

ISSN: 0214-3402

DOI: <https://doi.org/10.14201/aula202228125135>

LA EDUCACIÓN DEL GUSTO EN LAS COMUNIDADES RURALES CHIQUITANAS LOCALIZADAS EN LA FRONTERA BRASIL-BOLIVIA

Taste education in rural Chiquitano communities on the Brazil-Bolivia border

Stephany PAIPILLA FERNÁNDEZ
Universidade Federal de Mato Grosso
Correo-e: spaipillaf@gmail.com

Beleni SALÉTE GRANDO
Universidade Federal de Mato Grosso
Correo-e: beleni.grando@gmail.com

Recibido: 30 de abril de 2021

Envío a informantes: 3 de mayo de 2021

Aceptación definitiva: 10 de octubre de 2021

RESUMEN: Se considera la educación del gusto de las comunidades chiquitanas, ubicadas en la frontera entre el Estado de Mato Grosso (Brasil) y la provincia de José Miguel de Velasco (Bolivia), en relación con la educación del cuerpo para el pueblo indígena en Brasil. La metodología está fundamentada en la investigación cualitativa en educación, enfocada en los conocimientos y capacidades de las comunidades, y específicamente en la etnografía sensorial y la investigación documental como métodos para la recolección y análisis de las informaciones. Como resultados, se encuentra que el cuerpo-investigador está atravesado por el cruce de fronteras coloniales; desde un enfoque anticolonial, se hacen visibles las tradiciones científicas y universalistas sobre los sentidos, los apogones en la historia local y en la memoria alimentaria, y las posturas descoloniales para atender diversas epistemologías sobre la experiencia gustativa, que en el caso chiquitano están vinculadas a la relación cuerpo, territorio y espíritu. Se destaca el papel de la familia y de las celebraciones comunitarias en la formación del gusto chiquitano y de las escuelas del área rural para acoger las diferencias y hacer frente a las desigualdades sociales en el contexto de frontera.

PALABRAS CLAVE: epistemologías de la experiencia gustativa; chiquitanos; educación del cuerpo; anticolonialismo.

ABSTRACT: Taste education of the Chiquitano communities, located on the border between the State of Mato Grosso (Brazil) and the Province of José Miguel de Velasco (Bolivia), is considered in relation to the education of the body for the indigenous people in Brazil. The methodology is based on qualitative research in education, focused on the knowledge and capacities of the communities, and specifically on sensory ethnography and documentary research as methods for the collection and analysis of information. As results, it is found that the body-researcher is passed by the crossing of colonial borders; from an anticolonial approach, the scientific and universalist traditions on the senses, the blackouts in local history and food memory, and the decolonial positions to address various epistemologies on the taste experience, which in the Chiquitano case are linked to the relationship body, territory and spirit, are made visible. The role of the family in the formation of the Chiquitano taste and of the schools in the rural area in welcoming differences and facing social inequalities in the border context is highlighted.

KEY WORDS: epistemologies of taste experience; Chiquitanos; education of the body; anti-colonialism.

I. Introducción

LAS FRONTERAS, como límites entre diferentes Estados-Nación, van más allá del trazo territorial para las personas que las habitan; están relacionadas con las periferias de la identidad nacional y con cuerpos atravesados por intereses republicanos y coloniales. Para el pueblo indígena chiquitano, localizado actualmente entre los estados de Rondônia, Mato Grosso y Mato Grosso do Sul (Brasil) y las provincias de José Miguel de Velasco, Ñuflo Chaves, Ángel Sandoval y Germán Bush (Bolivia), la frontera se remonta a la distribución de territorios entre la Corona española y la portuguesa, cuando por el Tratado de Tordesillas (1494) se extendieron los dominios coloniales sobre la actual Abya Yala o Latinoamérica¹, sin la participación de los pueblos nativos que la habitaban.

Al tratado de Tordesillas le siguieron: el Tratado de Madrid (1750), el Tratado de El Pardo (1761) y el Tratado de San Ildefonso (1777), y luego de las guerras de independencia, las leyes de tierras (1859), el Tratado de la Paz (1867), el Tratado de Petrópolis (1903), el Tratado de la Amistad (1928) y las 31 Notas Reversales de Roboré (1958), que fijaron el trazado final entre Brasil y Bolivia.

