

LA REGENERACIÓN DEL SERMÓN CHIQUITANO: EL CRUCE DE LA EDUCACIÓN INTERCULTURAL BILINGÜE Y LA PRÁCTICA RELIGIOSA DEL PUEBLO INDÍGENA CHIQUITANO DE LA REGIÓN CHIQUITANIA, BOLIVIA¹

RYUKI NAKANO

Abstract

Based on the methodology of “ethnography of language policy-planning” (McCarty 2011), this article explores how the language policy called Bilingual Intercultural Education of the Bolivian State can influence today the local Catholic practice of the Chiquitano indigenous people in the Chiquitania region, Bolivia. The Chiquitanos and their native Chiquitano-Bésiro language face today a radical decrease in the number of speakers and they try to revitalize it through the State's language policy. In Concepción, a municipal capital of Chiquitania, there is a local Catholic ritual speech in chiquitano-bésiro called “sermón” of the carnival. The “sermón” is usually performed by a prestigious man of the liturgical institution today called “cabildo”, citing an episode of the Bible with distinctive tones and rhythms with a notebook written by hand, whose content is thought to have been passed down from generation to generation. However, in the case of Concepción, a chiquitano-bésiro teacher is currently doing it in a different way instead of the cabildo that once disappeared and left the sermón. This article presents the historical events that have contributed to creating this situation and discusses the transforming role of the bilingual teacher in the practice of today's sermón.

Key words: Intercultural Bilingual Education, Chiquitanos, indigenous languages, ritual speech, Bolivia

Resumen

Basado en la metodología de la “etnografía de la política y la planificación lingüísticas” (McCarty 2011), este artículo explora cómo la política lingüística llamada Educación Intercultural Bilingüe del Estado boliviano puede influir hoy en la práctica local católica del pueblo indígena chiquitano en la región Chiquitania, Bolivia. Los chiquitanos y su idioma originario chiquitano-bésiro enfrentan hoy una radical disminución del número de hablantes del idioma, y tratan de revitalizarlo con la política lingüística del Estado. En Concepción, una sede municipal de Chiquitania, hay un discurso ritual católico local en chiquitano-bésiro llamado “sermón” del carnaval. El “sermón” es generalmente realizado por un hombre prestigioso de la institución litúrgica hoy llamada “cabildo”, citando un episodio de la Biblia con tonos y ritmos distintivos con un cuaderno escrito a mano, cuyo contenido se piensa que

¹ Este trabajo es la versión corregida y aumentada del manuscrito original presentado con el título de “Un informe sobre el proceso de la educación intercultural bilingüe y la práctica religiosa del pueblo indígena chiquitano de la región Chiquitania, Bolivia” en el XXX Congreso de la Confederación Académica Nipona, Española y Latinoamericana (CANELA) en la Universidad Doshisha, 2018. Esta investigación está financiada por el programa de Becas Internacionales “Konosuke Matsushita” de la Fundación Memorial Konosuke Matsushita (en japonés, 公益財団法人松下幸之助記念財団松下幸之助国際スカラシップ), por el Fondo para la Promoción de la Etnología de la Fundación Shibusawa (en japonés, 公益信託財団渋澤民族学振興基金) y por la Sociedad Japonesa para la Promoción de la Ciencia (en japonés, 日本学術振興会).

ha sido heredado de generación en generación. Sin embargo, en el caso de Concepción, actualmente lo realiza un profesor de chiquitano-bésiro de una manera diferente en vez del cabildo, que una vez se desapareció y dejó el sermón. Este artículo presenta los acontecimientos históricos que han contribuido a crear esta situación, y discute el papel transformador del profesor bilingüe en la práctica del sermón de hoy.

Palabras clave: educación intercultural bilingüe, chiquitanos, lenguas originarias, anunciados rituales, Bolivia

1. Introducción

Los países latinoamericanos como Perú, Ecuador y Bolivia han venido experimentando políticas de planificación multilingüística bajo el concepto de la “interculturalidad” desde los años setenta. Hornberger analiza las leyes y constituciones políticas de estos tres países, y los clasifica según la forma de reconocimiento de los idiomas indígenas dentro del sistema político del Estado (Hornberger 2000: 181-182). Por su parte, en la Reforma Educativa del año 1994, Bolivia definió la Educación Intercultural Bilingüe (en adelante, EIB) como el sistema que incorpora la heterogeneidad sociocultural del país en un ambiente de respeto.

Paralelamente, la investigación sobre multiculturalismo e interculturalismo ha aumentado gradualmente desde 1990. La educación multicultural o intercultural se ha convertido en un tema fundamental en campos académicos tales como la antropología educativa y los estudios interculturales. El enfoque abarca tanto el estado actual de los grupos minoritarios como la identidad nacional o la autoidentificación social (Dietz y Mateos 2011: 495).

Cabe destacar que los discursos multiculturales e interculturales tienden a variar de una región a otra. En el contexto de la región latinoamericana, históricamente, la educación ha sido indigenista, pretende proteger y asimilar a los pueblos indígenas para crear un Estado-Nación moderno. No obstante, este discurso ha sido manipulado por intelectuales y personas no indígenas (Cf. Fabre 2002: 7-13). Así, la superación de este obstáculo ha sido un gran desafío para realizar una educación alternativa en Latinoamérica (Dietz y Mateos 2011: 496-497).

Por consiguiente, es necesario analizar tales discursos nacionales o regionales junto con su implicación en las prácticas diarias. A esto pueden contribuir la teoría antropológica y la etnografía. Según Dietz y Mateos (2011: 504-509), en la antropología se analizan paralelamente la perspectiva interna —por ejemplo, las declaraciones de habitantes locales— y la externa, como son las interacciones que tienen con los demás. De este modo, se posibilita describir y analizar el conjunto de los discursos y su proceso de realización. Lo relevante aquí es investigar etnográficamente el modo en que los encargados de formular políticas, los diseñadores de currículos, los alumnos y los maestros de clase perciben la diversidad, el origen étnico y el proceso de racialización.

Actualmente en Bolivia, el concepto de interculturalidad recobra un nuevo significado bajo una serie de reformas políticas del Estado efectuadas por el presidente Evo Morales y su partido. El campo educativo, hoy, se centra no solamente en la diversidad nacional, sino también en la cohesión lingüístico-cultural de cada pueblo indígena. Además, trata de formar a los profesores bilingües de lenguas indígenas como agentes ideológicos del Estado llamado plurinacional (Asamblea Constituyente de Bolivia 2008: 3, 9-11; Ministerio de Educación 2010: 13-14). Estos profesores bilingües se encargan de la enseñanza de los idiomas originarios tanto para los niños de la escuela como para los funcionarios públicos y privados de la región correspondiente (Asamblea Legislativa Plurinacional 2012: 7-9).

Luykx (1999: 123-291), basada en su trabajo de campo sobre una escuela normal del altiplano boliviano, mostró cómo los estudiantes de una escuela normal de origen campesino o

indígena se iban socializando, pero a la vez resistiendo la ideología del Estado. Aquí el enfoque se centra en el problema de la reproducción y la resistencia de la clase campesina o indígena. Sin embargo, este análisis no nos permite ver qué efecto pueden causar estos profesores en otros contextos. ¿Qué papel representarían y qué influencia o cambio causarían ellos, por ejemplo, en el contexto de las manifestaciones de la comunidad tales como las fiestas religiosas? El primer objetivo de este artículo es analizar la actual EIB mediante este enfoque analítico. El segundo objetivo es presentar los resultados del trabajo de campo realizado, desde 2015 hasta 2018, en el municipio de Concepción, sobre el proceso de la EIB del idioma chiquitano-bésiro de la región Chiquitania como estudio de caso para futuras investigaciones más profundas.

2. La “etnografía de la Política y la Planificación Lingüísticas”

La investigación sobre la Política y la Planificación Lingüísticas (en adelante, PPL) es un campo relativamente nuevo. Primeramente, ha surgido como un método de solución a las barreras lingüísticas para la construcción de un nuevo estado-nación a mediados del siglo XX. Aunque los investigadores procuraban identificar y resolver problemas de lenguaje, los primeros estudios sobre la planificación lingüística presuponían que los formuladores de políticas eran individuos racionales con poder de decisión (McCarty: 2011b: 5-6). Posteriormente, ha surgido otro enfoque que contrasta con esta visión racionalista. Por ejemplo, Tollefson —basado en teorías críticas como las de Michael Foucault— explora los factores históricos y estructurales de la política que limitan la praxis individual (Tollefson 1991: 9-17).

