

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS  
FACULDADE DE HISTÓRIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**DOUTORADO EM HISTÓRIA**

**A PRESENÇA *CAMBA-CHIQUITANO*  
NA FRONTEIRA BRASIL-BOLÍVIA (1938 – 1987):  
IDENTIDADES, MIGRAÇÕES E PRÁTICAS CULTURAIS**

**GIOVANI JOSÉ DA SILVA**

**Goiânia, Goiás, Brasil  
2009**

GIOVANI JOSÉ DA SILVA

**A PRESENÇA *CAMBA-CHIQUITANO*  
NA FRONTEIRA BRASIL-BOLÍVIA (1938 – 1987):  
IDENTIDADES, MIGRAÇÕES E PRÁTICAS CULTURAIS**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, da Faculdade de História da UFG (Universidade Federal de Goiás), como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em História.

**Área de concentração: Culturas, Fronteiras e Identidades.**

**Linha de Pesquisa: Identidades, Fronteiras e Culturas de Migração.**

Orientação: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Joana A. Fernandes Silva.

**Goiânia, Goiás, Brasil  
2009**

GIOVANI JOSÉ DA SILVA

**A PRESENÇA *CAMBA-CHIQUITANO*  
NA FRONTEIRA BRASIL-BOLÍVIA (1938 – 1987):  
IDENTIDADES, MIGRAÇÕES E PRÁTICAS CULTURAIS**

Tese defendida no Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de História da UFG, para obtenção do título de Doutor em História, aprovada em \_\_\_\_/\_\_\_\_/2009, pela Banca Examinadora constituída pelos seguintes professores:

---

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Joana Aparecida Fernandes Silva – UFG  
Presidente da Banca

---

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Izabel Missagia de Mattos – UFG

---

Prof. Dr. Leandro Mendes Rocha – UFG

---

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Leny Caselli Anzai – UFMT

---

Prof. Dr. Osvaldo Zorzato – UFGD

---

Prof. Dr. Eugênio Rezende de Carvalho – UFG (Suplente)

---

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Sonia Maria Ranincheski – UnB (Suplente)

**Ao Senhor Nazario Surubi Rojas, que insiste em me chamar de "mestre",  
quando, na verdade, foi ele quem me ensinou muito sobre os Kamba  
e o viver em fronteiras, como um verdadeiro mestre...**

## AGRADECIMENTOS

Muitas foram as pessoas e as instituições que contribuíram, direta ou indiretamente, para a elaboração desta tese e quero aproveitar o presente espaço para agradecê-las, tentando não cometer alguma injustiça.

Primeiramente, ao Programa de Pós-Graduação em História da UFG, onde pude contar com o estímulo de vários professores, dentre os quais a minha orientadora, a antropóloga Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Joana Aparecida Fernandes Silva, a quem agradeço particular e especialmente pela segurança e afeto transmitidos.

À UFG, pela concessão de bolsa de estudos durante praticamente todo o período em que permaneci no Doutorado, entre 2005 e 2009.

Aos colegas acadêmicos que tornaram minha permanência em Goiânia, ao longo do Doutorado, uma proveitosa experiência de estudos, pesquisas e debates. A eles, especialmente à amiga Dulce Madalena Rios Pedroso, o meu respeito e a minha amizade.

Aos Profs. Drs. Leandro M. Rocha, Eugênio Rezende de Carvalho, Élio Cantalício Serpa, Joana A. Fernandes Silva e Eliesse Scaramal, que contribuíram, cada qual ao seu modo, para uma sólida formação acadêmica.

Aos Profs. Drs. Stephen G. Baines e Leandro M. Rocha, pelo aprendizado nos âmbitos da História e da Antropologia e pelas valiosas observações na banca de qualificação deste trabalho, realizada em setembro de 2007.

Às secretárias do Programa de Pós-Graduação em História da UFG, Neuza José Rezende Lima e Elaine Maria Guimarães Monteiro, por cuidarem dos acadêmicos com tanta presteza.

Aos meus pais, Gregoria Ramona Torres Silva e João José da Silva (*in memoriam*), pessoas simples a quem simplesmente amo e dedico todos os meus esforços intelectuais. Obrigado pela paciência, apoio e força espiritual!