En todo este proceso, las chiquitanas y los chiquitanos pasaron, de pertenecer a diferentes pueblos indígenas, a ser agrupados bajo el modelo de evangelización de los jesuitas españoles, que desde 1692 y hasta 1767 administraron esta región que comprende parte de los ecosistemas del Chaco, Pantanal, Amazonía y Cerrado. Con un fuerte sistema de creencias vinculadas al catolicismo, un sistema de trabajo basado en la agropecuaria y aun con el modelo de organización social de la Misión de Chiqui-

¹ Abya-Yala es el nombre que dan los indígenas kuna, en la frontera entre Panamá y Colombia, al continente y que significa tierra en plena maduración y que retomamos desde la lectura de diferentes textos para nombrar un signo colonizado como es el Latinoamérica

tos, el pueblo indígena chiquitano fue nuevamente desarticulado con la llegada de los colonizadores paulistas que se adentraron en esta región en búsqueda de oro y en la defensa de los límites del imperio brasileño.

Los registros de la historiografía chiquitana quedaron en su mayoría en el oriente de Bolivia, sin embargo, las familias permanecieron en la misma región atravesadas por diversos proyectos de las dos naciones, que en la parte brasileña se caracterizaron por la exclusión, general, de los pueblos nativos. El proceso institucional de reconocimiento de las personas de frontera como parte de Brasil pasó por un complejo proceso de racismo institucional que orienta las prácticas cotidianas contra los pueblos indígenas. Como afirma Friedländer (2002), en este proceso, los diferentes grupos étnicos que fueron agrupados por los jesuitas² sufrieron innumerables violencias que incluyeron la esclavitud y el despojo de sus tierras después de la salida de los evangelizadores en el siglo XVII. La diversidad étnica fue camuflada en un pueblo sin identidad y sin derechos, que fue generalizada con el nombre de un único pueblo que en la actualidad «[...] ocupa pequeñas comunidades e sitios aislados por toda a faixa da fronteira Brasil/Bolívia, que vai desde Cáceres até Vila Bela da Santíssima Trindade». [«Ocupa pequeñas comunidades y lugares aislados por toda la línea de frontera Brasil/Bolivia, que va desde Cáceres hasta Vila Bela da Santíssima Trindade»] (Friedländer, 2002, p. 56).

Hoy, los monocultivos de soja y de maíz, junto con las grandes extensiones de ganado y el tráfico de mercancías ilícitas, forman parte del panorama para las comunidades chiquitanas, que se encuentran en fuertes conflictos con las elites locales por la propiedad de las tierras divididas por procesos de colonización, urbanización y especulación económica. Para ellos y ellas, sus vidas son actos de resistencia frente a un contexto que ha invisibilizado su presencia y conocimiento en esta región, en donde son llamados *bugres*, una categoría peyorativa para referirse a los pueblos indígenas, y que algunos chiquitanos y chiquitanas han asumido para no perder sus trabajos en las haciendas y ciudades, y para evitar discriminaciones racistas y etnocidas.

En diálogo con el ecosistema de Pantanal amazónico, cuyas aguas establecen un escenario de inundaciones y sequías, las chiquitanas y los chiquitanos del lado brasileño se organizan a partir de redes familiares y viven en grupos reducidos en espacios separados que hacen posible la vida en este tiempo-espacio. El periodo de lluvias, que trae abundancia, termina en el periodo de carnaval que marca un paisaje entre lo profano y lo sagrado en una cultura y unos cuerpos donde se revela el proceso evangelización jesuita español y sus resistencias. La organización familiar se amplía en redes de encuentro entre músicos y participantes del Carnaval chiquitano, el cual se realiza a ambos lados de la frontera. La música, además de ser interpretada con los instrumentos tradicionales (tambores y pífanos), se caracteriza por el uso de violines, que fueron apropiados y resignificados por los chiquitanos como expresión de identidad.

² Aunque la colonia española y la portuguesa utilizaron el mismo método de control sobre los pueblos indígenas, la reducción y agrupación de los pueblos indígenas, las estructuras coloniales fueron diferentes en la medida en que la estrategia portuguesa consistió en la formación de aldeas administradas por militares o por la Iglesia, mientras que la estructura colonial española implementó un sistema de resguardos que respondía a encomenderos y a la Iglesia. Tanto aldeas como resguardos se mantienen en la actualidad desde la apropiación de estas categorías por los grupos indígenas para el reconocimiento de derechos ciudadanos y diferenciales.

