos (3)					10		1	1	5							1			
Profesores (3)					1	6			17	4									
Adultos (13)	2	1			4	7	1	12	16	24	4	2	3	33 (1)	4	2	1	2	1
Niños y Jóvenes (8)	4	2	2		1	7		5	24		1		2						
<b>TOTALES</b>	<b>6</b>	<b>3</b>	<b>2</b>	<b>6</b>	<b>36</b>	<b>1</b>	<b>25</b>	<b>61</b>	<b>34</b>	<b>9</b>	<b>3</b>	<b>4</b>	<b>6</b>	<b>4</b>	<b>4</b>	<b>3</b>	<b>1</b>	<b>3</b>	<b>1</b>

Los reportes expresan que el 40% del contenido de nuestros diálogos con los actores sociales, se concentran en dimensión ontológica del pensamiento. El presente cuadro nos indica que el 42% de ese contenido expresa una tendencia negativa y crítica respecto del reconocimiento de elementos constitutivos del ser isoseño, o sea revela vacíos históricos y de comprensión del ser, frente a 46% de nociones estructurantes. Esta situación evidencia que los pobladores locales son los que mayores cargas negativas le otorgan a las nociones de origen y a los sentidos de pertenencia, de igual modo los jóvenes y niños son los que más graves vacíos expresan respecto de sus nociones de origen, siendo que manifiestan procesos de vaciamiento cultural y crisis ontológica de los sentido de pertenencia relacionados con el pasado.

En este cuadro se evidencia que el 45.3% de las afirmaciones de los actores sociales usan argumentos que contienen referentes o nociones constitutivas del ser, las mismas que se caracterizan por ser escuetas y difusas, en las que el argumento central es una idea muy vaga de la nociones de diferencia con la parcialidad étnica ava. El 28% usan argumentos históricos, solamente dos personas que entrevistamos ofrecen ciertos fundamentos históricos, el Asesor Técnico René Arriga que hoy es Capitán Grande contrario a Huber Rivero y Judith Sánchez Asesora Legal, los mayores,

conocen alguna versión muy vaga de los datos históricos del origen, principalmente Don Natalio Basigue, en el que mitos y datos de la historia se mezclan, como parte de una memoria selectiva que juega entre el olvido, el prejuicio religioso y la adecuación al presente. Está claro que la historia larga, la que ellos llaman “grande” no está muy accesible a la gente común, esta sólo manejan nociones de manera muy difusa.

En contra peso a esta contradictoria forma constitutiva del ser isoseño desde la dimensión ontológica, los cuadros de esta dimensión nos evidencian que el 43% de los entrevistados declaran confusión en las percepciones que tiene de su historia, destino social y perspectiva de vida. Situación que se revela en las siguientes afirmaciones de la población estudiada:

#### **Desconcierto de los adultos**

*“Andamos sin rumbo como ganado con gusano andamos dando vueltas, sin saber qué pasará, cada vez más difícil vivir aquí...”*

*Así tenía que ser (apoyo comunitario), pero ya no, algunos no quieren hacer caso y hacen lo que quieren, viven solo con su familia no les importa lo que sufren otros, por eso nos apegamos a la iglesia, ahí entre nosotros nos ayudamos...”*

*“¿Ya nadie hace chicha para la fiesta? Yo creo por qué no, a la gente le gusta la fiesta, yo también voy a mirar la fiesta a lyobi, allí hacen fiesta, para otra fechas yo voy, pero no bebo solo miro y como, si me invitan, siempre se invita, nos gusta invitar, nuestra alegría es invitar”. (P 6: Abraham)*

*“Los ancianos hablan de la antigüedad, más antes dice que se ayudaban y se hacía entre todos lo que necesitan. Por eso les dicen en las reuniones a los más jóvenes que no peleen, pero no hacen caso sólo se pelean, ya no se hace caso a los mayores”. (P 14: Natalio Basigue)*

*“Familia se ayudaba, ahora ni entre familia, todos quieren que se les pague por lo que hacen, y no hay como pagar porque no hay plata. La pelea es siempre grande es, todos como enemigos viven, antes no era así, hermanos eran”.*

*-Mi abuelo, bien no me acuerdo pero decía mientras yo trabajé y traiga maíz, debemos hacer chicha es la costumbre tenemos que*



*agradecer a los iyas por la producción, sino se va acabar, decía; mi abuela decía que eso era hacer chicha para el diablo, que así le decía el pastor, que eso debía olvidarse de la costumbre, eso dice que decía, pero murió mi abuelo y nunca más hemos hecho chicha para emborrachar.*

*¿Como ves que se está perdiendo el Arete Guazu? Dice que es porque ya no hay maíz, porque no se trabaja y no hay antiguos, los jóvenes no les gusta trabajar el chaco lo dejan y se olvidan, salen por la ciudad y no hay maíz ya. Además para la fiesta solo beben cerveza y vino no hay chicha y ya no como de antes.*

*-¿El tejido también es importante en tu cultura? Si las figuritas rombitos hacemos, eso dicen que es antiguo, así hacemos como antes, pero de lana ya no de algodón, también hacemos.*

*-¿Qué significa esa figura?*

*Nada, yo creo bonito es, así nos enseñaron a hacer, no creo que nada". (P 38: Katty Yambae)*

### **La desconcertante noción de la historia y del sentido de pertenencia**

*Yo creo que somos guaraní nomas, si hablamos guaraní, es nuestro idioma. (P 38: Katty Yambae)*

*- Mire, eso sí que no sabía, pero si me presta un libro o algo yo puedo leer y luego charlamos, porque no sé nada de eso.*

*¿Sabes algo del pueblo chané?*

*Licen., da vergüenza no saber, que usted sepa más que nosotros, no, no sé nada. (P 20: Alfredo Barrientos)*

*“Entrevistador: ¿De Kaa Potĩ qué les hablaron, quién era este personaje?*

*Comunario (mujer): -Somos nosotras... todas (risas).*

*Entrevistador: Claro todas son flor del bosque, hablo del personaje.*

*Comunario (mujer): -Ah eso deben enseñarles en la escuela, díganle al director, nosotros no sabemos mucho de eso.*

*Entrevistador: -Los chicos saben traducir cuando les pregunto por teko kavi, pero ¿El significado cultural cuál es?*

*Comunario (hombre): -Vida buena...*

*Entrevistador: -¿Pero qué significa vida buena?, ¿cómo se hace la vida buena?*

*Comunario (hombre): -Cuando hay desarrollo.*

*Entrevistador: -¿Cómo ustedes sienten el desarrollo?*

*Comunario (hombre): -... el desarrollo para nosotros es vivir bien, vivir bien es tener todo.” (P 23: Asamblea Iyovi)*

### **La distancia cultural de los dirigentes**

“Yo creo Licen. que somos ignorantes, porque no conocemos muchas cosas de nuestra cultura, los antiguos saben, los abuelos, nosotros nos ocupamos del chaco para producir maíz, joko, yuca y kumanda (porotos) y de cuidar nuestros animalitos, si uno tiene ganado ya puede estar tranquilo porque tiene más planta.

Nos gusta visitar a nuestros vecinos, participar de la fiesta, eso nos hace felices, porque en la fiesta podemos mostrar lo que trabajamos, lo que producimos, hacer chicha, pero eso cada vez es menos, ahora necesitamos que nos apoyen los karais para hacer la fiesta, la producción no alcanza, poco podemos hacer nuestra chicha para la casa. (P 10: Hubert Rivero)

¿Tú sabes algo de la historia de tu pueblo? Poco, porque a mí me criaron solo de chico aquí y de joven me fui a Minero y allí me crie, allí salí bachiller.

Ya el Arete Guazu ha quedado como medio perdido, porque la gente, más sale a trabajar que hacer trabajo en el chaco, Ud. sabe sin maíz no hay fiesta”. (P 19: Fabian Yandura)

### La mecánica traslación de los niños y jóvenes de su cultura al castellano

*“Kaa son las plantas y potiï es la flor  
¿kereimba?*

*No sabemos*

*Iyambae... Sin dueño*

*¿Arete Guazu?*

*Es la fiesta grande*

*¿Qué es teko Pora?*

*(Risas y comentarios entre ellos) algo hermoso*

*Arakua: Consejo*

*¿Conocen alguien que hable chané?*

*No puro guarani*

*¿Qué es iyambae?*

*El que no tiene nada...*

*¿Kaa potiï?*

*(risas y largo periodo de charla entre ellas) las plantas*

*¿Qué es Tapiï?*

*No sabemos*

*¿A qué se dice Iyambae?*

*Mi colegio se llama Enrique Iyambae.*

*¿Y quién es Enrique Iyambae?*

*Ha muerto*

*¿A qué se dice Iyambae?*

*Mi colegio se llama Enrique Iyambae.*

¿Y quién es Enrique Iyambae?  
*Ha muerto* (Entrevista colectiva, 2013)

### La condena moral de los creyentes a las costumbres culturales:

Cómo los espíritus de los muertos van a venir para bailar, eso no me gusta, por eso tengo también miedo ir al Chaco o al monte, porque en mi cultura se cree que viven muertos en el bosque, los espíritus de nuestros muertos.

¿A eso no le llaman Teko kavi?

Eso sería, pero no he oído hablar de eso, Si nos hablaron, nos contaron sus historias pero yo no sé mucho me olvido. Nos hablaron de la fiesta, de los lyas, si, de eso hablaron”.

Debería ser como antes como una familia y compartir las cosas y tener la alegría, recuperar las tierras para el trabajo el cultivo. (P 37: Arturo Clemente)

### Los profesores, los menos conocen

“¿Conoce algo del pueblo chane? *No, no...*

¿Usted sabe por qué a los isoseños les llaman Tapi? *Eso no entiendo, pero he escuchado en otro lado...*

¿Por qué son kerembas los isoseños? *Yo soy Keremba, porque soy guaraní y porque debo enfrentar las cosas, tengo que enfrentar los problemas, defender a su gente. Los que no son Keremba no se animan, yo tengo que plantear las cosas, por eso se llaman Keremba.* (P 17: Suarez, 2013)

¿Qué es el arete guazu? *Es una fiesta grande, Arete significa fiesta y Guazu es una fiesta grande, se práctica actualmente. ¿Quiénes participan? Participan todos, también de otras comunidades.*

¿De dónde aprendió esto? *Aquí he aprendido, pero ya se está perdiendo el Arete Guazu, por la iglesia.*

¿Qué se hace en el Arete Guazu? *Bailes, de todo un poco, toman, tocan de toda clase de música, se alegran, es el 20 de agosto, presentamos diferentes costumbres también del interior.*

¿Qué es el Yemboe? *“Es la ayuda mutua, ambos tenemos que ayudarnos, como esta entrevista estoy dando mi ayuda para ustedes, un apoyo más. ¿Sin pedir nada a cambio? Sin pedir nada a cambio, el da, todos podemos, si el otro no puede dar, pero el otro te da. ¿Pero eso es motiro (ayuda mutua), no es yemboe creo? Ah eso no sé mucho...”* ¿Y qué es el tatú para ustedes? *¿Qué significa en la cultura de aquí? El tatú, es una animalito que sirve para alimento.*

¿Conoce algún cuento sobre el tatú? *No. ¿Nunca ha escuchado? Una vez escuché en guaraní, pero no se me quedo en la cabeza, porque hay varios tatús, el corechi, el tatú grande, el armadillo.*

¿Y no sabe algún cuento mítico del tatú? (risas) *No... pero escuche del corechi en guaraní, pero no me acuerdo, escuché decir algo a los chicos, pero si usted los entrevista (a los chicos). ¿Qué apellidos guaraníes conoce? Solo el apellido Iyambae, pero deben haber algunos apellidos por acá en guaraní.* (P 17: Prof. Tito)

¿Qué es el teko pora? *Algo bueno, quiere decir eso. ¿Y el teko kavi? Es lo mismo, porque el Teko Pora, es algo bonito en castellano, y Teko Kavi, algo hermoso... es algo igual.*

¿Qué conoce del pueblo chane? *No, no conozco.*

¿Por qué son kereimbas los isoseños? *Porque no se dejan con cualquiera, no más o menos.*

*-Dejarse humillar, Kereimba quiere decir hombre, también no dejarse vencer.*

¿Qué es el iyambae? *Es sin dueño, porque no se dejaba manipular con nadie.*

¿Qué significa el Tatú para ustedes? *El Tatú es un animal de cuento (no menciona ninguno).* (P 18: Profesora)

Estas revelaciones nos permiten apreciar los vacíos ontológicos en los actores sociales más sensibles del Isoso, sin embargo, como sostiene Melía (1988), hay un sentido de pertenencia y de autonomía en la familia como centro soberano de decisiones (hombre-mujer) que hoy prima sobre el interés de la Tëta, lo cual tiene una relativa fortaleza en desmedro de la cohesión social comunitaria, prevaleciendo además sobre los intereses de la cultura en sí, un comportamiento individual que ha provocado muchas rupturas internas. Tal vez esto explique de algún modo esta fuerte tendencia a lo que aparentemente es un proceso de descomposición social lento.

La facilidad con la que cada familia abandona a la autoridad y abraza a otro capitán. La forma como se abandonan las costumbres de la comunidad y se adquieren otras en función de asuntos religiosos o económicos es una expresión de la concepción empobrecida que tienen sobre sí mismos y sobre su orden social, simplemente sus intereses particulares les permiten abandonar las costumbres así también a su autoridad, asumiendo otra autoridad para que los “proteja” o “beneficie” de manera particular,

activándose un sistema de reciprocidad basado en el don de dar-recibir de manera clientelar y paternalista.

Si bien la toma de decisiones aparentemente es colectiva, esas decisiones no necesariamente implican a la familia, pues cada una podrá hacer lo que mejor considere que le conviene en función de su estrategia de vida. La ambigüedad narrativa de su sentido de pertenencia, expresa estas formas confusas de ser, lo que se expresa en un dato, más de un 43% revelan tener crisis ontológica y de sentido de pertenencia.

Si bien el pueblo isoseño mantienen viva la herencia política jerárquica y las nociones de la estructura comunal, al ignorar la mayoría de la gente sus hechos de origen y sus principios constitutivos como pueblo, las estructuras políticas son mantenidas intuitivamente, como bien la expresan los ancianos a la hora de recomendar vivir en armonía, situación que es imposible de realizar en las condiciones de aculturación y pauperización económica de las familias y comunidades del Iso.

Sin embargo, esta situación que se expresa catastrófica, e incomprensible desde la lógica moderna, desde donde se percibe una irremediable descomposición social, no es una forma probada en que el guaraní, sea este isoseño o no, mantiene en vilo su existencia, en una estrategia estrictamente familiar, lo que realmente afecta a esta lógica es que hoy la familia no es ampliada sino nuclear, lo que los pone en vulnerabilidad frente al sistema cultural hegemónico imperante y debilita la estructura comunitaria.

Por esta razón se puede explicar la proliferación de las parcialidades en las diferentes capitanías zonales sin alcanzar a hacer una crisis desestructurante, situación que según Melía no debería atribuirse a la desintegración o descomposición social del sistema social, sino a la noción subyacente de autonomía y poder como parte de su dinámica social, que

permite mantener vivo el modo de ser. Sin embargo la débil y superficial noción del origen que expresan los entrevistados, con vacíos históricos y con nociones difusas de su sentido de pertenencia, hace imposible que una sociedad como está sean capaces de perdurar y enfrentar las adversidades sin sufrir procesos de descomposición irreversibles como los que están sufriendo los isoseños.

Lo que es posible atribuirle a un rasgo ideológico colonial y karai es que las capitanías y la propia Asamblea del Pueblo Guaraní, operan bajo la lógica de la sociedad hegemónica, como sistemas de mediación política, a modo de “caciques” que se ponen al servicio del poder, aspecto que muy bien lo señala Elías Caurey en su etnografía sobre la nación Guaraní (Caurey, 2012, págs. 32-35). Esta modalidad ha hecho que el capitán se convierta en el “mediador”, en el que “habla y decide por el pueblo”, todo a la vieja usanza del capitán y encomendero colonial.

“Pensar que la comunidad guaraní va funcionar a partir de la autoridad de un capitán, por muy aceptado y respetado que parezca ser, es desconocer hasta qué punto el centro de decisiones y de acción reside en cada uno de los cabezas de familia, hombre y mujer juntos” (Melía, 1988, págs. 65-66), situación que se mueve con notables contradicciones, ofreciendo un panorama complejo que deja entrever que esta población no se percibe segura de lo que siente y es, lo que ratifica las diferentes afirmaciones de nuestros entrevistados respecto de lo que son.

El elemento más complejo que uno evidencia en este análisis cuantitativo de la narrativa de la dimensión ontológica es el que se refiere a la historia y al sentido de pertenencia que entre ambos no logran alcanzar el 33%, relegando a 17% el manejo de la historia. Estas limitaciones manejadas desde la memoria y tradición oral definen en gran medida la flexibilidad del propio Yande Reko como continente referencia cultural del ser isoseño.

#### 5.4 La dimensión axiológica del Yande Reko

Para los fines de este estudio la dimensión axiológica fue considerada como fundamento constitutivo del ser individual o colectivo. Este proceso no necesariamente se da de manera deliberada y "racional" como podemos evidenciar en la sociedad Ioseña; se ponen en juego los sentimientos y emociones de los individuos, familias y comunidad, puesto que los valores en tanto morales y éticos socio-culturalmente construidos, atañen a la experiencia subjetiva, dan sustento y coherencia a la visión del mundo en un nivel más concreto a pesar de encontrarse frente a una sociedad en que su modos de pensar más allá del límite de su expresividad es altamente espiritual.

Por ello se considera que la axiología no sólo trata de los valores y principios con los que se considera algo como valioso o no, sino, estudia los fundamentos de los juicios socialmente aceptados o en disputa, en este caso hemos experimentado de forma muy clara la lucha moral y ética interna entre los creyentes evangélicos, que son la mayoría, y la práctica de la espiritualidad ancestral que se disputa en el nivel de la vida terrenal, en tanto que la espiritualidad y mediación shamánica del Ipaye reta, se impone en el nivel exclusivo de la vida guaraní isoseña, donde la comprensión del pensamiento moderno y lógico no penetra. Es esta perspectiva la que recuperamos para fines de este estudio, pues ella nos sitúa en nivel de entendimiento de lo insondable del pensamiento axiológico isoseño, pero nos permite entrever como esta dimensión constituye gran parte de su Yande Reko, a pesar de las tremendas contradicciones y grandes dudas manifiestas al respecto.

Se puede afirmar que en las corrientes fundamentalistas o evangélicas la noción del creer y de los valores que permiten una vida ética no está en duda, por ello la gran mayoría se convirtió al cristianismo, pero esto deriva de las circunstancias temporales y de la intersubjetividad en las que se

juzga su credo, porque ambas mantiene valores fundamentales, unas ligadas a los comportamientos individuales, como el no beber, el vivir para la familia, el orar, respetar a la esposa, el trabajo, el diezmo, entre otros. Por otro lado, quienes viven basados en la palabra de los ipayes y Ñee lyareta, con los espíritus de los antepasados y practican el Yande Reko, basado en la solidaridad, compañerismo, vida en comunidad, reciprocidad, armonía, ente otros. Es aparente el enfrentamiento entre las visiones dicotómicas a nivel espiritual, en el fondo encuentran un camino de resolución, que es o la conversión total y la negación tácita de la práctica del Yande Reko o en su caso, la mantención de espacios complementarios entre el convertirse aparentemente y mantener su relación con los espíritus y valores del Yande Reko de manera menos abierta pero si intensa; muy pocos abrazan de manera definitiva la fe católica, altamente permisiva para la mayores desviaciones mundanas, ligadas a la práctica del Yande Reko, como el beber, tener más mujeres, ser violento y vivir en pecado, que es una suerte de extremo que también termina distorsionando el sentido vital del Yande Reko, que es el trabajo de la tierra, el convite, la vida plena y bonita, sin excesos y con austeridad, celebrando la fiesta.

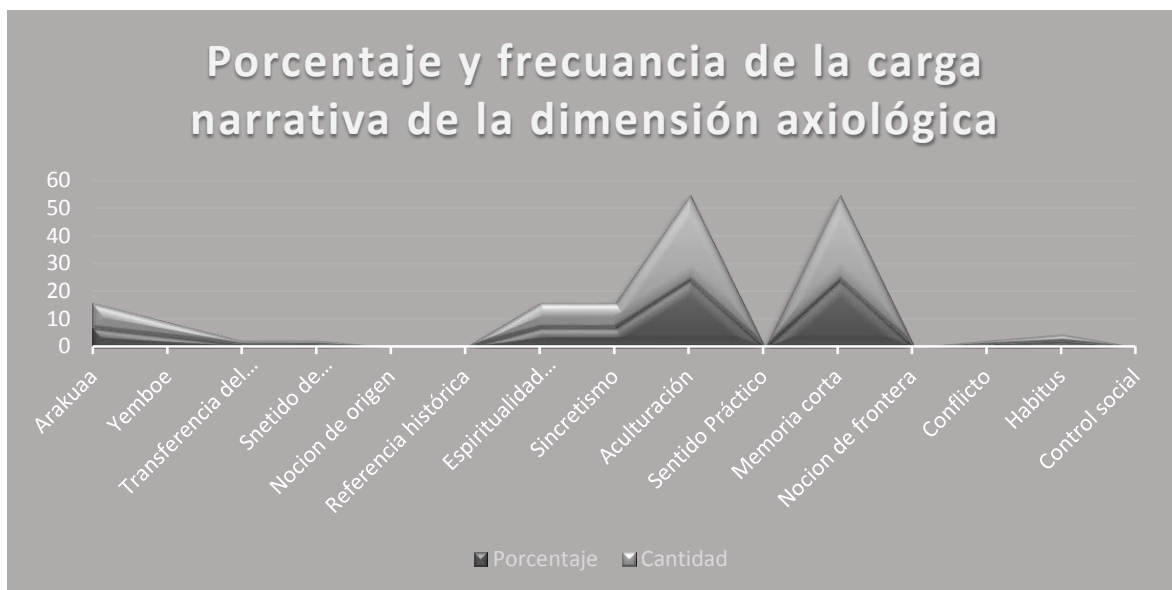
La disputa entre los valores no crea crisis para la subsistencia de la cultura, lo que está en disputa para las tendencias radicales, es el esencialismo de los credos que rompen con la dinámica interna y crean divisiones, aspecto que el sentido práctico de la mayoría hace que ellos transiten entre ambos sistemas de valores sin mayor enfado y con la mayor flexibilidad. La tendencia espiritual y del uso de la palabra como rector de su forma de vivir los hace vulnerables a cualquier tipo de credo espiritual, en ese sentido al dialogar con los pobladores del Isoso, se siente cómo los evangélicos usan esta necesidad sentida de vínculo con el más allá, propia del Yande Reko, es propicia para aproximarlos al cristianismo, la cual se fundamenta en la existencia de una sustancia que subyacente en el ser que no cambia y que mantiene los dos credos latentes, uno en la relación con el



mundo de los vivos y otra en relación con los espíritus de los antepasados que moran en el bosque.

Sin embargo, más allá de estas complejas luchas internas por la hegemonía religiosa, esta disputa se resuelve en el sentido práctico del isoseño, todos buscan valores como principios morales y éticos que les permitan vivir en armonía, a pesar de la tremendas dificultades materiales y humanas, buscan hacer que la organización social, esté dotada de sentido no solo de sentido subjetivo sino objetivo de conductas de los individuos y colectividad para una vida en armonía, ratificando el poder organizador de la vida del Yande Reko y otra imponiendo un nuevo canon de valores y formas de vida, que de igual modo está ligada al nivel espiritual de la conciencia.

Está claro que en el Isoso los valores de algún modo son todos instituidos y normados sobre las condiciones socio-culturales e históricas de alta precariedad, los mismos que son impuestos por los sistemas y mecanismos del poder interno a los pobladores. Son el resultado de una de escala de valores y de principios ético y morales puestos en crisis, por eso se dan la disputas internas entre creyentes y no creyentes, bajo la amenaza de la destrucción de la cultura ancestral, lo que se imponen son relaciones de interés políticos y de hegemonía que se expresa a través de las instancias de poder, como ser: la educación que al ser mayoritaria la población evangélica es por Ley el credo evangélico el que se enseña en la escuela, sistemas sociales, formas de hablar, como la forma de despedirse formal invocando la protección del dios Tümpa, sistemas de comunicación, nociones religiosas predominantes y sistema de normas internas. Lo que sucede en el Isoso es que estos dos sistemas están en disputa, no tanto de manera formal sino a nivel del fuero interno de cada isoseño, que lidia entre la palabra de los ancianos y la de los pastores de la iglesia.



En una sociedad como la isoseña la dimensión axiológica se expresa en el ámbito de la espiritualidad y religiosidad evangélica por encima de otros factores, como los culturales, políticos o filosóficos a los que termina afectando la primera, la disputa del credo religioso atinge al 45% de la narrativa de la dimensión axiológica del Yande Reko, en este sentido la dimensión de pensamiento que más particulariza el modo de ser isoseño es la axiológica, por el carácter animista y simbólico de su pensamiento, debido al profundo sentido espiritual de este pueblo. Estos aspectos se expresan en el anterior gráfico en el que 23% de los argumentos de los entrevistados están referidos a procesos de aculturación, sincretismo religioso 7%, y un 8% a espiritualidad, lo que implica una gran tendencia a manejar estrategias de equilibrio, entre la tradición oral y la palabra evangélica.

La ética que imprime el Arakuaa en el ser isoseño es fundamentalmente espiritual, la misma concentra el 23% de los fundamentos referidos a los factores que definen los modos de ser. Entonces los datos evidencian una crisis interna de los valores que crean los sentidos de pertenencia socio-culturales. Se reniega o afirma el Yande Reko, o se trata de convivir entre ambas corrientes de espiritualidad de manera complementaria, situación

que está provocando desconcierto y descomposición social, conflicto que se mantendrá por muchos años más, en tanto los valores ancestrales van perdiendo vigencia social o van asumiendo otros espacio de la vida comunitaria, como la escuela y la historia escrita por los propios nativos.

### **Credo evangélico como forma de dejar de ser**

*“todos confiesan ser parte de la espiritualidad ancestral, muchos por temor a los espíritus, a pesar de los credos evangélicos. El diezmo sólo corresponde para los líderes, pastores y algunos quieren gastar en cualquier cosa, eso no se puede aceptar no es parte de la costumbre de la iglesia, la iglesia tiene sus reglas, más pues, a los pastores, a las viudas para ayudarles”. (P 7: Entrevista Abraham Baicigua)*

*“Nosotros vamos a cazar al monte para comer, para eso pedimos permiso a nuestros iyas (Señor es o amos); pero yo no hago eso, porque fui creyente, no vio el templo, yo hice hacer ese mural tan bonito de cristo, yo era creyente, ahora no, por eso bebo pues licen, en esa época no bebía. En la comunidad solo los católicos beben ellos también mezclan sus creencias católicas con la cultura nuestra: bolean, toman alcohol, para pescar y cazar, ellos invitan a los amos del bosque (kaa iyareta) sino no hay buena pesca ni caza dicen. Y los creyentes qué hacen van nomás no sé qué harán unos, se olvidan de su religión y van de acuerdo con las costumbres y les va bien.*

*Los evangelistas son los que prohíben practicar la cultura de abuelos, porque dicen que nuestras creencias eso nos lleva a los vicios, dicen, y al atraso, a la ignorancia.*

*Ahora en la ciudad hemos aprendido a beber, alcohol, cerveza y ron, entonces hay gente que bebe mucho y eso hace que se peleen en su casa o que no haya dinero para la familia, terminan su platita bebiendo, hay problemas de eso se aprovechan los cristianos y las mujeres nos obligan a ir al templo, casi me hago pastor (ríe).*

*A los cristianos no les gustan que hagamos la fiesta, la mayoría de la gente es creyente, en esas mismas fechas los pastores organizan otras fiestas y encuentros, hacen otro tipo de fiesta para los jóvenes, también cantan, pero el culto es a dios.*

*Cuando te separaste de tu mujer desataste la casa (destruiste) e hiciste otra casa para vivir con tu nueva mujer. Si pues, porque si no la mala suerte me va seguir, así también se hace cuando alguien se muere, así los años no se quedan por la casa.*

*Aquí va mucha gente al culto, pero se sale también como yo, es que es difícil, cumplir la vida de creyente, es complicada hay muchas tentaciones de la ciudad del diablo... (ríe). (P10: Entrevista Huber)*

Pero, ¿la autoridad tradicional no es medio contraria a la de los creyentes evangélicos? *No sé, licen, no sé, por una parte, porque hay cositas de la cultura que son contrarias a nuestras creencias religiosas, pero lo demás se puede manejar, no hay problema, creo que se puede, hasta mi segundo capitán también es evangélico, creo que todas las comunidades del Isoso somos la mayoría evangélicas. la religión ayuda más bien, ayuda a que la gente no tome, no pierda su dinero en fiestas y esas cosas, nosotros también celebramos y hacemos fiesta, pero a dios, y sin trago, sin alcohol, eso ayuda a que la gente viva mejor. Aquí somos los únicos que estamos con la gente, la gente le gusta el culto, no ve cómo son nuestros encuentros comunales, llenos de gente, todos participan y cantan.* (P 33: Don Guido)

Como se puede leer la religión está disputando los principios y valores rectores de la vida de las comunidades del Isoso, afectando directamente la práctica del Yande Reko, a lo que se suman las precarias condiciones económicas, que de igual modo son argumentos elocuentes que terminan convenciendo a los pobladores, de que la causa de la pobreza está relacionada con la forma ancestral de ser de los isoseños, que no es otra cosa que vivir creyendo y practicando el Yande Reko.

### **La interpretación de la Ley de educación como factor de descomposición del Yande Reko**

*“En ética y moral se enseña solamente la religión evangélica, más que todo educación Cristiana”.* (P16: Profesor Oscar Segundo, comunidad Iyovi)

*“Como la mayoría son evangelistas, esa es la religión, por lo menos en esta región, no hay otras iglesias como la católica, y de acuerdo uno se ambienta, hay que enseñarles eso, pues ellos participan en su iglesia (evangélica), entonces nosotros estamos observando y enseñando”.* (P17: Profesora)

Porque me gusta ir, a compartir con los demás hermanos, hacemos convivencias o campañas con otras comunidades y predicamos la palabra de Dios para el bien de todos y porque casi la mayoría de la comunidad asiste a la iglesia evangélica, solo hay unas 4 o 6 familias que siguen siendo católicos. Hay ahora iglesias evangélicas que no les gusta que hagamos fiesta. (P20: Alfredo Barrientos).

## El rol de género como dimensión axiológica

... es peligroso si uno es iyambae, porque eso quiere decir que no estamos protegidos por los espíritus del bosque, la mujer puede ser llamada una loca (P 20: Alfredo Barrientos).

Más antes nuestros padres eran bien reservados, no querían que vayamos a la escuela porque decían que era una pérdida de tiempo, especialmente para las mujeres, y que a lo único que deberíamos aprender era a cocinar y lavar para nuestros futuros maridos e hijos. Fui a la escuela, hasta tercer curso, después ya no porque mi padre ya no quería y era muy raro ver a una mujer llegar hasta más curso, y lo único que pude aprender es hacer mi nombre después ya no se hacer nada más ni siquiera a sumar. Eso sí, mis hermanos tenían que ir hasta que aprendieran a leer bien, y a sumar, porque según mi padre ellos no debían dejar que los engañen los “Karais”. (P19: Carmen Padilla).

Uno de los temas más complejos en las sociedades indígenas es el rol de género, pues al estar relacionados directamente con la naturaleza, los roles están definidos en función de los atributos y características bio-físicas de hombres y mujeres, más que en otros atributos. Ello define campos de acción muy específicos, lo que motiva también a la operación de sistema de principios y valores en los que la mujer es situada en el orden doméstico y de reproducción, por ende, el hombre como recolector, cazador y proveedor, en un espacio abierto y externo. Esta situación conlleva una estructura ética en la que las mujeres son sometidas a un control social de su conducta, en la que los juicios éticos del deber ser son definidos desde el sitio del privilegio de los hombres. Las afirmaciones de Alfredo, respecto de ser iyambae desde la perspectiva masculina es ser libre sin dueño, pero si la mujer se declara iyambae sin dueño es considerada una libertina. Esta situación determina que en la polisemia cultural isoseña, el uso de los términos depende del contexto en que son usados.

Desde otra perspectiva, como afirma Doña Carmen Padilla, la mujer es la que abandona de manera paulatina y temprana la escuela, esto lo evidenciamos en los registros escolares, en los que en los primeros grados

niños y niñas son el mismo número y a veces más mujeres, pero en el bachillerato, los varones superan por el doble a las mujeres, lo que implica que las mujeres abandonan la escuela y colegio a medida que suben de nivel escolar, para este uso social priman valores y principios en los que son las mujeres las que generalmente deben incorporarse a las labores domésticas, como ayuda de las madres en el cuidado de los hijos o son embarazadas de manera temprana, por lo que el desempeño académico es secundario.

Lo que nos sugiere es que en el sistema de valores y principios existe claramente discriminación de género donde mujeres y hombres tienen roles definidos sin importar los derechos de ambos, siendo las mujeres las víctimas de un sistema ético patriarcal que opera como control social y como reproductor de diferencias y discriminación.

#### **La economía como valor**

Mire Licen, le digo que no hay problema, vivimos tranquilos, porque uno puede ser evangélico y también ser Iloseño.

-¿Pero qué significa vida buena?, ¿cómo se hace la vida buena?

(Hombre): *-Cuando hay desarrollo.*

-¿Cómo ustedes sienten el desarrollo?

-(hombre): *-... el desarrollo para nosotros el vivir bien, vivir bien es tener todo. (P12: Asamblea en Iyovi)*

Los pobladores manifiestan que el Teko kavi o vida perfecta, está basada en la satisfacción de sus necesidades básicas en procura de la abundancia para compartir, considerando que el grado máximo de bienestar para el isoseño radica en la posibilidad de vivir en comunidad, la celebración tiene sentido social y fundamento cuando este fortalece las relaciones intercomunales a través de la reciprocidad.

Esta dimensión mediada por elementos morales y éticos reviste alta influencia religiosa, que se manifiesta en abierta oposición con los elementos constitutivos del Yande Reko, lo cual pone en riesgo todo el

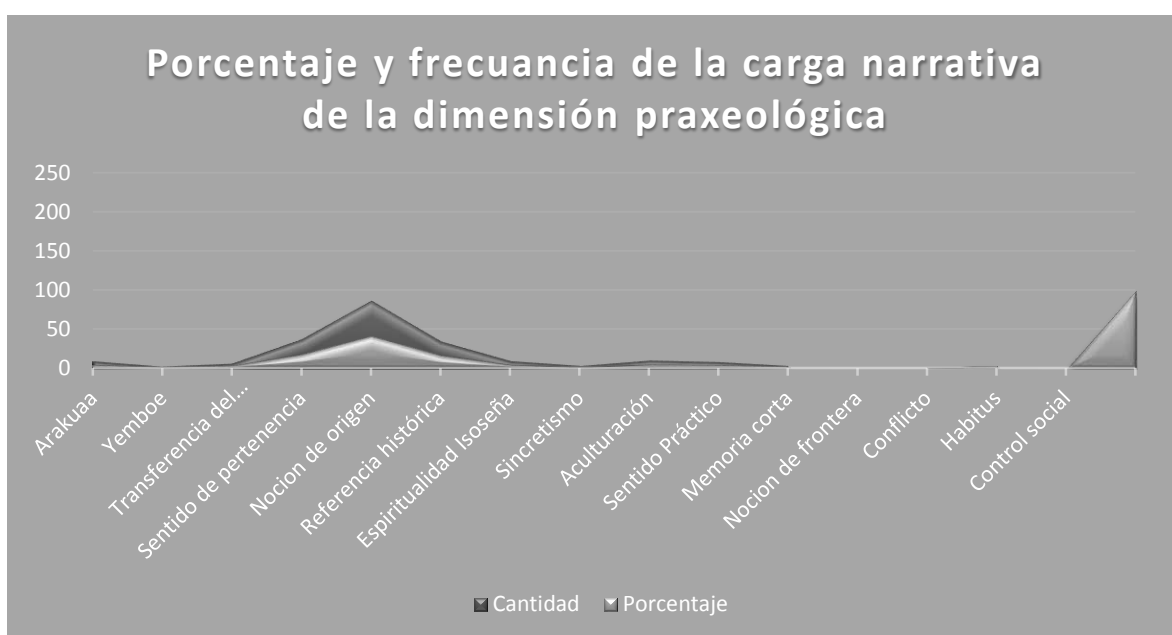
bagaje cultural de las comunidades indígenas en ruptura con el pasado que pone a prueba, una vez más, la creatividad de los pobladores locales para resguardar su patrimonio histórico y cultural antes que se convierta en un elemento decorativo.

En la medida en que la dimensión axiología del pensamiento isoseño esté centrada en los valores y principios dicotómicos que se fundan en la espiritualidad, los factores económicos también serán afectados porque se rompe toda estructura productiva en la medida que esta se base en la familia ampliada y los principios de reciprocidad. Estos mecanismos no son parte de la religión hegemónica en el Iso, siendo contrarios este tipo de prácticas, poniendo en crisis toda la estructura axiológica del pensamiento y comportamiento local relacionados con sus tradiciones. La guerra fría entre pastores religiosos y Ñe Iyareta por cambiar modos de pensar y modificar comportamientos, está dejando en una situación de desconcierto a todos los pobladores, afectando relaciones internas y estructuras sociales en las comunidades. Situación que no se definirá en cuanto, con sentido práctico, la población busque caminos intermedios para equilibrar extremos, como lo vienen haciendo permanentemente activando sus principios y valores ancestrales de buscar la armonía y la paz.

### **5.5 La dimensión praxeología**

En esta dimensión buscamos las concepciones que los habitantes del Iso tienen de sus estrategias de vida, sean evidenciadas como respuesta al contexto socio-cultural y social, como acción humana determinante en la configuración de los modos de ser, u otorgando a sus acciones sentido histórico. Buscamos que todo acto trascienda a la experiencia personal y se constituya en un hecho social y cultural que de alguna manera determine modos de ser.

En los resultados del estudio observamos que las acciones de los isoseños en un 70% están motivadas por sus tradiciones y costumbres, por sus sentidos de pertenencia. El isoseño establece estrategias de vida que giran en torno a la emigración temporal, a la zafra de la caña de azúcar, al trabajo en las áreas urbanas y el retorno a las comunidades para sembrar en el Chaco. Todas estas actividades están basadas en sus referentes históricos, en la tradición, en la forma en que el isoseño enfrenta la vida.



El gráfico es elocuente en las variables que interviene en las estrategias de vida de los isoseños, es notable observar que a pesar de las grandes rupturas con lo antiguo en apariencia y proceso de aculturación, prevalecen las estrategias de vida relacionadas con las tradiciones y costumbres de la comunidad. Del mismo modo que el gráfico de las entrevistas nos revelan esa misma conducta social.

### Educación para aprender a ser o no ser isoseño

*“Yo no aprendí en la escuela a hablar castellano, aprendí viniendo a trabajar por acá, aquí uno tiene que defenderse en castellano sino te*



*engañan, aprendemos también a hacer cuentas, sino sales con deuda y tienes que trabajar años con el mismo patrón sin adelantar”.*

*“Yo creo que es mejor que aprendan la cultura karai, ellos aquí no más van a vivir”.* (P 6: Chevrolet)

*“Más antes había puro lpayes y puros medicamentos tradicionales, ahora ya no hay. Yo creo que como antes no se ocupaba al doctor (de ahora), por eso ocupábamos puros lpayes... porque también la alimentación de aquí nos hacía fuertes, y para hacerse curar con los lpayes el cuero daba para esos pero ahora nuestros hijos ya no se alimentan como nosotros... por ejemplo uno de la un diclofenaco a los niños que no es para su enfermedad, le afecta; en cambio uno, que consume no nos hace nada, por nuestra alimentación que era buena”.* (P36: Salomón Iyambae)

El isoseño deambula entre la educación oficial y el Arakuaa, dos entidades socio-culturales que se han encargado de estructurar los modos de ser, como también de poner en crisis a la propia estructura de los habitantes del Iso, por ello su carácter ampliamente contradictorio, que define al isoseño por un lado, como un ser enraizado a su comunidad, espiritualidad y chaco, y por el otro, como un ser apasionado por lo nuevo, por lo diferente, por otros espacios ajenos. Su grado de legitimidad social radica en la salida temporal de la comunidad y en su capacidad de retorno al origen. La educación representa otro lugar dicotómico, el Arakuaa doméstico y comunitario basado en la tradición, en tanto la escuela lugar extraño y diferente a toda la infraestructura comunal donde el aprendizaje está basado en descubrir nuevas destrezas y conocimientos.

### **Como estrategia económica**

*¿Qué ventaja tiene trabajar en la zafra? uhm, se gana plata licen, mucho de gana, pero se pierde también, pero ahí se trabaja rematando el cuerpo ¿CÓMO ES ESO? maltratando al cuerpo pues, PERO HAS GANADO BIEN, si pero también he gastado en víveres, ropa, etc.*

*Antes era así, ahora ya no, cada quien vive como puede, cada cual va por su camino.*

*No hay pues lic, para la agricultura no hay mercado, una vez he sembrado 6 tareas de yuca, se fregó más de la mitad no hay*

comprador, para consumo una o dos tareas nada más, para sembrar 6 tareas es mucho. (P 7: Entrevista Abraham Baicigua)

*“Muchos se fueron a la Argentina, nunca más regresaron, por eso de aquí la gente tiene parientes allá, por eso se van para allá de visita o a quedarse, dependiendo dónde está mejor al vida, allá también hay zafra de caña y hay trabajo, a veces pagan bien conviene irse para allá”.* (P 8: Entrevista asesor técnico, René Arriaga)

*“Los karais hacen dinero en el Isoso y no salen, no son ricos pero viven mejor, por qué ustedes no, hasta se han hecho comunarios, porque saben manejar la plata que ganan, su costumbre será, de los isoseños no es así, no piensan vivir de diferente, así están como están nomás, no hay ninguna casa bonita, todo es de barro nomás, así vivimos, acostumbrados estamos. ¿Pero eso de vivir en familia chiquita, les han enseñado en la iglesia, o no? Si, los pastores hablan de eso, pero algunos no hacemos caso, porque si no, no podemos yo sin mi mamá y mi hermana, no podemos criar a nuestros hijos solas, tenemos que ayudarnos, vivir compartido sino no se puede, yo salgo a trabajar a la ciudad y ellas se quedan, ahora mis dos hijos están allá, otro con mi hija mayor en Charagua, sin ayuda no podemos, por lo menos las que no tenemos marido, yo divorciada y mi hermana viuda, a sus hijas las despachó a la ciudad a que trabajen, porque no hay para comer”.* (P38: Entrevista a Katy Yambae)

*“La gente es pobre aquí usted ve cómo vive la gente, esto se debe mejorar sino es grave, no puede vivir la gente así, sus casas de barro, no hay caminos, la educación es mala, un muchacho de aquí sale a la ciudad y fracasa, pocos logran estudiar bien, los demás fracasan. La gente vive mal aquí y como capitán uno debe trabajar para mejorar estas cosas.*

*Yo creo que en parte si, al guaraní le falta trabajar, saber invertir, él sabe ahorrar, trabaja, pero nada sirve la pobreza es igual, no progresan. Nos gusta la fiesta, esa es nuestra cultura Un poco va contra mi religión, que dice que eso es pecado, que no podemos creer en esas cosas, que nuestros espíritus son el diablo nos dicen”.* (P 39: Fabián Yandura, 2do. Capitán Grande Alto Isoso)

*¿Te gusta el trabajo en la ciudad? “Todo tiene sus problemas, en el chaco me da miedo los espíritus y esas cosa todo dice que aparece hasta otras cosas del diablo, y en la ciudad todo es difícil, uno no puede faltar al trabajo que le descuentan lo castigan, eso es complicado, todo cuesta, todo se debe comprar, solo de mis cuarto pago 450 más mi transporte gasto 300, la comida 500, gano 1400, no me alcanza, así es difícil vivir; pero allá no hay nada, ni eso, nuestra situación es difícil. Además a los isoseños no nos gusta ser esclavos, nos*

*gusta ser libres, por eso vivimos en la ciudad pero no somos felices, andamos cuidándonos, no sé, pero no voy a volver a la comunidad, no hay nada, me gusta Charagua tal vez allá vuelva, pero tampoco creo”.* (P32: Arturo Clemente)

*“Por qué les gusta tener ganado tanto, ese es el sueño del guaraní ¿por qué será? Por qué será no sé Licen, pero tener ganado es bueno, se gana plata con ganado, la mayoría tiene aquí por lo menos una vaquita se tiene eso nos da carne, desde hace años todos tienen poco, poco pero tienen, el chaco ya no da, solo para comer sirve, falta para todo, el ganado ayuda”.* (P35: Estelita Basigue)

*“Bueno depende de ellos y también de los padres. Hay hijos que tienen otra visión de ganar plata a lo bruto, hay algunos que quieren estudiar, y estos ganar a lo fácil, bueno no tan fácil”.*

*¿Pero ustedes también han ido a trabajar afuera?*

*Comunario: -Sí, hemos ido.*

*Entrevistador: -¿Por qué, si eso no es parte del Yande Reko?*

*Comunario: -Eso es más como cambia las costumbres, nosotros ya buscamos de los químicos.*

*Entrevistador: -¿Esta forma de vivir y el Chaco, ya no alcanza, no?*

*Comunario: -Porque no trabajamos con mecanizado.*

*Entrevistador: -Pero los abuelos no trabajaban con mecanizado...*

*Comunario: -Bueno, será pues la falta de voluntad que no hay ahora.*

*Entrevistador: -Antes pues a pura mano era.*

*Comunario: -En parte antes no se trabajaba solito, era entre varios, antes, y ahora ya pues ya no.* (P36: Salomón Iyambae)

Como en toda comunidad humana, el isoseño hunde su ser en lo que hace para reproducirse socialmente, sus estrategias económicas tienen referentes muy antiguos pues desde hace más de medio siglo, el isoseño ha complementado su economía familiar con trabajo fuera de la comunidad, por tanto, la migración temporal es parte del reconocimiento ciudadano, el joven que sale al cuartel o a la zafra gana categoría de sujeto social de mayoría de edad. Por ello, la migración temporal reviste fundamental importancia para cerrar el ciclo anual de la vida, por tanto hacerse en el isoso es dejar temporalmente la tierra de origen.

### **La religión como praxis**

*“Sabes que yo desde mi niñez he entrado a la iglesia y he sabido todo, los reglamentos, todo, todo para poner ofrendas, diezmo, si alguno*

quiere adueñarse de los diezmo, por eso peleamos, no nos pueden engañar ahora todos roban, en la capitania, en la política el gobierno, en la escuela, en la comunidad también”. (P 6:Abraham Bacigue)

*“¿Y Ud. cree en eso? Ahora que estoy aquí, si claro, debemos creer porque si no cómo me voy a entender con mi gente, si ellos viven eso, ellos cada que hacen una algo están con su lya y sienten la vida con los espíritus.*

*Es muy complicado Licen. aquí adentro no se puede vivir sin creer en eso porque la gente habla y vive con sus espíritus protectores, no sé a mí me cuesta trabajo entender, pero nuestra gente a pesar de ir a la iglesia, sigue creyendo en el Yande Reko. Parece que estuviera algo presente que nos hace sentir así. ¿Y por qué no estudiaban las mujeres mucho? Porque los papás nos necesitaban para ayudar en la casa y el chaco, yo trabajo en el chaco hasta ahora, voy al chaco y ayudo y hago las cosas, en la casa también trabajo, además nosotras no salimos de la comunidad, aquí nomás estamos y criamos a los hijos, los varones salen a trabajar, ellos necesitan saber más que nosotros”. (P 39: Fabián Yandura, 2do. Capitán Grande Alto Isoso)*

La espiritualidad como forma de construcción del ser es uno de los temas más expuestos en este trabajo, por tanto no será explicado nuevamente sino que destacaremos dos aspectos aún no mencionados que son de gran importancia en la construcción del ser. Por una parte, la estructura subyacente que menciona Fabián, es importante reflexionarla en la medida que define al Yande Reko como un elemento estructurante que se mantiene vivo, a pesar de la distancia que se tome del lugar de origen.

Por otra parte hacer hincapié en las diferencias de género que vuelven a surgir como criterios básicos, que definen los roles masculinos y femeninos en el seno de las familias isoseñas.

### **El conflicto el modo de ser desde la acción política**

*“¿Por qué hay tanta pelea entre capitanes en la política y pastores en la religión? Eso es por plata, korepoti, eso los enloquece a todos, les gusta la pelea, siempre bien así, pero mire, se pelean, pero nunca se enojan de verdad, todo terminan abrazados y tomando, parece una forma de vivir. Pero entre familias nos respetamos, no peleamos”. (P31: Ángel Guarigua)*

*“¿La pelea y las alianzas entre parcialidades y grupos guaraníes y sus*

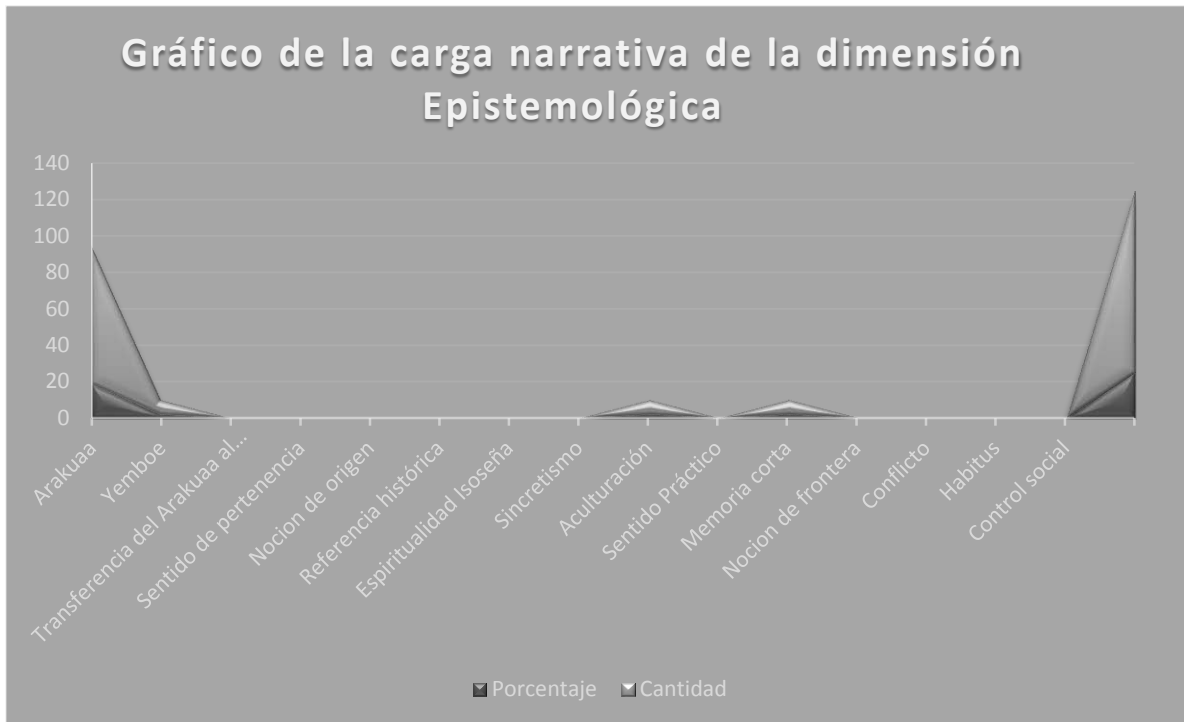
*líderes es la historia de los isoseños, no le parece? Mire, yo no conozco mucho pero parece que así es la cosa, yo no entiendo, yo no estoy porque quiero me eligieron y quiero acabar la obra de papá, pero yo pierdo dinero como capitán, porque tengo que pagar de mi plata todo, he abandonado mi negocio en Yacuiba y mi familia, mi esposa está molesta porque la he dejado con todo el negocio”.*

*“Ah como los Iyambae, que han estado en poder por más de medio siglo, de Don Enrique Iyambae, a los Barrientos, se dice que hasta Hubert es Iyambae por parte de su madre no? Así debe ser Licen. Yo no conozco bien esa historia, pero sí sé de los Barrientos, ellos han gobernado el Isoso más de cincuenta años después de la guerra ya empezaron a caminar a La Paz, Don Enrique, el primo de Bonifacio padre Casiano y este Bonifacio, después le cedió el poder a su hijo, y así, hasta las peleas con Hubert en el bajo y ahora con nosotros”. (P34: Entrevista segundo capitán Grande Alto Isoso)*

*¿Oiga y que opina de las peleas aquí con la política y los capitanes? “Eso frega todo no deja vivir en paz, oiga todos andan peleados, por suerte esta comunidad está más decidida y no hay mucha pelea, hay otras que nada se puede, pero son las autoridades uno debe hacer caso como comunario, no está fácil” (P 39: Comunario Koropo)*

De igual modo que el anterior acápite, la praxis isoseña determina una forma de relacionamiento interno en el que el conflicto de baja intensidad es parte de su historia, no olvidemos que Apiauaki Tümpa, en Kuruyuki, la última batalla guaraní contra la república en el año 1892, los principales soldados del ejército republicano eran guaraníes, parcialidades étnicas resistentes al líder indígena con quién mantenían conflicto, y que hallaron en el ejército un gran aliado para eliminarlo. El conflicto se ha constituido en un rasgo social del guaraní y una práctica de vida. Uno de los principales motivos de conversación en las comunidades es el permanente conflicto entre parcialidades internas, que son utilizados por partidos políticos y por intereses de grupo externos.

## 5.6 El conocimiento en el mundo



Los procesos de conocimiento en el Iso como ya dijimos múltiples veces tienen dos ámbitos: uno el Arakuaa y otro el Yemboe, el uno responde al ámbito de la cultura isoseña, donde se aprende el modo de conocer el mundo desde la perspectiva particular del isoseño. El otro el Yemboe, que es a la vez una ramificación en conocimientos específicos del Arakuaa (economía, producción, cultura), como también es la educación en el ámbito de la escuela. El gráfico demuestra con elocuencia nuestra afirmación, 20% de la frecuencia de los entrevistados mencionan al Arakuaa como la entidad fundamental del conocimiento. El Yemboe es mencionado también pero en menor escala 5%, la otra forma de mención del conocimiento son los procesos de aculturación en los que se aprende la lógica del pensamiento externo. Otro elemento fundamental que está ligado a la historia oral, es la memoria corta. Este aspecto es notable en la medida que cuando trabajamos los hechos históricos los saltos temporales de manera diacrónica son de siglos, además que el uso de los tiempos

verbales, el pasado se hace presente. De esta manera hechos de hace 200 años son relatados como acontecimientos presentes.

El diálogo con los pobladores locales ayuda a entender cómo se ha desarrollado el conocimiento en las comunidades, por ellos será importante revisar algunas afirmaciones realizadas por los entrevistados.

### **El valor de la voz de los ancianos**

*“No debe creer en lo que dicen los libros, sino en lo que la gente antigua habla, ellos saben lo que dicen”.* (P 8: Asesor Técnico René Arriaga).

*“Son los ipayes los que hablan de estas cosas, los abuelos”.* (P 9: Judith Sánchez Asesora Legal de la Capitanía Bajo Isoso)

¿Lo que cuentan los abuelos no es historia? *“Es, pero no es una historia como tienen los karais, esa sí es historia, se sabe año a año lo que ha sucedido, aquí no, no se sabe más que cosas que la gente recuerda, como la riada del 82, la fundación de la escuela, esas cosas, y también algunos cuentos de los antiguos, por ejemplo cómo se fundaron las comunidades que año cómo fue no sabemos nada, hay una historia de kaa poti, una mujer que se dice que es la madre de los Iloseños, pero no sabemos nada más que era mujer y que comandaba a los kereimbas”* (P 9: Judith Sanchez Asesora Legal Capitanía Bajo Isoso)

La voz de los ancianos asume un poder epistemológico muy poderoso para la validación del conocimiento en el Isoso, pues seleccionamos las afirmaciones de dos profesionales nativos para que ellos se encarguen de dar el énfasis al valor del conocimiento de los Ipayereta y/o abuelos.

La importancia para la toma de decisiones de estos personajes es fundamental, a pesar de todas las disputas entre dirigentes y el grado de aculturación, estos personajes que lidian con el mundo de los vivos y de los espíritus se convierten en los médiums que vinculan el pasado con el presente, lo mundano con lo divino. Si el pensamiento de occidente tiene una comunidad científica para validar conocimientos, las comunidades del Isoso usan a los Ipayereta y ancianos para tal propósito, como lo revelan nuestros entrevistados.

## El rol de la mujer en la validación del conocimiento

Somos una sociedad donde las mujeres somos las que ayudamos a mantener nuestro yandereko, a través de la educación en las casas y nuestras costumbres.

Si pues, las mujeres no salen de las comunidades, se quedan con los hijos y los ancianos, ellas transmiten el idioma, las costumbres, ellas hablan y se curan con los ipayes, ellas los oyen. De eso también hablan con los niños. Hay mujeres que no entienden el castellano y que nunca han salido de sus comunidades. Ellas nos enseñan las costumbres, hablan con los chicos, los abuelos en las reuniones nos hablan a todos del tiempo pasado. (P 9: Judith Sanchez Asesora Legal Capitanía Bajo Isoso)

*“Mi abuela y mamita, como le dije, mi abuelo y papito me enseñaron a trabajar, también en las reuniones de la comunidad los ipayes y abuelos hablan y recuerdan las costumbres, cuando no estamos pudiendo ponernos de acuerdo los abuelos y sabios hablan y nos orientan siempre.*

*Las abuelas en las noches nos contaban las historias de las almas y las historias de la guerra, pero yo no me acuerdo bien de eso, pero lo hablan es de cómo se hizo la escuela aquí en el Isoso, esas cosas el colegio principalmente, eso es lo que pasó hace poco tiempo”. (P10: Entrevista Huber Rivero)*

La narración de los actores sociales nos ilustra de manera por demás de elocuente que uno de los seres menos visibilizados, que es el portador discreto del conocimiento local y responsable de la reproducción social y cultural, son las abuelas y madres. Es notable que en sociedad donde el varón asume roles protagónicos externos, sean las mujeres las que portan la memoria oral y las enseñen a los niños y jóvenes el conocimiento local, función que cumplen de una u otra manera todas las madres del mundo. Otro aspecto notable que tiene que ver con este poder reproductor y que determina el rol femenino como fundamental en el Isoso es la tradición matrilocal de las familias, lo que les otorga un poder definitivo a su palabra, a pesar de las disonancias que la modernidad ha logrado provocar con sus propuestas humanistas y homogeneizantes.



## El Yemboe en el proceso de conocimiento

*“El tema de la cultura, ya no se práctica, (...) hasta el tipo de música, y para rescatar otra vez la cultura, ya no les gusta repetir lo mismo de antes. (...) la cultura ya no se practica, porque los antiguos se van muriendo y ya no hay quien les enseñe y les cuente. Son necesarias las dos lenguas”.* (P12: Entrevista Asamblea en Iyovi)

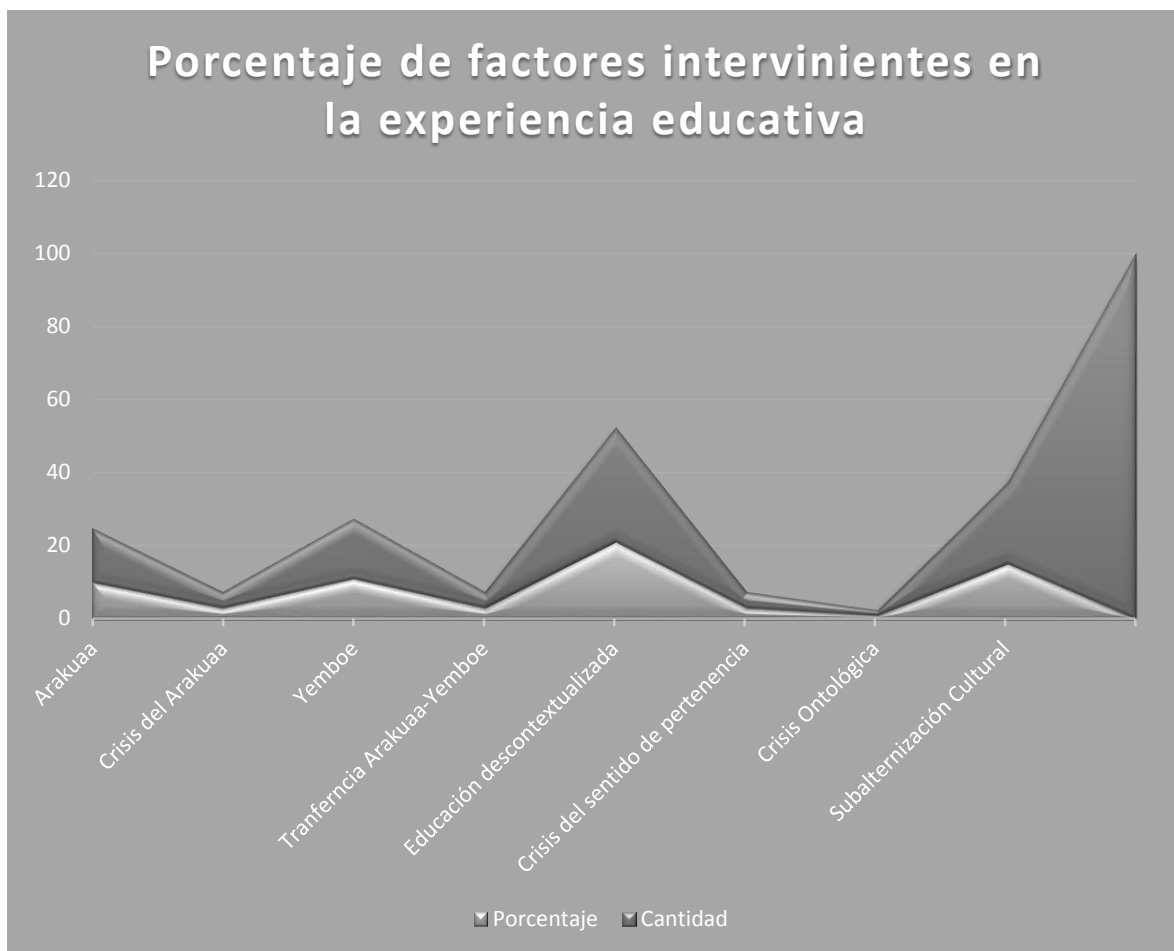
¿Usted conoce algún mito o historia del origen de los isoseños? *“Muy poco”.*

¿Qué conoce? De los antiguos, ¿no?...*ahora varía mucho, todo eso nos estamos olvidando, pero creo que con esta enseñanza volvemos a lo antiguo, para poder valorar el Yande Reko... pero siempre estamos valorando la cultura de antes.*

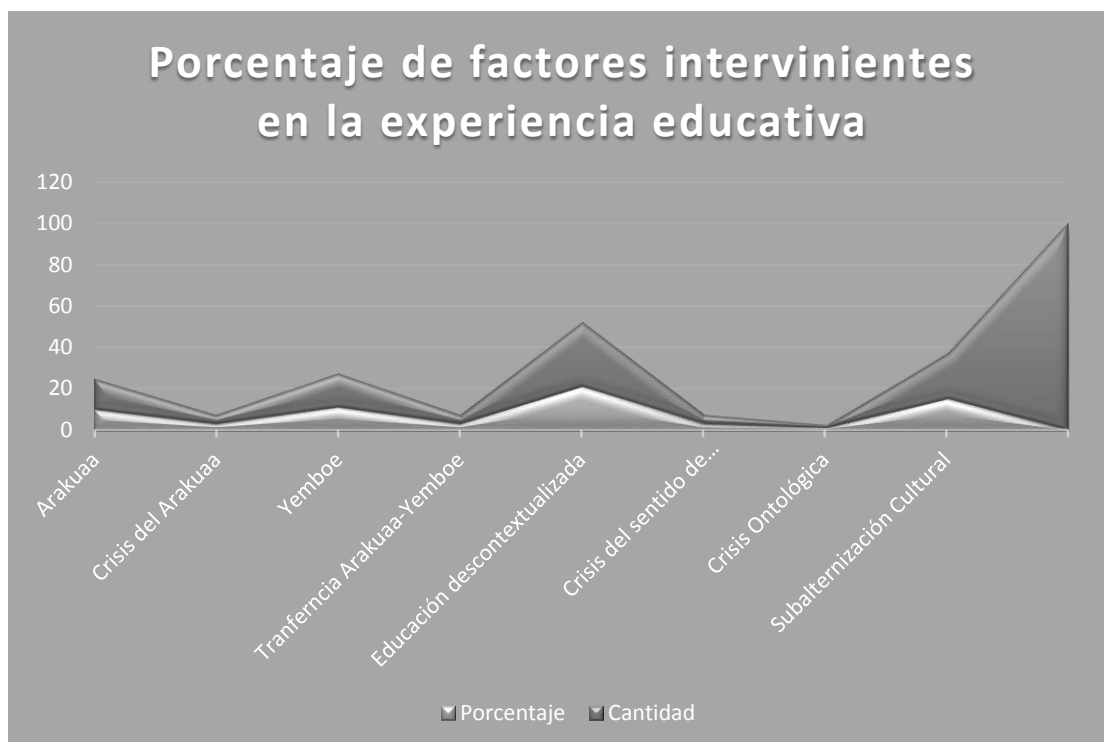
¿Qué es el arakua? *“Es la sabiduría, el hombre sabio antiguamente aunque no estudiaban pero tenía el “Arakuaa”, tienen mucho que enseñar, el dueño de la sabiduría”.* (P16: Profesor Oscar Segundo)

*“En 1990, hubieron los talleres que se llamaban Teko Guaraní, que eran sobre educación en Guaraní, para poder llevar acabo las dos lenguas, era un proyecto que empezaron para que la educación sea en dos lenguas, de ahí empezó, y se distribuyó por toda la zona Guaraní”.* (P18: Profesor Tito Suarez)

La escuela, como el Arakuaa, está teniendo una relación experimental que deberá ser evaluada para conocer qué ventajas habrá tenido la inserción de los conocimientos nativos al aula como una alternativa para desarrollar una educación más situada y contextualizada. Desde la perspectiva de este estudio, meter al aula una experiencia vital de la cultura no permitirá obtener buenos resultados, pues la simple traslación de espacios hace que este conocimiento asuma nuevos soportes, los cuales no podrán transmitir el sentido cultural o el código de la cultura en este intento. El reconocimiento de que existe una forma de ver el mundo más allá de lo occidental es un avance significativo para la preservación de los conocimientos nativos.



