

## Los migrantes menos pensados. Zamuco y chiquito-hablantes en la fundación de Vila Maria do Paraguai (Mato Grosso), siglo XVIII\*

por

Cecilia Martínez<sup>1</sup>

IICS / UCA - CONICET

---

*A partir del cotejo de dos documentos tardocoloniales provenientes de la Gobernación de Chiquitos y de la Capitanía de Mato Grosso se demuestra la participación mayoritaria de indígenas chiquito y zamuco-hablantes de la gobernación de Chiquitos (actual Bolivia) en la fundación de Vila Maria do Paraguai, al contrario de las versiones más extendidas que sostienen su filiación arawak y otuqui. Al analizar el escenario en el que tuvo lugar su migración a Mato Grosso, la idea del retorno al lugar de origen como principal motivación resulta enfáticamente cuestionada. En cambio, se pone en consideración la pertenencia étnica de los migrantes, sus relaciones interétnicas y el cambio sociocultural que experimentaron como consecuencia de su participación activa en los procesos de historia regional.*

PALABRAS CLAVE: *chiquitanos; Mato Grosso; zamucos; migración; etnogénesis.*

---

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO / CITATION: Martínez, Cecilia, “Los migrantes menos pensados. Zamuco y chiquito-hablantes en la fundación de Vila Maria do Paraguai (Mato Grosso), siglo XVIII”, *Revista de Indias*, LXXXII/285 (Madrid, 2022): 363-390. <https://doi.org/10.3989/revindias.2022.011>.

---

\* Esta investigación fue financiada con una beca postdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina (CONICET) y con un subsidio del Fondo para la Investigación Científica y Tecnológica del Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación de Argentina (FONCYT, PICT 2015-1825).

<sup>1</sup> [cgmartinez@uca.edu.ar](mailto:cgmartinez@uca.edu.ar), ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-6599-5123>

## INTRODUCCIÓN

Los chiquitanos de Mato Grosso son un pueblo indígena de Brasil que fue reconocido oficialmente como tal recién en 1998. Su presencia fue constatada por equipos de la Fundação Nacional do Índio (FUNAI) en prospecciones realizadas con el objetivo de medir el impacto de una hacienda (1995) y un gasoducto (1998) sobre los indígenas que vivían en las tierras de Mato Grosso lindantes con Bolivia. Entonces, la FUNAI inició las gestiones para su reconocimiento como pueblo indígena y se desarrollaron investigaciones antropológicas junto con las gestiones para garantizar su acceso a un territorio.

Al referirse a la historia del territorio que habitan, dichas investigaciones antropológicas destacan la fundación de Vila Maria do Paraguai (actual Cáceres) en 1778 como un hito de su presencia al este del río homónimo, dado que fue cuando se registró por primera vez la afluencia masiva y voluntaria de indígenas desde Chiquitos (actual Bolivia). Los migrantes pertenecían a parcialidades saraveca, curucaneca, curuminaca y otuqui previamente reducidas en las misiones jesuíticas que, luego de la expulsión de la Compañía de Jesús, retornaron a sus antiguas tierras. Según la clásica tipología lingüística, dichas parcialidades pertenecían a los stocks arawak y otuqui (este último, a su vez, al tronco macro-gê). Así, afirmaron la existencia de una relación ancestral de los chiquitanos modernos con aquel territorio que ya en la época precolombina había sido habitado por grupos que, transformados por la etnogénesis misional, regresaron a aquellas tierras vecinas de los paresi y nambikwara, también clasificados como arawak y macro-gê.

Pero el acta de fundación de Vila Maria y la información disponible en otros documentos del período colonial tardío no confirman la migración otuqui y arawak para ese período. En cambio, el cruce de dicha información con el censo de Chiquitos de 1768, que constituye la novedad y el principal aporte de estas páginas, arroja como resultado que quienes poblaron Vila Maria en 1778 eran chiquito-hablantes propiamente dichos y zamuco-hablantes morotocos, provenientes de Chiquitos y del Chaco. Esta constatación cuestiona enfáticamente la idea del retorno al lugar de origen como premisa del poblamiento indígena de ese territorio. En consecuencia, exige ampliar el horizonte interpretativo con respecto a los grupos y las dinámicas socioculturales del proceso migratorio que inaugura la historia de los chiquitanos de Mato Grosso.

A continuación de un estado del arte sobre el problema de la relación entre definición étnica y territorio de los chiquitanos de Mato Grosso, presento, contrasto e interpreto la evidencia en cuestión. El resultado es un estudio sobre un proceso etnogenético que considera la pertenencia étnica previa de los migrantes, sus relaciones interétnicas y el cambio sociocultural que experimentaron como consecuencia de su participación en los procesos históricos de la región.

## EL CONFLICTO POR LA TIERRA Y LA OCUPACIÓN INMEMORIAL DEL TERRITORIO

Las investigaciones sobre los chiquitanos de Mato Grosso constituyeron un aval académico para su reconocimiento oficial como pueblo indígena. A su manera, acompañaron un proceso que no estuvo exento de conflictos. La situación en la que se encontraban los chiquitanos cuando llegaron los funcionarios de la FUNAI era particularmente precaria y apremiante. El avance de las haciendas, avalado por el INCRA (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária), los había arrinconado; muchos de ellos se habían asentado al costado de rutas y caminos o en pequeñas parcelas «concedidas» por los hacendados a cambio de emplearlos como mano de obra. Por eso, el reconocimiento oficial no significaba una mera refrenda burocrática de su identidad, sino una medida concreta para garantizarles el acceso a la tierra que los grandes propietarios habían vulnerado con el aval del gobierno local<sup>2</sup>.

De ahí que las investigaciones en antropología sobre los chiquitanos de Mato Grosso se concentraran en la definición de su identidad en relación con el territorio. Buscaban responder con fundamentos históricos y académicos a quienes, desde el más meridiano sentido común, negaban su condición de pueblo indígena y su derecho a un territorio calificándolos de «bolivianos» y «migrantes», de advenedizos sin derechos. A los efectos de rebatir esa idea, se planteó el argumento de la relación ancestral de los chiquitanos con el territorio a partir de datos disponibles en la bibliografía secundaria sobre los indígenas de la región en el período colonial. Sin embargo, los datos en cuestión muestran una serie de inconsistencias a la que me referiré en esta primera parte.

Pero, antes, una precisión se impone: en la actualidad, «chiquitano» es el nombre del pueblo indígena más numeroso de las tierras bajas bolivianas. Este etnónimo, gentilicio de «Chiquitos», se generalizó a mediados del siglo XIX; Chiquitos fue primero provincia jesuítica (1691-1768) y luego gobernación militar (1768-1825) y proviene de «chiquitos», traducción al castellano de *tapuy mirí*, que es la forma en que los guaraní-hablantes llamaban a algunos grupos de indígenas que vivían al oeste del río Paraguay a la altura del Pantanal. En el siglo XVIII, el etnónimo «chiquitos» fue generalizado a los indígenas reducidos en las misiones

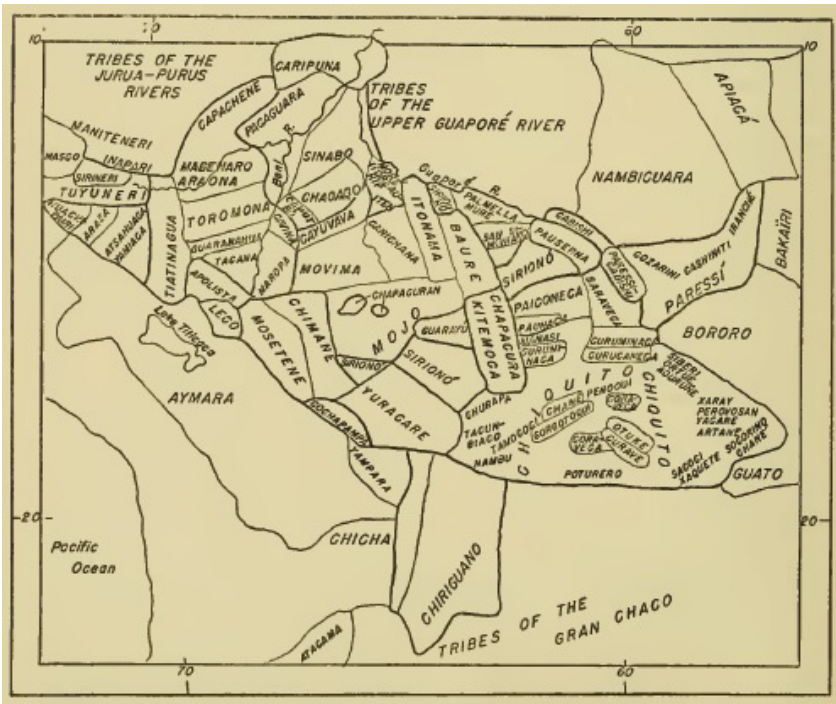
---

<sup>2</sup> A partir de 1995 comenzaron a realizarse investigaciones académicas y a escribirse trabajos de divulgación sobre los chiquitanos de Mato Grosso; abarcan áreas de conocimiento como la antropología, la lingüística y la educación. En todos ellos refiere explícita o tácitamente la problemática de tierras como hito de su «visibilización» y del reconocimiento de sus derechos como pueblo indígena. Al respecto, véanse Maldí, 1995. Costa, 2000; 2006. Martins y Kashimoto, 2000. Silva, 2001; 2008a; 2008b. Santana, 2005; 2014. Dunck Cintra, 2006; 2016. Borretto, 2007. Garcia, 2010. Pacini, 2012. Queiroz, 2013. Portugal, 2015. Recientemente escribí un balance crítico sobre estos trabajos y su contexto de producción, véase Martínez, 2021.

de esa provincia, pero en el interior de estas misiones había una notable —y apabullante— variedad de grupos que los jesuitas distinguieron en parcialidades y agruparon en familias lingüísticas. Muchas de esas parcialidades eran chiquito-hablantes, pero también las había otuqui, guaraní, zamuco, arawak, y chapacura. A pesar de la intención de los jesuitas de homogeneizarlos bajo la lengua chiquita y de crear una identidad indígena misional, las parcialidades siguieron vigentes entre los indígenas a la hora de agruparse y de diferenciarse entre sí<sup>3</sup>.