Delante de esta realidad, nos aproximamos a las escuelas en donde estudian los niños y las niñas chiquitanos para comprender sus conocimientos y transformaciones alrededor de las experiencias gustativas, y su diálogo con otras formas de educación del cuerpo por parte de las familias de las comunidades rurales de Vila Bela da Santíssima Trindade, expresadas especialmente en el Carnaval chiquitano. Este artículo forma parte del proyecto de investigación Formación-Acción de profesores y la educación del cuerpo en la promoción de la educación intercultural para las relaciones étnico-raciales en Mato Grosso del grupo de investigación Corpo, Educação e Cultura (COEDUC) que desde 2007 viene estableciendo vínculos con los pueblos indígenas, en la comprensión de cómo en sus cuerpos se materializan las resistencias fragilizadas en la educación escolar.

2. Epistemologías de la experiencia gustativa

Con base en el encuentro con las comunidades rurales chiquitanas en Vila Bela da Santíssima Trindade (Estado de Mato Grosso) desarrollamos, durante el trabajo de maestría Paipilla (2021), la categoría de epistemologías de la experiencia gustativa para la comprensión de los conocimientos existentes entre chiquitanos, los cuales provienen de la experiencia sensorial y reivindican el papel de sus ciencias y culturas alimentarias.

En lo que se refiere, específicamente, al sentido del gusto retomamos las discusiones de la fenomenología de la percepción de Merleau-Ponty (1999), la antropología de los sentidos de Howes (2014) y Le Breton (2016) y la sociología de los sentidos de Sabido (2011, 2017) para afirmar que los sentidos corporales son medios para significar lo interior y exterior a cada persona, y que el gusto traspasa la lógica de los cinco sentidos del legado aristotélico en las ciencias modernas, y se adapta a geografías y contextos sociohistóricos concretos.

De la fenomenología de la percepción delimitamos la materialidad del cuerpo y la relación con lo otro, de esta forma el cuerpo como materia y la materialidad referida a un organismo que se teje con un exterior también material refiere que una persona, como ser social, es comprendida por medio de símbolos heredados por la tradición colectiva y por la acción crítica particular (Paipilla, 2021, p. 54). De ahí que la noción de significados colectivos esté lejos de una mirada universalista y cientificista de los sentidos, de la que parten la antropología y la sociología de los sentidos, para caracterizar las jerarquías sociales y morales existentes para la interpretación corporal del mundo. De acuerdo con Sabido (2017), hay un entendimiento multisensorial en el sentir que incluye los sentidos externos y los sentidos internos (entre los que están el sentido del dolor, del equilibrio, del movimiento y de la temperatura), junto con las emociones y memorias en la conexión entre lo corpóreo y lo afectivo.

Así, los sabores se relacionan tanto con la pertenencia social y cultural de un grupo como con la historia y crítica de cada persona. El gusto estaría relacionado con la cosmogonía, con la medicina y con el entendimiento del mundo a partir del alimento, socializado desde los primeros años de vida en la niñez. Citando a Le Breton (2016) en Paipilla (2021) explicamos que los sabores se inclinan hacia orientaciones culturales, que vinculan identidades colectivas como historias de vida particulares; para Le Breton «[...] contrariamente à visào e à audiçào, e nesse aspecto próximo ao olfato,

o paladar é um sentido da diferenciação. A sensação gustativa, reenvia a uma significação, ela é ao mesmo tempo um conhecimento e uma afetividade em ação» [... contrario a la visión y a la audición, y en ese aspecto está más relacionado con el olfato, el paladar es el sentido de la diferenciación. La sensación gustativa reenvía hacia una significación, en donde es al mismo tiempo conocimiento y afectividad en acción»] (Le Breton, 2016, p. 395). La formación del sentido del gusto, por ejemplo, comienza con la filiación con las personas más cercanas, con las palabras y los sonidos referentes a los sabores y con la experiencia de vida de cada persona.