El gráfico de la experiencia educativa como instrumento de transmisión de conocimiento nos demuestra que la educación en el Iso, a pesar de los esfuerzos sigue siendo desconectada y subalternada. En tanto maestros no dominen los códigos culturales y la población no defina el destino de las comunidades, las escuelas seguirán siendo consideradas como salvoconductos para el viaje sin retorno a las ciudades. En tanto el conocimiento de la cultura no alcance un nivel dialógico y contextualizado con la educación oficial la balanza educativa estará en desventaja para los habitantes del Iso.

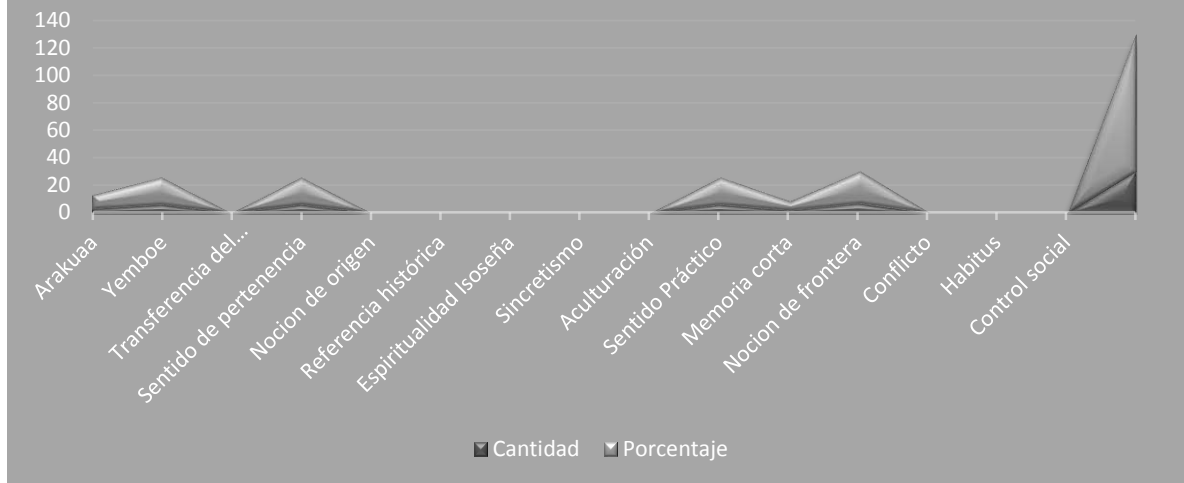


### 5.7 La reproducción social y cultural del espacio de origen

La dimensión ecológica no pretende buscar en el pensamiento las relaciones entre organismos bióticos y abióticos, lo que se busca es comprender cómo el entorno natural define las formas de pensar de las sociedades. En ello nuestro estudio no ofrece mucha información, tal vez porque nuestro foco de análisis eran las dimensiones más estructurantes del pensamiento, o porque nuestros diálogos no fueron eficaces para profundizar mejor en esta dimensión.

Los resultados exiguos nada tienen que ver con que esta dimensión no sea tan importante como las otras. Sin embargo, en relación a las variables analíticas las reflexiones se concentran en: educación escolar, sentido de pertenencia, sentido práctico y la noción de frontera para relacionar el pensamiento con esta dimensión.

## Porcentaje y frecuencia de la carga narrativa de la dimensión ecológica



La dimensión ecológica del pensamiento determina que el modo de ser esté vinculado con los elementos fundamentales de la naturaleza: río, tierra y bosque (flora y fauna), estos tres elementos hacen que el isoseño a través de su pensamiento animistas y de su espiritualidad reproduzcan la vida y revitalicen el Yande Reko, más allá de la frontera comunal. Por lo que Yande Reko si bien está vinculado al espacio en el que habitan estos pueblos, no deja tener vigencia en el modo de pensar y ser del isoseño donde él estuviere. La sociedad isoseña es acuática, y ha diseñado un sistema que es el único de riego manual y efímero que funciona cada temporada de lluvias, el cual irriga las parcelas para cultivar el maíz, principal alimento que dinamiza las relaciones sociales en las comunidades; el bosque es el elemento complementario en el que se consiguen los alimentos que la tierra no da, los animales. Pero principalmente, el bosque es la morada de los Iyas, de los espíritus, de donde surge la muerte dando vida en el Arete Guazu.

El isoseño no puede pensarse a sí mismo sin estos tres elementos, que los hace particulares y a la vez globales, estén presentes como materia o como

memoria, desde estos tres elementos estructura su estética, ética y comportamiento social.

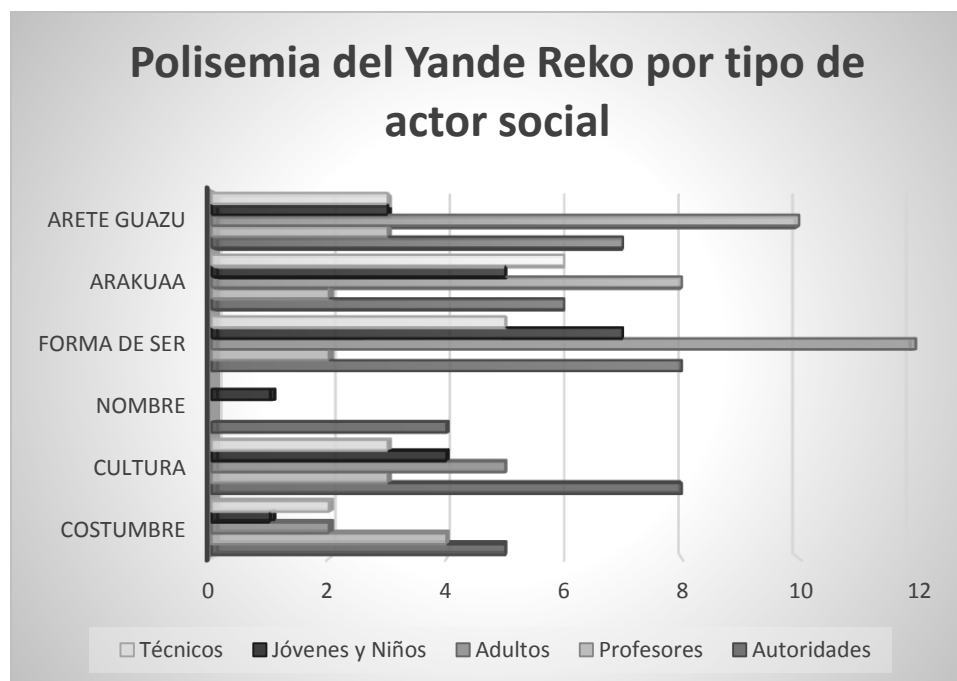
## 5.8 Polisemia del Yande Reko

Si bien este estudio discurre sobre el Yande Reko, puede causar sorpresa que sólo el 5% de la narrativa de los entrevistados contenga argumentos que se refieren directamente a esta categoría socio-cultural constitutiva, este resultado no debe desviar nuestra atención, porque simplemente expresa las definiciones específicas al respecto de esta categoría. Se trata de la forma como definen los habitantes del Isoso al Yande Reko, lo que no implica que este no haya sido parte recurrente en sus reflexiones sobre otras categorías y en otros contextos, como evidencia el gráfico siguiente.

A pesar de lo que revela el gráfico siguiente, es necesario afirmar que el Yande Reko es el nodo central de todos los diálogos con los pobladores del Isoso, razón por la cual toda mirada está centrada en él, este acápite es el colofón del análisis reflexivo sobre este tema. Aquí recogemos e interpretamos las múltiples dimensiones con las que el pensamiento local expresa y construye su modo de ser como hecho social y cultural. Se trata de recuperar lo que los isoseños piensan y definen, cómo conciben y practican su Yande Reko<sup>95</sup>, a partir de las múltiples voces locales respecto de este continente constitutivo.

---

<sup>95</sup> Se dice SU Yande Reko, porque esta categoría a pesar de estar concebida, de manera general, como cultura, costumbre, valores, como la voz de los ancianos de los Ñee Iyas, que vienen siendo transmitidos de generación en generación, es ante todo una experiencia individual que refiere a la forma en que cada isoseño experimenta su sentido de pertenencia y su modo de ser.



Los actores sociales hacen referencia al Yande Reko en las entrevistas, siendo los adultos y autoridades los que con mayor frecuencia aluden a este como un “artefacto cultural”<sup>96</sup> estructurado discursivamente de manera intencional o ilocutiva, como expresa el gráfico anterior. Lo hacen a través de dos perspectivas: por una parte, los adultos como un etos en crisis, que se expresa en la pérdida de costumbres, valores y rituales que están siendo olvidados o modificados de manera radical rompiendo con el pasado, los códigos culturales y la praxis aprendida en la dimensión del Ara kuaa (el tiempo de aprehensión de la cosmovisión isoseña, el tiempo de aprender el etos del ser isoseño). Ellos consideran que estos elementos constitutivos del ser se están perdiendo y ya no son vigentes socialmente, ya que son usados de manera vacilante y pesimista, como revelan los entrevistados:

*“Se habla de la vida del isoseño, de cómo hemos vivido siempre, así nomás vivimos, gente pobre somos, así nomás criando animalitos,*

<sup>96</sup> Se usa artefacto cultural como objeto no material o esquema que, intencionalmente o no, comunica información acerca de creencias, valores, suposiciones y la forma de hacer las cosas de manera políticamente elaborada o inactiva.

*cuidando el chaco, vivimos, a veces falta comida pero estamos aquí y seguimos” (P35: Estelita Basigue).*

*“Para que no se pierda lo que nos enseñaron nuestros antepasados” (P19: Carmen Padilla).*

*“Son las costumbres lo que los abuelos dicen que son los valores de la comunidad, pero no sabemos exactamente qué es, he leído libros de historia y de la cultura guaraní pero no es que sabemos todo, son los ipayes los que hablan de estas cosas, los abuelos. (P 9: Asesora legal Capitanía Bajo Iso Judith Sanchez).*

*“Lo antiguo lo que nuestros padres y abuelos vivieron, es la forma de vivir, así como vivimos en el campo, como nos casamos, como criamos a nuestros hijos, con libertad, en la ciudad a los hijos les castigan golpean, no les hablan suave, todo es retando y gritando, nosotros no, les hablamos suave y no les castigamos, vivimos tranquilos con ellos y ellos no nos molestan”. (P31: Ángel Guarigua)*

*“... Ah es la cultura que tenemos, las características de acá de nosotros, como somos, somos humildes, respetamos a cualquiera, y valoramos también a las demás culturas”. (P16: profesor Oscar Segundo Pinto)*

Por otra parte, las autoridades políticas conciben al Yande Reko desde un discurso situado en la alteridad, en tercera persona, ajeno a su propia vivencia, se trata de una construcción política que legitima su poder, echando mano de categorías a veces no sentidas por ellos mismo, lo definen como: cultura, como totalidad constitutiva, que expresa nostalgia y sentido moral distante a ellos, a pesar de hacer mención y reiterar frecuentemente al Yande Reko, pero sin experimentarlo como vivencia personal como corpus ético de su accionar, ellos al no vivir en las comunidades y al asumir nuevas formas de vida en las ciudades se alejan del significado social y asumen otras formas de uso de esta categoría, como instrumento de legitimación, por eso la práctica de la fiesta grande, que implica una acción política simbólica de prestigio, y finalmente, como un vínculo ético con la palabra de los mayores, ipaye reta y ñee iya reta, pero ajeno a su accionar político:

*“... para nosotros es lo que somos, lo que hacemos, cómo estamos y vemos la vida..., queremos ser iguales que los demás, pero también nos gusta ser diferentes, porque lo que somos es parte de nuestra cultura e historia, es lo que somos como pueblo (...) . (P21: Ignacio Choquindi).*

*“... estamos hablando de la cultura, de las costumbres de los abuelos, de cómo vivimos en las comunidades, eso es (...). Son las costumbres lo que los abuelos dicen que son los valores de la comunidad” (P10: Huber Rivero).*

*“Según sé, el Yande reko es la vida, la cultura, el vivir en paz, el hacer nuestras costumbres. Es lo de todos, yo diría es lo somos, aunque yo no entiendo bien, y esté lejos de mi pueblo, yo sigo siendo isoseño, me siento así, no soy más que eso... isoseño” (P34: Fabián Yandura).*

Paradójicamente los jóvenes y niños que deberían ser los que reproducen el discurso de los adultos, usan un lenguaje más escueto y esquivo y definen al Yande Reko de la siguiente manera:

*“Significa nuestro nombre” (P22: Entrevista a jóvenes de Iyovi)*

*“Nuestra vida” (P23: Entrevista a jóvenes mujeres de Aguaraiagua)*

*“Persona” (P29: entrevista con los niños en Iyovi)*

*“Nuestra cultura, compartir, la alegría, la educación a los niños es bonito, no se los maltrata, nunca se dice carajo. Respeto”. (P32: Arturo Clemente).*

*“Los tíos hablan de eso, los profesores de la escuela los llevan y ellos nos hablan de como portarnos, que eso vivían los antiguos y que eran felices, y que no dejemos perderse, eso nos dicen” (P37: Entrevista a Edgar Yambae).*

Las perspectivas expuestas revelan cualitativamente ambigüedad semántica de esta categoría que depende de la experiencia vital de los actores sociales, a pesar de ser un elemento determinante en la reproducción social y cultural de los isoseños, este no tiene un carácter paradigmático o explicativo, pues el nivel de definición y conceptualización es escueto, genérico, taxativo y altamente indeterminado, la única manifestación



cultural explícita y de amplio contenido simbólico y vivencial en la que el Yande Reko se simboliza y se concretiza de algún modo es en el Arete Guazu (fiesta grande) -porque todos de alguna manera lo experimentaron, lo vieron u oyeron hablar de él- por eso también para muchos, la fiesta es el Yande Reko, como forma ritual y como contenido que refiere al pasado/presente cargado de sentido socio-cultural y político. En la fiesta aparece todo el contenido constitutivo, con su poder simbólico, su fragilidad material, social y con su memoria que refiere implícitamente al origen:

*“Es la cultura de uno, lo que hacemos en la comunidad, en el bosque, es la fiesta”* (P 6: Crisostomo Chevrolet).

*“Pero el Yande Reko nos anima a hacer la fiesta”* (P10: Huber Rivero).

*“... la cultura ya no se practica mucho, hablando de la fiesta”* (P18: Profesor Tito Suárez).

*“Eso hacían nuestros abuelos, nosotros ya no hacemos o hacemos poco, algunos nomás, la comunidad está dividida son pocos los que hacen la fiesta. Otros son cristianos, la mayoría son mujeres, los cristianos no les gusta que hagamos la fiesta, la mayoría de la gente es creyente, en esas mismas fechas los pastores organizan otras fiestas y encuentros, hacen otro tipo de fiesta para los jóvenes, también cantan, pero el culto es a dios”* (P10: Huber Rivero).

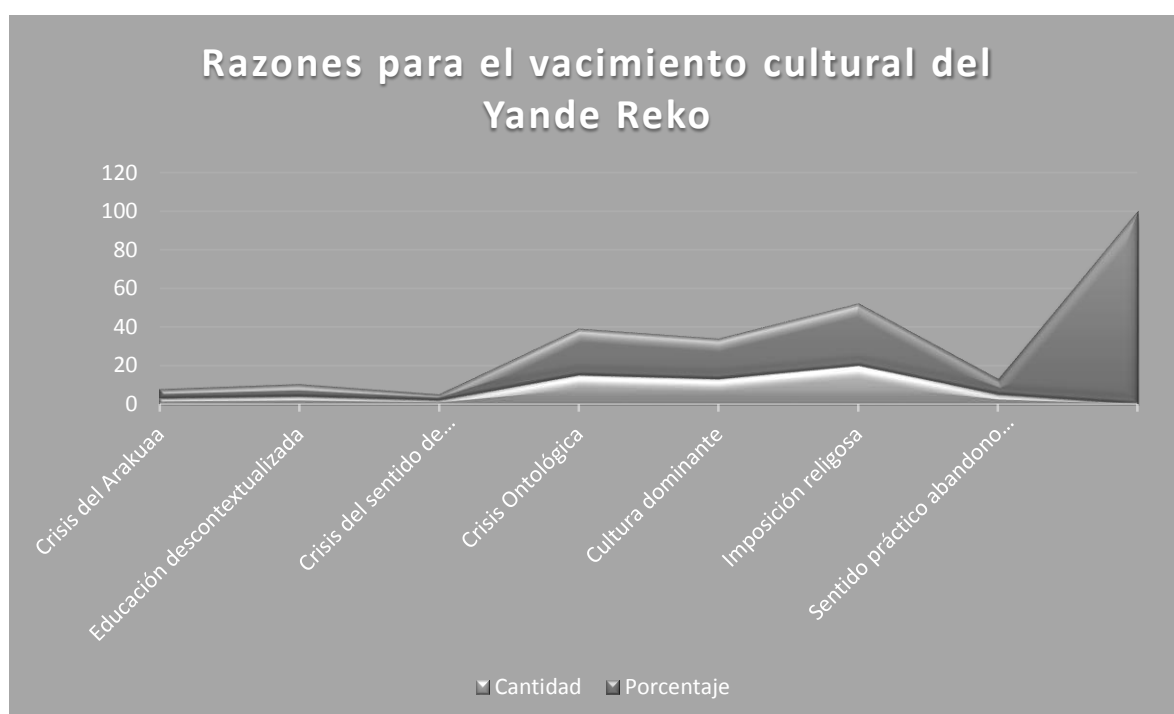
*“... se necesita trabajar, sino de dónde sale la chicha y el maíz para invitar, la comida de la fiesta y la chicha se hace para celebrar...”* (P33: Don Guido).

*“Pero ya muy poco se práctica, cada vez perdemos más nuestra cultura, ha visto en el Isoso ya el Areteguasú no se hace, la gente también está más pobre en la comunidad de mi madre se hacía, ahora no sé”.* (P 9: Asesora legal Capitanía Bajo Isoso, Judith Sánchez)

*“... son las costumbres lo que los abuelos dicen que son los valores de la comunidad (...)”* (P 9: Asesora legal Capitanía Bajo Isoso, Judith Sánchez) P 9: Asesora legal Capitanía Bajo Isoso Judith Sanchez.

*“Algunas cosas olvidamos pero otras las hacemos nomás, seguimos cazando con nuestros iyas, con nuestras costumbres. (...) hay cosas que no sabemos pero hacemos nomás y eso parte de nuestro Yande Reko que no olvidamos. Nos gusta visitar, participar de la fiesta, eso nos hace felices, porque en la fiesta podemos mostrar lo que trabajamos, lo que producimos, hacer chicha, pero eso cada vez es menos, ahora necesitamos que nos apoyen los karais para hacer la fiesta, la producción no alcanza, poco poco, podemos hacer nuestra chicha para la casa. Pero el Yande Reko nos anima a hacer la fiesta”.* (P10: Entrevista Huber Rivero)

*“El arete es lo que compartimos, lo que vivimos entre familias y nos ayudamos, eso es el Yande Reko, lo que trabajamos en el chaco eso es, lo que creemos en los espíritus eso es”.* (P35: Estelita Basigue)



El gráfico nos revela que son cuatro los factores determinantes para el debilitamiento del Yande Reko: el sentido práctico que se traduce en abandono de las comunidades en un consenso entre padres e hijos para que estos últimos se vayan y no vuelvan, la imposición de los valores religiosos que rompen abiertamente con los principios de la cultura isoseña, la cultura dominante que determina el otro factor la crisis de los sentidos de

pertenencia, que conllevan a una auto negación y minus valoración de la cultura local.

A pesar de su gran significación cultural, de la densidad simbólica, como diría Geertz en la interpretación de la cultura (1973 (1987)), el Arete Guazu, en opinión de todos, es un ritual que se va perdiendo, resignificando o reconstituyéndose en otros actos y paradigmas de la vida isoseña contemporánea, como ser: en los rituales de la religiosidad evangélica, que ha sustituido la palabra y conducido a otro verso y otro origen; en la escuela como nuevo centro de reproducción cultural local en la horas cívicas o veladas musicales -antes esas danzas no eran practicadas en la escuela-.

La ritualidad del Arete Guasu pierde definitivamente contenido y significado, al transformarse y resignificarse, porque en este proceso se rompe en gran medida la relación con la estructura socio-económica y simbólica del pasado, al que refiere este ritual para la comprensión del Yande Reko: el origen, la reciprocidad, los juegos de poder internos, las experiencias espirituales profundas con los espíritus de los antepasados, en fin la significación cultural contextualizada incorpora otros horizontes incomprensibles para quienes no se han desligado de su pasado o lo pretenden prístino, ha tomado distancia con la palabra y vida de los viejos que cada vez más debilitan su voz frente a otros agentes culturales como la escuela, iglesia y el sistema capitalista que ha subsumido su sistema comunal. Estos nuevos espacios reinterpretan los contenidos y formas del ritual, situándolos en otras categorías culturales cargada de otros contenidos, como los actos cívicos o las representaciones públicas, que en gran medida se alejan del sentido cultural del Yande Reko, pero que a la vez lo revitalizan y renuevan con otros influjos culturales traídos de otras experiencias, los propios actores sociales del Ioso de manera transhumante son quienes transitan y experimentan su reproducción social de este modo.

Sin embargo, desde la perspectiva de este estudio, más allá de la genérica y difusa manifestación del Yande Reko en las disquisiciones de los pobladores locales, se presume que son siete los componentes principales en los que encontramos expresadas las coordenadas conceptuales a través de las cuales el isoseño define su Yande Reko o modo de ser:

1. ***El Arakuaa (Tiempo del conocimiento del universo y el mundo isoseño)***: como ámbito para conocer/aprehender la cultura, la historia y la forma de pensar el mundo e introducirse en las dimensiones del pensamiento y del ser socio-cultural, a través de la palabra que reviste carácter constitutivo del ser isoseño. En este componente opera la dimensión tiempo/espacio- pasado/presente, en la interpretación de las costumbres, hechos, acontecimientos y valores, que se reinventan y actualizan en función del contexto y de los momentos históricos, opera la lógica del sentido práctico y de la carga espiritual de la cultura. Estos elementos ayudan a responder las interpelaciones del entorno.

El Arakuaa se hace experiencia vital, praxis social, es contenido narrativo socio-cultural y político, en este se gestan las infinitas posibilidades de la particularidad del sentido de pertenencia y de globalización del ser social isoseño. La palabra se hace contenido filosófico, abraza y redonda en el ser con categorías como: teko ikavi (el modo de ser perfecto), teko porá (modo de ser bonito, bueno), teko joja (modo de ser justo), ñee ikavi (palabras bonitas, hermosas o perfectas), el tekó marangatú (el modo de ser espiritual). Es en esta estructura filosófica, ética y estética que se revela la reflexión lacónica y melancólicamente del deterioro de la vida y el horizonte de búsqueda permanente de una mejor forma de vivir, lo que ellos llaman el teko katu (vida plena), que complementa al teko Kavi

mencionados en la Constitución Política del Estado como el paradigma guaraní de la buena vida.

Empero cuando se quebrantan los principios de la vida plena, con rencillas políticas, con abandono de los terrenos de cultivo del maíz, sin suficiente maíz para elaborar la chicha, sin la fiesta, con la ruptura de la estructura familiar ampliada, claves para la sobrevivencia de la sociedad isoseña, los habitantes del Isoso miran y hablan desolados de cómo ha cobrado cuerpo el exceso del teko posi (vida mala), que imposibilita el ejercicio del canto de la alegría, la oración de los ipayereta que integran al ser humano con la tierra, los espíritus de los antepasados y con el tekove iya (el dueño de la vida), el dios tümpa. Pero para que el Arakuaa tenga realización plena este debe complementarse con el Yemboe, que se expresa en elementos concretos en los que se aprende del mundo externo, de la producción, la lengua como herramienta de comunicación y la propia educación como instrumento para interactuar en los diversos contextos culturales.

Los habitantes del Isoso no se explican cómo todo cambió de lugar; el Yande Reko está siendo olvidado, la fiesta expresión densa de este ya no sucede con las alegorías y la alegría de antes, la chicha ya no se comparte porque no se siembra maíz, la palabra de los ancianos cada vez se debilita, siendo otros dioses y otras palabras los que invaden irremediablemente el ser. Esto explica los lacónicos comentarios respecto del Yande Reko, a pesar del poder constitutivo del Arakuaa, así se expresan los pobladores del Isoso:

*“De los antiguos, ¿no?...ahora varía mucho, todo eso nos estamos olvidando...”* (P16: Profesor Oscar Segundo)

*“¿Sobre la cultura?, la cultura ya no se practica mucho, sólo hablando de la fiesta”.* (P18: Profesor Tito Suarez)

*“Para hacer y practicar el Yande Reko se necesita trabajar, sino de dónde sale la chicha y el maíz para invitar, la comida de la fiesta y la chicha se hace para celebrar que nos ha ido bien, lo que pasa es que ahora los jóvenes se van, y les gusta ir a la ciudad y trabajar, reúnen un poco de plata y se lo gastan (...). Por eso se olvida la cultura, las costumbres (...) pero lo que sé es que ayuda a gastar lo poco que tenemos. Hay alguna gente que si hablan que es la cultura, la identidad, yo no sé, ya creo mucho en eso”. (P33: Don Guido)*

*“Se está perdiendo porque no lo practica la gente, se están olvidando las costumbres, ya la gente duda de lo que dicen los antiguos, uno oye lo que hablan pero nos olvidamos”. (P38: Katy Yambae).*

Los ipaye reta (médicos espirituales) y ñee iya reta (dueños de la palabra cultural) contemporáneos, hablan de esta fatalidad, de la destrucción de la tierra en el Arakuaa, hablan de las causas de la sequía, de la semilla que no da fruto, de los jóvenes que se van y se olvidan. Hablan de todo este etnocidio ligado al mundo apocalíptico de las religiones, política y vida con los karais (los extraños), condenando y culpando a los isoseños por los excesos cometidos, señalando al mbaekua (al brujo del mal y la ignorancia del Arakuaa) y al mundo karai como los responsables de haber torcido la vida, de haber permitido que se niegue el amor mutuo, la solidaridad y la vida en comunidad.

Otro aspecto permanentemente mencionado por todos con preocupación es el conflicto entre los líderes comunales y zonales, se expresa como parte de este exceso que daña la vida ética del guaraní isoseño, la diatriba personal se convierte en el obstáculo para alcanzar una vida plena que es transmitida en el Arakuaa. Por eso los Ñee Iyareta e Ipayeretas hablan en el Arakuaa de la reconciliación social, del teko katu. Hablan del rumbo incierto si es que no se aferran al Yande Reko, como dice Abraham Basigue, poblador del Isoso: “Parecemos vacas con gusano en la cabeza, dando vueltas sin saber a dónde ir” (P1. Abraham).

2. *Teko ikavi (el modo de ser perfecto)*, como sentido de pertenencia particular para vivir de manera austera y armoniosa, como forma de comportarse en la vida. Este paradigma se convierte en categoría implícita del ser isoseño, porque no hay conceptualización específica para definir el modo de ser perfecto; sin embargo existe dentro de la cultura isoseña principios rectores del modo de comportarse, de hacer las cosas, de buscar la vida en paz y armonía, sin conflicto, viviendo de manera austeramente, sin excesos -excepto la fiesta-.

Sin embargo, toda esta perspectiva del modo de ser perfecto y alegre, los isoseños sienten que se está perdiendo porque los elementos materiales y espirituales que articulan su forma tradicional de vivir ligados a la palabra (Ñe Ikavi), comunidad (familia), tierra, maíz, chaco, monte y espíritus de los antepasados está siendo desestructurada por otros elementos externos activados desde su sentido práctico de manera progresiva.

Por las razones mencionadas, considerar que la forma de vivir del isoseño tiene un carácter especial, es relativo, porque la descomposición social los habitantes del Isoso la perciben como catastrófica, pero necesaria para permanecer en este mundo, desde su sentido práctico y proyección del futuro, esto expresa que los resultados de las entrevistas más de 130 veces se argumente el abandono de la cultura por una necesidad práctica, como la salida a trabajar y el abandono de la parcela de cultivo, porque la falta de dinero es cada vez más sentida, a pesar que ellos siente que paulatinamente están dejando de ser lo que eran o lo que la voz de los ancianos les transmiten.

Tal vez lo único que los haga retrotraerse a este paradigma sean sus referentes históricos, como los mitos de origen -poco conocidos por los pobladores locales, pero intuitivos- marcando un sentido de pertenencia particular que no es posible de ser explicitado por ellos que hacen

referencias a su vida perfecta, a su “ikaviko”<sup>97</sup>, como nostalgia o utopía que expresa cotidianamente bienestar, como ellos dicen en castellano “todo tranquilo”, pero que tiene que ver mucho con estas construcciones éticas más que con el bienestar material.

En síntesis, como todos, al no conocer en profundidad su ontogénesis, definen sus sentidos de pertenencia particulares desde los estereotipos, prejuicios, utopías y representaciones aprehendidas, nociones inventadas en el contexto socio-cultural, que enmascaran al diverso y contradictorio ser isoseño con aparentes particularidades en valores como “vida plena o perfecta” nociones imaginadas en los niveles superiores de la estructura de pensar y ser isoseño no materiales.

3. Teko katu (Vida plena), es parte del Yande Reko, concebido como contenedor de los elementos principales de la forma de ser guaraní, que se podría concentrar en: la vida en comunidad, el trabajo en el campo, el bosque y la relación armónica con sus espíritus antepasados, componentes de una vida de plenitud material/espiritual que se consideran vitales para la reproducción socio-cultural y económica. Todos estos elementos altamente significativos en la cultura isoseña, no explicitados claramente en las disquisiciones de los entrevistados, están expresados en: “somos alegres”, “nos gusta compartir, invitar lo que produce nuestro chaco”, “estar felices, bailar entre todos, hacer la fiesta”, “practicar nuestras costumbres”, es parte fundamental en la construcción del ser guaraní isoseño.

Contra toda forma de colonización religiosa, el Teko Katu no se enfoca en la condena de los actos humanos, es la utopía guaraní que busca afirmar a los seres humanos de manera positiva en el mundo

---

<sup>97</sup> Los isoseños, como nosotros, en el saludo ya mencionan el termino ¿ikaviño? y se responden ikaviko (bien) o ikaviyeye (muy bien).



material y espiritual, en relación armónica con la naturaleza, reconociendo al ser humano su capacidad y posibilidad de experimentar la vida en el espacio/tiempo de la tënta (comunidad/familia).

Empero, cuando contradictoriamente los habitantes del Isoso nos manifiestan su dramática descomposición socio-cultural y concluimos que el Yande Reko se resignifica y los elementos de éste, como el teko katu, no se pierden sino que se transforman y alcanzan nuevos significados, el etnocidio se manifiesta de manera dramática en la medida que estos procesos de adaptación no se realizan desde mecanismos soberanos y autodeterminados, sino como respuestas emergentes del sentido práctico, desde la condición de minoría cultural subsumida a la vorágine del capital y de las urbes contemporáneas. Por tanto, el teko katu, como el teko ikavi, son paradigmas o referentes de origen cultural, que para la comprensión de este estudio y en función de la respuesta de los pobladores, no alcanzan a ser más que un nivel superior del ser isoseño que se activa política e intelectualmente en legítima defensa, pero que se ubica fuera de la comprensión de muchos isoseños que están sumamente ocupados en resolver problemas vitales como la alimentación y cuidado de sus hijos, como también incomprensibles para nuestros sentidos modernistas. Entonces ¿cómo hacer para revitalizar éstas culturas?

4. **Yandeipireta Ñee** (La palabra de nuestros antepasados), nuevamente la categoría que aparentemente es concreta se convierte en enigmática ¿quién es anciano en una sociedad donde la esperanza de vida de la gente es menor a 58 años?<sup>98</sup> cuando alcanzar los ochenta años es un atributo muy especial para muy pocos, rompiendo con el mito que antes se vivía más y mejor porque se comía natural como manifiestan los adultos. ¿cómo asumimos que la

---

<sup>98</sup> Informe bioestadístico del Hospital comunal de la Brecha, 2011.

memoria oral sea un artefacto cultural ilocutivo o intensionado, que no deja de trascender a intereses humanos de ciertas formas de dominación política y social? La memoria oral juega un sentido complejo en el que el olvido o la verdad son categorías demasiado relativas, por mucho que haya un gran sentido de objetividad en la palabra de los ancianos para transmitir la voz de los antepasados, por eso su sentido diacrónico de la historia sobrepone hechos y sucesos en función de quién relata y para quién se relata, construye realidades más allá de los propios hechos.

El ejemplo que expondremos es muy elocuente, al dialogar con uno de los ancianos de la comunidad de Aguaragua, Don Ernesto Gutiérrez (P.13), líder evangélico, él nos habla desde su posición religiosa, debido a ello la cultura se reduce a la nostalgia y olvido, a una marcada condena como de algo salvaje y no civilizado todo lo que tiene que ver con la cultura, situación que debe ser superada para salir de la ignorancia y el retraso, el Yande Reko se reduce a una traducción literal: “nuestro modo de ser” (...) “lo que hacían nuestros abuelos”, tácito y despojado de significados mayores.

*“Mira Licenciado, en cuanto a la cultura también hay un término, en cuanto actuación, podemos recordar nuestra cultura... pero si hablamos del evangelio, hace cambios en nuestra vida, es educación para uno. Como evangelista no podemos actuar en cuanto a la cultura, pero sí otros... solamente en cuanto cultura para actuar, como la danza, esas cosas, otras cosas ya no nos permiten. (...) Yo observo a Tola Claudio (una artista que visitó por esas fechas una comunidad cercana), eso si no bailamos, nos dice que estamos perdiendo nuestra cultura, pero lo que pasa que nuestra religión no permite” (P13: Entrevista Don Ernesto Gutiérrez).*

Por otra parte, no sólo algunos ancianos no desean mencionar el pasado chané del pueblo isoseño, al reconocerse simplemente como guaraniés o porque el pasado chané los reporta a un tiempo de opresión y dominio que prefieren olvidar u obviar, como lo manifestó René Arriaga en una entrevista de este estudio: cuando le mencioné

que la etnohistoria los relaciona con la cultura Chané, él sin vacilaciones me refirió a que “escuche a los ancianos, no a los libros” (P.7). Por el contrario, don Angel Yandura, un intelectual isoseño estudioso de su cultura, con quien hace unos meses tuve una conversación, me propuso reconstituir la memoria y cultura chané con las comunidades del Isoso, a base de registros etnohistóricos y estudios etnográficos suyos.

Estos hechos nos demuestran que el orden axiológico con el que se relaciona la memoria con la palabra tiene que ver también con la posición del entrevistado y del interlocutor, ese es su límite, lo demás pueden ser simplemente estrategias orales. Lo que nos demuestra que la palabra de los ancianos también es ambigua, nos transmiten el pasado desentendiendo de cómo esa memoria lo registra y lo legitima socialmente según su posición social. Es que los discursos locales están generalmente cargados de una estructura ética contradictoria, dependiendo de la creencia, si es evangélica se trata de desconocer el valor cultural del pasado, si soy católico se convive con la cultura en una suerte de sincretismo. Estos discursos en algunos casos, como lo manifiestan algunos ancianos, ya no interpelan a la juventud, a pesar de hacer parte del fundamento y contenido del Arakuaa, al sentido ontológico del ser social que adolece de grandes contradicciones, de olvido y de memoria diacrónica selectiva.

Reproducir modos de ser desde la memoria oral es fundamental para una sociedad ágrafa, sin embargo su validez social nos consigna a construcciones complejas que pueden estar construidas sobre verdades relativas, lo que hace que el ser social transite en espacios llenos de vacíos e incógnitas que no se resuelven totalmente, optando muchas veces por la invención y/o el olvido.

5. **Yande Ñee (nuestra lengua)**, si bien es mencionado una sola vez por los niños entrevistados en este estudio como un elemento que define

el Yande Reko, la lengua aparece permanentemente como principal elemento que define el sentido de pertenencia a la comunidad y a la cultural, “soy guaraní porque hablo guaraní” -afirman; sorprendentemente de manera negativa, contra todo discurso reivindicativo de los pueblos indígenas. Si bien la lengua es instrumento de comunicación y relación social, la mayoría de los entrevistados considera que en la escuela no se debería enseñar en lengua nativa, sino en castellano, aduciendo que sus hijos cuando se vayan a la ciudad no sufran discriminación por no saber hablar castellano.

Paradójicamente una de las grandes reivindicaciones de los dirigentes políticos indígenas ha sido y es que se realice una educación bilingüe e intercultural, en contraposición con el sentido práctico de la población local. Como sostiene el Capitán Grande:

*“Poco ha cambiado, se habla en guaraní verdad, pero no se enseña la cultura ni la historia de nuestro pueblo, la historia es de los collas, los profesores collas en su mayoría, mirá, el director del colegio es colla, casado o encholado, no sé, con isoseña, tiene hijos aquí, habla guaraní pero enseña en castellano y no sé si conoce nuestra historia”.*

*“No nunca, antes era prohibido hablar en guaraní, éramos castigados si hablábamos en guaraní, nuestros papás querían que hablemos castellano, todo era en castellano, lo bueno es que mi abuelo y papito nos hablaban en castellano, por eso no tuvimos problemas para hablar en clases. Nuestras profesoras eran collas la mayoría (occidente de Bolivia hablan castellano y tal vez alguna lengua nativa andina), cómo iban a hablar guaraní, no habían profesores guaraní, las monjitas también venían a enseñar pero en castellano. Además nuestros padres tampoco querían que aprendamos en guaraní, íbamos a la escuela a aprender en castellano, para no quedarnos como nuestros abuelos ignorantes, sin saber hablar ni leer”. (P10. Huber Rivero).*

Más allá de las apreciaciones políticas o intelectuales de los valores del bilingüismo y la interculturalidad, el sentido práctico de la población que

vive en las comunidades hace que ellos quieren sustraer a sus hijos de esa realidad y de esa distracción en su educación, ya que ellos perciben como única salida a la situación de pobreza y falta de oportunidades, que sus hijos se incorporen a la sociedad urbana. Este sentido práctico es evidenciado en los resultados censales nacionales: en 10 años el 50% de la población rural ha emigrado a las ciudades, entre ellos gran parte son indígenas (INE 2012). Ellos consideran que el idioma nativo se hace inútil en la escuela, porque este aprendizaje es doméstico, no se necesita aprender en la escuela, casi nadie necesitará escribir en idioma nativo en su ejercicio profesional o en la vida cotidiana, manifiestan. Ellos reconocen a la escuela como un instrumento de promoción social y cultural o salvoconducto para salir de la comunidad. A pesar del bilingüismo generalizado en el área rural, la escuela y la cultura nativa aún están distantes y no han encontrado un potencial diálogo transcultural que le permita constituirse en un factor de fortalecimiento del modo de ser de las sociedades nativas, y por ende de ser un factor de construcción del Estado Plurinacional; la educación en relación a la lengua sigue siendo monocultural y discriminadora, porque la estructura del Estado sigue siendo igual a pesar de transmitir conocimientos y formas de ser occidentales en lenguas nativas. La lengua no es la clave del problema cultural, es solo un instrumento del código cultural que debe ser develado para ser vivenciado, potenciado y compartido por todos.

Sin embargo, más allá de esta situación de violencia simbólica y de alienación cultural que evidencia legítimas estrategias de vida a desmedro de la cultura de origen, el lenguaje no deja de ser un instrumento de la cultura que se enseña en la dimensión del Arakuaa y Yemboe, permitiendo construir realidades y manifestar significados culturales, es ahí donde radica su poder y preeminencia a nivel local.

En el trabajo de campo y en las múltiples actividades en las comunidades del Isoso para los fines de este estudio, se pudo experimentar que en este mundo altamente espiritual y paradójico, donde se transita de lo material a lo inmaterial, del presente al pasado, en actos de habla de compleja polaridad semántica, el habla se manifiesta ambigua y rica, por ejemplo: el pronombre primera persona plural, nosotros, puede ser usado desde dos acepciones: Yande=Nosotros inclusivo y Ore=Nosotros exclusivo, que se usa preferentemente para denotar que hay un mundo intra comunal e intra espiritual exclusivo y otro genérico, abierto, mundano e inclusivo. Estas dos categorías pueden ser usadas desde diferentes perspectivas, para discriminar como para incluir de manera positiva se puede usar el prefijo yande inclusivo, o la vez, podemos usar el prefijo ore para incluirlos entre nosotros exclusivo, más allá de sus sentidos literales, este poder vocal nos refiere a una suerte de mundos paralelos donde el nosotros no necesariamente quiere decir todos sino algunos, los elegidos. De igual modo, el término Iya=amo, dueño o señor, tiene connotaciones mundanas como espirituales: en este sentido, desde la perspectiva espiritual pueden mencionar al dueño de la lluvia y el trueno como Iya, pero también como el dios de los cristianos Tumpä; pero también de manera objetiva se puede usar este sufijo, para referirse al dueño de las vacas, vaquero=guaka-iyä. El término asume una función superior a la instrumental, para jugar un rol revelador del modo de ser isoseño de alto contenido espiritual, religioso, cultural, pero también altamente material, literal y descriptivo.

Como ya mencionamos el capítulo IV, el denominativo Tapi (significado como esclavo) definido desde el sentido histórico es totalmente rechazado, pero resignificado en función de su necesidad contextual, para ser entendido como hombre verdadero, más allá de su significación cultural.

Lo mismo ocurre con el término Iyambae (sin amo o sin dueño) como literalmente lo traducen, usándolo para denotar a un ser humano libre sin dominación. Sin embargo, su otra significación es que cuando una persona

se aleja de la comunidad se aleja de sus espíritus protectores y se hace vulnerable, por eso cambia de vida, a una mujer que rompe con su cultura le dicen iyambae en el mal sentido, por considerarla una persona sin valores culturales. De igual manera, el día que fueron liberados del empatronamiento<sup>99</sup> algunas familias guaraníes en el Alto Parapetí el año 2009<sup>100</sup>, éstas manifestaron su desazón y desconcierto al sentirse sin dueño y en condición de autodeterminarse, preguntando quién le iba a decir qué hacer y cómo hacer para seguir viviendo, el silencio se hizo profundo y nadie supo qué decirle. Allí se pudo comprender que el patrón a pesar de jugar un rol de explotador y sojuzgador, jugaba también el rol de protector, de señor, por ello también considerado de algún modo un Iya. La polaridad semántica y los usos ambiguos del lenguaje nos remiten a que estos tienen mucho que ver con los códigos culturales que van inscritos en el metalenguaje, este tipo de lenguaje está cargado de particularidades culturales<sup>101</sup>, y que sin comprender estos, hacer uso de una lengua solo puede tener un valor meramente instrumental comunicativo, pero sin que este logre ser un instrumento cultural comprensivo. El no comprender estos códigos culturales está provocando en el ámbito escolar, bajos rendimientos, no solo con las lenguas nativas, sino con el castellano y el inglés, que se lo aprende de manera descontextualizada, incompleta y básica durante 12 años sin resultados aceptables; alejados del sentido práctico y desconociendo los códigos culturales del lenguaje no se logra una apropiación del mismo. Por estas razones muchas personas salen bachilleres

---

<sup>99</sup> Sistema antiguo de trabajo semiesclavista en las haciendas en que el trabajo es familiar, y la remuneración es en especies para el mantenimiento familiar, creando vínculos muy complejos de dependencia.

<sup>100</sup> El año 2009 se participó en la liberación de las últimas familias guaraníes empatronadas, con el Ministerio en una región de la Provincia Cordillera en el Departamento de Santa Cruz.

<sup>101</sup> Código cultural es un mecanismo profundo no explícito que usa una comunidad humana para comprender ciertos elementos de su entorno y en su comunicación de manera cultural. Se trata de un conjunto de significaciones que son usadas y comprendidas por una sociedad en función de las interpretaciones y necesidades históricas, culturales, sociales y políticas que les ayuda a pensar y actuar de un modo particular. Mayor desarrollo del concepto en "*The Cultural Code: an indigenous way to understand why people around the world live and buy as they do*" (Clotaire Rapaille 2004).

o profesionales, sin dominar ninguna lengua, ni la lengua castellana que se supone es la más dominada. Como dicen los padres: *“el guaraní nos define lo que somos, pero para qué nos sirve si con el guaraní no vamos a mejorar la vida, aquí nomás nos sirve, afuera para nada, y lo que enseñan en la escuela, ni es el guaraní de aquí es de los avas, entonces estamos perdiendo también por ahí nuestra cultural”* (P12: Asamblea Iyovi)

6. **Se seré (Yo soy)**, en la construcción histórica del ser isoseño un hecho que expresa el sentido de pertenencia son los denominativos personales, porque en el uso del guaraní y del castellano boliviano uno expresa el nombre desde el: Yo soy... y no desde mi nombre es ... , lo que implica que en el nombre se asume un sentido de pertenencia y no así una determinativo asignado más allá de la persona. Sin embargo, los nombres remiten a una identidad personal asignada por los padres y esta responde a las tendencias de una sociedad y a los paradigmas humanos de los momentos relacionados con la historia, política, religión, cultura, herencia, afectos personales, entre otros.

Los nombres personales están relacionados con el grado de interacción de la familia o sociedad con el entorno, de algún modo reflejan el pensar colectivo. En este ámbito en el Ioso encontramos expresiones por demás elocuentes, pues los nombres nativos han sufrido variaciones que tienen que ver con lo que ellos llaman: *“cambio, préstamo o hacerse regalar nombres extraños”*, y también con la imposición estatal de obligarles a tener nombres cristianos u oficiales. Esta práctica tiene referencia con las primeras relaciones que los habitantes del Ioso tuvieron con la sociedad Karai, ha sido un uso casi generalizada en los últimos 50 años, principalmente para denotar vínculos más amplios con el mundo karai, como sostienen ellos, se trata de un reconocimiento de su proceso de aculturación. Este es un elemento altamente significativo en la transición y vínculo



con el origen que se olvida y lo nuevo que se desea, y luce como signo de innovación y relación con la cultura del otro. Es notorio cómo ahora los nombres expresan su relación con su utopía alienante y deseada por muchas familias, allí nada tiene que ver el Estado sino las tendencias estéticas de los propios isoseños: Katty, Edgar, Chevrolet, Jhonn, Skarleth, Arturo, Hubert, Rosemary, Wilbert son nombres europeos, en la mayoría de los casos anglosajones, que el isoseño los expone como superación de su vergüenza de ser salvajes, como dice Hubert, el capitán del Bajo Isoso, *antes éramos jochis (roedor del bosque)*, en términos isoseños ñanaiguas (bárbaros y salvajes), ahora con nombres karais o extraños a su cultura se consideran menos naturales, más mestizos, más civilizados, más cristianos, más urbanos y cosmopolitas. Como recuerda Crisostomo Chevrolet (P:6): *a mi papá le regalaron un nombre bonito de un hombre famoso y rico cuando trabajaba en las minas de oro en Tipuani*<sup>102</sup> -afirma de manera entusiasta así explica cómo el apellida Chevrolet, ignorando que se trata simplemente de la marca de un automóvil. Estelita de Aguaragua (P:6) decía: *“los nombres nos lo regalan, son solo nombres, no significan nada, son sólo nombres bonitos...”*

*“Ah, nosotros no, mi familia no, nosotros somos Rivero Méndez, por mi abuelo, él no era de aquí vino de otra parte, él tenía tierras aquí, se casó con mi abuela que era de aquí, por eso se quedó. A Bonifacio padre le dio el nombre su hermano Casiano él dio el*

---

<sup>102</sup> Región de los Yugas bolivianos, en el departamento de La Paz, donde se extrae oro de los ríos y los isoseños iban de peones a trabajar enganchados por sus propios capitanes para el lavado del oro. Así los isoseños pagaron al Estado por las primeras tierras de las que fueron dueños en los años 40, en la época de la capitania de Bonifacio Barrientos Iyambae, quien era conocido por enganchador de isoseños.

*apellido, él era Ärigui, por eso Boni chico usa solo su nombre Barrientos pero no es Barrientos es Ärigui”. (P10.Huber Rivero)*

El poblador del Isoso se despoja de los nombres culturales, cambiándolos por nombres aparentemente “bonitos” como dicen, nuevamente el sentido práctico, estética alienada en la que el nombre cultural denota vergüenza u obstáculo para ser aceptado o evitar ser discriminado en el ámbito cultural extraño, consideran que un nombre nativo no permite buenas relaciones en el mundo karai, no permite un reconocimiento distinto alejado de la visión del salvaje. Por ello se impone el sentido práctico y alienado que hace del isoseño un ser expuesto al despojo cultural por decisión propia por un sentido básico de sobrevivencia. En esta época o nueva coyuntura política ha cambiado un poco, algunos intelectuales guaraníes están usando nombres nativos para bautizar a sus hijos, respondiendo a otro contexto y a otro tipo de significación cultural en los códigos y formas del mundo karai.

7. **Yande Ìvĩ (nuestra tierra)** generalmente tierra y territorio constituyen en el imaginario indígena y social uno de los principales temas de reivindicación relacionados con la identidad, no solamente guaraní, sino con los conceptos modernos de nación, pueblo o etnia. La política lo ha convertido en factor central del discurso indígena, construyendo un ámbito de lucha relacionado con acciones de poder entre el Estado y los pueblos indígenas. Sin embargo, más allá de la política de territorialización de las identidades indígenas, de la cual los pobladores locales no comprenden mucho ya que son dueños de millones de hectáreas, como sucede en el Isoso, pero que en términos económicos no les beneficia en nada, siendo algunos dirigentes quienes se benefician rentando parte del territorio a otros productores.

Lo que encontramos como vínculo directo de la tierra con el Yande Reko es que la tierra y el bosque son dos dimensiones materiales que los vinculan con los valores centrales del ser guaraní-isoño, la tierra como elemento que sirve para sembrar, producir alimentos y compartir; el bosque el lugar donde habitan los animales que proveen la carne y donde habitan también los espíritus de los antepasados. Componentes fundamentales para celebrar la fiesta y reproducir el “Ara ete” (el tiempo verdadero), la fiesta, donde se renueva el sentido de pertenencia isoño donde el Yande Reko se hace símbolos y expresiones materiales. Por tanto la tierra tiene sentido en el trabajo, no así en el territorio en sentido moderno, como espacio de dominio, sino como espacio de reproducción socio-cultural de la vida. Por tanto en el concepto isoño en su Yande Reko, no asume un sentido de dominio estatal donde se impone el poder sobre la gente, sino que tiene un significado vital para la reproducción social y espiritual

Como evidencia de lo afirmado en los párrafos anteriores, el territorio guaraní a nivel nacional reivindica 8 millones de Has. de los cuales han sido tituladas como propiedad comunal casi 4 millones, casi dos millones en territorio isoño, a pesar de haber asumido el gentilicio guaraní, los isoños se sienten diferentes que sus hermanos de lengua y de territorio, la parcialidad étnica ava, con quienes no comparten la misma historia, la misma forma de concebirse, comportarse y establecer relaciones entre sí. Para marcar la diferencia expresan dos argumentos: Primero, se sienten superiores a los avas a los que consideran impuros, más mezclados con los karais; y segundo, que no hablan el mismo guaraní. Ambas diferencias son aparentes, la mezcla se ha dado de igual modo en las dos parcialidades, respecto de la lengua es la misma con algunas variaciones no de estructura ni fonética ni silábica. Lo que subyace a

esta diferencia, son los valores éticos, la historia de origen, relacionada con un sentimiento de sometimiento cultural y humano que históricamente han sufrido el pueblo isoseño al ser una minoría del mundo guaraní boliviano, con un origen evidentemente más directo con la cultura Chané<sup>103</sup> vinculada con la tierra y sus interacciones socio-culturales. Por ello el componente tierra en el Yande Reko antes que ser un elemento de dominio espacial es un factor que retroalimenta al ser desde una perspectiva vital, la reproducción social y cultural.

Según Melía y Pifarré, en la “Trilogía del pueblo guaraní” estas interminables ambigüedades, contradicción y polaridades que se expresan semántica y culturalmente, se evidencian ya en las crónicas coloniales; para el guaraní la vida en la tierra es una progresión de males que parece no tener fin ni límite en la que los refugios están en el bosque y en el ámbito de los espíritus, con una sola salida, la continuidad de la materia con la no materia.

Peor como bien señalan, el peor de todos los males será la disputa permanente por la tierra (no por el territorio sino por el espacio vital para vivir) y con la tierra, para obtener la comida y el producto básico que interacciona al mundo material con el espiritual, el maíz. Sin embargo, el sistema colonial como republicano y las comunidades avaguaraníes han ejercido presión y acciones devastadoras sobre este, cercaron al pueblo guaraní-isoseño por todos los puntos dejando libre el lado este, la llanura chaqueña, donde echaron raíces. Toda la tierra se ha vuelto mal; el mbae maguâ lo cubre todo dicen (Pifarré, 1989; Melia, 2002, págs. 107-110).

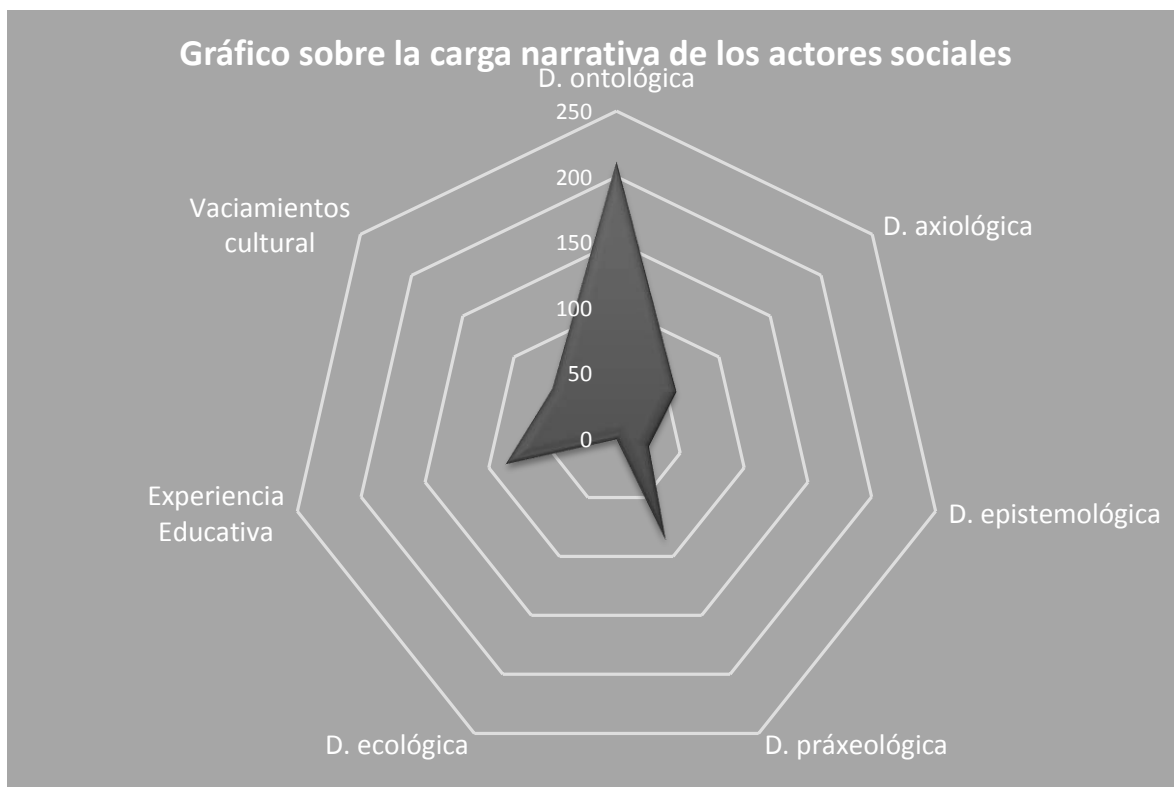
---

<sup>103</sup> Pueblos protoguaraní descendiente de los Arawak del Caribe.

Esta visión catastrófica relacionada con el apocalipsis católico del cual son parte ambos etnohistoriadores, se expresa en la sensación negativa sobre la realidad, refugiándose en la espiritualidad y el ritual para encontrar su “verdadero tiempo” (Arete Guazu) o en la religiosidad moderna (iglesia evangélica), como forma de evadir de la realidad, los sitúa en un estado de ánimo pesimista y escéptico en el cual solo les queda recurrir a su sentido práctico para no dejar de existir.

Como podemos evidenciar, por consenso social, el Yande Reko textual y verbalmente corresponde a un orden constitutivo expresado multivocalmente y de diversas maneras de pensar y hacer -como la trilogía aristotélica de la retórica: ethos (valores-principios-creencias), pathos (experiencia-emociones-imaginación), logos (razonamiento-lógica de ver y relacionarse con el mundo).

Así lo evidenciamos en la retórica, de los actores sociales desde la perspectiva filosófica que la vemos, expresa dimensiones del pensamiento, que para este estudio las principales son: ontológica, axiológica, praxeológica, epistemológica y ecológica. Pero contrarias al pensamiento ontológico y axiológico, las estrategias de vida que tienen que ver con el vaciamiento cultural y con el sentido práctico equilibran y ponen en contradicción a la praxis de los actores, si bien la gente reconoce la necesidad de la preservación de su cultura, también están conscientes que con ella no logran sobrevivir, por lo que experimentan comportamiento altamente contradictorios, que solo son explicados desde su lucha por permanecer a toda costa.



Estas afirmaciones están reflejadas en las diversas, y a la vez concepciones contradictorias y complementarias del Yande Reko, coincidiendo que este no es otra cosa que la gente, su cultura, costumbres, nociones de origen, finalmente su sentido práctico. Se reconocen diferentes -aunque sin explicitarlo objetivamente- apoyados en la intuición de sentirse, antes que ser, en la cultura como el conjunto de actos y productos de su particularidad y generalidad humana, expresados con melancolía y estupor; en fin, múltiples categorías genéricas y de amplia flexibilidad espacio/temporal, conteniendo un ser dicotómico y patológicamente ambiguo, que actúa en función de sus necesidades básicas, para mantener vivos los sentido de pertenencia, para situarse en el mundo desde su noción de origen y desde su acción práctica en los espacios concretos en los que actúan. Cuando decimos necesidades básicas, la reflexión y meditación asume una importancia terciaria, pues emigrar, trabajar, sembrar y comer es preciso, entonces meditar sobre sí mismo se torna complejo en un ámbito impreciso.

Lo que observamos en este acápite trata de un conjunto significativo de elementos referenciales, contruidos en el campo socio-cultural y político, que expresan y denotan dimensiones de pensamiento, bajo un soporte epistémico mítico-espiritual-oral y una relación contradictoria con el espacio de origen de donde se desprende su forma de concebir la vida, su espiritualidad refugiada en el bosque, en el tiempo libre, en la contemplación y quietud, en la terca espera, en el trabajo temporal, en el deseo irrefrenable del transitar por otros lugares y conocer el mundo y a los otros, para ser lo que son y además de representar ser otros permanentemente.

El Yande Reko por todo lo expresado es acción, imaginario y memoria, es experiencia vivida y narrada, es una totalidad que implica particularidades y generalidades en la construcción dinámica del modo de ser isoseño, pensado como una “casa o morada socio-cultural” -haciendo un paralelismo con el etos aristotélico-. Se trata de un continente de significaciones y manifestaciones que se adecúan a los diferentes momentos históricos del recorrido social y cultural de este pueblo, es el trascender más allá del mero acto del habla hacia el significado cargado de códigos culturas sobre las cosas que dicen, creen y hacen.

Como se puede observar en los gráficos expuestos anteriormente, el Yande Reko es multivocal, contextual y regido por la experiencia como hecho histórico, como hecho social. Se constituye en un referente socio-cultural e histórico -que a decir de los pensamientos teóricos que orientan este estudio: Heidegger, Bourdieu, Sweder, Vygotsky y los enfoques fenomenológicos de Laing, guardando sus distancias filosóficas e ideológicas entre cada uno de ellos- construye al ser a partir de la interacción de este con su entorno, a través de la experiencia sitúa en contextos específicos, por lo cual es histórico, lo que no significa que sea necesario un retorno a lo ancestral, sino un ejercicio de traer al presente el pasado o viceversa,

de traer el sentido ontológico a los desafíos existenciales del ser isoseño en el momento de la experiencia vital de estar en el mundo.

Se busca la dimensión ontológica en el Yande Reko, para resolver o por lo menos entender los problemas del presente, para dotar de sentido histórico al hacer y ser isoseño, por ello la importancia de este continente constitutivo socio-cultural.

Ratificamos que esta “continente constitutivo socio-cultural” se construye y define de manera referencial y multidimensional, opera en el contexto; por una parte, evoca a la noción de pasado y activa los sentidos de pertenencia, pero a la vez se hace presente y se conjuga desde la noción de la memoria reciente con un alto sentido práctico, porque genera el marco de referencia para que el isoseño actual se perciba y defina, a través de sus desafíos existenciales accionando estrategias de vida y sobrevivencia.

Por otra parte, otorga los elementos y argumentos socio-culturales para recomponerse y particularizarse en la realidad que les toca vivir, a pesar de las desventajas existenciales, construye en las comunidades la morada que preserva el ser social, que trata de resguardar el paradigma del ser isoseño para “los más jóvenes”, a pesar de estar conscientes que el porvenir de la mayoría no estará en las comunidades ni en la tierra. Es respuesta socio-cultural y política a la necesidad de no perderse y mantener cierta ventaja en las relaciones con el imaginario social, con la actualidad, con el contexto transcultural en el que habitan, con las prácticas comunitarias que a pesar de sus transformaciones, persisten en estar latentes, nada hecho desde la conciencia colectiva ni política, todo realizado en esta condición de existencia y continuidad con sentido práctico.

Los habitantes del Isoso negocian, dilucidan y explicitan su ser a través de las nociones que tienen sobre el Yande Reko; desde el sentido práctico y



desde el habitus, se convive en la contradicción ética y moral influida por la iglesia evangélica y la espiritualidad ancestral que embarga el contenido cultural y axiológico del ser isoseño. El Yande Reko les permite navegar en múltiples corrientes culturales, que se entrecruzan en su experiencia de vida, estas nociones ambiguas y flexibles les ayuda a resolver las presiones entre la palabra de los ancianos, políticos y la de los pastores -estás dos últimas los han invadido en el quehacer diario-, lo que les motiva a establecer un continente de aparentes rupturas marcadas por complejas disyuntivas éticas, morales y de sentido práctico, como también poner en vigencia esa vieja tradición del conflicto permanente como impulsor de acciones de transformación constante, que los ancianos evidencian como obstáculo del modo de ser armónico (teko katu).

Bajo este contexto el cotidiano se desenvuelve entre el ser y el deber ser, que se expresa en los elementos centrales de su constitución, a saber: desarrollo de estrategias de vida centradas en el individuo/comunidad, formas de vida basadas en la familia nuclear/ampliada, aparentes quiebres/activación de su espiritualidad, sentido práctico centrado en la economía individual y nostalgia de lo colectivo como valor, debilitamiento de los sistemas de reciprocidad comunal y permanente evocación de la importancia del compartir, disolución del sistema de relaciones simbólicas y de poder, a la vez que, fuerte arraigo a la jerarquía socio-política isoseña en la cual militan enfrentados unos con otros, efectiva pérdida de la interacción comunal, activación/evocación de sistemas de interacción comunal, sistema axiológico basado en los etos evangélico e internalidad activa de los espíritus de los antepasados.

Esta polisemia del Yande Reko confirma a este como noción de referencia socio-cultural, que a través de la memoria corta y larga del arakuaa y yemboe, del sentido práctico activa estrategias para estar y hacerse en el mundo, resignificando los actos rituales, negociando con los valores y

principios entre la yemboe y el arakuaa. Se refuncionalizan las costumbres de manera implícita y natural. El sentido práctico, les otorga una gran capacidad de aceptar y adaptarse al mundo adverso, determina ciertos comportamientos que responden a nociones de cultura de frontera, capaz de incorporar y readecuar nuevos elementos, sin perder de vista las nociones básicas de su modo de ser, estrategia que está relacionada con un conjunto de disposiciones duraderas y transferibles, adquiridas en el contexto socio-cultural.