Volviendo a los chiquitanos de Mato Grosso y su territorio, uno de los insumos utilizados en las investigaciones de los antropólogos para reconstruir su historia es el mapa del poblamiento indígena del Oriente boliviano en el momento de la conquista, elaborado por Alfred Métraux.

FIGURA 1. EL POBLAMIENTO INDÍGENA DEL ORIENTE BOLIVIANO ANTES DE LA CONQUISTA



Fuente: Métraux, 1948: 382.

<sup>3</sup> Tomichá, 2002. Martínez, 2015; 2018a.

## 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<sup>4</sup>.

También mostraba su antigua vecindad con los nambikwara y los paresi. En efecto, en el área que actualmente corresponde a la franja de Mato Grosso limítrofe con Bolivia, Métraux ubicó a los saraveca, curuminaca y curucaneca, parcialidades arawak y otuqui-hablantes que fueron reducidas en los pueblos de Santa Ana y de San Rafael; se basó en los registros de los jesuitas del siglo XVIII previos a su reducción y de otras fuentes que abarcan desde los siglos XVI a XIX. Por eso, en el mapa los xaray y los gorgotoqui del siglo XVI conviven con los saraveca y los peñoqui del XVIII<sup>5</sup>. El mapa presenta una sincronía de etnónimos que corresponden a distintos períodos históricos, lo que da a entender que los indígenas de la región no cambiaron de nombre o de lugar durante tres siglos críticos para América en general y para la región en particular<sup>6</sup>, en los que ocurrieron nada menos que las exploraciones de los conquistadores españoles, las incursiones de los bandeirantes paulistas, las misiones y reducciones jesuitas, su expulsión y reemplazo por curas doctrineros y una administración secular, y las escaramuzas de la guerra de independencia. En suma, este recurso de gran ayuda para quien se inicia en la difícil tarea de internalizar la historia del poblamiento indígena de la actual Chiquitania es, al mismo tiempo, el origen de grandes confusiones para el lector desprevenido.

Por otra parte, esa idea sobre el poblamiento indígena de la región en el siglo XVI llevó a plantear —aunque de una manera imprecisa— que, luego de la expulsión de los jesuitas, muchos indígenas de Chiquitos volvieron a su antiguo territorio ubicado en Mato Grosso. Se ha afirmado por ejemplo que

... los indios que más opusieron resistencia a la expulsión de los ignacianos fueron los de las misiones de Santo Corazón, Santiago y San Juan. Son los mismos que migraron para Vila Maria (...). *La llegada de indios de Santo Corazón y de San Juan no ocurrió aleatoriamente, sino que significó el retorno a su región de origen*, algunos grupos otuke posiblemente nunca la habían dejado por la resistencia a ser reducidos<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> Silva, 2008b: 129.

<sup>5</sup> Sobre la vinculación de los xaray del siglo XVI con los saraveca del XVIII, véase Combès, 2010: 325. Sobre la probable relación gorgotoqui - penoqui, véase Combès, 2012.

<sup>6</sup> Combès, 2010: 4.

<sup>7</sup> Costa, 2000: 34, énfasis agregado.

Pero ¿quiénes serían los que regresaron a su región de origen? Podríamos suponer que el autor se refiere a los otuque de Santo Corazón porque menciona el etnónimo y el pueblo. Las demás parcialidades que vivían en los pueblos que menciona eran chiquito y zamuco-hablantes —taos y boros en Santo Corazón, aparte de los otuques; boros, ugarraños, tunachos, caipotora-des, imonos en Santiago; boros, morotocos, tomoenos, paronos, cucarates y caipotora-des en San Juan—<sup>8</sup> y ninguna cumple con la condición de haber habitado la orilla oriental del río Paraguay antes de su reducción.

Pero si el autor se refiere a los otuque, es preciso advertir que el nombre de la parcialidad reducida en Santo Corazón no es equivalente al «otuqui» de la familia lingüística que reúne dentro de un mismo conjunto a los otuque (también *quíes* y *otuqui* en los documentos), los covareca, los curuminaca, los tapii y los curucaneca. Mientras que el primero designa una parcialidad, es decir, una unidad sociocultural significativa para el propio grupo de personas que la componen, el segundo es una categoría creada por los jesuitas con fines taxonómicos que agrupa parcialidades en virtud de sus semejanzas lingüísticas<sup>9</sup>.

Ahora bien, si contrastamos esa afirmación sobre un retorno mentado al lugar de origen con la información sobre la parcialidad otuque anterior a su reducción, resulta que los otuqui no parecen haber habitado la costa oriental del río Paraguay. El jesuita Juan Patricio Fernández ubica a los «quíes, confinantes con los morotocos», es decir, próximos a los zamucos occidentales que en el siglo XVIII vivían en el Chaco, al sur de los pueblos de San Juan y San José. También menciona una expedición desde San Juan para reducir a los cucarates y a los quíes, que vivían a orillas de un río que desemboca en el Paraguay, pero por el oeste<sup>10</sup>. Branislava Susnik señaló que estos asentamientos abarcaban desde el río Otuquis o el Tucavaca hasta los bosques cercanos a Santo Corazón; los otuquis propiamente dichos eran el grupo más sureño de los otuqui-hablantes y la rama más occidental de los bororo, que tal vez en tiempos prehistóricos ocupó el norte del Chaco oriental<sup>11</sup>. En suma, de todo esto resulta que la idea de Vila Maria como su región de origen es inexacta.

De manera similar, se afirmó que los migrantes indígenas a Vila Maria eran saravecas:

---

<sup>8</sup> *Censos y padrones de la provincia de Chiquitos*, Gobernación de Chiquitos, 1768, Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, Sucre, Bolivia (ABNB), Archivo de Mojos y Chiquitos (MyCh), Fondo Gabriel René-Moreno (GRM), tomo 24, documento VI.

<sup>9</sup> Hervás, 1800: 3, 11.

<sup>10</sup> Fernández, 1896: 93.

<sup>11</sup> Susnik, 1978: 47-48.

... fue en 1778 cuando ocurrió la mayor emigración de indios de la provincia de Chiquitos para Mato Grosso. Se trató en verdad de un grupo saraveka de filiación lingüística arawak que en el siglo XVIII estaba localizado en una región próxima a la misión de Santa Ana, cuando fue reducido en ella y que posteriormente se dirigió para la margen derecha del río Paraguay. El hecho colaboró para que, según Meireles (1989: 162) el capitán general Luiz Albuquerque pudiese fundar la ciudad de Vila Maria, hoy Cáceres<sup>12</sup>.

Como se ve, esta afirmación se basa en la investigación de Denise Maldí Meireles sobre los «guardianes de la frontera» del río Guaporé en el siglo XVIII<sup>13</sup>. Pero al intentar seguir el rastro de la evidencia, encontramos que no cita ningún documento. Más adelante vuelve a hacer referencia a la fundación de la hacienda real de Casalvasco por parte de Luiz Albuquerque, que recibió grupos saraveka y koraveka<sup>14</sup>. En esta oportunidad cita a Severiano da Fonseca, integrante de una comisión demarcadora de límites que recorrió la región en la década de 1880. Pero Severiano da Fonseca no hace ninguna referencia a las parcialidades en cuestión, aparte de que su visita ocurrió cien años después de la gestión de Luis Albuquerque<sup>15</sup>.

Sí existe evidencia sobre la huida de Santa Ana de los covareca y la instalación de saravecas y curuminacas del lado brasileño, junto con chiquitos propiamente dichos, pero corresponde al registro de Alcide d'Orbigny, bastante posterior a la fundación de Vila Maria. Fue en 1831-32 cuando el naturalista francés recorrió Chiquitos y escribió que muchos covarecas volvieron a los bosques, mientras que cerca de cien saravecas estaban en Casalvasco, al igual que cincuenta curuminacas y trescientos chiquitos propiamente dichos «raptados por los brasileños». Orbigny se refiere a esta cuestión —«300 familias de chiquitos sacadas por Ramos»<sup>16</sup>, en un contexto relacionado con la efímera adhesión de la gobernación de Chiquitos a la capitanía de Mato Grosso y la huida del gobernador Sebastián Ramos a Brasil, ocurridas en 1825, lo que ubica el traslado de esos indígenas en un período muy posterior a la fundación de Vila María y asociado a otros motivos.

Habiendo despejado el panorama sobre las parcialidades arawak y otuqui-hablantes, estamos en condiciones de presentar información primaria que aporta una pista más certera acerca de quiénes eran los indígenas de Chiquitos pioneros en el poblamiento de Vila Maria do Paraguai.

<sup>12</sup> Bortoletto, 2007: 64.

<sup>13</sup> Meireles, 1989.

<sup>14</sup> *Ibidem*: 162, 199.

<sup>15</sup> Fonseca, 1880: 389-391.

<sup>16</sup> Orbigny, 1945: 1212. Referencias similares se encuentran en Orbigny, 1944: 320, 323.

## DE CHIQUITOS A VILA MARIA, 1778

Vila Maria do Paraguai fue la tercera de una serie de fundaciones de poblaciones y fuertes portugueses en la orilla del río Paraguay realizadas con el propósito de ocupar el territorio y prevenir el avance de los españoles: el fuerte de Nueva Coímbra en 1775, el presidio de Albuquerque (cerca de la actual ciudad de Corumbá) en septiembre de 1778 y Vila Maria do Paraguai (actual Cáceres) el 6 de octubre de 1778. Estaba situada en la margen oriental del río Paraguay, sobre el camino que unía Cuiabá con Vila Bela, y a cinco leguas de la confluencia con el río Jaurú, donde habían erigido el antiguo Marco del Jaurú, que indicaba el límite entre los territorios de las coronas española y portuguesa<sup>17</sup>. Fue fundada con 161 habitantes de los cuales 78 eran «indios castellanos de ambos sexos que hará tres meses desertaron de la misión de San Juan de Chiquitos»<sup>18</sup>.