En definitiva, retomamos las epistemologías de la experiencia gustativa chiquitana en relación con la conexión entre cuerpo, tierra y espíritu, que, según Tavares (2019), forman parte de las luchas de los pueblos indígenas en Brasil por el alimento. Parafraseando los diálogos con los y las entrevistados/as durante la investigación, el alimento saludable y nutritivo es el que viene del campo, de los lugares en donde las familias pueden plantar sus cultivos y en donde pueden criar sus animales, ya que la comida comprada en las ciudades es de menor calidad. Sus cuerpos como organismos vivos precisan de alimentos que reúnan a las familias y a las colectividades y que mantengan la salud porque mantiene la alegría como la gracia divina cuando es abundante. La formación de los cuerpos chiquitanos, que comienza en las casas, pasa por las celebraciones de las comunidades, en donde el paladar y, en general, todo el cuerpo va formándose con la fuerza de los fermentos y caldos, y con el trabajo en mingas, o *mutirões*, que se relacionan con la solidaridad y la reciprocidad como principios de vida.

3. La cultura alimentaria del pueblo indígena chiquitano en el estado de Mato Grosso

Los conocimientos chiquitanos están anclados a redes enraizadas que, según Rocheleu (2001), hacen referencia a la coexistencia con otros actores, entre quienes están personas, especies, instituciones, organismos internacionales, que conectan en una red extensa, configurada por las dinámicas de las comunidades. Específicamente en la ruralidad del estado de Mato Grosso, las redes chiquitanas se caracterizan por:

- El parentesco, ceremonias y festejos con familias distribuidas en el territorio brasileño y boliviano. Que van desde pequeñas actividades deportivas, pasando por fiestas de cumpleaños hasta actividades de mayor envergadura como el Carnaval chiquitano, que se celebra en el mes de febrero, y en donde se comparten alimentos de la tradición chiquitana como la chicha y la patasca.
- El parentesco, compadrazgo, amistad, apoyo en trámites burocráticos y asociatividad con otros chiquitanos en las ciudades. Además del intercambio de alimentos, ya que en la migración hacia las ciudades los y las chiquitanas tuvieron que reemplazar sus cultivos y dejar de criar sus animales para proveerse en la compra en tiendas y supermercados.
- La celebración junto con los espíritus del campo y la protección de los santos. Una red que todavía se mantiene, pero que varía según la comunidad y su conexión con las Iglesias evangélicas. En el Carnaval chiquitano, por ejemplo, se hacen presentes los *hitchis*, espíritus cuidadores de las selvas, de las piedras (*Káarsch*), del agua y de los peces (*hitchi tuúrsch*), del campo (*schóes*) de los

animales (*benaschírsch-tí*) y de los frutos cultivados (*toírsh*) (Pacini, 2012, p. 84), con quienes se baila, come, se llega a acuerdos durante todo el carnaval para, finalmente, despedirse.

- El parentesco, convivencia y apoyo en la organización política de los grupos afrobrasileños, que se remite al establecimiento de grupos de resistencia de negros en condición de esclavitud, que llegaron al interior de Brasil para el trabajo en la extracción de oro. Particularmente, el pueblo chiquitano en Vila Bela da Santíssima Trindade está conectado con la historia e identidad negra del municipio, ya que es reconocido por el quilombo de Quariterê, el lugar de resistencia negra más antiguo en Mato Grosso, y por el liderazgo del pueblo negro luego de la salida de los colonizadores paulistas.
- Los conflictos socioambientales y la dependencia económica con los grandes latifundistas, quienes a partir de monocultivos y ganadería extensiva han introducido agrotóxicos, plantas transgénicas, como personas foráneas que manipulan plantas y animales. Ellos y ellas apoyados por los proyectos económicos gubernamentales, como lo es el agronegocio, contratan a los chiquitanos, que viven fuera y dentro de la Tierra Indígena, para realizar las labores de corte de pastos y cuidado dentro de las casas, en cuanto tienen un personal especializado para mantener los cultivos y animales de exportación. Muchos de los niños y las niñas chiquitanos son apadrinados por los latifundistas, quienes también donan alimentos para las fiestas de las escuelas públicas y para las fiestas de las comunidades.
- El parentesco y amistad con asentados rurales, una categoría que reúne personas de diferentes lugares de Brasil, quienes llegaron al lugar a partir de las bonanzas del caucho y de la minería, y que finalmente se establecieron en las áreas rurales a partir de la legalización de las tierras del Estado por el Instituto Nacional de Colonización y Reforma Agraria (INCRA), que, durante los años de 1990, tituló pequeños lotes para estas personas como para las familias chiquitanas. En tanto la convivencia es constante y existen intercambios de conocimientos sobre los ecosistemas locales, son pocas las personas que tienen la propiedad de la tierra, ya que muchas de ellas vendieron sus títulos y hoy viven en las márgenes de las haciendas, o sus tierras están todavía en conflictos por las intransigencias de la ley que les registra en proyectos de asentamiento del Gobierno Federal.
- El apoyo en la organización política de ONG, indigenistas, universidades públicas y organizaciones indígenas. Una conexión reciente, ya que el pueblo chiquitano en Brasil fue reconocido como tal después de los estudios ambientales realizados para la construcción de un gasoducto operado por la multinacional Gasocidente Eron, los cuales demostraron la existencia de grupos indígenas en el área del proyecto. De aquí que se inicie en el 2000 una movilización para la regulación de la Tierra Indígena (TI) Portal do Encantado, localizada en el municipio de Porto Esperidião y finalmente establecida en 2010 por orden del órgano en cuestiones indígenas en Brasil, la Fundación Nacional del Indio (Funai). La TI cuenta con dos escuelas enfocadas en la Educación Escolar Indígena, la Escuela Estadual Indígena Chiquitano y la Escuela Estadual Indígena José Turibio, además de proyectos propios de salud y de sustentabilidad económica.

