

## Los chiquitanos en Mato Grosso Etnogénesis, políticas indigenistas y discurso académico<sup>i</sup>

Cecilia Martínez  
IICS / UCA – CONICET

### **Resumen**

Desde que los chiquitanos fueron reconocidos oficialmente como pueblo indígena de Brasil en 1998, se produjeron más de una decena libros y artículos y otras tantas de tesis de maestría y doctorado en antropología, lingüística y educación sobre ellos. En este artículo hago un repaso crítico de esa producción cuyo denominador común es su perfil indigenista derivado del contexto que dio origen al propio reconocimiento oficial: el problema del acceso a la tierra y la disputa con los factores del poder local. Una lectura con miras a una propuesta de investigación en antropología histórica y en historia indígena encuentra historicidad en esas condiciones de producción y, por lo tanto, un objeto y tema de la reflexión que despliego en estas páginas.

**Palabras clave:** chiquitanos – antropología histórica – Mato Grosso – etnogénesis – identidad – territorio.

## Os Chiquitanos no Mato Grosso Etnogênese, políticas indígenas e discurso acadêmico

### **Resumo**

Desde que os Chiquitanos foram oficialmente reconhecidos como povo indígena de Brasil em 1998, foram produzidos mais de vinte livros, artigos e teses em antropologia, linguística e educação sobre eles. Neste artigo, faço uma revisão crítica dessa produção cujo denominador comum é o seu perfil indigenista derivado do contexto que deu origem ao próprio reconhecimento oficial: o problema do acesso à terra e a disputa com fatores de poder locais. Uma leitura com vista a uma proposta de pesquisa em antropologia histórica e história indígena encontra historicidade nessas condições de produção e, portanto, um objeto e tema da reflexão que apresento nestas páginas.

**Palavras-chave:** Chiquitanos - antropologia histórica – etnogênese – identidade – território.

## The Chiquitanos in Mato Grosso Ethnogenesis, Indigenous Policies and Academic Discourse

### **Abstract**

Since 1998, when the Chiquitanos were officially recognized as a Brazilian indigenous people, more than twenty books, articles and thesis on anthropology, linguistics and education about them have been written and published. This article is a critical review of this academic researches that focuses on their contributions, their common topics and their interlinkages, as well as on the context in which they were produced: the conflict between Chiquitanos and the local powers over the access to land. The analysis offered here, with view to a research proposal on historical anthropology and indigenous history, finds historicity in that production context and therefore perceives it is subject of the discussion presented in the second part of the article.

**Key words:** Chiquitanos – ethnogenesis – historical anthropology – identity – territory.

### **Los pueblos indígenas chiquitanos**

En la actualidad, los chiquitanos conforman el pueblo indígena más numeroso de las tierras bajas de Bolivia y el tercero del país después del aymara y el quechua (Instituto Nacional de Estadística 2013: 50). En Brasil fueron reconocidos como pueblo indígena recién en 1998. Su nombre deriva del topónimo Chiquitos, provincia jesuítica donde se fundaron diez reducciones entre 1691 y 1760. A su vez, “Chiquitos” proviene de “chiquitos”, traducción al castellano de “tapuy mirí”, que es la forma en que los guaraníes se referían a los indígenas que habitaban esa región en el siglo XVI (Martínez 2015a).

La historiografía sobre la Chiquitania y los chiquitanos de Bolivia se ciñe casi exclusivamente al período jesuítico. Esto se debe en parte al gran legado documental ignaciano que contrasta con la información disponible sobre el período anterior y los que le siguen. Además, en el siglo XX, la recuperación del legado arquitectónico y musical jesuítico y la declaración de la UNESCO como Patrimonio Cultural de la Humanidad sellaron la equivalencia del par Chiquitos/chiquitanos-jesuítico/misional. Todo esto contribuyó a considerar al jesuítico como un momento fundacional y perenne de la identidad de los indígenas que vivían en la región, quienes encarnarían una “nueva cultura indígena-cristiana” que pervivió hasta la actualidad, reconocible en la vigencia del cabildo indígena, el culto a los santos patronos de los pueblos y las festividades cristianas y su aptitud para el trabajo derivada de los hábitos que les inculcaron los jesuitas. No menos importante es la lengua indígena que los identifica, el *bésiro*, producto de la homogeneización bajo el dialecto tao de la lengua chiquita, en detrimento de otras lenguas preexistentes (Buschiazzo 1972, Menacho 1987, Strak 1992, Parejas Moreno y Suárez Salas 1992, Gumucio 1994, Kühne 1996, Tomichá 2002, Page 2012, Martínez 2018).

Sin embargo, existen situaciones de inconsistencia entre el paradigma jesuita y el devenir sociohistórico de los chiquitanos. Por ejemplo, luego de la expulsión de los jesuitas, y especialmente desde el período republicano, los chiquitanos abandonaron los antiguos pueblos misionales para instalarse en zonas retiradas. El etnónimo también se transformó: el etnónimo “chiquitos” y el topónimo equivalente viraron a “chiquitanos” y “Chiquitania” en el siglo XIX. Lo mismo sucede con la homogeneización lingüística, refutada por la pervivencia, a principios del siglo XX, de otras lenguas indígenas que se creían caídas en desuso (Riester 1986, Martínez 2015a).

La existencia de indígenas chiquitanos en el Estado de Mato Grosso, en Brasil, se suma a estas situaciones de inconsistencia: ellos son el ejemplo vivo de múltiples –pero aun escasamente estudiados– procesos sociohistóricos que los llevaron hasta allí.

El registro contemporáneo sobre los chiquitanos en Mato Grosso es relativamente reciente y comenzó de manera fortuita. En 1989 el fotógrafo Mario Friedlander denunció ante la FUNAI (Fundação Nacional do Índio, Brasil) la delicada situación de los chiquitanos instalados en tierras del Estado de Mato Grosso próximas a la frontera con Bolivia. Pero fue recién a partir de 1995 cuando comenzaron las prospecciones y relevamientos que motivaron su estudio y la producción de un conocimiento orientado a la resolución de los problemas que los aquejaban. Desde entonces se los conoce como chiquitanos de Mato Grosso.

Desde esa fecha hasta el presente fueron escritas varias tesis de maestría y doctorado en antropología, lingüística y educación y se publicaron otros tantos libros y artículos sobre los chiquitanos de Mato Grosso. En estas páginas hago un repaso crítico de esa producción teniendo en cuenta su contexto de producción, los temas y problemas

estudiados y los pendientes de tratamiento; pondero sus aportes, identifiqué sus vinculaciones recíprocas y sus puntos en común. El hecho de que estos estudios hayan desarrollado en un contexto que demandaba la intervención de organismos del Estado para resolver problemáticas de acceso a la tierra para quienes habitaban esa franja fronteriza con Bolivia los iguala en su perfil indigenista. Lo mismo puede decirse con respecto al hecho de que los conocimientos que exponen estén enfocados en la legitimación de las políticas públicas que reconoce sus territorios y las organizaciones de los indígenas chiquitanos. Son esas condiciones de posibilidad para la producción del discurso académico en cuestión el objeto y tema de reflexión de estas líneas, con miras a una propuesta de investigación en antropología histórica y en historia indígena de los chiquitanos.

## **Las investigaciones sobre los chiquitanos de Mato Grosso**

### *Antropología y arqueología de impacto*

En 1989, al regresar de una expedición de reconocimiento de áreas de conservación natural en el área de Mato Grosso lindante con Bolivia, Mario Friedlander presentó un informe ante la FUNAI (Fundação Nacional do Índio) –órgano indigenista oficial brasileño– en el que alertaba sobre la existencia, en las proximidades de la Sierra de Santa Bárbara, de una nación indígena no reconocida por esa institución, que estaba siendo brutalmente corrida de las tierras que habitaban. Sus integrantes vivían dispersos al pie de la sierra, practicaban la agricultura de subsistencia, cazaban y pescaban; “hablaban entre ellos una lengua extraña a los blancos, con quienes eran tímidos y humildes” (Friedlander 1989: 3). Su identidad venía siendo apagada por la presión de propietarios rurales y de mineros desde la década de 1970; sus tierras, absorbidas por las haciendas, y sus habitantes, empleados por los hacendados. A cambio, los hacendados les “concedían” pequeñas parcelas, pero los privaban de los cotos de caza y a las fuentes de agua (Friedlander 1989: 2 y 6).

Mario Friedlander registró tres comunidades: Santa Rita, São Fabiano, y Vila Nova. Esta última había sido removida de la Fazenda Triunfo, que indemnizó a sus integrantes con algunas hectáreas de bosque. A pesar de que sus respectivas situaciones se asemejaban, estas comunidades no estaban interconectadas entre sí (Friedlander 1989: 5-6).



**Pobladores de Vila Nova (Friedlander 1989: 3)**

El informe no surtió el efecto buscado, pese a su elocuencia. Las noticias sobre estas comunidades de la franja fronteriza con Bolivia solo volverían a aparecer seis años después a propósito de un estudio de impacto de la FUNAI para la empresa Triunfo Agropecuaria. Este certificaba que su propiedad, ubicada en el municipio de Pontes e Lacerda, no se superponía con un área indígena constituida, reconocida, ni consuetudinaria. El equipo de la FUNAI corroboró que, aunque el nombre oficial de Triunfo Agropecuaria en sus documentos era “Fazenda Nacional Casalvasco”, no coincidían: la última estaba más al sur, fuera de los límites de la primera. Este dato es importante porque la Fazenda Nacional Casalvasco fue fundada en 1783 por iniciativa del Capitán General de Mato Grosso, Luis Albuquerque de Melo Pereira e Cáceres, y poblada con indígenas provenientes de los dominios de Castilla lindantes (Maldi et al. 1995: 2, 8, 15).<sup>ii</sup>

El equipo constató la existencia de una gran cantidad de “bugres<sup>iii</sup> bolivianos” que identificaron como “chiquitanos” basándose en antecedentes históricos del siglo XVIII y en entrevistas que les hicieron. Las entrevistas también revelaron los recorridos previos a la llegada a ese asentamiento, el paso de una hacienda a la otra como peones rurales y que debían abandonar cada vez que las tierras cambiaban de dueños. En cambio, la comunidad São Fabiano estaba asentada en tierras del Instituto Nacional de Colonización y Reforma Agraria (INCRA) gracias a una titulación intensiva para propietarios individuales en detrimento de la explotación comunal que hacían los pobladores indígenas. El equipo recomendó a la FUNAI que la institución designara un nuevo equipo para hacer un trabajo más detallado sobre estas comunidades (Maldi et al. 1995: 9-16).