Según las afirmaciones de los pobladores, el Yande Reko opera como un condicionamiento asociado a un tipo particular de forma de vida, que a decir de Bourdieu produciría habitus, que en Vygotsky no sería otra cosa que herramientas culturales aprendidas en la relación con el contexto socio-cultural, porque operan como sistema de disposiciones duraderos y transferibles, como nociones estructurantes del modo de pensar, ser y hacer, predispuestas para funcionar como matrices constitutivas, según Bourdieu. Es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones que pueden ser objetivadas y adaptadas a fines, sin suponer la búsqueda consciente de fines históricos u ontológicos, sino teleológicos. Se trata del dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzar la sobrevivencia y la permanencia; objetivamente como nociones prácticas, sin ser el producto de la obediencia a reglas estrictas o normas socio-culturales reguladas, y a la vez, que no dejan de ser nociones colectivamente compartidas y manejadas a base de la acción comunicativa de los “ancianos y abuelas”, como voz explícita que se instala en el pensamiento y actúa de manera imperceptible desde interior del ser de cada isoseño. Textualmente como afirma en tiempo presente el Capitán del Alto Isoso:

***(...) lo que somos, lo que hacemos, cómo estamos y vemos la vida..., queremos ser iguales que los demás, pero también nos gusta ser diferentes, porque lo que somos es parte de***

***nuestra cultura e historia, es lo que somos como pueblo y lo que yo soy como persona (P 21: Ambrocio Choquidi).***

Indudablemente el Yande Reko dota de sentido de pertenencia, activa la memoria corta y larga de manera diacrónica y el sentido práctico para adaptarse a las condiciones de vida, basados en una difusa diversidad de datos históricos adquiridos de la tradición oral.

El Yande Reko otorga sentidos de pertenencia, expresados como sentimientos y noción sustantiva de un grupo humano, en los que las referencias del pasado y principalmente la voz de los ancianos se impone desde la dimensión axiológica y ontológica, como referentes y matrices que construyen particularidades colectivas y personales. En el Yande Reko, los habitantes del Isono desarrollan lazos afectivos, encuentran referentes que comparten a través de un conjunto de prácticas, que en muchos casos llaman costumbres, conocimientos del pasado compartido, pautas de comportamiento, y símbolos que contribuyen a la construcción de un sistema de reciprocidad elemental: dar-recibir-devolver, en una suerte de intercambio de dones.

La radical presencia de la iglesia evangélica en las comunidades del Isono pone en crisis los sentidos de pertenencia, porque enfatiza abiertamente su ruptura con los valores fundamentales de la cultura local y propone un orden civilizatorio contrario de la historia del Isono. Por ejemplo, la fiesta tiene un carácter colectivo basado en la reciprocidad, complementariedad, solidaridad, juego de campos económicos, políticos, culturales y sociales, que hacen al orden comunal en el que se concretiza el Yande Reko. Por el contrario los valores de la iglesia evangélica están basados en la individualidad y en la familia nuclear, en el quebrantamiento y condena de las prácticas espirituales ancestrales. La iglesia evangélica ha provocado una lucha interna en el espacio comunal, fue captando feligreses y convirtiéndolos en agentes de su credo y ética, hoy disputan día a día, culto a culto, para ganar personas, peor lo más catastrófico, se sobreponen

a los espacios y tiempos de los rituales. Si hay un enemigo abierto y declarado al Yande Reko, al concebirlo peyorativamente como “salvaje y pecaminoso” es la iglesia evangélica, que en su afán de salvar a los habitantes del Iso del pecado, rompe con todo el orden social provocando a la postre desestructuración familiar y económica, con todos los efectos colaterales a nivel socio-cultural.

La lógica colonial de resignificar la fiesta, ahora se desplaza al ámbito escolar y no respeta el ámbito de las prácticas culturales y conductas sociales, está provocando en gran medida la diáspora de las comunidades. Esta lucha que rompe y vacía culturalmente la ritualidad y la dinámica social, por ende debilita dramáticamente los referentes del Yande Reko dejándolos como memoria de los ancianos, como pasado, que cada día pierde vigencia social.

Sin embargo no podemos presumir que el Yande Reko solo es pasado y ritualidad ancestral, sino, más bien, etos que contiene referentes objetivos y subjetivos que permiten la reinención y adaptación a contextos complejos desde el sentido de pertenencia, nociones con las que el isoseño enfrentan su interacción con las demás culturas y en una Bolivia multisocietal y divergente.

Otra acción social que rompe con principios del Yande Reko, es la política, ligada a los partidos en el poder local y regional, que provoca nuevas formas de conflicto permanente y que provoca rupturas en el orden comunal. La división política ha puesto en crisis la estructura interno del poder del pueblo isoseño, hoy existen tres capitanes grandes en la zona, todos reconocidos dentro de las estructuras de poder político oficial por las diferentes parcialidades: municipio, gobernación y gobierno central, lo que mantiene a la población dividida y en peleas internas ajenas a la dinámica interna de las comunidades.

Todos estos elementos externos, modifican las formas de vida de los isoseños, quienes cambian sus estrategias económicas, estas se convierten cada vez más en dependientes de la política y del mercado, su lógica de reproducirse social y culturalmente se transforman; sin embargo la matriz socio-cultural actúa y logra hacer que se sientan particulares, en tanto mantienen vínculos con el espacio de origen y con sus interacciones espirituales, más allá de los cambios materiales.

La ampliación de la frontera cultural y espacial se realiza en los nuevos asentamientos humanos entre isoseños (barrios marginales urbanos, nuevas comunidades fuera del territorio de origen), les permite ampliar los espacios de reproducción social sin perder definitivamente el vínculo con el origen, esta es otra manera de aprender a ser lo que son en otro lugar ajeno al suyo, interactuando con emigrantes de otras regiones y con isoseños, hasta finalmente dejar de ser. La tercera generación de isoseños asentados en otros espacios sociales, se aleja paulatinamente de los referentes de pertenencia comunal, aprende y asume otros. En tanto mantienen el vínculo con la comunidad de origen, ellos continúan haciéndose desde sus referentes de origen. Por eso Crisostomo Chévrollet expresa perfectamente este fenómeno de transición y transacción, sus nietos ya no son isoseños, porque nacieron en la ciudad y *“no tienen vínculo con la comunidad”* -con el territorio de origen -a pesar de hablar o entender guaraní, afirma, dejaron de ser isoseños. Por tanto, el Yande Reko no es sólo una nostalgia conocida en la tradición oral, en la narración de los abuelos y padres, no es el Arakuaa sin contexto que termina siendo parte del Yemboe (asumido por la escuela) que termina apilado en un estante de libros en alguna escuela rural o urbana. El aprendizaje del Yande Reko es vivencial, no puede dejar de ser una experiencia vital.

En la medida que las nuevas generaciones establecen vínculos de dependencia más fuertes y frecuentes con el contexto externo y por ende

con las culturas dominantes, no dejan necesariamente de ser isoseños, sino que reinventan el etos, reinterpretan, factor por el cual mantienen en gran medida su matriz de sentido de pertenencia, modificado en condiciones de desventaja, lo que paulatinamente hará que este deje de ser lo que es y sea otra cosa.

Por estas razones, lo que se pudo conocer por medio de las entrevistas es que sus historias, mitos, rituales y relatos están siendo desplazado al ámbito del Yemboe (del aprendizaje de lo extraño, a la forma abstracta de conocer la vida), por ley y por sentido práctico y ético. La lengua como ellos dicen, la “palabra de los antiguos”, cada vez más se convierte en instrumento funcional y utilitario que gana valor transaccional intercultural ante la cultura hegemónica y el espacio escolar, pero pierde valor significativo cultural o constitutivo, pues tanto la ritualidad como el ser representado y vaciado de significación cultural, son meros artefactos culturales convertidos en caricaturas, la lengua despojada de vivencia y fuera del Arakuaa (ámbito del conocer descontextualizado), son expropiadas de sentido formativo, por eso cuando preguntamos a profesores, adultos, jóvenes y niños, ellos responden literalmente el significado de los elementos más sugestivos y sintomáticos de la cultura isoseña, como si se tratara de un arte de traslación mecánica: Kaa Potii=flor del bosque, teko kavi=vida buena, Yande Reko=Modo de ser, Arete Guazu=Fiesta grande, lyambae=sin dueño, entre muchos otros vocablos vitales para la construcción del ser social isoseño.

Esta diferencia en el uso cultural y del ámbito de aplicación de la lengua, provoca desde la perspectiva de esta investigación, uno de los hallazgos más importante y fundamentales para pensar la educación en comunidades en las que la tradición comunicativa -en el sentido de Habermas- es oral, su aplicación y valor difieren en gran medida al de las sociedades gráficas, lenguas como el inglés, castellano o francés al ser francas y escritas

terminan vaciadas de contenido cultural general, y algunas veces, convertidas en multiculturales al ser apropiadas por diferentes grupos humanos que le asignan nuevos significados y usos culturales a la lengua. Sin embargo, una sociedad que no registra y no está sujeta a registros escritos, su palabra se convierte en el medio que guarda el pensamiento, el mito, el ritual, la historia y sus visiones del tiempo de manera viva, carente de archivos y museos exangües. Para que el Yande Reko perdure más allá del registro escrito, debe existir el ámbito vivencial que lo hace ser lo que es, un continente cargado de elementos que dotan de sentidos de pertenencia y nociones de ser.

Si bien se concibe a la lengua con un medio de interacción funcional entre culturas, el guaraní-isodeño está siendo vaciado de contenido cultural, cada vez más, al no asumirlo como un factor fundamental para la vida cultural, sino como un medio de comunicación simplemente, como un medio de sobrevivencia comunicativo. La exclusión pasa por el debilitamiento del Arakuaa, como campo de conocimiento del ser y de su ontogénesis. Al trasladar gran parte de los elementos de la cultura e historia al ámbito de la escolar, el registro y mecanismos se transforman en: materia, soporte y contexto que se deposita en un estante y no en la experiencia vital, se soporta en el dato que se usa, memoriza y cita. El ejemplo claro son los profesores, que a pesar de que algunos maestros han nacido en el Isoyo y de haber experimentado la cultura de origen, su comprensión del Yande Reko es la más empobrecida, la menos explícita y la más subordinada, al haber reaprehendido el conocimiento desde una lógica distinta en la que el conocer se efectiviza de manera mecánica, abstracta y no vivencial, la memoria se guarda como dato, no como experiencia. Este fenómeno sucede porque a pesar de haber vivido la cultura, sobreponen otras matriz cognitivas aprehendidas en los institutos pedagógicos y valorando estos aprendizajes como primordiales, que en gran medida rompen con las formas de validación del conocimiento local, y se convierten en agentes de

transmisión de la otra cultura, razón por la cual se alejan de la dinámica social comunitaria.

Por esta razón quienes han sido afectados de algún modo en sus sentido de pertenencia por la cultura hegemónica y la valoran como superior, dejan de darle sentido cultural a los elementos del Yande Reko, terminan haciendo una traslación literal y mecánica de los componentes culturales, este aspecto es evidente, en los seguidores evangélicos a quienes entrevistamos: jóvenes, niños y adultos, denotan un gran esfuerzo por romper con sus tradiciones, eso se hace más expresivo en los pobladores que tienen mayor vínculo con la sociedad urbana y en los profesionales que políticamente se vinculan con las nociones de origen, pero toman distancia de ellas en sus prácticas de vida.

La gran diferencia del registro oral, es que es un registro vivo y dinámico, no se trata de un archivo estático, es una mecanismo socio-cultural vivo que “preserva” lo que juzga bueno como “cultura, costumbre, antiguo e historia”, lo hace de manera dinámica e influidos socio-culturalmente por su contexto, como sostendría la psicología cultural. Quedando claro que esa memoria esta guardada en la memoria de lo que hoy son los antiguos, empero hace veinte años ellos eran jóvenes innovadores, atraídos por las voces múltiples de su tiempo, estos registros resignificados y actualizados a su tiempo, son insignificantes ante la dimensión histórica y de los acontecimientos constitutivos del ser en el sentido histórico occidental, en los que miles de años son reconstruidos, registrados y archivados cronológicamente y resguardados. En la memoria que reproduce el Yande Reko, la historia puede ser un mito, un ritual, una interpretación del cosmos o simplemente una larga conversación en la que el ser isoseño aparece como actor principal, de la cual cada quien deberá extraer lo que mejor quiere o entiende.



Por el contrario la memoria viva, abre posibilidades a la invención y reinterpretación de lo que cada generación llama antiguo o remoto, de lo que llamamos alegremente “cultura ancestral”, situación que nos hace imposible hablar de “originario” como algo prístino o intocado, ancestral, como se hace de manera superficial en la retórica política indigenista en Bolivia, cediendo a la historia oral de una originalidad ficticia y no de su verdadero valor vital, el de dotar de sentido cultural a la actualidad.

El medio en el que ficticiamente valoran la cultura es categorizado genéricamente como: “la palabra de los antiguos, los abuelos, las abuelas, los sabios, los ancianos”, el propio “Arakuaa”; sin embargo estas son manifestaciones nostálgicas, que cada vez menos se valoran en el cotidiano, aunque iteradas constantemente, porque esa palabra ancestral es cada vez menos escuchada, y efectivamente, provoca menos efectos de preservación, porque la vorágine seductora del capitalismo y modernidad arrastra a gran parte de estas sociedades a la descomposición social.

Indudablemente la vida en las comunidades se mueve en un tiempo menos dinámico que el tiempo urbano a nivel cultural y material, este tiempo está más ligado a elementos aparentemente remotos, en la medida que material y culturalmente la realidad se envejece a menor velocidad que la vida en las ciudades; sin embargo, las cosas y los seres humanos son menos perdurables que los instancias culturales, el modelo de vida se transforma de manera lenta, pero no así las percepciones, por la propia falta de oportunidades económicas, pues si vemos que la forma de vida se repite, a la vez se transforma, parece estar anclada en un tiempo pasado e indeterminado, pero su tiempo pasado parece ser más inmediato de lo aparente.

Actualmente, el conocimiento se registra ahora en los libros, ellos, en muchos casos argumentados por la palabra de los ancianos. Paradójicamente este tipo de registro aunque refleje la palabra de los

ancianos es desconocido como código de transmisión cultural, René Arriaga y Hubert Rivero lo plantean taxativamente, que no creen en lo que los libros dicen, sino en la palabra dicha por los abuelos, aunque estos sean escritos por los propios isoseños, porque este es el dominio es del karai.

El Arakuaa que es el medio principal de transmisión del Yande Reko -como espacio de enseñanza del conocimiento cósmico, reconocido como el lugar de la sabiduría-, tiene dos fuentes de transmisión: por un lado, el público y oficial que lo hacen los “Tíos” (como llaman los niños a los ancianos, ipaye reta, ñee iya reta) y el ámbito comunal y doméstico por las abuelas y madres. Sin embargo, nuevos espacios y fechas oficiales se reconocen para resignificar los rituales de manera oficial y escolar, los saberes implícitos se reproducen con grandes limitaciones en otros espacios y tiempos, el sentido de pertenencia que construye el Yande Reko, sufre adecuaciones permanentes, muchas veces imperceptibles y otras profundas, la presencia del sistema educativo oficial toma para sí muchos elementos culturales que hacen al Yande Reko, muchas veces sin comprenderlo en su real dimensión, rompiendo su razón de ser.

La escuela se constituye en el nuevo espacio para la transmisión de conocimientos de la cultura -como manifiestan principalmente los evangélicos, que son la mayoría- donde los rituales, la historia y las costumbres, asumen otro tipo de valores y referentes. Por ejemplo en la representación de Arete Guazu, los años no vienen del bosque, ya no toman chicha, salen de los baños y giran en comparsa entre todos, no representan el origen, ni el compartir, se ha convertido en una danza folclórica.

El Yande Reko como “morada cultural, como etos social” no deja de ser lo que es, quienes se alejan de su ser son los propios actores sociales, quienes cambian el contenido de este son los propios isoseños en su afán incansable de seguir siendo, haciéndose y estando en este mundo adverso y contradictorio.



# Conclusiones

Han sido expuestos los resultados del presente estudio, en los que se prueba el axioma planteado para el estudio de los procesos constitutivos a través del del Yande Reko, el mismo que nos ofrecen un abordaje novedoso y distinto paera el estudio de sociedades diversas. Este apartado presentará ciertas puntualizaciones al respecto, valorando el estudio de los modos de ser como enfoque socio-cultural.

Estas puntualizaciones se realizarán en el orden que se presentaron los capítulos para mantener una lógica discursiva, con la finalidad de demostrar si el modelo analítico propuesto en el presente documento, puede ser efectivo para el estudio de las sociedades y culturas subalternas en estructuras multisociales divergentes, como la boliviana.

En primera instancia hemos propuesto dos categorías conceptuales fundamentales para este estudio: Una, es Modo de ser, como expresión socio-cultural construida históricamente por los sentidos de pertenencia individuales y colectivos, considerando que el ser humano por antonomasia expresa su forma de pensar y ser a través de mediaciones culturales. Este en la medida que se define a sí mismo y a su colectividad echa mano de sus referentes históricos, principios, valores, sistemas de conocimiento y sus sentidos prácticos, dimensiones del pensamiento

que no son otra cosa que constructos socio-culturales. En esta lógica, el modo de ser se define en cuanto el sujeto es y está en el mundo con toda su carga de significados. Es decir, el modo de ser es una respuesta particular y colectiva al devenir que y se expresa en gran medida a través del habitus, y no necesariamente, desde los discursos políticamente contruidos en el poder, sino en todos los campos de la vida.

Segundo, los sentidos de pertenencia los concebimos como una categoría social que supera los axiomas identitarios que asignan a la gente principios de manera vertical y a base de prenociones, muchas veces definidas en el ámbito político del ejercicio hegemónico del poder. Por el contrario, los sentidos de pertenencia, no se construyen en las relaciones de poder y por determinantes políticas externas al individuo y la colectividad, sino que parten del individuo gregario, sensible y pensante que hace uso de su intra e intersubjetividad para construir su modo de ser, como respuesta individual y colectiva al contexto en el que la gente vive, es una respuesta desde diferentes campos sociales.

Al parecer estas dos categorías han demostrado ser fundamentales para la comprensión y estudio de sociedades de frontera y/o subalternas.

Para el estudio y comprensión de estas dos categorías usamos el enfoque filosófico hermenéutico con el que interpretamos la: historia, cultura y sociedad, como elemento centrales para la enunciación, esclarecimiento y traducción de la narrativa de los actores sociales. Se intentó desarrollar un análisis semiótico de elementos constitutivos de la sociedad isoseña, a base de presuposiciones y precomprensiones, las mismas que las contrastamos con el significado detrás de la palabra que los actores sociales otorgan a sus experiencias educativas y, con ello, se intentó la exégesis de la razón misma sobre el significado cultural de los modos pensar y ser, a través del Yande Reko.

Este último elemento permitió hacer un ejercicio fructífero, porque su flexibilidad semántica logró una comprensión óptima de la construcción social de los modos de ser.

Fue altamente positivo abordar este estudio basado en la psicología histórico-cultural y el constructivismo social, porque estos enfoques reconocen en los seres humanos la posibilidad de los sentidos, la posibilidad dialógica entre el sí mismo y el contexto, situación que pudimos usar en el estudio. Considerando que las experiencias vividas fueron registradas en la memoria consciente y/o inconsciente de los actores, quienes le dotaron de diferentes significados a las experiencias similares, lo que posibilitó realizar análisis comparativos.

Los diferentes significados obtenidos en gran medida no corresponden a la objetividad del hecho y la relación histórica de los mismos, sino que ha dependido del recorrido histórico, hasta del credo de cada sujeto, como de la relación que establecen cada uno entre la experiencia y ellos mismos (inter e intrasubjetivamente). Conocimos cómo la cultura en la viven y crecen los isoseños influye en su forma de ser. Se supone que las experiencias como hechos no se las puede cambiar, pero lo que obtuvimos son interpretaciones diferentes de cada cosa, dependiendo del contexto socio-cultural en el que cada sujeto está situado. Se trató de comprender los modos de ser desde la narración de la experiencia la realidad social, historia y cultura de los isoseños, entendiendo que se trata de construcciones individuales y a la vez colectivas de los mismos, es posible que se alcanzó tal propósito.

Sin embargo, lo que se evidencia es que la interpretación de la experiencia no es simplemente una elaboración personal, sino que ha sido determinante el contexto socio-cultural. En este sentido, tanto los sentidos de pertenencia y los modos de ser, evidenciamos que se construyen socialmente, como también que el pensamiento está influido por la cultura. Por tanto, el contexto socio-cultural define en gran medida los modos de pensar y actuar, en otros términos, determina el modo de ser y que ello es posible comprenderlo a través del estudio de la narrativa de los actores respecto de sus experiencias vitales.

Los hallazgos de este estudio partieron de un análisis de los preceptos constitucionales en los que se definen y se construyen principios identitarios para lo que la Constitución Política del Estado boliviano define como: “naciones indígena-originaria-campesinas”, además, al describir a los sujetos sociales realizando un ejercicio de clasificación dispar, como ser: “indígenas, originarios,

campesinos, afro bolivianos, interculturales, en síntesis pueblo boliviano” (CPE 2009). Se sostiene que esta incomprensible forma de constituir una sociedad políticamente, simplemente hace un complejo entramado socio-político irreconciliable, ya que la diferencia es un principio que debería permitir reconocimiento y aceptación, para aprender a actuar como comunidad humana diversa pero con horizontes compartidos, situación que lo logramos alcanzar. Se afirmó que esta situación se generó a causa del desconocimiento de los modos de ser de las culturas involucradas en este proceso político, situación que quedó por demás demostrada a lo largo del estudio.

Este análisis motivó a una reflexión básica ¿cómo se puede construir un proyecto socio-político constitutivo y educativo sobre premisas falsas, sobre invenciones socio-políticas artificiosas, sobre un acuerdo social, que se funda en el desacuerdo y en una impostura engañosa? Entendiendo que el ser social no está comprendido ni por lo menos conocido en la diversidad que se pregona retóricamente.

En este estudio se afirma que no es posible ejecutar un proyecto social como este en la medida que la lectura social y política es conservadora y premoderna, que en la práctica, se enfatiza en la diferencia para construir un conglomerado humano multisocietal y divergente, sobre una visión hegemónica de un grupo de poder: “se cambiar todo para no cambiar nada” (lampeduza). Todo esto basados en interpretaciones históricas interesadas que enfatizan en la divergencia y en la revancha histórica. En síntesis, se propone un orden constitucional plurinacional sobre una estructura multisocietal con perspectivas y proyectos históricos inconexos, sobre una aparente sistema político participativo, inclusivo e intercultural, se impone con suturugios un proyecto hegemónico excluyente.

Este contexto político en el campo educativo perfila una condición similar, al proponer un “modelo socio-cultural productivo” basado en competencias, bajo un fundamento teórico de alta complejidad: “se fundamenta en los valores, las estructuras organizativas, los territorios habitados, internalizados y significados sociculturalmente por las comunidades del Estado Plurinacional...”<sup>104</sup>. Este

---

<sup>104</sup>Extraído del Currículo de base del sistema educativo plurinacional, Estado Plurinacional de Bolivia, 30/09/2010.

propósito no toma en cuenta el estudio e instrumental analítico para estudiar dicha diversidad en cada sociedad en la que se impondrá el modelo, encarnando además una visión de mundo ajena a las aspiraciones de las comunidades a las que desea attingir, porque los paradigmas de la educación propuesta terminan creando modelos para una sociedad que no se comprende ni se conoce, por ello define su carácter productivo y socio-comunitario, allí la diversidad no se refleja, sino se deja entrever un modelo genérico y hegemónico pseudo desarrollista.

Además, los agentes de la transformación, intervención y desarrollo del modelo, son maestros formados en un modelo educativo donde predomina el pensamiento elemental del racionalismo positivista, sin sustentos teóricos e instrumental práctico para aplicar modelos filosóficos, pedagógicos y sociológicos que les ayuden a resolver este complejo esquema paradigmático, sino más bien renegando de todo axioma que tenga aroma moderno o cartesiano.

Para asistir a estas dificultades y por las razones se planteó el modelo analítico que probamos en este estudio, el mismo nos arroja algunos resultados sugerentes.

Hemos sistematizado una serie de hallazgos que fueron cruzados con las variables principales del estudio de los modos de pensar y ser, los mismo que corresponden a las narraciones de la “experiencia educativa”, estas fueron abordadas como variables contenidas en nuestro sistema de categorías (ontología, axiología, epistemología, praxeología y ecología). El propósito fue señalar cómo los elementos que se expresan en la narración de la experiencia educativa -como acción comunicativa- influyen en la construcción de los modos de pensar y ser, así lo confirmamos a lo largo de nuestro trabajo de campo y en el análisis de resultados.

Desde los hallazgos obtenidos en este estudio se puede concluir que las hipótesis del mismo se ratifican. Se esperaba conseguir un modelo explicativo que profundice en las posibilidades de conocimiento de las culturas subalternas y de sus modos de pensar y ser, se cree que los resultados son evidentes y es posible hacerlo de manera interdisciplinar, lo que podría permitir desarrollar estrategias educativas más pertinente cultural y socialmente.



Se considera que se ha encontrado un axioma teórico muy rico, enriquecido por aportes teóricos multidisciplinarios: psicología histórico cultural, psicología social, etno-historia, sociología constructivista-estructural, filosofía heurística y fenomenológica. Se sostuvo que el ser se construye bajo referentes ontológico, axiológicos, epistemológicos, praxeológicos y ecológicos, asunto que queda claramente establecido que es evidente y por ello perfilamos un modo de pensar y ser al finalizar este acápite que explica cómo concebimos el modo de pensar y ser de los isoseños.

Sostuvimos que la relación entre hecho social e individual está mediado por proceso de inter e intrasubjetividad y que este se expresa a través del lenguaje. Proceso que se gesta en la relación individuo/sociedad, antes que sobre definiciones e identidades asignadas política e ideológicamente. Que esta realxción prevé sentidos de pertenencia que responden a hechos sociales pero que se intenalizan de diversa manera en cada individuo, aspecto que es corroborado en los resultados del estudio, donde la narración de los actores esta mediada por su condición de género, generaciones, oficio o función social, creencia religiosa y recorrido histórico y por la sserie de artefactos culturales que definen su cultura.

Que si bien hay una matriz de sentidos de pertenencia que constituye el Yande Reko, este no es percibido ni internalizado del mismo modo por todos, sino que esto dependera nuevamente de los rasgos descritos en el parrafo anterior. Por ello se afirma que las identidades hegemónica y generales han implosionado con las multipoles voces que los individuos oyen y los sensibilizan, como afirma Goldman.

Bajo este esquema explicativo, la matriz de sentidos de pertenencia, permite a las ciencias sociales en este caso a la psicología educativa y pedagogía, desarrollar un campo de acción más acertivo para la construcción de los programas y proyectos educativos.

Se afirma que en el Iso no existe una sociedad homogenea, a pesar que hayan rasgos sociales y culturales que determinan comportamientos y formas de pensar y ser colectivos que están contenidos en el Yande Reko como referentes culturales. Rasgos que son determinados por el contexto, sin embargo, la particularidad en

otros contextos más personales, los mismos que influyen y modifican de manera dinámica e interdeterminada al contexto, a través de la relación individuo/sociedad. De este modo el Yande Reko se transforma y reinventa, generacional, genérica y políticamente.

Se propuso un axioma conceptual y analítico desde la perspectiva de la psicología histórico-cultural en la que se trató a la cultura como el medio característico de la vida humana, como un medio saturado con artefactos, residuos de la experiencia de generaciones anteriores. En palabras de Cole, la cultura como mediación es la principal característica del pensamiento humano. A su vez la fenomenología nos dice que, la experiencia se hace palabra pensada y construye realidades, definiendo modos de ser. Sobre esta lógica buscamos las dimensiones socio-culturales que constituyen las formas de pensar, por lo que definimos cinco dimensiones, las mismas fueron ampliamente explicadas.

Este axioma se llevó al campo de la narración de las experiencias educativas de los actores sociales. Desde la narrativa de estas armamos el modelo explicativo de los modos de ser y este nos arrojó algunas precisiones dignas de ser mencionadas:

En el primer capítulo se sostiene que el ser es una construcción histórica y cultural que en gran medida funda sus sentidos de pertenencia en los usos, costumbres y tradiciones, empero se reconoce que estas se inventan y reinventan, se adecúan y legitiman en función a las necesidades y condiciones sociales, se propuso que estos conceptos deben ser entendido como fenómenos de continuidad. Que esta continuidad esta signada por una fuerte tendencia hacia la invención, ritualización e institucionalización de prácticas generalmente artificiosas y construidas retóricamente. En sentido histórico se afirmar, que lo único que se puede cambiar es el pasado, al ser una interpretación y una representación del tiempo pretérito que se hace verbo y presente. En esta lógica recuperamos un planteo de Combès que es menester “para paliar el olvido, reinventar la historia, se debe recurrir no a las fuentes históricas, sino al presente que se quiere forjar, y al futuro que se anhela (...) si hay pérdida de memoria histórica, es porque no hay soporte social para darle sentido”, coincidiendo con Saignes cuando afirma que “el olvido de la tradición es voluntario” (Combès I. , 2007), el vacío y este olvido voluntario puede ser llenados por invenciones intencionadas, en tanto y cuanto estas tengan soporte

social para dotarle de sentido y lugar en el ser de cada individuo. Esto es lo que las entrevistas nos arrojan, retóricas desconcertantes y contradictorias. Es ampliamente notorio que la gente ante la necesidad de sustento histórico inventa hechos y datos históricos, explica razones prácticas para justificar lo que son o pretende ser.

Por ello, para superar este vacío histórico que experimentan los isoseños, se evidenció que al vacío histórico y ontológico le dotan de significado y simplemente lo obvian. Al enfrentarse a estos vaciamientos los pobladores del Isono, crean e incorporan nuevos referentes, hacen surgir de la nada significados valores, sustento y sentidos de ser, desconcertantes y a veces desoladores. Así encontramos que los isoseños recrean los hechos, y el ser mítico kaa Poti se convierte en el paradigma de las mujeres en la comunidad de Iyobi, y ellas todas asumen ser flores del bosque y también heroínas de su sobrevivencia. Los vacíos históricos esenciales son sustituidos por el olvido o por la recreación, a través de la memoria selectiva para que estos procesos dejen de tener sentido histórico y se enmarquen de una manera creativa y emergente en el redimensionamiento de sus sentidos de pertenencia en el Yande Reko actual y no del pasado.

El Yande Reko, concebido como continente sociocultural funciona como conjunto de axiomas o memoria histórica difusa y adaptativa hace referencias implícitas y explícitas al ser social, caracterizado por un poderoso sustento simbólico y animista que se actualiza día a día en función de las condiciones políticas y sociales en las que interactúa este pueblo.

Sin el olvido, la invención sería incomprensible, construyen un ser que no asume su sentido de pertenencia ontogénico como chanés o chiriguano, como esclavos de avas y karias, se reinventan como guaraníes auténticos o “puros”, como ellos dicen, como guerreros. Desde esta lógica, hoy pueden estructurar un discurso como nación guaraní-isoseña y legitimarse como “originarios, como los más puros”, como los que mejor hablan la lengua que no es originalmente suya. Del mismo modo, será imposible entender que el ser tapii (esclavo de los avas) requiere de una resignificación histórica para validar el mito que los habilita a los isoseños como hombres de llanura y rebeldes indomables “iyambaes”. Todos

términos míticos que no corresponden al dato histórico registrado sino a imaginario social y al sentido práctico del isoseño actual.

### **Los modos de ser y de pensar en relación al Yande Reko**

De acuerdo al modelo teórico expuesto en el capítulo tres, los isoseños expresan modos de pensar que perfilan ciertas particularidades en sus modos de ser:

1. En el isoseño se evidencia principalmente una lógica de pensamiento **colectivista, animista y simbolista**. Se manifiesta un pensamiento mítico, representado en acciones y percepciones que privilegian: espiritualidad, valores socio-comunitarios: familia, compartir, solidaridad, fidelidad, colectividad, respeto a los valores tradicionales, oralidad, celebración de fiestas, ritualidad en tono a la comida y danzas colectivas, y principalmente, respeto a la voz de los ancianos, ocupando un lugar privilegiado los espacios colectivos abiertos. Esta lógica de pensamiento, dispensa el vínculo de la naturaleza y del ser humano como una continuidad de la vida, por eso los bosques son morada de los espíritus de los antepasados y pasado y presente son parte de la unidad tiempo/espacio.

La forma simbólica y animista de pensar el mundo juega un papel importante, donde todo tiene vida más allá de la vida: las cosas, los animales y la gente. Lo que se privilegia como valores son: valentía, coraje, bravura, generosidad, felicidad, cortesía, protección de los débiles. Valores que construyen vínculos de reciprocidad y mantienen elementos fundamentales de la vida comunitaria. La figura del adulto mayor, autoridad, padre, sabio, son arquetipos del estilo de conducta que aviene a este modo de modo de ser, por el contrario el liderazgo, la individualidad y el paternalismo, la manipulación, figuran entre las patologías sociales de esta forma de pensamientos, situación que se evidencia en estas comunidades, desde la perspectiva política y religiosa los pobladores la

experimentan y viven dramáticamente, identificándola como un mal, como actos ligados a los mbaekuaareta, pero sin capacidad de buscar mecanismos para evitarlos se los experimenta como una fatalidad de este nivel de la vida.

2. **Lógica de pensamiento pragmático**, impone una forma de actuar que es contradictoria con el anterior modo de pensar, ya que se basa en un sentido práctico motivado por las necesidades económicas y de estatus social, por ello presenta una gran carga alienante y utilitaria que busca resultados antes que medir los efectos negativos de sus actos. Ellos perciben que su salida a las ciudades la causa principal de la descomposición social, pero la asumen con una condición inevitable y fatídica, a la vez como un elemento simbólico de superación social y económica. Situación que afecta el orden interno y cultural comunal, pero que le otorga una alternativa de vida a la familia nuclear, porque para estas la vida en comunidad no satisface sus necesidades básicas. Sobre este sentido práctico se despojan abiertamente de su lengua y declaran la necesidad de una educación que los habilite para vivir en las ciudades en el mundo karai.

Ellos perciben que la iglesia evangélica les exige rupturas con su pasado, a pesar de eso ellos se aferran a la fe nueva y abandonan sus referentes del pasado o simulan hacerlo para encontrar un espacio que resuelva situaciones morales y éticas. La conciencia de su destrucción y descomposición cultural y social, no impide que eviten este modo de hacer y de pensar las cosas. Parecen mariposas nocturnas encandiladas por la luz y quemadas por la misma lumbre que los atrae y subyuga.

Tienden a una actitud destructiva, a pensar que su acción es de relativa eficacia, tienden a la experimentación y a la innovación despojándose del pasado y mal adaptándose a un presente precario. El criterio último, es que las cosas den resultado económico y material sin importar los medios para conseguirlos. Demuestran una

aparente capacidad de adaptación a nuevas condiciones socio-económicas y culturales, cuya razón de ser está centrada en la resolución de problemas económicos y en la movilidad social. El utilitarismo, la alienación, aculturación, el oportunismo y el arribismo representan, de alguna manera, algunos de los peligros patológicos que invaden las comunidades a través de este modo de pensar y ser.

3. La lógica de pensamiento pasivo, cuando uno camina por las comunidades isoseñas el sentido de desolación invade, lugares vacíos, lejanía de voces de niños y ruidos de animales rompiendo el silencio y el sonido del viento, evocan el abandono, ese que al conversar con la gente deja un sentimiento de resignado, se trata de una manera resignación ante los sucesos, se acepta todo como algo irremediable e inevitable, pues se concibe este mundo como una potencial fatalidad en los que la vida y la muerte son una continuidad y una presencia constante. No se turban ante los elementos externos que provocan situaciones y condiciones críticas, aceptan estas, con pasividad, la precariedad provoca molestias mayores. Dejan que los acontecimientos los rebasen y su nivel de reacción es limitado a la sobrevivencia, a la contemplación de los hechos, se basan en el rumor y la especulación, la resistencia pasiva a los elementos que les incomodan, rehúyen al conflicto y se refugian en elementos sobrenaturales. Su mayor patología está centrada en su capacidad de adaptarse a situaciones extremas de precariedad sin posibilidad de reacción, con claros indicadores de resignación, alienación y enajenación del sentido de libertad y de autodeterminación.

La paradoja, antes los cazaban como esclavos, antes los enganchaban para la zafra, hoy, ellos hacen filas voluntarias para ir al trabajo en las haciendas. Hoy, los más osados, renuncian a su nombre e identidad cruzando las fronteras para ser ilegales en otros

países, donde vivir es un privilegio, donde la esclavitud y la ilegalidad es una alternativa de mejor vida.

Estos tres modos de pensar aparecieron de manera recurrente en cada uno de los entrevistados, con diferentes argumentos, unos más pragmáticos, otros más resignados, pero todos motivados por una lógica animista que explica la presencia aún poderosa del Yande Reko en sus vidas.

Estos tres modos de pensar construyen su modo de ser paradójico y contradictorio. El Yande Reko en esta condición, se concentra principalmente en el primer y segundo modo de pensar, animista, simbolista y resignado, gran parte de las características de estos modos de pensar dejan espacio para que el sentido práctico invada la vida y el hacer de los isoseños. No se trata de conjuntos de caracteres estancos, sino que estos interactúan en la forma de pensar y ser de cada isoseño determinando comportamientos complejos y diversos, marcados por estas formas prevalentes de pensar principalmente en las patologías descritas.

Las características descritas de sus modos de pensar, desde este estudio se presume que, expresan también el modo de ser isoseño, por lo que sería válido probar dichas aseveraciones en la construcción de un modelo educativo que puede dar cuenta de esta realidad tan compleja. Creemos que esta cuestión debería ser tema de otro estudio, esta investigación solo se encargó de construir y sugerir la herramienta analítica como un instrumental de estudio para las ciencias sociales.

Concluimos con la última respuesta a la gran pregunta con la que se titula este trabajo, ¿dónde perdimos el modo de ser? La respuesta está en el mismo Yande Reko, que no es otra cosa que la gente del Iso, y son ellos los que le dan vida en su memoria viva, sentido, significado, códigos culturales y pertinencia al Yande Reko.

Entonces el Yande Reko al ser un continente de referentes que ayudan a construir los sentidos de pertenencia, se hace en los modos de pensar, ser, hacer de este pueblo. A la vez es un referente, pero también es un constructo histórico-cultural que se modifica y adapta a cada momento que los isoseños experimentan. El Yande Reko no será lo que fue, será lo que la gente haga de él, a pesar de los políticos e intelectuales que se encargan de sacarlo de la realidad y la dinámica social, para ubicarlo en la retórica como artefacto cultural y no como práctica viva, y a veces como proyecto educativo alejado de la gente, como traducción literal al idioma y la cultura de los otros. Por tanto, no perdieron su Yande Reko, lo resignificaron infinitas veces y seguirán haciéndolo, en tanto haya un habitante poblando la llanura chaqueña.



## Bibliografía

- Acebey, D. (1992). *Quereimba. Apuntes sobre los ava-guaraní en Bolivia*. (2ª edición ed.). La Paz: Ediciones Gráficas "E.G."
- Akzin, B. (1968). *Estado y Nación*. México: Fondo de Cultural Económica.
- Albo, X. (1990). *Los Guarani-<chiriguano 3. La comunidad hoy*. La Paz: CIPCA.
- Albó, X. (2003). *Pueblos indígenas en la política*. La Paz: Plural/CIPCA.
- Albo, X. (2009). *Sumaj Qamaña-el buen convivir*. La Paz: CIPCA.
- Albó, X. (2012). *La autonomía guaraní en el Chaco*. La Paz: CIPCA.
- Allport, G. (1965). *Psicología de la Personalidad*. Buenos Aires: 1965.
- Allport, G. W. (1988). *La persona en psicología : ensayos escogidos de G.W.Allport*. México: Trillas.
- Almaráz, S. (1969). *Requiem para una república*. La Paz: UMSA.
- Alsup, J. (2006). *Teacher identity discourses. Negotiating personal and professional spaces*. New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, Inc.
- Álvarez, A., & Del Río, P. (1990). "Educación y desarrollo: la teoría de Vygotsky y la Zona de Desarrollo Próximo". En Coll, C., Palacios, J. y Marchesi, A. (comps.), *Desarrollo psicológico y educación*. (Vol. Vol. II). Madrid: Alianza.
- Alvizuri, V. (2009). *La construcción de la aymaridad*. Santa Cruz: El País.
- ANC, A. N. (2009). *Constitución Política del Estado*. Oruro: Enciclopedia Jurídica.

- Angelides, P. (2001). Using Critical Incidents to Understand School Cultures. *Improving Schools*, 4 (24), 24-33.
- Arguedaz, A. (1979). *Pueblo Enfermo*. México: UNAM.
- Arispe, S., Mazorco, G., & Rivera, M. (2007). *Polis Revista de la Universidad Bolivariana*. Retrieved Abril 5, 2009, from <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=30501802>
- Aristóteles. (2001). *Ética a Nicómaco. Introducción, traducción José Luis Calvo Martínez*. Madrid: Alianza.
- Arno, J., Brnadon, F., & Martinez, J. (20012). *LAs peras al olmo*.
- Arnold, D., & Yapita, J. d. (2000). *El rincón de las cabezas. Luchas textuales, educación y tierras en los Andes*. La Paz: ILCA - UMSA.
- Arze, J. (1978). *Bosquejo sociodialéctico de la historia de Bolivia*. Cochabamba: Edigraf.
- Asamblea, P. (2010b). *Ley Avelino Siñani y Elisardo Perez, Número 070*. La Paz: Gaceta Oficial.
- Audi R. (ed.). (2004). *Diccionario AKAL de Filosofía (The Cambridge Dictionary of Philosophy)*. Cambridge University Press. Madrid: AKAL.
- Austin, J. (1962). *How to Do things winth words*. oxford: Oxford University Press.
- Bajtín, M. (2000). *Yo también soy. Fragmentos sobre el otro*. México: Taurus.
- Barbera, M. (1995). La comunicación plural. Paradojas y desafíos. *Nueva Sociedad*(140), 60-69.

- Barbera, M. (2002). Jóvenes: comunicación e identidad. Pensar Iberoamérica. *Cultura*.
- Barth, R. (. (1977). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de Cultural Económica.
- Barthes, R. (1982). *Investigaciones retóricas I. La antigua retórica*. Barcelona: Buenos Aires.
- Bateson, G. (2000). *Steps to an Ecology of Mind* . Chicago: London: University of Chicago Press.
- Bautista, R. (2007, Marzo 28). *Apuntes Sobre la Descolonización*. Retrieved 03 2009, 25, from Ediciones Simbióticas: <http://www.edicionessimbioticas.info/spip.php?.article887>
- Bédard, R. (1995). *Les fondements philosophiques de la direction*. Montréal: HEC-Thèse de Doctorat en Administration.
- Bédard, R. (2002). Los cuatro Modos de Ser: teoría y aplicaciones a la gestión. *HEC-Montréal, Graupe Humanisme et Gestion*.
- Bedard, R. (2008). *Quel est mon type de leadership? Cet article reprend les analyses et les conclusions formulées.* . Montreal: (inérito, Versión).
- Bédard, R. (2009). *Los fundamentos del pensamiento y las prácticas administrativas*. Montreal: HEC.
- Benjamín, W. (1968, Abril). La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica. *Eco*, 594.
- Benjamin, W. (1992). *Cuadros de un pensamiento*. Bueno Aires: Imago Mundi.

- Benjamin, W. (1998). *Para una crítica de la violencia y otros ensayos* (Vol. Iluminaciones IV). (R. Blatt, Trans.) Madrid: Taurus.
- Berger, P., & Luckmann, T. (1968). *La Construcción Social de la Realidad*. Madrid: Amorrortu .
- Berstein, B. (1990). *Poder, educación y conciencia. Sociología de la transmisión cultural*. . Barcelona: El Roure.
- Bilbao, G., & Monereo, C. (2011). Identificación de incidentes críticos en maestros en ejercicio: propuestas para la formación permanente. *Revista Electrónica de Investigación educativa*, 13(1, 2).
- Billig, M. (1987). *Arguing and Thinking. A Rethorical Approach to Social Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Billig, M. (1998). El nacionalismo banal y la reproducción de la identidad nacional. *Mexicana de Sociología*, 1(60), 37-57.
- Boghossian, P. (2009). *El miedo al conocimiento: Contra el Relativismo y Constructivismo* . Madrid: Alianza.
- Bolívar, S. (1819). *Discurso de la Angostura*. Retrieved julio 2011, from <http://juventud.psuv.org.ve/>.
- Bolivia, C. N. (1953). *DECRETO LEY N° 3464 DE 2 DE AGOSTO DE 1953*. La Paz: Gaceta Oficial.
- Bonfil, B. G. (1993). *Implicaciones étnicas del sistema de Control cultural” en Olive, León. Etica y diversidad cultural*. México: F.C.E.
- Bookchin, M. (1987). *Philosophy of Social Ecology*. New York: Black Rose Books.

- Bourdieu, P. (1988). *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.
- Bourdieu, P. (1977). *Outline of Theory of Practice*. New York: Cambridge University Press.
- Bourdieu, P. (1984). *Questions de sociologie*. París: Les Éditions de Minuit.
- Bourdieu, P. (1986). La identidad como representación. In P. Bourdieu, *La Teoría y el Análisis de la Cultura*. México: Universidad de Guadalajara.
- Bourdieu, P. (1987). *De las reglas a las estrategias en: Cosas Dichas*. Barcelona: Gedisa.
- Bourdieu, P. (1999). *Meditaciones Pascalianas*. México: Anagrama.
- Bourdieu, P. (2000). *La dominación masculina*. Madrid: Anagrama.
- Bourdieu, P. (2002). *El oficio del Sociólogo*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (2003). *El oficio de científico. Ciencia de la Ciencia y reflexividad*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P., & Passeron, J. (1991). *La Reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. Madrid: Editorial Popular.
- Bourdieu, P., & Wacquant, L. (1995). *Por una Antropología Reflexiva*. México: Grijalbo.
- Bravo, C. R. (2001). Etnia y etnicidad: dos categorías en construcción. (UTP, Ed.) *Ciencias humanas*(25).
- Bruner, J. (1986). *Actual minds, possible worlds*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Bruner, J. (1986). *Actual minds, possible worlds*. Cambridge: Cambridge, MA: Harvard.
- Bruner, J. (1987). *La importancia de la educación: cognición y desarrollo humano*. Barcelona: Piados Educador.
- Bruner, J. (1988). *Realidad mental y mundos posibles*. Barcelona: Gedisa.
- Bruner, J. (1991). *Actos de significado. Más allá de la revolución cognitiva*. Madrid: Alianza.
- Bruner, J. (2003). *Self-making narratives*. (R. f. A., Ed.) New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates.
- Bruner, J. S., & Goodman, C. (1947). Value as need as organizing factors in perception. *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 43, 33-44.
- Bruner, J., Goodnow, J., & Austin, G. (1978). *El proceso mental en el aprendizaje*. Madrid: Narcea.
- Burke, K. (1969). *A Rhetoric a Motives*. Berkeley: University of California Press.
- CABI . (1995). *Mapeo Comunitario de la Capitanía del Alto y Bajo Isoso*. Santa Cruz: CABI.
- Casas, B. d. (1999). *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Madrid: Castalia.
- Castells, M. (1998). *La era de la información: Economía, sociedad y cultura. El poder de la identidad*. (Vol. II). Madrid: Alianza Editorial.
- Castien, J. I. (2006). Edward Said y el orientalismo: esencialismo versus historicismo•. *Papeles Ocasionales*(41), 2-18.

- Castoriadis, C. (1975). *La institución imaginaria de la sociedad* (Vols. I-II). Tusquets Editores.
- Castoriadis, C. (1999). *La institución Imaginaria de la sociedad* (Vol. 2). Buenos Aires: Tusquest.
- Caurey, E. (2012). *Nación Guaraní: Ñamae Ñande Rekore, Una mirada a nuestro modeo de ser*. Territorio Guaraní.
- Céspedes, A. (1993). *Metal del Diablo*. Cochabamba: Juventud.
- Chihú, A. (2002). *Sociología de la identidad*. México: UAM- Itzapalapa.
- Chomsky, N. (2006). *Language and mind*. New York : Cambridge University Press.
- Cieza de León, P. (1984). *En Obras completas, ed. y est. de Carmelo Sáenz de Santa María*. Madrid: Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo.
- Cole, M. (2003). *Psicología cultural*. Madrid: Morata.
- Combés, I. (2003). ¿Con o sin dueño? Participación política y "democracia indígena" en el Chaco boliviano. "*Participación política, democracia y movimientos indígenas en los Andes*" (p. 8). La Paz: IFEA, PIEB.
- Combès, I. (2005). *Etno-historias del Isoso: Chané y chiriguano en el Chaco boliviano (siglos XVI a XX)*. La Paz: Fundación PIEB; IFFA Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Condarco, R. (1983). *Zarate, el Temible Willka. Historia de la rebelión indígena de 1899 en la República de Bolivia*. La Paz: Renovación.
- Cubero, R. (2005). *Perspectivas constructivistas*. Barcelona : Grao.
- D'Andrade, R. (1995). *The development of cognitive anthropology*. New York: Cambridge University Press.

- De Aquino, T. (S/f). *Suma Teológica*, , *cuestión 2, arts. 1-3*. (Biblioteca virtual del Campus Dominicano ed., Vol. Tomo I). Biblioteca de Autores Cristianos.
- De la Mata, M. L. (2008, Mayo-Agosto). La educación a través de su discurso. *Educación*(346), 71-104.
- De la Mata, M. L., & Cubero, M. (2003). Psicología Cultural: aproximaciones al estudio de la relación entre mente y cultura. *Infancia y Aprendizaje*(26, 2), 181-199.
- De la Mata, M. L., & Santamaría, A. (2010, Septiembre-Diciembre). La construcción del yo en escenarios educativos. Un análisis desde la psicología cultural. *Revista de Educación*, 353., pp. 157-186.
- Delors, J. (1996). *“Los cuatro pilares de la educación” en La educación encierra un tesoro*. UNESCO. Madrid: Santillan.
- Dobson, A. (1997). *Pensamiento político verde*. Barcelona: Paidós.
- Duran, E. (S/f). Nación y Estado: El concepto de "pueblo" en Hegel. *revistas UAM*, 53-57.
- Durand, P., & Lit, M. (2005). Pueblo, popular, Populismo. (I. d. CNRS, Ed.) *Hermés*(42).
- Eco, U. (2012). *Construir al enemigo y otros escritos*. Barcelona: Planeta.
- Espinas, A. (1897). *Les origines de la technologie*. París: Alcan.
- Esteban, M. &. (2010, Junio-Septiembre). Revista de , 2010, , núm. 2-3 (junio-septiembre). *Historia de la Psicología*, 31, 116-134.
- Fajardo, P., Gamba, S., & Chumbita, H. (1989). *Diccionario de ciencias sociales*. (T. S. Tella, Ed.) Buenos Aires: Puntosur.



- Fazio, M., & Fernández, F. (2004.). *HISTORIA DE LA FILOSOFÍA: IV Filosofía Contemporánea* (1ª. edición ed.). Madrid: Palabra.
- Fernandez, H. (2009). Suma Qamaña, Vivir bien, El ethos de la nueva Constitución boliviana. *Obets*(4), 41-48.
- Finot, E. (1981). *Historia de la Literatura Boliviana*. La Paz: Gisbert .
- Flanagan, J. (1954). The critical incident technique. *Psychological Bulletin*, 53 , 327-358.
- Flores, G. A. (1986). *Buscando al Inca*. Cuba: Casa de las Américas.
- Florescano, E. (2001). *Etnia, Estado y Nación*. México: Taurus.
- Freud, S. (1930). *Obras completas de Sigmund Freud*. (Vol. Volumen XXI ). (J. L. Etcheverry, Trans.) Buenos Aires & Madrid, Argentina-España: Amorrortu.
- Freud, S. (1995). *Obras Completas, Vol. XVIII, Más allá del principio del placer, cap.VI*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1996). *Obras completas: EL método psicoanalítico de Freud, Vol. VII* (9na. ed., Vol. VII). Buenos Aires: Amorrortu.
- Fromm, E. (1972). *Sociedad y Adolescencia*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Fuller, S. (1988). *Social epistemology*. Bloomington: Indiana University Press.
- Fuller, S. (2000). *Thomas Kuhn. A Philosophical History for Our Times*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Gaceta Oficial. (2010). *Ley Marco de Autonomías y Descentralización "ANDRÉS IBÁÑEZ"*. La Paz: Geceta Oficial.

- Garay, A., Iñiguez, L., & Martínez, L. (2005). La perspectiva discursiva en Psicología Social. *Subjetividad y Procesos Cognitivos, UCES*, 105-130.
- García Canclini, N. (1995). *Consumidores y ciudadanos: conflictos multiculturales de la globalización*. México: Grijalbo.
- García Canclini, N. (2003). Noticias recientes de hibridación. *Transcultural de Música*(7).
- García, A. (2013). ¿Qué es la nación? *Sesión de honor de la Asamblea Plurinacional* (p. 5). Cochabamba: Vicepresidencia del Estado Plurinacional.
- García, A. (2013). *Identidad Boliviana*. La Paz: Vicepresidencia del estado Plurinacional.
- García, J., & García, D. (1996). *Teoría de la educación I. Educación y acción pedagógica*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- García, M. y. (1998). *Del Racismo a la interculturalidad Competencia de la educación*. Madrid: Narce.
- García, P. (2011). *El estado en América Latina: Recusos e Imaginarios, siglo XIX-XXI*. (P. García, Ed.) Barcelona: UBe.
- Garcilaso de la Vega, I. (1609). *Comentarios reales de los incas*. Lisboa: Pedro Crasbeeck.
- Geertz, C. (1983). Thick description: Toward an interpretive theory of culture. In R. M. Emerson, *Contemporary field research: A collection of readings. Prospect Heights*, (pp. 37-59). Illinois: Waveland Press.
- Gehlen, A. ( 1987). *El hombre: su naturaleza y su lugar en el mundo*. . Madrid: Ediciones Sígueme.

- Gell, A. (1998). *Art and agency: An Anthropology Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Gergen, K. (1993). *El yo saturado* . Barcelona: Paidós.
- Gergen, K. (1994). *Realidades y relaciones, los sondeos en la construcción social*. Cambridge: Harvard University Press.
- Gertz, C. (1987). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Giddens, A. (1993). *Sociología*. Madrid: Alianza.
- Giddens, A. (1994). *Beyond Left and Right*. Cambridge: Polity Press.
- Giddens, A. (1995). *La constitución de la Sociedad; bases para la Teoría de la Estructuración*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Giddens, A. (1999). *La tercera vía; la renovación de la socialdemocracia*. Madrid: Taurus.
- Giménez, G. (1997). *La Sociología de Pierre Boudeau*. México D.F.: Instituto de Investigación Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México.
- Gobierno de Bolivia. (2009). *Constitución Política del Estado*. La Paz: Presidencia de la República.
- Goffman, E. (1970). *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Goldman, A. I. (2002). *Pathways to Knowledge. Private an Public* . Oxford: Oxford University Press.
- Goldman, M. (2006). *Como funciona a democracia. Uma teoria etnográfica da politica*.

- Gorz, A. (1998). *Miserias del presente, riquezas de lo posible*. Buenos Aires: Paidós.
- Gramsci, A. (1978). *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el estado moderno*. Mexico: Juan Pablos.
- Grosfoguel, R. (2006, Enero-Junio). La descolonización de la economía política y los estudios poscoloniales. *Tabula Rasa*(4), 19-46.
- Gruzinski, S. (1991). *Colonización de lo imaginario*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Guaman Poma de Ayala, F. (1980 (1615)). *Nueva Crónica y Buen Gobierno*. (e. John V. Murra y Rolena Adorno, Ed., & J. L. Urioste., Trans.) México D.F.: Siglo Veintiuno.
- Güell, P. (2008). ¿Qué se dice cuando se dice cultura? *Revista de Sociología*, 1(X), 22 .
- Habermas, J. (1982). *Conocimiento e interés*. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1987). *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1987). *Teoría de la acción comunicativa* . Madrid: Taurus.
- Harris, M. (2011). *Antropología cultural*. Madrid: Alianza.
- Hartman, R. (1959). *La estructura del valor. Fundamentos de la axiología científica*. México: FCE.
- Hawley, A. (1991). *Ecología Humana*. Madrid: Tecnos.
- Hegel, G. (1985). *La fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Hegel, G. (1999). *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. (J. Sibree, Trans.) Madrid.
- Heidegger, M. (1997). *Ser y Tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Heidegger, M. d. (1989). *Conceptos fundamentales*. Madrid: Ediciones Altaya.
- Hessen, J. (1981). *Teoría del conocimiento*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Hobsbawm, E. (1998). *"Naciones y Nacionalismo desde 1780"*. Barcelona: Crítica.
- Hobsbawm, E., & Ranger, T. (2002). *Inversión de la Tradición*. Barcelona: Crítica.
- Hobsawm, E. (1994). *Hisotria del Siglo XX*. México: Siglo XXI.
- Holloway, J. (. (2004). *Clase != lucha*. Buenos Aires: Herramienta.
- Husserl, E. (1991). *La Filosofía como Ciencia Estricta*. (E. Taadering, Trans.) Buenos Aires: Nova.
- INE. (2002). *Censo Nacional de Población y Vivienda 2001*. La Paz: INE.
- INE. (2002). *Censo Nacional 2001*. La Paz: INE.
- INE. (2013). *Resultados del Censo de Población y Vivienda 2012*. La Paz: Estado Plurinacional.
- Iñiguez, L. (. (2003). *Análisis del discurso. Manual para las Ciencias sociales*. Barcelona: EDIUOC.
- Jung, C. G. (1999). *Obra completa Vol.9/1* . Madrid : Trotta.
- Kant, I. (2005). *Crítica a la razón pura*. Madrid: Taurus.

- Kaufmann, A. (1968). *L'homme d'action et la science introduction elementaire a la praxeologia*. París: Hachette.
- Kitcher, P. (2001). *Science, Truth and Democracy*. Oxford: Oxford University Press.
- Kowii, A., García, F., & Lema, L. (2000). Aportes a la discusión. In F. García, *Las Sociedades Interculturales* (pp. 85-105). Ecuador: Ágora-FLACSO.
- Laclau, E. (2005). *La razón populista*. México: Fondo de la Cultura Económica.
- Laguna, J. (1993). *Los múltiples trayectos de una sociedad transhumante: La construcción socio-cultural del Espacio*. Quito: FLACSO (Web. Tesis Maestría).
- Laing, R. (1977). *La política de la experiencia"*. Barcelona: Crítica .
- Lajo, J. (2006). *Qhapaqñan, La ruta inka de sabiduria*. Quito: Abya - Yala.
- Laserna, R., Gordillo, J., & Komadina, J. (2011). *La trampa del Rentismo*. La Paz: Fundación Milenio.
- Latour, B. (1994). *Jamais fomos modernos. Ensaio de antropología simétrica*. Colecao Trans.
- Lessing, T. (1959). *Estudio acerca de la axiomática del valor*. México: UNAM.
- Lévi-Strauss, C. (1997). *Pensamiento Salvaje*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- Longino, H. (2002). *The Fate of Knowledge*. Princeton: Princeton University Press.

- Luhmann, N. (1997). *La sociedad de las sociedades*. Mexico DF: Universidades Ineroamericana.
- Lumbreras, A. (2006). *Epistemología Social y Política del conocimiento: Un análisis del programa de investigación de Steve Fuller*. Universidad Complutense de Madrid. Madrid: Tesis doctoral.
- Lupicinio, I., & C., A. (1994, Septiembre). El análisis del discurso en psicología social. *Boletín de Psicología*(44), 57-75.
- Luria, A., Leontiev, A., Vygotsky, L., & otros. ((1991). *Psicología e pedagogia: bases*.
- Luria, A., Leontiev, A., Vygotsky, L., & otros. (1991). *Psicología e pedagogia: bases psicológicas da aprendizagem e do desenvolvimento*. São Paulo: Moraes.
- Luria, R. (1976). *Cognitive Development. Its cultural Foundations*. U.S.A: Harvard College.
- Mansilla, H. (2010). *El carácter conservador de la nación boliviana: Visiones de la sociedad en la Bolivia contemporánea*. Santa Cruz: El País.
- Marcellesi, F. (2008). Ecología política: génesis, teoría y praxis de la ideología verde. *Cuadernos Bakeaz*(85).
- Margalef, R. (1998). *Ecología*. Omega: Barcelona.
- Marof, T. (1950). *La Ilustre ciudad: Historia de badulaques*. Sucre: A. Gamarra.
- Marx, C. ( 2005). *Karl Marx, Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Buenos Aires,: Signo.

- Maslow, A. (1993). *El hombre autorrealizado: hacia una psicología del ser*. Madrid: Kairos.
- Mayorga, F. (2011). *Dilemas*. Cochabamba: Plural.
- Mead, G. H. (1968). *Espíritu, persona y sociedad*. Buenos Aires: Paidós.
- Mejía, I. (S/f). *Warisata Escuela-Ayllu*. La Paz: Katari.
- Melía, B. (1988). *Lor guaraní-Chriguanos 1: Ñande reko, nuestro modo de ser*. La Paz: CIPCA.
- Mendoza, J. (1957). *El macizo boliviano*. La Paz: Ministerio de Educación y Bellas Artes.
- Mesa, C. D. (2012). *La Sirena y el Charango*. La Paz: Guisbert.
- Ministerio de Educación. (2013). *Unidad de Formación No. 2. "Estructura Curricular y sus Elementos en la Diversidad: Saberes y Conocimientos Propios"*. Cuadernos de Formación Continua. La Paz: PROFOCOM.
- Molina, J., & Grosser, V. (2008). La construcción del "pueblo", según Laclau. *La lámpara de D, iógenes Revista de filosofía*(16 y 17), 137-157.
- Montenegro, C. (1985). *Nacionalismo y Coloniaje*. Cochabamba: Amigos del Libro.
- Moreno, G. (1901a). *Últimos días coloniales en el Alto Perú - Documentos inéditos de 1808 y 1809*. Santiago de Chile: Gutemberg.
- Morin, E. (1991). *El Método, IV*. Madrid: Cátedra.
- Morin, E. (1999). *La cabeza bien puesta: Repensar la reforma, reformar el pensamiento*. Buenos Aires: Nueva Visión.



- Municipio de Charagua, P. (2010). *Plan de Desarrollo Municipal (PDM)*. Charagua - Santa cruz: Municipio de Charagua.
- Nietzsche, F. W. (1996). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. W. (2002). *El Ocaso de los los dioses*. www.espartaco.cjb.net: Proyecto Espartaco.
- Nordenskiöld, E. (2003). *Indios y blancos en el nordeste de Bolivia*. La Paz: APCOB-Plural.
- Nordenskiöld, E. (2012 (1912)). *La vida de los Indios*. La Paz: Plural.
- Ogbu, J. (2011, 11 6). <http://dx.doi.org/10.6035/Recerca.2011.11.6> - pp. 71-92. *La situación escolar del alumnado de minorías étnicas: el modelo explicativo ecológico-cultura*. (j. E. Pon, ed.) Barcelona. Retrieved octubre 1, 2012, from RECERCA, 11. 2011. ISSN: 1130-6149 - DOI.
- OIT, O. I. (1989). CONVENIO OIT Nro. 169, Sobre pueblos indígenas y tribales. Ginebra.
- Ortega y Gasset, J. (1985). *El tema de nuestro tiempo*. México: Porrúa S.A.
- Ospina, A. (2002, Enero). "Walter Benjamin: Entre la información y la experiencia". (C. humanas, Ed.) *Ciencias Humanas*, 110-132. Retrieved Julio 2, 2011, from <http://www.utp.edu.co/>.
- Pastor, B. (1983). *Discurso narrativo de la conquista de América*. Cuba: Casa de las Américas.
- Patzi, F. (2000). *Etnofagia Estatal*. La Paz: Gente Común.
- Paz, O. (1979). *El Ogro Filantrópico*. México: Six Barral.

- Pervin, L. y. (1999). *Personalidad: Teoría e Investigación*. Manual Moderno.
- Piaget, J. (1977). *Seis estudios de psicología*. Barcelona: Ed. Seix Barral.
- Pifarré, F. (1989). *Los guaraní-Chiriguano 2. Hisotria de un pueblo*. La Paz: CIPCA.
- Plurinacional, A. L. (2010). Ley N° 031. *Ley marco de autonomías y Descentralización. "Andrés Ibáñez"*. La Paz: Gaceta Oficial.
- Popper, K. (1973). La lógica de las ciencias sociales. In T. Adorno, K. Popper, & J. Habermas, *La disputa del positivismo en la sociología alemana* (pp. 10-23). Barcelona: Ediciones Grijalbo.
- Pottier, B. (. (1983). "Reflexiones de José María Arguedas en 1963 acerca del bilingüismo en el Perú". En: *América Latina en sus lenguas indígenas*. . Caracas: : UNESCO/Monte Ávila.
- Prada, R. (2008). *Subversiones indígenas*. La Paz: Muela del Diablo/Comuna.
- Prada, R. (2014, febrero). *Solo hay devenir, no hay identidad*. Retrieved Marzo 2014, from <http://pradaraul/worldpress.com/critica>.
- Prisco, J. (1866). *Elementos de filosofía especulativa según doctrinas escolásticas y singularmente de Santo Tomas de Aquino*. Madrid: Tejano.
- Quijano, A. (1999). La colonialidad del poder. Cultura y conocimiento en América Latina. In S. Castro.Gómez, O. Guariola-Rivera, & C. Millan de Benavidez, *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. (pp. 99-109). Santa Fé de Bogotá: Colección Pensar/Editorial Javeriana.
- Quispe, F. (2000). *Túpac Katari vuelve y vive carajo*. La Paz: Policopiado.