Las comunidades chiquitanas rurales, a diferencia de las aldeas dentro de la Tierra Indígena, dependen en gran medida de las políticas para familias vulnerables, ya que gran parte de ellas no se reconocen como indígenas. Las asociaciones chiquitanas existentes promueven el autorreconocimiento, dando pequeños pasos ya que cuentan con la presión del contexto en los procesos de organización local; mientras que los chiquitanos trabajan en las haciendas, las chiquitanas se encargan de los trabajos en el hogar o realizan servicios domésticos en las casas de la zona urbana y rural; en cuanto a los niños, asisten a las escuelas públicas en donde conviven estudiantes oriundos de los asentamientos. A pesar de estar en un área de frontera, en estos lugares no se promueve el uso del español ni de la lengua chiquitana, el *vesüro*, de hecho, dentro de las haciendas se prohíbe hablar otras lenguas que no sean el portugués; solo los abuelos y las abuelas son quienes practican el español del oriente de Bolivia, entendiendo que en nuestro continente las lenguas colonizadoras se han nutrido de conceptos y palabras de los pueblos nativos. Las personas adultas hablan un tipo de mezcla entre el portugués y el español para comunicarse con las chiquitanas y los chiquitanos que están del lado boliviano, lo que nos permite pensar en que las dinámicas del lenguaje en la frontera expresan la vida de las lenguas.

En la comprensión de Anzaldúa (2016), la línea que marca la frontera atraviesa los cuerpos de quienes la habitan; en el caso de las comunidades rurales del municipio de Vila Bela da Santíssima Trindade la frontera pasa también por la piel y por el paladar en lo que se refiere al reconocimiento de la cocina local basada en los conocimientos compartidos entre el pueblo chiquitano y el pueblo negro. Un ejemplo es el *aluá*, una bebida a base de maíz sin fermentar que las chiquitanas preparan para los bebés para la sustitución gradual de la leche materna, y que la población del lugar atribuye en general al pueblo negro y a la «*festa do Congo*», una celebración anual apoyada por la alcaldía del municipio en donde la *aluá* forma parte de las bebidas rituales y conmemorativas. Cabe explicar que el reconocimiento de la identidad afrobrasileña en el municipio está condicionado por la democracia racial en el Brasil que incluye y controla la diferencia por el multiculturalismo neoliberal que refuerza el autoritarismo para con el saber indígena.

La cocina y la comida representan para el pueblo chiquitano relaciones socioecológicas, que van desde la protección de las semillas nativas (o *sementes crioulas*), al manejo de ciclos de cultivo de acuerdo a las épocas de lluvia, el cuidado de los cultivos sin el uso de pesticidas y otros agrotóxicos, y la rotación de siembras, entre los que están: la yuca o mandioca, el maíz, el maní, el frijol, el arroz, el plátano, la naranja, la piña y la sandía.