De esta manera, las PPL se han encuadrado con diferentes perspectivas en diversos estudios. Sin embargo, actualmente ambas se consideran como aspectos de los mismos procesos políticos (McCarty 2011b: 7-8). Por lo tanto, se puede mencionar que la política-planificación del idioma es un conjunto de varios contextos y fases, y es esencial aplicar una metodología holística etnográfica (McCarty 2011b: 10-17).

Para adoptar un enfoque etnográfico de la PPL, se debe considerar la discusión de la ideología lingüística. Esto se debe a que la PPL se presenta en campos donde la lealtad al Estado está intrínsecamente vinculada a la competencia del idioma nacional (McCarty 2011b: 9-10). Según la teoría de la antropología lingüística, esta ideología puede ser explícita o implícita. Las manifestaciones explícitas “comprenden la expresión abierta de conceptos, suposiciones, creencias y actitudes con respecto a la lengua en el discurso sobre ella y funcionan como ‘metadisursos’”. Las implícitas, por el contrario, están “en la misma forma de la lengua” y por eso son “menos conscientes para los hablantes” (Howard-Malverde 2007: 47-49). De esta forma explícita e implícita, las ideologías lingüísticas “pueden influir no solo en el desarrollo externo de la lengua (a través de acciones de planificación lingüística de impronta ideológica), sino también en su evolución interna (a través de aspectos del cambio lingüístico que tienen motivación ideológica)” (Howard-Malverde 2007: 49).

En este artículo, así como en nuestro anterior trabajo (Nakano 2016), nos basaremos en la etnografía de la política-planificación lingüística. Este enfoque nos exige investigar etnográficamente cada fase de la política lingüística: la planificación, la promulgación, y la difusión del “idioma correcto” en las escuelas y las prácticas diarias de las comunidades. Dicho enfoque permite, finalmente, estudiar los estadios como totalidad, junto con el análisis discursivo del texto político e histórico, y es posible observar cómo la política y la planificación lingüística se interpreta, se ejecuta o es resistida por los actores locales en cada fase (Hornberger y Johnson 2007: 510-512). King, por ejemplo, investigó y describió etnográficamente el proceso del EIB para los pueblos saraguros en Ecuador. Mientras los estudiantes jóvenes aprendían en la escuela y usaban el idioma quichua ortográficamente unificado, los hablantes de mayor edad lo rechazaban. Preferían el quichua local influenciado en gran medida por la

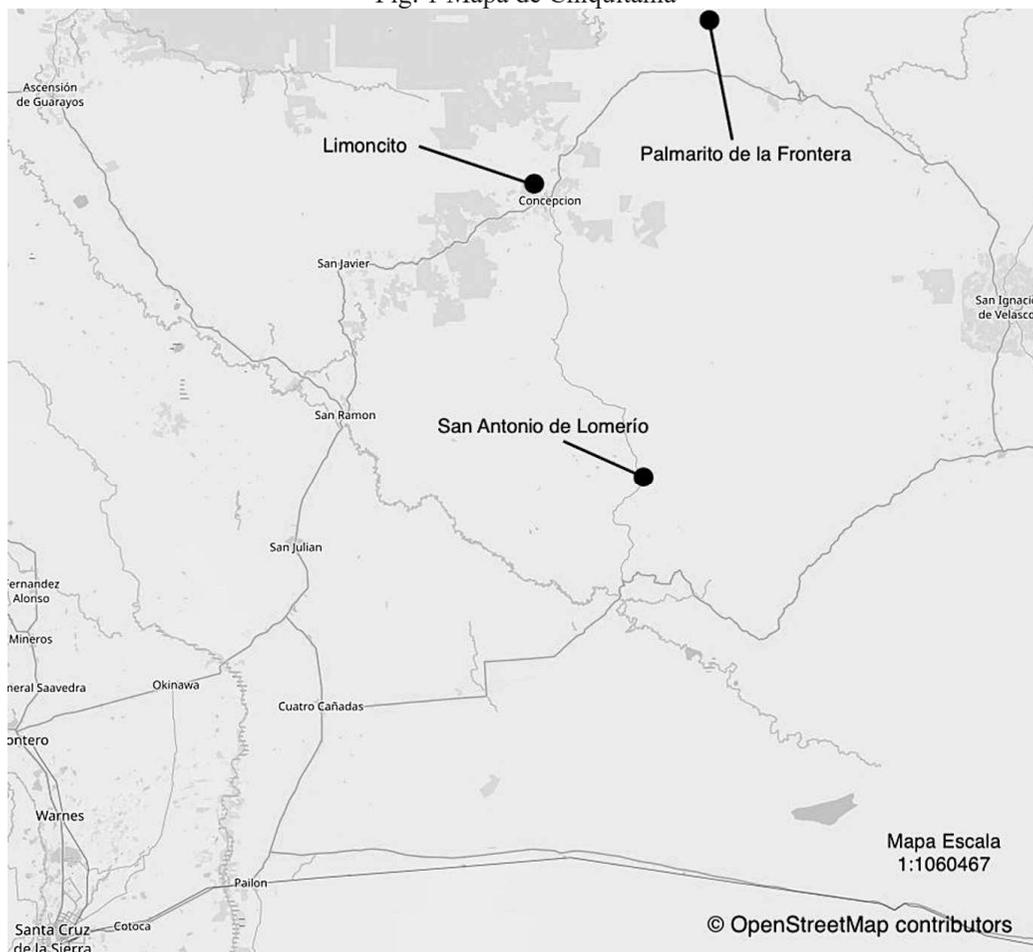
escritura y vocabulario del castellano (King 2001: 93-97). Se trata de un ejemplo de cómo la etnografía de la política-planificación lingüística se ha aplicado a la EIB en los países latinoamericanos.

Con esta metodología etnográfica, el presente artículo procura presentar y analizar la fase en la que se difunde el efecto de las políticas lingüísticas hacia la comunidad. Nos centraremos principalmente en la influencia de la EIB en una práctica religiosa llamada ‘sermón’ del idioma chiquitano-bésiro.

3. Datos básicos

Antes de entrar en el contenido propiamente dicho, es necesario conocer el contexto básico de la región estudiada. La “Chiquitania” es una región del departamento de Santa Cruz de Bolivia (Díez Astete 2011: 396). El censo nacional del 2012 cuenta 145.653 habitantes que se autoidentifican como “nación” o “pueblo indígena” chiquitano (Instituto Nacional de Estadística 2012), y estas personas residen en dicha región (Díez Astete 2011: 396). Su idioma originario cotidianamente es llamado “chiquitano” o “dialecto” por el mismo pueblo, pero actualmente en los contextos políticos, los chiquitanos, mayormente activistas o políticos, tienden a denominarlo “bésiro”, que literalmente significa “habla correcta” o “camino recto” en su idioma. Esta denominación aparece además en los trabajos académicos y la Constitución Política del Estado como idioma oficial (Díez Astete 2011: 403; Riester 1986: 256; Radding 2005; Albó y Barrios Suvelza 2006: 95; Zavala y Equipo de Investigación 2007: 45; Asamblea Constituyente de Bolivia 2008: 3). El número de hablantes del idioma varía según cada fuente, pero el último censo nacional cuenta 6.753 personas que aprendieron a hablarlo en su niñez y 2.458 personas que lo emplean como primera lengua en la vida diaria (Instituto Nacional de Estadística 2012). Esto significa que la mayor parte de la población es hablante del castellano y que es, asimismo, la primera lengua hablada en la vida diaria, aunque lo hayan aprendido en su niñez. De hecho, según el censo de 2012, de la población total de chiquitano, 130.625 aprendieron español cuando eran niños y 105.946 actualmente usan el español como su primer idioma a diario (ibíd.).

Fig. 1 Mapa de Chiquitania



Este artículo se basa principalmente en los datos recogidos durante el trabajo de campo realizado, desde el 2015 hasta el 2018, en el municipio de Concepción, fundado como uno de los centros de las misiones jesuíticas de la época colonial. Los métodos del trabajo de campo comprenden la entrevista formal e informal, y la observación participativa, mayormente en castellano y, a veces, en bésiro. La selección del idioma de trabajo se basa en el hecho de que los habitantes del lugar se comunican mayormente en castellano.