La llegada de indígenas de Chiquitos venía registrándose desde unos meses atrás en el puesto fronterizo del Jaurú. El 21 de junio de 1778 arribaron dos indios de San Juan, tres de San Rafael y diez de Santo Corazón; dijeron que muchos otros se habían ido con ellos, que estaban rezagados en las salinas<sup>19</sup>. Tres días después, llegaron 33 más —8 hombres, 15 mujeres y 10 niños— también provenientes de San Juan; otros cuatro con sus respectivas mujeres y dos niños estaban en las salinas. Aunque el documento está muy deteriorado, se lee la referencia a tres capitanes indígenas que formaban parte del contingente<sup>20</sup>. A finales de junio ya habían registrado 38 indios en el puesto del Jaurú más otros diez en las salinas. Entre julio y la fundación de Vila Maria el 6 de octubre debieron llegar los treinta que hacen el total de 78 mencionados en el acta de fundación.

<sup>17</sup> Costa, 2009. Más precisiones sobre los tratados de límites entre las coronas ibéricas en Cortesão, 1952. Sobre la política limítrofe del capitán general Luis Albuquerque, véase Corrêa Filho, 1969, capítulo IX.

<sup>18</sup> *OFÍCIO do Luís de Albuquerque de Melo Pereira e Cáceres ao Martinho de Melo e Castro sobre a fundação de Vila Maria do Paraguai*, Vila Bela, 1778, Arquivo Histórico Ultramarino, Lisboa (AHU), Administração Central (ACL), Grupo Conselho Ultramarino (CU), fondo 010, caja 20, doc. 1215, ff. 2 y 4.

<sup>19</sup> *Carta do capitão Antônio Pinto do Rego Carvalho ao Governador e Capitão Geral da Capitania Luiz de Albuquerque de Mello Pereira e Cáceres*, Jauru, 21 de junho de 1778, Arquivo Público de Mato Grosso, Cuiabá, Brasil (APMT), Quartel Militar (QM), Destacamentos e Registros (DR), carta 033, caja 1.

«Las salinas» era un lugar situado al noreste de San Rafael y al oeste del río Paraguay cerca de los 16° de latitud sur. Actualmente, en sus proximidades se encuentra emplazada la villa de San Matías (Bolivia), paso fronterizo hacia Mato Grosso.

<sup>20</sup> *Carta do capitão Antônio Pinto do Rego Carvalho ao Governador e Capitão Geral da Capitania Luiz de Albuquerque de Mello Pereira e Cáceres*, Jauru, 24 de junho de 1778, APMT, QM, DR, carta 034, caja 1.



La migración continuó después. El 18 de octubre de 1778 llegaron 16 más provenientes de San Juan<sup>21</sup> y esperaban el arribo de otro contingente anunciado por otros tres indígenas que habían llegado desde allí junto con un negro<sup>22</sup>. El 29 de noviembre de 1778 llegaron 40 indios más de San Juan y de Santo Corazón con caballos, yeguas y mulas; otros se habían quedado en el camino por no saber bien cómo llegar. Contaban que las misiones estaban casi desoladas por la gran cantidad de habitantes que las habían abandonado<sup>23</sup>.

Cuatro años después, el gobernador de Chiquitos Juan Barthelemí Berdugo le envió una carta al capitán general de Mato Grosso en la que le reclamaba la devolución de los indígenas del pueblo de San Juan y algunos de San Rafael que se habían pasado a Mato Grosso, a la que adjuntó una lista con los nombres y apellidos de los fugitivos<sup>24</sup>. El documento en cuestión constituye un hito para la reconstrucción de la historia de los chiquitanos de Mato Grosso porque, tal como se ve en el recuento previamente presentado, los indígenas que aparecen en los documentos coloniales raramente son identificados con su nombre y apellido<sup>25</sup>. En la mayoría de los casos se menciona su pertenencia étnica o su lugar de procedencia, pero no su identidad individual. Por eso abundan los apelativos del tipo «indio de

---

<sup>21</sup> *Carta do capitão Antônio Pinto do Rego Carvalho ao Governador e Capitão Geral da Capitania Luiz de Albuquerque de Mello Pereira e Cáceres*, Vila Maria do Paraguai, 18 de outubro de 1778, APMT, QM, DR, carta 917, caja 14.

<sup>22</sup> *Carta do capitão Antônio Pinto do Rego Carvalho ao Governador e Capitão Geral da Capitania Luiz de Albuquerque de Mello Pereira e Cáceres*, Jauru, 7 de outubro de 1778, APMT, QM, DR, carta 041, caja 1. El documento dice que iban de «la misión de San José», pero es posible que se refiera a una estancia homónima, desde donde salían las cabezas de ganado que los curas de San Juan les vendían a los portugueses. Véase *Documentos que demuestran el absoluto predominio de los curas en los pueblos de la provincia de Chiquitos*, San Xavier, Chiquitos, 1779-1783, ABNB, MyCh, GRM, tomo 25, documento XIV, f. 26r. Más adelante me refiero a esta cuestión.

<sup>23</sup> *OFÍCIO do Luís de Albuquerque de Melo Pereira e Cáceres ao Martinho de Melo e Castro em que informa que algumas famílias de índios desertaram das missões castelhanas do Coração de Jesus e São João, da província de Chiquitos*, Vila Bela, 29 de novembro de 1778, AHU, ACL, CU, fondo 010, caja 20, doc. 1218, f. 2.

<sup>24</sup> *OFÍCIO do Luís de Albuquerque de Melo Pereira e Cáceres ao Martinho de Melo e Castro sobre a pretensão do governador de Chiquitos que pede a entrega dos índios espanhóis que passaram para o lado português*, Vila Bela, 14 de março de 1783, AHU, ACL, CU, fondo 010, caja 23, doc. 1405, f. 2, disponible en: [http://resgate.bn.br/docreader/010\\_MT/11118](http://resgate.bn.br/docreader/010_MT/11118).

<sup>25</sup> Algo similar sucede con los esclavos fugitivos. La información que ofrecen los documentos es igual a la de los indígenas del lado portugués: cantidades, sexo, estado civil, procedencia; pocas veces aparecen los nombres. Al respecto, véase Martínez, 2020.

Castilla» o «indígena de Chiquitos», las cantidades en que aparecen y eventualmente el pueblo de donde provienen. En cambio, los nombres y apellidos raramente aparecen; la falta de recurrencia de las menciones impide el seguimiento a lo largo del tiempo y la aplicación de una metodología de trabajo cualitativa.

En Chiquitos hay dos tipos de documentos coloniales en los que abundan los nombres y apellidos de los indígenas: el censo de 1768 y los pocos registros que quedan de bautismos, matrimonios y defunciones. Pero la generosa información que ofrecen en materia onomástica, resulta contrarrestada por el tipo de hechos de los que dan cuenta y las interpretaciones a las que se prestan. Sosloyaré la referencia a los registros parroquiales porque no son insumo para este trabajo y porque son materia de otro tipo de análisis.

El censo de 1768, en cambio, merece que me detenga en él un momento<sup>26</sup>. Es un padrón levantado inmediatamente después de la expulsión de los jesuitas con el objetivo de abordar el problema de la tributación de los indígenas a la Corona<sup>27</sup>. A fin de contar con información actualizada sobre el perfil tributario de la provincia, se formó un padrón con los nombres y apellidos de los habitantes de cada uno de los pueblos discriminados por sexo, parcialidad y estado civil. El documento forma parte del fondo Gabriel René-Moreno de Mojos y Chiquitos del Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia y consta de 346 páginas; a la lista de habitantes de cada pueblo la antecede un cuadro de doble entrada con las cantidades de personas según los parámetros mencionados. Así fueron registrados nada menos que 20.981 nombres y apellidos de los indígenas de Chiquitos. No obstante, las posibilidades analíticas reales que ofrece esta apabullante fotografía panorámica y a la vez microscópica no son muchas en verdad si consideramos el documento aislado. En cambio, el horizonte se amplía si se lo considera junto con otros documentos que contengan información similar. Es justamente el caso de la lista de fugitivos que Bartelemí Berdugo le reclamó a Luis de Albuquerque en 1782.

Lo primero que se desprende sobre el pueblo de San Juan según los datos del padrón de 1768 es la composición étnica de la misión, que aparece reflejada en el cuadro 1.

---

<sup>26</sup> *Censos y padrones de la provincia de Chiquitos*, Gobernación de Chiquitos, 1768, ABNB, MyCh, GRM, tomo 24, documento VI, ff. 247-276.

<sup>27</sup> Durante el período jesuítico la provincia de Chiquitos estuvo exceptuada del pago de tributo. Finalmente, la Corona decidió no innovar al respecto; se mantuvo el aporte de trabajo comunitario de los indígenas en los pueblos, pero no se exigió ninguna otra obligación. Sobre el funcionamiento de la economía misional, véase Martínez, 2018c, capítulo V.

CUADRO 1. RESUMEN DEL CENSO DE 1768 EN EL PUEBLO DE SAN JUAN  
(GOBERNACIÓN DE CHIQUITOS)

Parcialidades	Indios Casados	Indias casadas	Viudos	Viudas	Muchachos	Muchachas	Almas
Boros	227	227	--	25	284	265	<b>1028</b>
Cucarates	61	61	--	2	25	49	<b>169*</b>
Mortocos	56	56	2	--	86	101	<b>301</b>
Paronos	25	25	--	--	12	16	<b>78</b>
Tomoenos	41	41			20	23	<b>125</b>
Caipodorates	20	20	3	4	12	10	<b>69</b>
6	<b>430</b>	<b>430</b>	<b>5</b>	<b>31</b>	<b>439</b>	<b>464</b>	<b>1770</b>

\* El total de la fila suma 198. El cotejo de los números con la lista de nombres confirma los números de los hombres y mujeres casados y las dos viudas. En cambio, el registro de muchachos solo distingue a los que pertenecen a las parcialidades de boros, mortocos, caipotorades, es decir, lo que los jesuitas llaman «naciones». Dentro del gran conjunto de indígenas que hablaban lenguas zamucas, los jesuitas identificaron 3 o 4 dialectos (dependiendo de cómo se considerara la lengua de los ugaroños) que eran correlativos con las naciones que los hablaban: zamuco, [ugaroño], caipotorade, y morotoco. Este último era el que hablaban los morotocos propiamente dichos, los tomoenos, los cucutades, los pananas (pamonos) y quizás también los careras y los ororebates (Hervás, 1800: 162-163). Es muy posible que en el padrón de 1768 los muchachos cucarates, paronos y tomoenos estén registrados como morotocos, considerados ya no como parcialidad, sino como nación y que a esto se deba la discordancia entre los números.