También se refieren a la revitalización de las memorias en donde las mujeres chiquitanas son los ejes de resistencia en la preparación de caldos y fermentados para el cuidado de las familias y de las comunidades, en la medida en que ellas garantizan comidas en fiestas y trabajos comunitarios.

Consideramos cultivos y preparaciones como parte de la cultura alimentaria y de las ciencias chiquitanas puesto que la transformación de los alimentos implica el manejo de microorganismos, del fuego y del aire, además del fortalecimiento de la identidad del pueblo indígena a partir del paladar, de las emociones y de los afectos en los cuales se forman cuerpos y espíritus saludables (Paipilla, 2021, pp. 106-107). Desde su trabajo dentro y fuera de las casas, las mujeres chiquitanas son quienes aseguran la reproducción de estos conocimientos ya sea en la elaboración de las comidas como

en el registro de las prácticas y rituales de consumo; este es el caso de la historiadora chiquitana Matucari (2016), quien escribió sobre 5 tipos de chicha diferentes, 4 de ellos inexistentes en las comunidades de la ruralidad y de las ciudades y 3 de ellos inexistentes en las aldeas de la Tierra Indígena Portal do Encantado.

La chicha como bebida de maíz, o yuca, fermentada era común entre varios pueblos indígenas de Abya Yala, y fue prohibida por campañas republicanas en contra del alcoholismo y en la promoción de la higiene en cada uno de los países. Después de las independencias, la higienización de las cocinas y de los establecimientos de venta de chicha radicó en un proyecto más amplio, la higienización racial, en la que se consideraba a la chicha como causa de disturbios y vicios entre las poblaciones locales y como obstáculo para los proyectos económicos y para las identidades nacionales.

Aunque la intervención de los espacios en donde se comparte la comida chiquitana ha sido utilizada en el desprestigio, también ha sido motivo de unión entre quienes la consumen; organizaciones como la Asociación Étnica y Cultural Chiquitana de Vila Bela da Santíssima Trindade-MT o ChikBela se formaron a partir de la iniciativa de una de las lideresas del municipio, quien reunió a las familias a partir de las comidas, de la preparación de la chicha, de la práctica de las danzas, de la interpretación de las músicas y de la celebración del Carnaval chiquitano, en donde han conseguido, como ella dice: «unir lo útil con lo agradable» para el fortalecimiento del proceso de auto-reconocimiento del pueblo indígena en el municipio.

4. La educación intercultural como derecho de los pueblos indígenas

La educación intercultural como concepto permite abordar el contexto chiquitano desde el respeto por los diversos saberes, que, en este caso, han sido históricamente excluidos y silenciados. Afirmamos que existe un conocimiento del pueblo chiquitano sobre el cuerpo y el gusto que forma parte de una red de relaciones socioecológicas, de parentesco, festejo, compadrazgo, amistad y apoyo con diferentes actores que forman parte de la realidad del pueblo indígena en Brasil. Resaltamos también la existencia de conflictos sociohistóricos con actores institucionales a nivel estatal y nacional que resultan en relaciones de desigualdad, opresión y desvalorización de la cultura alimentaria como parte del conocimiento local.

La historia de la educación del cuerpo para los pueblos indígenas ha sido permeada por el desprestigio de las formas y de los hábitos que cada grupo tiene para la formación de las personas; de acuerdo con Grando (2004), este hecho se remite al periodo colonial en el proyecto de salvación de las almas por la conversión religiosa y en el uso del cuerpo como mano de obra, que continúa en la formación de las repúblicas con la integración por medio de la higienización y la instrucción, en el mejor de los casos, o por el genocidio y el etnocidio. En Brasil, menciona Grando, la educación escolar institucionalizada garantiza la organización propia de las escuelas, por medio de sus proyectos pedagógicos, que no obstante se disuelven en la burocracia de estados y municipio.