En el municipio de Concepción, se encuentran las sedes del movimiento político chiquitano y el Instituto de Lengua y Cultura Chiquitana (ILC) creado bajo la Constitución Política del Estado y una serie de leyes educativas y lingüísticas. Este municipio, que dispone de estas organizaciones que median entre los chiquitanos y el Estado, también cuenta con habitantes migrantes de la región de Lomerío. En Lomerío, se concentra la mayor parte de los hablantes de chiquitano-bésiro. Por ejemplo, San Antonio —el centro administrativo de la región— posee una población de aproximadamente 6.500 habitantes, de los cuales 1.658 lo aprendieron en su infancia y 1.219 lo usan como primera lengua (Instituto Nacional de Estadística 2012). Cabe recordar que en todo el país 2.458 personas lo hablan, incluso, como primera lengua (ibíd.). Los lomerianos de Concepción trabajan como profesores bilingües o activistas de dichas organizaciones indígenas. Esta migración de los profesores o activistas lomerianos hacia

Concepción da como resultado la publicación de la mayor parte de los textos del idioma en la variante lingüística regional de Lomerío.

4. El contexto histórico de las políticas lingüísticas del pueblo chiquitano en la Chiquitania

La primera política lingüística del pueblo chiquitano es efectuada alrededor de los siglos XVII y XVIII por los jesuitas con el propósito de proteger a las tribus de la región de la captura no solo por parte de los habitantes de las ciudades cercanas, sino también por los mamelucos y paulistas². Las tribus empleaban varios idiomas diferentes y contaban con diversos estilos de vida. Por esa razón, los jesuitas las ‘redujeron’ en algunos centros misioneros y les dieron el único nombre étnico-lingüístico común de “chiquito” basado en el idioma más utilizado en la región, que luego se denominaría “chiquitano” o “bésiro” (Falkinger 2002: 43; Martínez 2017: 10, 72-98, 284).

Mientras que el municipio actual de Concepción se constituyó como una de estas misiones jesuíticas, la región de Lomerío se creó como resultado de las sucesivas huidas de los indígenas de las mismas desde la época colonial. Esta región de Lomerío ha conservado hasta hoy la mayor parte de los hablantes de chiquitano-bésiro de toda la región, y se autoidentifican como “monkox”, que deriva — según algunos investigadores — de una de las tribus reducidas por los jesuitas en Concepción (Lacroix 2006: 111; Arrien et al. 2006: 71; D’orbigny 2011: 234).

Como ya se ha mencionado, Concepción es el centro principal de los movimientos políticos de los chiquitanos. Lo importante aquí es que los principales actores de la EIB han nacido en la región de Lomerío. Es en este lugar, donde trabajaron tanto el Instituto Lingüístico de Verano³ — desde los años 1950 hasta los años 1980 — como, posteriormente, el sacerdote lingüista español Jesús Galeote (1993: 7-8).

En tanto que desde 1955 el Estado boliviano se ha encargado de la inmediata castellanización de los niños chiquitanos con la Reforma Educativa (Arrien et al. 2006: 16-18; López-Hurtado 2005: 81-93), el Instituto Lingüístico de Verano, contratado por el gobierno, colaboró con muchos participantes chiquitanos en la región de Lomerío para la traducción de la Biblia — del Nuevo Testamento — en chiquitano-bésiro (López Hurtado 2005: 88-91; Zavala y Equipo de Investigación 2007: 43-44). Este trabajo sentó las bases tanto para la posterior educación bilingüe como para la elaboración de la escritura basándose en la variante dialectal local de Lomerío, la producción de textos y la formación de los maestros bilingües chiquitanos (Zavala y Equipo de Investigación 2007: 88-91). Como resultado, podemos decir que su trabajo abrió el camino para la posterior política lingüística, porque la escritura unificada — usada hoy ampliamente por los profesores bilingües — es prácticamente su versión renovada a partir de la cual se ha publicado el texto gramatical más completo en esta ortografía y se ha difundido por toda la región (Galeote 1993: 25-35; Galeote 1996: 25-34; Falkinger 2012: 253-255).

Si bien se precisa seguir verificando el hecho, una serie de estos eventos históricos etnolingüísticos nos llevaría a inferir que el “monkox”, reducido por misioneros jesuitas de la época colonial, habría llegado a la región actual del “refugio” de Lomerío (Lacroix 2006: 111), conservando hasta hoy su variante regional. Pero a la inversa de su pasado marcado por la

² “Mamelucos” refiere a la categoría principalmente de hombres que utilizaban los idiomas nativos y participaron en la captura de pueblos indígenas en las misiones de Paraguay, y “paulistas” es el gentilicio para los habitantes de Sao Paulo (Elisa Frühauf 2019).

³ El Instituto Lingüístico de Verano es un grupo misionero protestante en los Estados Unidos. La actividad principal es traducir la Biblia (especialmente el Nuevo Testamento) al idioma local y realizar estudios lingüísticos descriptivos para ese propósito, y difundir el cristianismo a los residentes locales (Castro Mantilla 1997: 21-34).

política de “reducción”, estaría expandiendo su identidad etnolingüística a toda la región de Chiquitania con su escritura local unificada.

Esta expansión etnolingüística de Lomerío es respaldada por la reciente reforma educativa del Estado. Con el gobierno de Evo Morales, en 2010, se aprobó la Ley de Educación No. 070 Avelino Siñani-Elizardo Pérez⁴ cuyo contenido define la educación como “descolonizadora” e “intracultural, intercultural y plurilingüe” (Ministerio de Educación 2010: 1-2). Aquí, la “interculturalidad” aparece como respeto mutuo entre las culturas del país (Ministerio de Educación 2010: 12-13). En cuanto a la “intraculturalidad”, es introducida para fortalecer la cohesión de cada cultura de los pueblos indígenas del país (Ministerio de Educación 2010: 12). Estos dos conceptos se complementan para fortalecer, a la vez, las culturas indígenas y la identidad boliviana como Estado plurinacional que incluye la heterogeneidad etnolingüística interna, de ahí su aspecto “plurilingüe”.

Asimismo, en la posterior ley de política lingüística y derechos lingüísticos, se destaca la “descolonización” como concepto para “desmontar las estructuras mentales de dominación, productos del colonialismo lingüístico y cultural” (Asamblea Legislativa Plurinacional 2012: 2). Con este principio, la ley procura (i) elaborar y normalizar la variante más hablada como idioma estandarizado al nivel escrito, pero al mismo tiempo mantener las variantes regionales al nivel de la conversación, y (ii) obligar a los funcionarios públicos y privados monolingües del castellano a aprender un idioma originario de la región correspondiente.

Bajo estos principios, las políticas lingüísticas ya realizadas anteriormente por las organizaciones chiquitanas se materializaron como “currículo regionalizado” chiquitano del año 2012, cuyo objetivo principal es “trabajar la intraculturalidad para recuperar y fortalecer la lengua y la identidad como nación Chiquitana” (CEPOCH 2012: 4). Los profesores bilingües del idioma chiquitano-bésiro se apoyan en estas ideologías etnolingüísticas como agentes del Estado Plurinacional y, en nuestro caso del municipio de Concepción, los más activos son principalmente del “refugio” de Lomerío, hablantes de su variante dialectal quienes manejan la escritura unificada en base a la misma. De este modo, la expansión etnolingüística de hablantes de Lomerío es justificada institucionalmente por el Estado. De ahí que se recurra a trabajar la intraculturalidad (unificación y expansión etnolingüística de la región de Lomerío) para realizar la interculturalidad y descolonización del país. Sin embargo, estos profesores bilingües pueden llevar estas ideologías etnolingüísticas a otra área que es primordial para los chiquitanos con respecto a su identidad étnica: el cristianismo.