En suma, “Vistoria na Fazenda Nacional de Casalvasco” fue el primer documento en afirmar que estos pobladores de la frontera eran chiquitanos, vinculándolos con la historia entonces conocida sobre los chiquitanos de Bolivia y con evidencia colonial sobre la llegada de indígenas chiquitos a Mato Grosso. También identificó elementos que

asociaron con su condición indígena: la organización comunitaria en virtud de la reunión de familias nucleares emparentadas entre sí, el consumo de chicha, la elaboración de sus propios remedios, y de cerámica y las alianzas matrimoniales como factor de cohesión del grupo (Maldi et al. 1995: 17-18).

La segunda visita oficial fue en 1998 por motivos similares a los de la primera: la elaboración de un informe de la FUNAI sobre el impacto del tendido del tramo San Matías (Bolivia) – Cáceres (Brasil) de un gasoducto. El informe señalaba que ninguna de las tierras indígenas (reconocidas a los pueblos umutina, bororo, paresi y nambikwara) sufriría impacto por el tendido del gasoducto. Pero en un tramo de la obra habían identificado veinte comunidades de “indios chiquito”, once de ellas a menos de 60 km del gasoducto. En suma, el área relevada estaba habitada por “comunidades chiquitanas”<sup>iv</sup> que sumaban 650 personas (Martins & Kashimoto 2000: 123).<sup>v</sup>

Por su parte, un informe de impacto arqueológico concluyó que no era posible vincular los restos de cerámica que encontraron con aquellos chiquitanos contemporáneos. Al mismo tiempo, sugirieron que la cerámica estilo arawak que encontraron en la orilla del río Jaurú, cerca de su desembocadura en el río Paraguay, debe explicarse por la presencia de la parcialidad saraveka de la misión de Santa Ana que migró a Vila Maria (actual Cáceres) en la segunda mitad del siglo XVIII (Martins & Kashimoto 2000: 129).

Estos tres informes de impacto son la primera aproximación a la problemática de los indígenas en la frontera de Mato Grosso con Bolivia. Pronto, este grupo indígena hasta entonces soslayado, y asediado por sendos proyectos productivos y energéticos, llamó la atención de profesionales de la antropología, la lingüística y la educación. Así, las indagaciones y estudios sobre los chiquitanos en Mato Grosso entraron en el terreno académico, pero sin perder de vista la coyuntura política que las convocó.

### *Un nuevo pueblo indígena en Mato Grosso*

El resultado más potente de los estudios de impacto fue el reconocimiento de los chiquitanos como pueblo indígena por parte de la FUNAI; a partir de 1998, equipos del organismo determinaron su ubicación, composición y situación. Luego, el volumen actualizado de *Povos indígenas no Brasil 1996-2000*<sup>vi</sup> incluyó por primera vez un capítulo dedicado a los chiquitanos. Allí, Joana A. Fernandes Silva expone el proceso institucional para su reconocimiento, las acciones proyectadas para la asignación de una tierra indígena y los hitos del pasado que configuraron su identidad actual: “Lo que es conocido como pueblo chiquitano es el resultado del proceso histórico que se remonta a los siglos XVI y XVII, cuando un conjunto de pueblos fue reducido por los jesuitas”. Al mismo tiempo, el “complejo chiquitano” se compone de “remanescentes” de zamucos, paikoneka, saraveca, otuke, kuruminaka, kuravé, kovareka, tapiis, korokaneka, manacica y paunaka. Pero además, para el “complejo cultural” de los chiquitanos de Bolivia y de Brasil la frontera internacional apenas tenía sentido (Silva 2001: 611). Los chiquitanos estaban presentes desde la fundación de Vila Maria do Paraguay, en 1778; pero, a pesar de que “desde entonces aparecen en numerosos documentos de la capitanía y de la provincia”, no hay referencia a ellos, sino a tres registros de finales del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX, a los que le sigue el informe de Meireles de 1995 (Silva 2001: 611-612).

Entonces se estimaba que había 26 poblados chiquitanos en territorio brasileño 26. Muchos estaban arrinconados en pequeñas parcelas después de que los hacendados registraran sus tierras en los loteos del INCRA en la década de 1970. Otros migraron a asentamientos en la periferia de núcleos urbanos como Cáceres, Vila Bela y Porto Esperidião. De las entrevistas realizadas entre estos chiquitanos urbanos Silva dedujo que

el ingreso a la hacienda Descalvados –donde convivieron y trabajaron con indígenas bororo y guató– fue un momento destacado en la afluencia contemporánea de los chiquitanos a Mato Grosso. En 2001, más allá de la ubicación de sus asentamientos y de su situación con respecto a la tierra, eran llamados “bugres” y “bolivianos” por los criollos, pretendiendo así desconocer sus derechos como ciudadanos brasileños. De ahí que, para evitar conflictos con sus empleadores, ellos mismos se negaran a considerarse chiquitanos (Silva 2001: 613).

El reconocimiento oficial como pueblo indígena y su problema de acceso a la tierra despertaron el interés académico de varios antropólogos. José Eduardo Fernandes Moreira da Costa, uno de los integrantes del equipo que trabajó para la FUNAI, realizó una investigación pionera que resultó en la tesis *O manto do encoberto. Territorialização e identidade dos Chiquitano* (Costa 2000). Su objetivo era conocer el proceso de territorialización de los chiquitano y su relación con los bororo occidentales en el contexto de formación de la frontera. El gran aporte de este trabajo es el segundo capítulo donde releva y sistematiza los asentamientos en la frontera, su situación contemporánea y su historia, reconstruida con testimonios orales que remontan su memoria hasta principios del siglo XX. En contraste, la historia previa reconstruida a partir de documentos históricos (capítulo 3), es errática, con saltos temporales notables entre referencias que van de finales del siglo XVIII a la década de 1830, y de finales del siglo XIX a la década de 1930. Así, los datos históricos sirven a una argumentación que descansa en la sincronía aparente de la repetición en el tiempo: los documentos corroboran que esos chiquitanos están allí desde el siglo XVIII. Pero además, su presencia en ese territorio pudo haber sido más antigua. En esta línea sostiene, por ejemplo, que cuando se fundó Vila Maria do Paraguay (1778), la llegada de las parcialidades otuqui, como los covareca y los curuminaca “no ocurrió aleatoriamente, sino que significó un retorno a su región de origen” (Costa 2000: 34 y 35). Más adelante me referiré a la idea del retorno a la región de origen de las parcialidades otuqui. De momento señalaré que, en la tesis de Costa, esta asociación de chiquitanos con otuqui-hablantes de las antiguas misiones es correlativa con la vinculación de bororo-curuminaca (Costa 2000: 86) y con el énfasis en la relación de los chiquitanos con los bororo occidentales en la territorialización contemporánea en Mato Grosso que afirma en el primer capítulo.

La relación de chiquitanos con bororo ya había sido anticipada por Joana Fernandes Silva a propósito de Descalvados. Poco tiempo después Renata Bortoletto Silva retomaría esta hipótesis en su tesis doctoral. A partir de la evidencia dejada por funcionarios que recorrieron la zona en la primera mitad del siglo XX, sugirió que el nombre “chiquitano” pudo haber sido usado como nombre genérico de quienes habitaban esa franja fronteriza, como los chiquitanos propiamente dichos, los bororo occidentales y los guató. Aunque abundante, la información que aporta no llega a plasmarse en una afirmación concluyente, pero alcanza para plantear una línea de investigación sugerente que merece ser profundizada (Bortoletto 2007: 92-94).

En cambio, el objetivo de Bortoletto era interpretar las formas de sociabilidad chiquitana en el marco de la etnología de las tierras bajas sudamericanas, a partir de sus clasificaciones cosmológicas y de las relaciones de parentesco. Su trabajo se centra en el análisis de dos formas de incorporación de la alteridad al grupo: el matrimonio de mujeres chiquitanas con hombres foráneos y las prácticas chamánicas. En la uxorilocalidad y en la subordinación del yerno al suegro identifica mecanismos que contrarrestan el desbalance de los matrimonios con forasteros; el chamanismo sería una forma de mediar con el exterior y de incorporar conocimientos. A partir de bibliografía sobre chiquitanos de Bolivia describe una estructura semicompleja de parentesco basada en la ausencia de distinción de parientes cruzados y paralelos, que pudo haber derivado de una estructura

simple. En suma, se trata de un estudio sobre temas caros a la etnología amerindia que se destaca entre los de territorio, identidad y etnicidad. Ciertamente, no escapa a la expectativa de que su investigación contribuya al reclamo de los chiquitanos por el territorio indígena en la medida en que aporta datos sobre un pueblo hasta entonces no estudiado (Bortoletto 2007: 25-26), pero está lejos de pretender una incidencia directa al respecto. El contraste con las otras investigaciones en antropología sobre chiquitanos de Mato Grosso es notable.