- Rancière, J. (1999). *El desacuerdo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Real Academia Española. (2001). *El Diccionario de la lengua española (DRAE) es la obra de referencia de la Academia*. 22.<sup>a</sup> edición. Madrid: RAE.
- Reguero, R. (1996). *Axiología*. Mexico: UNAM.
- Reicher, S. D. (1993). *On the Construction of Social Categories*. En B. González (Ed.). *Psicología cultural*. Sevilla: Eudema.
- Reicher, S., Hopkins, N., Levine, E. M., & Rath, R. (2005, 1231). Movilizar el odio, movilizar la solidaridad: la identidad social como base para la comunicación de masas. *Internacional de la Cruz Roja*.
- Reinaga, F. (1967). *Tesis India*. La Paz: Edición propia.
- Reinaga, F. (1970). *La Revolución India*. LA Paz: Edición Propia.
- Ricoeur, P. (1996). *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI.
- Riester, J. (1998). *YEMBOSINGARO GUASU-EL GRAN FUMAR, Literatura Sagrada y Profana Guaraní (tomo I)*. Santa Cruz de la Sierra: Ministerio de Desarrollo Sostenible y Planificación, Viceministerio de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios y Programa Indígena- PNUD.
- Rivera, S. (1984) 2003). *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechua, 1900-1980*. La Paz: Aruwiyuri.
- Rivera, S. (2014, Marzo 15). ¿Qué hacer frente a la “Nación” de Álvaro García Linera?: Indianizar al mestizaje y descolonizar al gobierno. (P. editores, Ed.) *Nueva Crónica*(140), p. 16.

- Rocha Torrico, J. A. (2008). *Autonomías indígenas, construcción de nación y fortalecimiento del Estado*. La Paz: Centro de Culturas originarias Kawsay; Fundación PIEB.
- Rogers, C. (1997). *Psicoterapia centrada en el cliente*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Roggof, B. (2003). *The culture nature of human development*. New York: Oxford University Press.
- Rostworowski, M. (1995). *Historia del Tahuantisuyo*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Saignes, T. (1990). *Ava y Karai. Ensayos sobre la historia chiriguano (siglos XVI-XX)*. La Paz: Hisbol.
- Saignes, T. (2007). *Historia del pueblo Chiriguano*. La Paz: Plural-IFEA.
- Sartre, J. (1972). *El existencialismo es un humanismo*. Buenos Aires: Huascar.
- Saussure, F. (1995). *Curso de lingüística general*. España: Payot.
- Sazbón, J. (1987). “Significación del saussurismo” en *Saussure y los fundamentos de la Lingüística*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Schavelzon, S. (2012). *El nacimiento del Estado Plurinacional de Bolivia*. La Paz: Plural.
- Scott, J. W. (2001, Julio). “Experiencia”, . *La Ventana*(13 ), pp. 42-73.
- Searle, J. (1986). *Actos de habla*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Searle, J. (2010). *Making the Social World: The Structure of Human Civilization*. New York: Oxford University Press.

- Sepulveda, V. (2005, Julio 6). *Tercer Pachacuti*. Retrieved Agosto 2012, from <http://qollasuyu.indymedia.org/>.
- Shankar, A., & Elliott, R. y. (2001). Understanding consumption: contributions from a narrative perspective. *En Journal of Marketing Management*, 17 .
- Shweder, R. (1990). *Cultural Psychology -What is It?* En J. Stigler, R. Shweder y G.Herat (Eds.), *Cultural Psychology: Essays on Comparative Human Development* (pp. 1-43). Cambridge: Cambridge University Press.
- Shweder, R. A. (1984). Anthropology`s romantic rebellion against the enlightenment, or there`s more to thinking than reason and evidence. In R. A. Shweder, & R. A. Le Vine, *Culture Theory. Essays on mind, culture and activity* (pp. 27-66). New York: Cambridge University Press.
- Shweder, R. A. (1984b). A colloquy of culture theorists. In R. A. Shweder, & R. A. Levine, *Culture Theory* (pp. 1-24). New York: Cambridge University Press.
- Shweder, R. A. (1990). *Cultural psychology - What is it?*. In J. W. Stigler, R. A. Shweder & G. herdt (Eds.), *Cultural Psychology: Essays on Comparative Human Development* (pp. 1-43). Cambridge: Cambridge University Press.
- Shweder, R. A. (1991). *Thinking through cultures. Expeditions in cultural psychology.l*. New York: Library of CongressCataloging in Publication Data.
- Shweder, R., & Le-Vine, R. (1982). *Culture Theory. Essays on Mind, Self and Emotion*. New York: Cabridge Univerity Press.

- Simmel, G. (1986). *Sociología i y ii, Estudios sobre las formas de socialización*. Madrid: Alianza.
- Smirnov, A., Leontiev, A. N., Rubinshtein, S., & Tieplov, B. (1969). *Psicología*. México, D.F. : Grijalbo, .
- Sobrevilla, D. (. (2006). *Filosofía de la cultura*. Madrid: Trotta.
- Stavenhagen, R. (2000). *Conflictos Etnicos y Estado Nacional*. México: Siglo XXI.
- Tajfel, H. (1974). Social identity and intergroup behaviour. *Social Science Information*(13), 65-93.
- Tajfel, H. (1984). *Grupos humanos y categorías sociales*. Barcelona: Herder.
- Tamayo, F. (1975). *La creación de la pedagogía nacional*". La Paz: Biblioteca del Sesquicentenario.
- Tapia, L. (2002). *Condición Multisocietal: multiculturalidad, pluralismo y modernidad*. La Paz: CIDES-UMSS.
- Tórrez, Y., & Arce, C. (2013). "*Construcción simbólica del Estado Plurinacional: Imaginarios políticos, discursos, rituales, símbolos, calendarios y celebraciones cívicas/ festivas*". La Paz: PIEB.
- Touraine, A. (1997). *¿Podremos vivir juntos? La discusión pendiente: el destino del hombre en la aldea global*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Tourene, A. (1976). *¿Podemos vivir juntos?* Buenos Aires: F.C.E.
- Tourene, A. (2006). *Un nuevo paradigma, para comprender el mundo de hoy*. Buenos Aires: Paidó.

- Trilles, K. (2004). Psicología fenomenológica. Un análisis existencial de la alucinación desde Maurice Merleau-Ponty. *Revista de Filosofía* ( 32), 117-130.
- Tulviste, P. (1992). On the Historical Heterogeneity of verbal thought. *Apuntes de Psicología*, 1(30), 77-88.
- Valsiner, J. (2005). *Culture and Human Development*. London: SAGE.
- Vygotsky, L. (1978). *Pensamiento y lenguaje*. Madrid: Paidós.
- Vygotsky, L. (1979). *El desarrollo de los procesos psicológicos superiores*. Barcelona:: Crítica.
- Vygotsky, L. (1995). *Pensamiento y Lenguaje: Teoría del desarrollo cultural de las funciones psíquica*. Asunción : Fausto.
- Vygotsky, L., & Luria, A. (2012). Marxismo y Psicología. In S. Freud, *Introducción de L.Vigotsky y A.Luria a "Más allá del principio del placer" de Freud*. Kindle.
- Watson, P. (2002). *The Modern Mind. An intellectual history of the 20th Century*. New York: Perennial. (Orig. 2001, Weidenfeld & Nicolson, Inglaterra).
- Weber, M. (1972). *Ensayos de Sociología contemporánea* . Barcelona: Ed. Martínez Roca.
- Weber, M. (1984). *Economía y sociedad. Esbozo de una sociología comprensiva*. México: F.C.E.
- Weber, M. (2009). *La objetividad del conocimiento en las ciencia social y política social*. Madrid: Alianza.

- Weinstein, C. C.-C. (2003). Culturally Responsive Management: Awareness Into Action. *Theory Into Practice*, 42, 269-276.
- Weise, C. (2011). *Incidentes culturales en educación superior en contextos intercultural*. Barcelona: Mimeo.
- Weise, C., & Laguna, J. (2009). A questão indígena no mundo universitário boliviano: uma história de muitas vozes, sentidos e realidades. In E. Bartolozz-Ferreira, & D. (Andrade-Oliveira, *Crise da escola e políticas educativas* (pp. 205-237). Belo Horizonte: Auténtica Editores.
- Wertsch, J. (1988). *Vygotsky y la formación social de la mente*. Barcelona : Paidós.
- Wertsch, J. (1993). *Voces de la Mente*. Madrid: Visor.
- Wolf, E. (1973). *Las luchas campesinas del siglo XX*. México: Editorial Siglo XXI.
- Yandura, A. (2001, Enero Febreo). El guaraní de Bolivia. (U. M. Simón, Ed.) *Boletín INIAN - MUSEO*(19), 2-14.
- Yandura, A. (2005). GUARANÍ - CHIRIGUANOS: Próceres de la Autonomía . *Autonomías Regionales y Pueblos Indígenas* (pp. 1-18). La Paz: ACADEMIA DE HISTORIA Y LENGUA GUARANÍ .
- Zapata, Á. (2009, Enero-junio). El modo de ser cínico de los dirigentes. (U. d. Valle, Ed.) *Cuadernos de Admnsitración*(41).
- Zavaleta, R. (1984). *El estado en América Latina, Ensayos 1*. México: Siglo XXI.
- Zavaleta, R. (1990). *Formación de la Conciencia Nacional, en Colección obras Completas*. Cochabamba: Amigos del Libro.



# Anexos

## Report: 207 quotation(s) for 1 code

---

HU: backup of backup of backup of CODIFICACIÓN  
File: [C:\Users\hp\Desktop\Izozog\backup of backup of backup of CODIFICACIÓN.hpr6]  
Edited by: Super  
Date/Time: 04/09/14 13:13:09

---

**Mode: quotation content, memos and hyperlinks**

**Quotation-Filter: All**

### DIMENSIÓN ONTOLÓGICA

**P 6: Entrevista a Chevrolet.pdf - 6:5 [¿O SEA QUE YA TENÍAN UNA COMUN..] (1:984-1:1640)  
(Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

Memos: [Es ontológico por...]

¿O SEA QUE YA TENÍAN UNA COMUNIDAD ISOSEÑA CERCA DE LA CIUDAD? Si pues licen, que iban a hacer, antes se llegaba en una o dos semanas a la ciudad desde el Iso, ahora en cinco horas estamos, veníamos como ganado, en camión ahí veníamos, nos cocinábamos en el camino ahí dormíamos también. Ahora yo salgo de madrugada y en unas horas ya estoy en mi casa en Iyobi. Nuestros padres y abuelos pensaban en nosotros, así hemos tenido esto lotes, ahora la ciudad está cerquinga, aquí no más. Si, esta es un barrio de gente pobre, venían de peón y se quedaban, ahora bonito es, tiene cancha, el asfalto está ahí no más, es fácil vivir aquí, por eso yo me quedo aquí.

Memos:

**MEMO: Es ontológico por... (Super, 21/07/14 04:41:31)**

Type: Memo

Es ontológico, porque el proceso migratorio (relación dialéctica entre ciudad e identidad cultural) ha forjado un estilo de vida actual que responde a una forma de ser (acción de estar en el mundo), que ha cambiado su espacio rural por el espacio urbano, por el criterio práctico en búsqueda de fuentes laborales.

**P 6: Entrevista a Chevrolet.pdf - 6:26 [UNA COSITA, CHEVRO, ESTA LUCHA..] (3:1934-3:2351)  
(Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica] [Dimensión Praxeológica]

No memos

UNA COSITA, CHEVRO, ESTA LUCHA TAN COMPLICADA DONDE ENTRE USTEDES SE ENGAÑAS, QUE TIENEN QUE VER CON EL TEKOKAVI Y SU SUEÑO DE CONSEGUIR ESA IVI MARAE QUE HABLA LA CONSTITUCIÓN, ¿ESA TIERRA SIN MAL QUE DICEN ES LO QUE BUSCAN LOS GUARANÍS?. Oiga licenciado, cómo será, pero uno lucha por vivir bien porque tiene hijos, uno se sacrifica, pero qué hacemos cuando nos engañan los isoseños, no sé qué decir, a mí me duele.

**P 6: Entrevista a Chevrolet.pdf - 6:27 [Mire, eso de ivi marae, no oíd..] (3:2498-3:3162)  
(Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

Mire, eso de ivi marae, no oído hablar nunca, nunca ni a los abuelos, pa' que le diría que sí, nunca he oído, no sé de donde vendrá esa historia debe ser de los avas, de nosotros no es, podría decir que para nosotros la tierra sin mal es nuestra comunidad, allí se vivía tranquilo, dejábamos a nuestros hijos y nos íbamos a trabajar, ahora no se pude mucho, porque la tierra no da, es muy pobre, por eso nos salimos de allí, yo no voy a volver, mis hijos están y trabajan aquí. Mi mujer casi se muere, por poquingo se muere. Yo de aquí también voy a trabajar, este jueves tengo un contrato, me voy a trabajar y me perderé unos tres meses, estoy esperando que me llamen

**P 6: Entrevista a Chevrolet.pdf - 6:28 [El apellido Chevrolet le regal..] (4:719-4:1144) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

**Hyper-Links:**

<continued by> 6:29 ¿A TI TE GUSTA TU NOMBRE? Si p..

**[Content for linked quote "6:29"]**

¿A TI TE GUSTA TU NOMBRE? Si pues es mi nombre ya no me puedo cambiar tampoco, todos los documentos están así, ahora tenemos nombre karai, todo hemos cambiado de nombre, hasta el Bonifacio, su padre era Igüira, él es Bonifacio, de dónde habrá sacado ese nombre, alguien le habrá regalado también ese nombre ¿no?

El apellido Chevrolet le regaló a mi papá este brasileño, cuando fue a trabajar a Tipuani, a sacar oro en La Paz, estaban registrando cuando preguntaron por su apellido le dije que no tenía, el brasileño le dijo ¿no tienes porque no te crió tu padre? Te voy a regalar un apellido importantísimo, es el apellido de un dueño de una fábrica de autos muy famosa en el mundo y le puso Chevrolet. Desde ahí nos llamamos Chevrolet.

**P 6: Entrevista a Chevrolet.pdf - 6:30 [¿OIGA DON CHEVROLET, NO HE VIS..] (4:1458-4:2043) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

¿OIGA DON CHEVROLET, NO HE VISTO MUCHOS CEMENTERIOS EN EL ISOSO? ¿POR QUÉ LOS CEMENTERIOS SON MEDIOS OCULTOS ENTRE EL BOSQUE? SOLO LAS TUMBAS DE LAS PERSONAS IMPORTANTES ESTÁN EN MEDIO DE LA OKA DEL PUEBLO Sí, no se hace tumbas, muy pocos, los católicos, visitan a sus tumbas de los muertos, a los muertos una vez enterrados ya no se acuerdan se los deja ahí, un poco en Todos Santos los católicos van y adornan estas tumbas, los demás no le ponen cruz, nombre, nada. Es que en nuestra cultura, nuestros muertos se van al bosque y están allí, vienen para la fiesta y están con nosotros.

**P 7: Entrevista Abraham Baicigua Bacuyae.pdf - 7:19 [, así tenía que ser, pero ya n..] (2:1321-2:1534) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica] [Vaciamiento cultural]

No memos

Así tenía que ser (vivir en comunidad), pero ya no, algunos no quieren hacer caso y hacen lo que quieren viven solo con su familia no les importa lo que sufren otros, por eso nos apegamos a la iglesia, ahí entre nosotros nos ayudamos

**P 7: Entrevista Abraham Baicigua Bacuyae.pdf - 7:21 [andamos sin rumbo como ganado ..] (2:1981-2:2098) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

Andamos sin rumbo como ganado con gusano, andamos dando vueltas, sin saber qué pasará, cada vez más difícil vivir aquí

**P 7: Entrevista Abraham Baicigua Bacuyae.pdf - 7:27 [Yo creo por qué no, a la gente..] (3:278-3:525) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

**Hyper-Links:**

7:26 YA nadie hace chicha para la f.. <justifies>

**[Content for linked quote "7:26"]**

YA nadie hace chicha para la fiesta

Yo creo por qué no (nadie hace chicha), a la gente le gusta la fiesta, yo también voy a mirar la fiesta a Yobi, allí hacen fiesta, para otra fechas yo voy, pero no bebo solo miro y como si me invitan, siempre se invita, nos gusta invitar, nuestra alegría es invitar.

**P 7: Entrevista Abraham Baicigua Bacuyae.pdf - 7:28 [ , van pues todod, no hay qué h..] (3:598-3:826) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

Van pues todos (a la fiesta), no hay qué hacer, vamos todos por lo menos a ver, ¿POR LA COMIDA?, van también, yo he venido a cuidar mis cosas, pero todos vamos, nos gusta la fiesta, no importa si eres lo que sea, vas y listo, nadie dice nada

**P 8: Entrevista asesor técnico, René Arriaga.pdf - 8:1 [¿COMO ES RENÉ DICEN LOS LIBROS..] (1:115-1:2088) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

¿COMO ES RENÉ? ¿DICEN LOS LIBROS QUE USTEDES NO SE LLAMABAN ISOSEÑOS SINO TAPY? ¿Ah sí? ¿Eso dice la Kuñaty (Isabel Combés) no? Si dice que descendemos de una mujer llamada kaa poti (flor del bosque). BONITO NOMBRE DE TU ABUELA En serio licenciado, dicen que era guerrera y que lucho por nuestra libertad.

¿ESO HACE CUÁNTO? Yo no sé cuándo sería, no sé, tal vez hace muchos años debe ser. ¿EN ESA ÉPOCA LES LLAMABAN TAPY, SIGNIFICA ESCLAVO? No, creo que significa hombre valiente o guerrero, así me dijeron, no debe creer en lo que dicen los libros, sino en lo que la gente antigua habla, ellos saben lo que dicen. Dice que éramos guerreros, por aquí por Isiporenda, por donde estamos pasando, dice que pelearon y lucharon contra los avas y les ganaron por eso nos quedamos en esta región porque nadie venía y podía pasar para quitarnos al tierra, pocos eran los que venían y nos quitaron la mejor tierra, habían propiedades ganaderas aquí, ellos peleaban con nosotros y nos hacían sus peones también, hasta la guerra del Chaco ahí si vinieron los karais con el ejército, nos quitaron la tierra, otros se quedaron como comunarios, hay varias familias que no eran de aquí, los Sánchez, los Rivero, Los ARRIAGA, eran propietarios KARAIS, pero se hicieron comunarios, otros se casaron con mujeres isoseñas, otros solo se hicieron comunarios por interés, porque no se meten con los indígenas, se consiguen mujer de otro lado, pero viven en sus puestos ganaderos, mucha gente del lado de valle Grande se vino y quedó por acá. Los indígenas en la guerra, muchos se fueron a la Argentina, nunca más regresaron, por eso de aquí la gente tiene parientes allá, por eso se van para allá de visita o a quedarse, dependiendo dónde está mejor al vida, allá también hay zafra de caña y hay trabajo, a veces pagan bien conviene irse para allá. Así que ese nombre de Tapy no me gusta, como esclavo no como guerrero sí, yo creo que somos guaraní nomas, si hablamos guaraní, es nuestro idioma

**P 8: Entrevista asesor técnico, René Arriaga.pdf - 8:5 [Así que ese nombre de Tapy no ..] (1:1943-1:2089) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

Así que ese nombre de Tapy no me gusta, como esclavo no como guerrero sí, yo creo que somos guaraní nomas, si hablamos guaraní, es nuestro idioma.

**P 8: Entrevista asesor técnico, René Arriaga.pdf - 8:7 [ES PORQUE LOS DOMINARON, A LOS..] (2:1-2:1173) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

ES PORQUE LOS DOMINARON, A LOS HOMBRES LOS MATARON O LOS ESCLAVISARON, LOS HACÍAN TRABAJAR PARA ELLOS PARA LOS GUARANÍS, PARA LOS AVAS. Sí, siempre hemos sido enemigos de los avas no somos iguales que ellos, por eso tapy algunos dicen que significa enemigo, así dicen los ipayes; pero desde hace años luchamos juntos, somos casi iguales, tenemos la misma organización, hablamos casi igual, y algunos hasta se juntan con ava, además ahora luchamos juntos por nuestra tierra, territorio y derechos, sabemos que no somos iguales hablamos igual guaraní pero diferente, Usted nota no licenciado, ellos hablan con CH, nosotros con S, usamos la Y y ellos la Ñ, diferente hablamos, somos diferentes, ellos son más akaraizados, ellos están más en contacto con el karai, nosotros no, la mujer isoseña poco sale, somos los hombres los que buscamos la vida, como antes iban al monte a cazar, para conseguir la comida, ahora vamos a otras partes a trabajar para dar de comer a los hijos. Los avas no nos quieren mucho, tampoco nosotros, entre nosotros sabemos que no

somos iguales. Delante de los karais somos iguales pero entre nosotros somos diferentes. Nuestra historia es diferente.

**P 8: Entrevista asesor técnico, René Arriaga.pdf - 8:11 [¿SERÁ QUE POR NO SER TAPY USTE..] (2:1175-2:1497) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

¿SERÁ QUE POR NO SER TAPY USTEDES SE LLAMAN LA GRAN MAYORÍA IYAMBAE? ¿TÚ TAMBIÉN ERES YAMBAE POR TU MAMÁ NO? Ciertamente licenciado, soy Yambae, por eso me río cuando en la ciudad los Karais del Comité Cívico se llaman Iyambae, no saben ni el significado, lo usan como les da la gana, no saben nuestra historia, por eso usan así

**P 8: Entrevista asesor técnico, René Arriaga.pdf - 8:12 [¿PERO QUÉ SIGNIFICA EN REALIDA..] (2:1968-2:2521) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

¿PERO QUÉ SIGNIFICA EN REALIDAD IYAMBAE? Es nuestro nombre cultural principal, la mayoría de los capitanes grandes descienden de Iyambae, Enrique Iyambae, el gran capitán del bajo Ioso era Iyambae. Él le dio el poder a Casino Barrientos, hermano de Bonifacio Iyambae, por eso ellos se agarraron todo el Ioso como si fuera su capitania, Enrique Iyambae de Aguaraiqua les dio parte del Alto por pedido de un prefecto de Santa Cruz, porque eran muchas comunidades en el ISOSO es esa época, les estoy hablando de hace años dicen antes de la guerra del Chaco

**P 8: Entrevista asesor técnico, René Arriaga.pdf - 8:13 [ESO FUE EN 1932 al 1935, PERO ..] (2:2524-2:2961) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

ESO FUE EN 1932 al 1935, PERO QUIERO SABER QUÉ SIGNIFICA CULTURALMENTE, significa sin dueño, sin amo, sin señor, libre, pero no como dicen los Karais, sino como nosotros decimos, hombre que vive en su tierra sin necesidad de esclavizarse en el trabajo, que pueda ir al monte, cazar, pescar, cabalgar, sembrar, comer, sombreadarse, tener hijos, muchas cosas más, no es lo mismo, además de no tener alguien que nos gobierne autodeterminarnos.

**P 8: Entrevista asesor técnico, René Arriaga.pdf - 8:14 [Por eso licen, nuestra lucha c..] (3:1-3:240) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

Por eso licen, nuestra lucha como isoseños es ser libres, que nadie nos diga lo que tenemos que hacer, para eso está el Yandereko, nuestra costumbre, lo que nos da las formas de ser e identifica a todos nosotros de los avas y de los karais.

**P 8: Entrevista asesor técnico, René Arriaga.pdf - 8:17 [¿Y LA LUCHA POR LA TIERRA ERA ..] (3:676-3:1318) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

¿Y LA LUCHA POR LA TIERRA ERA CONTRA LOS KARAI, O TAMBIÉN CONTRA LOS AVAS? Con los avas porque ellos nos querían esclavizar por eso luchábamos, éramos buenos flecheros dicen. Pero con los karais por la tierra, hasta ahora con los terceros (gente extraña que tiene o reivindica propiedad sobre la tierra en los territorios guaraníes) también peleamos hasta ahora con esta gente. Pero hay comunidades de gente karai que ahora dicen que son guaraní, pero no son, como los de San Antonio, esos no son indígenas esos son karais, unos casados con guaraní otros no, pero en el saneamiento de tierras se hicieron medir sus tierras como comunarios.

**P 8: Entrevista asesor técnico, René Arriaga.pdf - 8:27 [¿POR QUÉ LUCHAN ENTRE GUARANÍS..] (3:1324-3:1624) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

¿POR QUÉ LUCHAN ENTRE GUARANÍS SI AHORA SON IGUALES? ESTÁN EN LA ASAMBLEA DEL PUEBLO GUARANÍ Y EL BONIFACIO PADRE FUNDÓ LA ORGANIZACIÓN INDÍGENA DE TIERRAS BAJAS. Ah, pero eso es para luchar con el gobierno por nuestra tierra, contra los karais, pero entre nosotros no somos iguales y hay problemas

**P 9: Entrevista asesora legal capitania Bajo Isono Judith Sanchez.pdf - 9:3 [los guaraní se dividen en tre..] (1:672-1:1209) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

Los guaraní se dividen en tres o hasta en cuatro tipos de guaraníes en Bolivia, unos son los avas, esos son los más hartos, después los Ioseños que son los más famosos por sus líderes como Don Bonifacio Barrientos padre que fue fundador de la CABI la central indígena del oriente boliviano, su hijo, que aún vive, ganó el premio por el Príncipe de Asturias por su trabajo por su pueblos. Hay otros guaraní como los tapietes, ellos viven en la frontera con la Argentina, son comunitarios que escaparon en la guerra del Chaco hace años.

**P 9: Entrevista asesora legal capitania Bajo Isono Judith Sanchez.pdf - 9:4 [¿HAY DIFERENCIA EN ESTAS POBLA..] (1:1226-1:1692) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

¿HAY DIFERENCIA EN ESTAS POBLACIONES O ETNIAS? Si, pienso que sí, porque la historia es diferente, los avas son más guaraní, ellos se relacionan mejor con el mundo de los karais, los isoseños son más cerrados, además hablan diferente, los Simbas, que me olvidé, son también guaraní pero ellos han decidido vivir aislados de la sociedad, ellos son avas pero tienen su propia organización y viven solos, no hay ni escuelas ni posta nada no permiten ni las iglesias.

**P 9: Entrevista asesora legal capitania Bajo Isono Judith Sanchez.pdf - 9:6 [Teko kavi, usted sabe que es T..] (1:1766-1:2492) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

Teko kavi, usted sabe que es Teko kavi, es el vivir bien, eso está ya incorporado en la Constitución política del Estado, ese es logro de la organización y de las luchas de los pueblos, yo pienso que ellos viven bien y que buscan el teko kavi a través del yandereko, pero su lucha es difícil, porque hay muchas dificultades con los vecinos y con las petroleras principalmente que quieren sacar a los jóvenes para que trabajen de peones. ¿Se acuerda que ayudamos a ellos para que no les impongan los nombres en la policía para sacar carné? Hace años cuando trabajaba en el ministerio recuerda que les ayudamos con usted para que sus carnés de identidad sean con el nombre étnico. Ellos yo creo que tienen más identidad guaraní.

**P 9: Entrevista asesora legal capitania Bajo Isono Judith Sanchez.pdf - 9:18 [LO QUE CUENTAN LOS ABUELOS NO ..] (3:148-3:696) (Super)**

Codes: [Dimensión Epistemológica] [Dimensión Ontológica]

No memos

LO QUE CUENTAN LOS ABUELOS NO ES HISTORIA? Es, pero no es una historia como tienen los karais, esa si es historia, se sabe año a año lo que ha sucedido, aquí no, no se sabe más que cosas que la gente recuerda, como la riada del 82, la fundación de la escuela, esas cosas, y también algunos cuentos de los antiguos, por ejemplo cómo se fundaron las comunidades que año cómo fue no sabemos nada, hay una historia de kaa poti, una mujer que se dice que es la madre de los Ioseños, pero no sabemos anda más que era mujer y que comandaba a los kereimbas

**P 9: Entrevista asesora legal capitania Bajo Ioso Judith Sanchez.pdf - 9:19 [pero no saben lo que es históric..] (3:1144-3:1282) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

Memos: [IYAMBAE]

Pero no saben lo que es históricamente (Iyambae), no saben que ese es un nombre que se transmite de generación en generación a través de las mujeres

Memos:

**MEMO: IYAMBAE (Super, 19/07/14 17:56:07)**

Type: Memo

Es una continuidad sobre la pregunta anterior referida al antecedente historico del apellido Iyambae

**P10: Entrevista Hubert Rivero.pdf - 10:8 [nosotros vamos a cazar al mont..] (1:1435-1:2096) (Super)**

Codes: [Dimensión axiológica] [Dimensión Ontológica]

Memos: [Dimensión paralela]

Nosotros vamos a cazar al monte para comer, para eso pedimos permiso a nuestros iyas (Señor es o amos); pero yo no hago eso, porque fui creyente, no vio el templo, yo hice hacer ese mural tan bonito de cristo, yo era creyente, ahora no, por eso bebo pues licen, en esa época no bebía. En la comunidad solo los católicos beben ellos también mezclan sus creencias católicas con la cultura nuestra: bolean, toman alcohol, para pescar y cazar, ellos invitan a los amos del bosque (kaa iyaretas) sino no hay buena pesca y caza dicen. Y los creyentes qué hacen van nomás no sé qué harán unos, se olvidan de su religión y van de acuerdo con las costumbres y les va bien

Memos:

**MEMO: Dimensión paralela (Super, 18/07/14 13:50:32)**

Type: Memo

Es axiológica en la medida que limita formas de comportamientos y define normas y valores y es ontológica en el sentido histórico del ser guaraní

**P10: Entrevista Hubert Rivero.pdf - 10:16 [USTEDES SON DE ORIGEN CHANÉ, n..] (2:1323-2:1666) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

USTEDES SON DE ORIGEN CHANÉ, no licen, nosotros somos guaraní nomás, los chanés, dicen que vivían más al norte no aquí. No sé licen si vivíamos más arriba por San Antonio o el Alto Parapetí, seguramente, pero ahora nosotros estamos aquí y ya el mburuvicha, Enrique Iyambae luchó por estas tierras y ahora los estamos consolidando para nosotros

**P10: Entrevista Hubert Rivero.pdf - 10:22 [se bebía hasta acabar todo la ..] (2:1-2:99) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

**Hyper-Links:**

10:23 lo que pasa es que para la fie.. <continued by>

**[Content for linked quote "10:23"]**

lo que pasa es que para la fiesta (arete guasu) es cuando nosotros hacemos la chicha que emborracha, antes no se hacía más que para la fiesta

Se bebía hasta acabar todo la chicha, podía durar varios días, hasta terminar, pero no se bebía más

**P10: Entrevista Hubert Rivero.pdf - 10:28 [yo creo licen que somos ignora..] (3:1617-3:2505) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

yo creo licen que somos ignorantes, porque no conocemos muchas cosas de nuestra cultura, los

antiguos saben, los abuelos, nosotros nos ocupamos del chaco para producir maíz, joko, yuca y kumanda (porotos) y de cuidar nuestros animalitos, si uno tiene ganado ya puede estar tranquilo por tiene más planta. Nos gusta visitar a nuestros vecinos, participar de la fiesta, eso nos hace felices, porque en la fiesta podemos mostrar lo que trabajamos, lo que producimos, hacer chicha, pero eso cada vez es menos, ahora necesitamos que nos apoyen los karais para hacer la fiesta, la producción no alcanza, poco poco, podemos hacer nuestra chicha para la casa. Pero el yandereko nos anima a hacer la fiesta. Tal vez piensen que no trabajamos pero trabajar en el chaco es duro, el calor, el sol es duro y la tierra no da, es difícil hacer producir la tierra somos valientes para trabajar en el chaco.

**P10: Entrevista Hubert Rivero.pdf - 10:29 [QUÉ ES EL ARETEGUASU? Cómo no ..] (3:2528-3:2599) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

**Hyper-Links:**

<continued by> 10:30 para nosotros es parte de nues..

**[Content for linked quote "10:30"]**

Para nosotros es parte de nuestra cultura de nuestro yandereko, la fiesta en la que celebramos la buena producción,

invitamos a nuestros vecinos nos invitamos todos nuestra chicha hasta acabar, además vienen nuestras almas de los ausentes de nuestros muertos, los años.

QUÉ ES EL ARETEGUASU? Cómo no va saber pues licen, es la fiesta grande.

**P10: Entrevista Hubert Rivero.pdf - 10:31 [Los años son nuestro muertos q..] (4:20-4:195) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

**Hyper-Links:**

<continued by> 10:32 ellos vuelven en el carnaval y..

**[Content for linked quote "10:32"]**

Ellos vuelven en el carnaval y con ellos festejamos la fiesta, vienen del bosque gritando y bailando, con sus máscaras con plumas de pájaros.

Los años son nuestro muertos que están en los bosques, vuelven a visitarnos y a comentar de la vida y jugar en la fiesta, nos dan la alegría, ahí celebramos nuestro encuentro.

**P10: Entrevista Hubert Rivero.pdf - 10:38 [Algunas cosas olvidamos pero o..] (4:1913-4:2121) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica] [Polisemia del Yande Reko]

Memos: [Epis. formas de saber?]

Algunas cosas olvidamos pero otras las hacemos nomás, seguimos cazando con nuestros iyas, con nuestras costumbres, hay cosas que no sabemos pero hacemos nomás y eso parte de nuestro yandereko que no olvidamos.

Memos:

**MEMO: Epis. formas de saber? (Super, 19/07/14 15:56:03)**

Type: Memo

Parece epistemológico también porque el saber se constituye a partir del dominio de la práctica, no siempre para por un proceso reflexivo.

**P10: Entrevista Hubert Rivero.pdf - 10:52 [¿LES FALTA COMIDA? A algunas f..] (7:1-7:284) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica] [Dimensión Praxeológica]

No memos

¿LES FALTA COMIDA? A algunas familias si, principalmente las mujeres que no tienen esposo y tienen hijos, porque no van al chaco o no pueden trabajar en el Chaco. A ellas sus parientes tiene que ayudar, antes la comunidad les ayudaba, ahora también a veces, pero más sus parientes.



**P10: Entrevista Hubert Rivero.pdf - 10:55 [¿AHORA PORQUE LA FIESTA GRANDE..] (7:1232-7:1612) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

¿AHORA PORQUE LA FIESTA GRANDE DEPENDE DE QUE LA GENTE HAGA CHICHA? Porque esta es una fiesta donde agradecemos la cosecha y nos alegramos que nos visiten nuestros muertos y si no hay maíz es porque no ha ido bien, nos hemos conseguido nada para compartir, para nosotros la fiesta es compartir, dar gastar no nos gusta guardar, tenemos que compartir hasta acabar, eso es la fiesta.

**P10: Entrevista Hubert Rivero.pdf - 10:56 [¿Y EL QUE NO PUEDE DAR? Se le ..] (7:1614-7:1795) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

¿Y EL QUE NO PUEDE DAR? Se le invita no importa todos comen y beben para eso es la fiesta, a pesar que ese es un "paravete" (pobre o miserable), pero es hermano también y se lo apoya

**P10: Entrevista Hubert Rivero.pdf - 10:57 [yo como autoridad no puedo dej..] (7:2122-7:2324) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

**Hyper-Links:**

<continued by> 10:58 AH ESO LE LLAMO RECIPROCIDAD, ..

**[Content for linked quote "10:58"]**

AH ESO LE LLAMO RECIPROCIDAD, no sé qué será... para mí licenciado es yandereko, costumbre. Yo debo conseguir fondos para la fiesta sino no se puede hacer la fiesta, es mi obligación, junto con los capitanes comunales, por eso llamamos y pedimos a la gente y en la fiesta se los reconoce a los que nos apoyan.

Yo como autoridad no puedo dejar a nadie de la comunidad sin apoyar, se enferman debo conseguir su quién cure, si van a la ciudad y no tienen donde quedarse debo alojarlos, sino no puedo ser su autoridad

**P10: Entrevista Hubert Rivero.pdf - 10:80 [Es que si tierra sería pero li..] (2:1024-2:1194) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

Es que si tierra sería pero licen, qué haríamos sin un lugar para nuestros chicos y ganadito, cómo viviríamos, además en estas tierras anduvieron siempre nuestros abuelos.

**P10: Entrevista Hubert Rivero.pdf - 10:85 [¿QUÉ CREES QUE TU CULTURA LES ..] (6:2535-6:2741) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

¿QUÉ CREES QUE TU CULTURA LES HA DEJADO PARA QUE PUEDAN MEJORAR SUS VIDAS Y EN EL TRABAJO? Mire licen, no sé si mucho, porque pobres seguimos, trabajamos, no pa decir que no trabajamos, pero seguimos pobres.

**P11: Entrevista Asamblea en Koropo.pdf - 11:7 [Comunario: -Las autoridades no..] (1:696-1:868) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

Las autoridades nos acostumbran mal, porque traen cosas de la ciudad (arroz, azúcar), y nosotros los esperamos, parece que eso es... se dedican a beber y a coquear

**P11: Entrevista Asamblea en Koropo.pdf - 11:8 [Entrevistador: -¿Qué creen del..] (2:1-2:300) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica] [Vaciamiento cultural]  
Memos: [ME - 28/07/14]

¿QUÉ CREEN DEL TEKÓ KAVI? Yo digo, como creyente que lee la Biblia... y ahí mismo dice que va haber hambre, indigencia... vamos a volver para atrás, pero los jóvenes de este tiempo ya no quieren comer lo que antes se comía, y ahora ya no hay ni las frutas que antes se comían...

Memos:

**MEMO: ME - 28/07/14 (Super, 28/07/14 11:35:03)**

Type: Memo

Es ontológico y a la vez proceso de vaciamiento cultural continuo, pues dentro de las comunidades del Isoso la presencia de grupos religiosos evangélicos y católicos son de larga data, eso ha logrado constituir lo que son ahora, en sincronía con el vaciamiento cultural que acompaña a este proceso, y es aquí evidente.

**P12: Entrevista Asamblea en Yovi.pdf - 12:4 [Entrevistador: -¿De Kaa Poty q..] (1:1569-1:2107) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]  
No memos

¿DE KAA POTY QUE LES HABLAN? Somos nosotras... toTas (risas). ¿PERO QUIÉN ES COMO PERSONAJE? LA HISTORIA DE LA MUJER ISOSEÑA ES IMPORTANTE, KAA POTY ES UNA FLOR DEL BOSQUE, ES UN PERSONAJE IMPORTANTE, EN 1770 LIDERÓ A LOS GUARANÍS EN LA LUCHA CONTRA LOS AVAS... Esa historia debería plantear al director como un tema principal, deberían saber los niños que es el Kaa Poty, a la vez tanto guaraní con castellano.

**P12: Entrevista Asamblea en Yovi.pdf - 12:9 [Entrevistador: -Los chicos sab..] (2:961-2:1378) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]  
No memos

LOS CHICOS SABEN TRADUCIR CUANDO LES PREGUNTO POR EL TEKÓ KAVI, PERO ¿EL SIGNIFICADO CULTURAL CUÁL ES? Vida buena... ¿PERO QUÉ SIGNIFICA VIDA BUENA?, ¿CÓMO SE HACE LA VIDA BUENA? Cuando hay desarrollo. ¿CÓMO USTEDES SIENTEN EL DESARROLLO? el desarrollo para nosotros es vivir bien, vivir bien es tener todo.

**P12: Entrevista Asamblea en Yovi.pdf - 12:17 [Entrevistador: -¿A quiénes lla..] (3:1247-3:1356) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]  
No memos

¿A QUIÉNES LLAMABAN KARAI? Al que habla español, el de afuera (extraño).

**P12: Entrevista Asamblea en Yovi.pdf - 12:18 [Entrevistador: -¿Con relación ..] (3:486-3:839) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]  
No memos

¿CON RELACIÓN A SUS APELLIDOS POR QUÉ HAN CAMBIADO A LOS QUE TENÍAN ANTES? Son regalos los apellidos de los Karai... es porque soy valiente porque tengo el apellido, si hubiera sido flojo no hubiera tenido ni nombre ni apellido.

**P13: Entrevista Don Ernesto Gutierrez.pdf - 13:5 [Entrevistador: -¿Qué cosa cree..] (2:1-2:246) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica] [Dimensión Praxeológica]  
No memos

¿QUÉ COSA CREEN QUE DEBERÍAN ENSEÑAR (EN LA ESCUELA)? Diferente, porque lo más importante acá es saber también la otra lengua, nosotros somos guaraní, queremos también hablar bien

castellano, incluso que nos enseñen hablar inglés.

**P13: Entrevista Don Ernesto Gutierrez.pdf - 13:10 [Entrevistador: -¿De su cultura..] (2:999-2:1461) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]  
No memos

¿DE SU CULTURA QUE CREEN USTEDES QUE DEBERÍAN ENSEÑAR?, ¿LA HISTORIA? POR EJEMPLO, A USTED (DON ERENESTO) LE HAN HABLADO DE LOS CHANÉS... Ah, sí, la historia... los chanes, aquel tiempo era Guirapembi, había tres partes, Yuki, Iboca. La historia grande, aquel tiempo nuestro abuelos, había juntos 3, 4, 5 casas, junto teníamos que echar comida, no le faltaba ningún día, no le faltaba comida a ninguna casa (eran parientes entre ellos).

**P13: Entrevista Don Ernesto Gutierrez.pdf - 13:11 [Entrevistador: -¿Cómo se llama..] (2:1464-2:2011) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]  
No memos

¿CÓMO SE LLAMABA ESA CASA? Casa grande... aunque no soy familias, pero juntábamos como vecinos, y junto ahí compartíamos la comida. Nadie pasa hambre, uno se va al campo (Chaco) y trae taitetú, y ahí tenemos carne para todos. Y nuestros abuelos, cuando faltaba ropa se iban a trabajar a la zafra, porque en Santa Cruz no había fuentes de trabajo, nuestros abuelos regresaban con empanizado (no sabíamos en ese tiempo el dulce), a cambio ellos llevaban sogá, echa Te caraguata para los cruceños... ahora ya nadie hace eso.

**P13: Entrevista Don Ernesto Gutierrez.pdf - 13:15 [Se puede hablar de la historia..] (2:2508-2:2645) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]  
No memos

Se puede hablar de la historia pero mostrarles a los jóvenes lo nuevo. Para recordar no más la historia, porque es imposible ir para atrás

**P13: Entrevista Don Ernesto Gutierrez.pdf - 13:18 [Entrevistador: -¿Por qué ya el..] (3:332-3:809) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica] [Vaciamiento cultural]  
No memos

**Hyper-Links:**

<justifies> 13:37 Porque es mundanidad, hay di..

**[Content for linked quote "13:37"]**

Porque es mundanidad, hay diferencia en cuanto a los creyentes evangélicos y los católicos. Los católicos siguen haciendo Arete.

¿POR QUÉ YA EL ARETE GUAZU NO SE CELEBRA? Arete Guazu, entre Pascua y Carnaval. En este tiempo, ya no es como antes, porque hay cambios, son los pueblos evangélicos, vienen los misioneros, tras los pueblos misioneros los pastores, ahora últimamente ya hay líder en cada iglesia, que piden que se cambie la gente. La cristiandad, cambia la vida, más se va a la iglesia... cuando ya viene fiesta como el Arete Guazu, ya no van allá, sólo unos cuantitos

**P13: Entrevista Don Ernesto Gutierrez.pdf - 13:23 [Entrevistado: -Aquel tiempo el..] (3:1833-3:1957) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]  
No memos

Aquel tiempo el Arete Guazu duraba una semana, aquel tiempo (tiempo de Carnaval), hasta que se acabe la chicha

**P13: Entrevista Don Ernesto Gutierrez.pdf - 13:31 [Entrevistado2: -Mi suegro me c..] (5:1-5:202) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

Mi suegro me contó, que nuestros abuelos que son inmigrantes, nuestra tribu viene/dice de los mojeños. Los migrantes que vino acá a quedar. Los chanes creo que se encuentran por Uruguay.

**P13: Entrevista Don Ernesto Gutierrez.pdf - 13:34 [Entrevistado: -Como el isoseño..] (5:1607-5:1777) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

Como el isoseño es guerrero, siempre venían de los Avas, y peleaban... como isoseño, son los kerembas que le dicen, hay una mujer que salía, Kaa Poty...y mataba.

**P13: Entrevista Don Ernesto Gutierrez.pdf - 13:41 [¿Y ahora por qué Isoso se dife..] (5:1208-5:1515) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

¿Y AHORA POR QUÉ ISOSO SE DIFERENCIAN DE LOS AVAS? Según la historia, porque aquí se quedaron más chanes, que guaraní... por eso es que en algunas partes todavía se hablan chane. POR ESO CUANDO USTEDES DICEN LA DIFERENCIA ENTRE AVA E ISOSEÑO? La experiencia en cuanto a su lengua, es diferente.

**P13: Entrevista Don Ernesto Gutierrez.pdf - 13:44 [Recientemente he sabido, y me ..] (5:2188-5:2406) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

RECIENTEMENTE HE SABIDO, Y ME DIJERON QUE LAS RIVALIDADES ENTRE AVAS E ISOSEÑOS, ERA POR EL TERRENO, QUE HAY AGUA Y ERA PLANO... Y LA TE LOS AVAS ES PURA SERRANÍA. En ese tiempo nos quisieron quitar, pero no han podido.

**P14: Entrevista Señor Natalio Baicigue.pdf - 14:3 [Entrevistador: -¿Pero el Enriq..] (1:1394-1:1895) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

¿PERO EL ENRIQUE IYAMBAE LE DEJO SU PUESTO A SU SOBRINO BONIFACIO, O NO? El año 45 fueron a La Paz, a hacer un documento en noviembre y diciembre, para que el Alto y Bajo Isoso en su jurisdicción... ¿CUÁNDO EL BONIFACIO BARRIENTOS SE HIZO CAPITÁN GRANDE DEL ALTO Y BAJO ISOSO? En los 80... ¿EL ENRIQUE IYAMBAE QUÉ HIZO, DÓNDE SE QUEDÓ? En el bajo Isoso. Que falleció en el 58, y de ahí el Inocencio Sandalio... (...)

**P14: Entrevista Señor Natalio Baicigue.pdf - 14:6 [Entrevistado: -De lejos viene.....] (2:1-2:899) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

¿EL APELLIDO IYAMBAE DESDE CUÁNDO VIENE? De lejos viene... ¿DESDE KAA POTY? Más antes... ¿DE DÓNDE TIENE ORIGEN? ¿CÓMO SI FUERA UN RESPUESTA A LO QUE LE LLAMABAN TAPI? Tiene relación con lo que peleaban (con los Avas) con sus flechas, con relación a lo que agarraban a estos como criados, esclavos. HAY UNOS TAPIETES QUE VIVEN EN LA FRONTERA BOLIVIA-ARGENTINA, ¿ESOS SON PARIENTES DE LOS DEL ISOSO? Sí, porque ellos se han ido allá a trabajar, porque algunos cayeron prisioneros... ¿LA FAMILIA IYAMBAE, ESTAMOS HABLANDO MÁS ALLÁ DE 1660? Así lo calculan... ¿DEBERÍAN ESCUCHAR ESTAS HISTORIAS A LOS DE ESTA GENERACIÓN? Ahora los chicos no quieren escuchar Te los antiguos, me parece...

**P14: Entrevista Señor Natalio Baicigue.pdf - 14:9 [¿Qué piensa en relación a cosa..] (2:1674-2:1966) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]  
No memos

¿QUÉ PIENSA EN RELACIÓN A COSAS QUE OCURREN EN LA CULTURA, NO SON COSAS QUE USTEDES HAN PRACTICADO, COMO EL IVY IMARAE? ¿QUÉ ES PARA USTED EL IVY IMARAE? Sería tierra libre... ¿Y EL IYAMBAE? También sin dueño, sin amo...

**P14: Entrevista Señor Natalio Baicigue.pdf - 14:14 [Entrevistador: -Antes ¿cómo er..] (3:1288-3:1609) (Super)**

Codes: [Dimensión axiológica] [Dimensión Ontológica]  
No memos

ANTES ¿CÓMO ERA EL ARETE GUAZU? Hacían fiesta, por eso le llaman Arete Guazu, fiesta grande. ¿CUÁLES ERA LOS VALORES DEL ARETE GUAZU? los ancianos se alegraban de esa fecha, porque se preparaban mucho, algunos cazadores entran al monte a cazar tropero...

**P14: Entrevista Señor Natalio Baicigue.pdf - 14:16 [Entrevistador: -Pero la cultur..] (4:1-4:330) (Super)**

Codes: [Dimensión axiológica] [Dimensión Ontológica] [Frontera cultural]  
No memos

PERO LA CULTURA, ¿SERÁ SÓLO BEBER? ¿SÓLO LA MALA COSTUMBRE DE TOMAR? Si, como los antepasados venían así nomás... tomaban... PERO TAMBIÉN TRABAJABAN DURO... Pero trabajando siempre hay cosecha, algunos a no quieren trabajar, sólo quieren la ciudad, eso del arroz, del fideo...

**P14: Entrevista Señor Natalio Baicigue.pdf - 14:17 [Entrevistador: -Está cuestión ..] (4:396-4:1285) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]  
No memos

ESTÁ CUESTIÓN DE LOS APELLIDOS, ¿POR QUÉ SE CAMBIARON AQUÍ?, EL MISMO BONIFACIO BARRIENTOS ERA ARINGUI. Antes no usaban apellido. Yo pregunte a Alberto Cuéllar (finado), yo he visto su abuelo cuando era chico se llamaba Avati, él me dijo que cuando su padre salía trabajar con los Karai, ahí le ponían para su apellido. ESO DEBÍO SUCEDER EN EL ÚLTIMO SIGLO, A PARTIR TE LOS AÑOS 50, 40... A partir de los 1900. DE LOS NOMBRES, ¿SOLO QUEDA IYAMBAE... O QUÉ MÁS? Solamente Iyambae...yo tengo el apellido de mi padre Baisigua... ¿POR QUÉ LOS NOMBRES MISMO YA SON CATÓLICOS, NO? Sí... de la biblia también. ¿Y SU NOMBRE? (POR JOSÉ) Yo le voy a decir, mi padrino hablaba castellano... él me ha puesto para mi nombre... él se llamaba Edilberto Cuéllar.

**P14: Entrevista Señor Natalio Baicigue.pdf - 14:19 [antes los Karai eran malos por..] (1:1144-1:1392) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]  
No memos

Antes los Karai eran malos por esta zona, los huasqueaban, lo hacían trabajar en vano, no nos pagaban... ¿ANTES HABÍA TRABAJO POR DEUDA? Si, por deuda, no nos han pagado nada, también las mujeres hacían esos tejidos (...)

**P14: Entrevista Señor Natalio Baicigue.pdf - 14:21 [Entrevistador: -¿Usted que sab..] (2:901-2:1359) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]  
No memos

¿USTED QUE SABE DE ESTO, QUE SABE DE LOS CHANÉS, ALGUNA VEZ ME CONTÓ QUE HABÍA APELLIDOS QUE NO ERAN GUARANÍS, SINO CHANÉS? Sí, vivían por aquí en el Rancho Viejo, hablan entreverado con el castellano. ¿POR QUÉ LOS ISOSEÑOS DICEN QUE SON VERDADEROS GUARANÍS Y NO CHANÉS Más guaraní son, vienen eso de las mujeres chanés y de los guaraní que vivieron a conquistar...

**P15: Estelita Abicigue.pdf - 15:2 [Género: Antes a las mujeres se..] (1:686-1:989) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica] [Experiencia educativa]

No memos

Antes a las mujeres se les negaba entrar a la escuela... la entrevistada tenía una hija a punto de salir de enfermería, quería que ella encuentre un trabajo cerca o en la comunidad, pero es consciente que los guaraní que logran sacar alguna profesión a nivel licenciatura, no encuentran trabajo.

**P16: ENTREVISTA A PROFESOR OSCAR SEGUNDO PINTO (YOVI).pdf - 16:4 [¿QUÉ DIFICULTAD TIENEN AL OCUP..] (1:1194-1:1484) (Super)**

Codes: [Dimensión axiológica] [Dimensión Ontológica]

No memos

¿QUÉ DIFICULTAD TIENEN AL OCUPAR EL PROGRAMA DE ENSEÑANZA DEL ESTADO PLURINACIONAL? Hay problemas, hay ventajas y desventajas. Desventajas es que antes era otra forma, ahora ha variado mucho de lo de antes, antes no valorábamos lo nuestro, ahora tenemos que volver a valorar nuestra cultura

**P16: ENTREVISTA A PROFESOR OSCAR SEGUNDO PINTO (YOVI).pdf - 16:7 [¿USTED CONOCE ALGUN MITO O HIS..] (1:1941-1:2244) (Super)**

Codes: [Dimensión Epistemológica] [Dimensión Ontológica] [Polisemia del Yande Reko]

No memos

¿USTED CONOCE ALGUN MITO O HISTORIA DEL ORIGEN DE LOS ISOSEÑOS? Muy poco. ¿QUÉ CONOCE? De los antiguos, ¿no?...ahora varía mucho, todo eso nos estamos olvidando, pero creo que con esta enseñanza volvemos a lo antiguo, para poder valorar el Yande Reko... pero siempre estamos valorando la cultura Te antes

**P16: ENTREVISTA A PROFESOR OSCAR SEGUNDO PINTO (YOVI).pdf - 16:8 [¿QUÉ CONOCE DEL PUEBLO CHANE? ..] (1:2247-1:2284) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

¿QUÉ CONOCE DEL PUEBLO CHANE? No no... no conozco

**P16: ENTREVISTA A PROFESOR OSCAR SEGUNDO PINTO (YOVI).pdf - 16:9 [¿SABE QUIÉN ES KAA POTY? En es..] (1:2285-1:2475) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

¿SABE QUIÉN ES KAA POTY? En ese tiempo ella está relacionada con el mburuvicha también, era una capitana. ¿DÓNDE APRENDIO ESTO? Bueno, aquí he aprendido esa la historia, y lo que leí también.

**P16: ENTREVISTA A PROFESOR OSCAR SEGUNDO PINTO (YOVI).pdf - 16:11 [¿USTED SABE POR QUÉ A LOS ISOS..] (2:71-2:172) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

¿USTED SABE POR QUÉ A LOS ISOSEÑOS LES LLAMAN TAPI? Eso no entiendo, pero he escuchado en otro lado...

**P16: ENTREVISTA A PROFESOR OSCAR SEGUNDO PINTO (YOVI).pdf - 16:12 [¿POR QUÉ SON KEREMBAS LOS ISOS..] (2:173-2:431) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

¿POR QUÉ SON KEREMBAS LOS ISOSEÑOS? Yo soy Keremba, porque soy guaraní y porque debo enfrentar las cosas, tengo que enfrentar los problemas, defender a su gente. Los que no son Kerembas no se animan, yo tengo que plantear las cosas, por eso se llaman Kerembas

**P16: ENTREVISTA A PROFESOR OSCAR SEGUNDO PINTO (YOVI).pdf - 16:13 [¿QUÉ ES EL ARETE GUAZU? Es una..] (2:434-2:911) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

¿QUÉ ES EL ARETE GUAZU? Es una fiesta grande, Arete significa fiesta y Guazu es una fiesta grande, se práctica actualmente. ¿QUIÉNES PARTICIPAN? Participan todos, también de otras comunidades. ¿DE DÓNDE APRENDIO ESTO? Aquí he aprendido, pero ya se está perdiendo el Arete Guazu, por la iglesia. ¿QUÉ SE HACE EN EL ARETE GUAZU? Bailes, de todo un poco, toman, tocan de toda clase de música, se alegran, es el 20 de agosto, presentamos diferentes costumbres también del interior.

**P16: ENTREVISTA A PROFESOR OSCAR SEGUNDO PINTO (YOVI).pdf - 16:15 [¿QUÉ ES EL TEKO PORA? Es otra ..] (2:912-2:1063) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

¿QUÉ ES EL TEKO PORA? Es otra cosa, muy diferente al Arete Guasu, es costumbre, como es la gente mala o buena. ¿DÓNDE APRENDIO ESTO? Aquí he aprendido.

**P16: ENTREVISTA A PROFESOR OSCAR SEGUNDO PINTO (YOVI).pdf - 16:18 [¿QUÉ ES EL IYAMBAE? Para mí es..] (2:1112-2:1263) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

¿QUÉ ES EL IYAMBAE? Para mí es ser autónomo, sin dueño. ¿DÓNDE APRENDIO? Aquí mismo, porque somos descendientes de Iyambae, y vamos a seguir valorando.

**P16: ENTREVISTA A PROFESOR OSCAR SEGUNDO PINTO (YOVI).pdf - 16:19 [¿QUÉ ES EL YEMBORI? Es la ayud..] (2:1264-2:1518) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

¿QUÉ ES EL YEMBORI? Es la ayuda mutua, ambos tenemos que ayudarnos, como esta entrevista estoy dando mi ayuda para ustedes, un apoyo más. ¿SIN PEDIR NADA A CAMBIO? Sin pedir nada a cambio, el da, todos podemos, si el otro no puede dar, pero el otro te da.

**P16: ENTREVISTA A PROFESOR OSCAR SEGUNDO PINTO (YOVI).pdf - 16:23 [¿QUÉ ES KARAI? Es el Hombre bl..] (2:2037-2:2094) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

¿QUÉ ES KARAI? Es el Hombre blanco, que habla castellano.

**P16: ENTREVISTA A PROFESOR OSCAR SEGUNDO PINTO (YOVI).pdf - 16:27 [¿QUÉ NOS PODRÍA COMENTAR SOBRE..] (1:2477-1:2704) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

¿QUÉ NOS PODRÍA COMENTAR SOBRE LOS AVAS? Las características de los Avas, es que son similares a nosotros, pero su hablar es muy diferente, y también su costumbre varía mucho. Ellos nos valoran a nosotros, como el guaraní es uno

**P17: ENTREVISTA A PROFESORA.pdf - 17:4 [Principalmente yo trabajo con ..] (1:1682-1:2046) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

Principalmente yo trabajo con primaria y nosotros nos basamos ahora con esta nueva ley, nos estamos basando en los abuelitos, las abuelitas y su experiencia de ellos, con todo eso estamos empezando a pasar esas clases y conversando con los abuelos es que los niños van aprendiendo la historia, las tradiciones, la cultura, las vestimentas y la artesanía sobre todo.

**P17: ENTREVISTA A PROFESORA.pdf - 17:9 [Los avas de los isoseños se di..] (2:2786-2:3185) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]  
No memos

Los avas de los isoseños se diferencian en el idioma, en la vestimenta, en todo eso. El idioma Ava hablan con ch, y tienen otra costumbre, y ellos son los que han peleado por allá, por Cochabamba, y los isoseños han peleado con los paraguayos, por eso es la diferencia. ¿CUÁL ES LA DIFERENCIA MÁS MARCADO ENTRE LOS AVAS Y LOS ISOSEÑOS? En el idioma, la vestimenta y la artesanía (por su figura).

**P17: ENTREVISTA A PROFESORA.pdf - 17:11 [¿QUÉ SON LOS KEREMBAS? A las p..] (3:260-3:466) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]  
No memos

¿QUÉ SON LOS KEREMBAS? A las personas guaraní le dicen así. ¿A LOS ISOSEÑOS ES LO MISMO? A la persona guaraní le dicen así, he escuchado a la mayoría que le dicen kerembas a los guaraní, tanto allá como aquí.

**P17: ENTREVISTA A PROFESORA.pdf - 17:12 [¿QUÉ ES EL ARETE GUAZU? El Are..] (3:467-3:930) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]  
No memos

¿QUÉ ES EL ARETE GUAZU? El Arete Guazu de la fiesta (dudas), se identifican con la fiesta del carnaval y la fiesta de pascua, es una danza que ellos hacen, danza nativa del guaraní. ¿DEL AVA O DE AQUÍ (isoseño)? De los dos. ¿CUÁNDO SE HACE MAS O MENOS ESTO? En la fiesta del Carnaval. ¿QUIÉNES PARTICIPAN EN ESTA FIESTA? Todos antes, hombres y mujeres, personas mayores, ahora ya los jóvenes, porque antes no permitían las personas mayores que entren los jóvenes.

**P17: ENTREVISTA A PROFESORA.pdf - 17:13 [¿QUÉ ES EL TEKO PORA? Algo bue..] (3:993-3:1166) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica] [Vaciamiento cultural]  
No memos

¿QUÉ ES EL TEKO PORA? Algo bueno, quiere decir eso. ¿Y EL TEKO KAVI? Es lo mismo, porque el Teko Pora, es algo bonito en castellano, y Teko Kavi, algo hermoso... es algo igual.

**P17: ENTREVISTA A PROFESORA.pdf - 17:15 [¿Y QUÉ ES EL TATÚ PARA USTEDES..] (3:1560-3:2041) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica] [Vaciamiento cultural]  
No memos

¿Y QUÉ ES EL TATÚ PARA USTEDES? ¿QUÉ SIGNIFICA? El tatú, es una animalito que sirve para alimento. ¿CONOCE ALGÚN CUENTO SOBRE EL TATÚ? No. ¿NUNCA HA ESCUCHADO? Una vez escuché en guaraní, pero no se me quedó en la cabeza, porque hay varios tatús, el corechi, el tatú grande, el armadillo. ¿Y NO TIENE NINGÚN CUENTO DE NINGUNO DE ESOS? (risas) No... pero escuché el corechi en guaraní, pero no me acuerdo, escuché decir algo a los chicos, pero si usted los entrevista (a los chicos).

**P17: ENTREVISTA A PROFESORA.pdf - 17:18 [¿QUÉ APELLIDOS GUARANIS CONOCE..] (3:2188-3:2299) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]  
No memos

¿QUÉ APELLIDOS GUARANIS CONOCE? Solo el apellido Iyambae, pero deben haber algunos apellidos por acá en guaraní.



**P17: ENTREVISTA A PROFESORA.pdf - 17:22 [¿QUÉ ES EL KARAI? Al Karai le ..] (4:417-4:499) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

¿QUÉ ES EL KARAI? Al Karai le dicen a las personas blancas, que hablan castellano.

**P18: ENTREVISTA PROFESOR TITO SUAREZ CALISAYA.pdf - 18:6 [¿CUÁLES EL MITO O HISTORIA DEL..] (1:1526-1:1761) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

¿CUÁLES EL MITO O HISTORIA DEL ORIGEN DE LOS ISOSEÑOS? Lo que dicen los libros, cuando los isoseños vinieron a vivir aquí, se pelearon con los AVAS, y los ganadores siempre fuimos nosotros. ¿QUIÉN LE COMENTO ESTO A USTED? Los abuelos.

**P18: ENTREVISTA PROFESOR TITO SUAREZ CALISAYA.pdf - 18:7 [¿QUIÉN ES KAA POTY? Dicen que ..] (1:1809-1:1923) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

¿QUIÉN ES KAA POTY? Dicen que era una persona de autoridad y competencia, como un hombre, pero esta era una mujer.

**P18: ENTREVISTA PROFESOR TITO SUAREZ CALISAYA.pdf - 18:8 [¿EN QUÉ SE DIFERENCIAN LOS ISO..] (1:1924-1:2037) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica] [Vaciamiento cultural]

No memos

¿EN QUÉ SE DIFERENCIAN LOS ISOSEÑOS DE LOS AVAS? En la lengua y la cultura, con pequeñas variaciones, la música.

**P18: ENTREVISTA PROFESOR TITO SUAREZ CALISAYA.pdf - 18:9 [¿QUE CONOCE DEL PUEBLO CHANE? ..] (1:1763-1:1808) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica] [Vaciamiento cultural]

No memos

¿QUE CONOCE DEL PUEBLO CHANE? No, no conozco.

**P18: ENTREVISTA PROFESOR TITO SUAREZ CALISAYA.pdf - 18:11 [¿POR QUÉ SON KEREMBAS LOS ISOS..] (2:195-2:341) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

¿POR QUÉ SON KEREMBAS LOS ISOSEÑOS? Porque no se dejan con cualquiera, no dejarse humillar, Keremba quiere decir hombre, también no dejarse vencer.

**P18: ENTREVISTA PROFESOR TITO SUAREZ CALISAYA.pdf - 18:12 [¿QUÉ ES EL ARETE GUAZU? Es la ..] (2:343-2:600) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

¿QUÉ ES EL ARETE GUAZU? Es la fiesta, antes duraba 2 semanas hasta un mes, empezaba en una comunidad y pasaba a otras, hasta que termine, tenía cierto tiempo. Se hacía en la fiesta del Carnaval, antes participaban todos los de la comunidad, hombre y mujeres.

**P18: ENTREVISTA PROFESOR TITO SUAREZ CALISAYA.pdf - 18:14 [¿QUÉ ES EL TEKO KAVI? TeKo kav..] (2:644-2:699) (Super)**  
Codes: [Dimensión Ontológica]  
No memos

¿QUÉ ES EL TEKO KAVI? TeKo kavi, entendido como “lo bueno”

**P18: ENTREVISTA PROFESOR TITO SUAREZ CALISAYA.pdf - 18:15 [¿QUÉ ES EL IYAMBAE? Es sin due..] (2:704-2:778) (Super)**  
Codes: [Dimensión Ontológica]  
No memos

¿QUÉ ES EL IYAMBAE? Es sin dueño, porque no se dejaba manipular con nadie.

**P18: ENTREVISTA PROFESOR TITO SUAREZ CALISAYA.pdf - 18:16 [¿QUÉ ES KARAI? Es la raza cri..] (2:910-2:944) (Super)**  
Codes: [Dimensión Ontológica]  
No memos

¿QUÉ ES KARAI? Es la raza criolla.

**P18: ENTREVISTA PROFESOR TITO SUAREZ CALISAYA.pdf - 18:17 [¿QUÉ SIGNIFICA EL TATU PARA US..] (2:945-2:1035) (Super)**  
Codes: [Dimensión Ontológica]  
No memos

¿QUÉ SIGNIFICA EL TATU PARA USTEDES? El Tatú es un animal de cuento (no menciono ninguno).

**P18: ENTREVISTA PROFESOR TITO SUAREZ CALISAYA.pdf - 18:18 [¿QUÉ APELLIDOS GUARANIS CONOCE..] (2:1036-2:1088) (Super)**  
Codes: [Dimensión Ontológica]  
No memos

¿QUÉ APELLIDOS GUARANIS CONOCE? Actualmente ya no hay

**P18: ENTREVISTA PROFESOR TITO SUAREZ CALISAYA.pdf - 18:20 [¿QUÉ ES EL ARAKUA? Es el conoc..] (2:858-2:909) (Super)**  
Codes: [Dimensión Ontológica]  
No memos

¿QUÉ ES EL ARAKUA? Es el conocimiento, cosmovisión.