⁴ Avelino Siñani y Elizardo Pérez son quienes construyeron una escuela en una comunidad indígena del altiplano en 1931 (López Hurtado 2005: 68-72). Avelino Siñani fue el jefe de la comunidad Warisata y proporcionó el terreno para la construcción de una escuela indígena. A principios del siglo XX, la escuela se consideraba una base estratégica para los pueblos nativos que querían adquirir alfabetización en español y asegurar un estatus político en el país (Luykx 1999: 44, 55). Por otro lado, Elizardo Pérez fue un criollo indigenista opuesto al gamonalismo y feudalismo que eran dominantes en la sociedad boliviana. Para él, los indígenas desempeñaron un papel importante en la construcción inicial del Estado boliviano ya que contribuyeron a la construcción de carreteras y al suministro de alimentos y minerales. Asimismo, él veía el ideal de la educación en la forma de vida de los indígenas que tenían –según él– la “ingenua naturaleza primitiva” que aportó a la creación de la nación boliviana (Pérez 1992 [1962]: 55, 84). Se dice que la primera escuela indígena construida por ambos tenía una tendencia asimilatoria; en lugar de utilizar y vitalizar las lenguas indígenas, la pedagogía constituía en enseñar el español, la agricultura, la pesca y la artesanía para que los estudiantes nativos pudieran participar posteriormente en la economía de mercado nacional (López Hurtado 2005: 68-72). Sin embargo, como lo implica el nombre de la nueva ley de educación, el gobierno actual parece haber encontrado el ideal de la educación indígena en sus primeros intentos.

5. “Sermón” chiquitano de Concepción: entre lo cristiano y lo educativo formal del Estado

5.1 ¿Qué y cómo es el “sermón” chiquitano?

En Concepción existe un discurso ritual católico local llamado “sermón” del carnaval en chiquitano-bésiro. El sermón es generalmente llevado a cabo por un hombre prestigioso de la institución litúrgica actualmente llamada “cabildo”. Se interpreta una parte de la Biblia con tonos y ritmos distintivos con un cuaderno escrito a mano, y se considera que su contenido ha sido heredado de generación en generación (Falkinger 2010: 15-22, 2012: 23-27). Según el historiador Roberto Tomichá, este sermón fue de gran utilidad para la evangelización de los indígenas, pues su tono distintivo y ritmo repetitivo habrían hecho posible el aprendizaje del cristianismo; posiblemente aceptado como algo continuo con el estilo de comunicación de los caciques y sacerdotes nativos de la región (Tomichá 2002: 467-471).

5.2 ¿Qué y cómo es el cabildo?

El cabildo fue creado conforme a las Leyes de Indias en la época misional como encargado de la administración política, y continúa existiendo hasta hoy como institución litúrgica o administrativa que pertenece a la Iglesia católica; la función varía según cada comunidad o pueblo (Kaneko 2016: 138-139, Weber 2010: xi, 62, 175-176). Por ejemplo, en su función litúrgica, el cabildo —compuesto por doce miembros completos y sus músicos— organiza la fiesta con música nativa. En el caso actual de Concepción, el cabildo funciona exclusivamente como institución litúrgica, es decir, cumple la tarea de asistir a las misas de los domingos y organizar las fiestas.

El cabildo de Concepción una vez experimentó su total desaparición, sin embargo se ha erigido nuevamente. Según los miembros del cabildo, su desaparición habría sido causada por un hecho ocurrido entre el cabildo y un sacerdote. Éste al ver el cabildo con sus músicos tocando la música nativa en un evento litúrgico, habría ordenado que se cesara para no perturbar la liturgia católica con esos ruidos, y se presume que este hecho habría desalentado al cabildo en la realización de sus actividades, lo cual, posteriormete, resultó en su desaparición.

Sin embargo, el cabildo se levantó nuevamente cuando emergió otro sacerdote con gran ánimo de revitalizar la cultura chiquitana. Junto con este nuevo cabildo, los sermoneros de las comunidades cercanas a Concepción volvieron a empezar el sermón en la fiesta de carnaval.

A pesar de todos estos sucesos, es en este contexto donde se involucró un profesor bilingüe como sermonero de carnaval en lugar del cabildo. Como resultado, mientras el cabildo de San Ignacio (otro municipio que se fundó como misión jesuítica en la época colonial) ocupa el cargo de sermón en las fiestas, en el caso de Concepción lo ocupa un profesor bilingüe del idioma bésiro de una comunidad cercana.

5.3 Práctica del sermón chiquitano de Concepción

El sermón chiquitano de Concepción se realiza al mediodía del primer domingo antes del carnaval (en este sentido, la gente local lo llama “carnavalito”) al frente de la capilla del cementerio del mismo municipio. El profesor bilingüe transcribe el sermón con su computadora portátil utilizando el programa Microsoft Word, luego lo imprime y procede a leerlo con tonos y ritmos distintivos, exclusivamente en chiquitano-bésiro. La audiencia está compuesta por hablantes de Lomerío que habitan en Concepción y jóvenes no hablantes del mismo. Antes del sermón, se ofrece una explicación por parte del profesor en chiquitano-bésiro y el traductor, a

su lado, lo traduce al castellano para posteriormente dar el sermón. El contenido es considerado como consejo de Dios, y en este caso, se cita un episodio de la Biblia.

A continuación reproducimos la transcripción del sermón del carnaval de Concepción hecha por el mismo profesor bilingüe, y su respectiva traducción literal al castellano por el autor y un ayudante traductor del mismo⁵.

1. Anati naki Iyaï-Kesokrixhto.
(Jesucristo vive, y él es nuestro Padre)
2. Chamuxaum bama masarukityaiki, nikiasityaikityo.
(¿Cómo están, mis hermanos y mis hermanas?)
3. Tari, tuiñatai tatityo na nanénes; nuebux nanénes tominko kaxnabare, ta nanenes nichesoxti naki Cristo oemo auki napes.
(Ya llegamos a un nuevo día, domingo de carnaval que es regalo de Cristo que viene del Cielo.)
4. Ta tyone axina anankatai tikañe manityanati imo bama makrixhtianuka kusiribo tikañee siborikoma auna iku na kix.
(Esta es la profecía que se dijo de él, a través de la palabra, a los primeros cristianos que se nos antecedieron en esta tierra.)
5. Tapityakuta ikipurutiti axti Peeru arotiti apukinunti ta'a au presa aibubama yarukityoxti
ta apukinuma ikuatamanto au nixixhti naki Kesokrixhto.
(No nos olvidemos lo que mandó Pedro que vayamos a alegrarnos allá en la presa; alegrémonos, hermanos, en nombre de Cristo.)
6. Tapityakuta masarukityaiki anativityo naki tikañe samanekana, uiti naki Uyai champi nityakiru nisiborikixhti, ta axti angel Gabriel, ta tyonenti naki ityañenakatati aximanu Alba kimumintya napes nauki oxtopi uikunusianka kix nokitipi uifia nixixhti naki Yaototi, ta naki Atoxti, ta naki Espiritu Santo.
(No se olviden, mis hermanos, que está presente el Predestinado de nuestro Padre, el que tiene vida infinita; el ángel Gabriel, es el quien tocaba, anunciando el nuevo día, en medio de los cielos, para que despertemos para santiguar la tierra, nuestro cuerpo en nombre de Dios, de Jesús, su hijo y en nombre de Espíritu Santo.)
7. Ta tyonee axina ñanunekakaxti tikañe imo bama kusiriboma iku na kix.
(Esta es la enseñanza de Cristo a los primeros cristianos que vivieron en esta tierra.)
8. Ta saneintyo kaïma na nanenes masarukityaiki y nikiasityaiki, oñonkoi axina ñanunenekaxti tikañe imo axibama uyaitaiki, axina Santu Sacrificio.
(De igual manera, mis hermanos y hermanas, volvemos a escuchar esta enseñanza que heredamos de nuestros padres, este Santo Sacrificio.)

⁵ La siguiente transcripción es la original escrita por el propio sermonero. Por lo tanto, hay una inconsistencia en la escritura (por ejemplo, Juda/ Judá). Esto parece haber ocurrido al momento de la transcripción. Del mismo modo, la traducción del autor y el hablante colaborador de bésiro adopta una traducción literal de acuerdo con la sintaxis del idioma correspondiente. Es para mantener la poética y estructura original del discurso, y por este motivo se intenta revisar una parte del contenido solo para no obstruir la lectura, pero de la manera mínima.