Às minhas irmãs Giani Ramona da Silva e Rita de Cássia da Silva Souza e aos meus sobrinhos Bruna Francielle de Souza e João Pedro Giampaoli Ronceiro, por fazerem parte da minha vida de forma tão especial...

Aos meus amigos Léia Teixeira Lacerda Maciel, Anna Maria Ribeiro Fernandes Moreira da Costa, Caio Nelson de Senna Neto, Vânia Perrotti Pires Graziato, Ruth Henrique da Silva, Carla Ishara Francisco e Maria Auxiliadora Vieira de Lima Arsiolli, “doutores” em amizade, afeto e respeito, que me acompanharam, de longe e de perto, nessa caminhada.

À amiga Terezinha Cristina Viegas, psicóloga, pelas longas conversas e pela ajuda em encontrar caminhos, quando eles pareciam tão tortuosos...

Aos meus alunos da Licenciatura em História da UFMS (Universidade Federal de Mato Grosso do Sul)/ CPTL (Campus de Três Lagoas) e CPNA (Campus de Nova Andradina), por me ensinarem a ser professor no Ensino Superior, em especial aos acadêmicos Adriana de Brito Cobra, Dennis Rodrigo Damasceno Fernandes, Elizabeth Lazarini Batista, Érica de Sousa da Silva, Gabriel Ulian, Gizelaine dos Santos Vieira e Glaucya Maria Flores da Silva, por elaborarem as transcrições das entrevistas gravadas ao longo da pesquisa, além de realizarem a revisão das mesmas.

Aos colegas da UFMS/ CPNA, pela compreensão na fase final da escrita da tese, sobretudo ao Prof. MSc. Leandro Baller, coordenador do Curso de História.

À Viação São Luiz, especialmente na pessoa da amiga Professora Maria Cristina Possari Lemos, por me conceder passagens de ônibus, ao longo de três anos e meio, que me possibilitaram visitar arquivos em diferentes lugares, no Brasil e na Bolívia.

Aos funcionários do Dedoc (Departamento de Documentação) e da DAF (Divisão de Assuntos Fundiários) da Funai (Fundação Nacional do Índio), em Brasília, pela correção com que me atenderam na realização das pesquisas nos respectivos arquivos.

Ao casal de mestres Arnaldo e Vilma Begossi que me acolheram e me acolhem como um filho. Eu os respeito e os amo como se fossem meus pais...

Aos amigos Veruschka, Silvana, Katiuska, Aldo, Maria José, Dario, Fernando, Joaquim, Jussara (*in memoriam*), Janaína, Valdenice, Alexandre, Flávio, Adriana, Mário, Núbia, Mariluce, Marcelo, Francisca, Josileide, Cláudio e tantos outros, de tantas caminhadas: “Vós sois o sal da terra e a luz do mundo...” (Mt. 5, 13-16).

Ao Washington, pelo apoio no final desta jornada! E que venham outras...

Aos não-indígenas Osvaldo Scotti, Elodia Cortez Nunes, Helena Catarina Galharte Maciel e Edmir Alves Maciel e aos indígenas Nazário Rocha, Marta Mafalda Lopes Arteaga de Oliveira e Barnabé Arteaga Lopes, pela concessão de entrevistas e/ ou por permitirem que seus nomes fossem citados neste trabalho.

Por fim (e não menos importante), aos Kamba ou, como preferem ser chamados muitos daqueles que hoje vivem na “Alameda São Francisco de Assis”, em Corumbá, *Camba-Chiquitano*, por me abrirem as portas de um mundo desconhecido com tanta generosidade e terem contribuído para que eu me tornasse o “ouvidor” e contador de histórias que penso ser hoje!