De las seis parcialidades reducidas en el pueblo, cinco eran zamuco-hablantes: cucarates, mortocos, paronos, tomoenos y caipotorades. Esto se debe a la proximidad del pueblo con el Chaco. Cuatro de ellas pertenecían a la nación morotoco y una a la nación caypotorade, que eran los zamuco-hablantes más orientales<sup>28</sup>.

Por su parte, la parcialidad boro, a pesar de ser la única de indígenas chiquitos, compensaba en número a las demás. Hablaban el dialecto tao, elegido como *lingua franca* para las misiones, por lo que, al compartir el pueblo con zamuco-hablantes contribuían a la homogeneización lingüística y sociocultural planeada por los jesuitas.

La convivencia de boros y morotocos no había estado exenta de tensiones<sup>29</sup>. En 1771 el pueblo de San Juan fue abandonado por ambas parcialidades. Los boros se instalaron en un lugar que consideraban más apto para el cultivo,

<sup>28</sup> Sobre los zamucos en el período colonial, véase Combès, 2009.

<sup>29</sup> En Martínez, 2018a: 311-313 me referí a este problema a propósito de la vigencia de las parcialidades como unidades sociales significativas en el período post-jesuítico.

mientras que los morotocos se fueron al monte; el gobierno de Chiquitos autorizó el traslado del pueblo al nuevo paraje de los boros. Pocos años después, algunos morotocos regresaron al antiguo pueblo (que llamaban «taperas», nombre que conserva actualmente), pero se negaron a mudarse al paraje de los boros. Dijeron que nunca habían consentido el traslado y que en las taperas tenían todo lo que necesitaban. Los boros, por su parte, se resistieron a abandonar el nuevo pueblo porque ya habían trabajado en sus sementeras. Pero lo que entonces interpreté como el reflejo de las inevitables diferencias socioculturales propias de un grupo chiquito con uno chaqueño, debe ser revisado y completado con la evidencia sobre la migración a Vila Maria do Paraguai.

Es en la lista de fugitivos de Bartelemí Berdugo (1782) donde se encuentra información reveladora: los nombres de 106 indígenas que se fueron a Mato Grosso, 99 de San Juan y 7 de San Rafael. El cuadro 2 resume la información relativa al sexo y estado civil de los de San Juan.

CUADRO 2. CONTEO DE LOS FUGITIVOS REGISTRADOS EN 1782 SEGÚN SU SEXO Y ESTADO CIVIL

	Casados	Solteros	Separados por la migración	Total
Hombres	19	11	30	<b>60</b>
Mujeres	19	7	13	<b>39</b>
	<b>38</b>	<b>18</b>	<b>43</b>	<b>99</b>

Casi el 60 % de los migrantes son hombres, la mayoría de ellos dejaron atrás un matrimonio al migrar a Mato Grosso (30 % del total y 50 % de los hombres) mientras que, en el caso de las mujeres, las casadas son la mitad y la otra mitad son solteras y separadas. El cotejo con el padrón de San Juan muestra que estas proporciones no guardan relación directa con la situación en 1768, donde la cantidad total de mujeres (928) supera levemente a la de los hombres (874) y la cantidad de muchachos y muchachas (439 y 464, 903 en total) es mayor que la de casados y casadas (860).

En la lista<sup>30</sup>, primero aparecen quince matrimonios que migraron (línea 1 a línea 15, en adelante L y número de línea), luego siguen 43 matrimonios que resultaron separados por la migración (en la columna de la izquierda fi-

<sup>30</sup> Lo que sigue es una descripción de la exposición de la información en el documento. Remito a la nota 23, al lector interesado en ver el original.

guran los que se quedaron en Chiquitos y en la de derecha los que se pasaron a Mato Grosso) (L16 a L59), luego 4 matrimonios que migraron completos (L60 a L63), una lista de solteros y solteras (L64 a L70) y finalmente cuatro muchachos solteros (L71 a L74). Cierran la lista siete matrimonios de San Rafael separados por la migración de los cónyuges masculinos.

En el cotejo con el padrón de 1768 se advierten diferencias en las grafías de los nombres y/o los apellidos. Esto es usual en los documentos de la época, especialmente en los nombres indígenas, tanto de parcialidades como de apellidos, donde aparecen supresiones o adiciones de sílabas, metátesis, el uso alternativo de letras homófonas, o no tanto. Así, los morotocos también son moros, mortocos y morotocas, los cucarates son cucutades, los pamonos son pananas o paronos, los caipotorades son caypodorates, etcétera, por lo que no es raro que Lucía Iamide y Lucía Iaramide sean la misma persona, al igual que Juliana Coechude y Juliana Guayede o Thomas Ipotiegade y Thomas Iopoteagade. Para decidir si se trataba de las mismas personas que en el padrón de 1768 me basé en la similitud fonética de los apellidos, en la frecuencia con que aparecen las combinaciones de ciertos nombres con determinados apellidos y en el lugar en el que se ubican en el padrón. También consideré la coincidencia en el estado civil.

En el cuadro 3 presento los resultados del cruce de ambos documentos. En él solo figuran los nombres de quienes se fueron a Mato Grosso y cuya coincidencia con el padrón de 1768 pude confirmar. En la columna de la izquierda transcribí los nombres del documento de 1782 y en la de la derecha el nombre con el que los identifiqué en el padrón de 1768, lo que permite deslindar sus respectivas pertenencias étnicas. Los nombres que comparten celda en la columna de la izquierda conforman matrimonios; la información entre paréntesis en la misma columna corresponde al folio y número de línea en el documento de 1782 y en la columna de la derecha a la página del padrón de 1768 donde se encuentra el nombre en cuestión.

CUADRO 3. COTEJO DE LA LISTA DE FUGITIVOS DE 1782 CON EL CENSO DE 1768

N°	Lista de migrados a Mato Grosso (1782)	Padrón del Pueblo de San Juan (1768)
1	Lucía Iamide (f 6, L 1)	Lucía Iaramide (p. 258), mujer casada <b>cucarate</b>
2	Bartholome Mocobide (f 6, L 2)	Bartholome Mocovide (p. 258), hombre casado <b>cucarate</b>
3	Juliana Coechude (f 6, L 2)	Juliana Guayede (p. 258), mujer casada <b>cucarate</b>
4	Francisco Zaricude (f 6, L 3)	Francisco Caricude (p. 274), muchacho <b>morotoco</b>
5	Francisca Moguirade o Moguirude (f 6, L 3)	Francisca Moserude (p. 270), muchacha <b>morotoco</b>
6	Juan Teregade o Seregade (f 6, L 4)	Juan Terecade (p. 258), hombre casado <b>cucarate</b>
7	Maria Ileomade o Ihomade (f 6, L 4)	Maria Ianede (p. 259), mujer casada <b>cucarate</b>

8	Joachin Royode (f 6, L 6)	Juachin Zoyode (p. 258), hombre casado <b>cucarate</b>
9	Dionicio Paizonnegade o Paizonoegade (f 6, L 7)	Dionicio Pazonoecade (p. 257), hombre casado <b>pororono</b>
10	Martín Yabitus (f 6, L9)	Martin Iabidus (p. 251), hombre casado <b>boro</b>
11	Maria Zocuede o Zocuoede (f 6, L9)	Maria Zupoode (p. 249), mujer casada <b>boro</b>
12	Thomas Ipotiegade (f 6, L12)	Thomas Iopoteagade (p. 258), hombre casado <b>cucarate</b>
13	Maria Mervede (f 6, L12)	Maria Meruvede (p. 258), mujer casada <b>cucarate</b>
14	Lorenzo Zocude (f 6, L15)	Lorenzo Zurucude (p. 257), hombre casado <b>pororono</b>
15	Roza Litorede (f 6, L15)	Rosa Citoride (p. 258), mujer casada <b>cucarate</b>
16	Pablo Quiripupude o Guiripupude (f 6, L 16)	Pablo Quiripupude (p. 255), hombre casado <b>morotoco</b>
17	Julián Zapapegade (f 6, L 17)	Julian Sapapegade (p. 255), hombre casado <b>morotoco</b>
18	Xavier Motozinade (f 6, L 18)	Xavier Motosiñode (p. 258): hombre casado <b>cucarate</b>
19	Joseph Aperegode (f 6, L 19)	Joseph Aperoecade (p. 274): muchacho <b>morotoco</b>
20	Bautista Iosuris (f 6, L 21)	Bauptista Iosuris (p. 258): hombre casado <b>cucarate</b>
21	Santiago Ziguide (f 6, L 23)	Santiago Ciquide (p. 258): hombre casado <b>cucarate</b>
22	Felipe Piogade (f 6, L 24)	Phelipe Piocade (p. 259): hombre casado <b>cucarate</b>
23	José Tamadigade (f 6, L 31)	José Tamanade (p. 258): hombre casado <b>cucarate</b>
24	Vicente Zorotide (f 6, L 33)	Vicente Zorobide (p. 269): muchacho <b>morotoco</b> .
25	Joseph Manude (f 6, L 36)	Joseph Manade (p. 258): hombre casado <b>cucarate</b>
26	Lorenzo Peode (f 6, L 37)	Lorenzo Peode (p. 250): hombre casado <b>boro</b>
27	Ignacia Potigade (f 6, L 40)	Ignacia Poticade (p. 256): mujer casada <b>morotoco</b>
28	Ignacia Tenuzide (f 6, L 42)	Ignacia Tomeside (p. 271): muchacha <b>morotoco</b>
29	Maria Zinachude (f 6, L 43)	Maria Zinachede (p. 260): mujer casada <b>tomoeno</b>
30	Maria Cristirade u Oritirade (f 6, L 44)	Maria Cotidade (p. 270): muchacha <b>morotoco</b>
31	Lourenza Tachude (f 6, L 45)	Lorenza Tasude (p. 257): mujer casada <b>pororono</b>
32	Maria Zaboos (f 6, L 46)	Maria Zaboos, Xaboos, Zaboos, Caboos, Caabos son un nombre y un apellido muy comunes. Hay 12 mujeres casadas y muchachas empadronadas con ese nombre, todas pertenecen a la parcialidad <b>boro</b> (pp. 249, 251, 252, 253, 264, 266, 267). Es imposible determinar de cuál de todas ellas se trata.
33	Valeriana Perezide (f 6, L 47)	Baleriana Pereside (p. 259): mujer casada <b>tomoeno</b> .
34	Petrona Zaboos (f 6, L 48)	Petrona Saboos, Caboos y Xavoos aparece 4 veces en el padrón (p. 251, 254, 266), dos mujeres casadas y dos muchachas, todas de la parcialidad <b>boro</b> . No sabemos cuál de todas ellas es la de la lista.