9. Ta tyonen axina urapoiti isukaruma, ta axina nanenes masarukityaiki uityakimanaunkunu oñi auna Santa Iglesia, nauki oseti oñonsaperio, ta tikañe axti Krixhto anankati au manu pox nixhi Jerusalén, ta manunekanati imo bama onsapetioma ñanunekakaxti imoma; ta akamanu abomaintyo bama chixhanximama onkoima ñanunekakaxti, ta akamanu anankati Juda Iskariote onsapekoti ñanunekakaxti imo makrixhtianuka.

(Este es el mensaje, para este día, mis hermanos, para eso nos congregamos aquí en la Santa Iglesia, para escuchar lo que se dijo en la ciudad de Jerusalén, allá se los enseñó el mensaje, y lo escucharon; allí también estaban los que no aceptaban la enseñanza; también estaba presente Judá el Iscariote (el traidor) escuchando la enseñanza a los cristianos.)

10. Tapi axti Juda Iskariote ta champixti samiana imoti ñanunekakaxti Krixhto imo aximanuma makrixhtianuka; tapi axti Juda Iskariote, ta mapensarati aiñenotiti Krixhto aibu bama esaxti soldado, nauki aiñenomati, nauki aityabairomati.

(Y a Judá Iscariote no le pareció la enseñanza de Cristo, en ese momento concebido el plan de arrestar con los soldados romanos para matar a Cristo.)

11. Ta titusinaunxi imoti Krixhto ñapensakaxti Juda; ta nanti imoti:

(Ya Cristo conocía el pensamiento de Judá, y Jesús le dice a él:)

12. —“Unka axiki Juda champixti axina nanenes nauki aiñenoñi uimanuma aesa soldado; tapityakuta yopixi cuarenta naneneka, nauki ayeti aiñenoñi, nauki aiponsinanañi uimanu ransax.”

(—“¿Qué no sabes, que este día no estaba permitido para que me arrestes con tus soldados! Después que hayan pasado cuarenta días puedes venir a arrestarme, para que atraveses con tu lanza mi costado.”)

13. Ta akamanu titusiu imoti Juda, ta pukinuñati tobisoti tape nipukinunkuxti ityopiki titusiu imoti auche ñana ayeti tatityo nauki aityabairotiti Krixhto, tapityakuta nanti Krixhto:

(En aquel momento Judá al saber, dio saltos, de alegría, por eso dijo Cristo:)

14. —“Axti arapara ñana niñoto auna iku na kix, tapityakuta aboma ñana bama ikokotama yapakatema narapaka niñoto ikuna kix, tyonema bama ñana isekatato ikianama aukina ikukina kix, nauki ityusiankanama ta'a esati naki Iyai, axti naki champi nityakiru nisiborikixhti.

(—“Si se derrama mi sangre, habrán también que creerán y otros que no; pero pagarán por el derramamiento de mi sangre; por aquellos que creyeron, vendré a llevarlos y los presentaré ante mi Padre, el que no tiene fin su vida.”)

15. Ta'a siromati auna kauta chammpa nityakiru nisiborikixhimia, ta'a purux nanentax ta'a ityupekuti naki Iyai champi nityakirux nosiborikixhti”

(Al cielo se irán los que creyeron donde la vida no tendrá fin, donde la luz resplandece alrededor del Padre.”)

16. Ta sanee tikañe masarukityaiki, nikiasityaiki nuraxti isukarima axibama kusiribo.

(Así será, mis hermanos y mis hermanas, lo que se dijo a los primeros cristianos.)

17. Tapityakuta na nanenes kaïma oñonsapetio axïna korobo tïkañee uiti oemo,
(No se olviden que llegará ese día como hoy escuchamos la profecía escrito sobre Cristo para nosotros,)
18. ta tyonee axïna tïkañee urapoiti isukarïma, ta toxio uiti tïkañee axïmanu dies bakïpukuka, siete sacramento y cinco yakïpuku nupakï Santa Iglesia,
(Esto es lo que se dijo antes y se les entregó a los cristianos los diez mandamientos y siete sacramentos a nuestra madre Iglesia.)
19. ta tyone axïna bachï koboïbo masarukityaiki auna nosïboriki,
(Esto es lo que nos dejó para que hagamos, hermanos, en nuestras vidas,)
20. auna iku na kïx, ta axtï uikokota makutaña usuputakai ñana axïmanu kauta toxio uiti axïmanu la Santa Morada,
(en esta tierra, si creemos, seremos los primeros en conocer la promesa de la Santa Morada,)
21. ta'a ityupekuti naki yaïtoti, ta sanee axïna tïkañe urapoiti, ta akamanu anankatityo Simon Peeru, ta nanti ïmoti:
(allá alrededor del Padre Celestial; allí está Simón Pedro, a quien le dijo:)
22. —Tarinan materax akosi apukïnu aïbu bama arukityaiki au nisïri
(—Ahí tienes la bandera, anda y alégrate con tus hermanos en mi nombre.)
23. Ta akamanu nanti Peru:
(y ahí dijo Pedro:)
24. —Uunka axïki maestro anee manityakax chuxiampï apïkï
(—No, por ahí se escuchan malos comentarios sobre tu nombre.)
25. Aiñumuti Jesús nanti sanee:
(y contestó Jesús y dijo así:)
26. —Unka Peeru champïxtï aemao manu manityakax chuxiampï, tapityakuta iñemo, ta akamanu apukïnu nuxia axïmanu nanenes.
(—No te preocupes, Pedro, esos malos comentarios no son para ti, déjalo por mie cuenta, ahí alégrate bastante.)
27. Ta sanee axïna tïkañe bakïpiruti Krixhto ïmoti Peeru
(Así mandó Cristo a Pedro)
28. Ta sanee auna orax kaïma masarukityaiki tyonee axïna oñonsapetio na orax auna nanenes tominko kaxnabare.
(Así sucedió antes, en esta misma hora, lo que escuchamos ahora, mis hermanos, en este día de domingo de Carnaval.)
29. Ui axïrabopïtï oñonsapetio makutaña uiña' ïbuta au nutanu, au nuyausasi, makutaña eokatï ñana usuputane axïmanu unkapae takanache champï nityakïru gloria aleluya esati Tupax ape. Amén.

(De lo que ya habíamos escuchado primero: guardar primero en nuestras mentes, en nuestros corazones. Por ello primero iremos a conocer ese interminable e infinita gloria aleluya, donde Dios está en el cielo. Amén.)

La estructura del sermón arriba mencionada está compuesta por las siguientes partes: 1) un saludo y la introducción a la audiencia hacia el sermón (de las oraciones de 1 a 7), 2) el cuento y el diálogo de Judá Iscariote y Jesucristo basado en el estilo directo y su interpretación para la buena vida cristiana de la audiencia (de 7 a 27), y 3) la conclusión que entreteje el cuento citado del “pasado (t̃ikañe)” con el tiempo presente de “ahora (kaĩmá)” y a la misma “hora (orax)” del sermón del domingo de carnaval como consejo de Dios (de 27 a 29). Todo este contenido se realiza exclusivamente en chiquitano-bésiro sin ninguna traducción al castellano.

Después de esta parte, la audiencia saludó al profesor sermonero con quien se apretaron las manos y se abrazaron con risas. Esto fue el sermón de carnaval de Concepción del año 2016.

5.4 La regeneración del sermón chiquitano y la “descolonización” por el profesor sermonero: entre lo cristiano y lo educativo-político

¿Cómo se ha continuado este sermón hasta ahora? Aunque se realiza actualmente como acabamos de ver, el sermón de Concepción desapareció una vez junto con el cabildo del lugar. Entonces, ¿quiénes se han venido encargando hasta ahora? Respecto a esta pregunta, por el momento no se podría confirmar en sentido exacto, pues el autor no cuenta con los documentos históricos que revelen el hecho. Sin embargo, según el señor X del cabildo⁶ —quien siempre organiza activamente las fiestas católicas y participa también en el sermón de carnaval de Concepción actualmente— por lo menos antes del actual profesor, un señor del cabildo llamado T, de la comunidad Limoncito, cercana a Concepción, se encargaba del mismo; él lo realizaba leyendo un cuaderno escrito a mano. Este lo heredó de su antecesor L quien lo había realizado de la misma manera. Este sermoneador L nació en Concepción, y se mudó a trabajar en una propiedad del “gringo”⁷ que está cerca de San Ignacio donde se habla hoy una variante diferente de la de Lomerío-Concepción. En el mismo lugar aprendió el sermón transcribiéndolo en su cuaderno, con el que llegaría a ser sermonero de Concepción posteriormente. El señor L —quien de alguna manera habría aprendido la lectoescritura antes de irse a la propiedad de San Ignacio— realizó la transcripción ahí. Además de esto, es posible que hubiera alguna visita mutua entre los sermoneros de la propiedad y los de San Ignacio en las fiestas católicas como es costumbre hoy. El señor L transcribió y aprendió el sermón en la propiedad, retornó a Concepción, y lo realizó leyendo su cuaderno escrito a mano en Carnaval. Posteriormente, este cuaderno se heredó a su sucesor el señor T, quien lo realizó de la misma manera.