**Yo no sé donde soy  
Mi casa está en la frontera  
Yo no sé dónde soy  
Mi casa está en la frontera  
Y las fronteras se mueven  
Como las banderas  
Las fronteras se mueven  
Como las banderas...**  
(Jorge Drexler,  
compositor e intérprete uruguayo)

## RESUMO

A presente tese tem por objeto de estudo a trajetória etno-histórica de uma população indígena, localizada atualmente na periferia da sede do município de Corumbá, Estado de Mato Grosso do Sul, Brasil. Partindo de considerações teóricas sobre as aproximações e distanciamentos entre História Indígena e Antropologia, no uso de fontes orais, este trabalho começa por desvelar a história dos ancestrais dos Kamba, os Chiquitano, a partir de uma revisão bibliográfica em que se verificou praticamente ainda não existirem materiais escritos (ou gravados em qualquer outro tipo de suporte) a respeito do grupo. Recuperando-se os principais eventos ocorridos ao longo do tempo com os Chiquitano, surgem personagens e tramas que envolveram o processo histórico de migração e marcaram a presença dos *Camba-Chiquitano* (autodenominação do grupo) na fronteira Brasil-Bolívia. Com essas informações, o objetivo central passa a ser a percepção e o entendimento de como os Kamba, na segunda metade do século XX, elaboraram identidades e práticas culturais para viverem e quais as estratégias adotadas pelo grupo que lhes garantiram a sobrevivência física e cultural até os dias atuais, em uma região transnacional. Nesta elaboração estão presentes importantes elementos, tais como a memória social, as fronteiras, as culturas de migração e as identidades étnicas e nacionais, aqui analisados em perspectiva histórica.

Palavras-chave: Kamba; fronteira Brasil-Bolívia; identidades; migrações; práticas culturais.

## RESUMEN

La presente tesis tiene por el objeto de estudio la trayectoria etno-histórica de una población indígena, ubicada ahora en la periferia de la casa del distrito municipal de Corumbá, en el Estado de Mato Grosso del Sur, Brasil. Saliendo de consideraciones teóricas sobre los acercamientos y alejamientos entre la Historia Indígena y Antropología, en el uso de fuentes orales, este trabajo comienza mirando la historia de los ancestrales de los Kamba, los Chiquitano, empezando por una revisión bibliográfica en que se verificó que materiales escritos prácticamente todavía no existen (o grabados en cualquier otro tipo de apoyo) con respecto al grupo. Recuperando los eventos principales a lo largo del tiempo con los Chiquitano, aparecen personajes y tramas que involucraron el proceso histórico de migración y marcaron la presencia de los *Camba-Chiquitano* (autodenominación del grupo) en la frontera Brasil-Bolivia. Con eso, el objetivo central se vuelve a la percepción y la comprensión de cómo los Kamba, desde la segunda mitad del siglo XX, elaboraron identidades y prácticas culturales y qué estrategias fueran adoptadas por el grupo que les garantizaron la supervivencia física y cultural hasta los días actuales, en un área transnacional. En esta elaboración están presentes elementos importantes, tales como la memoria social, las fronteras, las culturas de migración y las identidades étnicas y nacionales, aquí analizados en perspectiva histórica.

Palabras clave: Kamba; frontera Brasil-Bolivia; identidades; migraciones; prácticas culturales.

## ABSTRACT

The present thesis has as object of study the ethno-historical trajectory of an Indigenous population, located now in the periphery of the headquarters of the municipal district of Corumbá, State of South Mato Grosso, Brazil. Leaving from theoretical considerations concerning the approaches and estrangements between Indigenous History and Anthropology, in the use of oral sources, this work begins by watching the history of the ancestors of the Kamba, the Chiquitano, starting from a bibliographical revision in that was verified written materials practically they still exist not (or engravings in any other support type) regarding the group. Recovering the main events happened along the time with the Chiquitano, characters and plots that involved the historical process of migration appear and they marked the presence of the *Camba-Chiquitano* (self-denomination of the group) in the border Brazil-Bolivia. Through this information, the central objective becomes the perception and the understanding of how the Kamba, in the second half of the 20<sup>th</sup> century, elaborated identities and cultural practices for living and which strategies are adopted by the group that guaranteed them the physical and cultural survival until the current days, in a transnational area. In this elaboration important elements are presented, such as the social memory, the borders, the migration cultures and the ethnic and national identities, here analyzed in historical perspective.

Key words: Kamba; border Brasil-Bolivia; identities; migrations; cultural practices.

## LISTA DE FIGURAS & MAPAS

Mapa 1 – Localização dos Chiquitano (Chiquito), no atual Oriente boliviano, entre os séculos XVII e XVIII.