**P19: Carmen Padilla.pdf - 19:9 [mas antes se hacia seguido, el..] (2:599-2:977) (Super)**  
Codes: [Dimensión Ontológica]  
No memos

Mas antes se hacía seguido, el arete Guazu, yo me acuerdo que mis padres salían a divertirse en esas fiestas, cada vez que se tenía buena cosecha en la comunidad, era una fiesta grande venían de todas las comunidades y bebían y comían mucho hasta satisfacerse, y esto no duraba un días sino, una semana que hasta incluso a veces un mes que iban recorriendo en todas comunidades

**P19: Carmen Padilla.pdf - 19:13 [a mi si me gustaría que se ens..] (2:1958-2:2203) (Super)**  
Codes: [Dimensión Ontológica]  
Memos: [agregar 1]

A mi si me gustaría que se enseñe un poco más sobre la historia de nuestra cultura a los niños y jóvenes de nuestra comunidad siempre y cuando no se descuiden de las enseñanzas del “Karai”, porque eso también es importante para nuestros hijos.

Memos:

**P20: Alfredo Barrientos.pdf - 20:3 [mis abuelos y los tíos (los an..) (1:1032-1:1128) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

**Hyper-Links:**

<continued by> 20:4 De cómo vivían de las fiestas ..

**[Content for linked quote "20:4"]**

De cómo vivían de las fiestas que eran de muchos días y que había mucha chicha y maíz, que había animales del monte para comer, ahora no la gente pasa hambre si no tienen plata.

Mis abuelos y los tíos (los ancianos de la comunidad) ellos nos contaban poco pero nos contaban.

**P20: Alfredo Barrientos.pdf - 20:5 [¿A ti qué te parece que no les..] (1:1329-1:1737) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica] [Vaciamiento cultural]

No memos

¿A ti qué te parece que no les enseñen la historia de su pueblo? Ummm, sería bueno que nos enseñen, ya le dije, pero también, dígame, para qué nos sirve saber eso, si tenemos que salir a trabajar a la ciudad y aquí a nadie le importa de dónde vienes, lo importante es qué sabes y qué tienes. Pero si creo que sería importante saber qué somos y de dónde venimos, claro Licen, pensando bien sería bonito saber.

**P20: Alfredo Barrientos.pdf - 20:6 [¿Tu oíste hablar de una mujer ..] (1:1739-1:1858) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

**Hyper-Links:**

<continued by> 20:7 no sabía pero eso ha debido pa..

**[Content for linked quote "20:7"]**

no sabía pero eso ha debido pasar hace muchos años, ¿no Licen?.

¿TU OÍSTE HABLAR DE UNA MUJER LLAMADA KAAPOTI? No Licen, para que le voy a mentir, no nunca he oído hablar de esa mujer.

**P20: Alfredo Barrientos.pdf - 20:8 [¿sabes algo del pueblo chané? ..] (2:225-2:332) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

**Hyper-Links:**

<continued by> 20:9 Son el pueblo que se juntó con..

**[Content for linked quote "20:9"]**

Son el pueblo que se juntó con los Guaraníes, de ahí vienen ustedes. Mire, eso sí que no sabía, pero si me presta un libro o algo yo puedo leer y luego charlamos, porque no sé nada de eso

¿SABES ALGO DEL PUEBLO CHANÉ? Licen, da vergüenza no saber, que usted sepa más que nosotros, no, no sé nada.

**P20: Alfredo Barrientos.pdf - 20:10 [tu participaste de un Arete Gu..] (2:547-2:792) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

**Hyper-Links:**

<continued by> 20:11 Pero esas fiestas no son cultu..

**[Content for linked quote "20:11"]**

PERO ESAS FIESTAS NO SON CULTURALES SON CÍVICAS Eso yo no sé pero los capitanes le dan más importancia a esas fiestas, porque ellos organizan y traen comida y bebida para esas fiestas, dicen que antes era grande el Arete Guazu, pero ahora es muy poco, solo para el carnaval y la pascua un poco, no mucho

¿TU PARTICIPASTE DE UN ARETE GUAZU? No Licen, solo he visto en Rancho Viejo hacen Arete Guazu, pero ya es muy poca gente que participa, pero he visto, ahora las fiestas grandes son las del aniversario de las comunidades y la del Colegio en Iyobi.

**P20: Alfredo Barrientos.pdf - 20:12 [¿Crees tú que el Yande Reko se..] (2:1099-2:1201) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

¿CREES TÚ QUE EL YANDE REKO SE ESTÁ PERDIENDO? Un poco creo o tal vez mucho, pero no podemos hacer nada

**P20: Alfredo Barrientos.pdf - 20:15 [¿Y qué pasa con los abuelos, n..] (2:1829-2:2229) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

¿Y QUÉ PASA CON LOS ABUELOS, NO LES CUENTAN LAS HISTORIAS? Yo creo que cuentan poco, además los que sabían creo que se están muriendo o se han ido a Santa Cruz, no crea, sus hijos se los sacan y ya no vuelven, por ejemplo, el único Ipaye (médico tradicional) del Iso, ya no vive en el Iso, vive en Montero, de vez en cuando va para las comunidades y luego está en Montero, lejos de las comunidades

**P20: Alfredo Barrientos.pdf - 20:16 [¿Qué entiendes por iyambae? Si..] (3:216-3:333) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

**Hyper-Links:**

<continued by> 20:17 en realidad nosotros usamos es..

**[Content for linked quote "20:17"]**

En realidad nosotros usamos esta palabra para referirnos a la familia de nuestras autoridades, a ser libre de los trabajos que no son buenos, a andar por el bosque, pero eso también es peligroso si uno es iyambae, porque eso quiere decir que no estamos protegidos por los espíritus del bosque, entonces no es tan sencillo creo, la palabra no es tan sencilla, tiene muchas formas de entender. Igualmente, el Teko, unos dicen cultura, otros vida otros costumbre, igual en Yande Reko, teko será, hay mucha confusión, ni nosotros sabemos bien qué es eso finalmente. Todo usamos como queremos, y como no hay claridad, la gente dice lo que quiere, por eso le digo, que se debería hacer algo, porque si no, como borrachos, medio mareado andamos sin saber qué es en verdad las cosas.

¿QUÉ ENTIENDES POR IYAMBAE? Sin dueño Licen, eso es pero no es como aquí en Santa Cruz los karais lo usan es diferente

**P21: Ignacio Choquindi.pdf - 21:9 [Le voy a contar una historia, ..] (2:618-2:1444) (Super)**

Codes: [Dimensión axiológica] [Dimensión Ontológica]

Memos: [doble axiología]

Le voy a contar una historia, había un pastor convertido fue a San Antonio del Parapetí a pescar con gente de la comunidad que no era evangélica, salían todas las noches, él se encomendaba a dios y no pescaba nada, los demás traían cada noche tres a cinco pescado, el solo los miraba callado, y los demás le decían: llamó a la "Vieja", sino no vas a pescar -la vieja es el Iya de los pescadores-, él decía cómo si me hice evangélico, y nos dicen que no creamos en esos espíritus, cómo voy a llamar a la "Vieja", a la tercera noche de no pescar nada, solingo se fue a un rincón en el bosque y llamó a la "Vieja", y justo comenzó a pescar y se fue tranquilo con sus amigos. Pa' que vea que nosotros, cuando creemos que es necesario practicar la religión lo hacemos, pero en el bosque, somos isoseños, no olvidamos los que somos.

Memos:

**MEMO: doble axiología (Super, 27/08/14 20:44:44)**

Type: Memo

Es axiológica porque responde a una práctica que se ve comprometida entre cumplir los valores religiosos y cumplir con las creencias culturales

**P21: Ignacio Choquindi.pdf - 21:12 [Licen, aquí no es como donde l..] (2:2400-2:2541) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

Memos: [familia ampliada]

**Hyper-Links:**

<continued by> 21:13 todos somos familia aunque no ..

**[Content for linked quote "21:13"]**

Todos somos familia aunque no sea de sangre, por eso nos llamamos Sei, que quiere decir hermano, solo con los que tenemos confianza. Ahora en las comunidades hay también gente extraña, hay mucho karai también.

Licen, aquí no es como donde los karaises, aquí se hace reconoce a todos los abuelos como parientes, a todos les decimos tíos, aunque no sean.

Memos:

**MEMO: familia ampliada (Super, 27/08/14 20:53:20)**

Type: Memo

Me parece que es ontológico porque al decir que todos son parientes señala el modelo de familia ampliada común en el pueblo guarani

**P21: Ignacio Choquindi.pdf - 21:17 [¿Tú participas de la fiesta? S..] (3:813-3:1112) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

¿TÚ PARTICIPAS DE LA FIESTA? Si pero no bebo, debemos participar de la cultura, pero siempre respetar la cultura, pero no podemos faltar a nuestras creencias también, eso a veces es medio difícil pero cada vez hay menos Arete Guazu, hay fiesta pero no son grandes son fiestas de alguna gente nomás.

**P21: Ignacio Choquindi.pdf - 21:24 [¿Tú sabes algo de la historia ..] (3:2532-3:2686) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

¿TÚ SABES ALGO DE LA HISTORIA DE TU PUEBLO? Poco, porque a mí me criaron solo de chico aquí y de joven me fui a Minero y allí me crie, allí salí bachiller

**P21: Ignacio Choquindi.pdf - 21:25 [¿te parece importante que se e..] (4:12-4:312) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica] [Dimensión Praxeológica]

No memos

¿TE PARECE IMPORTANTE QUE SE ENSEÑE LA CULTURA DE TU PUEBLO? Yo creo que sí pero eso si es también importante que la gente sepa la cultura karia, sino cómo va poder luchar en la vida, cuando uno sale a la ciudad nos engañan nos abusan sino sabemos el idioma o por lo menos los números en castellano.

**P22: ENTREVISTA A JÓVENES DE IYOVI G16.pdf - 22:2 [KAA POTY, QUE ENTIENDEN POR EL..] (1:170-1:244) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

KAA POTY, QUE ENTIENDEN POR ELLO? Kaa son las plantas y poty es la flor

**P22: ENTREVISTA A JÓVENES DE IYOVI G16.pdf - 22:3 [¿KEREIMBA? No sabemos] (1:433-1:456) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

¿KEREIMBA? No sabemos

**P22: ENTREVISTA A JÓVENES DE IYOVI G16.pdf - 22:4 [¿IYAMBAE? Iyambae.... Sin Tueño..]**  
**(1:458-1:489) (Super)**  
Codes: [Dimensión Ontológica]  
No memos

¿IYAMBAE? Iyambae.... Sin dueño

**P22: ENTREVISTA A JÓVENES DE IYOVI G16.pdf - 22:5 [ARETE GUAGU? Es la fiesta gran..]**  
**(1:492-1:685) (Super)**  
Codes: [Dimensión Ontológica]  
No memos

ARETE GUAGU? Es la fiesta grande HABLANDO DEL ARETE GUASU SE PRACTICA TODAVIA EN LA COMUNIDAD? Si se lo hace Y CUANDO? En agosto, el 20 Y CÓMO ES LA FIESTA? Hay carrera de caballos, bailan

**P22: ENTREVISTA A JÓVENES DE IYOVI G16.pdf - 22:6 [QUE SERÍA TEKOPORA? (Risas y ..)]**  
**(1:775-1:842) (Super)**  
Codes: [Dimensión Ontológica]  
No memos

QUE SERÍA TEKOPORA? (Risas y comentarios entre ellos) algo hermoso

**P22: ENTREVISTA A JÓVENES DE IYOVI G16.pdf - 22:7 [¿Qué ES EL KARAI? (risas) son ..] (2:22-2:79) (Super)**  
Codes: [Dimensión Ontológica]  
No memos

¿Qué ES EL KARAI? (risas) son los que hablan castellano

**P22: ENTREVISTA A JÓVENES DE IYOVI G16.pdf - 22:8 [ANTES SE PRACTICABA MUCHO EN E..]**  
**(2:377-2:554) (Super)**  
Codes: [Dimensión Ontológica]  
No memos

ANTES SE PRACTICABA MUCHO EN EL PUEBLO GUARANI EL PASO DEL CONOCIMIENTO DE LOS ABUELOS A LOS JÓVENES. A USTEDES SU FAMILIAS LES HA CONTADO CUAL ES EL ORIGEN DE LOS GUARANIES?  
No

**P22: ENTREVISTA A JÓVENES DE IYOVI G16.pdf - 22:10 [SE PRACTICA LA ENSEÑANZA DE LO..]**  
**(2:713-2:823) (Super)**  
Codes: [Dimensión Ontológica] [Experiencia educativa]  
No memos

SE PRACTICA LA ENSEÑANZA DE LOS ANTIGUOS PARA LOS JÓVENES? ¿HAY ANTIGUOS EN LA COMUNIDAD? No, no se practica

**P23: ENTREVISTA A JÓVENES MUJERES DE AGUARAIGUA.pdf - 23:1 [KAA POTY: es una planta, una f..] (1:221-1:255) (Super)**  
Codes: [Dimensión Ontológica]  
No memos

¿QUÉ ES KAA POTY? es una planta, una flor

**P23: ENTREVISTA A JÓVENES MUJERES DE AGUARAIGUA.pdf - 23:2 [IYAMBAE: que no tiene dueño] (1:299-1:327) (Super)**  
Codes: [Dimensión Ontológica]  
No memos

¿QUÉ ES IYAMBAE? que no tiene dueño

**P23: ENTREVISTA A JÓVENES MUJERES DE AGUARAIGUA.pdf - 23:4 [ARAKUA: Consejo] (1:362-1:378) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

¿QUÉ ES EL ARAKUA? Consejo

**P23: ENTREVISTA A JÓVENES MUJERES DE AGUARAIGUA.pdf - 23:5 [¿EXISTEN DIFERENCIAS ENTRE LOS..] (1:487-1:587) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

¿EXISTEN DIFERENCIAS ENTRE LOS AVAS Y LOS ISOSEÑOS?

Los avas son los otros, los isoseños son puros.

**P23: ENTREVISTA A JÓVENES MUJERES DE AGUARAIGUA.pdf - 23:6 [¿CONOCEN ALGUIEN QUE HABLE CHA..] (1:590-1:637) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

¿CONOCEN ALGUIEN QUE HABLE CHANE? No puro guarani

**P23: ENTREVISTA A JÓVENES MUJERES DE AGUARAIGUA.pdf - 23:8 [¿SIGUEN PRACTICANDO EL ARETE G..] (1:733-1:788) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

¿SIGUEN PRACTICANDO EL ARETE GUAZU? Si, el 8 de octubre

**P24: ENTREVISTA A NIÑAS Y ADOLESCENTES DE LA COMUNIDAD DE IYOVI G18.pdf - 24:1 [¿Qué ES IYAMBAE? El que no tie..] (1:218-1:256) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

¿Qué ES IYAMBAE? El que no tiene nada...

**P24: ENTREVISTA A NIÑAS Y ADOLESCENTES DE LA COMUNIDAD DE IYOVI G18.pdf - 24:2 [OK, Y KAA POTY? (risas y largo..) (1:326-1:400) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

OK, Y KAA POTY? ¿CONOCEN DE ELLA? (risas y largo periodo de charla entre ellas) las plantas

**P24: ENTREVISTA A NIÑAS Y ADOLESCENTES DE LA COMUNIDAD DE IYOVI G18.pdf - 24:3 [QUE ES TAPY? No sabemos] (1:402-1:426) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

¿QUE ES TAPY? No sabemos

**P24: ENTREVISTA A NIÑAS Y ADOLESCENTES DE LA COMUNIDAD DE IYOVI G18.pdf - 24:4 [TEKO KAVI Es algo bueno] (1:428-1:452) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

¿QUÉ ES TEKO KAVI? Es algo bueno

**P24: ENTREVISTA A NIÑAS Y ADOLESCENTES DE LA COMUNIDAD DE IYOVI G18.pdf - 24:5 [TEKO PORA La cosa buena] (1:454-1:477) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

¿QUÉ ES TEKO PORA? La cosa buena

**P24: ENTREVISTA A NIÑAS Y ADOLESCENTES DE LA COMUNIDAD DE IYOVI G18.pdf - 24:6 [USTEDES SON GUARANI IZOZEÑAS Y..] (1:480-1:699) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

USTEDES SON GUARANI ISOSEÑAS Y APARTE ESTAN LOS GUARANI AVAS, CUAL ES LA DIFERENCIA ENTRE UN ISOSEÑO Y UN AVA? (charla) SON IGUALES? Nooo! PERO ENTONCES CUAL ES LA DIFERENCIA? Ellos hablan guaraní pero de otra forma

**P28: entrevista a niños en coropo G.22.pdf - 28:1 [¿conocen el Yandereko, que es ..] (1:36-1:94) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

¿CONOCEN EL YANDEREKO, QUE ES EL YANDEREKO? Yande es vida

**P28: entrevista a niños en coropo G.22.pdf - 28:2 [¿Ustedes se acuerdan de un mit..] (1:520-1:655) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

¿USTEDES SE ACUERDAN DE UN MITO O ALGO DE CÓMO LLEGARON LOS ISOSEÑOS? ¿CÓMO LLEGÓ TU ABUELO, ABUELA RECUERDAN? ¿TIENES ABUELOS TÚ?  
No

**P28: entrevista a niños en coropo G.22.pdf - 28:5 [¿Qué es tapi? ¿Han escuchado e..] (2:462-2:579) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

¿QUÉ ES TAPI? ¿HAN ESCUCHADO ESA PALABRA EN LA ESCUELA? (Responden silenciosamente moviendo la cabeza negativamente).

**P28: entrevista a niños en coropo G.22.pdf - 28:6 [¿Han escuchado la palabra Kere..] (2:581-2:662) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

¿HAN ESCUCHADO LA PALABRA KEREIMBA? ¿EN LA ESCUELA?

No.

**P29: entrevista con los niños en Iyovi sin grabadora.pdf - 29:2 [¿Qué es el Areteguasú? Bailan ..] (1:68-1:162) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

¿QUÉ ES EL ARETE GUAZU? Bailan los grandes hay mascarás blancas. Hay arete guasu en la comunidad



**P29: entrevista con los niños en lyovi sin grabadora.pdf - 29:4 [¿Qué es Teko kavi? Portarse bi..]**  
**(1:265-1:298) (Super)**  
Codes: [Dimensión Ontológica]  
No memos

¿QUÉ ES TEKOS KAVI? Portarse bien

**P29: entrevista con los niños en lyovi sin grabadora.pdf - 29:5 [¿Qué es Yemboe? Es estudio]**  
**(1:300-1:327) (Super)**  
Codes: [Dimensión Ontológica]  
No memos

¿QUÉ ES YEMBOE? Es estudio

**P29: entrevista con los niños en lyovi sin grabadora.pdf - 29:6 [¿Qué es Karai? Los que viven e..]**  
**(1:329-1:372) (Super)**  
Codes: [Dimensión Ontológica]  
No memos

¿QUÉ ES KARAI? Los que viven en Santa Cruz

**P30: Entrevista individual a niño en coropo 23-24.pdf - 30:3 [Haber cuéntame. Hacen Aretegua..] (1:302-1:549) (Super)**  
Codes: [Dimensión Ontológica]  
No memos

**Hyper-Links:**

<continued by> 30:4 ¿A mí me dijeron que habían ma..

**[Content for linked quote "30:4"]**

¿A MÍ ME DIJERON QUE HABÍAN MASCARAS SERÁ QUE ES CIERTO?

Sí.

¿QUÉ COLORES SON ESAS MASCARAS? Cara de tigre, cara de vaca (haciendo mímicas con sus manos sobre su cabeza).

¿Y QUE HACEN LOS QUE TIENEN MASCARAS? A si nomas (hace mímicas con sus manos, como si sujetara a alguien) se agarran las manos y saltamos. AH. ¿SOLO LOS GRANDES O LOS NIÑOS TAMBIÉN? Los grandes ¿Y HAY ALGO PARA TOMAR O COMIDA? Si ¿OTRA COMUNIDADES MÁS PARTICIPAN ME DECÍAS? En Rancho viejo y en Coropo. ¿Y SUS ROPA COMO SE VISTEN? Igual nomas la misma ropa. ¿Y LA GENTE SE PONE ALEGRE? Sí ¿Y HAY MUCHA GENTE EN LA FIESTA? Sí. ¿Y LOS DE AGUARAIGUA TAMBIÉN PARTICIPAN? Si, lyovi también.

HABER CUÉNTAME. ¿HACEN ARETEGUASU EN COROPO? Si, en el Barrio. ¿QUÉ HACEN EN EL ARETEGUASU? Hacen como fiesta. ¿QUIENES PARTICIPAN DE LA FIESTA? Participan lyovi, Aguaraiagua y Coropo (comunidades) AH. ¿TODOS HACEN AQUÍ? Si ¿EN QUÉ FECHA TE ACUERDAS? No sé.

**P30: Entrevista individual a niño en coropo 23-24.pdf - 30:5 [¿Qué cosa más se dice Iyambae?..]**  
**(3:320-3:427) (Super)**  
Codes: [Dimensión Ontológica]  
No memos

¿QUÉ COSA MÁS SE DICE IYAMBAE? Mi colegio se llama Enrique Iyambae. ¿Y QUIÉN ES ENRIQUE IYAMBAE? Ha muerto

**P30: Entrevista individual a niño en coropo 23-24.pdf - 30:6 [¿Qué es Yemboe? Estudio] (3:645-3:669) (Super)**  
Codes: [Dimensión Ontológica]  
No memos

¿QUÉ ES YEMBOE? Estudio

**P30: Entrevista individual a niño en coropo 23-24.pdf - 30:7 [¿Díganme que es karai? Karai e..] (3:698-3:806) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

¿DÍGANME QUE ES KARAI? Karai es gente que habla castellano ¿AQUÍ HAY MUCHO KARAI? Sí. Hay en el barrio.

**P31: Ángel Guarigua.pdf - 31:2 [Pero también se necesitábamos ..] (1:692-1:968) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

Pero también necesitábamos las tierras para trabajar, por eso fundamos con mi hermano la comunidad, pedimos permiso a la asamblea del Iso y nos fuimos a vivir allí, yo he vivido casi toda mi vida entre el barrio Nueva esperanza que fundó mi padre y la comunidad que hicimos

**P31: Ángel Guarigua.pdf - 31:13 [¿Tú crees que ustedes les va b..] (2:1-2:344) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

¿TÚ CREES QUE USTEDES LES VA BIEN PORQUE VIVEN COMO ANTES ENTRE FAMILIA, TODOS TRABAJAN JUNTOS Y SE APOYAN? Eso también puede ser, tiene razón, otra cosa es trabajar y vivir solito, nosotros nos apoyamos, cuidamos a nuestros hijos entre todos y comemos entre todos en la comunidad, eso nos ayuda mucho, yo creo que eso es importante para vivir.

**P31: Ángel Guarigua.pdf - 31:14 [¿Esa es la forma como antes er..] (2:346-2:507) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

¿ESA ES LA FORMA COMO ANTES ERA LA MALOCA, LA FAMILIA AMPLIADA, COMO UNA COMUNIDAD? Debe ser, por eso llamamos "teta" a la comunidad, pero también como familia.

**P31: Ángel Guarigua.pdf - 31:18 [Ah ¿entonces que es ser lyamba..] (2:1485-2:1672) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

AH ¿ENTONCES QUE ES SER IYAMBAE? Sin dueño ¿SIN DUEÑO O LIBRE? Libre creo que no es iyambae, libre es otra cosa, eso es de los karais, iyambae es más de nosotros sin dueño creo, es mejor.

**P31: Ángel Guarigua.pdf - 31:19 [¿Qué sería el teko kavi? Compo..] (2:1673-2:1800) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

¿QUÉ SERÍA EL TEK KAVI? Comportarse bien no pelear, vivir compartiendo eso es teko kavi, pero eso no he oído hablar eso mucho.

**P31: Ángel Guarigua.pdf - 31:20 [¿Tú crees que es importante qu..] (2:1801-2:2085) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

¿TÚ CREES QUE ES IMPORTANTE QUE HABLEN LOS ANTIGUOS CON LOS JÓVENES PARA QUE NO SE PIERDA LA CULTURA? Si, es importante porque así no nos olvidamos de nuestra cultura y origen, eso siempre es bueno no cree, en la escuela deberían enseñarles, vamos a hablar para que no se olvide esto.

**P32: Arturo Clemente.pdf - 32:7 [te han enseñado qué es el Aret..] (1:3450-1:3655) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

**Hyper-Links:**

<continued by> 32:8 que producían y eran muy felic..

**[Content for linked quote "32:8"]**

Que producían y eran muy felices. Es también la fiesta de los muertos, eso no me gusta, me da miedo, cómo los espíritus de los muertos van a venir para bailar, eso no me gusta, por eso tengo también miedo a ir al Chaco o al monte, porque en mi cultura se cree que viven muertos el bosque los espíritus de nuestros muertos.

¿TE HAN ENSEÑADO QUÉ ES EL ARETE GUAZÚ ALGUNA VEZ? Si, dicen que era la fiesta de la abundancia, que nuestros abuelos participaban todos, que bailaban días, que eran muy alegres y que compartían entre todos

**P32: Arturo Clemente.pdf - 32:10 [¿Qué te gusta del Isoso? Ah me..] (2:502-2:928) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

¿QUÉ TE GUSTA DEL ISOSO? Ah me gusta ir al chaco cultivar la tierra, eso me gusta, producir. ES QUE ESO ES PARTE DE LA FIESTA, EL PRODUCIR LLEVA AL FESTEJO. ¿QUÉ TE PARECE, LA FIESTA ES CELEBRAR LA ABUNDANCIA LA PRODUCCIÓN? Jajaja, Ud. sabe de mi cultura, a mí me gusta producir maíz, me gusta comer maíz, me gusta la chicha pero que no sea con alcohol. Me gustaba ir al chaco a sembrar algo, lo ves bonito, solo para comer.

**P32: Arturo Clemente.pdf - 32:11 [¿Pero alguna vez has participa..] (2:929-2:1398) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

¿PERO ALGUNA VEZ HAS PARTICIPADO DE LA FIESTA, COMO ERA LA FIESTA? No he participado, pero he visto en Rancho Viejo, todos ponen el maíz para hacer la chicha y la comida para todos, entre todos, ya no se hace mucho, tal vez hay menos trabajo. Yo creo es porque ya no hay trabajo y no hay qué compartir. Algunos hacen su siembra pero poco, la mayoría sale a trabajar a otros lugares, vuelven a descansar y a la fiesta, para navidad, año nuevo, aniversario de la iglesia.

**P32: Arturo Clemente.pdf - 32:13 [¿Quién les hablaba de la cultu..] (2:2348-2:2551) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

¿QUIÉN LES HABLABA DE LA CULTURA DE ANTES? en el arakua, mi abuela, los tíos también, me hablaban de las comidas y la chicha, de la fiesta también de eso me hablaba. De los años, del diablo, los brujos.

**P32: Arturo Clemente.pdf - 32:14 [¿Qué es el arakua? Arakuaete e..] (2:2952-2:3159) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

¿QUÉ ES EL ARAKUA? Arakuaete es un pájaro ¿SI PERO HABLANDO DE CONOCER? es la educación de la cultura de los abuelos. Eso nos enseñan en la casa en las noches en las historias que nos cuentan los antiguos.

**P32: Arturo Clemente.pdf - 32:16 [Perfecto, ¿por qué crees que e..] (3:1-3:288) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

**Hyper-Links:**

32:15 ¿qué quiere decir mbaekua? Ser.. <continued by>

**[Content for linked quote "32:15"]**

¿QUÉ QUIERE DECIR MBAEKUA? Sería como ignorancia, como no saber.

PERFECTO, ¿POR QUÉ CREES QUE EL BRUJO ES LLAMADO COMO NO SABER? Ah ya sé, porque va contra la cultura, porque tuerce la vida del pueblo, porque él trabaja con el diablo, con los espíritus malignos. Ah está en contra del arakua, contra el teko kavi. Por eso se los expulsa de la comunidad

**P32: Arturo Clemente.pdf - 32:17 [Esta bien que se pierda la cul..] (3:525-3:776) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

¿ESTA BIEN QUE SE PIERDA LA CULTURA ANTIGUA? No, debería ser como antes como una familia y compartir las cosas y tener la alegría, recuperar las tierras para el trabajo el cultivo. ¿A ESO NO LE LLAMAN TEKO KAVI? Eso sería, pero no he oído hablar de eso

**P32: Arturo Clemente.pdf - 32:19 [vivir fuera de la comunidad de..] (3:1344-3:1439) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

AL VIVIR FUERA DE LA COMUNIDAD ¿DEJAS DE SER ISOSEÑO? Creo que no que seré nomás guaraní siempre.

**P33: Don Guido.pdf - 33:2 [El guaraní está acostumbrado a..] (1:464-1:536) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

**Hyper-Links:**

33:1 a gente aquí trabaja poco, peo.. <continued by>

**[Content for linked quote "33:1"]**

la gente aquí trabaja poco, pero si se los anima trabajan, algunos, pero la pobreza es más porque el clima no ayuda

El guaraní está acostumbrado a trabajar poco, les gusta salir a la ciudad

**P33: Don Guido.pdf - 33:7 [¿Es a eso no le llaman Teko ka..] (1:2371-1:2892) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

Memos: [o praxeológico?]

¿ES A ESO NO LE LLAMAN TEKO KAVI O VIVIR BIEN? Jjaajaj, a la pobreza usted cree que se puede llamar vivir bien, Licen, a veces no hay ni para comer, se enferma alguien y se vende hasta el ganadito, no hay plata, korepoti, no hay. Yo sé que la gente le gusta vivir sin que los presiones y sin trabajar mucho, pero en este mundo sin trabajar los pobres no tenemos nada. Aquí la gente es pobre, pero no somos nosotros los que sufrimos, son los changos, esos no tienen cómo estudiar, van mal comidos a la escuela, es una pena.

**P33: Don Guido.pdf - 33:9 [¿UD. conoce el origen de los p..] (2:2-2:610) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

¿UD. CONOCE EL ORIGEN DE LOS PUEBLOS DEL ISOSO? Muy poco, eso no se enseña aquí se habla muy poco, además que la gente aquí no conoce nada de su historia, sabemos poco, de la historia de Bonifacio Padre, de la forma cómo se compraron las tierras, después de la guerra, mi familia aquí está después de la guerra, mucha gente se ha quedado aquí después de la guerra, la comunidad de San Antonio, por ejemplo son puro karais, ganaderos pequeños que se han hecho comunarios para que sus tierras de titulen, pero no son comunarios, por eso participan poco de las asambleas y reuniones pero figuran como comunarios.

**P33: Don Guido.pdf - 33:11 [Pero usted sabe que esta zona ..] (2:919-2:1283) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

PERO USTED SABE QUE ESTA ZONA ERA CHANÉ, ¿CONOCE GENTE QUE HABLA CHANÉ? Miré en la CABI (Capitanía del Alto y Bajo Isoso) he oído hablar de eso, dicen que por Aguaraiagua y en Ibaziriri que hay gente mayor que habla chané, yo no he oído hablar, pero es gente mayor, se están muriendo ya no se habla, yo nunca he sabido que se hable, pero tal vez los abuelos hablen.

**P33: Don Guido.pdf - 33:12 [¿Pero la gente sabe que sus ab..] (2:1284-2:1941) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

¿PERO LA GENTE SABE QUE SUS ABUELAS FUERON CHANÉS? Licen, no, no creo, la gente aquí es mezclada, no es pura, poco serán indígenas, hasta nuestro capitán Hubert no es puro, la gente de Koropo tampoco, de muchas comunidades la gente no es pura, somos mezcla con karais, con colla también; lo que nos hace guaraníes es lo que hablamos, no es la historia antigua, porque se conoce poco, tal vez haiga gente chané, pero eso no sabemos bien, lo que se sabe es que hablamos guaraní diferente, que los otros, eso también dicen lo abuelos y nosotros lo vemos, diferente hablamos que los avas. Mi familia también es mezcla, somos de los valles y mi mujer es de aquí.

**P33: Don Guido.pdf - 33:14 [O sea muchos les gusta ir y ve..] (2:2338-2:2703) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

O SEA MUCHOS LES GUSTA IR Y VENIR, ESO ES COMO ANTES HACÍAN LOS GUERREROS Y CAZADORES. Seguro Licen, debe ser así, de alguna parte la gente aprendió, porque eso hace el guaraní viene y va, le gusta conocer la ciudad y otros lugares, hacer otros trabajos. Peor lo que no le gusta es quedarse fijo en un sitio, el guaraní es un tipo que le gusta ir de un sitio a otro.

**P33: Don Guido.pdf - 33:15 [¿Por eso no es por una necesid..] (2:2705-2:2982) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

**Hyper-Links:**

<continued by> 33:16 Pero ¿esa forma de comportarse..

**[Content for linked quote "33:16"]**

PERO ¿ESA FORMA DE COMPORTARSE NO TIENE QUE VER CON EL DAR Y OFRECER LA COMIDA Y CHICHA QUE SE PRACTICA EN EL ARETE GUAZÚ? No sé, cómo será, en el arete guazú se invita eso sí, lo más importante es la producción del maíz, con eso se hace la chicha y se consigue carne, unas veces un ganadito que alguien regala y otras veces van los más buenos cazadores al campo

¿POR ESO NO ES POR UNA NECESIDAD DE GANAR DINERO? Si, como a todos, les gusta el dinero, solo que ellos no ahorran y no gastan bien, les gusta tener dinero para gastar, para invitar, van a las fiestas y gastan lo que tienen en la fiesta, les gusta demostrar lo que tienen y dar.

**P34: Entrevista segundo capitán Grande Alto Isoso.pdf - 34:1 [Fabián, Ud. ha recibido la cap..] (1:103-1:413) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

FABIÁN, UD. HA RECIBIDO LA CAPITANÍA, POR HERENCIA A LA MUERTE DE SU PADRE QUE FUE UN LÍDER HISTÓRICO PARA EL ISOSO. Si, fue una sorpresa para mí, no me esperaba, solo vine al entierro y terminé de capitán, el pueblo me eligió, fueron los consejos de los mayores, ellos opinaron que me tocaba y asumí el mando.

**P34: Entrevista segundo capitán Grande Alto Isoso.pdf - 34:4 [Pero allá también hay isoseños..] (1:1885-1:2054) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

PERO ALLÁ TAMBIÉN HAY ISOSEÑOS POR LO QUE SÉ (frontera con argentina). Hay y muchos, desde hace más de un siglo que van a trabajar allá desde 1930 más o menos a la industria de la caña de azúcar.

**P34: Entrevista segundo capitán Grande Alto Isoso.pdf - 34:5 [conozco poco del Isoso, pero b..] (1:2094-1:2251) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

**Hyper-Links:**

<continued by> 34:6 hablaron en la asamblea y la g..

**[Content for linked quote "34:6"]**

hablaron en la asamblea y la gente les hizo caso, además me dijeron que me van a apoyar, que ellos me aconsejarán para decidir, por eso la gente me apoyó, porque yo dije que no conocía bien, ellos dijeron que era la tradición la que se debe respetar, que sino el pueblo se puede perder. Que debemos seguir la tradición antigua, como era antes, los mburuvicha retas (capitanes) heredaban su poder.

Conozco poco del Iso, pero bueno la intención es hacer lo que mi padre no pudo hacer y continuar si obra eso es lo que quiero y lo que hablaron los ancianos.

**P34: Entrevista segundo capitán Grande Alto Iso.pdf - 34:11 [¿Ud. cree que la fiesta es la ..] (2:1719-2:1831) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

¿UD. CREE QUE LA FIESTA ES LA CULTURA? En gran parte lo que sé es eso que la fiesta es la cultura, las costumbres

**P34: Entrevista segundo capitán Grande Alto Iso.pdf - 34:15 [, aunque yo no entiendo bien, ..] (2:2926-2:3233) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

Aunque yo no entiendo bien, y esté lejos de mi pueblo, yo sigo siendo isoseño, me siento así, no soy más que eso isoseño.

¿AH, ESO TE HACE SENTIR QUE ERES DE AQUÍ? ¿AUNQUE NO COMPARTA LA FORMA DE VIVIR DE AQUÍ? Si es eso está en mi sangre, eso me decía siempre papá, uno era eso, que no se perdía el origen

**P34: Entrevista segundo capitán Grande Alto Iso.pdf - 34:16 [ahora estoy aprendiendo muchas..] (3:41-3:438) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

Ahora estoy aprendiendo muchas cosas de la cultura. ¿CÓMO QUÉ? Lo primero, lo de los antiguos, su visión, su forma de querer conservar la vida, ellos dicen que no podemos torcernos, ir por otro camino que no sea este de vivir en comunidad, que como parientes podemos vivir mejor, que creamos en nuestras costumbres, que no podemos olvidarnos de los lya que nos protegen, eso es importante dicen.

**P34: Entrevista segundo capitán Grande Alto Iso.pdf - 34:23 [Ya el Arete Guazu ha quedado c..] (3:3234-3:3378) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

Ya el Arete Guazu ha quedado como medio perdido, porque la gente, más sale a trabajar que trabajar en el chaco, Ud. sabe sin maíz no hay fiesta.

**P35: Estelita Basigue.pdf - 35:1 [¿UD. estudio Doña Estelita? No..] (1:1738-1:2279) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

¿USTED ESTUDIO DOÑA ESTELITA? NOMBRE BÍBLICO LE HABÍAN PUESTO. Es que mi papá es creyente, él lee la biblia y nos habla de la biblia, y nosotros hemos sido educados así. ¿Y LA CULTURA ISOSEÑA? De eso también nos habla y en eso también creemos, eso es importante dice él porque, sino, no vamos a poder andar por el chaco y no vamos a poder vivir aquí, dice que los que no saben de su cultura se van, se reniegan de su cultura. Que los que vivimos aquí debemos saber de la cultura de los lya del bosque. Debemos saber hacer chicha. Eso nos dice.

**P35: Estelita Basigue.pdf - 35:2 [Había aquí gente que hablaba c..] (1:2367-1:2650) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

HABÍA AQUÍ GENTE QUE HABLABA CHANÉ, ESTÁN VIVOS TODAVÍA, SU PAPÁ ME DIJO QUE SÍ. Si, hay él conoce yo no conozco, sé que viven por Rancho Viejo y en Yapiroa también dice que hay, antes aquí había dos viejitos que hablaban, yo los conocía, peor solo en las reuniones hablaban ellos.

**P35: Estelita Basigue.pdf - 35:3 [Es que ustedes son parientes d..] (1:2651-1:2867) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

**Hyper-Links:**

<continued by> 35:4 ¿Quién les regalaba los nombre..

**[Content for linked quote "35:4"]**

¿QUIÉN LES REGALABA LOS NOMBRES? Los patrones dice, o cuando iban a la zafra les daban otros nombres, porque tenían que anotarles, en la guerra también dice que les cambiaban el nombre a todos, los cambiaban, pocos se quedaron con sus nombre como apellidos pero, ya no como nombres

ES QUE USTEDES SON PARIENTES DE LOS CHANÉ, ANTIGUOS Eso dicen no, yo no sé mi papá habla de eso, de cuando teníamos nombres guaraniés y no nombres prestados, porque ahora nuestros nombres son prestados o regalados.

**P35: Estelita Basigue.pdf - 35:12 [si son creyentes, ¿cómo es que..] (2:1981-2:2515) (Super)**

Codes: [Dimensión axiológica] [Dimensión Ontológica]

No memos

SI SON CREYENTES, ¿CÓMO ES QUE TAMBIÉN CREEN EN SUS IYAS? Es que en el bosque y el chaco es otra cosa, en la iglesia es otra, para estar en el monte, los hombres necesitan a la abuela, a los Iyas del bosque para no perderse, para no morir, porque cree que los karais van al monte y se pierden o mueren, hasta cruzando el río se mueren, nosotros no, porque creemos en nuestros Iyas y andamos con ellos. Pero cuando vamos a la iglesia oímos la palabra, cantamos, oramos a Dios, eso es bonito, nos alegramos también, nos reunimos todos.

**P35: Estelita Basigue.pdf - 35:13 [¿Pero son contrario los Iyas y..] (2:2517-2:2748) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

**Hyper-Links:**

<continued by> 35:14 ¿Y para eso para evitar que es..

**[Content for linked quote "35:14"]**

¿Y PARA ESO PARA EVITAR QUE ESOS MBAEKUA, QUÉ SE DEBE HACER? Solo los Ipayes y Ñe Iyas saben, ellos hablan y nos dicen qué vamos a hacer, por eso debemos saber de la cultura, no es suficiente la iglesia.

¿PERO SON CONTRARIO LOS IYAS Y DIOS O NO? Eso dicen pero nosotros no podemos olvidarnos de nuestra cultura, no sabemos mucho pero creemos en eso, sino los mbaekuas nos debían del camino, eso también dice la iglesia, por eso creemos.

**P35: Estelita Basigue.pdf - 35:15 [¿Y como se aprende la cultura?..] (2:3294-2:3622) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

¿Y CÓMO SE APRENDE LA CULTURA? En el arakua, cuando los abuelos hablan ahí prendemos la cultura, con la vida aquí en la comunidad aprendemos, oyendo como nos hablan nuestros padres, ellos nos dicen cómo debemos comportarnos, todo nos dicen, así nosotras educamos también a nuestros hijos enseñando respeto, cuidado, honradez. Eso

**P35: Estelita Basigue.pdf - 35:16 [que es el teko kavi? Nada es e..] (2:3635-2:3725) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

**Hyper-Links:**

<continued by> 35:17 ¿Eso quiere decir trabajar la ..

**[Content for linked quote "35:17"]**

¿ESO QUIERE DECIR TRABAJAR LA TIERRA Y VIVIR AQUÍ COMPARTIENDO? Si, más o menos porque ahora el clima y el río no ayudan, le chaco no da como antes, este año no hemos tenido maíz, y estamos sufriendo, ahora todos están saliendo a zafra a trabajar para tener comida, eso perjudica, trabajamos y no hay cosecha, ni chicha le puedo invitar.

QUE ES EL TEKOKAVI? Nada es el vivir guaraní eso es el teko kavi, vivir tranquilo, eso es

**P36: Salomón Iyambae.pdf - 36:10 [-¿Por qué lo del Arete Guazú n..] (2:2252-2:2557) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

¿POR QUÉ LO DEL ARETE GUAZÚ NO SE PRÁCTICA? Es por la religión, también. ¿PERO YA NO VEO QUE SE HAGA CASI EN NINGÚN LADO? De vez en cuando, hacen allá en Rancho Viejo. ¿Y CÓMO ES EL ARETE GUAZÚ EN RANCHO VIEJO? Hay todavía, va la gente.

**P36: Salomón Iyambae.pdf - 36:11 [¿Qué es lo más importante del ..] (3:141-3:463) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

¿QUÉ ES LO MÁS IMPORTANTE DEL YANDE REKO? Para mí el Yande Reko será el trabajar en el Chaco. ¿AHÍ SE TRABAJA PARA PRODUCIR MAÍZ PRINCIPALMENTE? Así es. ¿Y ESO ENSEÑABAN LOS ABUELOS? Sí, los antiguos, la forma de trabajar, mantener los hijos, el chaco.

**P36: Salomón Iyambae.pdf - 36:12 [¿Pero ustedes también han ido ..] (3:480-3:1096) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica] [Dimensión Praxeológica]

No memos

¿PERO USTEDES TAMBIÉN HAN IDO A TRABAJAR AFUERA? Sí, hemos ido. ¿POR QUÉ, SI ESO NO ES PARTE DEL YANDE REKO? Eso es más como cambia las costumbres, nosotros ya buscamos de los químicos. ¿ESTA FORMA DE VIVIR Y EL CHACO, YA NO ALCANZA, NO? Porque no trabajamos con mecanizado. PERO LOS ABUELOS NO TRABAJABAN CON MECANIZADO... Bueno, será pues la falta de voluntad que no hay ahora. ANTES PUES A PURA MANO ERA. En parte antes no se trabajaba solito, era entre varios, antes, y ahora ya pues ya no.

**P36: Salomón Iyambae.pdf - 36:13 [-¿Las casas también eran junta..] (3:1112-3:1300) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

¿LAS CASAS TAMBIÉN ERAN JUNTAS, NO? Y comían juntas, cada trabajo hacía llegar a la tropa de chicos, ahora es uno solito, y es más difícil, se busca más recursos y cuesta más.

**P37: Entrevista a Edgar.pdf - 37:11 [¿De estos espíritus no les hab..] (2:834-2:1027) (Super)**

Codes: [Dimensión Epistemológica] [Dimensión Ontológica]

No memos

¿DE ESTOS ESPÍRITUS NO LES HABLARON LOS ANTIGUOS, DE LOS IYAS? Si nos hablaron, nos contaron sus historias pero yo no sé mucho me olvido. Nos hablaron de la fiesta, de los Iyas si eso hablaron.

**P37: Entrevista a Edgar.pdf - 37:12 [¿viste un Arete Guazu? No, no ..] (2:1028-2:1132) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

¿VISTE UN ARETE GUAZU? No, no he visto he estado aquí nomás no he visto, dicen que hay pero no he visto.



**P37: Entrevista a Edgar.pdf - 37:13 [¿Entiendes o te hablaron del t..] (2:1133-2:1266) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

¿ENTIENDES O TE HABLARON DEL TEKO KAVI? No, no me acuerdo teko es vida, es cultura, comportarse también eso es, kavi de bueno, bien.

**P38: Entrevista a Katy Yambae.pdf - 38:1 [Mi abuelo, bien no me acuerdo ..] (1:604-1:1012) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

Mi abuelo, bien no me acuerdo pero decía mientras yo trabaje y traiga maíz debemos hacer chicha es la costumbre tenemos que agradecer a los iyas por la producción, sino se va acabar, decía; mi abuela decía que eso era hacer chicha para el diablo, que así le decía el pastor, que eso debía olvidarse de la costumbre, eso dice que decía, por eso murió mis abuelo y nunca más hemos hecho chicha para emborrachar.

**P38: Entrevista a Katy Yambae.pdf - 38:2 [Y cómo se hace la chicha para ..] (1:1014-1:1593) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

Y CÓMO SE HACE LA CHICHA PARA EMBORRACHAR, se muele el maíz, y esa harinita se cuece y otra de esa misma harina se masca, se juntan se hace hervir y se guarda, con eso se emborrachan, así se hacía para la fiesta, sólo se hacía para la fiesta. Con el alcohol en botecito, la gente no hace chicha, se fue perdiendo un poco y los hombres se han echado a perder también ahora cunado quieren se toman nomás, es que es barato y ya no es como antes trabajo era hacer la chicha y guardar, ahora ni en qué guardar hay, todo es bidón de plástico, antes se hacían ollitas de barro para eso.

**P38: Entrevista a Katy Yambae.pdf - 38:15 [¿Y los tíos quiénes son? Las p..] (2:3067-2:3212) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

¿Y LOS TÍOS QUIÉNES SON? Las personas mayores de la comunidad, todos los viejitos son tíos para todos, aunque no sean parientes les decimos tíos.

**P38: Entrevista a Katy Yambae.pdf - 38:17 [Los ancianos hablan de la anti..] (3:317-3:756) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

Los ancianos hablan de la antigüedad, más antes dice que se ayudaban y se hacía entre todos lo que necesitan. Por eso les dicen en las reuniones a los más jóvenes que no peleen, pero no hace caso sólo se pelean, ya ninguna familia se ayuda ni entre familia, todos quieren que se les pague por lo que hacen, y no hay como pagar porque no hay plata. La pelea es siempre grande es, todos como enemigos viven, antes no era así, hermanos eran.

**P38: Entrevista a Katy Yambae.pdf - 38:19 [¿Cuando sienten que alguien ha..] (3:1248-3:1485) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]

No memos

CUANDO SIENTEN QUE ALGUIEN HACE DAÑO EN LA COMUNIDAD ¿QUÉ HACEN? se lo saca, se lo bota de la casa, se quema la casa, hay en Pueblo Nuevo en Santa Cruz hay muchos que han sido botados, ellos se niegan, pero ahí están y no pueden volver.

**P38: Entrevista a Katy Ymbae.pdf - 38:20 [Como sienten mbaekua, hay cosa..] (3:1486-3:1788) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]  
No memos

¿CÓMO SIENTEN MBAEKUA? hay cosas malas y se siente, da miedo. Por eso hay los ipayes deben trabajar, tiene que curar, uno hay en mi casa, de mi casa atrás vive, cura a los enfermos del alma, a los que han hecho daño, va a trabajar al hospital de Charagua, cuando el médico ya no puede, él se hace cargo.

**P38: Entrevista a Katy Ymbae.pdf - 38:21 [Como ves que se está perdiendo..] (3:2225-3:2536) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]  
No memos

¿CÓMO VES QUE SE ESTÁ PERDIENDO EL ARETE GUAZU? Dice que es porque ya no hay maíz, porque no se trabaja y no hay antiguos, los jóvenes no les gusta trabajar el chaco lo dejan y se olvidan, salen por la ciudad y no hay maíz ya. Además para la fiesta solo beben cerveza y vino no hay chicha y ya no como de antes.

**P38: Entrevista a Katy Ymbae.pdf - 38:25 [¿Eso de vivir con los espíritu..] (4:1-4:193) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]  
No memos

¿ESO DE VIVIR CON LOS ESPÍRITUS Y CREER EN ELLOS ES EL TEKO KAVI? Eso es compartir, vivir bien, bonito, en tu casa, sin que me hagan daño, alegre, eso el teko kavi, eso siempre me han hablado.

**P38: Entrevista a Katy Ymbae.pdf - 38:28 [Mi mamá que es viejita ella cu..] (4:936-4:1487) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]  
No memos

Mi mamá que es viejita ella cuenta y dice que no era así antes, que ella conocía a gente con tembetá, aquí en el labio de abajo se ponían dice, las señoras con batita dice que andaban así de algodónito nomas era, ahora todos tenemos ropa de karai, eso es de unos años nomás, dice mi mamá, antes todo era tejido de algodón, y los colores del monte sacaban para los mbokos (bolsas) y las caronas eso, tejido que hacemos, ahora de lana de oveja hacemos también, de eso se ganan las señoras aquí, en Santa Cruz se vende, yo también vendo y hago mi tejido

**P38: Entrevista a Katy Ymbae.pdf - 38:29 [¿El tejido también es importan..] (4:1490-4:1669) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica]  
No memos

**Hyper-Links:**

<continued by> 38:30 ¿Qué significa esa figura? Nad..

**[Content for linked quote "38:30"]**

¿QUÉ SIGNIFICA ESA FIGURA? Nada, yo creo bonito es, así nos enseñaron a hacer, no creo que se nada.

¿EL TEJIDO TAMBIÉN ES IMPORTANTE EN TU CULTURA? Si las figuritas rombitos hacemos, eso dicen que es antiguo, así hacemos como antes, pero de lana y ano de algodón, también hacemos.

**P39: Comunario de Koropo.pdf - 39:2 [¿Y como ve las comunidades y s..] (1:2978-1:3409) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica] [Vaciamiento cultural]  
No memos

¿Y COMO VE LAS COMUNIDADES Y SU CULTURA? Creo que se ha perdido mucho, cuando yo llegué hasta la gente andaba con su batita y se trabajaba en el chaco de forma colectiva, ahora ya no todo ha cambiado y la gente no trabaja en su chaco, aquí en Koropo estamos los que más sembramos, pero también ha cambiado al gente, cada familia hace lo suyo y ay ¿, nadie ayuda al otro. Trabajo colectivo, ahora se acabó, antes se trabajaba así...

Report: 52 quotation(s) for 1 code

---

HU: backup of backup of backup of CODIFICACIÓN  
File: [C:\Users\hp\Desktop\Izozog\backup of backup of backup of CODIFICACIÓN.hpr6]  
Edited by: Super  
Date/Time: 04/09/14 13:10:13

---

Mode: quotation content, memos and hyperlinks  
Quotation-Filter: All

**DIMENSIÓN AXIOLÓGICA**

**P 7: Entrevista Abraham Baicigua Bacuyae.pdf - 7:6 [ , es la política licen, están ..] (1:1399-1:1702) (Super)**  
Codes: [Dimensión axiológica]  
Memos: [Es axiológico...]

Es la política licen, están apoyados por el MAS, el partido del gobierno, a lo que Hubert no quiere venderse a la política, habla con todos los políticos y lo bueno es que las comunidades lo apoyan así que sigue la pelea. NO hacen caso a lo que dicen los ancianos licen, yo no me meto mucho, solo apoyo

Memos:  
**MEMO: Es axiológico... (Super, 21/07/14 08:12:06)**  
Type: Memo

Porque hace una valoración sobre cómo ha cambiado el rol de los ancianos dentro de la comunidades, ya no da la directriz que forman parte de la toma de decisiones...

**P 7: Entrevista Abraham Baicigua Bacuyae.pdf - 7:30 [hay maleantes, robo pues lic, ..] (3:1248-3:1625) (Super)**  
Codes: [Dimensión axiológica]  
Memos: [¿Duda?...]

Hay maleantes, robo pues lic, ¿ACASO NO LOS CONOCEN? conocemos también, los capitanes no creen que ellos van a robar, pero roban pues, ¿AHORA PONEN CANDADOS A LAS CASAS, PERO SI SON ABIERTO TODO?, si pues antes no se ponían de la ciudad vienen con ese vicio, conocemos a las personas pero la familia no cree, les defienden. O sea que ahora cada cual tiene que cuidar sus casas.

Memos:  
**MEMO: ¿Duda?... (Super, 21/07/14 08:39:44)**  
Type: Memo

Tomamos como si el valor del respeto de la cosa ajena y la confianza entre comunarios se pierde...supongo

**P 7: Entrevista Abraham Baicigua Bacuyae.pdf - 7:41 [el diezmo sólo corresponde par..] (2:723-2:917) (Super)**  
Codes: [Dimensión axiológica]  
No memos

El diezmo sólo corresponde para los líderes, pastores, y algunos quieren gastar en cualquier cosa, eso no se puede aceptar no es parte de la costumbre de la iglesia, la iglesia tiene sus reglas.

**P 7: Entrevista Abraham Baicigua Bacuyae.pdf - 7:42 [así nos enseñaron los pastores..] (2:1004-2:1139) (Super)**

Codes: [Dimensión axiológica]

No memos

Así nos enseñaron los pastores antiguos, ¿CUÁNTO ES LO QUE LES DAN?, el diezmo no más pues, a los pastores, a las viudas para ayudarles

**P10: Entrevista Hubert Rivero.pdf - 10:8 [nosotros vamos a cazar al mont..] (1:1435-1:2096) (Super)**

Codes: [Dimensión axiológica] [Dimensión Ontológica]

Memos: [Dimensión paralela]

Nosotros vamos a cazar al monte para comer, para eso pedimos permiso a nuestros iyas (Señores o amos); pero yo no hago eso, porque fui creyente, no vio el templo, yo hice hacer ese mural tan bonito de Cristo, yo era creyente, ahora no, por eso bebo pues licen, en esa época no bebía. En la comunidad solo los católicos beben ellos también mezclan sus creencias católicas con la cultura nuestra: bolean, toman alcohol para pescar y cazar, ellos invitan a los amos del bosque (kaa iyaretas) sino no hay buena pesca y caza dicen. ¿Y LOS CREYENTES QUÉ HACEN? van nomás no sé qué harán unos, se olvidan de su religión y van de acuerdo con las costumbres y les va bien

Memos:

**MEMO: Dimensión paralela (Super, 18/07/14 13:50:32)**

Type: Memo

Es axiológica en la medida que limita formas de comportamientos y define normas y valores y es ontológica en el sentido histórico del ser guaraní

**P10: Entrevista Hubert Rivero.pdf - 10:10 [LOS EVANGELISTAS SON LOS QUE P..] (1:2601-1:2778) (Super)**

Codes: [Dimensión axiológica] [Vaciamiento cultural]

No memos

¿LOS EVANGELISTAS SON LOS QUE PROHÍBEN PRACTICAR LA CULTURA DE SUS ABUELOS? Si porque dicen que nuestras creencias nos llevan a los vicios dicen, al atraso y a la ignorancia.

**P10: Entrevista Hubert Rivero.pdf - 10:21 [ahora en la ciudad hemos apren..] (2:106-2:430) (Super)**

Codes: [Dimensión axiológica]

No memos

Ahora en la ciudad hemos aprendido a beber, alcohol, cerveza y ron, entonces hay gente que bebe mucho y eso hace que se peleen en su casa o que no haya dinero para la familia, terminan su platita bebiendo, hay problemas, de eso se aprovechan los cristianos y las mujeres nos obligan a ir al templo, casi me hago pastor (ríe).

**P10: Entrevista Hubert Rivero.pdf - 10:33 [Eso hacían nuestros abuelos, n..] (4:493-4:926) (Super)**

Codes: [Dimensión axiológica] [Vaciamiento cultural]

No memos

Eso hacían nuestros abuelos (fiesta), nosotros ya no hacemos o hacemos poco algunos nomás, la comunidad está dividida son pocos los que hacen la fiesta. Otros son cristianos, la mayoría son mujeres, los cristianos no les gusta que hagamos la fiesta, la mayoría de la gente es creyente, en esas mismas fechas los pastores organizan otras fiestas y encuentros, hacen otro tipo de fiesta para los jóvenes, también cantan, pero el culto es a Dios.

**P10: Entrevista Hubert Rivero.pdf - 10:34 [Ellos dicen que las almas debe..] (4:1090-4:1229) (Super)**

Codes: [Dimensión axiológica] [Vaciamiento cultural]

No memos

**Hyper-Links:**

10:35 los cristianos no les gusta qu.. <continued by>

**[Content for linked quote "10:35"]**

A los cristianos no les gusta que hagamos la fiesta, la mayoría de la gente es creyente, en esas mismas fechas los pastores organizan otras fiestas y encuentros, hacen otro tipo de fiesta para los jóvenes, también cantan, pero el culto es a dios

Ellos dicen que las almas deben descansar en paz, que no podemos creer en eso, oramos para que las almas descansen y no anden por el bosque.

**P10: Entrevista Hubert Rivero.pdf - 10:40 [POR ESO TÚ CUANDO TE SEPARASTE..] (4:2129-4:2388) (Super)**

Codes: [Dimensión axiológica]

Memos: [dudas]

POR ESO TÚ CUANDO TE SEPARASTE DE TU MUJER DESATASTE LA CASA (DESTRUISTE) E HICISTE OTRA CASA PARA VIVIR CON TU NUEVA MUJER. Si pues, porque si no la mala suerte me va seguir, así también se hace cuando alguien se muere, así los años no se quedan por la casa.

Memos:

**MEMO: dudas (Super, 18/07/14 15:14:36)**

Type: Memo

Axiológica u ontológica?

**P10: Entrevista Hubert Rivero.pdf - 10:46 [la gente aquí va mucha gente a..] (6:686-6:871) (Super)**

Codes: [Dimensión axiológica]

No memos

la gente aquí va mucha gente al culto, pero se sale también como yo, es que es difícil cumplir la vida de creyente, es complicada hay muchas tentaciones en la ciudad del diablo... (ríe).

**P10: Entrevista Hubert Rivero.pdf - 10:47 [saca Tel vicio, ayuda a que un..] (6:943-6:991) (Super)**

Codes: [Dimensión axiológica]

Memos: [Religión y Educación]

(La religión) saca del vicio, ayuda a que uno sea disciplinado

Memos:

**MEMO: Religión y Educación (Super, 18/07/14 15:38:13)**

Type: Memo

El código en vivo hace referencia a la educación moral que otorga la iglesia a sus feligreses

**P10: Entrevista Hubert Rivero.pdf - 10:48 [pero también ayuda a olvidar l..] (6:994-6:1130) (Super)**

Codes: [Dimensión axiológica] [Vaciamiento cultural]

No memos

pero (la religión) también ayuda a olvidar las costumbres nuestra forma de vivir y eso a veces no gusta mucho. Es difícil no licen, ¿qué será lo mejor?

**P10: Entrevista Hubert Rivero.pdf - 10:62 [Yo creo eso también licen, cre..] (2:2588-2:2750) (Super)**

Codes: [Dimensión axiológica]

Memos: [valoración del trabajo]

Yo creo eso también licen, creo que la gente no le gusta guardar el dinero, lo que tienen se lo gastan, no sé si siempre seremos así, pobres, como digo... unos jochis

Memos:

**MEMO: valoración del trabajo (Super, 19/07/14 15:31:31)**

Type: Memo

El código es axiológico en la medida que expresa una valoración del trabajo y la forma de manejo de los recursos económicos

**P10: Entrevista Hubert Rivero.pdf - 10:63 [Es que somos así pa que le voy..] (3:48-3:250) (Super)**

Codes: [Dimensión axiológica]

No memos

Es que somos así pa' que le voy a mentir licen, somos así, por eso somos pobres, porque la mayoría no puede ahorrar, en la fiesta nos gusta gastar toda la plata hasta quedar yeskas (sin nada de dinero).

**P12: Entrevista Asamblea en Yovi.pdf - 12:10 [Entrevistador: -¿Pero qué sign..] (2:1113-2:1379) (Super)**

Codes: [Dimensión axiológica]

No memos

¿PERO QUÉ SIGNIFICA VIDA BUENA?, ¿CÓMO SE HACE LA VIDA BUENA? Cuando hay desarrollo. ¿CÓMO USTEDES SIENTEN EL DESARROLLO? el desarrollo para nosotros es vivir bien, vivir bien es tener todo.

**P13: Entrevista Don Ernesto Gutierrez.pdf - 13:38 [Entrevistado2: -Mire Licenciad..] (3:1960-3:2582) (Super)**

Codes: [Dimensión axiológica] [Vaciamiento cultural]

No memos

Mire Licenciado, en cuanto a la cultura también hay un término, en cuanto actuación, podemos recordar nuestra cultura... pero si hablamos del evangelio, viene a ejercer cambios en nuestra vida, es educación para uno. Como evangelista no podemos actuar en cuanto a la cultura, pero sí otros... solamente en cuanto cultura para actuar, como la danza, esas cosas, otras cosas ya no nos permiten. (...) Nos observo la Tola Claudio (nota: una artista que visito por esas fechas una comunidad cercana), que ya no bailamos, nos dice que estamos perdiendo nuestra cultura, pero lo que pasa que nuestra religión no permite.

**P14: Entrevista Señor Natalio Baicigue.pdf - 14:7 [Entrevistador: -¿Deberían escu..] (2:744-2:899) (Super)**

Codes: [Dimensión axiológica] [Dimensión Epistemológica]

No memos

¿DEBERÍAN ESCUCHAR ESTAS HISTORIAS A LOS DE ESTA GENERACIÓN? Ahora los chicos no quieren escuchar de los antiguos, me parece...

**P14: Entrevista Señor Natalio Baicigue.pdf - 14:14 [Entrevistador: -Antes ¿cómo er..] (3:1288-3:1609) (Super)**

Codes: [Dimensión axiológica] [Dimensión Ontológica]

No memos

ANTES ¿CÓMO ERA EL ARETE GUAZU? Hacían fiesta, por eso le llaman Arete Guazu, fiesta grande. ¿CUÁLES ERA LOS VALORES DEL ARETE GUAZU? los ancianos se alegraban de esa fecha, porque se preparaban mucho, algunos cazadores entran al monte a cazar tropero...

**P14: Entrevista Señor Natalio Baicigue.pdf - 14:16 [Entrevistador: -Pero la cultur..] (4:1-4:330) (Super)**

Codes: [Dimensión axiológica] [Dimensión Ontológica] [Frontera cultural]

No memos

PERO LA CULTURA, ¿SERÁ SÓLO BEBER? ¿SÓLO LA MALA COSTUMBRE DE TOMAR? Si, como los antepasados venían así nomás... tomaban... PERO TAMBIÉN TRABAJABAN DURO... Pero trabajando siempre hay cosecha, algunos ya no quieren trabajar, sólo quieren la ciudad, eso del arroz, del fideo...

**P14: Entrevista Señor Natalio Baicigue.pdf - 14:20 [-Eso pasa, vienen y se benefic..] (1:679-1:735) (Super)**

Codes: [Dimensión axiológica]

Memos: [es?]

Eso pasa, vienen y se benefician de nosotros, los karai.

Memos:

**MEMO: es? (Super, 07/08/14 16:53:49)**

Type: Memo

Me parece axiológico porque existe un menosprecio del karai por el indígena y el indígena reconoce las intensiones que tienen los karai con ellos

**P14: Entrevista Señor Natalio Baicigue.pdf - 14:22 [Entrevistador: -¿Por qué antes..] (3:1610-3:2304) (Super)**

Codes: [Dimensión axiológica] [Vaciamiento cultural]

No memos

¿POR QUÉ ANTES DICEN QUE NO FALTA LA COMIDA Y AHORA SÍ? PORQUE MUCHOS DICEN QUE YA NO HACEN ARETE GUAZU PORQUE EL MAÍZ NO ALCANZA. YO PREGUNTÉ SOBRE ESTE TEMA, Y TAMBIÉN ME DICEN QUE ANTES SE TRABAJA EL CHACO EN FAMILIA GRANDE, Y SE VIVÍA EN FAMILIA GRANDE, Y AHORA YA NO, AHORA VIVIMOS EN FAMILIAS REDUCIDAS Y LOS HIJOS SE VAN. ¿ESO SERÁ VERDAD? Yo le voy a decir en otro sentido, eso que anda diciendo, que para disminuir el Arete Guazu ha venido la religión evangélica. Nosotros no probamos (bebida), yo de mi juventud no he probado... aunque me he criado huérfano de padre, he sufrido bastan

**P16: ENTREVISTA A PROFESOR OSCAR SEGUNDO PINTO (YOVI).pdf - 16:4 [¿QUÉ DIFICULTAD TIENEN AL OCUP..] (1:1194-1:1484) (Super)**

Codes: [Dimensión axiológica] [Dimensión Ontológica]

No memos

¿QUÉ DIFICULTAD TIENEN AL OCUPAR EL PROGRAMA DE ENSEÑANZA DEL ESTADO PLURINACIONAL? Hay problemas, hay ventajas y desventajas. Desventajas es que antes era otra forma, ahora ha variado mucho de lo de antes, antes no valorábamos lo nuestro, ahora tenemos que volver a valorar nuestra cultura

**P17: ENTREVISTA A PROFESORA.pdf - 17:3 [¿ENSEÑAN LA MATERIA DE ETICA Y..] (1:2339-1:2692) (Super)**

Codes: [Dimensión axiológica] [Experiencia educativa]

No memos

¿ENSEÑAN LA MATERIA DE ETICA Y MORAL? Sí. ¿Y ESTAS MATERIAS EN QUE SE BASAN? Como la mayoría son evangelistas, esa es la religión, por lo menos en esta región, no hay otras iglesias como la católica, y de acuerdo uno se ambienta, hay que enseñarles eso, pues ellos participan en su iglesia (evangélica), entonces nosotros estamos observando y enseñando.