Sin embargo, con respecto a las características de los sermones de estos dos sucesores, el señor X proporciona distintas evaluaciones: una positiva y la otra negativa. Mientras el señor L “bien pronuncia” el sermón “como conversar”, su sucesor T sermoneaba “como leer una carta” y no tenía la “tonada” como el sacerdote que realiza la misa católica. En otras palabras, cuanto más alto es el volumen de la voz y mayor es la inflexión, mejor se evalúa como un sermón; si bien el señor L cumplió con ese criterio, se consideró que el Sr. T no lo había cumplido. Según él, esta diferencia se debe a que el señor L solamente le pasó el cuaderno y no

⁶ Se usa la letra en lugar del nombre para preservar la identidad de los informantes.

⁷ La palabra “gringo” es uno de los nombres colectivos utilizados por los chiquitanos. Es sinónimo de “blanco” que también es referido por los mismos; “es una categoría de diferenciación social estrechamente vinculada con el poder económico, el cual se hace efectivo en diferentes ámbitos de las relaciones entre chiquitanos y otros sectores de la sociedad” (Arrien et al. 2006: 96).

le enseñó cómo sermonear con voz adecuada. El señor X también califica el sermón actual de Concepción por el profesor como algo negativo, pues sermonea “como leyendo una carta” y “no tiene la voz”. Es decir, le falta el volumen y la entonación adecuada para sermonear.

Aparte del sermón de Carnaval, según cuenta el señor X, antes había también otro sermón de la fiesta patronal de Concepción del 8 de diciembre. Los sermoneros de la comunidad Palmarito de la Frontera –que está situada entre la provincia de Ñúflo de Chávez y la de Velasco– se encargaban del mismo. Estos dos sermones de Carnaval y Fiesta Patronal que antes realizaba el cabildo desaparecieron a causa de la disputa entre el cabildo y un sacerdote W sobre si se permite hacer sonar la música nativa en las liturgias católicas como costumbre chiquitana; dado que al sacerdote no le agradó esto, el resultado fue desanimar al cabildo a seguir cumpliendo su cargo.

Entonces, ¿cómo se restableció el cabildo posteriormente? Aquí el esfuerzo del sacerdote R, quien es el sucesor del padre W, fue decisivo. En la entrevista realizada por el autor, este sacerdote R relata lo siguiente:

[...] yo vine en el año 1979 a fines del año a Concepción para trabajar en Bolivia y mi destino era Concepción [...] Y empecé a visitar las comunidades chiquitanas. Y entonces especialmente en Palmarito de la Frontera, yo he visto que había todavía un cabildo vivo organizado, las otras comunidades no, entonces especialmente en las fiestas las procesiones, [...] he visto, las costumbres, he visto [...] y así entonces todo eso me interesaba mucho. Después yo he hablado con el arquitecto Hans Roth [...] que ha restaurado, en [...] los templos jesuíticos, sabía también mucho [...] de cabildo etc. Tomé contacto con otros pueblos grandes como [...] San Javier, San Ignacio, San Miguel etc. para saber, para informarme poquito cómo es el cabildo porque en Concepción misma ya no había [...] en la mayoría de las comunidades tampoco. Yo paso de este estudio de estas experiencias especialmente con la ayuda, aprendizaje del cabildo de [...] Palmarito de la Frontera. Entonces yo empecé a hacer organizar también los cabildos en las otras comunidades [...] y después hemos tenido [...] varias reuniones en Concepción [...], con los caciques de diferentes comunidades hemos elaborado un reglamento de estatutos [...] y entonces hemos tomado la decisión de aceptar [...] reglamento⁸.

Este “reglamento” incluye una lista de los cargos del cabildo y los músicos del mismo y actualmente está guardado en la casa del cacique general, pero este no menciona el sermón ni al sermoneador. Por otra parte, la lista también está anotada en una compilación de los sermones de San Ignacio, pero se refiere al sermonero como cargo oficial del cabildo (Falkinger 2010: 21). Y, recordemos que Concepción tenía sus propios sermoneros para las fiestas. Desde aquí podemos entender lo siguiente: el reglamento creado por el Padre R no define el sermonero como cargo oficial del cabildo de Concepción. Esta situación es diferente tanto del pasado del mismo pueblo como del presente de San Ignacio. El cabildo de Concepción ha experimentado el cambio por su función. El señor X del cabildo, quien se da cuenta de este aspecto, relata lo siguiente:

[...] ese padre [...] movió otra vez, pero ya no es lo mismo ya. Como era nomás genuino, ¿no ve? [...] eso fue que nos puso a nosotros. [...] No éramos nosotros, otro, pero no se animaron. Más viejos que nosotros⁹.

⁸ Entrevista realizada por el autor el 29 de marzo del 2018, en municipio de San Xavier.

⁹ Entrevista realizada por el autor el 28 de agosto del 2016, en municipio de Concepción.

Bajo su intento de restablecimiento del mismo por el sacerdote R, el cabildo de Concepción experimentó la transformación de los cargos y sus funciones. Actualmente, el señor X organiza más activamente que los demás miembros las fiestas católicas, y manifiesta mucho interés en el sermón. Sin embargo, él comenta que no puede participar en el carnaval de hoy como sermonero puesto que no sabe leer ni escribir, aunque sí firmar su nombre. Cabe recordar que el sermón de hoy en día es generalmente realizado por el sermonero que lee el cuaderno, que sostiene en su mano, con un tono especial. Además, la lista de los cargos confeccionada por el sacerdote R está guardada en la casa del cacique general del cabildo, pero prácticamente la mayoría de los miembros no lo recuerdan ni lo consultan frecuentemente. Como resultado, el sermón o el cargo de sermonero permaneció solamente en la memoria de los miembros después de que el profesor T lo heredara.

Entonces, ¿cómo el actual profesor sermonero se involucró y se llegó a dedicar a realizar el sermón en vez del cabildo de Concepción? En verdad, el sermón del carnaval se daba generalmente a las dos de la tarde después de la misa de la mañana y la seguida comparsa en la plaza principal, pero el profesor observó la necesidad de cambiar el horario del sermón, porque mucha gente volvía a su casa después de la misa o comparsa sin saber nada del sermón. El profesor investigó la razón por el horario del sermón del cabildo y finalmente logró convencerlo, junto con la Iglesia y la alcaldía de Concepción:

Profesor sermonero: “¿Por qué lo hacían a las dos de la tarde? En su creencia de la gente se le metió fuertemente que antes el diluvio era para que dé el carnaval. Usted sabe eso, ¿no ve?, diluvio. Ese, ese que llovió cuarenta días y cuarenta noches. Ese es. Ese, cuarenta noches. Y era justamente para carnaval. Entonces, la gente se quedó en su... memoria, que para carnaval es peligroso. Y es por eso que se iban a la misa, dicen los primeros hombres, huuu, si pasa a las doce, a la una, a las dos, no pasó nada, entonces, seguimos, viviendo [...] otro tiempo, dice. Pero si antes [...] puede llover y puede volver el diluvio, o hay castigo de Dios, dice. Bien, por eso que guardaban ellos silencio [...] Pero ahora tenemos ya también la razón porque la gente del otro lugar llega y llega [...] y coordinamos con la alcaldía, le dimos la explicación¹⁰. [...]”

Aquí el profesor justifica su cambio de horario del sermón enfatizando más la presencia de los turistas y oyentes públicos que la creencia local del cabildo de Concepción. Mientras para el cabildo y los habitantes de Concepción, el sermón también fue el momento de inferir la voluntad de Dios a partir de los fenómenos naturales —como el diluvio que aparece en la Biblia que se prolonga por cuarenta días— el profesor estaba más interesado en reunir la audiencia para el sermón.