En este marco el movimiento indígena fortalecido por indigenistas de diferentes sectores ha conseguido posicionar e implementar una serie de políticas públicas, contenidas dentro de la carta constitucional de 1988, que atiende a una educación específica diseñada y liderada por cada uno de los 305 pueblos indígenas de Brasil. La

Educación Escolar Indígena en el país, denominada educación intercultural bilingüe y etnoeducación en otros países de Abya Yala, asegura el derecho para enseñar y aprender desde sus lenguas, culturas y procesos de observación, experimentación y vivencia, que traspasan la unidad de la escuela y se vinculan también a la creación de formaciones específicas universitarias como las licenciaturas interculturales indígenas y en pedagogía intercultural, incluidas en las universidades estatales de Mato Grosso. En las dos escuelas chiquitanas dentro de la Tierra Indígena, los profesores y profesoras adecuaron una base curricular basada en los principios del pueblo indígena, materiales didácticos bilingües y un calendario escolar amparado por el Currículo Nacional para las Escuelas Indígenas, sin embargo, fuera de ella los niños chiquitanos continúan asistiendo a las escuelas públicas de las áreas rurales y urbanas, esto acontece en general para todos los pueblos indígenas del país, ya que la Educación Escolar Indígena está vinculada a la unidad territorial de Tierras Indígenas, las cuales son islas en medio de proyectos agroindustriales, mineros, energéticos y viales.

Aunque existen políticas de reconocimiento de la interculturalidad, la soberanía de los pueblos originarios se ve amenazada por la perspectiva economicista y neoliberal de los gobiernos de turno que impiden el diálogo con otros modelos de ordenamiento territorial y epistemológico. La administración de la diferencia y la diversidad de las políticas públicas está atravesada por el colonialismo interno; un concepto desarrollado por Cusicanqui (1986) para comprender estructuras de larga duración activas en la subjetividad de indígenas y no indígenas que articulan la dominación colonial, con la apariencia de modernidad y de equidad, y que encubren prácticas de subalternización. La descolonización de las escuelas supone, entonces, el reconocimiento de una ancestralidad herida presente en la opresión de conocimientos y en la jerarquía de las ciencias como mecanismos epistemológicos que hacen posible el discurso colonial, este último desde el entendimiento de Castro-Gómez (1996) del pensamiento latinoamericano; de aquí que la pedagogía de la libertad de Freire (1996) indique al educador un camino para valorizar y dialogar con los conocimientos de lo cotidiano –como el relacionado con las formas de cultivo, preparaciones y fiestas del pueblo chiquitano– apoyado por políticas educacionales y culturales pautadas por y para los pueblos indígenas desde una posición interepistémica que, como menciona Baniwa (2019), garantice la práctica intercultural.

5. Conclusiones

La realidad chiquitana en la frontera Brasil-Bolivia evidencia las violencias que este pueblo indígena ha vivido durante siglos, desde la imposición colonial del Imperio portugués y que se mantiene por medio de las relaciones autoritarias en la permanente vulneración de derechos hacia las familias. La frontera como límite territorial expresa los proyectos nacionales patriarcales, militaristas y estadocéntricos de cada una de las naciones que impiden la participación de los habitantes de estos territorios y los coloca en las periferias de la identidad nacional y de los derechos como pueblos transfronterizos.

En este contexto la división territorial impuesta, como las redes de poder locales, se beneficia de economías legales e ilegales, a partir de la explotación laboral de estas personas y de la monopolización de las tierras. El panorama es desalentador, en la

comprensión del racismo institucionalizado y en la continuación del actual Gobierno brasileño en la promoción del genocidio de los pueblos indígenas y el ecocidio en sus territorios. Sin embargo, entre estas redes se tejen otras que forman parte de las dinámicas locales, de las solidaridades entre los diversos pueblos que históricamente han convivido en la frontera. La experiencia gustativa como parte de las formas de conocer y de relacionarse permite entender culturas alimentarias donde los alimentos incluyen valores como la alegría y la reciprocidad, y donde la fiesta y la celebración son formas de educación del cuerpo caracterizadas por espacios-tiempo de la comunidad.

El Carnaval chiquitano, carnavalito o Curussé son manifestaciones reconocidas por la población de toda la región como prácticas sociales en las cuales las chiquitanas y los chiquitanos reciben y acogen a los familiares de los dos lados de la frontera, y también a los no chiquitanos, los quilombolas o afrobrasileños y personas de otros lugares del lado brasileño y boliviano. En esta fiesta se fortalecen las relaciones y saberes como los gustos, aquellos que alimentan sus cuerpos como despiertan las memorias de la infancia y de contextos comunitarios.