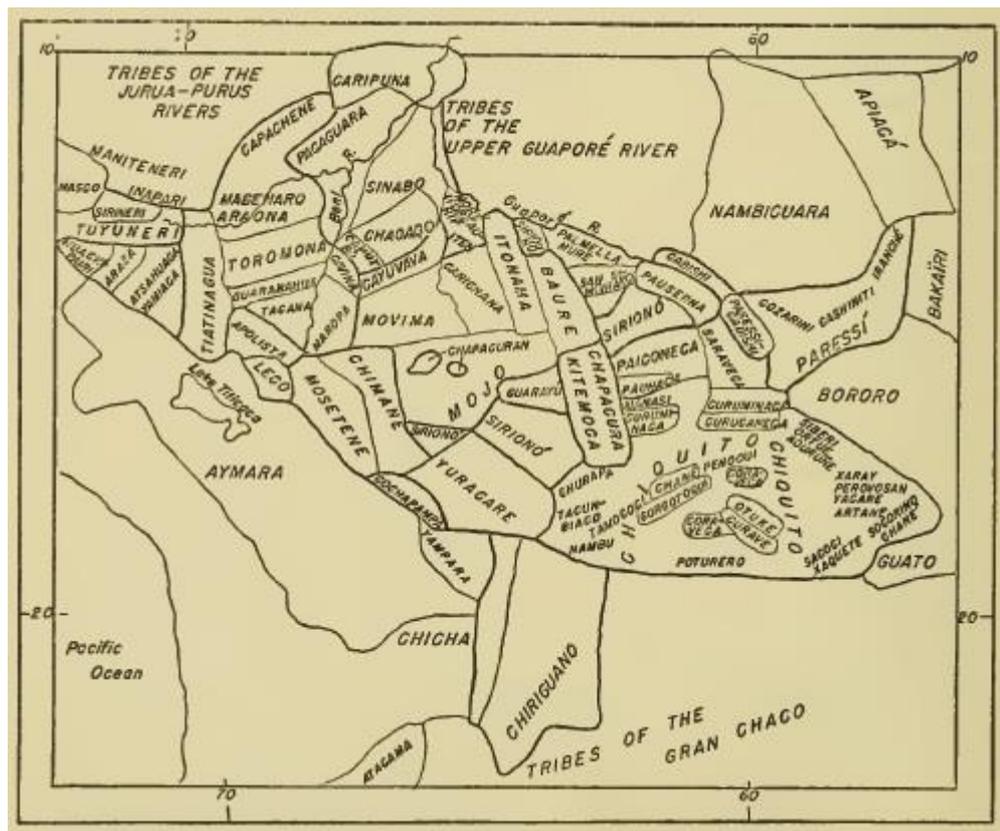
Las cuestiones relativas a la territorialidad y a la identidad chiquitanas fueron las elegidas entre quienes formaron parte del equipo de la FUNAI que hizo el estudio de impacto del gasoducto en 1998, José Eduardo Fernandes Moreira da Costa y Joana Aparecida Fernandes Silva. Ambos desempeñaron un papel central en el reconocimiento como pueblo indígena, lo que les valió el lugar de referentes regionales sobre la temática. Costa, además de la monografía a la que ya hice referencia, escribió *A coroa do mundo* (2006), donde propuso la existencia de un territorio tradicional chiquitano que gravita hasta el presente en la vinculación de los chiquitanos de Brasil y Bolivia a través de caminos y procesiones.

Joana Fernandes Silva, por su parte, publicó en 2008 un volumen de estudios sobre chiquitanos de Bolivia y de Brasil que formalizó el campo de investigación sobre chiquitanos en Mato Grosso al reunir los aportes de las investigaciones realizadas desde su reconocimiento oficial y combinarlos las de Roberto Tomichá y Roberto Balza Alarcón sobre los chiquitanos de Bolivia. Su objetivo era ahondar en la definición, el origen y el presente de los chiquitanos, su lengua y su organización social (Silva 2008a: 27).

La presentación de este volumen y la publicación de sendos artículos (Silva 2008b, 2012) tuvieron lugar en el marco de un agudo enfrentamiento con los hacendados de la región de Mato Grosso fronteriza con Bolivia que incluyó amenazas de muerte, quema de casas y una campaña mediática que acusaba a la FUNAI de imponer la condición indígena a migrantes bolivianos. Apoyados por el poder político local, los hacendados también ejercieron presión sobre los propios chiquitanos, a quienes amenazaban con echar de sus haciendas si se reconocían como indígenas, pero les garantizaban trabajo como peones y el usufructo de parcelas de tierra si renunciaban a esa condición y a los reclamos por un territorio (Silva 2008b: 137 y ss.).

Fue en estas circunstancias que Silva consideró la relación entre chiquitanos, frontera y territorio, los conflictos con los poderes locales, y la relación de la identidad con la territorialidad. Sostuvo que el límite entre Bolivia y Brasil no era tenido en cuenta en la vida cotidiana de los chiquitanos, pero había provocado una división traumática en su espacio cultural transnacional. Por eso, si bien los chiquitanos del lado brasileño no se consideraban parte del mismo pueblo que vive en Bolivia “su territorialidad está cosida hasta cierto punto por las relaciones de parentesco” y por las redes que unen los núcleos poblacionales de ambos lados de la frontera (Silva 2008b: 126).

Para aportar elementos de mayor antigüedad a la legitimación del derecho a ese territorio, Silva recurrió al mapa de Alfred Métraux (1948: 382), publicado en el *Handbook of South American Indians*, sobre el poblamiento indígena prehispánico de las tierras bajas de Bolivia.<sup>vii</sup> Este demostraba “que los chiquitanos, resultantes de la amalgama de numerosas naciones indígenas, no son bolivianos o extranjeros en Brasil, sino que estaban en suelo nacional antes de la ocupación portuguesa del siglo XVIII, en la provincia de Mato Grosso” (Silva 2008b: 129). En cambio, consideraba la etnonimia del grupo desde una perspectiva procesual: los pueblos que vivían en la zona antes de las reducciones “ya habían desaparecido y dado lugar a los chiquitos o chiquitanos”, por lo que el nombre del pueblo no se refiere a los chiquitos conocidos por los conquistadores españoles, sino al “resultado de un proceso histórico determinante” (Silva 2008b: 130).



**Las tribus del Oriente boliviano en el momento del primer contacto con los europeos (Métraux 1948: 382)**

Los mismos temas con similares hipótesis y conclusiones sobre la identidad étnica y el territorio chiquitano en la frontera fueron trabajados por Aloir Pacini (2012). Para este autor, el territorio es un elemento fundamental para comprender la identidad étnica chiquitana: más allá de las autopercepciones, su identidad está implicada en el hecho de vivir en ese lugar que él llama “territorio tradicional”. Al igual que Silva y Costa, Pacini considera que ese territorio chiquitano existe desde antes de la conquista, que es el “hábitat tradicional” de parcialidades como la curuminaca y la saraveca que fueron reducidas en el pueblo de Santa Ana, al que retornaron a finales del siglo XVIII (Pacini 2012: 79). También identifica la tierra indígena Portal do Encantado (por cuyo reconocimiento reclamaban los chiquitanos de Mato Grosso) con un lugar sagrado, naciente de ríos que son fundamentales para desarrollar actividades tradicionales como la elaboración de objetos de cerámica. Pacini sostiene que ese territorio tradicional preexiste a la fijación del límite internacional entre Bolivia y Brasil. Por eso, desde su perspectiva, cada una de las comunidades que está tanto del lado boliviano como del brasileño conforman un nudo en una extensa red que las conecta y que rompe las fronteras geopolíticas entre ambos países. En este sentido, son fundamentales las procesiones y peregrinaciones que se celebran periódicamente porque unen a los chiquitanos de ambos lados en un “rosario de comunidades”, que connota el elemento religioso que los mancomuna, al igual que los cantos y bailes que permiten intercambios y flujos de referencia territorial (Pacini 2012: 282-293). En definitiva, no son los chiquitanos quienes cambiaron de territorio, sino que fueron las fronteras las que se movieron en un *continuum* chiquitano que existiría desde tiempo inmemorial.

La investigación antropológica más reciente retomó la indagación sobre los chiquitanos asentados en periferias urbanas. Se trata de la tesis de Alessandra Portugal (2015), que analiza la etnogénesis chiquitana en Vila Bela como un proceso de “(re)invención cultural”. Allí documenta una historia reciente de permanentes dislocaciones en la que la guerra del Chaco constituye un momento clave en el traslado de chiquitanos al lado brasileño de la frontera. También analiza la relación con quilombolas de Vila Bela y la problemática de la definición de identidades indígenas en contextos urbanos.



**Chiquitanos de Vila Bela, 2013 (foto tomada por Mario Friedlander)**

### Una lengua para el pueblo indígena

A partir de estas investigaciones fueron definiéndose los rasgos que harían de los chiquitanos un pueblo con una cultura singular: el *curussé*<sup>viii</sup>, la música con flauta y caja, la elaboración y consumo de bebidas típicas como la chicha y el aluá y de comidas como la patasca, la organización en comunidades formadas por un número variable de familias nucleares emparentadas entre sí y con las de otras comunidades, el culto a los santos patronos, la elaboración de piezas de cerámica y de textiles de algodón (Maldi et al. 1995: 18, Costa 2000: 72, 79-80, 98, 138, Bortoletto 2007: 109-111, Pacini 2012: 52-55). No menos importante fue el reconocimiento de una lengua propia, el *linguará* o *anenho* – similar al *bésiro* que se habla en Bolivia–, que fue estudiada por Aurea Calvacante Santana y Ema Dunck Cintra.

Los estudios de Santana (2005) en las comunidades Acorizal y Fazendinha de Porto Esperidião se concentraron en la descripción de los aspectos fonéticos y fonológicos de la lengua chiquitana; también abordaron las diferencias entre el habla masculina y el femenina, los préstamos lingüísticos y la comparación con la lengua de los chiquitanos en Bolivia. En ese momento, tanto el *bésiro* contemporáneo que se hablaba en Bolivia

como la lengua chiquita registrada en la época colonial eran considerados una lengua “aislada”.<sup>ix</sup> El principal aporte de la investigación de Santana –más allá de las especificidades inherentes a la disciplina lingüística– es la constatación de la existencia de similitudes fonéticas, fonológicas y lexicales del *linguará* con el *bésiro*, lo que la llevó a considerar a los chiquitanos de Brasil dentro de un grupo indígena chiquitano más amplio. Por otro lado, la autora fue explícita en su intención de ayudar con su trabajo a las reivindicaciones por la posesión del territorio y el reconocimiento de su cultura y sus tradiciones (Santana 2005: 12, 16, 82-84).