Asimismo, subraya que su principal interés en este cambio fue adaptar la práctica del sermón de Concepción a la de su región natal y “refugio” de la cultura chiquitana, Lomerío:

Profesor sermonero: Y yo dije, parece que no está bien. En Lomerío, se hacía sermón también, pero es después nomás de la celebración. Pues, no. Y [...] vi esta, vi esta necesidad, yo hablé [...] con cabildo¹¹.

¹⁰ Entrevista realizada por el autor el 28 de noviembre del 2015, en municipio de Concepción.

¹¹ Entrevista realizada por el autor el 28 de noviembre del 2015, en municipio de Concepción.

Aquí se nota que su racionalización del cambio de horario del sermón en Concepción proviene de su contexto natal de Lomerío, y el enfoque del significado del sermón se transformó de la conversación con Dios hacia la demostración pública y turística del carnaval municipal para mostrar su identidad social (Silverstein 2003: 202, 210-211). Cabe añadir que, sorprendentemente, el sermón que él realiza es grabado y transcrito en la fiesta de su comunidad natal de Lomerío, y no de Concepción ni de las comunidades de alrededor.

Además del cambio de horario, el profesor menciona su intento de modificar algunos aspectos lingüísticos tales como la exclusión de los préstamos castellanos o la adopción y renovación de nuevas escrituras. De hecho, la letra de su sermón escrito en Word es la más renovada, anotada con el uso de “ÿ” en vez de “ü” (u con diéresis) para pronunciar /ɥ/ o “x” en vez de “rr” para pronunciar /ʃ/, consolidado ampliamente en el año 1995 por los chiquitanos y los lingüistas. Lo importante aquí es que este profesor aprendió por primera vez la lectoescritura del chiquitano-bésiro en la capacitación del Instituto Lingüístico de Verano que trabajó en Lomerío y adoptó las grafías “ü” y “rr”. Actualmente, los profesores de las escuelas utilizan esta nueva escritura unificada de “ÿ” y “x”, independientemente de cada variante lingüística regional, y este profesor también la adoptó.

Esta nueva escritura unificada es en sí manifiesto “descolonizador” del pueblo chiquitano. El director del Instituto de Lengua y Cultura Chiquitano —un instituto dependiente del Ministerio de Educación y Cultura del Estado— manifiesta que las anteriores escrituras fueron de los “extranjeros” y decidieron elaborar la nueva escritura de “nosotros” los “indígenas” (Nakano 2016: 190-192). Cabe mencionar que la descolonización es definida como la acción y efecto de “desmontar las estructuras mentales de dominación producto del colonialismo lingüístico y cultural” (Asamblea Legislativa Plurinacional 2012: 2). A esto se añade la otra ideología de la intraculturalidad que pretende “recuperar y fortalecer la lengua y la identidad como nación Chiquitana” (CEPOCH 2012: 4). Los chiquitanos, sobre todo los lomerianos, interpretaron las ortografías “extranjeras” del pasado no solamente como productos de dominación histórica que deben ser descolonizados, sino también como estrategia de empoderamiento intracultural chiquitano. Esta es una ideología lingüística “explícita” e “implícita” (Howard-Malverde 2007: 47-49) de los chiquitanos lomerianos, puesto que la ortografía unificada es narrada explícitamente como producto de descolonización y estrategia de empoderamiento intracultural, pero a la vez presupone lo correcto (bésiro) implícitamente y cambia la realidad etnolingüística como es el caso de la regeneración del sermón de Concepción. De esta manera implícita y explícita, el profesor bilingüe puede funcionar como agente ideológico etnolingüístico del Estado Plurinacional.

6. Reflexiones finales

Mientras el trabajo de Luykx (1999: 123-291) enfatizó más el problema de la reproducción y la resistencia en torno a la ideología del Estado en el campo educativo, este artículo presentó como estudio de caso a un profesor bilingüe como agente transformador del contexto local religioso de Concepción, fuera del ámbito educativo del Estado ahora plurinacional, intercultural, intracultural, plurilingüe y descolonizador. Aunque, supuestamente, el Estado valore las culturas indígenas del país, prácticamente respalda la expansión etnolingüística de solo una parte de Chiquitania, Lomerío, con su nueva escritura unificada basada en la misma. Al final, nos parecería que en el caso de la regeneración del sermón chiquitano en Concepción se observa más la expansión etnolingüística de Lomerío que respeto entre culturas, como dice el Estado.

Finalmente, se procura reflexionar sobre algunos temas que no fueron completamente discutidos en este artículo y mencionaremos posibles respuestas. Primero, este artículo se centró en los motivos individuales de un profesor sermoneador que desempeñaba un papel importante

en la transformación de las prácticas religiosas locales, pero ¿quizás responde esta a las motivaciones colectivas? Como se mencionó anteriormente, la ortografía unificada en la que se basa el profesor es producto de la política lingüística desarrollada principalmente por lomerianos; ésta tiene como objetivo la difusión general y amplia de la misma. A ese respecto, se puede decir que los motivos colectivos también influyen en los cambios del sermón. Sin embargo, el campo de la política educativa es “el conjunto de actividades locales concretas que las personas realizan en tiempo real” (Varenne y Koyama 2011: 58). Por lo tanto, es necesario ampliar el alcance del análisis; no solo a maestros, al cabildo y sacerdotes, sino también a funcionarios del gobierno y al ayudante multilingüe del sermón que traduce el chiquitano-bésiro al español simultáneamente para una audiencia cuya mayoría es hispanohablante.

En segundo lugar, este artículo no llegó a tratar cómo la audiencia de hispanohablantes percibió los sermones. Se observó que la mayor parte de la misma estaba compuesta por estudiantes de primaria y secundaria. En la ciudad de Concepción, muchas generaciones jóvenes no pueden hablar chiquitano-bésiro. Sin embargo, en las clases de idioma chiquitano-bésiro los maestros les recomiendan que vean a los ancianos como representantes de la cultura chiquitana. Por lo tanto, el futuro sermón de Concepción no solo serviría como una rara oportunidad para que los jóvenes puedan palpar la cultura chiquitana y el idioma chiquitano-bésiro, sino también como un sitio ritual que crea el prestigio de los hablantes mayores (Urban 1984: 325-326).

En tercer lugar, no se mencionaron exhaustivamente los cambios en los sermones de otras regiones. En la región de San Ignacio, donde se utiliza una variante diferente de la zona de Lomerío, se ha informado de la existencia de una sermoneadora (Kaneko 2016: 140-143). Un proyecto de documentación del sermón de la región establece que no solo los hombres sino también las mujeres pueden sermonear hoy bajo el principio de la igualdad de género (Falkinger 2010: 20). Del mismo modo, un texto en chiquitano-bésiro publicado mayormente en la variante de la región de Concepción-Lomerío menciona tanto el discurso de la diversidad del Estado así como también los derechos humanos (Lenguas Modernas y Filología Hispánica de U.A.G.R.M. 2017: 37). Dicho discurso universal se puede reflejar en las reformas educativas de Bolivia en la actualidad y, por consiguiente, afectar los sermones de Chiquitania. Cabe destacar que es necesario continuar la investigación.

Bibliografía

- ALBÓ, Xavier y BARRIOS SUVELZA, Franz
2006 *Cuaderno de trabajo: por una Bolivia plurinacional e intercultural con autonomías*, La Paz: IDH Bolivia.
- ARRIEN, Mario et al.
2007 *Saberes del pueblo chiquitano*, Santa Cruz de la Sierra: APCOB.
- ASAMBLEA CONSTITUYENTE DE BOLIVIA
2008 *Nueva constitución política del Estado*, La Paz: Gobierno de Bolivia.
- ASAMBLEA LEGISLATIVA PLURINACIONAL
2012 *Ley No. 269: ley general de derechos y políticas lingüísticas*.
- CASTRO MANTILLA, María Dolores
1997 *La viva voz de la tribu: el trabajo del ILV en Bolivia 1954- 1980*, La Paz : UNICEF.
- CEPOCH
2012 *Currículo regionalizado chiquitano*, Concepción: CEPOCH.