35	Estefania Zaboos (f 6, L 49)	Estefania Camos (p. 254), mujer casada <b>boro</b> .
36	Dionisia Xomos (f 6, L 50)	Dionicia Xomeos (p. 252): mujer casa <b>boro</b> .
37	Inesa Coyus (f 6, L 51)	Ines Cooyus (p. 273): muchacha <b>boro</b> .
38	Corneio Xores (f 6, L 52)	Cornelio Xores (p. 252): hombre casado <b>boro</b> .
39	Francisco Iobios (f 7, L 55)	Francisco Iavios (p. 248): hombre casado <b>boro</b> .
40	Pedro Iobios (f 7, L 57)	Pedro Iovios (p. 250): hombre casado <b>boro</b> .
41	Lourenco Paraba (f 7, L 58)	Lorenzo Paravas (p. 248): hombre casado <b>boro</b> .
42	Fernando Taseos (f 7, L 59)	Fernando Taseos (p. 274): muchacho <b>boro</b> .
43	Isidro Surcebis (f 7, L 60)	Isidro Cosobiz (p. 253): hombre casado <b>boro</b> .
44	Ana Cumames (f 7, L 60)	Anna Cumomes (p. 258): mujer casada <b>boro</b> .
45	Idelfonco Ioxipis (f 7, L 61)	Idelfonso Iosepis (p. 253): hombre casado <b>boro</b> .
46	Lucia Zaboos (f 7, L 61)	Lucia Caabos (p. 265): hay dos muchachas <b>boro</b> con este nombre*.
47	Roman Suroebis (f 7, L 62)	Ramon Surubis (p. 250): hombre casado <b>boro</b> .
48	Francisca Cumame (f 7, L 62)	Francisca Cumames (p. 251): mujer casada <b>boro</b> .

\* Aunque los estados civiles de ambos no coinciden en el censo, considero la posibilidad firme de que Idelfonso haya enviudado y se haya casado con Lucía en segundas nupcias. Es el único Idelfonso que aparece en el padrón y es curioso que tanto su nombre como su apellido coincidan con el de la lista de 1782.

El cruce de la lista de 1782 con el padrón de 1768 permite conocer las parcialidades a las que pertenecían varios de los fugitivos: 29 de los huidos son de la nación morotoca (15 cucarates, 9 morotocos, 3 pororonos, 2 to-moenos) y 19 son boros. Ciertamente, estas cantidades no indican una mayoría morotoco, ya que están mediadas por la confirmación con el censo de 1768. Cada nombre confirmado permite deslindar la pertenencia étnica individual, pero no dice nada a nivel estadístico.

Sin embargo, se advierte la terminación con el sufijo *-de* que distingue a los apellidos morotoco. Por el momento no existen investigaciones en lingüística sobre la onomástica en zamuco antiguo que expliquen este fenómeno con claridad, pero según los estudios en lingüística ayoreo existe un sufijo tecnónimo en los apelativos de los hombres casados quienes, al nacer su primogénito, cambian su nombre por el de su hijo, al que le agregan *-de* o *-ne*. Esa terminación señala la relación de paternidad / filiación que los une, y está asociado con el papel del primogénito en la confirmación del matrimonio. Así, por ejemplo, el padre de un niño llamado Caitabi pasa a llamarse Caitabide «el padre de Caitabi»<sup>31</sup>. Ahora bien, existe una inconsistencia evidente entre

<sup>31</sup> Ciucci y Pia, 2019: 46.

este dato lingüístico-etnográfico y la evidencia de la época colonial y es que todas las personas de la nación morotoco (hombres y mujeres, casados y solteros) tienen apellidos terminados en *-de*. Una explicación posible es que los colonizadores hayan generalizado a todos los integrantes de esas parcialidades la regla del tecnicónimo que los zamucos aplicaban solo a los hombres casados como una marca de pertenencia aplicada en función de la «nacionalidad», es decir, de las reglas propias de la lengua compartida para asignar apellidos a partir de los nombres indígenas.

Entonces, si todos los apellidos de los morotoco de 1768 tienen en común su terminación con el sufijo *-de*, 68 de los nombres registrados en la lista de Bartelemí Berdugo tienen esa desinencia, y los otros 30 tienen apellidos chiquitos típicos (Putares, Zaboos, Iosipis, Xores, etc.), podemos deducir que más de dos tercios de los que se pasaron a Mato Grosso pertenecían a la «nación morotoca», proporción casi inversa a la de esas parcialidades en la población total de San Juan en 1768. Pero lo interesante no es que mayoritariamente son morotoco, sino que los fugitivos son morotoco y boros. Es decir que la tensión que deduje de su asentamiento diferenciado en el nuevo pueblo de San Juan y en taperas no basta para explicar su huida conjunta a Portugal. La pregunta acerca de lo que los unió en la fuga se impone.

En el relevamiento bibliográfico de la primera parte mostré que el retorno al lugar de origen es la respuesta más extendida al respecto y que está asociada con el supuesto poblamiento prejesuítico de parcialidades otuqui y arawak-hablantes, luego reducidas en los pueblos de San Rafael y Santa Ana. La lista de fugitivos de 1782 incluye siete hombres de San Rafael que huyeron a Mato Grosso: Joseph Yaco o Iaco, Sipriano Ricono, Pablo Amanano, Bartholomeu Orero, Antonio Cherere, Santos Chucrara y Miguel Tattaes. El cotejo de estos nombres con el padrón de 1768 de San Rafael arroja coincidencias para cinco de ellos, de los cuales cuatro podrían haber pertenecido a la parcialidad de los veripones y el restante a la de los mataucas. «Mataucas» es una variante de «tao» o «tau», nombre de una parcialidad chiquito-hablante y de un dialecto chiquito, con el agregado del prefijo *-ma*, pronombre demostrativo, y el sufijo *-ca* que indica plural. Sobre los veripones es poco lo que sabemos. Roberto Tomichá los clasificó como arawak-hablantes, aunque últimamente se inclina por una hipótesis otuqui<sup>32</sup>; el padre José Sánchez Labrador solo dice que era una parcialidad no chiquita del pueblo de San Rafael<sup>33</sup>. Pero incluso si estos veripones hubieran

---

<sup>32</sup> Tomichá, 2002: 261, 264.

<sup>33</sup> Sánchez Labrador, 1910 [1767]: 83.



habitado al este del río Paraguay antes de ser reducidos y luego hubieran migrado a su lugar de origen, no es posible generalizar esa explicación para el resto mayoritario de la lista.

#### DEL «LUGAR DE ORIGEN» A TERRITORIO DESCONOCIDO

La idea de la existencia de un «lugar de origen» para las poblaciones amerindias es ciertamente problemática porque da a entender que siempre vivieron en el mismo espacio geográfico cuando, en verdad se sabe que, como todo grupo humano, tendieron a moverse, encontrarse, intercambiar y mezclarse con otros grupos. Sin embargo, es claro que esta retórica de lo originario o ancestral asociada a conflictos contemporáneos por territorios indígenas no apela al sentido literal de la expresión, sino al estado de cosas inmediatamente previo a la conquista europea. En el Oriente boliviano, la evidencia disponible para reconstruir ese mapeo prehispánico no es otra que la que registraron los primeros exploradores y conquistadores. Los datos más tempranos sobre las parcialidades que nos ocupan, los morotocos y los boros, aparecen a propósito del mismo suceso histórico: el reparto de encomiendas a los integrantes de la hueste de Ñuflo de Chaves en la fundación de Santa Cruz la vieja en 1561<sup>34</sup>. Se trata de una lista de nombres de parcialidades y de jefes representativos de más de 60.000 indígenas que poblaban la región. Entre ellos figuran Morotoco, el jefe de una parcialidad caparxoro y borocoçi, parcialidad cuyo jefe se llamaba Corexi<sup>35</sup>. Capayxoro es el nombre de un grupo que aparece repartido en varias encomiendas entre distintos jefes, además de Morotoco. Veinte años más tarde, el nombre morotoco ya aparece asociado a un grupo junto a otro nombre que también había sido el de un jefe capayxoro en el padrón de encomiendas y transformado en etnónimo<sup>36</sup>. Por su parte, es muy posible que *borocoçi* se haya transformado en boro cuando el sufijo *-coçi* que indicaba plural, tal vez en la lengua de los gorgotoqui, cayó en desuso<sup>37</sup>.

En el siglo XVII, el traslado de los conquistadores al piedemonte dejó un vacío de evidencia hasta que los jesuitas volvieron a entrar a la tierra de los

<sup>34</sup> Santa Cruz la vieja fue fundada en 1560 en un sitio próximo a la serranía de San José, que actualmente se preserva como patrimonio arqueológico a dos kilómetros del centro de San José de Chiquitos.