Cabe resaltar que el proyecto descolonizador incluido en esta investigación incluye las alternativas de las mujeres chiquitanas y de sus trabajos en los espacios de cuidado de las familias y de la comunidad, al ser ellas quienes preparan los alimentos y que junto con sus familiares reivindican el alimento producido dentro de los hogares, espacios privados en donde chiquitanos y chiquitanas pueden reproducir sus conocimientos sobre las plantas, los ciclos de cultivo y la preparación de los alimentos de la cultura.

La investigación revela una realidad en diálogo con los actores sociales y las discusiones frente a una educación intercultural desde un enfoque anticolonial necesario para cuestionar las jerarquías del pensamiento latinoamericano; el cientificismo presente en el estudio de los sentidos, el entrelazamiento entre la salud, la espiritualidad y el conocimiento del mundo a través del alimento, y los sistemas de educación del cuerpo dentro de las comunidades chiquitanas. En el proceso descolonización del conocimiento con respecto al gusto, la valoración y la aplicación de las ciencias de los pueblos indígenas se hacen necesarias políticas educacionales y culturales a nivel nacional, estadual y municipal que garanticen una educación para los cuerpos indígenas dentro y fuera de unidades territoriales, como las tierras indígenas y vacíos institucionales como el de las fronteras.

6. Bibliografía

- ANZALDÚA, G. (2016). *Borderlands/la frontera: the new mestiza*. Madrid: Capitán Swing Libros.
- BANIWA, G. (2019). *Educação escolar indígena no século XX: Encantos e desencantos*. Rio de Janeiro: Mírua.
- CASTRO-GÓMEZ, S. (1996). *La crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona: Pubill Libros.
- FREIRE, P. (1996). *A pedagogia da autonomia, saberes necessários à prática educativa*. São Paulo: Paz e Terra.
- FRIEDLÄNDER, M. (2002). Curussé: Uma tradição chiquitana. Em B. GRANDO (org.), *Cultura e dança em Mato Grosso: Catira, Curussé, Folia de Reis, Sirivi, Cururu, São Gonçalo, Rasqueado e Dança Cabocla na Região de Cáceres* (pp. 55-60). Cuiabá: Central de Texto.

- GRANDO, B. (2004). *Corpo e educação: As relações interculturais nas práticas corporais Bororo em Meruri-MT*. Tese de Doutorado. Universidad Federal de Santa Catarina. Florianópolis.
- HOWES, D. (2014). El creciente campo de los estudios sensoriales. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, 15, 10-26.
- LE BRETON, D. (2016). *Antropología dos sentidos*. Petrópolis: Vozes.
- MATUCARI, F. (2016). *História dos remanescentes indígenas chiquitano das comunidades Palmarito Matão (Gleba Santo Inácio) no município de Vila Bela da Santíssima Trindade-MT a partir da chicha, bebida tradicional (1960-2015)*. T.C.C. Universidade do Estado de Mato Grosso. Cáceres.
- MERLEAU-PONTY, M. (1999). *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes editora.
- NASCIMENTO, I. (2019). *Terra, água e sementes: do corpo território das mulheres indígenas a uma concepção de soberania alimentar*. Recuperado el 29 de abril de 2021, de <http://biblioteca.pacs.org.br/publicacao/mulheres-e-soberania-alimentar-sementes-de-mundos-possiveis/>.
- PACINI, A. (2012). *Identidade étnica e território chiquitano na fronteira (Brasil-Bolívia)*. Tese de Doutorado. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre.
- PAIPILLA, S. (2021). *Do que você gosta? Epistemologias chiquitanas das comunidades de Nova Fortuna e Seringal, e sua relevância para uma educação intercultural*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Mato Grosso. Cuiabá.
- RIVERA, S. (1984). *Oprimidos, pero no vencidos. Las luchas del campesinado aymara y qhechwa (1900-1980)*. La Paz: Editorial La Mirada Salvaje.
- ROCHELEAU, D. et al. (2001). Complex communities and emergent ecologies. *Ecumene*, 8(4), 465-492.
- SABIDO, O. (2011). *El cuerpo como recurso de sentido en la construcción del extraño. Una perspectiva sociológica*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- SABIDO, O. (2017). Georg Simmel y los sentidos: una sociología relacional de la percepción. *Revista Mexicana de Sociología*, 79(2), 373-400.