- DIETZ, Gunther and MATEOS, Laura Selene
2011 “Multiculturalism and intercultural education facing the anthropology of education”, en Levinson, Bradley and Pollock, Mica (eds.), *A companion to the anthropology of education*, , pp. 495-516, Chichester: Wiley-Blackwell.
- DÍEZ ASTETE, Álvaro
2011 *Compendio de etnias indígenas y ecoregiones: Amazonía, Oriente y Chaco*, La Paz: Cesa.
- D’ORBIGNY, Alcides
2011 *Viajes por Bolivia*, La Paz: Librería Editorial G. U. M.
- ELISA FRÜHAUF, Garcia
2019 “Las categorías de la conquista: las mujeres nativas en el vocabulario del siglo XVI (São Vicente, Brasil)”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En ligne], Débats, mis en ligne le 19 février 2019, consulté le 14 octobre 2019.
(<http://journals.openedition.org/nuevomundo/75613>) (Fecha y hora de acceso: 14:12, 14 de octubre, 2019)
- FABRE, Alain
2005 “Chiquitano”, en *Diccionario etnolingüístico y guía bibliográfica de los pueblos indígenas sudamericanos*. (ling.fi/Entradas%20diccionario/Dic=Chiquitano.pdf) (Fecha y hora de acceso: 2019/9/18/23:32)
- FABRE, Henri [ファーブル、アンリ (染田秀藤訳)]
2002 『インディヘニスモ: ラテンアメリカ先住民擁護運動の歴史』 東京 : 白水社。(versión japonesa traducida por SOMEDA, Hidefujii de Fabre, Henri, 1996, L’Indigénisme, París: P.U.F.)
- FALKINGER, Sieglinde
2002 “Diferencias entre el lenguaje de hombres y mujeres en chiquitano (besiro)”, en CREVELS, Miley et al. (eds.). *Current Studies on South American Languages (Indigenous Languages of Latin America*, 3, pp. 43-55, Leiden: CNWS.
- FALKINGER, Sieglinde
2010 *Anauxti jesucristo mariaboka: proyecto recopilación y documentación de los sermones chiquitanos*, Santa Cruz de la Sierra: Fondo Editorial APAC.
- FALKINGER, Sieglinde
2012 *Chapie imotii Tupax: Sermones de fiestas patronales en comunidades del municipio San Ignacio de Velasco. Proyecto recopilación y documentación de los sermones chiquitanos*, Santa Cruz de la Sierra: Alcaldía Municipal de San Ignacio de Velasco, ONG NAMEE y Gobierno Autónomo departamental de Santa Cruz.
- GALEOTE, Jesús
1993 *Manitana auqui besiro: gramática moderna de la lengua chiquitana y vocabulario*, Santa Cruz de la Sierra: Centro de Pastoral y Cultura Chiquitana.
- GALEOTE, Jesús
1996 *Manityana auki besiro: gramática moderna de la lengua chiquitana y vocabulario*, Santa Cruz de la Sierra: Centro de Pastoral y Cultura Chiquitana.
- HORNBERGER, Nancy and JOHNSON, David
2007 “Slicing the onion ethnographically: layers and spaces in multilingual language education policy and practice”, *TESOL Quarterly*, 41(3), pp. 509-532.
- HOWARD-MALVERDE, Rosaleen
2007 *Por los linderos de la lengua: ideologías lingüísticas en los Andes*. Lima, Perú: IFEA, Fondo Editorial, Pontificia Universidad Católica del Perú y IEP.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA

2012 *Resultados: Censo nacional de población y vivienda 2012*, La Paz: Instituto Nacional de Estadística.
(<http://datos.ine.gob.bo/binbol/RpWebEngine.exe/Portal?BASE=CPV2012COMlang=ESP>) (Fecha y hora de acceso: 2019/9/18/23:32)

KANeko, Ami

2016 “Diferencia de habla entre hombre y mujer: transformación del significado metapragmático sobre la indicialidad de género en el idioma chiquitano”, en SALINAS, María Laura y VALENZUELA, Fátima Victoria. (eds.) *Actas de las XVI jornadas internacionales sobre las misiones jesuíticas*, pp.132-149, Resistencia: Instituto de investigación geohistóricas.

KING, Kendall

2001 *Language revitalization processes and prospects: quichua in the Ecuadorian Andes*, Clevedon, UK; Buffalo, NY; New York; Toronto, Canada, Sydney, Australia: Multilingual Matters.

LACROIX, Lacroix

2006 “Estrategias políticas de las organizaciones indígenas en el Norte chiquitano (1994-2003)”, en COMBÈS, Isabelle. (ed.), *Definiciones étnicas, organización social y estrategias políticas en el Chaco y la Chiquitania, Actes et Mémoires 11*, pp. 109-134, Santa Cruz de la Sierra: Editorial País y Servicio Holandés de Cooperación al Desarrollo-Bolivia; Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.

LENGUAS MODERNAS Y FILOLOGÍA HISPÁNICA DE U.A.G.R.M

2017 *Sané numanitàaka bésiro (así hablamos bésiro): material de enseñanza de la lengua bésiro*, Santa Cruz de la Sierra: U. A. G. R. M., IPELC, ILC-CH, OICH y otros.

LÓPEZ HURTADO, Enrique

2005 *De resquicios a boquerones: la educación intercultural bilingüe en Bolivia*. La Paz: Plural Editores.

LUYKX, Aurolyn

1999 *The citizen factory: schooling and cultural production in Bolivia*, Albany: State University of New York Press.

MARTÍNEZ, Cecilia

2017 *Dinámicas socioculturales indígenas en una provincia colonial de frontera: una etnohistoriade la Chiquitania*, Tesis de doctorado en Antropología presentada a la Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires: Universidad de Buenos.

MCCARTY, Teresa

2011a “Preface”, en MCCARTY, Teresa (Ed.). *Ethnography and language policy*, pp. xii-xiii, New York: Routledge.

MCCARTY, Teresa

2011b “Introducing ethnography and language policy”, en MCCARTY, Teresa (Ed.). *Ethnography and Language Policy*, pp. 1-28, New York: Routledge.

MINISTERIO DE EDUCACIÓN

2010 *Ley de la educación ‘Avelino Siñani -Elizardo Pérez’ N° 070*, La Paz: Gobierno de Bolivia.

NAKANO, Ryuki

2016 “¿Conflictos o diálogos?: un informe sobre el proceso actual de la educación intercultural bilingüe del pueblo indígena chiquitano en la región Chiquitania, Bolivia”, *Perspectivas Latinoamericanas*, 13, pp. 185-198.

- PÉREZ, Elizardo
1992 [1962] *Warisata: la escuela-ayllu*, La Paz, Bolivia: Hisbol/Ceres.
- RADDING, Cynthia
2005 *Landscapes of power and identity: comparative histories in the Sonoran desert and the forests of Amazonia from colony to Republic*, Durham: Duke University Press.
- RIESTER, Jürgen
1986 *Zúbaka = la Chiquitania: visión antropológica de una región en desarrollo*, La Paz: Los Amigos del Libro.
- SILVERSTEIN, Michael
2003 "Indexical order and the dialectics of sociolinguistic life", *Language and Communication*, 23(3-4), pp. 193-229.
- TOMICHA CHARUPÁ, Roberto
2002 *La primera evangelización en las reducciones de chiquitos, Bolivia (1691-1767): protagonistas y metodología misional*, Cochabamba: Editorial Verbo Divino, Universidad Católica Boliviana y Ordo Fratrum Minorum Conv.
- TOLLEFSON, James
1991 *Planning language, planning inequality: language policy in the community*, London; New York: Longman.
- URBAN, Greg
1984 "Speech about speech in speech about action", *The Journal of American Folklore*, 97(385), pp. 310-328.
- VARENNE, Hervé and KOYAMA, Jill
2011 "Education, cultural production, and figuring out what to do next" en Levinson, Bradley and Pollock (eds.), *A companion to the anthropology of education*, pp. 50-64, Chichester: Wiley-Blackwell.
- WEBER, Katinka
2010 *Chiquitano and the State: negotiating identities and indigenous territories in Bolivia*, doctoral thesis, Liverpool: University of Liverpool.
- ZAVALA, Virginia. y EQUIPO DE INVESTIGACIÓN
2007 *Avances y desafíos de la educación intercultural bilingüe en Bolivia, Ecuador y Perú: estudio de casos*, Lima : CARE; La Paz : IBIS.

Universidad de Tokio
Sociedad Japonesa para la Promoción de la Ciencia
Japón