El *linguará* en ese entonces se encontraba en un notable proceso de transformación, que las autoras califican de “extinción”. Las comunidades donde Santana y Dunck-Cintra desarrollaron su trabajo contaban cuatro generaciones sin usarlo; apenas era recordado por algunos ancianos, pero no lo usaban para comunicarse. El proceso que llevó a esa situación fue materia de estudio de Ema Dunck-Cintra (2006)<sup>x</sup>, quien propuso que el hecho de que los chiquitanos hayan dejado de usar su lengua era una estrategia de resistencia; al no hablarla, buscaron reducir las diferencias con los no-indígenas y así evitar la discriminación. A partir de testimonios recogidos en su trabajo de campo, Dunck-Cintra registró la incomodidad que sentían los chiquitanos cuando los llamaban “bugres”; hablar la lengua indígena los avergonzaba y además dificultaba su relación con sus empleadores en las haciendas. Pero, así como identifica las circunstancias sociales por las que la lengua cayó en desuso, hace lo propio con las que dieron lugar a su revitalización: “los chiquitanos [...] ahora deben romper el silencio mantenido durante años para fortalecer la posibilidad de apropiarse de su espacio, de marcar su territorialidad” (Dunck-Cintra 2006: 277). A causa de su emergencia político-cultural, asociada al reclamo por la tierra y al enfrentamiento con los hacendados, desarrollaron una conciencia plena de la importancia de recuperar la lengua para lograr su reconocimiento como pueblo indígena.

Esta premisa y los avances en el reconocimiento de derechos dieron lugar a un segundo momento en los estudios sobre la lengua de los chiquitanos, que quedó plasmado en las tesis doctorales de ambas lingüistas. Áurea Calvacante Santana (2014)<sup>xi</sup> revisitó las cuestiones fonéticas y fonológicas que había trabajado anteriormente, pero en un contexto muy distinto al de siete años atrás, a causa de la consolidación del chiquitano como pueblo indígena, del fortalecimiento de sus organizaciones, y del reconocimiento de la Tierra Indígena Portal do Encantado. Por otro lado, los avances en el estudio del *bésiro* habían concluido en considerarlo dentro del tronco Macro-Jê. Para Santana, esta nueva clasificación tenía un impacto sociopolítico notable y su evaluación al respecto consolidaba en el plano lingüístico la asociación chiquitano-otuqui-bororo que ya había aparecido en trabajos previos (*supra*: 6): “Para el pueblo Chiquitano, en especial los que están en el lado brasileño, ser reconocido como perteneciente al Macro-Jê refuerza su presencia en el espacio ancestral brasileño, probando que su territorio original trascendía las fronteras políticas actuales y que debido al proceso de colonización fue usurpado y pasado, primero a las misiones, después al control estatal y finalmente a los latifundistas”. Pero, además, era una evaluación solidaria con el objetivo de su nueva investigación de revitalizar la lengua de los chiquitanos: “Poder asociar genética y tipológicamente una lengua seriamente amenazada, como el chiquitano, a otras lenguas, consideradas vivas, es muy importante, porque tales asociaciones posibilitan nuevos contactos, intercambios de experiencias, pudiendo aumentar sus chances de supervivencia” (Santana 2014: 88).

La situación seguía siendo delicada porque solo los más ancianos recordaban la lengua chiquitana, pero ahora percibía interés en los más jóvenes por conocerla y aprenderla. Su tesis es, en efecto, un plan de revitalización de la lengua que consistiría en la sistematización y formalización de una ortografía para facilitar su transmisión y en el diseño de acciones de fortalecimiento. Éstas requerían del compromiso de la comunidad

y de instituciones del Estado para la implementación activa de políticas lingüísticas. Una serie de ejemplos al respecto es descrita en el último capítulo de la tesis donde enfatiza la importancia de propiciar el encuentro de los ancianos con los jóvenes y la valorización de la cultura chiquitana para dar pie al uso y transmisión de la lengua vernácula. Entre los recursos y métodos que diseñó para la revitalización se encuentran el conocimiento del vocabulario, las instancias lúdicas para su fijación y la enseñanza de historias. Una mención aparte reserva al papel que inevitablemente tendría que jugar la Escuela Indígena Chiquitana y las aulas de refuerzo en estudios lingüísticos para los profesores chiquitanos involucrados en la educación intercultural que ya estaba en marcha (Santana 2014: 191-228).

Ema Dunck-Cintra muestra una trayectoria similar. Mientras que su primer trabajo diagnosticó la situación de la lengua y explicó los motivos sociales de su agonía, su tesis doctoral avanza en el registro de las transformaciones que tuvieron lugar entre los chiquitanos en materia de autoafirmación de su identidad, organización sociopolítica, revitalización epistémica y educación intercultural. Evalúa el impacto de los métodos propuestos por Santana para revitalizar la lengua, especialmente aquellos que ponían el énfasis en contactar a las generaciones más jóvenes con las de los más ancianos para conocer historias del pasado, leyendas y memorias, que la autora denomina “bilingüismo de memoria” (Dunck-Cintra 2016: 71). Pero si Santana se había concentrado en la revitalización de la lengua, Dunck-Cintra amplía el espectro analítico y fija la atención en un tema que comienza a ocupar un lugar prioritario en la agenda política de los chiquitanos: la educación intercultural como instancia de revitalización epistémica de la cultura chiquitana.

Es preciso mencionar que las estrategias diseñadas para la revitalización de la lengua en estrecha asociación con la institución escolar y con las acciones para el fortalecimiento de lo que en ese contexto se reconoce como “cultura chiquitana” no están exentas de debates. El registro escrito para la recuperación de lenguas orales caídas en desuso ha sido cuestionado por investigadores que reconocen en esos procedimientos inquietudes de la disciplina lingüística más que necesidades de los propios indígenas (Ladeira 2016). De la misma manera, como se verá a continuación, la institución escolar como instancia de recuperación o de reproducción cultural indígena fue y continúa siendo objeto de estudio y de discusión.

### *Educación intercultural chiquitana*

La educación intercultural es la cuarta y última cuestión abordada por las investigaciones sobre los chiquitanos de Mato Grosso. El interés por este tema está directamente relacionado con la legislación que, empezando por la Constitución federal de 1988, al reconocer a los pueblos indígenas les garantiza el respeto por sus manifestaciones culturales en su escolarización.

Uno de los trabajos sobre la temática es una tesis de maestría en Estudios Comparados sobre las Américas donde Thiago Almeida Garcia (2010) sopesa las políticas públicas en educación escolar en Brasil y Bolivia a partir de los casos de las comunidades fronterizas Fazendinha y Marquitos, respectivamente. El autor analizó la educación escolar indígena en los dos Estados, donde el concepto de interculturalidad ocupa un lugar central, para luego verificar los efectos que tuvo su implementación sobre la definición étnica de las dos comunidades mencionadas, ubicadas a ambos lados de la frontera. Garcia propone la sugerente idea de considerar a los chiquitanos como un grupo ubicado en la periferia del indigenismo brasileño, en la medida en que se trata de “indios misturados”<sup>xii</sup> a la vez que recientemente reconocidos. En este sentido considera los

efectos prácticos y palpables del reconocimiento como indígenas, que se traducen en el interés por construir una frontera étnica que legitime su “indianidad” y por lo tanto el acceso a derechos (García 2010: 80 y 83). En el caso específico de Fazendinha, la instalación de una escuela indígena chiquitana constituyó un cambio significativo en las condiciones de aprendizaje porque eximió a los niños de la interacción con militares y criollos que perjudicaba la puesta en valor de su cultura. La escuela de Fazendinha se erigió como un ámbito de afirmación de las especificidades del grupo y como un medio de legitimación frente a la sociedad regional y nacional en virtud de la aplicación de las políticas indigenistas promovidas por el propio Estado (García 2010: 166-167). No obstante, señala el equívoco de considerar interculturalidad como sinónimo de bilingüismo, especialmente cuando la lengua nativa se usa para transmitir conocimientos que no son propios de la sociedad indígena. De la misma manera, cuestiona la frecuente sinonimia entre educación con institución escolar, habida cuenta de que la transmisión de conocimientos entre los indígenas puede ocurrir en otros ámbitos y circunstancias (García 2010: 151-153). El contraste con la comunidad Marquitos de Bolivia es notable en la medida en que ésta no construyó un discurso de valorización de la diferencia a partir de la escuela, sino que deposita en esa institución la expectativa de una vía de salida de la pobreza (García 2010: 175).

La puesta en valor de las prácticas educativas tradicionales que ocurren fuera de la escuela fue profundizada por Leticia Queiroz (2013), quien analiza el aprestamiento somático de los niños a las tradiciones chiquitanas en la celebración del carnaval y en especial en el ritual del curussé. Con este trabajo desarrollado en el marco de un grupo de investigación académica sobre educación de niños indígenas, la autora complementa su desempeño como asesora técnica y pedagógica de la Secretaría de Educación de Mato Grosso. Su interés se concentra en conocer la forma de educación tradicional que involucra el cuerpo de los niños en la instancia ritual del curussé. Queiroz destaca la importancia de la educación gradual que sucede en las actividades cotidianas y que se intensifica en la práctica ritual. Entonces, si bien reconoce y acompaña el reclamo por educación escolar indígena de la comunidad Vila Nova Barbecho, el enfoque de su trabajo es solidario con la idea de que la escolarización, en tanto ritual novedoso, le quita lugar a los rituales tradicionales. Por eso, concluye que la “fabricación del cuerpo del niño chiquitano” acontece en la cotidianeidad de la aldea y también en el curussé y que la marca corporal que deja la educación tradicional es la que garantiza la pervivencia étnica del pueblo chiquitano (Queiroz 2013: 88-104).

Así, los estudios sobre la educación escolar indígena de los chiquitanos de Mato Grosso, en consonancia con los debates contemporáneos sobre la temática, no soslayan las ambigüedades, límites y contradicciones que presenta esa política estatal en tanto instancia de producción y reproducción de cultura indígena (Cohn 2016, Gallois 2016, Ladeira 2016). Al reconocer en la institución escolar en Fazendinha una institución alóctona y al mismo tiempo pilar de la identidad chiquitana, es clara la advertencia de García de cierta reificación de lo chiquitano, ya no como un modo peculiar de habitar lo cotidiano, sino como instrumento para la relación y la disputa interétnica. Queiroz, por su parte, hace una puesta en valor de formas no escolarizadas de educación del cuerpo, asociadas con instancias rituales y festivas, en definitiva, pondera la “continuidad de los medios de producción” (Carneiro da Cunha 1995 *apud* Cohn 2016: 333) de la cultura indígena chiquitana por encima de la institución escolar y su producto cultural indígena prefijado de antemano.