<sup>35</sup> *Documentos referentes...*, 2008 [1561]: 105.

<sup>36</sup> Combès, 2010: 81 y 211.

<sup>37</sup> Combès, 2006.

indios chiquitos en respuesta a su pedido de protección frente a los esclavistas de cruceños y mamelucos. Los boros se cuentan entre las parcialidades que se agregaron a la reducción de San Francisco Xavier de Chiquitos, la primera de la provincia (1691), poco después de su fundación. Se habían trasladado desde un poco más al sur, en busca de protección ante un inminente asalto de los portugueses<sup>38</sup>. El ataque mameluco ocurrió en 1696, y arrasó la tierra de los penoqui, que vivían en las cercanías de la antigua Santa Cruz. Allí, en 1697, los jesuitas fundaron la tercera reducción de la provincia, San José de los boros, desde donde organizaron misiones hacia el sur con participación muy activa de esta parcialidad. En 1711 llegaron a las tierras de los morotocos y consiguieron que cinco pueblos (alrededor de 200 familias) se sumaran a San José<sup>39</sup>. Al año siguiente, ante la gran cantidad de nuevos habitantes morotocos y quíes en San José, los jesuitas decidieron refundar la misión de San Juan, iniciada en 1699, pero abandonada por sus pobladores indígenas. Boros, morotocos, taos y penotos se trasladaron desde San José en 1712 y lo habitaron por casi seis décadas<sup>40</sup>.

Entonces, sin pretender que el centro de la franja que divide la Chiquitania y el Chaco haya sido la «región de origen» de boros y morotocos, es en sus alrededores donde los ubica la evidencia colonial más temprana; las encomiendas repartidas por Ñuflo de Chaves abarcaban pueblos indígenas que vivían 30 leguas (aproximadamente 150 kilómetros) a la redonda de Santa Cruz la vieja. Los boros se sumaron a la reducción de San Francisco Xavier, pero vivían más al sur: fueron pioneros en la reducción de San José. En lo que a los morotocos respecta, es claro que su filiación lingüística zamuca coincide con la evidencia histórica que los ubica en el Chaco. Pero su aparición temprana en los registros de los conquistadores, su adhesión a la misión de San José y su permanencia en San Juan muestran una tendencia clara a incorporarse a las dinámicas socioculturales que se desenvolvían a su alrededor, tal vez continuación en el período colonial de lo que Susnik ha dado en llamar «dependencia socioperiférica» a propósito de la relación de los grupos zamuco-hablantes con sus vecinos chiquitos del norte<sup>41</sup>. De hecho, es muy posible que esta vinculación «socioperiférica» previa haya formado parte de las condiciones para la misión de los boros a los morotocos, su incorporación a San José y su disposición para trasladarse y permanecer en San Juan.

---

<sup>38</sup> Certificación de don José Robledo..., 2008 [1699]: 151.

<sup>39</sup> Fernández, 1896: 89-94.

<sup>40</sup> *Ibidem*: 143.

<sup>41</sup> La dependencia socioperiférica es la atracción inestable y fluctuante que ejercían ciertos núcleos de poblamiento más «macizos» (chiquitano, otuqui, arawak), sobre poblaciones chaqueñas, sin que de ello resultara una asimilación (Susnik, 1978: 81).

En suma, los procesos desatados con la conquista europea, como la fundación de una ciudad en el corazón de la región que habitaban, los ataques esclavistas y el acceso a bienes que ofrecían los jesuitas en las misiones incidieron en la determinación de los indígenas de la región para moverse en el espacio y cambiar sus lugares de residencia. Dinámicas similares debieron operar en tiempos precolombinos, pero a diferencia de las que tuvieron lugar a partir de la llegada de los conquistadores, carecemos de evidencia para considerarlas en la larga duración. Por su parte, la conquista europea introdujo parámetros socioculturales hasta entonces desconocidos, cambió la escala de la migración, las motivaciones de la dominación, transformó el contenido de la interacción y amplificó el impacto sobre las poblaciones indígenas. Es ese el contexto en el que debemos considerar el evidente salto migratorio que significó la mudanza de indígenas desde el corazón de la Chiquitania a la desconocida orilla oriental del río Paraguay.

\*\*\*

Al llegar a Vila Maria, en 1778, los indígenas dijeron haberse fugado «por no poder atenuar las muchas surras que el padre les daba», que recibían muchos «azotes del padre Domingos»<sup>42</sup>. Al año siguiente, el gobernador Bartelemí Berdugo, realizó una visita a la provincia para combatir a los guaycurúes que asediaban la frontera sudoriental y para conocer el estado de los pueblos. En este recorrido recogió testimonios sobre el desempeño de los curas que diez años atrás habían reemplazado a los jesuitas. Sus abusos y corrupción son un capítulo ya conocido de la historia de la gobernación militar de Chiquitos en el que no redundaré<sup>43</sup>. Durante la visita de Berdugo, un grupo de soldados cruceños que prestaban servicio cerca del pueblo de Santo Corazón, denunciaron que el cura de San Juan, al igual que el de Santiago, trataba a los indígenas como esclavos y que quienes se le oponían eran perseguidos y castigados al punto tal de tener que huir al monte o incluso al reino de Portugal porque los castigaban inhumanamente<sup>44</sup>.

---

<sup>42</sup> *Carta do capitão Antônio Pinto do Rego...*, Jauru, 21 de junho de 1778, APMT, QM, DR, carta 033, caja 1. *Carta do capitão Antônio Pinto do Rego...*, Jauru, 24 de junho de 1778, APMT, QM, DR, carta 034, caja 1.

<sup>43</sup> Moreno, 1888. Esta rivalidad quedó en evidencia en la rebelión de los indígenas de San Ignacio de 1790 (Martínez, 2018b).

<sup>44</sup> *Documentos que demuestran el absoluto predominio de los curas en los pueblos de la provincia de Chiquitos*, San Xavier, Chiquitos, 1779-1783, ABNB, MyCh, GRM, tomo 25, documento XIV, f. 24r.

Entre mayo y junio de 1779, los jueces de cabildo y de milicias indígenas de San Juan solicitaron una audiencia con Bartelemí Berdugo y denunciaron los robos del cura Idelfonso Vargas y Urbina y el contrabando de ganado con portugueses que visitaban el pueblo periódicamente, a quienes llegó a venderles 500 cabezas de la estancia San José. Contaron que eran frecuentes las visitas de negros esclavos en representación de sus patrones hacendados de Mato Grosso y que, en más de una oportunidad, de regreso a Mato Grosso, los acompañaron indígenas de San Juan que terminaron quedándose allí. En la declaración mencionan a Ilifonso Iosipis, a Isidro Surubis (tal vez listado como Isidro Surcebu o Surcebis en 1782, n.º 43 en el cuadro 3), Juan Terecate (Juan Terecade o Seregade, n.º 6 en el cuadro 3) y cuatro mujeres. También denunciaron que el padre Domingo Muñoz había hecho un préstamo de algodón al pueblo de San José que nunca les devolvieron; contaron que usó el hierro de aberturas y herramientas para beneficio propio en la elaboración de baúles, platos y escudillas, dejando diezmadadas las casas y la propia iglesia. Además, se quejaron por la forma en que les pagaba la cera que recogían en el monte, por la que apenas recibían botones, agujas, ropa apolillada y pedazos de carne, en lugar de las cuñas de hierro y los cuchillos a los que estaban acostumbrados. Pero el dato más relevante es el que confirma los azotes que les propinaba. Cuando los hombres le llevaban poca cera: «el cura Domingo Muiños [...] poniendo dos indios, uno en cada lado y ambos a una le daban a su vista a veces cincuenta azotes y otras veces ciento». También narraron la crueldad con que castigó a Tiburcio Sonochate y Bacilio Siripete a quienes les hizo dar cien azotes a cada uno de la forma antedicha y al finalizar «les echó orines en las heridas y les hizo beber agua, pero, a los tres días, los dos murieron porque las heridas se pudrieron y llenaros de gusanos». Por este testimonio también conocemos la historia de una de las mujeres identificadas en la lista, Inesa Coyus (n.º 37 en el cuadro 3), mujer casada boro, que al migrar se separó de su marido, Gregorio Xopies. En la declaración es Ygnes Cooius, a quien el cura Domingo «le quito por su mano el tipoy [vestido] y en cueros a presencia de todos los jueces y gente que se halló del pueblo la azotó por su mano dándole cincuenta azotes y este terror o vergüenza hizo que se huya a Matogrosso abandonando a su marido que queda en este pueblo»<sup>45</sup>.

Domingo Muñoz y Barbeito había sido asignado al pueblo de Concepción en 1769 al comenzar la administración post-jesuítica, y luego fue nombrado cura del pueblo de San José. Por la cercanía con San Juan, subrogó a Idel-

---

<sup>45</sup> *Documentos que demuestran el absoluto predominio de los curas en los pueblos de la provincia de Chiquitos*, San Xavier, Chiquitos, 1779-1783, ABNB, MyCh, GRM, tomo 25, documento XIV, f. 24r.

fonso Vargas y Urbina cuando dejó su puesto. La denuncia del cabildo de San Juan sobre el préstamo de algodón a San José no es anecdótica. Domingo Muñoz y Barbeito pertenecía a la misma familia que Manuel Muñoz y Barbeito (probablemente eran hermanos), un cruceño que conocemos por un proceso judicial por contrabando de cera y textiles de Chiquitos iniciado en 1786. El expediente judicial muestra una serie de contravenciones al reglamento del gobierno temporal por parte de Manuel Muñoz y Barbeito, como el matrimonio con una indígena de San José, la posesión de una estancia privada donde criaba ganado, y la comercialización para beneficio personal de textiles y cera producidos por los miembros de la familia de su esposa<sup>46</sup>.