**P18: ENTREVISTA PROFESOR TITO SUAREZ CALISAYA.pdf - 18:3 [¿QUÉ SE ENSEÑA EN LAS MATERIAS..] (1:835-1:1002) (Super)**

Codes: [Dimensión axiológica] [Experiencia educativa]

No memos

¿QUÉ SE ENSEÑA EN LAS MATERIAS DE ÉTICA Y MORAL? Según la ley dice, que hay que basarse de acuerdo a la realidad de la comunidad, aquí prevalece la religión evangélica.

**P19: Carmen Padilla.pdf - 19:1 [mas antes nuestros padres eran..] (1:157-1:422) (Super)**

Codes: [Dimensión axiológica] [Experiencia educativa]

No memos

Más antes nuestros padres eran bien reservados, no querían que vayamos a la escuela porque decían que era una pérdida de tiempo, especialmente para las mujeres, y que a lo único que deberíamos aprender era a cocinar y lavar para nuestros futuros maridos e hijos.

**P19: Carmen Padilla.pdf - 19:2 [Fui a la escuela, hasta tercer..] (1:471-1:865) (Super)**

Codes: [Dimensión axiológica] [Experiencia educativa]

No memos

Fui a la escuela, hasta tercer curso, después ya no porque mi padre ya no quería y era muy raro ver a una mujer llegar hasta más curso, y lo único que pude aprender es hacer mi nombre después ya no se hacer nada más ni siquiera a sumar. Eso sí, mis hermanos tenían que ir hasta que aprendieran a leer bien, y a sumar, porque según mi padre ellos no debían dejar que los engañen los “Karais”.

**P19: Carmen Padilla.pdf - 19:6 [yo participo a la iglesia evan..] (1:2344-1:2685) (Super)**

Codes: [Dimensión axiológica]

No memos

**Hyper-Links:**

<continued by> 19:7 puede ser porque tienen compli..

**[Content for linked quote "19:7"]**

(¿POR QUÉ NO VIENEN LOS CATÓLICOS?) Puede ser porque tienen complicaciones para cruzar el río, y además ya la mayoría se convirtieron en evangélicos.

Yo participo a la iglesia evangélica, es más, desde que ellos entraron a esta comunidad yo empecé a participar, incluso hasta ya me bautizaron, y en cuanto a la iglesia católica hace mucho tiempo que ya no vienen, el único cura que venía era el “tiarupiru”, pero ya falleció, él era bastante bueno con la gente ayudaba a los que necesitaban.

**P19: Carmen Padilla.pdf - 19:8 [¿Usted por qué decidió asistir..] (2:124-2:465) (Super)**

Codes: [Dimensión axiológica]

No memos

¿USTED POR QUÉ DECIDIÓ ASISTIR A ESA IGLESIA? Porque me gusta ir a compartir con los demás hermanos, hacemos convivencias o campañas con otras comunidades y predicamos la palabra de Dios para el bien de todos y porque casi la mayoría de la comunidad asiste a la iglesia evangélica, solo hay unas 4 o 6 familias que siguen siendo católicos.

**P20: Alfredo Barrientos.pdf - 20:13 [hay ahora iglesias evangélicas..] (2:1204-2:1269) (Super)**

Codes: [Dimensión axiológica] [Vaciamiento cultural]

No memos

hay ahora iglesias evangélicas que no les gusta que hagamos fiesta

**P20: Alfredo Barrientos.pdf - 20:18 [pero eso también es peligroso ..] (3:531-3:657) (Super)**

Codes: [Dimensión axiológica]

No memos

(Ser lyamabae) pero eso también es peligroso si uno es lyambae, porque eso quiere decir que no estamos protegidos por los espíritus del bosque



**P21: Ignacio Choquindi.pdf - 21:2 [Pero, ¿la autoridad tradiciona..] (1:804-1:1200) (Super)**

Codes: [Dimensión axiológica] [Dimensión Praxeológica]

No memos

PERO, ¿LA AUTORIDAD TRADICIONAL NO ES MEDIO CONTRARIA A LA DE LOS CREYENTES EVANGÉLICOS? No sé licen, no sé, por una parte, porque hay cositas de la cultura que son contrarias a nuestras creencias religiosas, pero lo demás se puede manejar, no hay problema, creo que se puede, hasta mi segundo capitán también es evangélico, creo que todas las comunidades del Isoso somos la mayoría evangélicas.

**P21: Ignacio Choquindi.pdf - 21:3 [la religión ayuda más bien, ay..] (1:1392-1:1783) (Super)**

Codes: [Dimensión axiológica]

No memos

La religión ayuda más bien, ayuda a que la gente no tome, no pierda su dinero en fiestas y esas cosas, nosotros también celebramos y hacemos fiesta, pero a Dios, y sin trago, sin alcohol, eso ayuda a que la gente viva mejor. Aquí somos los únicos que estamos con la gente, la gente le gusta el culto, no ve cómo son nuestros encuentros comunales, llenos de gente, todos participan y cantan.

**P21: Ignacio Choquindi.pdf - 21:5 [aquí los católicos son poquito..] (1:2189-1:2299) (Super)**

Codes: [Dimensión axiológica]

No memos

Aquí los católicos son poquitos, ahora ellos si son los que más les gusta tomar y vivir del vicio, nosotros no.

**P21: Ignacio Choquindi.pdf - 21:8 [hay otra gente que está molest..] (2:391-2:616) (Super)**

Codes: [Dimensión axiológica]

No memos

HAY OTRA GENTE QUE ESTÁ MOLESTA CON LAS IGLESIAS EVANGÉLICAS QUE VIENEN Y ESTÁN DESTRUYENDO LA CULTURA DICEN. Mire Licen, le digo que no hay problema, vivimos tranquilos, porque uno puede ser evangélico y también ser Isoseño.

**P21: Ignacio Choquindi.pdf - 21:9 [Le voy a contar una historia, ..] (2:618-2:1444) (Super)**

Codes: [Dimensión axiológica] [Dimensión Ontológica]

Memos: [doble axiología]

Le voy a contar una historia, había un pastor convertido fue a San Antonio del Parapetí a pescar con gente de la comunidad que no era evangélica, salían todas las noches, él se encomendaba a dios y no pescaba nada, los demás traían cada noche tres a cinco pescado, el solo los miraba callado, y los demás le decían: llamó a la "Vieja", sino no vas a pescar -la vieja es el Iya de los pescadores- , él decía cómo si me hice evangélico, y nos dicen que no creamos en esos espíritus, cómo voy a llamar a la "Vieja". A la tercera noche de no pescar nada, solingo se fue a un rincón en el bosque y llamó a la "Vieja", y justo comenzó a pescar y se fue tranquilo con sus amigos. Pa' que vea que nosotros, cuando creemos que es necesario practicar la religión lo hacemos, pero en el bosque, somos isoseños... no olvidamos los que somos.

Memos:

**MEMO: doble axiología (Super, 27/08/14 20:44:44)**

Type: Memo

Es axiológica porque responde a una práctica que se ve comprometida entre cumplir los valores religiosos y cumplir con las creencias culturales

**P21: Ignacio Choquindi.pdf - 21:10 [¿qué son ustedes? Somos indíge..] (2:1452-2:1565) (Super)**

Codes: [Dimensión axiológica]

Memos: [axiológico?]

¿QUÉ SON USTEDES? Somos indígenas guaraníes, somos un pueblo pacífico, tranquilo, licen, nos gusta vivir en paz.

**P31: Ángel Guarigua.pdf - 31:10 [¿Ustedes dicen que tienen una ..] (1:2660-1:3010) (Super)**

Codes: [Dimensión axiológica] [Dimensión Praxeológica]

No memos

¿USTEDES DICEN QUE TIENEN UNA FORMA DISTINTA DE CRIAR A LOS HIJOS? Nosotros, no maltratamos a los muchachos, yo me crié feliz en el campo corriendo, sin mucha obligación, yo de grandecito ayudaba a mi papá en el chaco, de niño solo ayudaba a mi mamá pero poco, no hacíamos nada más que jugar y jugar, era bonito. A mí no me castigaron éramos felices.

**P31: Ángel Guarigua.pdf - 31:11 [¿Eso quiere decir que ustedes ..] (1:3012-1:3227) (Super)**

Codes: [Dimensión axiológica]

No memos

¿ESO QUIERE DECIR QUE USTEDES TIENEN RESPETO ENTRE USTEDES? Yo creo que sí, cuidándolos con calma sin enojarse, el guaraní es tranquilo, no se enoja ni pelea, somos tranquilos. Peleamos poco, no nos gusta la pelea.

**P31: Ángel Guarigua.pdf - 31:17 [¿Tu crees en los Iyas? Si clar..] (2:1384-2:1483) (Super)**

Codes: [Dimensión axiológica]

No memos

¿TÚ CREES EN LOS IYAS? Si claro, pero soy creyente, pero creo en los Iyas sin ellos no somos nada.

**P32: Arturo Clemente.pdf - 32:5 [he visto alguna vez pero no es..] (1:2062-1:2325) (Super)**

Codes: [Dimensión axiológica] [Vaciamiento cultural]

No memos

He visto alguna vez pero no es una buena fiesta, lo que es bonito son los campamentos y las fiestas de la iglesia, ahí se comparte y hay alegría, el pastor habla y nos orienta a los jóvenes sobre la vida y cómo debemos comportarnos con las mujeres, eso es bueno.

**P32: Arturo Clemente.pdf - 32:6 [Pero ¿el Arete Guazu no es com..] (1:2326-1:3079) (Super)**

Codes: [Dimensión axiológica] [Vaciamiento cultural]

No memos

PERO ¿EL ARETE GUAZU NO ES COMPARTIR Y ESTAR ALEGRES? Si es compartir pero esa fiesta se hace con chicha y trago, la gente se emborracha y bailan, además los pastores dicen que es la fiesta para adorar al diablo no a Dios, es al diablo al que se adora en esa fiesta. ¿HABER, HABER ESTÁS DICRIENDO QUE LOS AÑAS QUE SON LAS ALMAS DE LOS ANTEPASADOS SON EL DIABLO? Sí, eso dicen los pastores, si eso es así, por eso es que beben hasta emborracharse, hasta que termina la chicha y bailan con otras mujeres. ¿YA PERO ESO ESTÁ MAL, HACERLO UNA VEZ AL AÑO? No sé, pero a nosotros nos dicen eso los pastores que es una fiesta del diablo y no nos gusta, como le dije nos gustan los campamentos ahí vamos y estamos alegres cantamos a Dios y el pastor habla bonito.

**P32: Arturo Clemente.pdf - 32:12 [la mayoría sale a trabajar a o..] (2:1267-2:1943) (Super)**

Codes: [Dimensión axiológica] [Vaciamiento cultural]

No memos

LA MAYORÍA SALE A TRABAJAR A OTROS LUGARES (LOS JÓVENES), VUELVEN A DESCANSAR Y A LA FIESTA, PARA NAVIDAD, AÑO NUEVO... ANIVERSARIO DE LA IGLESIA. Si pero esa es otra tipo de fiesta Es que para nosotros esa es más importante y bonita, conocer gente diferente y hacer otras cosas, comparten la palabra, la sabiduría, un pastor habla y enseña a los jóvenes del noviazgo. ¿Y EN ESA FIESTA SE APORTA Y COMPARTEN? Si, igual, para la fiesta de la iglesia también aportan y todos comparten. AH ¿TÚ QUIERES DECIR QUE LO QUE HACE LA IGLESIA ES PARECIDO A LO QUE TE GUSTA DE TU CULTURA? Sí, eso no parece que es distinto sino mejor porque el pastor nos habla y nos enseña a comportarnos a ser mejores

**P32: Arturo Clemente.pdf - 32:20 [¿Esta bien el trato de los gua..] (3:1440-3:1585) (Super)**

Codes: [Dimensión axiológica]

No memos

¿ESTÁ BIEN EL TRATO DE LOS GUARANÍES CON LAS MUJERES? Si es bueno que sean respetuosos, la mujer en la casa con los hijos y el varón va al chaco.

**P33: Don Guido.pdf - 33:8 [Yo entiendo que con el trabajo..] (1:2894-1:3341) (Super)**

Codes: [Dimensión axiológica] [Vaciamiento cultural]

No memos

YO ENTIENDO QUE CON EL TRABAJO SE CELEBRA TAMBIÉN EL ARETEGUASU ¿CÓMO ES EL ARETEGUASU AQUÍ? Poco, la gente la mayoría es creyente y en la religión no se deja la fiesta y eso está perdiéndose. En Tamané hay y en Kuarirenda también he visto, aquí no hay mucha gente que le gusta esa fiesta, no se hace mucho, en algunas comunidades hacen. Yo no le hago mucho a esas cosas, mi mujer es evangélica y vamos a la iglesia, así que muy poco de la cultura.

**P33: Don Guido.pdf - 33:19 [¿Peor las madres y los mayores..] (3:1843-3:2259) (Super)**

Codes: [Dimensión axiológica] [Vaciamiento cultural]

No memos

¿Peor las madres y los mayores si lo hacen en la casa (hablar de las costumbres)? Sí, yo creo que las madres y abuelos, pero la religión no les gusta que se hable de las costumbres y la mayoría es evangélica, por eso a los muchachos no saben casi nada de la cultura nuestra, sería bueno ver cómo se puede mejorar eso pero difícil es, la gente ya no quiere, quieren aprender la cultura Karai para salir y no ser maltratados y o hechos a un lado.

**P34: Entrevista segundo capitán Grande Alto Isoso.pdf - 34:22 [solo estoy viendo mi experienc..] (3:2729-3:3232) (Super)**

Codes: [Dimensión axiológica]

No memos

Sólo estoy viendo mi experiencia en la religión, el problema es con el trago, la gente gasta su dinero en el trago, por eso es que mucha gente se convierte, esa costumbre de beber es lo que hace que la gente se pierda, antes dicen que solo se tomaba para la fiesta ahora se toma cuando sea. Las fiestas que antes eran solo en carnaval y pascua, ahora son aniversario de todo, del colegio, del departamento, de la comunidad, hay más de seis fiestas al año por comunidad, qué plata aguanta, no hay plata.

**P34: Entrevista segundo capitán Grande Alto Isoso.pdf - 34:25 [los católicos son más abiertos..] (4:265-4:611) (Super)**

Codes: [Dimensión axiológica] [Vaciamiento cultural]

No memos

**Hyper-Links:**

34:24 ¿Ud. cree que se pierda el Yan.. <continued by>

**[Content for linked quote "34:24"]**

¿Ud. cree que se pierda el Yande reko? Tal vez poco a poco, porque la gente ya no vive lo de antes, vive otras cosas, le gusta otras cosas, le gusta vivir diferente, por eso hay más creyentes que católicos.

Los católicos son más abiertos a las costumbres, por eso no hay problema, pero para los creyentes no es muy bien vista la cultura para vivir, está bien que se la enseñe pero ya vivirla está difícil, la gente ya no cree mucho en eso y si cree es para no perder su forma de ser, aunque los chicos están en otras cosas mírelos, ya no son como antes.

**P35: Estelita Basigue.pdf - 35:12 [si son creyentes, ¿cómo es que..] (2:1981-2:2515) (Super)**

Codes: [Dimensión axiológica] [Dimensión Ontológica]

No memos

SI SON CREYENTES, ¿CÓMO ES QUE TAMBIÉN CREEN EN SUS IYAS? Es que en el bosque y el chaco es otra cosa, en la iglesia es otra, para estar en el monte, los hombres necesitan a la abuela, a los Iyas

del bosque para no perderse, para no morir, porque cree que los karaises van al monte se pierden o mueren, hasta cruzando el río se mueren, nosotros no, porque creemos en nuestros Iyas y andamos con ellos. Pero cuando vamos a la iglesia oímos la palabra, cantamos, oramos a Dios, eso es bonito, nos alegramos también, nos reunimos todos.

**P35: Estelita Basigue.pdf - 35:18 [Aquí hace años no hacemos Aret..] (2:4217-2:4347) (Super)**

Codes: [Dimensión axiológica] [Vaciamiento cultural]

No memos

**Hyper-Links:**

<continued by> 35:19 antes mi padre hacía y bailaba..

**[Content for linked quote "35:19"]**

Antes mi padre hacía y bailaban (Arete Guazu), desde que entró la iglesia no hacemos, los cristianos hacen esos si toman todo hacen, nosotros no.

Aquí hace años no hacemos Arete Guazu, vamos la iglesia esos días nos congregamos y oramos a Dios, no Arete Guazu, ya no nos gusta

**P36: Salomón Iyambae.pdf - 36:9 [¿Por qué lo del Arete Guazú no..] (2:2253-2:2337) (Super)**

Codes: [Dimensión axiológica] [Vaciamiento cultural]

No memos

¿POR QUÉ LO DEL ARETE GUAZÚ NO SE PRÁCTICA? Es por la religión, también.

Report: 92 quotation(s) for 1 code

---

HU: backup of backup of backup of CODIFICACIÓN  
File: [C:\Users\hp\Desktop\lzozog\backup of backup of backup of CODIFICACIÓN.hpr6]  
Edited by: Super  
Date/Time: 04/09/14 13:14:35

---

Mode: quotation content, memos and hyperlinks

Quotation-Filter: All

**DIMENSIÓN PRAXEOLÓGICA**

**P 6: Entrevista a Chevrolet.pdf - 6:9 [yo no aprendí en la escuela a ..] (1:2754-1:3020) (Super)**

Codes: [Dimensión Praxeológica]

No memos

Yo no aprendí en la escuela a hablar castellano, aprendí viniendo a trabajar por acá, aquí uno tiene que defenderse en castellano sino te engañan, aprendemos también a hacer cuentas, sino sales con deuda y tienes que trabajar años con el mismo patrón sin adelantar.

**P 6: Entrevista a Chevrolet.pdf - 6:11 [yo creo que es mejor que apren..] (1:3197-1:3278) (Super)**

Codes: [Dimensión Praxeológica]

No memos

Yo creo que es mejor que aprendan la cultura karai, ellos aquí no más van a vivir (los jóvenes)

**P 6: Entrevista a Chevrolet.pdf - 6:25 [¿CÓMO SE PUEDE MEJORAR LA CULT..] (3:423-3:678) (Super)**

Codes: [Dimensión Praxeológica]

No memos

¿CÓMO SE PUEDE MEJORAR LA CULTURA DEL ISOSO? Trabajando, yo digo trabajando licen, la pobreza es grave, no se puede hacer nada cuando uno es pobre. La gente de afuera debe ir a incentivarlos, debe apoyarlos, para eso están los proyecto de desarrollo licen.

**P 6: Entrevista a Chevrolet.pdf - 6:26 [UNA COSITA, CHEVRO, ESTA LUCHA..] (3:1934-3:2351) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica] [Dimensión Praxeológica]

No memos

UNA COSITA, CHEVRO, ESTA LUCHA TAN COMPLICADA DONDE ENTRE USTEDES SE ENGAÑAS, QUE TIENEN QUE VER CON EL TEKOKAVI Y SU SUEÑO DE CONSEGUIR ESA IVI MARAE QUE HABLA LA CONSTITUCIÓN, ¿ESA TIERRA SIN MAL QUE DICEN ES LO QUE BUSCAN LOS GUARANÍS?. Oiga licenciado, cómo será, pero uno lucha por vivir bien porque tiene hijos, uno se sacrifica, pero qué hacemos cuando nos engañan los isoseños, no sé qué decir, a mí me duele

**P 7: Entrevista Abraham Baicigua Bacuyae.pdf - 7:7 [¿QUÉ VENTAJA TIENE TRABAJAR EN..] (1:1759-1:2020) (Super)**

Codes: [Dimensión Praxeológica]

No memos

¿QUÉ VENTAJA TIENE TRABAJAR EN LA ZAFRA? uhm, se gana plata licen, mucho de gana, pero se pierde también, pero ahí se trabaja rematando el cuerpo ¿CÓMO ES ESO? maltratando al cuerpo pues, PERO HAS GANADO BIEN, si pero también he gastado en víveres, ropa, etc.,

**P 7: Entrevista Abraham Baicigua Bacuyae.pdf - 7:35 [para ganar, para mantener la f..] (4:781-4:901) (Super)**

Codes: [Dimensión Praxeológica]

No memos

Para ganar, para mantener la familia, por acá no hay para ganar, por acá es para el consumo no más, con ganado se puede.

**P 7: Entrevista Abraham Baicigua Bacuyae.pdf - 7:36 [no hay pues lic, para la agric..] (4:1802-4:2009) (Super)**

Codes: [Dimensión Praxeológica]

No memos

No hay pues lic, para la agricultura no hay mercado, una vez he sembrado 6 tareas de yuca, se fregó más de la mitad no hay comprador, para consumo una o dos tareas nada más, para sembrar 6 tareas es mucho.

**P 7: Entrevista Abraham Baicigua Bacuyae.pdf - 7:37 [era bien, era igual que nosotr..] (1:254-1:586) (Super)**

Codes: [Dimensión Praxeológica]

No memos

(El capitán) era bien, era igual que nosotros ahora ya no viene, en la ciudad no más para, tiene muchas cosas que hacer dice, y las peleas aquí adentro siguen sin parar, usted sabe por la organización, hasta los que eran amigos antes ahora no son, pero yo sigo fiel a Hubert, con él andamos. Pero hubert se equivoca mucho, estamos con él igual.

**P 7: Entrevista Abraham Baicigua Bacuyae.pdf - 7:38 [SU MUJER NO ES DE LA COMUNIDAD..] (1:689-1:1050) (Super)**

Codes: [Dimensión Praxeológica]

No memos

SU MUJER NO ES DE LA COMUNIDAD ¿NO? CREO QUE ERA PROFESORA, VAN Y COMPRAN COCA COLA, SUS HIJOS CON CELULAR Y NO CULTIVAN NI UN M2, TIENE CABALLOS DE CARRERA, si, licen, su mujer era profesora, es de San Antonio, tienen caballos de carrera, apuesta en las carreras en las fiestas, y lo que apostará no sabemos, cambió la vida de nuestro capitán pero lo apoyamos.

**P 7: Entrevista Abraham Baicigua Bacuyae.pdf - 7:40 [sabes que yo desde mi niñez he..] (2:366-2:676) (Super)**

Codes: [Dimensión Praxeológica]

No memos

Sabes que yo desde mi niñez he entrado a la iglesia y he sabido todo, los reglamentos, todo, todo para poner ofrendas, diezmo, si alguno quiere adueñarse de los diezmo, por eso peleamos, no nos pueden engañar ahora todos roban, en la capitania, en la política el gobierno, en la escuela, en la comunidad también.

**P 8: Entrevista asesor técnico, René Arriaga.pdf - 8:4 [muchos se fueron a la Argentin..] (1:1663-1:1939) (Super)**

Codes: [Dimensión Praxeológica]

No memos

Muchos se fueron a la Argentina, nunca más regresaron, por eso de aquí la gente tiene parientes allá, por eso se van para allá de visita o a quedarse, dependiendo dónde está mejor al vida, allá también hay zafra de caña y hay trabajo, a veces pagan bien conviene irse para allá

**P 8: Entrevista asesor técnico, René Arriaga.pdf - 8:9 [antes iban al monte a cazar, p..] (2:851-2:975) (Super)**

Codes: [Dimensión Praxeológica]

No memos

Antes iban al monte a cazar, para conseguir la comida, ahora vamos a otras partes a trabajar para dar de comer a los hijos.

**P 8: Entrevista asesor técnico, René Arriaga.pdf - 8:20 [Y TÚ ¿POR QUÉ NO ESTUDIASTE EN..] (3:2654-3:2916) (Super)**  
Codes: [Dimensión Praxeológica]  
Memos: [?]

Y TÚ ¿POR QUÉ NO ESTUDIASTE EN LA UNIVERSIDAD? SI TIENES CAPACIDAD, TE VI QUE LLEVAS LAS CUENTAS Y ESCRIBES BIEN, USAS COMPUTADORA EN LA CIUDAD. Es que no hay korepoty (dinero) licenciado, tengo hijos debo mantenerlos, tengo que alquilar vivienda para mis hijos.

**P 8: Entrevista asesor técnico, René Arriaga.pdf - 8:21 [así pasando hambre usted ve có..] (4:53-4:192) (Super)**  
Codes: [Dimensión Praxeológica]  
No memos

Así pasando hambre usted ve cómo vivimos, con el apoyo de los proyectos y esperando que tengamos una capitania fuerte, esa es nuestra lucha

**P 8: Entrevista asesor técnico, René Arriaga.pdf - 8:24 [PERO SI PIERDEN SU CULTURA SER..] (4:1178-4:1393) (Super)**  
Codes: [Dimensión Praxeológica]  
No memos

PERO SI PIERDEN SU CULTURA SERÁN MÁS POBRES, no sé, eso si no sé, lo que queremos es que podamos trabajar, que nos apoyen para salir de la pobreza, para eso necesitamos hacer cambios de nuestros dirigentes también

**P 8: Entrevista asesor técnico, René Arriaga.pdf - 8:26 [PERO ¿POR QUÉ LUCHAN ENTRE GUA..] (3:1320-3:2092) (Super)**  
Codes: [Dimensión Praxeológica]  
No memos

PERO ¿POR QUÉ LUCHAN ENTRE GUARANÍ SI AHORA SON IGUALES? ESTÁN EN LA ASAMBLEA DEL PUEBLO GUARANÍ Y EL BONIFACIO PADRE FUNDÓ LA ORGANIZACIÓN INDÍGENA DE TIERRAS BAJAS. Ah, pero eso es para luchar con el gobierno por nuestra tierra, contra los karaíses, pero entre nosotros no somos iguales y hay problemas, si entre nosotros los isoseños tenemos problemas, no escuchó lo que denuncie en radio Santa Cruz contra Bonifacio, la corrupción de la Capitanía del Bajo y Alto Isoso, queremos que nos reconozcan la Capitanía del bajo, por eso luchamos, entre nosotros también. Porque Bonifacio padre le quitó a Enrique lyambae el poder del Isoso, ese fue un gran capitán que lo mataron. Bonifacio no, peor su hijo ese no sirve él se enriqueció y las comunidades nada no tienen nada.

**P 8: Entrevista asesor técnico, René Arriaga.pdf - 8:28 [¿ESTA HISTORIA QUE ME CUENTAS ..] (3:2094-3:2434) (Super)**  
Codes: [Dimensión Praxeológica] [Experiencia educativa]  
No memos

¿ESTA HISTORIA QUE ME CUENTAS NO LES CUENTAN EN LA ESCUELA? Yo aprendo porque me gusta la historia de mi pueblo, pero esto no nos enseñan en la escuela, ni en el colegio. Aprendemos esto en la lucha con mi hermano Mario, él hizo curso sobre periodismo y video becado por la organización, así nosotros estudiamos y sabemos de nuestra historia

**P 8: Entrevista asesor técnico, René Arriaga.pdf - 8:29 [¿PERO PERDISTE EN LAS ELECCION..] (4:346-4:637) (Super)**  
Codes: [Dimensión Praxeológica]  
No memos

¿PERO PERDISTE EN LAS ELECCIONES A ALCALDE QUÉ PASÓ? No sé a gente es así licen, no apoya con plata se mueve la gente y votan por otro, pero nosotros queremos cambiar todo, y que llegue una

mejor vida para la gente, por eso me alié al partido de gobierno, para construir una opción política.

**P 8: Entrevista asesor técnico, René Arriaga.pdf - 8:30 [PERO ESTÁN OCUPADOS EN PELEAS ..] (4:1016-4:1177) (Super)**

Codes: [Dimensión Praxeológica]

No memos

PERO ESTÁN OCUPADOS EN PELEAS Y LA GENTE SIGUE POBRE Y LA CULTURA SE VA PERDIENDO DICEN ALGUNOS. Bueno así es pues licen no tenemos otra que luchar por nosotros...

**P 9: Entrevista asesora legal capitania Bajo Ioso Judith Sanchez.pdf - 9:22 [los hombre salen siempre van a..] (3:2107-3:2362) (Super)**

Codes: [Dimensión Praxeológica]

No memos

Los hombre salen siempre van a trabajar y hacen una vida lejos de la casa, son como cazadores, van a buscar la comida, la mujer se queda y cría a los hijos cuida el Chaco, hay además mucha mujer sola, porque los hombres sales y a veces algunos no vuelven.

**P10: Entrevista Hubert Rivero.pdf - 10:2 [yo fui con mi mujer a la zafra..] (1:375-1:684) (Super)**

Codes: [Dimensión Praxeológica]

No memos

Yo fui con mi mujer a la zafra un tiempo era durísimo trabajar en la zafra. Mii mujer se quedaba solita con mi hijita en el frío debajo de unos plásticos que hacíamos como casita con palos, yo salía a cortar caña de madrugadita y volvía en la noche, así ganábamos plata, sino era solo deuda con el anticipo.

**P10: Entrevista Hubert Rivero.pdf - 10:6 [Los jóvenes van a perder nuest..] (1:1224-1:1368) (Super)**

Codes: [Dimensión Praxeológica] [Vaciamiento cultural]

No memos

Los jóvenes van a perder nuestra cultura en las ciudades, los jóvenes principalmente, los que van al cuartel o a estudiar, la mayoría no vuelve.

**P10: Entrevista Hubert Rivero.pdf - 10:14 [nosotros estamos ahora luchand..] (2:537-2:751) (Super)**

Codes: [Dimensión Praxeológica]

No memos

Nosotros estamos ahora luchando por consolidar nuestros derechos sobre nuestra tierra y territorio a través de la autonomía indígena y por conseguir cómo alcanzar las luchas de los antiguos y trabajar nuestra tierra

**P10: Entrevista Hubert Rivero.pdf - 10:24 [¿PUEDEN TRABAJAR? ¿CUÁNTOS PRO..] (2:1919-2:2165) (Super)**

Codes: [Dimensión Praxeológica]

No memos

¿PUEDEN TRABAJAR? ¿CUÁNTOS PROYECTOS HAN INVERTIDO AQUÍ CON LA CABI Y NO HAY NADA HUBERT? Es que la CABI manejaba con su persona los proyectos y no venían aquí, hacían un poquingo y nada más, todo se lo gastaban en sueldos y en la gente de la CABI.

**P10: Entrevista Hubert Rivero.pdf - 10:25 [Es que la gente es floja, se m..] (2:2319-2:2439) (Super)**

Codes: [Dimensión Praxeológica]

No memos

Es que la gente es floja, se meten hacer proyectos y no cumplen a esos debemos quitarles el apoyo,



nos hacen quedar mal.

**P10: Entrevista Hubert Rivero.pdf - 10:26 [TAL VEZ NO LES GUSTA TRABAJAR ..] (2:2485-2:2994) (Super)**

Codes: [Dimensión Praxeológica]  
No memos

TAL VEZ NO LES GUSTA TRABAJAR COMO LOS KARAIS AHORRANDO LAS GANANCIAS Y PLANIFICANDO LAS INVERSIONES? Yo creo eso también licen, creo que la gente no le gusta guardar el dinero, lo que tienen se lo gastan, no sé si siempre seremos así, pobres, como digo unos jochis (roedor del monte), pero será también la cultura la que nos acostumbra a trabajar así, ganar y gastar, vamos a la zafra y todito se lo gastan y se quedan sin nada con deuda para el otro año, además nos gusta la bebida licen, eso también jode.

**P10: Entrevista Hubert Rivero.pdf - 10:27 [somos así, por eso somos pobre..] (3:96-3:250) (Super)**

Codes: [Dimensión Praxeológica]  
No memos

Somos así, por eso somos pobres, por qué la mayoría no puede ahorrar, en la fiesta nos gusta gastar toda la plata hasta quedar yeskas (sin nada de dinero).

**P10: Entrevista Hubert Rivero.pdf - 10:44 [los chicos tienen que salir a ..] (5:2728-5:3030) (Super)**

Codes: [Dimensión Praxeológica] [Experiencia educativa]  
No memos

Los chicos tienen que salir a la ciudad a estudiar sino hablan bien castellano es un problema, si no saben de su cultura, la cultura se pierde, sería bueno que aprendan bien las dos lenguas y dos culturas, pero bien, no a la huevada como ahora, no saben ni lo uno ni lo otro, seguimos igual, cómo será.

**P10: Entrevista Hubert Rivero.pdf - 10:51 [seguimos pobres, la gente se s..] (6:2195-6:2342) (Super)**

Codes: [Dimensión Praxeológica]  
No memos

Seguimos pobres, la gente se sigue yendo a trabajar a la zafra o a las haciendas, los jóvenes no llegan a ser profesionales, es difícil la vida aquí

**P10: Entrevista Hubert Rivero.pdf - 10:52 [¿LES FALTA COMIDA? A algunas f..] (7:1-7:284) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica] [Dimensión Praxeológica]  
No memos

¿LES FALTA COMIDA? A algunas familias si, principalmente las mujeres que no tienen esposo y tienen hijos, porque no van al chaco o no pueden trabajar en el Chaco. A ellas sus parientes tienen que ayudar, antes la comunidad les ayudaba, ahora también a veces, pero más sus parientes.

**P10: Entrevista Hubert Rivero.pdf - 10:53 [el "Motiro", Tice que antes se..] (7:656-7:918) (Super)**

Codes: [Dimensión Praxeológica] [Vaciamiento cultural]  
No memos

el "Motiro", dice que antes se hacía bonito eso pero ahora no es así difícil hacer trabajo comunitario, la gente no viene debemos pelear para que cumplan, mucha gente no tiene varones en la casa, porque se van a trabajar de peones, e las haciendas y en la zafra.

**P10: Entrevista Hubert Rivero.pdf - 10:54 [¿QUÈ TE PARECE EL MOTIRO? Bien..] (7:920-7:1217) (Super)**

Codes: [Dimensión Praxeológica]

No memos

¿QUE TE PARECE EL MOTIRO? Bien es para hacer trabajo comunitario o para ayudar a alguien que necesita, pero como le digo es difícil, solo que sea algo de interés de todos, como esa vez que el carro se encunetó en la arena con los víveres de donación, todos fueron a sacar la carga y sacar el camión

**P10: Entrevista Hubert Rivero.pdf - 10:67 [pero en las comunidades todos ..] (3:1265-3:1537) (Super)**

Codes: [Dimensión Praxeológica]

No memos

Pero en las comunidades todos somos parientes, eso es normal, pero estamos enfrentados por la política, él quiere seguir gobernando el bajo Ioso sin que la gente lo apoye, solo dos comunidades lo apoyan Kuarirenda y Rancho Viejo, yo soy el capitán y en esa pelea andamos.

**P10: Entrevista Hubert Rivero.pdf - 10:83 [Mire licen, nosotros somos pob..] (6:1330-6:1518) (Super)**

Codes: [Dimensión Praxeológica]

No memos

Mire licen, nosotros somos pobres, y si alguien nos ayuda no podemos enojarnos que entren, que vengan, pero que nos ayuden a que nuestra gente viva mejor, que salga de vivir como animales.

**P10: Entrevista Hubert Rivero.pdf - 10:84 [Yo, usted se acuerda, como era..] (6:1519-6:1890) (Super)**

Codes: [Dimensión Praxeológica]

No memos

Yo, usted se acuerda, como era más joven, yo era un Jochi (roedor del monte), a pesar de ser evangélico, no bebía vivía con mi familia aquí, ahora es otra cosa, soy capitán, he salido a la ciudad con mi familia, hablo hasta con Evo (presidente) y sus ministros, tengo el teléfono de mama Nemecia (ministra de Desarrollo Rural), hablo con Rubén (Gobernador de Santa Cruz).

**P10: Entrevista Hubert Rivero.pdf - 10:86 [TU PUEDES DISTINGUIR QUIÉNES S..] (7:285-7:561) (Super)**

Codes: [Dimensión Praxeológica]

No memos

TU PUEDES DISTINGUIR QUIÉNES SON MÁS RICOS O MÁS POBRES EN TU COMUNIDAD, nadie es rico licen, nadie, tiene, lo que pasa es que algunos tienen ganadito, esos tienen más, y otros no tienen casi nada o deben al enganchador (quien capta mano de captan mano de obra para la zafra).

**P11: Entrevista Asamblea en Koropo.pdf - 11:11 [Entrevistador: -Ahora están sa..] (1:1412-1:1542) (Super)**

Codes: [Dimensión Praxeológica]

No memos

Ahora están saliendo cada vez a la zafra, cada familia se dedica a su suerte... ya no colectivamente.

**P12: Entrevista Asamblea en Yovi.pdf - 12:7 [Entrevistador: -Ese es el gran..] (2:1-2:959) (Super)**

Codes: [Dimensión Praxeológica]

No memos

ES UN PROBLEMA EL TEMA DE LA RELIGIÓN Y LA CREENCIA ESPIRITUAL PROPIA DEL PUEBLO ISOSEÑO... ¿CÓMO PODEMOS SOLUCIONAR ESTE PROBLEMA? El tema de la cultura, ya no se practica, (...) hasta el tipo de música, y para rescatar otra vez la cultura, ya no les gusta repetir lo mismo de antes. (...) la cultura ya no se practica, porque los antiguos se van muriendo y ya no hay quien les enseñe y les cuente. Son necesarias las dos lenguas.

**P13: Entrevista Don Ernesto Gutierrez.pdf - 13:5 [Entrevistador: -¿Qué cosa cree..] (2:1-2:246) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica] [Dimensión Praxeológica]

No memos

¿QUÉ COSA CREEN QUE DEBERÍAN ENSEÑAR (EN LA ESCUELA)? Diferente, porque lo más importante acá es saber también la otra lengua, nosotros somos guaraní, queremos también hablar bien castellano, incluso que nos enseñen hablar inglés.

**P13: Entrevista Don Ernesto Gutierrez.pdf - 13:7 [Entrevistado: -Hablar nuestra ..] (2:248-2:470) (Super)**

Codes: [Dimensión Praxeológica] [Sentido de pertenencia]

No memos

Hablar nuestra lengua el guaraní, queremos hablar también bien en este tiempo el castellano. Los que salen bachiller queremos que hablen bien el castellano, como usted, para expresar en cuanto a la sociedad.

**P13: Entrevista Don Ernesto Gutierrez.pdf - 13:8 [Entrevistado2: -Le voy a conta..] (2:471-2:625) (Super)**

Codes: [Dimensión Praxeológica]

No memos

Le voy a contar, los de la ciudad son puro profesionales, los que hablan allá son términos más altos, eso nosotros sufrimos para entender.

**P13: Entrevista Don Ernesto Gutierrez.pdf - 13:17 [Entrevistador: -Pero el guaran..] (3:171-3:285) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica] [Dimensión Praxeológica]

No memos

PERO EL GUARANÍ SIEMPRE HA SIDO DE SALIR A TRABAJAR. Sí, no se queda en su comunidad

**P13: Entrevista Don Ernesto Gutierrez.pdf - 13:28 [Entrevistado: -Pero, Te mi par..] (4:1474-4:2035) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica] [Dimensión Praxeológica]

No memos

Pero, de mi parte como mi madre no me crío, ella se fue a la Argentina, me crió mi abuela. (...) me crío trabajando, con camote, comíamos de todo, hoja de murucuya, de yuca, achí, kumanda, entreverado con maíz cuando no había carne, nada de cebolla, ni tomate, por eso soy fuerte, estoy cerca de los 80 años, ese alimento es fuerte. Ahora nuestros hijos y nietos, no quieren comer eso, dizque querían comer todo los días pan, arroz, fideo, así que forzosamente tengo que comprar para mis nietos pan. Cambian las frutas por el pan, hay mucho cambio.

**P20: Alfredo Barrientos.pdf - 20:14 [yo creo que ahora está un poco..] (2:1551-2:1826) (Super)**

Codes: [Dimensión Praxeológica] [Experiencia educativa]

No memos

Yo creo que ahora está un poco mejor el tema cultural, pero no mucho, porque ahora les enseñan en guaraní en la escuela, pero ahora no saben leer los chicos ni hablar en castellano, ahora ese es el problema, cuando salen de las comunidades no pueden lograr nada en la ciudad.

**P20: Alfredo Barrientos.pdf - 20:19 [yo por ejemplo recién luchando..] (3:1242-3:1772) (Super)**

Codes: [Dimensión Praxeológica]

No memos

Yo por ejemplo recién luchando por salir del colegio estoy, mire cómo me estoy, ya soy mayor para estar estudiando en colegio, pero cuando no hay plata, eso es primero ganar el dinero, ayudar a la

familia y luego ya hacer lo que mejor uno puede para vivir, es una pena pero la comunidad es como nuestro lugar donde volvemos, aunque yo ya no vuelvo mucho, mando para que mi mamá tenga su negocio y yo vivo en Santa cruz nomás, difícil es volver, bonita es la vida allá pero no se gana plata y eso es lo que necesitamos para vivir.

**P20: Alfredo Barrientos.pdf - 20:20 [¿No piensas volver a vivir all..] (3:1774-3:2157) (Super)**

Codes: [Dimensión Praxeológica]

No memos

¿NO PIENSAS VOLVER A VIVIR ALLÁ (AL ISOSO)? Quisiera, me gusta, es mi casa, mi familia, pero que voy a hacer allá, no hay mucho qué hacer, no hay trabajo, tenemos que salir sino nos vamos a morir pobres y ni mandando las cosas mejoran seguimos estancados, aquí no se progresa, pero lo menos mejor ropa y comida tenemos, allí tampoco falta, pero es muy pobre, uno ya no se acostumbra a vivir así.

**P21: Ignacio Choquindi.pdf - 21:1 [Qué bueno y cómo te hiciste ca..] (1:564-1:801) (Super)**

Codes: [Dimensión Praxeológica]

No memos

QUÉ BUENO Y ¿CÓMO TE HICISTE CAPITÁN GRANDE, SI TU MISIÓN ERA EVANGÉLICA Y NO POLÍTICA? Lo que pasa licen, es que las bases apoyan y uno debe asumir ese liderazgo, eso también aprendimos en el Seminario, donde fui a estudiar para pastor.

**P21: Ignacio Choquindi.pdf - 21:2 [Pero, ¿la autoridad tradiciona..] (1:804-1:1200) (Super)**

Codes: [Dimensión axiológica] [Dimensión Praxeológica]

No memos

PERO, ¿LA AUTORIDAD TRADICIONAL NO ES MEDIO CONTRARIA A LA DE LOS CREYENTES EVANGÉLICOS? No sé, licen, no sé, por una parte, porque hay cositas de la cultura que son contrarias a nuestras creencias religiosas, pero lo demás se puede manejar, no hay problema, creo que se puede, hasta mi segundo capitán también es evangélico, creo que todas las comunidades del Isoso somos la mayoría evangélicas.

**P21: Ignacio Choquindi.pdf - 21:6 [Pero eso es la historia de los..] (1:2302-1:2571) (Super)**

Codes: [Dimensión Praxeológica]

No memos

PERO ESO ES LA HISTORIA DE LOS GUARANÍES, EL CONFLICTO, LA GUERRA. Si pues Licen, pero nuestras peleas no son graves, no nos peleamos a muerte siempre nos hacemos amigos, es que peleamos como familia, ya le dije somos familia, entre todos, nuestras peleas son políticas.

**P21: Ignacio Choquindi.pdf - 21:7 [los mayores hablan de que los ..] (1:2605-1:3015) (Super)**

Codes: [Dimensión Praxeológica]

No memos

LOS MAYORES HABLAN DE QUE LOS JÓVENES YA NO PRACTICAN LAS COSTUMBRES Y QUE NO LAS CONOCEN. Sí, eso es cierto, ya no conocen, pero eso porque van a la ciudad a trabajar y ahí aprenden los vicios, eso sí, los jóvenes se van y reniegan de su comunidad, todos quieren salir a la zafra y muchos ya no vuelve, solo vuelven cuando fracasan, pero nosotros lo que hacemos es ayudar a que la gente tome el camino de Dios.

**P21: Ignacio Choquindi.pdf - 21:11 [pero el conflicto es permanent..] (2:1570-2:2375) (Super)**

Codes: [Dimensión Praxeológica]

No memos

PERO EL CONFLICTO ES PERMANENTE, POR EJEMPLO TÚ CON EL EX CAPITÁN QUE AHORA ES TU SEGUNDO, LO MISMO HUBERT CON BONIFACIO. LA POLÍTICA Y LA RELIGIÓN TAMBIÉN ES PARTE DE ESTE CONFLICTO. Bueno las peleas siempre hay, licen, es como en una familia, no todos los hermanos se llevan bien, por lo que sea Licen, más cuando hay intereses políticos, yo he aprendido que uno debe tratar de mantenerse arriba para ayudar a la gente y eso hago, además son las bases la nos eligen, yo solo he asistido a la asamblea y me han elegido. Fabián también fue, lo que pasa es

que él no se ha criado aquí, aunque su padre fue un gran líder del Isoso, por eso no puede ser capitán él no conoce a la gente y no está acostumbrado a vivir aquí, El Tío Darío, su padre si era un líder, era segundo de Don Bonifacio, ahora no está.

**P21: Ignacio Choquindi.pdf - 21:14 [cuál crees que es una mejor vi..] (2:2890-2:3112) (Super)**

Codes: [Dimensión Praxeológica]

No memos

**Hyper-Links:**

<continued by> 21:15 cuesta, hasta el agua, Licen, ..

**[Content for linked quote "21:15"]**

(En la ciudad) Cuesta, hasta el agua Licen, hasta el agua!. Yo creo que se vive mejor en la comunidad porque no se necesita mucha cosa para vivir, pero también es triste, porque hay mucha pobreza, lo bueno es que todos somos pobres no hay tanta diferencia como en la ciudad, donde hay muchos ricos y más pobres también.

¿CUÁL CREES QUE ES UNA MEJOR VIDA? No sé licen, tal vez hay cosas que en la ciudad son mejor que aquí, pero también aquí uno vive libre, sin que nada nos presione, además aquí uno puede vivir sin dinero, en la ciudad no.

**P21: Ignacio Choquindi.pdf - 21:16 [por qué se van a la ciudad? Es..] (3:316-3:809) (Super)**

Codes: [Dimensión Praxeológica]

No memos

¿POR QUÉ SE VAN A LA CIUDAD? Es que aquí los jóvenes no tienen oportunidades, qué van a hacer, no hay nada que hacer, aquí solo se trabaja el Chaco, no les sirve de nada saber algo, aquí solo se trabaja con animales y en el chaco, además hacemos poco cultivo, solo para comer, es pues fregado Licen, la pobreza es grande. A veces uno no tiene un peso en bolsillo, pero uno no muere de hambre aquí, siempre hay qué comer, poco pero hay. En la ciudad uno puede morir de hambre y nadie le da nada.

**P21: Ignacio Choquindi.pdf - 21:25 [¿te parece importante que se e..] (4:12-4:312) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica] [Dimensión Praxeológica]

No memos

¿TE PARECE IMPORTANTE QUE SE ENSEÑE LA CULTURA DE TU PUEBLO? Yo creo que sí pero eso si es también importante que la gente sepa la cultura karia, sino cómo va poder luchar en la vida, cuando uno sale a la ciudad nos engañan nos abusan sino sabemos el idioma o por lo menos los números en castellano.

**P31: Ángel Guarigua.pdf - 31:10 [¿Ustedes dicen que tienen una ..] (1:2660-1:3010) (Super)**

Codes: [Dimensión axiológica] [Dimensión Praxeológica]

No memos

¿USTEDES DICEN QUE TIENEN UNA FORMA DISTINTA DE CRIAR A LOS HIJOS? Nosotros, no maltratamos a los muchachos, yo me crie feliz en el campo corriendo, sin mucha obligación, yo de grandecito ayudaba a mi papá en el chaco, de niño solo ayudaba a mi mamá pero poco, no hacíamos nada más que jugar y jugar, era bonito. A mí no me castigaron éramos felices.

**P31: Ángel Guarigua.pdf - 31:12 [¿Por qué hay tanta pelea entre..] (1:3229-1:3569) (Super)**

Codes: [Dimensión Praxeológica]

No memos

¿POR QUÉ HAY TANTA PELEA ENTRE CAPITANES EN LA POLÍTICA Y PASTORES EN LA RELIGIÓN? Eso es por plata, korepoti, eso los enloquece a todos, les gusta la pelea, siempre bien así, pero mire, se pelean, pero nunca se enojan de verdad, todo terminan abrazados y tomando, parece una forma de vivir. Pero entre familias nos respetamos, no peleamos.

**P32: Arturo Clemente.pdf - 32:22 [¿Los jóvenes generalmente se v..] (3:1776-3:2059) (Super)**

Codes: [Dimensión Praxeológica]

No memos

¿LOS JÓVENES GENERALMENTE SE VAN Y TÚ? Si me voy y solo volveré a la fiesta. No hay trabajo, es lejos y no hay qué hacer, cómo estudiar, entonces quedarse no es bueno no sirve. Hay gente que vuelve y se queda porque extraña. Pero el trabajo es muy complicado, se dice que no les gusta

**P32: Arturo Clemente.pdf - 32:23 [¿Te gusta el trabajo en la ciu..] (3:2062-3:2813) (Super)**

Codes: [Dimensión Praxeológica]

No memos

¿TE GUSTA EL TRABAJO EN LA CIUDAD? Todo tiene sus problemas, en el chaco me da miedo los espíritus y esas cosa todo dice que aparece hasta otras cosas del diablo, y en la ciudad todo es difícil, uno no puede faltar al trabajo que le descuentan lo castigan, eso es complicado, todo cuesta, todo se debe comprar, solo de mis cuarto pago 450 más mi transporte gasto 300 la comida 500, gano 1400, no me alcanza, así es difícil vivir; pero allá no hay nada, ni eso, nuestra situación es difícil. Además a los isoseños no nos gusta ser esclavos, nos gusta ser libres, por eso vivimos en la ciudad pero no somos felices, andamos cuidándonos, no sé, pero no voy a volver a la comunidad, no hay nada, me gusta Charagua tla vez allá vuelva, pero tampoco creo.

**P33: Don Guido.pdf - 33:4 [¿Usted cree que se puede vivir..] (1:1112-1:1509) (Super)**

Codes: [Dimensión Praxeológica]

No memos

**Hyper-Links:**

<continued by> 33:5 Ahora Licen, la zafra no veo q..

**[Content for linked quote "33:5"]**

Ahora Licen, la zafra no veo que ayude a la gente, todos van, todos trabajan duro y traen poco de tropa y alimentos y listo, lo demás no sé en qué gastan, no saben ahorrar, yo también he ido a la zafra, pero yo he ahorrado y he comprado buenas cosas, el problema creo que es que aquí la gente gasta en otras cosas.

¿Usted cree que se puede vivir sin emigrar temporalmente a trabajar en la zafra? Yo sí puedo, pero es trabajando y criando animalitos, a todo aquí nos gusta tener animalitos, pero no nos gusta cuidarlos, entonces no da se mueren o se pierden, uno tiene que ir atrás de sus cosas, sino se acaban o se las roban o desaparecen. Yo sí negocio con ganado, cambio, cuido a mis animales y me va bien nomás

**P33: Don Guido.pdf - 33:10 [la comunidad de San Antonio, p..] (2:366-2:918) (Super)**

Codes: [Dimensión Praxeológica]

No memos

La comunidad de San Antonio, por ejemplo son puro karais, ganaderos pequeños que se han hecho comunarios para que sus tierras de titulen, pero no son comunarios, por eso participan poco de las asambleas y reuniones pero figuran como comunarios. ¿Y USTED PARTICIPA? Si, he vivido siempre aquí, yo me siento isoseño, aunque mi familia no es naciente de aquí, yo vivo, me gusta vivir aquí, no podría vivir en la ciudad, mis hijos son de aquí, pero ellos me piden que me vaya a la ciudad, mi mujer también, pero a mí no me gusta la ciudad, me gusta aquí.

**P33: Don Guido.pdf - 33:13 [¿Pero mantienen costumbres cha..] (2:1942-2:2335) (Super)**

Codes: [Dimensión Praxeológica]

No memos

¿CÓMO EL TRABAJO DE LA TIERRA, VIVEN AQUÍ DESDE HACE MUCHOS AÑOS? Si, la mayoría de las mujeres no salen a ninguna parte, hay mujeres que no salen de la comunidad, los hombres salen a trabajar, pero siempre se mantiene el chaco para producir los alimentos, van y vuelven los que tienen hijos, los más jóvenes y solteros, no vuelven la mayoría se va y no vuelve.

**P34: Entrevista segundo capitán Grande Alto Isoso.pdf - 34:2 [¿Pero Ud. sabía lo que tenía q..] (1:415-1:1310) (Super)**

Codes: [Dimensión Praxeológica]

No memos

¿PERO UD. SABÍA LO QUE TENÍA QUE HACER COMO CAPITÁN? No, yo salí del Isoso jovencingo, no sabía nada sobre la capitanía, claro, sabía que papá fue un capitán grande desde hacía años y que trabajó

en la lucha por la tierra con Boni padre y Boni Chico, pero mi padre era bueno y lo abusaron, le daban miserias para que se sostenga y trabaje para la capitania, mientras la CABI gastaban el dinero a manos llenas, ni siquiera gente guaraní se aprovechó de la plata, peor las comunidades, la vida aquí es casi igual que antes, un poco mejoraron, los usaron, por eso en el último tiempo cambió y se pelea con Bonifacio y es apoyado por los jóvenes para hacer una capitania del Alto Iso, pero esos jóvenes a los que apoyo y con quienes él se accidentó lo traicionaron y no les gustó que el pueblo me dé la capitania, esos que trabajaban con mi padre, ahora son mis enemigos, no entiendo bien eso.

**P34: Entrevista segundo capitán Grande Alto Iso.pdf - 34:3 [¿La pelea y las alianzas entre..]**  
**(1:1311-1:1771) (Super)**

Codes: [Dimensión Praxeológica]

No memos

¿LA PELEA Y LAS ALIANZAS ENTRE PARCIALIDADES Y GRUPOS GUARANÍES Y SUS LÍDERES ES LA HISTORIA DE LOS ISOSEÑOS, NO LE PARECE? Mire, yo no conozco mucho pero parece que así es la cosa, yo no entiendo, yo no estoy porque quiero me eligieron y quiero acabar la obra de papá, pero yo pierdo dinero como capitán, porque tengo que pagar de mi plata todo, he abandonado mi negocio en Yacuiba y mi familia, mi esposa está molesta porque la he dejado con todo el negocio.

**P34: Entrevista segundo capitán Grande Alto Iso.pdf - 34:7 [Ah como los Iyambae, que han e..]**  
**(1:2728-1:3259) (Super)**

Codes: [Dimensión Praxeológica]

No memos

AH ¿COMO LOS IYAMBAE, QUE HAN ESTADO EN PODER POR MÁS DE MEDIO SIGLO, DE DON ENRIQUE IYAMBAE, A LOS BARRIENTOS, SE DICE QUE HASTA HUBERT ES IYAMBAE POR PARTE DE SU MADRE NO? Así debe ser Licen. Yo no conozco bien esa historia, pero sí sé de los Barrientos, ellos han gobernado el Iso más de cincuenta años después de la guerra ya empezaron a caminar a La Paz, Don Enrique, el primo de Bonifacio padre Casiano y este Bonifacio, después le cedió el poder a su hijo, y así, hasta las peleas con Hubert en el bajo y ahora con nosotros.

**P34: Entrevista segundo capitán Grande Alto Iso.pdf - 34:8 [la gente es pobre aquí usted v..]**  
**(2:156-2:509) (Super)**

Codes: [Dimensión Praxeológica]

No memos

La gente es pobre aquí usted ve cómo vive la gente, esto se debe mejorar sino es grave, no puede vivir la gente así, sus casas de barro, no hay caminos, la educación es mala, un muchacho de aquí sale a la ciudad y fracasa, pocos logran estudiar bien, los demás fracasan. La gente vive mal aquí y como capitán uno debe trabajar para mejorar estas cosas.

**P34: Entrevista segundo capitán Grande Alto Iso.pdf - 34:10 [¿qué cree que ha pasado, es pa..]**  
**(2:1466-2:1716) (Super)**

Codes: [Dimensión Praxeológica]

No memos

¿QUÉ CREE QUE HA PASADO, ES PARTE DE LA CULTURA VIVIR ASÍ? Yo creo que en parte si, al guaraní le falta trabajar, saber invertir, él sabe ahorrar, trabaja, pero nada sirve la pobreza es igual, no progresan. Nos gusta la fiesta, esa es nuestra cultura

**P34: Entrevista segundo capitán Grande Alto Iso.pdf - 34:13 [Ud. dice que el compartir y la..]**  
**(2:2462-2:2762) (Super)**

Codes: [Dimensión Praxeológica]

No memos

¿UD. DICE QUE EL COMPARTIR Y LA ALEGRÍA ES PARTE DE LA CULTURA? Si pues, eso es la cultura, solo que tiene sus problemas con la bebida, con que la gente termina gastando lo que no tiene, se endeudan para la zafrá para beber, y después no hay ni para comer, eso no está bien, tienen que andar prestando.

**P34: Entrevista segundo capitán Grande Alto Iso.pdf - 34:17 [¿Y Ud. cree en eso? Ahora que ..]**  
**(3:439-3:658) (Super)**

Codes: [Dimensión Praxeológica]

No memos

**Hyper-Links:**

<contradicts> 34:18 Un poco va contra mi religión,..

**[Content for linked quote "34:18"]**

Un poco va contra mi religión, que dice que eso es pecado, que no podemos creer en esas cosas, que nuestros espíritus son el diablo nos dicen.

¿Y UD. CREE EN ESO? Ahora que estoy aquí, si claro, debemos creer porque si no cómo me voy a entender con mi gente, si ellos viven eso, ellos cada que hacen una algo están con su Iya y sienten la vida con los espíritus.

**P34: Entrevista segundo capitán Grande Alto Isoso.pdf - 34:19 [¿Y Ud. qué dice? Es muy compli..] (3:802-3:1130) (Super)**

Codes: [Dimensión Praxeológica]

No memos

¿Y UD. QUÉ DICE? Es muy complicado Licen. aquí adentro no se puede vivir sin creer en eso porque la gente habla y vive con sus espíritus protectores, no sé a mí me cuesta trabajo entender, pero nuestra gente a pesar de ir a la iglesia, sigue creyendo en el Yande Reko. Parece que estuviera algo presente que nos hace sentir así.

**P34: Entrevista segundo capitán Grande Alto Isoso.pdf - 34:20 [¿Y sus hijos qué piensan o cómo..] (3:1132-3:1701) (Super)**

Codes: [Dimensión Praxeológica]

No memos

¿Y SUS HIJOS QUÉ PIENSAN O CÓMO SON CRIADOS EN YACUIBA, CON LAS COSTUMBRES DE AQUÍ O LAS DE ALLÁ? Jajajaj, mi mujer era colla de Cochabamba, cómo cree que hemos hecho, era mi primera mujer, mis hijos viven diferente que las costumbres, más bien yo me he hecho colla un poco, he aprendido a trabajar como ellos, a comer como ellos, me gusta lo que viven, a pesar que me he separado y estoy con otra, pero con ella he aprendido a ganar dinero a ahorrar y a invertir, hemos hecho dos casas en Yacuiba, vivimos bien, aquí estoy perdiendo dinero dedicándome a la capitania.

**P34: Entrevista segundo capitán Grande Alto Isoso.pdf - 34:21 [¿Que le parece lo mejor de su ..] (3:1702-3:2025) (Super)**

Codes: [Dimensión Praxeológica]

No memos

¿QUE LE PARECE LO MEJOR DE SU CULTURA QUE SUS HIJOS DEBERÍAN APRENDER? Deberían aprender a compartir y ser honrados, eso es lo que más me gusta de aquí la gente no roba y le gusta compartir, lo poco que tiene lo comparte, se está perdiendo un poco eso pero, hasta ahora la gente te ofrece lo que tiene cuando vas a su casa.

**P35: Estelita Basigue.pdf - 35:7 [¿Y por qué no estudiaban las m..] (2:1-2:369) (Super)**

Codes: [Dimensión Praxeológica]

No memos

¿Y POR QUÉ NO ESTUDIABAN LAS MUJERES MUCHO? Porque los papás nos necesitaban para ayudar en la casa y el chaco, yo trabajo en el chaco hasta ahora, voy al chaco y ayudo y hago las cosas, en la casa también trabajo, además nosotras no salimos de la comunidad, aquí nomás estamos y criamos a los hijos, los varones salen a trabajar, ellos necesitan saber más que nosotros

**P35: Estelita Basigue.pdf - 35:20 [nosotros queremos vender todo ..] (1:486-1:660) (Super)**

Codes: [Dimensión Praxeológica]

No memos

**Hyper-Links:**

<continued by> 35:21 Por qué les gusta tener ganado..

**[Content for linked quote "35:21"]**

¿POR QUÉ LES GUSTA TENER GANADO TANTO?, ESE ES EL SUEÑO DEL GUARANÍ ¿POR QUÉ SERÁ? ¿Por qué será no sé Licen?, pero tener ganado es bueno, se gana plata con ganado, la mayoría tiene aquí, por lo menos una vaquita se tiene, eso nos da carne, desde hace años todos tienen poco, poco pero



tienen, el chaco ya no da, solo para comer sirve, falta para todo, el ganado ayuda.

Nosotros queremos vender todo y comprar ganado eso es más seguro y mejor, no necesita tanto cuidado como la oveja, la oveja debemos cuidar mucho se escapa también se pierde.

**P36: Salomón Iyambae.pdf - 36:4 [Los chicos cuando salen, ¿Quie..] (1:2077-1:2370) (Super)**

Codes: [Dimensión Praxeológica]

No memos

LOS CHICOS CUANDO SALEN, ¿QUIEREN QUEDARSE AQUÍ O SE QUIEREN IR? ¿Cuando salen de bachiller?, bueno depende de ellos y también de los padres. Hay hijos que tienen otra visión de ganar plata a lo bruto, hay algunos que quieren estudiar, y estos ganar a lo fácil, bueno no tan fácil.

**P36: Salomón Iyambae.pdf - 36:6 [¿En esto de la salud, porque a..] (2:592-2:674) (Super)**

Codes: [Dimensión Praxeológica]

No memos

**Hyper-Links:**

<continued by> 36:7 más antes había puro Ipayas y ..

**[Content for linked quote "36:7"]**

Más antes había puro Ipayes y puros medicamentos tradicionales, ahora ya no hay. Yo creo que como antes no se ocupaba al doctor (de ahora) por eso ocupábamos puros Ipayes... porque también la alimentación de aquí nos hacía fuertes, y para hacerse curar con los Ipayes el cuero daba para eso pero ahora nuestros hijos ya no se alimentan como nosotros... por ejemplo uno le da un diclofenaco a los niños que no es para su enfermedad, le afecta; en cambio uno, que consume no nos hace nada, por nuestra alimentación que era buena.

¿EN ESTO DE LA SALUD, PORQUE AHORA HAY POCOS IPAYES? Ahora ya no hay casi.

**P36: Salomón Iyambae.pdf - 36:8 [¿Por qué la alimentación es ma..] (2:1319-2:1694) (Super)**

Codes: [Dimensión Praxeológica]

No memos

¿POR QUÉ LA ALIMENTACIÓN ES MALA AHORA? Porque consumimos puros químicos de la fábrica... ¿PERO ACASO USTEDES YA NO PRODUCEN AQUÍ? Del chaco, claro que comemos chicha, mote y yuca, pero de vez en cuando, pero ahora más buscan pan, arroz, fideo, azúcar; más antes no había azúcar, era puro miel de abeja, de caña, que era mejor, más sano.

**P36: Salomón Iyambae.pdf - 36:12 [¿Pero ustedes también han ido ..] (3:480-3:1096) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica] [Dimensión Praxeológica]

No memos

¿PERO USTEDES TAMBIÉN HAN IDO A TRABAJAR AFUERA? Sí, hemos ido. ¿POR QUÉ, SI ESO NO ES PARTE DEL YANDE REKO?

Eso es más como cambia las costumbres, nosotros ya buscamos de los químicos. ¿Y EL CHACO, YA NO ALCANZA, NO? Porque no trabajamos con mecanizado. PERO LOS ABUELOS NO TRABAJABAN CON MECANIZADO... Bueno, será pues la falta de voluntad que no hay ahora. En parte antes no se trabajaba solito, era entre varios, antes, y ahora ya pues ya no.

**P36: Salomón Iyambae.pdf - 36:15 [¿Cómo ves tú lo de la política..] (4:84-4:172) (Super)**

Codes: [Dimensión Praxeológica]

No memos

**Hyper-Links:**

<continued by> 36:16 ¿Qué solución usted le ve a es..

**[Content for linked quote "36:16"]**

¿QUÉ SOLUCIÓN USTED LE VE A ESTE TEMA POLÍTICO? No hay nada de bueno, pura pelea, si un mrubicha quiere sacar alguna cosa para la comunidad, el otro va y lo tranca, no hay como avanzar.