## **De la pertinencia política a las posibilidades heurísticas**

Las investigaciones reseñadas se agrupan en cuatro conjuntos temáticos correlativos: estudios de impacto, antropología, lingüística y educación intercultural. Los estudios de impacto constituyen una etapa prospectiva que dio lugar a los trabajos de campo antropológicos. Éstos les asignaron una definición étnica a quienes, en un primer momento, fueron registrados por ser los principales afectados por la titulación de haciendas y el tendido del gasoducto. A su vez, el reconocimiento oficial como grupo indígena despertó el interés por los estudios lingüísticos. Estos confluyeron con las investigaciones antropológicas en la intención de aportar desde el ámbito académico a la legitimación del chiquitano como pueblo indígena y así colaborar con el reclamo de un territorio. Una vez asegurado el reconocimiento oficial y el acceso al territorio, fue el turno de los estudios en educación intercultural en una clara correspondencia temática con la política indigenista más difundida después del derecho a la tierra.

Aunque pertenecen a diferentes disciplinas cuyo protagonismo varió a la par de las gestiones por el reconocimiento de los distintos derechos garantizados a los pueblos indígenas (autodeterminación y autonomía, territorio, educación escolar intercultural), estos estudios tienen en común haber surgido a partir de hechos de naturaleza política. Tal como advirtiera João Pacheco de Oliveira (1998:52) a propósito de los estudios sobre los “indios misturados” del nordeste de Brasil, no fueron el diálogo teórico ni la participación en debates en el interior de sus respectivas áreas de conocimiento los que motivaron estas investigaciones, sino el apremio por resolver situaciones que involucraban factores de poder regionales, pobladores en una evidente situación de desventaja e instituciones gubernamentales.

Si bien los tres informes de impacto que inauguran la línea de estudios sobre los chiquitanos de Mato Grosso buscaban prevenir que los proyectos productivos agrícola y energético tuvieran efectos adversos sobre los pueblos indígenas, en su origen responden a intereses ajenos a su conocimiento sociocultural. No es el saber arqueológico y antropológico en sí mismo lo que estaba en juego, sino el avance de inversiones en ramas sensibles para el desarrollo económico de la región. Además, son estudios ceñidos a los efectos prácticos que se esperaba de ellos: habilitar o no una hacienda o el tendido de un gasoducto. Estas circunstancias no opacaron la novedad que por cierto significó el conocimiento de los pobladores indígenas de la frontera y de la problemática de tierras que los aquejaba, hasta entonces ignotos para los organismos del Estado. Pero, al mismo tiempo, como lo reflejan los problemas que orientaron las sucesivas investigaciones académicas, les impusieron un notable condicionamiento a sus objetivos y a sus resultados.

La mayor parte de las investigaciones antropológicas se concentraron en analizar la relación entre la identidad del grupo y su territorio. Es posible que, al principio, el interés por esta temática tuviera que ver con el perfil orientado a la gestión y resolución práctica de problemas de quienes participaron en los equipos de la FUNAI. Pero, varios años después, esta problemática siguió ocupando un lugar prioritario en la agenda de la antropología sobre los chiquitanos en Mato Grosso. Es que, justamente, las circunstancias en las que los chiquitanos de Mato Grosso “emergen” como grupo indígena corresponden a un momento álgido del desarrollo de políticas indigenistas por parte del Estado federal, pero, sobre todo, de disputa por la ocupación de la tierra en el que la definición de la identidad étnica y de su relación con el entorno no pueden más que constituir actos eminentemente políticos.

Al reconocer y describir este contexto no pretendo hacer una valoración de la pertinencia política de esos estudios, sino una evaluación de sus límites heurísticos. Para ello, retomaré algunas cuestiones que dejé planteadas al momento de reseñar estos

trabajos. Según la primera caracterización publicada después de su reconocimiento oficial, el pueblo chiquitano es el resultado del proceso de reducción realizado por los jesuitas y, al mismo tiempo, un “complejo” compuesto por los “*remanescentes*”<sup>xiii</sup> de una variedad de grupos que existía antes de la llegada de los jesuitas (Silva 2001: 611). “Complejo” refiere a su irreductibilidad a un solo grupo; “remanencia” en cambio remite a lo que queda de esas parcialidades que datan de la época prejesuítica. Aquí tenemos un primer punto de inconsistencia, puesto que al mismo tiempo que se reconoce la transformación que significó la colonización jesuítica, se apela a la idea de la supervivencia del escenario étnico que la antecedió. Al combinar ambas cuestiones manteniendo la sincronía resulta que “el etnónimo ‘chiquitos’ es un producto de la visión geopolítica colonial ibérica”, de manera que la asignación de ese nombre a toda la población reducida por los jesuitas “resume y camufla la diversidad y complejidad étnica existente”. Llevado al plano geográfico y territorial, este razonamiento concluye que “la pluralidad de grupos indígenas era tan expresiva que posiblemente el territorio utilizado por esos grupos debió ser más extenso que el definido a partir del período colonial” (Martins & Kashimoto 2000: 140). Es decir que, antes de ser reducidos, esos grupos habitaban lugares que rebasaban las fronteras de la provincia jesuítica de Chiquitos. De nuevo, al mismo tiempo que se advierte la territorialización<sup>xiv</sup> que significó la colonización jesuítica, se insiste en fundar la ocupación actual sobre el estado de cosas precolombino. En este contexto, el mapa étnico de Alfred Métraux no hace más que confirmar la presencia “prístina” de esos grupos en un territorio que, al igual que en el presente, lindaba con el de los nambikwara y paresi y llegaba hasta las márgenes del río Guaporé (Silva 2008b: 128 y 134). El mapa demostraría entonces que “los chiquitanos, resultantes de una amalgama de numerosas naciones indígenas” ya estaban “en el suelo nacional” antes de la ocupación portuguesa en el siglo XVIII. Pero, ¿cómo es posible que el resultado de la amalgama estuviera en la región antes de que ocurriera la propia amalgama? ¿O que el suelo nacional anteceda a la existencia de la propia nación? El pueblo chiquitano es el “resultado de un proceso histórico determinante” y, al mismo tiempo, es lo que queda de los grupos preexistentes a ese proceso (Silva 2008b: 130). En suma, el interés en dejar constancia de la presencia de chiquitanos en ese territorio desde tiempo inmemorial convive con el reconocimiento formal del impacto de la colonización. El sentido de tal inconsistencia debe ser buscado afuera del marco de las discusiones en historia indígena y antropología histórica.

Pero, además, del imaginario asociado con la ocupación prejesuítica se deduce el retorno al lugar de origen. Podríamos decir que existe un consenso en considerar la fundación de Vila Maria do Paraguay en 1778 y su poblamiento con indígenas provenientes de los dominios españoles como un hito en la historia de los chiquitanos de Mato Grosso. Sin embargo, para quienes encuentran en el estado de cosas prejesuítico el fundamento para el reconocimiento de derechos en la actualidad, su traslado desde Chiquitos, documentado nada menos que en el acta de fundación de ese asentamiento fronterizo, confirma la antigüedad de su presencia en ese territorio. Considerado a la luz del mapeo étnico de la época prehispánica, este dato es la evidencia del “retorno a la región de origen” (Costa 2000: 34), o al “hábitat tradicional” (Pacini 2012: 80). Es interesante que en estas consideraciones sobre la fuga a Mato Grosso en el período colonial tardío son especialmente mencionados los saraveca<sup>xv</sup>, los covareca<sup>xvi</sup> y los curuminaca<sup>xvii</sup>, aunque en el acta de fundación de Vila Maria no hay distinción de las parcialidades de los indígenas provenientes de Chiquitos y apenas se menciona su procedencia desde la misión de San Juan (Costa 2000: 34, Bortoletto 2007: 65, *Oficio... 1778*). La idea del retorno al hábitat tradicional de esas parcialidades toma por certera la información disponible en bibliografía secundaria que, en el mejor de los casos, se basa

en relatos e informes sobre la provincia de Chiquitos de la década de 1830, es decir, cincuenta años después de la fundación y la migración a Vila Maria.<sup>xviii</sup> Una vez más, el paso del tiempo y el efecto de los procesos sociohistóricos que ocurrieron en esas cinco décadas críticas son soslayados. Por otra parte, el registro de los migrantes en las últimas décadas del siglo XVIII no confirma el pretendido correlato entre “hábitat” precolombino y retorno postjesuítico. Por eso, el énfasis puesto en los saraveca, covareca y curuminaca como los “antepasados” tardocoloniales de los chiquitanos en Mato Grosso se explica mejor por la intención de asociarlos con parcialidades prejesuíticas que comparten respectivamente la filiación lingüística arawak y otuqui con los patesi, y los bororo y los nambikwara –tres grupos indígenas contemporáneos de Mato Grosso–.

Las implicancias de considerar ese territorio en particular como tradicional de los chiquitanos no se agotan en los anacronismos hasta aquí expuestos. Como se vio, la idea del territorio tradicional respondía a la necesidad de legitimar con datos históricos la existencia actual del grupo en la región de Mato Grosso fronteriza con Bolivia. Aunque desarrollada en el ámbito académico, estuvo al servicio de aportar una respuesta a la imputación de “bolivianos” y “migrantes” con la que el poder político y económico locales pretendían negarles a los chiquitanos el derecho a las tierras que habitaban. Pero tales circunstancias y condicionamientos obturaron la posibilidad de siquiera plantear la existencia de migraciones, o sea, de cruces deliberados de la frontera más allá del período colonial. En cambio, se ha postulado cual axioma que no fueron los chiquitanos quienes se movieron, sino que fue la frontera internacional la que dividió arbitrariamente un territorio que siempre estuvo ahí, indiviso e inmóvil para sus pobladores. Las limitaciones heurísticas de esta afirmación para un estudio en antropología histórica e historia indígena son evidentes y también contradictorias, si tenemos en cuenta que las entrevistas a los propios chiquitanos muestran que la Guerra del Chaco fue un punto de inflexión en lo que al traspaso de la frontera respecta (Costa 2000: 41, 88, 101, Silva 2008b: 126, Pacini 2012: 91). La idea de la inmovilidad desde tiempo remoto se riñe con el dinamismo propio de la participación de cualquier grupo humano en cualquier proceso histórico, pero lo hace especialmente con el de estos indígenas, particularmente afectados por los sucesivos ciclos productivos y extractivos que tuvieron lugar en la región. Asimismo, pasa por alto que la propia noción de territorio indígena es una categoría históricamente situada, que no siempre existió y que está atravesada por la forma en que la sociedad colonial y luego la republicana concibieron la relación del indígena con su hábitat geográfico (Oliveira 1999: 108).