Mapa 2 – Localização do Departamento de Santa Cruz de la Sierra, na atual Bolívia, com destaque para as cidades de Santa Cruz de la Sierra, San Jose de Chiquitos e Puerto Suárez, ao longo da linha do trem.

Mapa 3 – Localização das missões jesuíticas no Oriente boliviano e na América do Sul.

Mapa 4 – Localização do município de Corumbá no Estado de Mato Grosso do Sul, Brasil, e localização aproximada da sede do município.

Figura 1 – Imagem de satélite de Corumbá, com destaque para o perímetro aproximado do bairro “Cristo Redentor”.

Figura 2 – Croqui do “Reduto São Francisco de Assis”, apontando a localização das famílias Kamba e a divisão de “quintais”.

Figura 3 – Imagem de satélite de parte do “Cristo”, com destaque para o perímetro aproximado do “Reduto”.

### Observações:

A figura que abre as Considerações Iniciais foi reproduzida de uma *camisa* Chiquitano, ofertada pelos Kamba ao autor da tese. A figura que se encontra, em tom desbotado, abrindo os Anexos, é um detalhe da mesma *camisa*.

As figuras que abrem os Capítulos 1, 2, 3 e 4 compõem a Planta Geral (*Plano General*) da Estrada de Ferro Brasil-Bolívia. Reproduziu-se integralmente a Planta na abertura das Considerações Finais, reunindo-se cada uma das partes. O *Plano* foi obtido a partir do **Relatório da Comissão Mixta Ferroviária Brasileiro-Boliviana referente aos exercícios de 1938 e 1939** (WHATELY; TORRES, 1940).

## LISTA DE ABREVIATURAS & SIGLAS

ABA	Associação Brasileira de Antropologia
ABHO	Associação Brasileira de História Oral
Anphlac	Associação Nacional dos Pesquisadores e Professores de História das Américas
Anpuh	Associação Nacional de História
APCOB	<i>Apoyo Para el Campesino-Indígena del Oriente Boliviano</i>
APEMS	Arquivo Público do Estado de Mato Grosso do Sul
BAE	Bureau of American Ethnology
CDPI	<i>Centro de Documentación de la Problemática Indígena</i>
Cecab	Centro de Estudos do Caribe no Brasil
Cedi	Centro Ecumênico de Documentação e Informação
Cedoc	Centro de Documentação
CEM	Centro de Estudos Migratórios
Cepal	Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe
Cimi	Conselho Indigenista Missionário
Cipca	<i>Centro de Investigación y Promoción del Campesinado</i>
CMFBB	Comissão Mixta Ferroviária Brasileiro-Boliviana
CNBB	Confederação Nacional dos Bispos do Brasil
CNPq	Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico
CPE	<i>Constitución Política del Estado</i>
CPAQ	Campus de Aquidauana
CPDO	Campus de Dourados
CPLP	Comunidade de Países de Língua Portuguesa
CPNA	Campus de Nova Andradina
CPTL	Campus de Três Lagoas
DAF	Divisão de Assuntos Fundiários
Dedoc	Departamento de Documentação
FGV	Fundação Getúlio Vargas
FNDE	Fundação Nacional de Desenvolvimento da Educação
Funai	Fundação Nacional do Índio
Funarte	Fundação Nacional de Artes
Funasa	Fundação Nacional de Saúde
GT	Grupo de Trabalho
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
Ifea	<i>Institut Français d'Études Andines</i>
IWGIA	<i>Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas</i>
Laced	Laboratório de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento
LpT	Programa “Luz para Todos”
L1	Primeira Língua
MEC	<i>Ministerio de Educación y Cultura</i>
MinC	Ministério da Cultura
MME	Ministério de Minas e Energia
MNR	<i>Movimiento Nacionalista Revolucionario</i>
MS	Mato Grosso do Sul
NOB	Noroeste do Brasil
ONU	Organização das Nações Unidas
PCBAP	Plano de Conservação da Bacia do Alto Paraguai