¿CÓMO VES TÚ LO DE LA POLÍTICA? ¿ESO NO DEBILITA LA CULTURA? Eso está grave...

**P36: Salomón Iyambae.pdf - 36:17 [¿En el tema de salud, qué enfe..] (4:1252-4:2241) (Super)**  
Codes: [Dimensión Praxeológica]  
Memos: [me quedan dudas]

¿EN EL TEMA DE SALUD, QUÉ ENFERMEDADES SON FRECUENTES EN LA COMUNIDAD? La mayoría tiene Chagas hay diabéticos... ¿DEMASIADA AZÚCAR, NO? El año pasado supe que tenía eso, y dejé los químicos completamente. Me dieron unas tabletas por una semana si me hacía bien y a la semana tenía que ir vuelta pero ya no pude ir... todo es plata así que me estoy curando a lo tradicional, me compre unas hierbas de los naturistas para eso. ¿Y SE HA CURADO? Hace un año y dos meses, me fui a Charagua hacerme una consulta. Me dijo que estoy bien, no tengo nada ya. ¿USTED HA DEJADO EL AZÚCAR? Totalmente. Si yo quería algo de dulce comía una rayita de lima o papaya o sandía... a lo natural. ¿MEJOR NO? Quede normal, sólo que no conseguía alimento completo, ni carne comía, puro del monte (carne), pura charata, pescado. Y me sané.

**P37: Entrevista a Edgar.pdf - 37:1 [¿por qué hay tanta polera de R..] (1:212-1:700) (Super)**  
Codes: [Dimensión Praxeológica]  
No memos

¿POR QUÉ HAY TANTA POLERA DE REAL MADRID? Es que aquí somos hinchas del Real Madrid y de Barcelona, pero nos gusta más el Real Madrid, lo vemos los partidos en tele los sábados, es que ahora es el campeón. AH Y ¿CÓMO SE ENTERARON QUE EXISTE EL CAMPEONATO ESPAÑOL? aquí, donde ni luz hay, oímos en la radio y en la tele del hospital pedimos ver, hasta el mundial veremos. Es que aquí la gente sale a la ciudad a trabajar y de allí sabemos nos enteramos y nos gusta el fútbol listo, eso es.

**P37: Entrevista a Edgar.pdf - 37:14 [¿Tu saldrás a la ciudad a trab..] (2:1308-2:1509) (Super)**  
Codes: [Dimensión Praxeológica]  
No memos

¿TÚ SALDRÁS A LA CIUDAD A TRABAJAR O ESTUDIAR? No sé mi mamá me va a decir que vaya, a mí me gusta vivir aquí me gusta ir a chaco, producir me gusta, comida se puede producir. Pero no sé si viviré aquí.

**P38: Entrevista a Katy Yambae.pdf - 38:3 [los karais hacen dinero en el ..] (1:1940-1:2304) (Super)**  
Codes: [Dimensión Praxeológica]  
No memos

LOS KARAI HACEN DINERO EN EL ISOSO Y NO SALEN, NO SON RICOS PERO VIVEN MEJOR, ¿POR QUÉ USTEDES NO, HASTA SE HAN HECHO COMUNARIOS? porque saben manejar la plata que ganan, su costumbre será, de los isoseños no es así, no piensan vivir de diferente, así están como están nomás, no hay ninguna casa bonita, todo es de barro nomás, así vivimos, acostumbrados estamos.

**P38: Entrevista a Katy Yambae.pdf - 38:6 [¿Pero eso de vivir en familia ..] (2:1-2:586) (Super)**  
Codes: [Dimensión Praxeológica]  
No memos

¿PERO ESO DE VIVIR EN FAMILIA CHIQUITA, LES HAN ENSEÑADO EN LA IGLESIA, O NO? Si, los pastores hablan de eso, pero algunos no hacemos caso, porque si no, no podemos yo sin mi mamá y mi hermana, no podemos criar a nuestros hijos solas, tenemos que ayudarnos, vivir compartido sino no se puede, yo salgo a trabajar a la ciudad y ellas se quedan, ahora mis dos hijos están allá, otro con mi hija mayor en Charagua, sin ayuda no podemos, por lo menos las que no tenemos marido, yo divorciada y mi hermana viuda, a sus hijas las despachó a la ciudad a que trabajen, porque no hay para comer.

**P39: Comunario de Koropo.pdf - 39:1 [le gusta vivir aquí? Si, yo tr..] (1:2280-1:2690) (Super)**  
Codes: [Dimensión Praxeológica]  
No memos

¿LE GUSTA VIVIR AQUÍ? Sí, yo trabajo bien en la tierra y me sake bien, somos pobres pero vivimos

bien, he vivido en Aguarati y en Piquirenda, ahora estoy en Koropo y vivo bien. Lo que pasa es que aquí no saben trabajar bien, ellos fácil se rinden y como el clima no ayuda mucho, se fracasa rápido. Además les gusta trabajar afuera en la zafra, yo nunca he ido y saco buena producción, no necesito trabajar fuera.

**P39: Comunario de Koropo.pdf - 39:4 [¿Oiga y que opina de las pelea..] (2:2299-2:2684)  
(Super)**

Codes: [Dimensión Praxeológica]

No memos

¿OIGA Y QUE OPINA DE LAS PELEAS AQUÍ CON LA POLÍTICA Y LOS CAPITANES? Eso frega todo no deja vivir en paz, oiga todos andan peleados, por suerte esta comunidad está más decidida y no hay mucha pelea, hay otras que nada se puede, pero son las autoridades uno debe hacer caso como comunario, no está fácil porque perjudica el progreso, pero no se puede hacer mucho ellos son los que manda.

Report: 92 quotation(s) for 1 code

---

HU: backup of backup of backup of CODIFICACIÓN  
File: [C:\Users\hp\Desktop\Izozog\backup of backup of backup of CODIFICACIÓN.hpr6]  
Edited by: Super  
Date/Time: 04/09/14 13:16:46

---

Mode: quotation content, memos and hyperlinks

Quotation-Filter: All

### EXPERIENCIA EDUCATIVA

**P 6: Entrevista a Chevrolet.pdf - 6:8 [A USTED EN LA ESCUELA LE ENSEÑ..] (1:2582-1:3019) (Super)**

Codes: [Experiencia educativa]

No memos

A USTED EN LA ESCUELA LE ENSEÑARON A LEER Y ESCRIBIR EN GUARANÍ NO como pues licen, yo estudié en Yobi, en la comunidad no nos enseñaban en guaraní solo en castellano, pero yo no aprendí en la escuela a hablar castellano, aprendí viniendo a trabajar por acá, aquí uno tiene que defenderse en castellano sino te engañan, aprendemos también a hacer cuentas, sino sales con deuda y tienes que trabajar años con el mismo patrón sin adelantar.

**P 6: Entrevista a Chevrolet.pdf - 6:17 [¿SI, SEGURO, ESO CREO TAMBIÉN,..] (2:1472-2:2221) (Super)**

Codes: [Experiencia educativa]

No memos

¿SI, SEGURO, ESO CREO TAMBIÉN, PERO EN LA ESCUELA NO LES ENSEÑAN LA HISTORIA Y LA CULTURA EN LA IGESIA HABLAN CONTRA LA CULTURA NOS LES GUSTA? Es que no se tiene la visión de ellos (de los profesores y pastores) y cuando crece y es joven se pierde la cultura. La mayoría son de la ciudad, son ajenos a la cultura, los pastores son de aquí pero van a estudiar a la ciudad en seminarios, ahí le enseñan a renegar de la cultura, que van a enseñar no saben o no les gusta la cultura licen. Los abuelos también se están muriendo y los jóvenes crecen y se olvidan lo que les hablaron los viejos, hasta yo me olvido licen, en serio no sé qué pasa, pero a veces mis nietos me preguntan y yo no sé qué responder pero yo trato de enseñar lo que conozco y sé

**P 8: Entrevista asesor técnico, René Arriaga.pdf - 8:28 [¿ESTA HISTORIA QUE ME CUENTAS ..] (3:2094-3:2434) (Super)**

Codes: [Dimensión Praxeológica] [Experiencia educativa]

No memos

¿ESTA HISTORIA QUE ME CUENTAS NO LES CUENTAN EN LA ESCUELA? Yo aprendo porque me gusta la historia de mi pueblo, pero esto no nos enseñan en la escuela, ni en el colegio. Aprendemos esto en la lucha con mi hermano Mario, él hizo curso sobre periodismo y video becado por la organización, así nosotros estudiamos y sabemos de nuestra historia

**P 9: Entrevista asesora legal capitania Bajo Ioso Judith Sanchez.pdf - 9:10 [¿EN TU ESCUELA TE ENSEÑABAN AL..] (2:341-2:599) (Super)**

Codes: [Experiencia educativa]

No memos

¿EN TU ESCUELA TE ENSEÑABAN ALGO DE LA CULTURA ISOSEÑA? No para nada, mire yo ni hablo bien guaraní a pesar que mi mamá es guaraní y mi padre también nació aquí en el Ioso, él no es originario pero ha nacido allí. Entiendo bien pero no puedo hablar muy bien.

**P 9: Entrevista asesora legal capitania Bajo Ioso Judith Sanchez.pdf - 9:11 [en mi casa no se habla guaraní..] (2:617-2:834) (Super)**

Codes: [Experiencia educativa] [Vaciamiento cultural]

No memos

En mi casa no se habla guaraní y en la escuela no nos enseñaban en guaraní. Es que para salir a la ciudad no nos sirve, en la universidad y el colegio debemos hablar castellano sino es muy difícil hacer los trabajos.

**P 9: Entrevista asesora legal capitania Bajo Ioso Judith Sanchez.pdf - 9:12 [CUÁL FUE LA MAYOR DIFICULTAD A..] (2:843-2:1281) (Super)**

Codes: [Experiencia educativa]

No memos

¿CUÁL FUE LA MAYOR DIFICULTAD AL ESTUDIAR DERECHO, QUE PROBLEMA CULTURAL VES? El idioma, pucha el idioma, yo fui becada con unos 20 otros hermanos isoseños a través de la CABI, pero ninguno pudo con el idioma, cuesta mucho, porque en la escuela nos enseñan en castellano, y en la casa se habla guaraní, jugamos en guaraní, entonces de la aula para afuera guaraní, solo en la clase castellano, no se aprende bien nada ni lo uno ni lo otro.

**P 9: Entrevista asesora legal capitania Bajo Ioso Judith Sanchez.pdf - 9:13 [EN LAS FIESTAS DEL COLEGIO Y L..] (2:1292-2:1829) (Super)**

Codes: [Experiencia educativa] [Vaciamiento cultural]

No memos

EN LAS FIESTAS DEL COLEGIO Y LAS HORAS CÍVICAS ¿SE PRACTICAN LAS COSTUMBRES SE BAILA MUSICA ISOSEÑA? No para nada, allí se bailaba otras cosas, no los profesores nos enseñan músicas de afuera, lo máximo que se toca es música criolla del Chaco pero las cosas indígenas nada, solo en el Arete guazu se baila con tamborita y en las fiestas que organiza la capitania, aunque ahí siempre gana la amplificación con música moderna. En las fiestas del colegio hasta ahora no veo que se baile los bailes culturales, no, es con amplificación siempre.

**P 9: Entrevista asesora legal capitania Bajo Ioso Judith Sanchez.pdf - 9:17 [¿EN LA ESCUELA LES HABLABAN DE..] (2:2562-2:3180) (Super)**

Codes: [Experiencia educativa]

No memos

¿EN LA ESCUELA LES HABLABAN DE LA HISTORIA DEL ISOSO, DEL ORIGEN DE LA CULTURA ISOSEÑA? No nunca, que yo me acuerde nunca, es que nadie nos ha hablado, creo que la CABI y otras organizaciones no gubernamentales como APCOB han colaborado para hacer la historia del ISOSO, un gringo llamado Jurgen Riester, ha vivido años en mi comunidad y ha estudiado al historio, la otra es la Isabel Combés que también ha estudiado la historia, pero eso quedó en libros no sabemos nosotros lo que dicen, la gente de las comunidades menos, porque es difícil que la gente lea. Los libros hay, pero los profesores no conocen esas cosas.

**P 9: Entrevista asesora legal capitania Bajo Ioso Judith Sanchez.pdf - 9:23 [TU HASTA CUÁNDO VIVISTE EN EL ..] (1:2703-1:3294) (Super)**

Codes: [Experiencia educativa]

No memos

TU HASTA CUÁNDO VIVISTE EN EL ISOSO, PORQUE TU TIENES TAMBIÉN COSTUMBRES DE LA CIUDAD ¿O NO?, jajajaj, pero yo estoy comprometida con la organización, salí a estudiar al colegio, todos mis hermanos, pero estudie la escuela en el Ioso, es que mis papás quieren que seamos profesionales y mis hermanas también estudian y están saliendo profesionales, Usted las conoce dos ya son profesionales. Pero ellas si no se meten con la gente del Ioso, solo van a visitar a mis padres que están en el puesto ganadero. Mi hermanito también está terminando de estudiar, cuando lo conoció estaba en colegio.

**P10: Entrevista Hubert Rivero.pdf - 10:20 [cuando mi abuela era joven, ma..] (5:855-5:1230) (Super)**

Codes: [Experiencia educativa]  
No memos

Cuando mi abuela era joven, mamita dice que había escuela pero que no dejaban ir a las mujeres, porque eso era para locas, las sacaría de la comunidad, ellas no iban, solo iban los hombres hasta terminar la escuela, después a trabajar y ayudar en el campo. El colegio ya vino después hace unos diez años. Este colegio Enrique Iyambae es homenaje al gran capitán del Bajo Isoso.

**P10: Entrevista Hubert Rivero.pdf - 10:42 [¿Y EN LA ESCUELA LES HABLAN DE..] (5:1448-5:2200) (Super)**

Codes: [Experiencia educativa] [Vaciamiento cultural]  
No memos

¿Y EN LA ESCUELA LES HABLAN DE SU CULTURA? No nunca, antes era prohibido hablar en guaraní, éramos castigados si hablábamos en guaraní, nuestros papás querían que hablemos castellano, todo era en castellano, lo bueno es que mi abuelo y papito nos hablaban en castellano, por eso no tuvimos problemas para hablar en clases. Nuestras profesoras eran collas la mayoría (occidente de Bolivia hablan castellano y tal vez alguna lengua nativa andina), cómo iban a hablar guaraní, no habían profesores guaraní, las monjitas también venían a enseñar pero en castellano. Además nuestros padres tampoco querían que aprendamos en guaraní, íbamos a la escuela a aprender en castellano, para no quedarnos como nuestros abuelos ignorantes, sin saber hablar ni leer.

**P10: Entrevista Hubert Rivero.pdf - 10:43 [Poco ha cambiado, se habla en ..] (5:2266-5:2615) (Super)**

Codes: [Experiencia educativa] [Vaciamiento cultural]  
No memos

Poco ha cambiado, se habla en guaraní verdad, pero no se enseña la cultura ni la historia de nuestro pueblo, la historia es de los collas, los profesores collas en su mayoría, mirá, el director del colegio es colla, casado o encholado, no sé, con isoseña, tiene hijos aquí, habla guaraní pero enseña en castellano y no sé si conocerá nuestra historia.

**P10: Entrevista Hubert Rivero.pdf - 10:44 [los chicos tienen que salir a ..] (5:2728-5:3030) (Super)**

Codes: [Dimensión Praxeológica] [Experiencia educativa]  
Memos: [TOMAR EN CUENTA!]

Los chicos tienen que salir a la ciudad a estudiar sino hablan bien castellano es un problema, si no saben de su cultura, la cultura se pierde, sería bueno que aprendan bien las dos lenguas y dos culturas, pero bien, no a la huevada como ahora, no saben ni lo uno ni lo otro, seguimos igual, cómo será.

**P10: Entrevista Hubert Rivero.pdf - 10:45 [Yo veo que para nada ha servid..] (6:39-6:405) (Super)**

Codes: [Experiencia educativa]  
No memo

Yo veo que para nada ha servido tanta reforma, seguimos medio burros, mire a veces yo debo poner orden entre los profesores, se pelean hacen huevadas, yo debo arreglar con el Director Distrital. Hasta la justicia nuestra aplicamos porque se portan mal los profesores no llegan, o aquí se meten con alguien y a la gente no le gusta que se metan los isoseños con karaís

**P10: Entrevista Hubert Rivero.pdf - 10:72 [¿QUIÉN TE ENSEÑÓ ESAS COSAS? M..] (4:2389-4:2689) (Super)**

Codes: [Experiencia educativa]  
No memos

¿QUIÉN TE ENSEÑÓ ESAS COSAS? Mi abuela y mamita, como le dije, mi abuelo y papito me enseñaron a trabajar, también en las reuniones de la comunidad los ipayes y abuelos hablan y recuerdan las

costumbres, cuando no estamos pudiendo ponernos de acuerdo los abuelos y sabios hablan y nos orientan siempre

**P10: Entrevista Hubert Rivero.pdf - 10:74 [Yo digo, lo que las bases diga..] (6:1131-6:1287) (Super)**

Codes: [Experiencia educativa]

No memos

Yo digo, lo que las bases digan eso se debe hacer, a la gente le gusta que vengan a enseñarnos, entonces que vengan, pero que respeten también ¿no le parece?

**P10: Entrevista Hubert Rivero.pdf - 10:76 [Porque a los muchachos no les ..] (8:294-8:827) (Super)**

Codes: [Experiencia educativa]

No memos

Porque a los muchachos no les interesa y porque en la escuela los profesores muy pocos son de la zona, y los programas de estudio no dicen mucho de nuestra cultura, a pesar que se habla en guaraní ahora, hay mucho cambio de personal cada año. A los maestros no les gusta quedarse en las comunidades. Hay comunidades en que gente de la comunidad que no ha estudiado para profesor que son profesores, porque no van los profesores estudiados a esos sitios, con lo poco que saben van a enseñar a los muchachos, qué podrán aprender no sé.

**P10: Entrevista Hubert Rivero.pdf - 10:87 [En la escuela los bailes que e..] (8:1203-8:1341) (Super)**

Codes: [Experiencia educativa]

No memos

En la escuela los bailes que enseñan la mayoría son collas, los de la comunidad no pa nada se enseñan, es que los profes son collas nomás.

**P11: Entrevista Asamblea en Koropo.pdf - 11:12 [Entrevistador: - ¿El tema del ..] (2:302-2:562) (Super)**

Codes: [Experiencia educativa]

No memos

¿EL TEMA DEL IDIOMA COMO VEN, PORQUE AHORA ENSEÑAN HASTA 5TO. EL GUARANÍ PURO? Es un bajo nivel, el idioma los hablan perfecto el guaraní... necesitamos que profundicen el castellano, para enfrentar a los Karai, para ir a la ciudad

**P12: Entrevista Asamblea en Yovi.pdf - 12:1 [Entrevistador: -¿Cómo hacemos ..] (1:545-1:950) (Super)**

Codes: [Experiencia educativa]

No memos

¿CÓMO HACEMOS CON NUESTRA CULTURA? USTEDES POR EJEMPLO, CUANDO RECIBEN EL MATERIAL DIDÁCTICO DE LA CULTURA GUARANÍ, A USTEDES LES HAN LLEGADO MATERIAL QUE NO ES DEL ISOSO, SINO DE LOS AVAS. No llegan lo que nosotros necesitamos, de acuerdo a la realidad de la zona... el programa no está basado en la realidad donde existe a educación, está adecuado más allá como el Altiplano

**P12: Entrevista Asamblea en Yovi.pdf - 12:2 [Entrevistador: -¿Cuál es la re..] (1:953-1:1568) (Super)**

Codes: [Experiencia educativa]

No memos

¿CUÁL ES LA REALIDAD QUE USTEDES VEN COMO PAPÁS Y MAESTROS? TENGO ENTENDIDO QUE LOS PADRES PREFIEREN QUE APRENDAN Y DOMINEN EL CASTELLANO... ¿Y ESO ESTÁ PASANDO O NO? En la nueva ley, está bien que se respete y se adapte la educación donde Tomina la zona... (...) los niños les enseñan otro tipo de guaraní, donde el niño hasta 3er. Grado está apegado al otro guaraní, cuando lo traduce al castellano, ya no puede. Para mí los libros deben venir los libros en guaraní

isoseño. ¿Y LA HISTORIA COMO LES ESTÁN CONTANDO? Nada que ver con nosotros...

**P12: Entrevista Asamblea en Yovi.pdf - 12:6 [Entrevistador: -La historia de..] (1:1753-1:2108) (Super)**

Codes: [Experiencia educativa]  
No memos

LA HISTORIA DE LA MUJER ISOSEÑA ES IMPORTANTE, KAA POTY ES UNA FLOR DEL BOSQUE, ES UN PERSONAJE IMPORTANTE, HACE MUCHOS AÑOS LIDERÓ A LOS ISOSEÑOS EN LA LUCHA CONTRA LOS AVAS... Esa historia deberían plantear al director como un tema principal, deberían saber los niños que es Kaa Poty, a la vez tanto guaraní con castellano.

**P13: Entrevista Don Ernesto Gutierrez.pdf - 13:1 [Entrevistador: -¿Cómo está la ..] (1:551-1:1297) (Super)**

Codes: [Experiencia educativa]  
No memos

¿CÓMO ESTÁ LA SITUACIÓN EN LA COMUNIDAD? Aquel tiempo, tres meses tenía para descansar los profesores de acá, ahora ya no, apenas le ha dado el gobierno un mes, no más. Ahora en invierno, le dan dos semanas. Pero estoy viendo, que los alumnos ya están aprendiendo... y cuando fallan hay que sancionarlos, cada escuela tiene junta. AHORA LA JUNTA LOS CONTROLAN, YA NO LOS DEJAN QUE HAGAN LO QUE QUIERAN LOS PROFESORES... El alumno tiene que estar antes Te las 8:30 en la reja... no es como antes. La nueva ley Te gobierno dicen, que ahora los niños deben estudiar 8 horas. Creo que no hay asientos, sólo van a descansar una hora, van a sufrir... cansa pues. Ya nos hemos discutido en la Junta.

**P13: Entrevista Don Ernesto Gutierrez.pdf - 13:3 [Entrevistador: -¿Y qué les ens..] (1:1596-1:1888) (Super)**

Codes: [Experiencia educativa]  
No memos

¿Y QUÉ LES ENSEÑABAN? Aquel tiempo, solo la lectura, escritura..., antes eran pocas materias. ¿DE LA CULTURA QUE LES ENSEÑABAN? Bueno, en este tiempo están enseñando, ya no como antes... aquel tiempo los profesores eran de acá no más.

**P13: Entrevista Don Ernesto Gutierrez.pdf - 13:4 [Entrevistado2: -Los profesores..] (1:1890-1:2254) (Super)**

Codes: [Experiencia educativa]  
No memos

Los profesores se encaprichan, yo estaba en la presidencia de la Junta, hablemos de sus curriculares tienen su plan... nunca uno puede controlar, pero en cambio, el presidente que está ahora, llegaron talleres para enseñarnos a controlar a los profesores. Si es que dentro de su plan, está enseñar a los niños nuestra cultura, ahí lo vamos a pillar.

**P13: Entrevista Don Ernesto Gutierrez.pdf - 13:9 [Entrevistador: -¿Los profesore..] (2:626-2:996) (Super)**

Codes: [Experiencia educativa]  
No memos

¿LOS PROFESORES DE AQUÍ SON DE AQUÍ O SON DE AFUERA? Hay veces vienen de afuera. ¿CON QUIÉN TIENEN MÁS DIFICULTADES, CON LOS DE AQUÍ O LOS DE AFUERA (PARA APRENDER EL IDIOMA)? Los dos, los profesores son los que no saben muy bien. Pero de tiempo ya le están enseñando castellano y guaraní, desde hace tiempo

**P13: Entrevista Don Ernesto Gutierrez.pdf - 13:12 [Entrevistador: -¿En las escuela..] (2:2129-2:2430) (Super)**

Codes: [Experiencia educativa]  
No memos

¿EN LAS ESCUELAS DE ESAS ÉPOCAS LES HABLAN DE LA CULTURA? De la cultura, no, porque el



profesor de aquel tiempo era colla. El profesor cuando uno no comprendía, era con el chicote. Todos los días teníamos que estar en la escuela, todo el día (después de desayunar Kumanda)

**P13: Entrevista Don Ernesto Gutierrez.pdf - 13:29 [Entrevistador: -¿En la escuela..] (4:2037-4:2274) (Super)**

Codes: [Experiencia educativa]

No memos

¿EN LA ESCUELA LES ENSEÑA ALGO DE HISTORIA DE LA CULTURA GUARANÍ? Enseñan en cuanto a la teoría, como historia.

¿QUÉ HISTORIA DEL ISOSO LES ENSEÑAN? El origen del pueblo Ioso.

**P13: Entrevista Don Ernesto Gutierrez.pdf - 13:30 [Entrevistador: -¿Y del pueblo ..] (4:2276-4:2606) (Super)**

Codes: [Experiencia educativa]

Memos: [ontológico?]

Hyper-Links:

<continued by> 13:40 Mi suegro me contó, que nuestr..

[Content for linked quote "13:40"]

Mi suegro me contó, que nuestros abuelos que son inmigrantes, nuestra tribu viene/dice de los mojeños. Los migrantes que vino acá a quedar. Los chanes creo que se encuentran por Uruguay. ¿Y DEL PUEBLO CHANÉ QUE LES DICEN? Como yo soy preguntón, cuando yo tenía 19 años, pregunte y era otra lengua, me contaron que vienen. Y me contó que esa lengua viene de Guirapembi un caminito se va así, parece que tiene por lo menos unos 4 km. Más allá de Guirapembi, puro chané que hablan por allí.

**P13: Entrevista Don Ernesto Gutierrez.pdf - 13:36 [Entrevistador: -¿Entonces uste..] (5:2407-5:2667) (Super)**

Codes: [Experiencia educativa]

No memos

¿ENTONCES USTEDES VEN QUE LA EDUCACIÓN ESTÁ MEJOR AHORA? PORQUE HAY CONTROL SOCIAL, PORQUE AHORA UN POCO DE LA HISTORIA SE HABLA... ¿A USTED LE ENSEÑARON LA HISTORIA DEL ISOSO EN LA ESCUELA? No. Ahora los chiquitos están aprendiendo

**P16: ENTREVISTA A PROFESOR OSCAR SEGUNDO PINTO (IyOVI).pdf - 16:1 [¿EN QUÉ IDIOMA ENSEÑA, TIENE D..] (1:234-1:754) (Super)**

Codes: [Experiencia educativa]

No memos

¿EN QUÉ IDIOMA ENSEÑA, TIENE DIFICULTADES? Sí, hay problemas, en castellano no se puede casi con los niños, porque estos son hablantes guaraní, y por la cual los dos idiomas ya se hace difícil, pero tenemos que enseñarles como se dice en castellano... ¿EN QUÉ IDIOMA USTED PREFERE ENSEÑAR? Bueno, ambos. ¿EN CUAL ES MÁS FÁCIL ENSEÑAR? En guaraní, más que todo en castellano, en castellano enseñamos porque ellos no entienden el castellano y así para que sepan, y uno tiene que traducir lo que quiere decir en castellano.

**P16: ENTREVISTA A PROFESOR OSCAR SEGUNDO PINTO (YOVI).pdf - 16:2 [¿USTED CUANDO USTED ENSEÑA LO ..] (1:755-1:1007) (Super)**

Codes: [Experiencia educativa]

No memos

¿USTED CUANDO USTED ENSEÑA LO QUE ES HISTORIA, CULTURA, LOS CUENTOS DE ACÁ, EN QUÉ TEXTO SE BASA? Tenemos un libro que se llama...bueno Diferentes libros para poder enseñar para que ellos mismos se identifiquen, y así para poder valorar ambas culturas.

**P16: ENTREVISTA A PROFESOR OSCAR SEGUNDO PINTO (YOVI).pdf - 16:28 [¿CONOCE ESTUDIANTES QUE FUERON..] (2:2163-2:2273) (Super)**

Codes: [Expectativas de futuro] [Experiencia educativa]

No memos

¿CONOCE ESTUDIANTES QUE FUERON A LA UNIVERSIDAD? No, pero queremos, ahora hay jóvenes que llegan a la Normal.

**P17: ENTREVISTA A PROFESORA.pdf - 17:1 [LAS CLASES QUE ENSEÑA, ¿LO HAC..] (1:683-1:1471) (Super)**

Codes: [Experiencia educativa]

No memos

LAS CLASES QUE ENSEÑA, ¿LO HACE EN ESPAÑOL O EN GUARANÍ? En guaraní y en castellano, en los dos. ¿PERO CUAL ES EL QUE ENSEÑA MAYORMENTE? O sea, más se enseña en guaraní, pero hay diferencias en el guaraní, yo domino otro guaraní, que es el guaraní ava y aquí hablan el isoseño, entonces yo me he tenido que ambientar a su cultura de ellos para enseñar a los niños y esto no es fácil porque... a mí me costó tres años ambientarme con los niños, para expresarme en su idioma y enseñarles. ¿ENTONCES LE ES DIFÍCIL ENSEÑAR? es difícil por el guaraní, al entrar a la zona del Isoso hablan con el "se" y nosotros hablamos con el "che", esa es la diferencia que hay acá y... uno tiene que ambientarse para enseñar a los chicos en su propio idioma, en su propio dialecto que tienen ellos.

**P17: ENTREVISTA A PROFESORA.pdf - 17:2 [USTED CUANDO ENSEÑA LA HISTORI..] (1:1579-1:2332) (Super)**

Codes: [Experiencia educativa]

No memos

USTED CUANDO ENSEÑA LA HISTORIA, EL SABER, LA CULTURA DE ACA ¿EN QUE SE BASA? ¿EN QUE LIBROS O TEXTOS? Principalmente yo trabajo con primaria y nosotros nos basamos ahora con esta nueva ley, nos estamos basando en los abuelitos, las abuelitas y su experiencia de ellos, con todo eso estamos empezando a pasar esas clases y conversando con los abuelos es que los niños van aprendiendo la historia, las tradiciones, la cultura, las vestimentas y la artesanía sobre todo. TENIAN ANTES UN TEXTO GUÍA, ¿YA NO LO OCUPAN? No ya no se ocupa, a veces, ayuda para algo teórico pero muy poco porque ahora las cosas son más prácticas. ¿O SEA QUE AQUÍ LO MÁS VÁLIDO ES LO QUE CUENTAN LAS PERSONAS MAYORES? Aja, las personas mayores, ellos están dando su conocimiento

**P17: ENTREVISTA A PROFESORA.pdf - 17:3 [¿ENSEÑAN LA MATERIA DE ETICA Y..] (1:2339-1:2692) (Super)**

Codes: [Dimensión axiológica] [Experiencia educativa]

No memos

¿ENSEÑAN LA MATERIA DE ETICA Y MORAL? Sí. ¿Y ESTAS MATERIAS EN QUE SE BASAN? Como la mayoría son evangelistas, esa es la religión, por lo menos en esta región, no hay otras iglesias como la católica, y de acuerdo uno se ambienta, hay que enseñarles eso, pues ellos participan en su iglesia (evangélica), entonces nosotros estamos observando y enseñando.

**P17: ENTREVISTA A PROFESORA.pdf - 17:6 [nueva ley es poco difícil ..] (2:1-2:479) (Super)**

Codes: [Experiencia educativa]

No memos

**Hyper-Links:**

17:5 ¿Y QUE DIFICULTADES TIENE AL A.. <continued by>

[Content for linked quote "17:5"]

¿Y QUE DIFICULTADES TIENE AL ADOPTAR/OCUPAR EL PROGRAMA DE ENSEÑANZA DEL ESTADO PLURINACIONAL? Es un poco difícil, porque recién estamos llevando eso nueva ley es poco difícil elaborar los planes y todo eso, porque elaborar se tiene que basar de acuerdo al contexto, y esto se tiene que pasar al libro. ¿QUÉ ES LO QUE MÁS LE CUESTA DE TODO ESO? El objetivo lícito. ¿EN QUÉ CONSISTE ESE OBJETIVO LÍCITO? Consiste en organizar los conocimientos propios de los niños, basarse en sus realidades, más que todo el conocimiento de la comunidad, y de acuerdo al contexto uno tiene que avanzar los contenidos, y eso es lo que cuesta.

**P17: ENTREVISTA A PROFESORA.pdf - 17:20 [Los estudiantes suelen ir a in..] (3:2811-3:2908) (Super)**

Codes: [Experiencia educativa]

No memos

**Hyper-Links:**

<continued by> 17:21 ¿Y USTED CONOCE ESTUDIANTES QU..

[Content for linked quote "17:21"]

¿Y USTED CONOCE ESTUDIANTES QUE HAYAN IDO A LA UNIVERSIDAD O SEGUIDO ALGUNA CARRERA? No, no conozco, he visto que han ido, pero no a la universidad, sino a un instituto. ¿Y A LA UNIVERSIDAD INDÍGENA? Si, hasta tengo unos primos que van a salir este año. ¿Y QUE ES LO QUE MAS ESTUDIAN AHÍ? He escuchado veterinaria..., los estudiantes suelen ir a institutos, a la universidad, no conozco de personas que vayan

**P18: ENTREVISTA PROFESOR TITO SUAREZ CALISAYA.pdf - 18:1 [¿EN QUÉ IDIOMA ENSEÑA? Como to..] (1:181-1:383) (Super)**

Codes: [Experiencia educativa]

No memos

¿EN QUÉ IDIOMA ENSEÑA? Como todo maestro, de acuerdo a la ley, enseño en guaraní y en castellano ¿CÓMO LE ES MÁS FÁCIL ENSEÑAR? Las dos lenguas, como dice el gobierno, como todos nosotros tenemos textos.

**P18: ENTREVISTA PROFESOR TITO SUAREZ CALISAYA.pdf - 18:3 [¿QUÉ SE ENSEÑA EN LAS MATERIAS..] (1:835-1:1002) (Super)**

Codes: [Dimensión axiológica] [Experiencia educativa]

No memos

¿QUÉ SE ENSEÑA EN LAS MATERIAS DE ÉTICA Y MORAL? Según la ley dice, que hay que basarse de acuerdo a la realidad de la comunidad, aquí prevalece la religión evangélica.

**P18: ENTREVISTA PROFESOR TITO SUAREZ CALISAYA.pdf - 18:4 [¿QUÉ DIFICULTAD TIENEN AL OCUP..] (1:1004-1:1213) (Super)**

Codes: [Experiencia educativa]

No memos

¿QUÉ DIFICULTAD TIENEN AL OCUPAR EL PROGRAMA DE ENSEÑANZA DEL ESTADO PLURINACIONAL? Las calificaciones más que todo dentro del programa, el tema del ser, del saber, los términos en la libreta son más amplios.

**P18: ENTREVISTA PROFESOR TITO SUAREZ CALISAYA.pdf - 18:19 [¿CONOCE ESTUDIANTES QUE FUERON..] (2:1091-2:1170) (Super)**

Codes: [Experiencia educativa]

No memos

¿CONOCE ESTUDIANTES QUE FUERON A LA UNIVERSIDAD? Hay estudiantes en la Normal.

**P19: Carmen Paila.pdf - 19:1 [mas antes nuestros padres eran..] (1:157-1:422) (Super)**

Codes: [Dimensión axiológica] [Experiencia educativa]

No memos

Más antes nuestros padres eran bien reservados, no querían que vayamos a la escuela porque decían que era una pérdida de tiempo, especialmente para las mujeres, y que a lo único que deberíamos aprender era a cocinar y lavar para nuestros futuros maridos e hijos.

**P19: Carmen Padilla.pdf - 19:2 [Fui a la escuela, hasta tercer..] (1:471-1:865) (Super)**

Codes: [Dimensión axiológica] [Experiencia educativa]

No memos

Fui a la escuela, hasta tercer curso, después ya no porque mi padre ya no quería y era muy raro ver a una mujer llegar hasta más curso, y lo único que pude aprender es hacer mi nombre después ya no

se hacer nada más ni siquiera a sumar. Eso sí, mis hermanos tenían que ir hasta que aprendieran a leer bien, y a sumar, porque según mi padre ellos no debían dejar que los engañen los “Karais”.

**P19: Carmen Padilla.pdf - 19:3 [es bueno que los chicos de aho..] (1:951-1:1245) (Super)**

Codes: [Experiencia educativa]

No memos

Es bueno que los chicos de ahora estudien, para que así aprendan a defenderse, por otro lado también para que aprendan a hablar mejor el castellano, porque nosotros los viejos apenas hemos aprendido y otros ni siquiera lo hablan como es el caso mío y eso es lo que nos importa y nos interesa.

**P19: Carmen Padilla.pdf - 19:4 [¿Usted sabe o conoce si le ens..] (1:1248-1:1734) (Super)**

Codes: [Experiencia educativa]

Memos: [falta]

¿USTED SABE O CONOCE SI LE ENSEÑAN GUARANÍ, DENTRO DE LA ESCUELA? Y QUÉ OPINA USTED DE ESO? Para mí, por una parte está bien, pero por otra no estoy de acuerdo, está bien, para que así no perdamos, nuestro idioma, pero hay algunos profesores que sus clases lo dan en puro guaraní, y entonces el chico ya no aprenden casi a hablar el castellano, y eso le perjudican cuando salen a Santa Cruz, porque no saben hablar el castellano, y no pueden trabajar bien, o encontrar un trabajo bueno.

**P20: Alfredo Barrientos.pdf - 20:1 [allá no me enseñaron nada, cre..] (1:369-1:476) (Super)**

Codes: [Experiencia educativa] [Vaciamiento cultural]

No memos

Allá no me enseñaron nada, creo que sería importante que nos enseñen, no sabemos nada de nuestra historia.

**P20: Alfredo Barrientos.pdf - 20:14 [yo creo que ahora está un poco..] (2:1551-2:1826) (Super)**

Codes: [Dimensión Praxeológica] [Experiencia educativa]

No memos

Yo creo que ahora está un poco mejor el tema cultural, pero no mucho, porque ahora les enseñan en guaraní en la escuela, pero ahora no saben leer los chicos ni hablar en castellano, ahora ese es el problema, cuando salen de las comunidades no pueden lograr nada en la ciudad.

**P21: Ignacio Choquindi.pdf - 21:19 [¿Y ustedes como dirigentes se ..] (3:1425-3:1861) (Super)**

Codes: [Experiencia educativa] [Vaciamiento cultural]

No memos

¿Y USTEDES COMO DIRIGENTES SE OCUPAN QUE LA ESCUELA SE ENSEÑE LA CULTURA? Si, hablamos en la Alcaldía y con los profesores, pero cuando el profesor es colla es difícil que enseñe lo que no sabe, así que hay veces que no se enseña nada de eso, otros profesores de la zona si enseñan, en guaraní, pero los libros llegan del La Paz, hasta la Libretas nos llegan en quechua, aquí no entendemos eso, pero qué vamos hacer así es la educación.

**P21: Ignacio Choquindi.pdf - 21:20 [No para nada todos los profesos..] (3:1934-3:2076) (Super)**

Codes: [Experiencia educativa] [Vaciamiento cultural]

No memos

**Hyper-Links:**

<continued by> 21:22 ahora creo que es peor, porque..

**[Content for linked quote "21:22"]**

Ahora creo que es peor, porque no saben bien ninguno, ni guaraní ni castellano. No para nada todos los profesores eran collas, por eso hablamos bien el castellano, ellos eran karais y nos castigaban si hablábamos en guaraní.

**P21: Ignacio Choquindi.pdf - 21:21 [en nuestra casa nos enseñaban ..] (3:2083-3:2167) (Super)**  
Codes: [Experiencia educativa]  
No memos

En nuestra casa nos enseñaban todo en guaraní, así logramos aprender los dos idiomas.

**P21: Ignacio Choquindi.pdf - 21:23 [¿Quién les enseñaba el guaraní..] (3:2252-3:2530) (Super)**  
Codes: [Experiencia educativa]

¿QUIÉN LES ENSEÑABA EL GUARANÍ Y SU CULTURA EN SUS CASAS? Nuestros abuelos, contaban algunas cosas de nuestros abuelos, cosas interesantes de la cultura, pero como eran cuentos mucho también uno se olvida y no se acuerda, tal vez cuando hablamos a nuestros hijos nos recordamos.

**P22: ENTREVISTA A JÓVENES DE IYOVI G16.pdf - 22:9 [EN LA ESCUELA? LES ENSEÑA SOBR..] (2:580-2:646) (Super)**  
Codes: [Experiencia educativa]  
No memos

EN LA ESCUELA? LES ENSEÑA SOBRE LA HISTORIA DEL PUEBLO GUARANI? no

**P22: ENTREVISTA A JÓVENES DE IYOVI G16.pdf - 22:10 [SE PRACTICA LA ENSEÑANZA DE LO..] (2:713-2:823) (Super)**  
Codes: [Dimensión Ontológica] [Experiencia educativa]  
No memos

SE PRACTICA LA ENSEÑANZA DE LOS ANTIGUOS PARA LOS JÓVENES? ¿HAY ANTIGUOS EN LA COMUNIDAD? No, no se practica

**P29: entrevista con los niños en lyovi sin grabadora.pdf - 29:3 [¿En la escuela en que idioma l..] (1:165-1:261) (Super)**  
Codes: [Experiencia educativa]  
No memos

¿EN LA ESCUELA EN QUE IDIOMA LES HABLAN? Se habla castellano, pero se entiende mejor en guaraní.

**P31: Ángel Guarigua.pdf - 31:4 [¿Pero es una comunidad isoseña..] (1:1309-1:1432) (Super)**  
Codes: [Experiencia educativa]  
No memos

¿PERO ES UNA COMUNIDAD ISOSEÑA Y EL GUARANÍ? Ah eso se habla en la casa, pero les enseñamos a hablar en guaraní y castellano

**P32: Arturo Clemente.pdf - 32:1 [Cuando has salido de tu comuni..] (1:48-1:693) (Super)**  
Codes: [Experiencia educativa]  
No memos

CUANDO HAS SALIDO DE TU COMUNIDAD PARA ENTRAR UNIVERSIDAD, ¿QUÉ ES LO QUE MÁS TE HA PARECIDO DIFÍCIL? La matemática, porque era difícil, no es igual allá que aquí, hay cosas que no sabemos y se hace difícil. Otra cosa es el idioma, yo hablo bien castellano porque he vivido en Charagua, en la estación, allí todo se habla en castellano, pero igual hay muchas cosas que no sabemos, es difícil entenderse con la gente de la ciudad, lo bueno es que también hay mucha gente igual que nosotros en la universidad. Los profesores son los que más no entienden las diferencias que hay entre gente que venimos del campo y gente de la ciudad. No es lo mismo.

**P32: Arturo Clemente.pdf - 32:2 [¿Hay mucha diferencia? Falta m..] (1:695-1:1650) (Super)**  
Codes: [Experiencia educativa]  
No memos

¿HAY MUCHA DIFERENCIA (EN LA EDUCACIÓN)? Falta mucho que aprender en el campo cosas nuevas, por ejemplo no saben de computación, no se sabe de lo que pasa en la ciudad, es difícil vivir en la

ciudad, peor estudiar, yo he estudiado en un colegio en Charagua, pero mis hermanos que estudian allá les falta mucho, mucho no saben muchas cosas, la enseñanza no es buena. A ellos por ejemplo le enseñan la mayoría en guaraní y hablan en la comunidad en guaraní, no prenden castellano y no saben ni hablar ni pronunciar bien, eso no les ayuda y se sienten menos que los de la ciudad así sufren y fracasan. En Charagua es mejor porque aprendemos en castellano todo y nos enseñan también guaraní pero como para hablar en nuestras comunidades. En el Isoso, está mal, deben aprender el castellano, debían enseñarles, porque no hablar no saben cómo moverse en la ciudad y como sea la mayoría sale a la ciudad, más si uno estudia quiere estudiar otra cosa profesional y no se puede así.

**P32: Arturo Clemente.pdf - 32:3 [Pero si vives en una comunidad..] (1:1651-1:1950) (Super)**

Codes: [Experiencia educativa]

No memos

PERO SI VIVES EN UNA COMUNIDAD GUARANÍ DEBES HABLAR EN GUARANÍ. Está bien, pero para qué nos sirve estudiar y ser bachiller si nos vamos a quedar allá, por lo menos debemos salir aprender más y volver mejor, si hay los que quieren volver, yo no quiero yo no voy a volver. Solo vuelvo para las fiesta

**P32: Arturo Clemente.pdf - 32:21 [Es bueno que se enseñe en el c..] (3:1587-3:1775) (Super)**

Codes: [Experiencia educativa]

No memos

¿Es bueno que se enseñe en el colegio o la escuela la cultura guaraní? Que historia guaraní, la de los chanes por ejemplo de los Chané, por ejemplo eso me contaron, pero no me acuerdo mucho.

**P33: Don Guido.pdf - 33:17 [¿Y cómo es la educación aquí e..] (3:387-3:1433) (Super)**

Codes: [Experiencia educativa]

No memos

¿Y CÓMO ES LA EDUCACIÓN AQUÍ ES BUENA, LES ENSEÑAN EN GUARANÍ Y SU CULTURA? Aquí la educación es pobre y peor antes, muchísimo peor, los profesores trabajaban tres días de la semana, era triste, ano había mucho qué hacer, y el guaraní no se enseñaba, todo era en castellano, los changos no podían con eso, en la comunidad guaraní en la escuela español, era muy difícil, para mis hijos no porque nosotros aquí hablamos español, ellos no sufrieron mucho. Sobre la cultural, creo que nada Licen, era la historia de Bolivia, más o menos, poca cosa. No creo que sea buena la educación, además sólo primaria, después los chicos van a otras comunidades, la mayoría hace el colegio en Kuarirenda, otros van a Iyobi o la Brecha, son las únicas comunidades donde hay colegio, hay muchos muchachos que van a estudiar, es un problema porque deben quedarse los días de semana allá y volver el fin de semana. Es caro y difícil para muchos comunarios, por eso sus hijos abandonan el estudio, los pobres no pueden porque se debe pagar todo: comida, internado, todo.

**P33: Don Guido.pdf - 33:18 [Entonces UD. dice que la cultu..] (3:1436-3:1781) (Super)**

Codes: [Experiencia educativa]

No memos

ENTONCES UD. DICE QUE LA CULTURA NO SE ENSEÑA EN LAS ESCUELAS ¿DÓNDE APRENDE LA GENTE? Creo que ahora se enseña más pero no mucho porque no se sabe mucho tampoco, los ipayes casi ya no hay, lo abuelos serían los que hablan con los muchachos de esas cosas, pero no sé si los chicos escuchan, algunos les interesa y oyen pero la mayoría no les gusta.

**P33: Don Guido.pdf - 33:20 [¿Cómo cree que se puede hacer ..] (3:2261-3:2565) (Super)**

Codes: [Experiencia educativa]

No memos

¿CÓMO CREE QUE SE PUEDE HACER QUE SE ENSEÑE LA CULTURA ISOSEÑA? En la educación pues, en la educación, en la casa que les enseñen a mejorar la vida, a trabajar, a no rendirse, aquí los valientes viven tiene todo, los flojos son los que no tienen, la tierra da Licen, la tierra da, pero se debe trabajar.

**P34: Entrevista segundo capitán Grande Alto Isoso.pdf - 34:9 [Hablando de educación, como ve..] (2:510-2:1110) (Super)**

Codes: [Experiencia educativa]

No memos

HABLANDO DE EDUCACIÓN, CÓMO VE LA SITUACIÓN EN LA EDUCACIÓN ¿CREE QUE LES ENSEÑAN DE LA CULTURA Y LA HISTORIA DEL PUEBLO ISOSEÑO? De la cultura, poquísimo, no creo que los profesores conozcan bien de la cultura, hacen algo pero si ni la educación karai se enseña bien Yo me fui a la argentina era difícil, yo no sabía nada, callado nomas paraba, porque no entendía nada. La matemática difícil, escribir, leer, no entendía la miraba a la profesora calladingo, poco a poco fui aprendiendo y ya fue mejor, lo que quiero decirle es que no somos burros, si nos enseñan aprendemos, podemos ser mejor

**P35: Estelita Basigue.pdf - 35:6 [¿Oiga, a usted estudió? Si la ..] (1:3760-1:4042) (Super)**

Codes: [Experiencia educativa]

No memos

¿OIGA, USTED ESTUDIÓ? Si la primaria estudie, poco se leer escribir, antes no les gustaba mucho que las mujeres estudiemos, pero todo era en castellano, pero yo no he aprendido mucho, no hablo castellanos, guaraní nomás hablo, pero escribo en castellano, en guaraní no sé escribir.

**P35: Estelita Basigue.pdf - 35:8 [Pero ahora se necesita, saber ..] (2:372-2:735) (Super)**

Codes: [Experiencia educativa]

No memos

PERO AHORA SE NECESITA, SABER AMBOS IDIOMAS, POR ESO EN LA ESCUELA SE LES ENSEÑA LOS DOS. Les enseñan pero mal, ahora es peor, ni castellano ni guaraní nada aprenden bien, no está bien creo yo peor bueno sabrán lo que hacen en la escuela no, los profesores dicen que así debe ser y nosotros en la comunidad exigimos el castellano, sino la gente sufre cuando sale.

**P35: Estelita Basigue.pdf - 35:9 [¿dónde aprendió su cultura ust..] (2:811-2:1248) (Super)**

Codes: [Experiencia educativa]

No memos

¿DÓNDE APRENDIÓ SU CULTURA USTED? Ummm, en la casa yo aprendí mi papá sabe mucho y nos habla, él sabe de la biblia y de la cultura y nos habla, en la escuela enseñan también, pero cultura de los avas y de los karais, poco se habla de la cultura del Isoso. Mis hijas, poco saben a los jóvenes no les gusta mucho saber de eso, de otras cosas quieren saber oyendo música en la radio están. Nosotros oímos de dios y ellas oyen música nomás.

**P36: Salomón Iyambae.pdf - 36:1 [a los estudiantes como les va,..] (1:528-1:804) (Super)**

Codes: [Experiencia educativa]

No memos

A LOS ESTUDIANTES COMO LES VA, PERO NO SALEN SABIENDO BIEN, VAN A LA CIUDAD Y FRACASAN. Sí, eso es lo primero que pasa. ¿POR QUÉ PASA ESO? Por no hablarle castellano en clases, los alumnos tienen timidez y no pueden expresarse en castellano, por eso allá fracasan.

**P36: Salomón Iyambae.pdf - 36:2 [¿En la época que usted estudió..] (1:952-1:1601) (Super)**

Codes: [Experiencia educativa]

No memos

¿EN LA ÉPOCA QUE USTED ESTUDIÓ CÓMO ERAN LAS CLASES? Todos los días era mañana y tarde clases, no había muchos profesores guaraní, venían puros cambas, yacuibenos, camireños, no sé qué, que no hablaban en guaraní. ¿ENTONCES USTEDES TENÍAN QUE APRENDER CASTELLANO A LA FUERZA? Teníamos que aprender hablar en castellano. En este tiempo hay puros profesores guaraní, y le hablan puro guarani, más antes no había profesores guaraní. Antes aprendíamos castellano bien, sólo que no pudimos estudiar. Porque no había aquí cursos superiores en ese tiempo, ahora pues hay por todas partes.

**P36: Salomón Iyambae.pdf - 36:3 [¿Antes ustedes estudiaban su c..] (1:1618-1:1874) (Super)**

Codes: [Experiencia educativa]

No memos

¿ANTES USTEDES ESTUDIABAN SU CULTURA, ESTUDIABAN TODO LO QUE ERA EL YANDE REKO? No.  
¿Y AHORA? Ahora estudian la historia del Isono, saben ya, saben quién ha comenzado, en qué año, quién ha sido esa persona, ya saben.

**P36: Salomón Iyambae.pdf - 36:18 [¿Cómo usted soñaría que los hi..] (5:260-5:385) (Super)**

Codes: [Experiencia educativa]

No memos

¿CÓMO USTED SOÑARÍA QUE LOS HIJOS SE EDUQUEN? Que salgan profesionales, que tengan trabajo y ayuden a sus padres.

**P37: Entrevista a Edgar.pdf - 37:2 [todos ustedes están en colegio..] (1:705-1:918) (Super)**

Codes: [Experiencia educativa]

No memos

**Sentido práctico**

¿Todos ustedes están en colegio? No, no todos algunos trabajan en sus chacos y cuidando ganado ayudan a sus papás porque se han ido a la zafra y cuidan el ganado y el chaco, pero vamos a la escuela también muchos.

**P37: Entrevista a Edgar.pdf - 37:3 [¿Y cómo que historia te enseña..] (1:1041-1:1417) (Super)**

Codes: [Experiencia educativa]

No memos

¿Y CÓMO QUE HISTORIA TE ENSEÑAN? Si, nos enseñan historia de Bolivia, ahora nos están enseñando historia del guaraní también. ¿ESO TE GUSTA? No mucho, no me gusta la historia, me gusta matemáticas, la historia del Isono no entiendo mucho, porque no sabemos las fechas y todo es medio chipado (confuso, enredado), no sé no me gusta mucho. Me gusta, más matemáticas y el fútbol.

**P37: Entrevista a Edgar.pdf - 37:4 [¿Te gusta que les enseñen en g..] (1:1418-1:1874) (Super)**

Codes: [Experiencia educativa]

No memos

¿TE GUSTA QUE LES ENSEÑEN EN GUARANÍ? si me gusta, yo hablo guaraní es más fácil estudiar en guaraní, pero no sabemos leer ni escribir, cuando nos hablan es fácil, pero para escribir es difícil, más fácil es escribir en castellano. Ahora hasta sexto nos enseñan todo en guaraní y después en guaraní y castellano, el problema es que no sabemos escribir bien, en guaraní es difícil escribir, y en castellano es fácil, pero no sabemos hablar bien, se chipa todo.

**P37: Entrevista a Edgar.pdf - 37:5 [¿Peor es la historia de tu pue..] (1:2181-1:2556) (Super)**

Codes: [Experiencia educativa]

No memos

¿PERO ES LA HISTORIA DE TU PUEBLO, EN TU CASA NO TE HABLAN? No, poco, y ya me he olvidado.  
¿QUIÉN TE HABLA? Mi abuela, nos enseñan como era antes, como la gente se comportaba, eso aprendemos en la casa, pero en la escuela nos dicen otras cosas, yo no sé a quién hacer caso, pero es en la iglesia, ahí si nos dicen todo, todo, como hacer pero algunos no hacemos caso.

**P38: Entrevista a Katy Yambae.pdf - 38:7 [Tu haz estudiado hasta qué cur..] (2:587-2:934) (Super)**

Codes: [Experiencia educativa]

No memos

TU HAZ ESTUDIADO HASTA QUÉ CURSO, hasta séptimo he ido a la zafra con mis padres, he ido a lavar ropa y a cocinar, ya no he vuelto a la escuela, después de un año he vuelto, he vuelto a estudiar y casi salgo bachiller y me vine a estudiar a Charagua y ahí me casé y me quedé sin terminar, a mis dieciséis me casé y no pude más, cuatro hijos tengo.



**P38: Entrevista a Katy Ymbae.pdf - 38:8 [¿En la escuela te enseñaron al..] (2:935-2:1225)  
(Super)**

Codes: [Experiencia educativa]

No memos

**Hyper-Links:**

<continued by> 38:9 ¿Quiénes? Los profesores, coll..

[Content for linked quote "38:9"]

¿QUIÉNES? Los profesores, collas eran, karais eran, ahora es diferente, la mayoría son guaraníes en el básico y hablan solo en guaraní, hasta historia de los guaraníes avas les cuentan, los textos son en guaraní ava también. ¿EN LA ESCUELA TE ENSEÑARON ALGO DE LA HISTORIA DEL ISOSO? Todo era en castellano solo escribir, leer eso he aprendido, poco pero, ahora es puro guaraní y no saben muy bien ni uno ni otro, medio complicado está. De historia nada no eso nos enseñaban, ellos no sabían qué nos iban a enseñar.

**P38: Entrevista a Katy Ymbae.pdf - 38:10 [¿Y qué les parece? La gente no..] (2:1451-2:1960)  
(Super)**

Codes: [Experiencia educativa]

No memos

¿Y QUÉ LES PARECE? La gente no está conforme porque no saben castellano los chicos, y eso no ayuda a que la gente pueda ir a la ciudad, deberían aprender las dos cosas pero no es así, escribir es más fácil escribir en castellano, el guaraní es más difícil, yo hablo bien guaraní, pero no sé escribir difícil es. La historia no está bien, no es nuestra historia, nosotros tenemos otra pero no saben y nos dan la de los avas. Eso no nos gusta, ya le dijimos al capitán para que reclame, no sé qué estará haciendo.

**P38: Entrevista a Katy Ymbae.pdf - 38:11 [Donde aprendieron sus costumbr..] (2:1962-2:2271)  
(Super)**

Codes: [Experiencia educativa]

No memos

¿DÓNDE APRENDIERON SUS COSTUMBRES?, en la comunidad y en la casa, en la escuela no se aprendía nada, los profesores, de La Paz venían nada sabían de nosotros, no llegaban mucho a las clases, a veces martes llegaban y jueves se iban en cualquier transporte se iban. A los profesores, no les gustaba quedarse aquí.

**P38: Entrevista a Katy Ymbae.pdf - 38:12 [¿Pero eso ha cambiado? No much..] (2:2273-2:2581)  
(Super)**

Codes: [Experiencia educativa]

No memos

¿PERO ESO HA CAMBIADO? No mucho, no creo que haiga cambiado mucho, poco ha debido cambiar, solo que ahora respetan más a la comunidad, hay respeto, el capitán se hace respetar, hasta les llaman la atención, antes ellos mandaban, no hacían caso, solo a su director, y ese no venía nunca, poquitas veces venía.

**P38: Entrevista a Katy Ymbae.pdf - 38:16 [No me acuerdo que me hablaban ..] (3:68-3:316)  
(Super)**

Codes: [Experiencia educativa]

No memos

No me acuerdo que me hablaban de la historia, y mi mamá no sabía tampoco porque no ha estudiado, sus padres no querían que estudie, decían que solo las locas estudiaban, así que ella no sabe nada de la historia, no sabe leer ni escribir, nada sabe.

Report: 23 quotation(s) for 1 code

---

HU: backup of backup of backup of CODIFICACIÓN  
File: [C:\Users\hp\Desktop\Izozog\backup of backup of backup of CODIFICACIÓN.hpr6]  
Edited by: Super  
Date/Time: 04/09/14 13:12:26

---

Mode: quotation content, memos and hyperlinks  
Quotation-Filter: All

**DIMENSIÓN EPISTEMOLÓGICA**

**P 8: Entrevista asesor técnico, René Arriaga.pdf - 8:2 [no debe creer en lo que dicen ..] (1:620-1:726) (Super)**

Codes: [Dimensión Epistemológica]

No memos

No debe creer en lo que dicen los libros, sino en lo que la gente antigua habla, ellos saben lo que dicen.

**P 9: Entrevista asesora legal capitania Bajo Ioso Judith Sanchez.pdf - 9:16 [son los ipayes los que hablan ..] (2:2082-2:2140) (Super)**

Codes: [Dimensión Epistemológica]

No memos

Son los ipayes los que hablan de estas cosas (la cultura), los abuelos.

**P 9: Entrevista asesora legal capitania Bajo Ioso Judith Sanchez.pdf - 9:18 [LO QUE CUENTAN LOS ABUELOS NO ..] (3:148-3:696) (Super)**

Codes: [Dimensión Epistemológica] [Dimensión Ontológica]

No memos

LO QUE CUENTAN LOS ABUELOS NO ES HISTORIA? Es, pero no es una historia como tienen los karais, esa si es historia, se sabe año a año lo que ha sucedido, aquí no, no se sabe más que cosas que la gente recuerda, como la riada del 82, la fundación de la escuela, esas cosas, y también algunos cuentos de los antiguos, por ejemplo cómo se fundaron las comunidades que año cómo fue no sabemos nada, hay una historia de kaa poti, una mujer que se dice que es la madre de los Ioseños, pero no sabemos anda más que era mujer y que comandaba a los kereimbas

**P 9: Entrevista asesora legal capitania Bajo Ioso Judith Sanchez.pdf - 9:20 [somos una sociedad donde las m..] (3:1288-3:1439) (Super)**

Codes: [Dimensión Epistemológica]

No memos

Somos una sociedad donde las mujeres somos las que ayudamos a mantener nuestro yandereko, a través de la educación en la casa de nuestras costumbres.

**P 9: Entrevista asesora legal capitania Bajo Ioso Judith Sanchez.pdf - 9:21 [Si pues, las mujeres no salen ..] (3:1794-3:2105) (Super)**

Codes: [Dimensión Epistemológica]

No memos

Si pues, las mujeres no salen de las comunidades, se quedan con los hijos y los ancianos, ellas transmiten el idioma, las costumbres, ellas hablan y se curan con los ipayes, ellas los oyen. De eso también hablan con los niños. Hay mujeres que no entienden el castellano y que nunca han salido de sus comunidades

**P10: Entrevista Hubert Rivero.pdf - 10:17 [SON LAS MUJERES LAS QUE RECUER..] (5:280-5:502) (Super)**

Codes: [Dimensión Epistemológica]  
No memos

SON LAS MUJERES LAS QUE RECUERDAN EL PASADO Y ALGUNOS ABUELOS Y SABIOS DE LA COMUNIDAD? Si, licen, ellas nos enseñan las costumbres, hablan con los chicos, los abuelos en las reuniones nos hablan a todos del tiempo pasado.

**P10: Entrevista Hubert Rivero.pdf - 10:39 [Mi abuela y mamita, como le di..] (4:2418-4:2690) (Super)**

Codes: [Dimensión Epistemológica]  
No memos

Mi abuela y mamita (enseñaron las costumbres), como le dije, mi abuelo y papito me enseñaron a trabajar, también en las reuniones de la comunidad los ipayes y abuelos hablan y recuerdan las costumbres, cuando no estamos pudiendo ponernos de acuerdo los abuelos y sabios hablan y nos orientan siempre.

**P10: Entrevista Hubert Rivero.pdf - 10:41 [las abuelas en las noches nos ..] (5:1-5:268) (Super)**

Codes: [Dimensión Epistemológica]  
No memos

Las abuelas en las noches nos contaban las historias de las almas y las historias de la guerra, pero yo no me acuerdo bien de eso, pero lo que hablan es de cómo se hizo la escuela aquí en el Isoso, esas cosas el colegio principalmente, eso es lo que pasó hace poco tiempo.

**P10: Entrevista Hubert Rivero.pdf - 10:82 [¿Quién te habló de tu cultura?..] (1:2123-1:2227) (Super)**

Codes: [Dimensión Epistemológica]  
No memos

¿QUIÉN TE HABLÓ DE TU CULTURA? mi abuela y mamita, ellas son de aquí ellas nos hablaban de las costumbres

**P12: Entrevista Asamblea en Yovi.pdf - 12:8 [Comunario (hombre): -El tema T..] (2:643-2:958) (Super)**

Codes: [Dimensión Epistemológica] [Vaciamiento cultural]  
No memos

El tema de la cultura, ya no se practica, (...) hasta el tipo de música, y para rescatar otra vez la cultura, ya no les gusta repetir lo mismo de antes. (...) la cultura ya no se practica, porque los antiguos se van muriendo y ya no hay quien les enseñe y les cuente. Son necesarias las dos lenguas

**P14: Entrevista Señor Natalio Baicigue.pdf - 14:7 [Entrevistador: -¿Deberían escu..] (2:744-2:899) (Super)**

Codes: [Dimensión axiológica] [Dimensión Epistemológica]  
No memos

¿DEBERÍAN ESCUCHAR ESTAS HISTORIAS A LOS DE ESTA GENERACIÓN? Ahora los chicos no quieren escuchar de los antiguos me parece...

**P16: ENTREVISTA A PROFESOR OSCAR SEGUNDO PINTO (YOVI).pdf - 16:6 [¿QUÉ CONOCEN DEL YANDE REKO? E..] (1:1659-1:1938) (Super)**

Codes: [Dimensión Epistemológica] [Polisemia del Yande Reko]  
No memos

¿QUÉ CONOCEN DEL YANDE REKO? Es la cultura que tenemos, las características de acá de nosotros, como somos, somos humildes, respetamos a cualquiera, y valoramos también a las demás culturas. ¿Y ESO USTED DONDE LO APRENDIO? Aquí, en Iyovi mismo, de mi familia, de padre, de mi madre

**P16: ENTREVISTA A PROFESOR OSCAR SEGUNDO PINTO (YOVI).pdf - 16:7 [¿USTED CONOCE ALGUN MITO O HIS..] (1:1941-1:2244) (Super)**

Codes: [Dimensión Epistemológica] [Dimensión Ontológica] [Polisemia del Yande Reko]

No memos

¿USTED CONOCE ALGUN MITO O HISTORIA DEL ORIGEN DE LOS ISOSEÑOS? Muy poco. ¿QUÉ CONOCE? De los antiguos, ¿no?...ahora varía mucho, todo eso nos estamos olvidando, pero creo que con esta enseñanza volvemos a lo antiguo, para poder valorar el Yande Reko... pero siempre estamos valorando la cultura de antes

**P16: ENTREVISTA A PROFESOR OSCAR SEGUNDO PINTO (YOVI).pdf - 16:20 [¿QUÉ ES EL ARAKUA? Es la sabid..] (2:1520-2:1680) (Super)**

Codes: [Dimensión Epistemológica]

No memos

¿QUÉ ES EL ARAKUA? Es la sabiduría, el hombre sabio antiguamente aunque no estudiaban pero tenía el "Arakua", tienen mucho que enseñar, el dueño de la sabiduría.

**P16: ENTREVISTA A PROFESOR OSCAR SEGUNDO PINTO (YOVI).pdf - 16:24 [¿A USTED QUIÉN LE COMENTABA SO..] (2:2096-2:2162) (Super)**

Codes: [Dimensión Epistemológica]

No memos

¿A USTED QUIÉN LE COMENTABA SOBRE LA HISTORIA DEL ISOSO? Mi madre.