En el caso de los indígenas de la provincia jesuítica de Chiquitos, es sabido que la reducción en pueblos significó una nueva relación con el territorio (Tomichá 2002, Martínez 2015c). Por eso, y por los indicios de que su vinculación posterior con las haciendas ganaderas y con la extracción de caucho y de *poaia* marcaron el ritmo de su movimiento en ese espacio de frontera, el esfuerzo por establecer una conexión desde tiempo inmemorial entre ellos y un lugar fijo no puede ser más vano (Riester 1976 y 1986, Martínez 2015a, 2018).

Por eso, la inclinación de estas investigaciones a rescatar los rasgos primigenios, aquello que pervive a pesar de la colonización, se inscribe mejor en el contexto de la disputa con los factores de poder regionales en torno de la compleja temática de la autenticidad. Asociarla con lo originario parece ser la forma que encontraron para sobrecompensar a esta población por el “bajo grado de distintividad cultural” que les legó la interacción con la sociedad blanca y asegurarles así el derecho a permanecer en la tierra que habitan (Oliveira 1999: 115). El costo es alto: el velo de lo inmemorial los reifica en el pasado, les niega dinamismo, agencia e historicidad, rasgos propios de cualquier grupo

humano a los que paradójicamente deben renunciar para que se les reconozca el acceso a los derechos que tiene como pueblo indígena.

### **Para una antropología histórica de los chiquitanos en Mato Grosso**

Los trabajos aquí reseñados replican con un desfase de treinta años aquello que João Pacheco de Oliveira advirtiera en su clásica propuesta para una antropología de los “indios misturados”. Los requisitos de la FUNAI para actuar en los conflictos por tierras terminaron por ceñir a las poblaciones más diversas bajo la categoría genérica y autoexplicativa “indio” o “indígena”, lo que, a su vez, confería una posición de poder al antropólogo al delegar en su experticia la demarcación de grupos como legítimos sujetos de derechos frente al Estado que debía garantizarlos. A eso se debe que se generalizaran las referencias a la “etnogénesis” o “reemergencia étnica” y a los “*remanescentes*”, que no son otra cosa que la sustantivación de procesos sociohistóricos, y la coagulación de sentido de un momento clave para el investigador y para las instituciones gubernamentales: el momento en que los “invisibilizados” se volvieron visibles y, por lo tanto, sujetos de derecho –pero que poco nos dice sobre el recorrido previo de los pueblos en cuestión. Esa condición de invisible a los ojos de quienes se la adjudican, incluso cuando también pueda explicarse por la decisión deliberada de los propios indígenas de pasar inadvertidos, no niega su existencia plena previa.

Al tomar distancia de esta perspectiva tan extendida, se advierte que la nueva “visibilidad” de los chiquitanos no es la marca de su origen, sino que es apenas el inicio de la etapa más reciente de su presencia en la frontera de Mato Grosso con Bolivia. Es una etapa marcada por nuevas relaciones interétnicas con las instituciones estatales y con los investigadores, que reforzaron su delimitación como grupo social, su extroversión y el énfasis en la diferencia para delimitar aquello que llaman “identidad”. Es correlativa con un estrato etnónimo<sup>xix</sup> novedoso, el de “chiquitanos” como nombre de pueblo indígena, que reemplazó al de “bugres”. No por genérico y despectivo, este último es menos ilustrativo de su situación previa, signada por su relación estrecha, aunque antagónica, con los hacendados de la región. Pero también, tal como sugirieran varios de los autores aquí reseñados (Costa 2000, Silva 2001, Bortoletto 2007), es posible que a lo largo del siglo XX “bugre” haya coexistido con “chiquitano” y que éste haya asumido del lado brasileño un sentido distinto al de su equivalente en Bolivia, y también al significado actual. Tal vez abarcaba a algunos guató y bororo occidentales de antaño y quizás estaba asociado al hecho de ser todos ellos fronterizos, a estar empatronados y a quedar progresivamente arrinconados y despojados del acceso a tierras sin dueño.

La definición de la identidad como función de la relación con un territorio en particular para un grupo que atravesó ciclos consecutivos de movilidad y territorialización no puede provocar más que conclusiones ficticias. De la misma manera, el énfasis en los rasgos de indigenidad, el acento en la diferencia como premisa para la definición de la identidad en sociedades que mantuvieron vínculos tan estrechos con colonizadores y criollos tampoco parece ajustarse a las necesidades metodológicas y heurísticas del caso. Es preciso pensar, entonces, en otras formas de desarrollar un estudio histórico-antropológico de este pueblo, pero que también pueden servir para otros “indígenas misturados”.

En este sentido, un punto de partida posible es la indagación en la larga duración sobre las formas, los contenidos, los contextos de uso y los actores involucrados en las alusiones a los “chiquitanos”, “chiquitos”, “bugres” y otros etnónimos o exónimos asociados semánticamente a ellos. Dado el vacío de información sobre el siglo XIX que advertimos en las investigaciones antropológicas reseñadas, se podría comenzar por una

indagación sobre ese período. Se podría hacer una prospección en documentos típicos del período que contengan ese tipo de datos, por ejemplo, relatos de viajeros, exploradores y naturalistas e informes de funcionarios o de partidas demarcadoras de límites que visitaron la región de Mato Grosso lindante con Bolivia entre las últimas décadas del período colonial y las primeras del siglo XX. El procedimiento consistiría, en primer lugar, en considerar todas estas menciones en una misma trama narrativa y a partir de la información explícita o implícita asociada a ellas, avanzar en un sondeo etnonímico y situacional que permitiría ubicar a los chiquitanos geográfica y socialmente. La amplitud del período de tiempo delimitado garantiza una perspectiva diacrónica y dinámica. En segundo lugar, se consideraría cada registro como una unidad de discurso y, por lo tanto, en el contexto sociohistórico que le da sentido. Esto implicaría descomponer la trama narrativa en momentos o estratos sincrónicos consecutivos sobre la base de ciclos de movilidad y territorialización que se hayan podido identificar en la primera etapa, tal vez asociados con procesos sociohistóricos interétnicos (económicos, políticos, sociales) o bien con procesos endógenos de los chiquitanos. Luego, en el interior de cada estrato o momento, se analizarían variables significativas desde un punto de vista antropológico: etnonimia, relaciones interétnicas, medios de vida, relación con el lugar que habitan, formas de organización social, cosmovisión. En tercer lugar, se ensamblarían los estratos deslindados anteriormente ya no para recomponer la trama narrativa del inicio, sino para reconocer las continuidades y a su vez reponer los quiebres y las discontinuidades que hacen de cada unidad de discurso una unidad de sentido, una situación social peculiar, un momento de transformación social y de cambio cultural correlativo con el contexto en el que ocurrió.

Esta propuesta, de evidente inspiración arqueológica<sup>xx</sup>, combina elementos de dos vertientes metodológicas y heurísticas: el análisis situacional o método de caso extendido de la Escuela de Manchester (Gluckman 1940 y 1967, Van Velsen 1967) y la concepción “heracliteana” de la cultura de Manuela Carneiro da Cunha (1994). De la primera toma la definición de situación social, los procedimientos para su descripción y las herramientas para la extensión de su estudio en el espacio y en el tiempo. La segunda ofrece un fundamento para una mirada dinámica de la cultura: no como un conjunto de rasgos diacríticos previamente dados, sino como la posibilidad de producir rasgos culturales en situaciones cambiantes. Esta concepción estructural propone que, en la medida en que los pueblos o culturas adquieren posiciones y significados en función del todo al que pertenecen, las transformaciones del sistema de referencia se traducen en transformaciones del significado de sus rasgos culturales. Además, considera especialmente los sistemas multiétnicos y la determinación recíproca entre pueblos o culturas en contacto, como es el caso de los chiquitanos con la sociedad boliviana, con la brasileña y con otras sociedades indígenas, de ahí su pertinencia.

Lo que para ambas concepciones está en juego es la percepción de la dialéctica entre la estructura y el proceso, visto este como portador de cambios en la propia cultura. El objetivo final es el de reconocer las manifestaciones culturales indígenas detrás de elaboraciones activas que articulan prácticas sociales y cosmologías con situaciones específicas. La estratigrafía, es decir, la señalización de momentos o estratos sincrónicos y sucesivos permite distinguir épocas, situaciones y actores, e identificar las estrategias e interpretaciones que el grupo portador de cada cultura elaboró en cada circunstancia (Carneiro da Cunha 1989, 1994). La mirada de conjunto sintetiza lo que permanece y permite advertir los momentos y los motores de cambio, pone en evidencia la estructura a la vez que destaca sus aspectos dinámicos.

Se trataría, en definitiva, de un programa entre tantos para el estudio del cambio cultural, pero aplicado a sociedades que son consideradas ellas mismas producto de él.

Por eso, la historicidad y la diacronía combinadas con el calado sincrónico del estudio de cada estrato aportan espesor analítico y hacen la diferencia en el conocimiento requerido para la larga duración de la trayectoria chiquitana. Ciertamente, el tiempo que se necesita para desarrollar este tipo de estudios está fuera de los plazos que impone la agenda política. Si hacer confluir las inquietudes histórico-antropológicas con los requerimientos de legitimación política no siempre está en el horizonte de posibilidades, entonces es preciso romper con la homogeneidad de métodos y problemáticas y la red de interdependencia académica que existe en torno de los estudios sobre los chiquitanos de Mato Grosso y dar lugar a nuevas voces y propuestas.

Cecilia Martínez es Doctora en Antropología y Licenciada en Historia por la Universidad de Buenos Aires. Es becaria postdoctoral del CONICET en el Instituto de Investigaciones de la Facultad de Ciencias Sociales de la UCA (Argentina). Investiga en historia indígena y antropología histórica del Oriente boliviano; actualmente desarrolla una investigación sobre la migración de los indígenas de Chiquitos a Mato Grosso entre la colonia tardía y las primeras décadas del período republicano en Bolivia e imperial en Brasil.