Es este el escenario en el que debemos ubicar la migración de boros y morotocos a Vila Maria, donde las arbitrariedades de los curas eran moneda corriente, y en el que se revela el predominio de ciertas familias cruceñas con representación en cargos eclesiásticos, militares y en el comercio ilegal apañado por algunos gobernadores. Los Muñoz y Barbeito se suman a los Roxas que encontramos en el expediente de la rebelión de San Ignacio en 1790 cuando, hastiados por los abusos y las arbitrariedades del cura Simón Vera y Gallo, los indígenas se levantaron en su contra, mataron cuatro españoles que residían ilegalmente en el pueblo y por fin llamaron la atención del gobernador, ante quien denunciaron los malos tratos, las arbitrariedades y las afrentas sufridas por las mujeres del pueblo<sup>47</sup>.

La respuesta de los indígenas de San Juan fue la huida al monte, el traslado del pueblo y la migración al reino de Portugal. Entonces, el contrabando de ganado y la cercanía con los portugueses, la sobreexplotación del trabajo de los indígenas, la violencia y la crueldad de los castigos se combinaron con el enorme interés de los portugueses en atraer a los indígenas a los nuevos asentamientos de frontera. En 1777 se había confirmado el tratado de Madrid (1750) en San Ildefonso que resolvía el tenso conflicto por la delimitación de las fronteras entre los territorios de ambas coronas a partir del principio de la posesión de facto (*uti possidetis*)<sup>48</sup>. Vila Maria do Paraguai plantaba bandera en un punto crítico de la frontera, la confluencia de los ríos Jaurú y Paraguay, y a la vez permitía acoger a los indígenas que llegaban repelidos por los malos tratos y la escasez de Chiquitos.

Los portugueses, por su parte, preferían la afluencia de aquellos indígenas que, a diferencia de otros que vivían en la región como los bororo y los guató, ya habían experimentado un proceso de reducción, conocían bien los

---

<sup>46</sup> Martínez, 2018d.

<sup>47</sup> Martínez, 2018b.

<sup>48</sup> Cortesão, 1952.

oficios de herrería, carpintería, tornería y eran hábiles en el procesamiento de cera y de algodón que habían aprendido en las misiones. Varios pasajes de la correspondencia desde y hacia Vila Maria ilustran esta avidez por su trabajo: en 1779 el capitán general de Mato Grosso informaba al secretario del Consejo Ultramarino que entre esos «indios castellanos que hice desertar» había un herrero que podía ayudar a montar una tienda que hacía falta en la villa<sup>49</sup>. En 1796 el cabo a cargo del registro del Jaurú solicitaba a la junta de gobierno de Mato Grosso que «determinen al comandante de Vila Maria, Joao de Almeida Pereira, para que me asista con seis indios de aquella población, no solo para poner las piedras [a un puente] sino también para avanzar en el techado que se precisa para cubrir el cuartel y el almacén»<sup>50</sup>. Un mes más tarde, el cabo volvía a pedir que le manden más indios de Vila Maria «a fin de hacer las puertas y ventanas para los cuarteles»<sup>51</sup>. En Mato Grosso apreciaban especialmente estos conocimientos, de hecho, aspiraban a instalar entre ellos una fábrica de textiles, producción destacada de la gobernación de Chiquitos. Además, estaban dispuestos a promover los matrimonios interétnicos para asegurar su permanencia y tenían garantizada la provisión de carne de las haciendas que habían acrecentado con la compra a los curas de Chiquitos<sup>52</sup>. En suma, Vila Maria ofrecía a los indígenas mejores condiciones de vida que las de San Juan, motivo suficiente para migrar.

#### PALABRAS FINALES

Al reconstruir la historia de los zamucos, Isabelle Combès se preguntaba cómo era posible que, habiendo tantos registros sobre su participación en las misiones jesuíticas, los antropólogos dedicados al estudio de los actuales zamuco-hablantes (chamacocos - ishir y ayoreos) negaran o redujeran al mínimo el impacto de una colonización que en verdad había tenido drásticas

---

<sup>49</sup> *OFÍCIO do Luís de Albuquerque de Melo Pereira e Cáceres ao Martinho de Melo e Castro em que informa sobre a povoação de Vila Maria do Paraguai*, Vila Bela, 13 de janeiro de 1779, AHU, ACL, CU, fondo 010, caja. 20, doc. 1229.

<sup>50</sup> *Carta do Cabo Joaquim Paes Ribeiro a Primeira Junta Governativa de Mato Grosso*, Registro de Jauru, 9 de maio de 1796, APMT, QM, DR, carta 0089, caja 2.

<sup>51</sup> *Carta do Cabo Joaquim Paes Ribeiro a Primeira Junta Governativa de Mato Grosso*, Registro de Jauru, 10 de junho de 1796, APMT, QM, DR, carta 0091, caja 2.

<sup>52</sup> *OFÍCIO do Luís de Albuquerque de Melo Pereira e Cáceres ao Martinho de Melo e Castro em que informa sobre a povoação de Vila Maria do Paraguai*, Vila Bela, 13 de enero de 1779, AHU, ACL, CU, fondo 010, caja 20, doc. 1229.

consecuencias<sup>53</sup>. Del otro lado de la línea imaginaria que separa el Chaco de la Chiquitania la misma pregunta, invertida, es el fundamento para indagar la etnohistoria de los chiquitanos que se creía detenida en la edad de oro jesuítica. En el desarrollo de la investigación las pistas trazaron el camino de la migración a Mato Grosso. Ahí, la cuestión del impacto de doscientos años de historia en los indígenas vuelve a aparecer a propósito de cierto imaginario antropológico que, precipitado por los apremios de la disputa política, ha convertido la sincronicidad metodológica en premisa heurística.

Lejos de confirmar las intencionalidades prístinas que se les atribuyeron a los indígenas reducidos en las misiones de Chiquitos, lo que muestra la evidencia hilvanada en estas páginas es una integración plena a los procesos históricos que tenían lugar donde vivían. No parece haber sido la nostalgia por el terruño, sino la intención de protegerse, de evitar abusos, de encontrar un lugar donde vivir en mejores condiciones que las de la violencia extrema y la escasez en que los curas doctrineros de Chiquitos habían convertido los pueblos de la provincia, las que motivaron la fuga. Desde luego, la migración a Portugal fue una opción entre otras, como la intermitencia entre el monte y el pueblo, el retorno definitivo al monte, la alianza con otros grupos indígenas para enfrentar a los colonizadores, o incluso las alianzas matrimoniales con las familias criollas que se volvieron dominantes en las antiguas misiones.

En lo que respecta a los pioneros de Chiquitos en Mato Grosso, la pertenencia étnica que pudimos deslindar muestra la continuación de una convivencia amistosa entre boros y morotocos que contaba casi setenta años de antigüedad. A la vez que rescata la clasificación lingüística como herramienta para asir una realidad compleja y confusa, señala sus límites y la potencia sociocultural de las relaciones interétnicas en escenarios peculiares como el que nos convoca aquí: una villa de frontera. La dependencia socioperiférica parece haberse reactualizado y tal vez transformado con esta unión, pero por otro lado la ausencia de caipotorades en el contingente de migrantes aporta un dato más en el sentido de la rivalidad entre zamucos orientales y zamucos occidentales que con el tiempo cristalizó en los dos pueblos zamuco-hablantes contemporáneos, ishir y ayoreo. Mientras que muchos morotocos se avinieron a la dadivosa propuesta portuguesa de mudarse a cambio de alimentos y herramientas, los caipotorades, devenidos potoreras, pivotearon entre el monte y las misiones hasta encontrar su lugar dependiente al lado de los guaycurú como xamicocos<sup>54</sup>. Por otra parte, la relativamente temprana huida de los indígenas de San Juan en el contexto postjesuítico condensa y anticipa en baja

---

<sup>53</sup> Combès, 2009: 71.

<sup>54</sup> Combès, 2009: 93-100. Martínez, 2018c, capítulo VII.

escala las problemáticas que años después acapararían la atención de los funcionarios y serían motivos de largos expedientes, procesos y juicios por contrabando y abusos en otros pueblos más grandes de la provincia, como San José y San Ignacio.

La lista de fugitivos analizada aquí es apenas una muestra —la primera de la que tenemos registro— de un movimiento migratorio de ritmos e intensidades variables marcados por los distintos procesos históricos que afectaron a los indígenas interesados en u obligados a cambiar de jurisdicción<sup>55</sup>. Es muy posible que, dependiendo del epicentro de los distintos acontecimientos sociohistóricos, otros grupos o parcialidades hayan encontrado una vía de escape o un refugio del otro lado de la frontera, como parecen sugerirlo los registros de Alcide d'Orbigny posteriores a la guerra de independencia. El aporte de este trabajo es el puntapié para reconstruir estos traspasos a lo largo del tiempo que den cuenta cabal de las circunstancias y la forma en que se conformó el grupo de los chiquitanos de Mato Grosso. La tarea es bifronte, porque el registro de la llegada de migrantes requiere de datos de su lugar de salida para comprender sus motivaciones, y se completa al conocer las repercusiones en la jurisdicción vecina. Y también es de larga duración. Nada indica que a lo largo de doscientos años todos los indígenas provenientes de Chiquitos se hayan mudado por los mismos motivos ni integrado de la misma manera. Por eso no debemos pensar en un único proceso de etnogénesis, sino de una sucesión de arribos, con múltiples y variados destinos finales y no necesariamente acumulativa. En este sentido es clave conocer las formas en que se integraron al nuevo espacio y las relaciones que establecieron con otros actores que encontraron en el lugar de llegada, si permanecieron ahí o se mudaron a otra parte, si mantuvieron las parcialidades o se fusionaron en el gran conglomerado de «indios de Castilla / indios de Chiquitos», en definitiva: cómo hicieron propio un territorio hasta entonces desconocido.

## BIBLIOGRAFÍA

Bortoletto Silva, Renata, *Os Chiquitano de Mato Grosso: estudo das classificações sociais em um grupo indígena da fronteira Brasil-Bolívia*, tesis de doctorado en Antropología, Universidade de São Paulo, 2007.