**P17: ENTREVISTA A PROFESORA.pdf - 17:19 [¿CÓMO HACEN PARA COORDINAR LA ..] (3:2353-3:2587) (Super)**

Codes: [Dimensión Epistemológica]

No memos

¿CÓMO HACEN PARA COORDINAR LA ENSEÑANZA CON LAS PERSONAS MAYORES? Primero se los visita, tal día, de acuerdo a eso (coordinamos), y de ahí ellos nos dicen tal día venga, es día los visitamos entre todos para que les hablen a los niños.

**P18: ENTREVISTA PROFESOR TITO SUAREZ CALISAYA.pdf - 18:2 [¿CUÁNDO ENSEÑA TEMAS DE HISTOR..] (1:385-1:710) (Super)**

Codes: [Dimensión Epistemológica]

Memos: [eso no?]

¿CUÁNDO ENSEÑA TEMAS DE HISTORIA, CUÁLES SON SUS FUENTES? En 1990, hubieron los talleres que se llamaban Teko Guaraní, que eran sobre educación en Guaraní, para poder llevar acabo las dos lenguas, era un proyecto que empezaron para que la educación sea en dos lenguas, de ahí empezó, y se distribuyó por toda la zona Guaraní.

**P19: Carmen Padilla.pdf - 19:11 [¿Usted cree que el "yandereko"..] (2:1118-2:1259) (Super)**

Codes: [Dimensión Epistemológica] [Polisemia del Yande Reko]

No memos

¿USTED CREE QUE EL "YANDEREKO", DEBERÍA VOLVER A RESCATARSE? Por una parte si, para que no se pierda lo que nos enseñaron nuestros antepasados

**P37: Entrevista aEdgar.pdf - 37:7 [¿Quién te dijo eso? Los tíos h..] (1:2964-1:3174) (Super)**

Codes: [Dimensión Epistemológica]

No memos

**Hyper-Links:**

37:6 sabe que es el Yande reko? Si,.. <continued by>

[Content for linked quote "37:6"]

¿SABE QUE ES EL YANDE REKO? Si, sé qué es, es nuestra vida, es la gente.

<continued by> 37:8 ¿Y tú que dices de lo que te c..

[Content for linked quote "37:8"]

¿Y TÚ QUE DICES DE LO QUE TE CUENTAN LOS TÍOS? Yo digo bien nomás también, pero en la iglesia dicen diferente, no sé qué es mejor, lo de la iglesia o lo de la cultura

¿QUIÉN TE DIJO ESO? Los tíos hablan de eso, los profesores de la escuela los llevan y ellos nos hablan de como portarnos, que eso vivían los antiguos y que eran felices, y que no dejemos perderse, eso nos dicen.

**P37: Entrevista aEdgar.pdf - 37:11 [¿De estos espíritus no les hab..] (2:834-2:1027) (Super)**

Codes: [Dimensión Epistemológica] [Dimensión Ontológica]

No memos

¿DE ESTOS ESPÍRITUS NO LES HABLARON LOS ANTIGUOS, DE LOS IYAS? Si nos hablaron, nos contaron sus historias pero yo no sé mucho me olvido. Nos hablaron de la fiesta, de los iyas si eso hablaron.

**P38: Entrevista a Katy Yambae.pdf - 38:14 [en la una aprendemos cosas que..] (2:2738-2:3066) (Super)**

Codes: [Dimensión Epistemológica]

No memos

**Hyper-Links:**

38:13 Cual la diferencia entre Araku.. <continued by>

[Content for linked quote "38:13"]

¿CUÁL LA DIFERENCIA ENTRE ARAKUA Y YEMBOE? es que arakua es saber, conocer, y yemboe es estudiar.

En la una aprendemos cosas que no sabemos, como: leer, escribir y en el arakua te hablan y vas conociendo de la cultura, te dicen como tienes que comportarte y te dicen que se respeta a los mayores, como tratar a las personas, de trabajar, de la valentía y la honradez, eso, nos dicen cómo debemos vivir, eso nos dicen los tíos.

**P38: Entrevista a Katy Yambae.pdf - 38:18 [Los tíos dicen se crea en la c..] (3:758-3:1245) (Super)**

Codes: [Dimensión Epistemológica]

No memos

Los tíos dicen que se crea en la cultura de los antiguos en los iya reta, porque los mbaekua reta vienen y nos desvían del camino, nosotros miedo tenemos, que nos perdamos, por eso aunque seamos creyentes, guardamos adentro a los iyas ellos nos protegen nos cuidan, en eso todos creemos igual en eso, porque se siente el mal, nosotros sentimos, para eso hay los ipayes, hay nomás, detrás de mi casa hay uno, este se va a Charagua, en el hospital nomás para. Él sabe del mal y de los espíritus

**P38: Entrevista a Katy Yambae.pdf - 38:23 [ya la gente duda de lo que dic..] (3:2639-3:2684) (Super)**

Codes: [Dimensión Epistemológica]

No memos

**Hyper-Links:**

<continued by> 38:24 ¿La iglesia no ayuda no ayuda ..

[Content for linked quote "38:24"]

¿La iglesia ayuda o no ayuda al olvido? Yo creo que a ellos no les gusta que hablemos de lo de antes, nos hablan que los espíritus son el diablo, que nos apartemos de las costumbres, que no hay que hacer fiesta para el mal, pero los ancianos nos decían que la gente de fuera tuerce las costumbres, entonces no sabemos a quién hacer caso, no sabemos, cada uno dice una cosa distinta, pero le voy a decir, creo que creemos nomás en los espíritus, ahí nomás están creo, por eso calladitos nomás creemos, sino nos puede ir mal, mejor es creer nomás, así nada nos pasa y si pasa algo los ipayes nos ayudan, pero a veces, nos la charlan también. Ya la gente duda de lo que dicen los antiguos.

**Report: 81 quotation(s) for 1 code**

---

HU: backup of backup of backup of CODIFICACIÓN  
File: [C:\Users\hp\Desktop\Izozog\backup of backup of backup of CODIFICACIÓN.hpr6]  
Edited by: Super  
Date/Time: 04/09/14 13:18:59

---

**Mode: quotation content, memos and hyperlinks**

**Quotation-Filter: All**

**VACIAMIENTO CULTURAL**

**P 6: Entrevista a Chevrolet.pdf - 6:6 [¿Y AQUÍ SE VIVE COMO EN LAS CO..] (1:1641-1:2066) (Super)**

Codes: [Vaciamiento cultural]

No memos

¿Y AQUÍ SE VIVE COMO EN LAS COMUNIDADES SE MANTIENE LA CULTURA? No creo licen, no creo, aquí solo hablamos guaraní, no hacemos nada, para vivir la cultura vamos a la comunidad, pero mis hijos ya no van a la comunidad para nada, ni a la fiesta van, es que es muy difícil vivir aquí, todo cuesta, en la comunidad nada cuesta, no se necesita mucho dinero para vivir, aquí todo es plata, la gente tiene que trabajar todos los días

**P 6: Entrevista a Chevrolet.pdf - 6:7 [Mis hijos, si no van a la comu..] (1:2302-1:2581) (Super)**

Codes: [Vaciamiento cultural]

No memos

Mis hijos, si no van a la comunidad, no son isoseños, pueden hablar guaraní, nosotros le hablamos, pero no son isoseños, ya no son, ellos no van a la comunidad, sino van no son isoseños, son medio karais, sus hijos hablan guaraní con nosotros, pero entre ellos, solo castellano.

**P 6: Entrevista a Chevrolet.pdf - 6:10 [AQUÍ LA GENTE APRENDE SOBRE EL..] (1:3021-1:3384) (Super)**

Codes: [Vaciamiento cultural]

No memos

AQUÍ LA GENTE APRENDE SOBRE EL YANDE REKO, no creo licen, aquí nada, los papás de mis nietos no saben de eso, nosotros les hablamos algo, pero aquí nos sé para qué les serviría, yo creo que es mejor que aprendan la cultura karai, ellos aquí no más van a vivir, difícil es que sepan de la cultura. Yo les cuento algo algo, hasta libros tengo, de la Kuñaty tengo uno.

**P 6: Entrevista a Chevrolet.pdf - 6:16 [PERO AHORA LA FIESTA DE CARNAV..] (2:1082-2:1471) (Super)**

Codes: [Vaciamiento cultural]

No memos

PERO AHORA LA FIESTA DE CARNAVAL NO ES MUY GRANDE, YA NO ES ARETE GUASU (fiesta grande), YO HE IDO ESTE CARNAVAL Y NO HABÍA NADA, UNA PEQUEÑA FIESTA EN EL ALTO ISOSO EN KAPEATINDI, NADA MÁS. Así es hay mucho evangélico, esos no dejan que la gente festeje el Areteguasú, no les gusta, ellos cuando queremos festejar ellos organizan otra fiesta, eso debilita la cultura ¿no le parece licen?

**P 6: Entrevista a Chevrolet.pdf - 6:18 [los pastores son de aquí pero ..] (2:1789-2:2220) (Super)**

Codes: [Vaciamiento cultural]

No memos

Los pastores son de aquí pero van a estudiar a la ciudad en seminarios, ahí le enseñan a renegar de la cultura, que van a enseñar no saben o no les gusta la cultura licen. Los abuelos también se están

muriendo y los jóvenes crecen y se olvidan lo que les hablaron los viejos, hasta yo me olvido licen, en serio no sé qué pasa, pero a veces mis nietos me preguntan y yo no sé qué responder pero yo trato de enseñar lo que conozco y sé

**P 6: Entrevista a Chevrolet.pdf - 6:20 [Puede ser que la iglesia cambi..] (2:2225-2:2508) (Super)**

Codes: [Vaciamiento cultural]

No memos

**Hyper-Links:**

6:19 ¿SI, SEGURO, ESO CREO TAMBIÉN,.. <continued by>

**[Content for linked quote "6:19"]**

SI, SEGURO, ESO CREO TAMBIÉN, PERO ¿EN LA ESCUELA NO LES ENSEÑAN LA HISTORIA Y LA CULTURA? EN LA IGLESIA HABLAN CONTRA LA CULTURA NOS LES GUSTA

Puede ser que la iglesia cambie la cabeza de la gente aunque generalmente hablan de Dios, con la nueva visión recién se está entrando la historia a los colegios. Se está perdiendo porque la gente ya no sabe preparar la chica, no hay nada que hacer en el Isoso, la gente nueva es floja

**P 6: Entrevista a Chevrolet.pdf - 6:24 [No tanto porque me vine a SC, ..] (3:4-3:117) (Super)**

Codes: [Vaciamiento cultural]

No memos

No tanto (participación) porque me vine a SC, voy a las reuniones cuando me interesa, como le dije ahí me entero y les cuento algo

**P 7: Entrevista Abraham Baicigua Bacuyae.pdf - 7:9 [¿LA IGLESIA LES HACE CAMBIAR D..] (1:2458-1:2518) (Super)**

Codes: [Vaciamiento cultural]

No memos

¿LA IGLESIA LES HACE CAMBIAR DE IDEA DE LAS COSTUMBRES?, si Antes era así, ahora ya no, cada quien vive como puede, cada cual va por su camino

**P 7: Entrevista Abraham Baicigua Bacuyae.pdf - 7:19 [, así tenía que ser, pero ya n..] (2:1321-2:1534) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica] [Vaciamiento cultural]

No memos

Así tenía que ser (vivir en comunidad), pero ya no, algunos no quieren hacer caso y hacen lo que quieren viven solo con su familia no les importa lo que sufren otros, por eso nos apegamos a la iglesia, ahí entre nosotros nos ayudamos

**P 7: Entrevista Abraham Baicigua Bacuyae.pdf - 7:29 [la costumbre de antes se está ..] (3:833-3:1210) (Super)**

Codes: [Vaciamiento cultural]

No memos

La costumbre de antes se está perdiendo, dicen que antes había fiesta por semanas si la chicha alcanzaba se tomaba y bailaba hasta terminar, se salía de mañanita tocando y haciendo asustar con los años a los que dormían. Dice que era bonito, pero yo desde niño son evangélico, no he bailado nunca, he visto si para que también he visto, pero no le podría decir más porque no sé

**P 7: Entrevista Abraham Baicigua Bacuyae.pdf - 7:32 [, los jóvenes van pues a traba..] (3:1941-3:2454) (Super)**

Codes: [Vaciamiento cultural]

Los jóvenes van pues a trabajar, pero cuando ya están en Santa Cruz ellos se ponen de otra forma y esas costumbres han traído acá, el otro día han traído de la banda bicis, radio, esas cositas chiquitas aparatitos con música harta que tocan, todo era robado, ¿Ah PEN DRIVE? Eso será no sé, el dueño los ha descubierto y se lo ha llevado todo, traen lo robado y lo venden en 50, 70 pesos nada más, pero el dueño ha venido al día siguiente no más a pedir no más ha devuelto los pesos y se lo ha llevado

otra vez

**P 8: Entrevista asesor técnico, René Arriaga.pdf - 8:25 [Y POR QUÉ TU ERES YAMBAE Y NO ..] (2:1566-2:1967) (Super)**

Codes: [Vaciamiento cultural]

Memos: [vaciamientos]

**Hyper-Links:**

<continued by> 38:27 yo era lyambae por ejemplo, co..

**[Content for linked quote "38:27"]**

Yo era lyambae por ejemplo, como apellido, desde cuándo no sé, porque mi abuelo era lyambae, pero no sé desde cuándo será, cuando salían a trabajar ha de ser, porque antes solo un nombre tenían y no era apellido, a mí me cambiaron en el registro y me quede Yambae, ese apellido aquí no hay soy la única, mis hermanos son lyambae, pero no tenían apellido los antiguos, cómo será no, chistoso es eso. Prestado o regalados son los nombres aquí, ahora todos tiene nombre karaíses, así se llaman, no sabemos qué quiere decir esos nombre solo son nombre. Y POR QUÉ TU ERES YAMBAE Y NO IYAMBAE Porque los del registro civil hacen lo que les da la gana, mis abuelos eran se inscribieron y les pusieron Yambae, entonces así le pusieron y así se quedó, eso pasa mucho, luego es difícil corregir, no sé puede, así se queda, por eso algunos hermanos son lyambae, otros Yambae, otros Yambe o nos cambian el nombre y nos ponen otro karai, hay mucho de eso también.

Memos:

**MEMO: vaciamientos (Super, 04/08/14 17:10:31)**

Type: Memo

El código en vivo hace referencia al vaciamiento cultural que provoca la misma sociedad en el desconocimiento y no respeto a los nombres indígenas.

**P 9: Entrevista asesora legal capitania Bajo Ioso Judith Sanchez.pdf - 9:5 [Los isoseños cada día pierden ..] (1:2494-1:2702) (Super)**

Codes: [Vaciamiento cultural]

No memos

Los isoseños cada día pierden su identidad y el Yande Reko pocos de los jóvenes conocen qué es en profundidad, los isoseños viajan mucho, salen a la ciudad y ahí les contagian de las costumbres de la ciudad.

**P 9: Entrevista asesora legal capitania Bajo Ioso Judith Sanchez.pdf - 9:11 [en mi casa no se habla guaraní..] (2:617-2:834) (Super)**

Codes: [Experiencia educativa] [Vaciamiento cultural]

No memos

En mi casa no se habla guaraní y en la escuela no nos enseñaban en guaraní. Es que para salir a la ciudad no nos sirve, en la universidad y el colegio debemos hablar castellano sino es muy difícil hacer los trabajos.

**P 9: Entrevista asesora legal capitania Bajo Ioso Judith Sanchez.pdf - 9:13 [EN LAS FIESTAS DEL COLEGIO Y L..] (2:1292-2:1829) (Super)**

Codes: [Experiencia educativa] [Vaciamiento cultural]

No memos

EN LAS FIESTAS DEL COLEGIO Y LAS HORAS CÍVICAS SE PRACTICAN LAS COSTUMBRES SE BAILA MUSICA ISOSEÑA? No para nada, allí se bailaba otras cosas, no los profesores nos enseñan músicas de afuera, lo máximo que se toca es música criolla del Chaco pero las cosas indígenas nada, solo en el Arete Guasu se baila con tamborita y en las fiestas que organiza la capitania, aunque ahí siempre gana la amplificación con música moderna. En las fiestas del colegio hasta ahora no veo que se baile los bailes culturales, no, es con amplificación siempre.



**P 9: Entrevista asesora legal capitania Bajo Isoso Judith Sanchez.pdf - 9:15 [TÚ CONOCES EN PROFUNDIDAD EL Y..] (2:1833-2:2293) (Super)**

Codes: [Vaciamiento cultural]

No memos

TÚ CONOCES EN PROFUNDIDAD EL YANDE REKO? Licenciado, son las costumbres lo que los abuelos dicen que son los valores de la comunidad, pero no sabemos exactamente qué es, he leído libros de historia y de la cultura guaraní pero no es que sabemos todo, son los ipayes los que hablan de estas cosas, los abuelos. Pero ya muy poco se práctica, cada vez perdemos más nuestra cultura, ha visto en el Isoso ya el Arete Guasu no se hace la gente también está más pobre.

**P10: Entrevista Hubert Rivero.pdf - 10:4 [¿LO QUE VIVIEN FUERA DE LA COM..] (1:260-1:372) (Super)**

Codes: [Vaciamiento cultural]

No memos

¿LO QUE VIVIEN FUERA DE LA COMUNIDAD QUÉ ES?, eso no es cultura o Yande Reko, allá vamos a trabajar, como esclavos.

**P10: Entrevista Hubert Rivero.pdf - 10:6 [Los jóvenes van a perder nuest..] (1:1224-1:1368) (Super)**

Codes: [Dimensión Praxeológica] [Vaciamiento cultural]

No memos

Los jóvenes van a perder nuestra cultura en las ciudades, los jóvenes principalmente, los que van al cuartel o a estudiar, la mayoría no vuelve.

**P10: Entrevista Hubert Rivero.pdf - 10:10 [LOS EVANGELISTAS SON LOS QUE P..] (1:2601-1:2778) (Super)**

Codes: [Dimensión axiológica] [Vaciamiento cultural]

No memos

¿LOS EVANGELISTAS SON LOS QUE PROHÍBEN PRACTICAR LA CULTURA DE SUS ABUELOS? Si, porque dicen que nuestras creencias eso nos lleva a los vicios, dicen, y al atraso a la ignorancia.

**P10: Entrevista Hubert Rivero.pdf - 10:18 [Los jóvenes no les interesa el..] (5:563-5:634) (Super)**

Codes: [Vaciamiento cultural]

No memos

Los jóvenes no les interesa el pasado les gusta la moda, ir a la ciudad.

**P10: Entrevista Hubert Rivero.pdf - 10:19 [EN LA ESCUELA NO LES ENSEÑAN L..] (5:650-5:754) (Super)**

Codes: [Vaciamiento cultural]

No memos

EN LA ESCUELA NO NOS ENSEÑAN LA HISTORIA DEL ISOSO? No licen, no se enseña nada de la nuestra historia.

**P10: Entrevista Hubert Rivero.pdf - 10:33 [Eso hacían nuestros abuelos, n..] (4:493-4:926) (Super)**

Codes: [Dimensión axiológica] [Vaciamiento cultural]

No memos

Eso hacían nuestros abuelos, nosotros ya no hacemos o hacemos poco algunos nomás, la comunidad está dividida son pocos los que hacen la fiesta. Otros son cristianos, la mayoría son mujeres, los cristianos no les gusta que hagamos la fiesta, la mayoría de la gente es creyente, en esas mismas fechas los pastores organizan otras fiestas y encuentros, hacen otro tipo de fiesta para los jóvenes, también cantan, pero el culto es a Dios.

**P10: Entrevista Hubert Rivero.pdf - 10:34 [Ellos dicen que las almas debe..] (4:1090-4:1229) (Super)**

Codes: [Dimensión axiológica] [Vaciamiento cultural]

No memos

**Hyper-Links:**

10:35 los cristianos no les gusta qu.. <continued by>

[Content for linked quote "10:35"]

Los cristianos no les gusta que hagamos la fiesta, la mayoría de la gente es creyente, en esas mismas fechas los pastores organizan otras fiestas y encuentros, hacen otro tipo de fiesta para los jóvenes, también cantan, pero el culto es a Dios. Ellos dicen que las almas deben descansar en paz, que no podemos creer en eso, oramos para que las almas descansen y no anden por el bosque.

**P10: Entrevista Hubert Rivero.pdf - 10:42 [¿Y EN LA ESCUELA LES HABLAN DE..] (5:1448-5:2200) (Super)**

Codes: [Experiencia educativa] [Vaciamiento cultural]

No memos

¿Y EN LA ESCUELA LES HABLAN DE SU CULTURA? No nunca, antes era prohibido hablar en guaraní, éramos castigados si hablábamos en guaraní, nuestros papás querían que hablemos castellano, todo era en castellano, lo bueno es que mi abuelo y papito nos hablaban en castellano, por eso no tuvimos problemas para hablar en clases. Nuestras profesoras eran collas la mayoría, ¿cómo iban a hablar guaraní?, no habían profesores guaraní, las monjitas también venían a enseñar pero en castellano. Además nuestros padres tampoco querían que aprendamos en guaraní, íbamos a la escuela a aprender en castellano, para no quedarnos como nuestros abuelos ignorantes, sin saber hablar ni leer.

**P10: Entrevista Hubert Rivero.pdf - 10:43 [Poco ha cambiado, se habla en ..] (5:2266-5:2615) (Super)**

Codes: [Experiencia educativa] [Vaciamiento cultural]

No memos

Poco ha cambiado, se habla en guaraní verdad, pero no se enseña la cultura ni la historia de nuestro pueblo, la historia es de los collas, los profesores collas en su mayoría, mirá, el director del colegio es colla, casado o encholado, no sé, con isoseña, tiene hijos aquí, habla guaraní pero enseña en castellano y no sé si conoce nuestra historia.

**P10: Entrevista Hubert Rivero.pdf - 10:48 [pero también ayuda a olvidar l..] (6:994-6:1130) (Super)**

Codes: [Dimensión axiológica] [Vaciamiento cultural]

No memos

Pero también ayuda a olvidar las costumbres nuestra forma de vivir y eso a veces no gusta mucho. Es difícil no licen, ¿qué será lo mejor?

**P10: Entrevista Hubert Rivero.pdf - 10:53 [el "Motiro", Tice que antes se..] (7:656-7:918) (Super)**

Codes: [Dimensión Praxeológica] [Vaciamiento cultural]

No memos

El "Motirö", dice que antes se hacía bonito eso pero ahora no es así difícil hacer trabajo comunitario, la gente no viene debemos pelear para que cumplan, mucha gente no tiene varones en la casa, porque se van a trabajar de peones, e las haciendas y en la zafra.

**P10: Entrevista Hubert Rivero.pdf - 10:60 [¿EN LA CASA Y LA ESCUELA SE HA..] (8:89-8:279) (Super)**

Codes: [Vaciamiento cultural]

No memos

¿EN LA CASA Y LA ESCUELA SE HABLA POCO DE LA HISTORIA Y CULTURA ISOSEÑA? Pa qué le voy a mentir, licen, muy poco, ya los abuelos que sabían se han muerto algunos no les gusta hablar de eso.

**P10: Entrevista Hubert Rivero.pdf - 10:65 [¿POR QUÉ CREES QUE CAMBIARON S..] (3:670-3:1076) (Super)**

Codes: [Vaciamiento cultural]

No memos

¿POR QUÉ CREES QUE CAMBIARON SUS NOMBRES? Ah, nosotros no, mi familia no, nosotros somos Rivero, por mi abuelo, él no era de aquí vino de otra parte, él tenía tierras aquí, se casó con mi abuela que era de aquí, por eso se quedó. A Bonifacio padre le dio el nombre su hermano Casiano él dio el apellido, él era Árigui, por eso BONI chico usa solo su nombre Barrientos. pero no es Barrientos es Árigui.

**P10: Entrevista Hubert Rivero.pdf - 10:68 [yo creo licen que somos ignora..] (3:1617-3:1703) (Super)**

Codes: [Vaciamiento cultural]

No memos

Yo creo licen, que somos ignorantes, porque no conocemos muchas cosas de nuestra cultura

**P10: Entrevista Hubert Rivero.pdf - 10:71 [Es difícil licen, si les dan c..] (4:1522-4:1800) (Super)**

Codes: [Vaciamiento cultural]

No memos

Es difícil licen, si les dan comida y chicha, la gente va, ponen luces y cantan en la noche, la gente va y les gusta quedarse en el culto, los jóvenes van, va mucha gente. Cada vez menos arete hacemos, ya no creo que sea la fiesta grande, pero hay gente que cree en eso también.

**P10: Entrevista Hubert Rivero.pdf - 10:78 [los muchachos no están interes..] (8:837-8:1202) (Super)**

Codes: [Vaciamiento cultural]

No memos

Los muchachos no están interesados en aprender de lo de antes, quieren ir a la ciudad y oír las músicas de los karaís, pocos se interesan en la música de nosotros, la tamborita no se toca como antes en la fiesta, con pelea hago poner un rato, a pesar que es más caro que la amplificación que viene de la ciudad, ya no hay músicos, se están muriendo los más viejos.

**P11: Entrevista Asamblea en Koropo.pdf - 11:4 [Comunario: -Para este año no t..] (1:871-1:1410) (Super)**

Codes: [Vaciamiento cultural]

No memos

Para este año no tenemos semilla para sembrar, vinieron los de la prefectura, alcaldía, nos trajeron la semilla Tel maíz... este año sembramos, creció muy chiquito... antes nosotros sembrábamos nuestro propio maíz, pero ahora ya no... ¿QUÉ PASO CON SUS SEMILLAS? Nos la comimos... ¿YA NO HAY MÁS MAÍZ CHIRIGUANO? Ya no, perdimos nuestra semilla. Además trajeron nuevas plagas (...) Antes comíamos mucho frejol... pero ahora ya no hay, ahora queremos comer puro bife...

**P11: Entrevista Asamblea en Koropo.pdf - 11:6 [Entrevistador: -Por eso cuando..] (1:1544-1:1733) (Super)**

Codes: [Vaciamiento cultural]

No memos

¿Qué vamos hacer con el Teko Kavi? Ya no hay...

**P11: Entrevista Asamblea en Koropo.pdf - 11:8 [Entrevistador: -¿Qué creen del..] (2:1-2:300) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica] [Vaciamiento cultural]

Memos: [ME - 28/07/14]

¿QUÉ CREEN DEL TEKO KAVI? yo digo, como creyente que lee la Biblia... y ahí mismo dice que va a haber hambre, indigencia... vamos a volver para atrás, pero los jóvenes de este tiempo ya no quieren comer lo que antes se comía, y ahora ya no hay ni las frutas que antes se comían...

**P11: Entrevista Asamblea en Koropo.pdf - 11:10 [Entrevistador: -¿Qué quiere de..] (2:565-2:672) (Super)**

Codes: [Vaciamiento cultural]

No memos

¿QUÉ QUIERE DECIR TAPII? Yo lo digo porque lo escuche no más... no sé qué será.

**P12: Entrevista Asamblea en Yovi.pdf - 12:8 [Comunario (hombre): -El tema T..] (2:643-2:958) (Super)**

Codes: [Dimensión Epistemológica] [Vaciamiento cultural]

No memos

El tema de la cultura, ya no de práctica, (...) hasta el tipo de música, y para rescatar otra vez la cultura, ya no les gusta repetir lo mismo de antes. (...) la cultura ya no se práctica, porque los antiguos se van muriendo y ya no hay quien les enseñe y les cuente. Son necesarias las dos lenguas

**P13: Entrevista Don Ernesto Gutierrez.pdf - 13:16 [los jóvenes (yo tengo ya dos h..) (3:1-3:170) (Super)**

Codes: [Frontera cultural] [Vaciamiento cultural]

No memos

Los jóvenes, yo tengo ya dos hijos, que salen a la ciudad en su vacación para trabajar, cuando salen a la ciudad traen celulares, su música... hasta eso yo no sé todavía.

**P13: Entrevista Don Ernesto Gutierrez.pdf - 13:18 [Entrevistador: -¿Por qué ya el..] (3:332-3:809) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica] [Vaciamiento cultural]

No memos

**Hyper-Links:**

<justifies> 13:37 Porque es mundanalidad, hay di..

**[Content for linked quote "13:37"]**

Porque es mundanalidad, hay diferencia en cuanto a los creyentes evangélicos y los católicos. Los católicos siguen haciendo Arete.

¿POR QUÉ YA EL ARETE GUAZU NO SE CELEBRA? Arete Guazu, entre Pascua y Carnaval. En este tiempo, ya no es como antes, porque hay cambios, son los pueblos evangélicos, vienen los misioneros, tras los pueblos misioneros los pastores, ahora últimamente ya hay líder en cada iglesia, que piden que se cambie la gente. La cristiandad, cambia la vida, más se va a la iglesia... cuando ya viene fiesta como el Arete Guazu, ya no van allá, sólo unos cuantitos.

**P13: Entrevista Don Ernesto Gutierrez.pdf - 13:38 [Entrevistado2: -Mire Licenciad...] (3:1960-3:2582) (Super)**

Codes: [Dimensión axiológica] [Vaciamiento cultural]

No memos

Mire Licenciado, en cuanto a la cultura también hay un término, en cuanto actuación, podemos recordar nuestra cultura... pero si hablamos del evangelio, viene a ejercer cambios en nuestra vida, es educación para uno. Como evangelista no podemos actuar en cuanto a la cultura, pero sí otros... solamente en cuanto cultura para actuar, como la danza, esas cosas, otras cosas ya no nos permiten. (...) Nos observó la Tola Claudio (nota: una artista que visito por esas fechas una comunidad cercana), que ya no bailamos, nos dice que estamos perdiendo nuestra cultura, pero lo que pasa que nuestra religión no permite.

**P14: Entrevista Señor Natalio Baicigue.pdf - 14:12 [Entrevistador: -El problema es..] (3:1139-3:1286) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica] [Vaciamiento cultural]

No memos

EL PROBLEMA ES QUE A LA CULTURA HA CREÍDO QUE ES CHUPAR, ¿NO? Creo que la generación nueva viene así a acostumbrarse.

**P14: Entrevista Señor Natalio Baicigue.pdf - 14:18 [Entrevistador: -Está cuestión ..] (4:396-4:746) (Super)**

Codes: [Vaciamiento cultural]

No memos

ESTÁ CUESTIÓN DE LOS APELLIDOS, ¿POR QUÉ SE CAMBIARON AQUÍ?, EL MISMO BONIFACIO BARRIENTOS ERA ARIGUI. Antes no usaban apellido. Yo pregunte a Alberto Cuéllar (finado), yo he visto su abuelo cuando era chico se llamaba Avati, él me dijo que cuando su padre salía trabajar con los Karai, ahí le ponían para su apellido.

**P14: Entrevista Señor Natalio Baicigue.pdf - 14:22 [Entrevistador: -¿Por qué antes..] (3:1610-3:2304) (Super)**

Codes: [Dimensión axiológica] [Vaciamiento cultural]

No memos

¿POR QUÉ ANTES DICEN QUE NO FALTA LA COMIDA Y AHORA SÍ?, PORQUE MUCHOS DICEN QUE YA NO HACEN ARETE GUAZU PORQUE EL MAÍZ NO ALCANZA, Y NO DA PARA HACER CHICHA, NO ALCANZA PARA INVITAR, PORQUE LA COSECHA ES POCA. Yo le voy a decir en otro sentido, eso que anda diciendo, que para disminuir el Arete Guazu ha venido la religión evangélica. Nosotros no probamos, yo de mi juventud no he probado... aunque me he criado huérfano de padre, he sufrido bastante.

**P16: ENTREVISTA A PROFESOR OSCAR SEGUNDO PINTO (YOVI).pdf - 16:21 [¿QUÉ NOS PODRÍA DECIR SOBRE EL..] (2:1682-2:1886) (Super)**

Codes: [Vaciamiento cultural]

No memos

¿QUÉ NOS PODRÍA DECIR SOBRE EL TATU? Es un animal (risas) ¿NO TIENE ALGUN SIGNIFICADO? No tiene, nosotros nos lo comemos, es rico. ¿CONOCE ALGÚN CUENTO DEL TATU? Ahora no lo tengo en mi mente, pero sí hay.

**P16: ENTREVISTA A PROFESOR OSCAR SEGUNDO PINTO (YOVI).pdf - 16:22 [¿USTED CUENTA SOBRE LA VIDA DE..] (2:1887-2:1948) (Super)**

Codes: [Vaciamiento cultural]

No memos

¿USTED CUENTA SOBRE LA VIDA DE LOS ANCESTROS EN SU CLASE? No.

**P17: ENTREVISTA A PROFESORA.pdf - 17:13 [¿QUÉ ES EL TEKO PORA? Algo bue..] (3:993-3:1166) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica] [Vaciamiento cultural]

No memos

¿QUÉ ES EL TEKO PORA? Algo bueno, quiere decir eso. ¿Y EL TEKO KAVI? Es lo mismo, porque el Teko Pora, es algo bonito en castellano, y Teko Kavi, algo hermoso... es algo igual.

**P17: ENTREVISTA A PROFESORA.pdf - 17:15 [¿Y QUÉ ES EL TATÚ PARA USTEDES..] (3:1560-3:2041) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica] [Vaciamiento cultural]

No memos

¿Y QUÉ ES EL TATÚ PARA USTEDES? ¿QUÉ SIGNIFICA? El tatu, es una animalito que sirve para alimento. ¿CONOCE ALGÚN CUENTO SOBRE EL TATÚ? No. ¿NUNCA HA ESCUCHADO? Una vez escuché en guaraní, pero no se me quedó en la cabeza, porque hay varios tatús, el corechi, el tatu grande, el

armadillo. ¿Y NO TIENE NINGÚN CUENTO DE NINGUNO DE ESOS? (risas) No... pero escuche Tel corechi en guaraní, pero no me acuerdo, escuché decir algo a los chicos, pero si usted los entrevista (a los chicos).

**P18: ENTREVISTA PROFESOR TITO SUAREZ CALISAYA.pdf - 18:5 [¿QUÉ CONOCEN DEL YANDE REKO? ¿..] (1:1418-1:1525) (Super)**

Codes: [Polisemia del Yande Reko] [Vaciamiento cultural]

No memos

¿QUÉ CONOCEN DEL YANDE REKO? ¿Sobre la cultura?, la cultura ya no se practica mucho, hablando de la fiesta.

**P18: ENTREVISTA PROFESOR TITO SUAREZ CALISAYA.pdf - 18:8 [¿EN QUÉ SE DIFERENCIAN LOS ISO..] (1:1924-1:2037) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica] [Vaciamiento cultural]

No memos

¿EN QUÉ SE DIFERENCIAN LOS ISOSEÑOS DE LOS AVAS? En la lengua y la cultura, con pequeñas variaciones, la música.

**P18: ENTREVISTA PROFESOR TITO SUAREZ CALISAYA.pdf - 18:9 [¿QUE CONOCE DEL PUEBLO CHANE? ..] (1:1763-1:1808) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica] [Vaciamiento cultural]

No memos

¿QUE CONOCE DEL PUEBLO CHANE? No, no conozco.

**P18: ENTREVISTA PROFESOR TITO SUAREZ CALISAYA.pdf - 18:10 [¿POR QUÉ A LOS ISOSEÑOS SE LES..] (2:1-2:193) (Super)**

Codes: [Vaciamiento cultural]

No memos

¿POR QUÉ A LOS ISOSEÑOS SE LES LLAMA TAPII? Porque construían sus casas pequeñas, y cuando las cosas le salen mal a los isoseños simplemente se van a otro lado. Quiere decir una casa pequeñita...

**P18: ENTREVISTA PROFESOR TITO SUAREZ CALISAYA.pdf - 18:13 [¿QUÉ ES EL TEKO PORA? Pora es ...] (2:602-2:643) (Super)**

Codes: [Vaciamiento cultural]

No memos

¿QUÉ ES EL TEKO PORA? Pora es adornar.

**P19: Carmen Padilla.pdf - 19:5 [la juventud de hoy ya es muy d..] (1:1843-1:2246) (Super)**

Codes: [Sentido de pertenencia] [Vaciamiento cultural]

No memos

La juventud de hoy ya es muy diferente a lo que era más antes, seguramente, es porque los jóvenes se van a la ciudad y traen otras costumbres, algunos cuando llegan de santa cruz, ya ni si quiera quieren comer el "atikui", y ni tomar el "kagüi", no sé si es por vergüenza o por que sean hecho farsantes. Y esto sucede cada año, se van cuando salen de bachiller, algunos a estudiar y otros a trabajar.

**P19: Carmen Padilla.pdf - 19:10 [Yo creo que si, por que más an..] (2:576-2:1115) (Super)**

Codes: [Vaciamiento cultural]

No memos

Porque más antes se hacía seguido, el arete Guazu, yo me acuerdo que mis padres salían a divertirse en esas fiestas, cada vez que se tenía buena cosecha en la comunidad, era una fiesta grande venían de todas las comunidades y bebían y comían mucho hasta satisfacerse, y esto no duraba un días sino, una semana que hasta incluso a veces un mes que iban recorriendo en todas las comunidades, pero ahora ya no, porque la mayoría ya nos convertimos, hasta los jóvenes y niños de ahora ya no saben

tocar la flauta ni la tamborita.

**P20: Alfredo Barrientos.pdf - 20:1 [allá no me enseñaron nada, cre..] (1:369-1:476) (Super)**

Codes: [Experiencia educativa] [Vaciamiento cultural]

No memos

Allá no me enseñaron nada (en la escuela sobre la historia del pueblo guaraní), creo que sería importante que nos enseñen, no sabemos nada de nuestra historia.

**P20: Alfredo Barrientos.pdf - 20:5 [¿A ti qué te parece que no les..] (1:1329-1:1737) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica] [Vaciamiento cultural]

No memos

¿A TI QUÉ TE PARECE QUE NO LES ENSEÑEN LA HISTORIA DE SU PUEBLO? Ummm, sería bueno que nos enseñen, ya le dije, pero también, dígame, para qué nos sirve saber eso, si tenemos que salir a trabajar a la ciudad y aquí a nadie le importa de dónde vienes, lo importante es qué sabes y qué tienes. Pero si creo que sería importante saber qué somos y de dónde venimos, claro Licen, pensando bien sería bonito saber.

**P20: Alfredo Barrientos.pdf - 20:13 [hay ahora iglesias evangélicas..] (2:1204-2:1269) (Super)**

Codes: [Dimensión axiológica] [Vaciamiento cultural]

No memos

Hay ahora iglesias evangélicas que no les gusta que hagamos fiesta (arete guazú)

**P21: Ignacio Choquindi.pdf - 21:19 [¿Y ustedes como dirigentes se ..] (3:1425-3:1861) (Super)**

Codes: [Experiencia educativa] [Vaciamiento cultural]

No memos

¿Y USTEDES COMO DIRIGENTES SE OCUPAN QUE LA ESCUELA SE ENSEÑE LA CULTURA? Si, hablamos en la Alcaldía y con los profesores, pero cuando el profesor es colla es difícil que enseñe lo que no sabe, así que hay veces que no se enseña nada de eso, otros profesores de la zona si enseñan, en guaraní, pero los libros llegan del La Paz, hasta la Libretas nos llegan en quechua, aquí no entendemos eso, pero qué vamos hacer así es la educación.

**P21: Ignacio Choquindi.pdf - 21:20 [No para nada todos los profesos..] (3:1934-3:2076) (Super)**

Codes: [Experiencia educativa] [Vaciamiento cultural]

No memos

**Hyper-Links:**

<continued by> 21:22 ahora creo que es peor, porque..

**[Content for linked quote "21:22"]**

AHORA CREO QUE ES PEOR (LA EDUCACIÓN), PORQUE NO SABEN BIEN NINGUNO (IDIOMAS), NI GUARANÍ NI CASTELLANO. No para nada todos los profesores eran collas, por eso hablamos bien el castellano, ellos eran karais y nos castigaban si hablábamos en guaraní

**P31: Ángel Guarigua.pdf - 31:6 [Bueno pero aparte de hacer agr..] (1:1749-1:2007) (Super)**

Codes: [Vaciamiento cultural]

No memos

BUENO PERO APARTE DE HACER AGRICULTURA Y GANADERÍA COMO EL ISOSO, ¿CÓMO ESTÁN CON LA CULTURA ISOSEÑA? Eso si yo no sé mucho, creo que es importante pero no sé mucho, yo no me he criado en el Isoso, voy de vez en cuando pero no he vivido aquí en la comunidad.

**P31: Ángel Guarigua.pdf - 31:7 [¿Y tus padres y abuelos no ten..] (1:2008-1:2174) (Super)**

Codes: [Vaciamiento cultural]

No memos

¿Y TUS PADRES Y ABUELOS NO TEN HAN HABLADO (DE LA CULTURA)? Sí, me han hablado pero me olvido de esas cosas, uno se olvida, no sé qué le puedo decir, hay otra gente que sabe por aquí.

**P31: Ángel Guarigua.pdf - 31:16 [O sea ¿crees que la cultura is..] (2:946-2:1383) (Super)**

Codes: [Vaciamiento cultural]

No memos

O SEA ¿CREES QUE LA CULTURA ISOSEÑA SE ESTÁ PERDIENDO? Si yo creo que sí, que se está perdiendo, nuestros hijos ya no son como nosotros y nosotros no somos como nuestros padres, vamos cambiando y olvidando la historia y nuestra forma de vivir, va cambiando. Nosotros tenemos ganado, tenemos camión, venimos y vamos a la comunidad que está cerca y ya no convivimos con vecinos guaraníes. Estamos solos haciendo lo que podemos para vivir.

**P32: Arturo Clemente.pdf - 32:5 [he visto alguna vez pero no es..] (1:2062-1:2325) (Super)**

Codes: [Dimensión axiológica] [Vaciamiento cultural]

No memos

he visto alguna vez (el arete guazu) pero no es una buena fiesta, lo que es bonito son los campamentos y las fiestas de la iglesia, ahí se comparte y hay alegría, el pastor habla y nos orienta a los jóvenes sobre la vida y cómo debemos comportarnos con las mujeres, eso es bueno.

**P32: Arturo Clemente.pdf - 32:6 [Pero ¿el Arete Guazu no es com..] (1:2326-1:3079) (Super)**

Codes: [Dimensión axiológica] [Vaciamiento cultural]

No memos

PERO ¿EL ARETE GUAZU NO ES COMPARTIR Y ESTAR ALEGRES? Si es compartir pero esa fiesta se hace con chicha y trago, la gente se emborracha y bailan, además los pastores dicen que es la fiesta para adorar al diablo no a dios, es al diablo al que se adora en esa fiesta. ¿HABER, HABER ESTÁS DICIENDO QUE LOS AÑAS QUE SON LAS ALMAS DE LOS ANTEPASADOS SON EL DIABLO? Si, eso dicen los pastores, si eso es así, por eso es que beben hasta emborracharse, hasta que termina la chicha y bailan con otras mujeres. ¿YA PERO ESO ESTÁ MAL, HACERLO UNA VEZ AL AÑO? No sé, pero a nosotros nos dicen eso los pastores que es una fiesta del diablo y no nos gusta, como le dije nos gustan los campamentos ahí vamos y estamos alegres cantamos a Dios y el pastor habla bonito.

**P32: Arturo Clemente.pdf - 32:9 [Es también la fiesta de los mu..] (2:35-2:323) (Super)**

Codes: [Vaciamiento cultural]

No memos

Es también la fiesta de los muertos, eso no me gusta, me da miedo, cómo los espíritus de los muertos van a venir para bailar, eso no me gusta, por eso tengo también miedo a ir al Chaco o al monte, porque en mi cultura se cree que viven muertos el bosque los espíritus de nuestros muertos.

**P32: Arturo Clemente.pdf - 32:12 [la mayoría sale a trabajar a o..] (2:1267-2:1943) (Super)**

Codes: [Dimensión axiológica] [Vaciamiento cultural]

No memos

La mayoría sale a trabajar a otros lugares, vuelven a descansar y a la fiesta, para navidad, año nuevo, aniversario de la iglesia. Si pero esa es otra tipo de fiesta Es que para nosotros esa es más importante y bonita, conocer gente diferente y hacer otras cosas, comparten la palabra, la sabiduría, un pastor habla y enseña a los jóvenes del noviazgo. ¿Y EN ESA FIESTA SE APORTA Y COMPARTEN? Si, igual, para la fiesta de la iglesia también aportan y todos comparten. AH ¿TÚ QUIERES DECIR QUE LO QUE HACE LA IGLESIA ES PARECIDO A LO QUE TE GUSTA DE TU CULTURA? Si, eso no parece que es distinto sino mejor porque el pastor nos habla y nos enseña a comportarnos a ser mejores

**P33: Don Guido.pdf - 33:8 [Yo entiendo que con el trabajo..] (1:2894-1:3341) (Super)**

Codes: [Dimensión axiológica] [Vaciamiento cultural]

No memos

YO ENTIENDO QUE CON EL TRABAJO SE CELEBRA TAMBIÉN EL ARETEGUASU ¿CÓMO ES EL ARETEGUAZU AQUÍ? Poco, la gente, la mayoría es creyente y en la religión no se deja la fiesta y eso está perdiéndose en Tmané hay y en Kuarirenda también he visto, aquí no hay mucha gente que le gusta esa fiesta, no se hace mucho, en algunas comunidades hacen. Yo no le hago mucho a esas cosas, mi mujer es evangélica y vamos a la iglesia, así que muy poco de la cultura.



**P33: Don Guido.pdf - 33:19 [¿Peor las madres y los mayores..] (3:1843-3:2259) (Super)**

Codes: [Dimensión axiológica] [Vaciamiento cultural]

No memos

¿PERO LAS MADRES Y LOS MAYORES SI LO HACEN EN LA CASA? Sí, yo creo que las madres y abuelos, pero la religión no les gusta que se hable de las costumbres y la mayoría es evangélica, por eso a los muchachos no saben casi nada de la cultura nuestra, sería bueno ver cómo se puede mejorar eso pero difícil es, la gente ya no quiere, quieren aprender la cultura Karai para salir y no ser maltratados y o hechos a un lado.

**P34: Entrevista segundo capitán Grande Alto Ioso.pdf - 34:25 [los católicos son más abiertos..] (4:265-4:611) (Super)**

Codes: [Dimensión axiológica] [Vaciamiento cultural]

No memos

**Hyper-Links:**

34:24 ¿Ud. cree que se pierda el Yan.. <continued by>

**[Content for linked quote "34:24"]**

¿UD. CREE QUE SE PIERDE EL YANDE REKO? Tal vez poco a poco, porque la gente ya no vive lo de antes, vive otras cosas, le gusta otras cosas, le gusta vivir diferente, por eso hay más creyentes que católicos.

Los católicos son más abiertos a las costumbres, por eso no hay problema, pero para los creyentes no es muy bien vista la cultura para vivir, está bien que se la enseñe pero ya vivirla está difícil, la gente ya no cree mucho en eso y si cree es para no perder su forma de ser, aunque los chicos están en otras cosas mírelos, ya no son como antes.

**P35: Estelita Basigue.pdf - 35:18 [Aquí hace años no hacemos Aret..] (2:4217-2:4347) (Super)**

Codes: [Dimensión axiológica] [Vaciamiento cultural]

No memos

**Hyper-Links:**

<continued by> 35:19 antes mi padre hacía y bailaba..

**[Content for linked quote "35:19"]**

Antes mi padre hacía y bailaban, desde que entró la iglesia no hacemos, los cristianos hacen esos si toman todo hacen, nosotros no. Aquí hace años no hacemos Arete Guazu, vamos la iglesia esos días nos congregamos y oramos a Dios, no Arete Guazu ya no nos gusta

**P36: Salomón Iyambae.pdf - 36:9 [¿Por qué lo del Arete Guazú no...] (2:2253-2:2337) (Super)**

Codes: [Dimensión axiológica] [Vaciamiento cultural]

No memos

¿POR QUÉ LO DEL ARETE GUAZÚ NO SE PRÁCTICA? Es por la religión, también.

**P37: Entrevista aEdgar.pdf - 37:8 [¿Y tú que dices de lo que te c..] (1:3176-1:3342) (Super)**

Codes: [Vaciamiento cultural]

No memos

**Hyper-Links:**

37:7 ¿Quién te dijo eso? Los tíos h.. <continued by>

**[Content for linked quote "37:7"]**

¿QUIÉN TE DIJO ESO? Los tíos hablan de eso, los profesores de la escuela los llevan y ellos nos hablan de como portarnos, que eso vivían los antiguos y que eran felices, y que no dejemos perderse, eso nos dicen.

¿Y TÚ QUE DICES DE LO QUE TE CUENTAN LOS TÍOS? Yo digo bien nomás también, pero en la iglesia dicen diferente, no sé qué es mejor, lo de la iglesia o lo de la cultura

**P38: Entrevista a Katy Yambae.pdf - 38:30 [¿Qué significa esa figura? Nad..] (4:1671-4:1770) (Super)**

Codes: [Vaciamiento cultural]

No memos

**Hyper-Links:**

38:29 ¿El tejido también es importan.. <continued by>

**[Content for linked quote "38:29"]**

¿EL TEJIDO TAMBIÉN ES IMPORTANTE EN TU CULTURA? Si las figuritas rombitos hacemos, eso dicen que es antiguo, así hacemos como antes, pero de lana y ano de algodón, también hacemos.

¿QUÉ SIGNIFICA ESA FIGURA? Nada, yo creo bonito es, así nos enseñaron a hacer, no creo que se nada. QUÉ PENA QUE NO SEPA LO QUE SIGNIFICA, ES UNA FORMA DE REPRESENTAR ESPACIO DICEN LOS "SABIOS" DE LA APG, Ah será así yo no sé solo se tejer y eso hacemos las mujeres todavía se hace mucho aquí esos tejiditos, para ganar un poco de plata, hay una señorita que viene y se lleva, Ingeniera Marioli, ella compra o da adelantado y nos paga por tejer, ella vende en Santa cruz bien caro vende, a nosotras poco paga, pero es cumplida paga.

**P39: Comunario de Koropo.pdf - 39:2 [¿Y como ve las comunidades y s..] (1:2978-1:3409) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica] [Vaciamiento cultural]

No memos

¿Y CÓMO VE LAS COMUNIDADES Y SU CULTURA? Creo que se ha perdido mucho, cuando yo llegué hasta la gente andaba con su batita y se trabajaba en el chaco de forma colectiva, ahora ya no todo ha cambiado y la gente no trabaja en su chaco, aquí en Koropo estamos los que más sembramos, pero también ha cambiado al gente, cada familia hace lo suyo y ahí, nadie ayuda al otro. Trabajo colectivo, ahora se acabó, antes se trabajaba así...

**P39: Comunario de Koropo.pdf - 39:3 [¿Cómo ve la cultura isoseña, c..] (2:1470-2:1753) (Super)**

Codes: [Vaciamiento cultural]

No memos

¿CÓMO VE LA CULTURA ISOSEÑA, COMPARANDO CON LAS OTRAS CULTURAS? Se está perdiendo la cultura, cuando yo me vine no había mujeres de pantalón, ahora todas con pantalón, antes se vestían con sus batas, y las mujeres antiguos con su sábana, eso se ha perdido, las mujeres como hombres.

Report: 31 quotation(s) for 1 code

---

HU: backup of backup of backup of CODIFICACIÓN  
File: [C:\Users\hp\Desktop\Izozog\backup of backup of backup of CODIFICACIÓN.hpr6]  
Edited by: Super  
Date/Time: 04/09/14 13:17:53

---

Mode: quotation content, memos and hyperlinks

Quotation-Filter: All

**POLISEMIA DEL YANDE REKO**

**P 6: Entrevista a Chevrolet.pdf - 6:13 [¿PARA USTED CHVROLET, QUÉ ES E..] (2:682-2:804) (Super)**  
Codes: [Polisemia del Yande Reko]  
No memos

¿PARA USTED CHVROLET, QUÉ ES EL YANDE REKO? Es la cultura de uno, lo que hacemos en la comunidad, en el bosque, es la fiesta

**P 8: Entrevista asesor técnico, René Arriaga.pdf - 8:15 [el Yande Reko, nuestra costumbr..] (3:117-3:239) (Super)**  
Codes: [Polisemia del Yande Reko]  
No memos

El Yande Reko, nuestra costumbre, lo que nos da las formas de ser e identifica a todos nosotros de los avas y de los karais

**P 9: Entrevista asesora legal capitania Bajo Isoso Judith Sanchez.pdf - 9:1 [Yo creo que el Yande Reko es la..] (1:212-1:307) (Super)**  
Codes: [Polisemia del Yande Reko]  
No memos

Yo creo que el Yande Reko es la cultura del pueblo guaraní. Es lo que les da la identidad guaraní

**P 9: Entrevista asesora legal capitania Bajo Isoso Judith Sanchez.pdf - 9:2 [la cultura está ligada con la ..] (1:441-1:598) (Super)**  
Codes: [Polisemia del Yande Reko]  
No memos

La cultura está ligada con la política y ambos dos con la identidad, como pueblo practican y transmiten el Yande Reko de familia a familia de padres a hijos.

**P 9: Entrevista asesora legal capitania Bajo Isoso Judith Sanchez.pdf - 9:14 [TÚ CONOCES EN PROFUNDIDAD EL Y..] (2:1833-2:1963) (Super)**  
Codes: [Polisemia del Yande Reko]  
No memos

TÚ CONOCES EN PROFUNDIDAD EL YANDE REKO? Licenciado, son las costumbres lo que los abuelos dicen que son los valores de la comunidad

**P10: Entrevista Hubert Rivero.pdf - 10:1 [haber Licen, estamos hablando ..] (1:136-1:259) (Super)**  
Codes: [Polisemia del Yande Reko]  
No memos

Haber Licen, estamos hablando de la cultura, de las costumbres de los abuelos, de cómo vivimos en las comunidades, eso es.

**P10: Entrevista Hubert Rivero.pdf - 10:38 [Algunas cosas olvidamos pero o..] (4:1913-4:2121) (Super)**

Codes: [Dimensión Ontológica] [Polisemia del Yande Reko]

Memos: [Epis. formas de saber?]

Algunas cosas olvidamos pero otras las hacemos nomás, seguimos cazando con nuestros iyas, con nuestras costumbres, hay cosas que no sabemos pero hacemos nomás y eso parte de nuestro Yande Reko que no olvidamos.

Memos:

**MEMO: Epis. formas de saber? (Super, 19/07/14 15:56:03)**

Type: Memo

Parece epistemológico también porque el saber se constituye a partir del dominio de la práctica, no siempre para por un proceso reflexivo.

**P10: Entrevista Hubert Rivero.pdf - 10:69 [Nos gusta visitar a nuestros v..] (3:1922-3:2315) (Super)**

Codes: [Polisemia del Yande Reko]

No memos

Nos gusta visitar a nuestros vecinos, participar de la fiesta, eso nos hace felices, porque en la fiesta podemos mostrar lo que trabajamos, lo que producimos, hacer chicha, pero eso cada vez es menos, ahora necesitamos que nos apoyen los karais para hacer la fiesta, la producción no alcanza, poco poco, podemos hacer nuestra chicha para la casa. Pero el Yande Reko nos anima a hacer la fiesta.

**P10: Entrevista Hubert Rivero.pdf - 10:70 [QUÉ ES PARA USTEDES ESA FIESTA..] (3:2625-3:2932) (Super)**

Codes: [Polisemia del Yande Reko]

No memos

QUÉ ES PARA USTEDES ESA FIESTA? Ah para nosotros es parte de nuestra cultura de nuestro Yande Reko, la fiesta en la que celebramos la buena producción, invitamos a nuestros vecinos nos invitamos todos nuestra chicha hasta acabar, además vienen nuestros las almas de los ausentes de nuestros muertos, los años.

**P13: Entrevista Don Ernesto Gutierrez.pdf - 13:39 [El YanTe Reko en castellano es..] (4:464-4:527) (Super)**

Codes: [Polisemia del Yande Reko]

No memos

El Yande Reko en castellano es costumbre... nuestro modo de ser.

**P16: ENTREVISTA A PROFESOR OSCAR SEGUNDO PINTO (YOVI).pdf - 16:6 [¿QUÉ CONOCEN DEL YANDE REKO? E..] (1:1659-1:1938) (Super)**

Codes: [Dimensión Epistemológica] [Polisemia del Yande Reko]

No memos

¿QUÉ CONOCEN DEL YANDE REKO? Es la cultura que tenemos, las características de acá de nosotros, como somos, somos humildes, respetamos a cualquiera, y valoramos también a las demás culturas. Aquí, en Yovi mismo, de mi familia, de padre, de mi madre

**P16: ENTREVISTA A PROFESOR OSCAR SEGUNDO PINTO (YOVI).pdf - 16:7 [¿USTED CONOCE ALGUN MITO O HIS..] (1:1941-1:2244) (Super)**

Codes: [Dimensión Epistemológica] [Dimensión Ontológica] [Polisemia del Yande Reko]

No memos

¿USTED CONOCE ALGUN MITO O HISTORIA DEL ORIGEN DE LOS ISOSEÑOS? Muy poco. ¿QUÉ CONOCE? De los antiguos, ¿no?...ahora varía mucho, todo eso nos estamos olvidando, pero creo que con esta

enseñanza volvemos a lo antiguo, para poder valorar el Yande Reko... pero siempre estamos valorando la cultura de antes

**P17: ENTREVISTA A PROFESORA.pdf - 17:8 [Es la costumbre del guaraní] (2:2063-2:2088) (Super)**

Codes: [Polisemia del Yande Reko]

No memos

(El Yande Reko) Es la costumbre del guaraní

**P18: ENTREVISTA PROFESOR TITO SUAREZ CALISAYA.pdf - 18:5 [¿QUÉ CONOCEN DEL YANDE REKO? ¿..] (1:1418-1:1525) (Super)**

Codes: [Polisemia del Yande Reko] [Vaciamiento cultural]

No memos

¿QUÉ CONOCEN DEL YANDE REKO? ¿Sobre la cultura?, la cultura ya no se practica mucho, hablando de la fiesta.

**P19: Carmen Padilla.pdf - 19:11 [¿Usted cree que el “Yande Reko”..] (2:1118-2:1259) (Super)**

Codes: [Dimensión Epistemológica] [Polisemia del Yande Reko]

No memos

¿USTED CREE QUE EL “YANDE REKO”, DEBERÍA VOLVER A RESCATARSE? Por una parte si, para que no se pierda lo que nos enseñaron nuestros antepasados

**P21: Ignacio Choquindi.pdf - 21:18 [¿Qué es para tí el Yande Reko?..] (3:1115-3:1422) (Super)**

Codes: [Polisemia del Yande Reko]

No memos

(El yande reko es) lo que somos, lo que hacemos, cómo estamos y vemos la vida..., queremos ser iguales que los demás, pero también nos gusta ser diferentes, porque lo que somos es parte de nuestra cultura e historia, es lo que somos como pueblo y lo que yo soy como persona.

**P22: ENTREVISTA A JÓVENES DE IYOVI G16.pdf - 22:1 [EL YANDE REKO, QUE SIGNIFICA P..] (1:31-1:98) (Super)**

Codes: [Polisemia del Yande Reko]

No memos

EL YANDE REKO, QUE SIGNIFICA PARA USTEDES? Significa nuestro nombre

**P23: ENTREVISTA A JÓVENES MUJERES DE AGUARAIGUA.pdf - 23:3 [YANDE REKO: Nuestra vida] (1:336-1:360) (Super)**

Codes: [Polisemia del Yande Reko]

No memos

YANDE REKO es Nuestra vida

**P29: entrevista con los niños en Iyovi sin grabadora.pdf - 29:1 [¿Qué es el Yande Reko? Persona] (1:36-1:66) (Super)**

Codes: [Polisemia del Yande Reko]

No memos

¿Qué es el Yande Reko? Es la Persona

**P31: Ángel Guarigua.pdf - 31:8 [sabes qué es el Yande Reko? Si..] (1:2182-1:2248) (Super)**

Codes: [Polisemia del Yande Reko]

No memos

¿SABES QUÉ ES EL YANDE REKO? Sí, eso sí sé que es nuestra cultura

**P31: Ángel Guarigua.pdf - 31:9 [¿Pero desde tu vida qué signif..] (1:2249-1:2659) (Super)**

Codes: [Polisemia del Yande Reko]

No memos

¿PERO DESDE TU VIDA QUÉ SIGNIFICA ESO (YANDE REKO)? Lo antiguo lo que nuestros padres y abuelos vivieron, es la forma de vivir, así como vivimos en el campo, como nos casamos, como criamos a nuestros hijos, con libertad, en la ciudad a los hijos les castigan golpean, no les hablan suave, todo es retando y gritando, nosotros no, les hablamos suave y no les castigamos, vivimos tranquilos con ellos y ellos no nos molestan.

**P31: Ángel Guarigua.pdf - 31:15 [¿Qué sabes del Yande Reko? Es ..] (2:508-2:945) (Super)**

Codes: [Polisemia del Yande Reko]

No memos

¿QUÉ SABES DEL YANDE REKO? Es la costumbre, es la forma de vivir. ¿ENTONCES TU ERES ISOSEÑO O NO? Yo, si soy Iloseño. ¿Y TUS HIJOS? Ah no sé, ellos vivirán en la ciudad, ya viven. Pero, ¿POR QUÉ TÚ Y NO ELLOS? Es que yo todavía vivo como isoseño, mis hijos ya no están viviendo así van a escuela karai, y creo que no serán como nosotros. ¿ENTONCES CREES QUE NO VIVIRÁN EL YANDE REKO? Yo creo que poquito, y no será lo mismo que nosotros.

**P32: Arturo Clemente.pdf - 32:18 [¿Qué es el Yande reko para ti?..] (3:1134-3:1291) (Super)**

Codes: [Polisemia del Yande Reko]

No memos

¿QUÉ ES EL YANDE REKO PARA TI? Nuestra cultura, compartir, la alegría, la educación a los niños es bonito, no se los maltrata, nunca se dice carajo. Respeto.

**P33: Don Guido.pdf - 33:3 [Bueno, ¿esto no responde a una..] (1:648-1:1111) (Super)**

Codes: [Polisemia del Yande Reko]

No memos

BUENO, ¿ESTO NO RESPONDE A UNA FORMA DE SER, LO QUE ELLOS LLAMAN YANDE REKO? Si, pero para hacer y practicar el Yande Reko se necesita trabajar, sino de dónde sale la chicha y el maíz para invitar, la comida de la fiesta y la chicha se hace para celebrar que no ha ido bien, lo que pasa es que ahora los jóvenes se van, y les gusta ir a la ciudad y trabajar, reúnen un poco de plata y se lo gastan y vienen aquí con un poco de comida para sus familias y nada más.

**P33: Don Guido.pdf - 33:6 [¿para qué es el Yande Reko? Es..] (1:2068-1:2319) (Super)**

Codes: [Polisemia del Yande Reko]

No memos

¿PARA QUÉ ES EL YANDE REKO? Es la cultura, las costumbres, AHORA ¿ESO LES SIRVE? yo no sé Licen, pero lo que sé es que ayuda a gastar lo poco que tenemos. Hay algunos políticos que si hablan que es la cultura, la identidad, yo no sé no creo mucho en eso

**P34: Entrevista segundo capitán Grande Alto Iroso.pdf - 34:14 [¿Y el Yande Reko dónde queda? ..] (2:2764-2:3048) (Super)**

Codes: [Polisemia del Yande Reko]

No memos

¿Y EL YANDE REKO DÓNDE QUEDA? Según sé, el Yande reko es la vida, la cultura, el vivir en paz, el hacer nuestras costumbres. Es lo de todos, yo diría es lo que somos, aunque yo no entiendo bien, y esté lejos de mi pueblo, yo sigo siendo isoseño, me siento así, no soy más que eso... isoseño.

**P35: Estelita Basigue.pdf - 35:10 [pero aquí le hablan del Yande ..] (2:1279-2:1525) (Super)**

Codes: [Polisemia del Yande Reko]

No memos

Si se habla de la vida del isoseño, de cómo hemos vivido siempre, así nomás vivimos, gente pobre

somos, así nomás criando animalitos, cuidando el chaco, vivimos, a veces falta comida pero estamos aquí y seguimos

**P35: Estelita Basigue.pdf - 35:11 [el Yande Reko es lo que compar..] (2:1793-2:1974) (Super)**

Codes: [Polisemia del Yande Reko]

No memos

El Yande Reko es lo que compartimos, lo que vivimos entre familias y nos ayudamos, eso es le Yande Reko, lo que trabajamos en el chaco eso es, lo que creemos en los espíritus eso es.

**P37: Entrevista a Edgar.pdf - 37:6 [sabe que es el Yande reko? Si,..] (1:2892-1:2962) (Super)**

Codes: [Polisemia del Yande Reko]

No memos

**Hyper-Links:**

<continued by> 37:7 ¿Quién te dijo eso? Los tíos h..

**[Content for linked quote "37:7"]**

¿QUIÉN TE DIJO ESO? Los tíos hablan de eso, los profesores de la escuela los llevan y ellos nos hablan de como portarnos, que eso vivían los antiguos y que eran felices, y que no dejemos perderse, eso nos dicen ¿SABES QUÉ ES EL YANDE REKO? Si, sé qué es, es nuestra vida, es la gente.

**P38: Entrevista a Katy Yambae.pdf - 38:22 [¿y el Yande Reko? Se está perd..] (3:2537-3:2728) (Super)**

Codes: [Polisemia del Yande Reko]

No memos

¿Y EL YANDE REKO? Se está perdiendo porque no lo practica la gente, se están olvidando las costumbres, ya la gente duda de lo que dicen los antiguos, un oye lo que hablan pero nos olvidamos.