E-mail: [cgmartinez@uca.edu.ar](mailto:cgmartinez@uca.edu.ar)

## **Bibliografía**

ADELAAR, Willem F. H.

2008. "Relações Externas do Macro-Je – O Caso do Chiquitano". In: S. Telles y A. Santos De Paula (orgs.), *Topicalizando Macro-Je*. Recife: Nectar, pp. 9-28.

ARRUTI, José Maurício Andion. 1997. A emergência dos 'remanescentes': notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. *Mana*, 3 (2): 7-38.

BACH, Maurice. 1929 [1842]. *Descripción de la nueva provincia de Otuquis en Bolivia*. La Paz: Lit. e Imp. "Unidas".

BORTOLETTO SILVA, Renata. 2007. *Os Chiquitano de Mato Grosso: estudo das classificações sociais em um grupo indígena da fronteira Brasil-Bolivia*. Tesis de doctorado en Antropología, Universidade de São Paulo. Disponible en: [https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-04072008-140131/publico/TESE\\_RENATA\\_BORTOLETTO\\_SILVA.pdf](https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-04072008-140131/publico/TESE_RENATA_BORTOLETTO_SILVA.pdf)

BUSCHIAZZO, Mario J. 1972. *Arquitectura en las misiones de Mojos y Chiquitos*. La Paz: División de Extensión Universitaria, Instituto de Estudios Boliviana / Universidad Boliviana / Universidad Mayor de San Andrés.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1994. "O futuro da questão indígena". *Estudos Avançados*, 8 (20): 121-136.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1989. "Introdução". *Revista de Antropologia*, 30/31/32, São Paulo: 1-8.

COHN, Clarice. 2016. "A cultura nas escolas indígenas". In: M. Carneiro da Cunha y P. Niemeyer Cesarino (Orgs.), *Políticas culturais e povos indígenas*. São Paulo: UNESP, pp. 313-338.

- COMBÉS, Isabelle. 2010. *Diccionario étnico Santa Cruz la Vieja y su entorno en el siglo XVI*, Cochabamba: Instituto de Misionología.
- COSTA, José Eduardo Fernandes Moreira da. 2006. *A coroa do mundo: religião, território e territorialidade chiquitano*. Cuiabá: EdUFMT.
- COSTA, José Eduardo Fernandes Moreira da. 2000. *O manto do encoberto. Territorialização e identidade dos Chiquitano*. Monografía para concluir el curso de especialización en Antropología: teorías y métodos. Universidade Federal de Mato Grosso.
- CRÉQUI-MONTFORT, Georges de y Paul RIVET. (1912). Linguistique bolivienne: le groupe otukè. *Journal de la Société des Américanistes*, 9, Nouvelle Série: 317-337.
- DUNCK CINTRA, Ema Marta. 2016. *Do silêncio à vitalidade sociocultural dos chiquitano do Portal do Encantado, Mato Grosso, Brasil*. Tesis de doctorado en Letras y Lingüística. Universidade Federal de Goiás. Disponible en: <https://repositorio.bc.ufg.br/tede/handle/tede/6267?mode=full>
- DUNCK-CINTRA, Ema Marta. 2006. “Vozes silenciadas: um estudo sociolingüístico dos Chiquitano do Brasil”. *Signótica*, 18 (2): 269-282. Disponible en: <https://www.revistas.ufg.br/sig/article/view/2787>
- FRIEDLANDER, Mario. 1989. *Considerações sobre os Chiquitanos da fronteira Brasil-Bolívia na região da Serra de Santa Bárbara – MT*. Mimeo.
- GALLOIS, Dominique Tilkin. 2016. “A escola como problema: algumas posições”. In: M. Carneiro da Cunha y P. Niemeyer Cesarino (Orgs.), *Políticas culturais e povos indígenas*. São Paulo: UNESP, pp. 509-517.
- GARCIA, Thiago Almeida. 2010. *No chão da escola é diferente? A educação escolar indígena de duas comunidades Chiquitano na fronteira Brasil/Bolívia*. Tesis de maestría en Estudios comparados sobre las Américas, Universidade de Brasilia.
- GLUCKMAN, Max. 1967. “Introduction”. In: A. Epstein (Ed.), *The craft of social anthropology*. London: Tavistock Publications, pp. xi-xx.
- GLUCKMAN, Max. 1940. “Analysis of a social situation in modern Zululand”. *Bantu studies*, 14(1): 1-30.
- GUMUCIO, Mariano Baptista. 1994. *La fe viva: misiones jesuíticas de Bolivia*. La Paz: Fundación Cultural Quipus.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA. 2013. *Principales resultados del Censo nacional de Población y Vivienda 2012. Estado Plurinacional de Bolivia*. <https://ibce.org.bo/publicaciones-descarga.php?id=2119&opcion=5> Consultado el 1 de mayo de 2020.
- HAAN, Harry. 2011 “Prefixos relacionais como evidencia historico-comparativa: os casos Chiquitano e Jabuti”. In: A. Cabral A. Rodrigues *et al.* (Orgs.), *Linguas e Culturas*

*Macro-Je (volume 2)*. Campinas-SP: Editora Curt Nimuendaju / Brasília: LALI (UnB), pp. 105-120.

HOFFMANN, Werner. 1979. *Las misiones jesuíticas entre los Chiquitanos*. Buenos Aires: Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura.

KÜHNE, Eckart (ed.). 1996. *Martin Schmid 1694-1772. Las misiones jesuíticas de Bolivia*. Santa Cruz de la Sierra: Arzobispado de Santa Cruz de la Sierra y Fundación Suiza por la Cultura “Pro Helvetia”.

LADEIRA, Maria Elisa. 2016. “De ‘povos ágrafos’ a ‘cidadãos analfabetos’: as concepções teóricas subjacentes às propostas para os povos indígenas no Brasil”. In: M. Carneiro da Cunha y P. Niemeyer Cesarino (Orgs.), *Políticas culturais e povos indígenas*. São Paulo: UNESP, pp. 435-454.

MALDI, Denise, Juscelino MELO y Gilmar CAMPOS SOEIRO. 1995. *Vistoria na Fazenda Nacional de Casalvasco*. Fundação Nacional do Índio. Ordem de Serviço No. 134/95. Administração Regional de Cuiabá. <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/vistoria-na-fazenda-nacional-de-casalvasco> Consultado el 22 de febrero de 2020.

MALDI MEIRELES, Denise. 1989. *Guardiães da fronteira. Rio Guaporé, século XVIII*. Río de Janeiro: Editora Vozes.

MARTÍNEZ, Cecilia. 2018. “La más pobre entre las pobres. Para una crítica de los estudios sobre la Chiquitania (Oriente boliviano)”. *Revista de Antropología*, 61 (1): 298-328.

MARTÍNEZ, Cecilia. 2015a “Tapuy mirí, chiquitos, chiquitanos. Historia de un nombre en perspectiva interétnica”. *Bulletin de l’Institut français d’études andines*, 44 (2): 237-258.

MARTÍNEZ, Cecilia. 2015b “Chiquito, chiquitano, Chiquitania. Historiografía y etnohistoria recientes sobre Chiquitos”. In: L. Córdoba e I. Combès (eds.), *En el corazón de América del Sur. Antropología, Arqueología, Historia*, Volumen 3, Santa Cruz de la Sierra: Museo de Historia – Universidad Gabriel René Moreno, pp. 169-186.

MARTÍNEZ, Cecilia. 2015c. “Las reducciones jesuitas en Chiquitos. Aspectos espacio-temporales e interpretaciones indígenas”. *Boletín Americanista*, 71(1): 133-154.

MARTINS, Gilson Rodolfo & KASHIMOTO, Emília Mariko. 2000. “Arqueologia do contexto do rio Jauru (MT) impactado pelo gasoduto Bolívia-Mato Grosso”. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, 10: 121-143.

MENACHO, Antonio S.J. 1987. *Fundación de las reducciones de Chiquitos*. Santa Cruz de la Sierra: Publicaciones de diario El Mundo.

MÉTRAUX, Alfred. 1948. “Tribes of eastern Bolivia and the Madeira Headwaters”. In: Julian Steward (ed.), *Handbook of South American Indians*. Vol. 3: The Tropical Forests

Tribes. Washington: Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology, pp. 381-454.

OFÍCIO... 1778. “Ofício do Luís de Albuquerque de Melo Pereira e Cáceres ao Martinho de Melo e Castro sobre a fundação de Vila Maria do Paraguai, na margem esquerda do rio Paraguai, com alguns casais e mais de 60 índios castelhanos que desertaram da missão de São João de Chiquitos”. En: *Arquivo Histórico Ultramarino*, Administração Central, Conselho Ultramarino, Caixa 20, Documento 1215. Signatura: AHU\_ACL\_CU\_010, cx. 20, doc. 1215. Disponible en: [http://resgate.bn.br/docreader/DocReader.aspx?bib=010\\_MT&PagFis=1](http://resgate.bn.br/docreader/DocReader.aspx?bib=010_MT&PagFis=1). Consultado el 5 de mayo de 2020.

OLIVEIRA, João Pacheco de. 1999. *Ensaio em antropología histórica*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

OLIVEIRA, João Pacheco de. 1998. “Uma etnologia dos 'índios misturados'? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais”. *Mana*, 4 (1): 47-77.

PACINI Aloir. 2012. *Identidade étnica e território chiquitano na fronteira (Brasil-Bolívia)*. Tesis de doctorado en Antropología, Universidad Federal Rio Grande do Sul.

PAGE, Carlos A. 2012. “El lento proceso de valoración del legado cultural de la provincia jesuítica del Paraguay”. *Estudios del Patrimonio Cultural*, 9: 6-30.

PAREJAS MORENO Alcides y Virgilio SUÁREZ SALAS. 1992. *Chiquitos: historia de una utopía*. Santa Cruz de la Sierra: Universidad Privada de Santa Cruz de la Sierra / Imprenta Sirena.