---

<sup>55</sup> Eduardo Moreira da Costa propone pensar en ciclos, pero yo encuentro problemática la idea de repetición implícita en ese término, por lo que me inclino por la idea de oleadas o sucesión de migraciones.



- “Certificación de don José Robledo de Torres, Gobernador de Santa Cruz de la Sierra sobre las reducciones de chiquitos, San Lorenzo, 20 de julio de 1699”, Roberto Tomichá Charupá (ed.), *Francisco Burgués y las misiones de Chiquitos. el Memorial de 1703 y documentos complementarios*, Cochabamba, Instituto de Misionología / Editorial Verbo Divino, 2008: 151-152 [1699].
- Ciucci, Luca y Pia, Gabriella Erica, “Linguistic taboos in Ayoreo”, *The Mouth*, 4 (Köln, 2019): 31-54.
- Combès, Isabelle, “Coçi: hacia una relectura de la historia del oriente boliviano”, Isabelle Combès (ed.), *Definiciones étnicas, organización social y estrategias políticas en el Chaco y la Chiquitania*, Santa Cruz de la Sierra, IFEA / Editorial El País / Servicio Holandés de Cooperación al Desarrollo, 2006: 69-79.
- Combès, Isabelle, *Zamucos*, Cochabamba, Instituto de Misionología, 2009.
- Combès, Isabelle, *Diccionario étnico Santa Cruz la Vieja y su entorno en el siglo XVI*, Cochabamba, Instituto de Misionología de la Universidad Católica de Bolivia, 2010.
- Combès, Isabelle, “Susnik y los gorgotoquis. Efervescencia étnica en la Chiquitania (oriente boliviano)”, *Indiana*, 29 (Berlín, 2012): 201-220.
- Corrêa Filho, Virgilio, *História de Mato Grosso*, Río de Janeiro, Instituto Nacional do Livro, 1969 [1959].
- Cortês, Jaime, *Alexandre de Gusmão e o Tratado de Madrid*, Río de Janeiro, Ministério das Relações Exteriores, 1952.
- Costa, José Eduardo Fernandes Moreira da, *O manto do encoberto. Territorialização e identidade dos Chiquitano*, monografía para concluir el curso de especialización en antropología: teorías y métodos, Cuiabá, Universidade Federal de Mato Grosso, 2000.
- Costa, José Eduardo Fernandes Moreira da, *A coroa do mundo: religião, território e territorialidade Chiquitano*, Cuiabá, EdUFMT, 2006.
- Costa, Maria Fátima de, “Viajes en la frontera colonial. Historias de una expedición de límites en la América Meridional (1753-1754)”, *Anales del Museo de América*, 16 (Madrid, 2009): 113-126.
- “Documentos referentes a la fundación de Santa Cruz de la Sierra. Lima, 9 de octubre de 1561”, Catherine Julien, *Desde el oriente. Documentos para la historia del Oriente boliviano y Santa Cruz la Vieja (1542-1597)*, Santa Cruz, Fondo Editorial Municipal, 2008: 94-118.
- Dunck-Cintra, Ema Marta, “Vozes silenciadas: um estudo sociolingüístico dos Chiquitano do Brasil”. *Signótica*, 18/2 (Goiás, 2006): 269-282.

- Dunck-Cintra, Ema Marta, *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, 2016.
- Fernández, Juan Patricio, *Relación historial de las misiones de indios Chiquitos que en el Paraguay tienen los padres de la Compañía de Jesús*, Madrid, Librería de Victoriano Suárez, 1895-1896 [1726].
- Fonseca, Joao Severiano da, *Viagem ao redor do Brasil*, Río de Janeiro, Typographia de Pinheiro y C Rua Sete Setembro n.º 157, 1880.
- García, Thiago Almeida, *No chão da escola é diferente? A educação escolar indígena de duas comunidades Chiquitano na fronteira Brasil/Bolívia*, disertación de maestría en estudios comparados sobre las américas, Universidad de Brasília, 2010.
- Hervás y Panduro, Lorenzo, *Catálogo de las lenguas de las naciones conocidas y numeración, división, y clases de estas según la diversidad de sus idiomas y dialectos, Vol. I, Lengua y naciones americanas*, Madrid, 1800.
- Martínez, Cecilia, “Tapuy mirí, chiquitos, chiquitanos. Historia de un nombre en perspectiva interétnica”, *Bulletin de l’Institut français d’études andines*, 44/2 (Lima, 2015), 237-258.
- Martínez, Cecilia, “Indios, blancos y negros. Relaciones interétnicas en la frontera de Chiquitos con Mato Grosso (siglo XVIII)”, *Memoria Americana*, 25/2 (Buenos Aires, 2017): 69-94.
- Martínez, Cecilia, “La más pobre entre las pobres. Para una crítica de los estudios sobre la Chiquitania (Oriente boliviano)”, *Revista de Antropología*, 61/1 (São Paulo, 2018a): 298-328.
- Martínez, Cecilia, “Rebelión en San Ignacio de Chiquitos (1790)”, *Jahrbuch für geschichte lateinamerikas*, 55 (Hamburgo, 2018b): 218-245.
- Martínez, Cecilia, *Una etnohistoria de Chiquitos Más allá del horizonte jesuítico*, Cochabamba, Instituto Latinoamericano de Misionología / Itinerarios Editorial, 2018c.
- Martínez, Cecilia, “El caso Muñoz y Barbeito. Un expediente para conocer la historia tardo-colonial de Chiquitos”, *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, 8/2 (Mendoza, 2018d), <https://journals.openedition.org/corpusarchivos/2545>.
- Martínez, Cecilia, “De Mato Grosso a Chiquitos: migraciones furtivas en la frontera luso-española”, *Revista Brasileira de História*, 40/8 (São Paulo, 2020): 101-123.
- Martínez, Cecilia, “Los chiquitanos en Mato Grosso: Etnogénesis, políticas indigenistas y discurso académico”, *Mana*, 23/3 (Río de Janeiro, 2021): 1-32.
- Martins, Gilson Rodolfo y Kashimoto, Emília Mariko, “Arqueologia do contexto do rio Jauru (MT) impactado pelo gasoduto Bolívia-Mato Grosso”, *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, 10 (São Paulo, 2000): 121-143.

- Meireles, Denise Maldí, *Guardiães da fronteira. Rio Guaporé, século XVIII*, Rio de Janeiro, Editora Vozes, 1989.
- Meireles, Denise Maldí, Melo, Juscelino y Campos Soeiro, Gilmar, *Vistoria na Fazenda Nacional de Casalvasco*, Cuiabá, Fundação Nacional do Índio, Ordem de Serviço n.º 134/95, Administração Regional de Cuiabá, 1995.
- Métraux, Alfred, “Tribes of eastern Bolivia and the Madeira Headwaters”, Julian Steward (ed.), *Handbook of South American Indians, vol. 3: The Tropical Forests Tribes*, Washington, Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology, 1948: 381-454.
- Orbigny, Alcide d’, *El hombre americano. Considerado en sus aspectos fisiológicos y morales*, Buenos Aires, Futuro, 1944 [1839].
- Orbigny, Alcide d’, *Viaje a la América Meridional. Brasil - Uruguay - Argentina - Chile - Bolivia - Perú*, Buenos Aires, Ed. Futuro, 1945.
- Pacini, Aloir, *Identidade étnica e território chiquitano na fronteira (Brasil-Bolívia)*, tesis de doctorado en antropología, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2012.
- Portugal, Alessandra, *Colcha de retalhos étnica: A (re)invenção da cultura chiquitana na cidade de Vila Bela da Santíssima Trindade*, disertación de maestría en historia, Universidade Federal de Mato Grosso, 2015.
- Queiroz, Leticia Antônia de, *Educação da criança Chiquitano: o Curussé como expressão das práticas corporais educativas*, disertación de maestría en educación, Universidade do Estado de Mato Grosso, 2013.
- Santana, Áurea Cavalcante, *Transnacionalidade linguística: a língua Chiquitano no Brasil*, disertación de maestría en lingüística, Universidade Federal de Goiás, 2005.
- Santana, Áurea Calvacante, *Línguas cruzadas, histórias que se mesclam. Ações de documentação, valorização e fortalecimento da língua Chiquitano no Brasil*, Jundiá, Paco Editorial, 2014.
- Silva, Joana A. Fernandes (org.), *Estudos sobre os Chiquitanos no Brasil e na Bolívia: história, língua, cultura e territorialidades*, Goiania, Editora da UCG, 2008a.
- Silva, Joana A. Fernandes, “Identidades e conflito na fronteira: poderes locais e os Chiquitanos”, *Memoria Americana* 16/2 (Buenos Aires, 2008b): 119-148.
- Silva, Joana A. Fernandes, “Chiquitano”, *Povos indígenas no Brasil 1996-2000*, San Pablo, Instituto Socioambiental, 2001: 611-613.
- Susnik, Branislava, *Los aborígenes del Paraguay I. Etnología del Chaco Boreal y su periferia (siglos XVI y XVIII)*, Asunción del Paraguay, Museo Etnográfico Andrés Barbero, 1978.

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

Fecha de recepción: 13 de agosto de 2020.

Fecha de aceptación: 4 de diciembre de 2020.

### Unexpected migrants. Zamucoan and Chiquitano in the foundation of Vila Maria do Paraguai (Mato Grosso), eighteenth century

---

*The comparison of two late colonial documents of the Chiquitos Governorate and the Mato Grosso Captaincy shows that Chiquitano- and Zamucoan-speaking indigenous people from Chiquitos (now Bolivia) played a leading role in the foundation of Vila Maria do Paraguai, contrary to the most widespread versions that argue their Arawak and Otuqui affiliation. Furthermore, the analysis of the context in which their migration to Mato Grosso took place emphatically questions the idea of return to their place of origin as the main motivation for Chiquitos. Other variables are also considered, in addition to their ethnic background, including their interethnic relations, and the sociocultural change they experienced as a result of their active participation in decisive historical regional processes.*

KEY WORDS: *Chiquitanos; Mato Grosso; Zamucoan; migration; ethnogenesis.*

---