PORTUGAL, Alessandra. 2015. *Colcha de retalhos étnica: A (re)invenção da cultura chiquitana na cidade de Vila Bela da Santíssima Trindade*. Tesis de maestría en Historia, Universidade Federal de Mato Grosso.

POVOS... 2001. *Povos indígenas no Brasil 1996-2000*. 2001. Sao Pablo: Instituto Socioambiental. Disponible en: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/publicacoes-isa/povos-indigenas-no-brasil-1996-2000>. Consultado el 22 de febrero de 2020.

QUEIROZ, Leticia Antonia de. 2013. *Educação da criança Chiquitano: o Curussé como expressão das práticas corporais educativas*. Tesis de maestría en Educación, Universidade do Estado de Mato Grosso.

RICHARD, Nicolas. 2011. “La querelle des noms. Chaînes estrates etnonymiques dans le Chaco Boreal”. *Journal de la Société des Américanistes*, 97(2): 201-230.

RIESTER, Jürgen. 1986. *Zúbaka. La Chiquitanía: visión antropológica de una región en desarrollo*. Tomo I: Vocabulario Español-Chiquito y Chiquito-Español de Max Fuss – Jürgen Riester. La Paz: Los Amigos del Libro.

RIESTER, Jürgen. 1976. *En busca de la Loma Santa*. La Paz: Los Amigos del Libro.

SANS, Pierric. 2010. *Eléments de sociolinguistique et de phonologie du bésiro (Chiquitano): Langue en danger des basses terres de Bolivie*, Tesis de maestría, Université de Lyon.

SANTANA, Aurea Calvacante. 2014. *Línguas cruzadas, histórias que se mesclam. Aões de documentação, valorização e fortalecimento da língua Chiquitano no Brasil*. Jundiaí: Paco Editorial.

SANTANA, Áurea Cavalcante. 2005. *Transnacionalidade lingüística: a língua chiquitano no Brasil*. Dissertação de Mestrado em Lingüística. Universidade Federal de Goiás.

SILVA, Joana Aparecida Fernandes. 2012. "Pertencimento e identidade, territorialidade e fronteira entre os chiquitanos no Brasil e na Bolívia" *Espaço Ameríndio*, 6 (1): 119-137.

SILVA, Joana A. Fernandes (org.). 2008a. *Estudos sobre os chiquitanos no Brasil e na Bolívia: história, língua, cultura e territorialidades*. Goiânia: Editora da UCG.

SILVA, Joana A. Fernandes. 2008b. "Identidades e conflito na fronteira: poderes locais e os chiquitanos". *Memoria Americana* 16 (2): 119-148.

SILVA, Joana Aparecida. 2001. "Chiquitano". In: *Povos indígenas no Brasil 1996-2000*. São Pablo: Instituto Socioambiental, pp. 611-613. Disponible en: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/publicacoes-isa/povos-indigenas-no-brasil-1996-2000>

STRAK, Peter 1992. *Frente a Dios y los Pozocas. Las tradiciones culturales y sociales de las reducciones jesuíticas desde la conquista hasta el presente. Fiesta Patronal y Semana santa en Chiquitos*. Brandenburger Str. 15: Verlag für Regionalgeschichte.

TOMICHA Charupá, Roberto. 2002. *La primera evangelización en las reducciones de Chiquitos, Bolivia (1691-1767)*. Protagonistas y metodología misional. Cochabamba: Verbo Divino / Ordo Fratrum Minorum Conv. / UCB.

VAN VELSEN, Jan. 1967. The extended-case method and situational analysis. In: A. Epstein (Ed.), *The craft of social anthropology*. London: Tavistock Publications, pp. 129-149.

---

<sup>i</sup> Agradezco a Diego Villar y a Isabelle Combès y a los evaluadores anónimos por los comentarios y sugerencias que hicieron al primer borrador de este artículo; a Mario Friedlander, a Isabelle Combès, a José Eduardo Moreira da Costa y a Graciela Chamorro por la ayuda para acceder a la bibliografía de apoyo y a una parte del material que reseño aquí. También le agradezco al DAAD y al Instituto Iberoamericano de Berlín por la estancia de investigación en la que pude consultar otra parte de la bibliografía. Este trabajo es el producto de una investigación postdoctoral financiada por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina (CONICET).

<sup>ii</sup> Denise Maldi Meireles, antropóloga a cargo del equipo de la FUNAI que visitó la Fazenda Nacional Casalvasco, había trabajado con los documentos coloniales que daban cuenta de ello en su libro *Guardiães da fronteira* (1989).

---

<sup>iii</sup> “Bugre” es una forma despectiva y genérica que se usa en Brasil para referirse a indígenas, y también a aquellos integrados o en proceso de integración.

<sup>iv</sup> La etnonimia de los chiquitanos en Mato Grosso es un tema pendiente de estudio. Al respecto, quiero llamar la atención sobre el uso indistinto de “chiquito” y “chiquitano” en la bibliografía brasileña para referirse a ellos. En otro trabajo (Martínez 2015a) estudié la etnonimia chiquitana entre los siglos XVI y XIX y distinguí “chiquitos” de “chiquitanos”, el primero propio del período colonial, el segundo generalizado en el siglo XIX como marca de su territorialización.

<sup>v</sup> No es posible acceder al informe de impacto antropológico realizado para la FUNAI (Silva, comunicación personal, 14 de abril de 2020), pero una parte de sus resultados se pueden leer en el informe de impacto arqueológico publicado por Gilson R. Martins y Emília M. Kashimoto (2000).

<sup>vi</sup> *Povos indígenas de Brasil* es una publicación del Instituto Socio Ambiental (ISA). El volumen sobre el período 1996-2000 es el segundo de la serie correspondiente a todo Brasil. El ISA es una organización de defensa de bienes, derechos, medioambiente y patrimonio fundada en 1994, que continuó la labor del Programa Povos Indígenas no Brasil del Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI) y el Núcleo de Direitos Indígenas (NDI), que desde 1970 sistematizaron y publicaron investigaciones sobre los pueblos indígenas de Brasil.

<sup>vii</sup> Este recurso, muy útil para introducirse en el mapeo étnico Oriente boliviano prehispanico, tiene sin embargo el problema de presentar en sincronía información de documentos que abarcan desde el siglo XVI hasta el XIX (Combès 2010:4).

<sup>viii</sup> El curussé es la fiesta de carnaval y también es el baile que acompaña la procesión al ritmo de tambores y flautas.

<sup>ix</sup> Con evidencia que consideran concluyente, las investigaciones de los últimos años afirman la pertenencia del bésiro y de la lengua chiquitana a la familia Macro-Jê (Adelaar 2008, Sans 2010, Haan 2011, Santana 2014).

<sup>x</sup> Este trabajo es un resumen de su tesis de maestría en lingüística por la Universidad Federal de Goiás, *Vozes silenciadas: situação sociolingüística dos Chiquitano no Brasil – Acorizal e Fazendinha, MT* (2005).

<sup>xi</sup> Tesis de doctorado en lingüística, Universidade Federal de Goiás (2012). Aquí cito la versión publicada..

<sup>xii</sup> Siguiendo la categoría propuesta por João Pacheco de Oliveira para referirse a los pueblos indígenas que se caracterizan por la baja distintividad cultural, producto de su interacción de larga data con la sociedad blanca (Oliveira 1998).

<sup>xiii</sup> “Remanescente” en portugués, en español “remanente”, remite a una existencia plena de indígenas en el pasado y diezmada –aunque no agotada– en su devenir. José Mauricio Andion Arruti (1997: 20) advierte en la generalización de este término en las décadas de 1980 y 1990 una forma de incluir en el estatus jurídico de indios a poblaciones cuyos rasgos fenotípicos o socioculturales ponen en duda su “indianidad”.

<sup>xiv</sup> En el contexto de una situación colonial, la territorialización implica la asociación de un conjunto de personas a límites geográficos bien determinados, y es correlativa con una reorganización social que crea una nueva unidad sociocultural y mecanismos políticos especializados, redefine el control sobre los recursos ambientales y reelabora la cultura y la relación con el pasado. (Pacheco de Oliveira 1998: 56-58)

<sup>xv</sup> Sarave es el equivalente de zaraves o saraves, la desinencia *-ca* indica plural en el dialecto tao de la lengua chiquito. Posiblemente sea una transformación de jarayes y xaraxes, que son los nombres que les dieron los conquistadores a un grupo de lengua arawak en el siglo XVI que vivía cerca del actual Pantanal.

<sup>xvi</sup> Covareca, o coereca, corabé, cobereca, ecobare, es un grupo de lengua otuqui reducido en San Miguel y en San Rafael, en Santa Ana y en Santo Corazón.

<sup>xvii</sup> Curuminaca, o curumina, curomina, curubina es parcialidad otuqui-hablante reducida en San Rafael y en Santa Ana.

<sup>xviii</sup> José E. F. Moreira da Costa (2000: 34) cita lo que dice Parejas Moreno (1992: 39) sobre las “tribus otukeas” reducidas por los jesuitas y sobre los pueblos que protestaron ante su expulsión (1992: 150). Con respecto a lo primero, Parejas Moreno se basa en lo que dice Alfred Métraux en el volumen III del *Handbook of South American Indians*. Métraux (1948: 395), por su parte, cita a Maurice Bach (1929) y a Georges de Créqui-Montfort y Paul Rivet (1912). El primero expone los datos recogidos en la provincia Otuquis entre 1833 y 1836 y los segundos se basan en los datos recogidos por Alcide d’Orbigny en su visita a Chiquitos en 1831-1832. Con respecto a lo segundo, cita a Hoffmann (1979: 155), quien no refiere las parcialidades involucradas. Por su parte, Renata Bortoletto (2007: 64-66) cita a Maldí Meireles (1989: 162 y 199), quien afirma que un grupo de la parcialidad saraveka en 1778 se dirigió a la margen derecha del río Paraguay, constituyendo “la mayor emigración de la provincia de Chiquitos para Mato Grosso”. Pero no cita fuente alguna.

<sup>xix</sup> Estrato etnonímico entendido como un momento correlativo con un determinado estado de situación de las relaciones interétnicas (Richard 2011).

<sup>xx</sup> En el sentido que le dio Michael Foucault en *La arqueología del saber*.