PUC-RS	Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul
SED	Secretaria de Estado de Educação
SNV	<i>Servicio Holandés de Cooperación al Desarrollo</i>
SPI	Serviço de Proteção aos Índios
STI	Sistema de Terras Indígenas
TCO	<i>Tierras Comunitarias de Origen</i>
UCG	Universidade Católica de Goiás
UFF	Universidade Federal Fluminense
UFG	Universidade Federal de Goiás
UFGD	Universidade Federal da Grande Dourados
UFMG	Universidade Federal de Minas Gerais
UFMS	Universidade Federal de Mato Grosso do Sul
UFMT	Universidade Federal de Mato Grosso
UFPE	Universidade Federal de Pernambuco
Ufrgs	Universidade Federal do Rio Grande do Sul
UFRJ	Universidade Federal do Rio de Janeiro
UnB	Universidade de Brasília
Unesco	Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura
Unesp	Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”
Unicamp	Universidade Estadual de Campinas
Unicef	Fundo das Nações Unidas para a Infância
Uniderp	Universidade para o Desenvolvimento do Estado e da Região do Pantanal
U-PIEB	<i>Universidad para la Investigación Estratégica en Bolivia</i>
USP	Universidade de São Paulo

## SUMÁRIO

<b>RESUMO</b> .....	8
<b>RESUMEN</b> .....	9
<b>ABSTRACT</b> .....	10
<b>LISTA DE FIGURAS &amp; MAPAS</b> .....	11
<b>LISTA DE ABREVIATURAS &amp; SIGLAS</b> .....	12
<b>CONSIDERAÇÕES INICIAIS</b> .....	15
<b>CAPÍTULO 1 – VOZES KAMBA NA FRONTEIRA: SOBRE VIVÊNCIAS &amp; NARRATIVAS</b>	
INTRODUÇÃO .....	36
1.1. VOZES INDÍGENAS EM FRONTEIRAS .....	40
1.2. VOZES NÃO-INDÍGENAS NA FRONTEIRA: CONTRAPONTO .....	54
1.3. SOBRE NARRATIVAS: OS POSSÍVEIS DIÁLOGOS ENTRE HISTÓRIA E ANTROPOLOGIA .....	59
CONCLUSÃO .....	70
<b>CAPÍTULO 2 – OS KAMBA NA LITERATURA: ENTRE REGISTROS &amp; ESQUECIMENTOS</b>	
INTRODUÇÃO .....	75
2.1. CORUMBÁ E A PRESENÇA INDÍGENA .....	82
2.2. OS GUATÓ .....	85
2.3. ESTUDOS SOBRE POPULAÇÕES INDÍGENAS EM MATO GROSSO DO SUL .....	87
2.4. ALGUNS ESTUDOS SOBRE POPULAÇÕES INDÍGENAS NA BOLÍVIA .....	97
2.5. UMA ANÁLISE DO TRABALHO QUE COLOCOU OS KAMBA NO MAPA .....	102
CONCLUSÃO .....	105
<b>CAPÍTULO 3 – “HAY QUE HACER HISTORIA, NO HAY QUE MORIRSE COMO PERRO”: SOBREVIVÊNCIAS &amp; TRAJETÓRIAS CHIQUITANO</b>	
INTRODUÇÃO .....	109
3.1. A BOLÍVIA E A CHIQUITANIA .....	113
3.2. O PERÍODO ANTERIOR ÀS MISSÕES (1542 A 1691) .....	120
3.3. A ÉPOCA DAS MISSÕES (1691 A 1767) .....	123
3.4. DO FIM DAS MISSÕES AO INÍCIO DO PRIMEIRO AUGE DA EXPLORAÇÃO DA BORRACHA (1767 A 1880) .....	133
3.5. OS CHIQUITANO ENTRE O FINAL DO SÉCULO XIX E A PRIMEIRA METADE DO SÉCULO XX .....	137
3.6. OS CHIQUITANO NA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XX (DÉCADAS DE 1960, 70 E 80) .....	143
CONCLUSÃO .....	147
<b>CAPÍTULO 4 – ALÉM DA LINHA DO TREM: SOBRE MIGRAÇÕES &amp; ESTIGMAS</b>	
INTRODUÇÃO .....	151
4.1. A CONSTRUÇÃO DA ESTRADA DE FERRO BRASIL-BOLÍVIA .....	153
4.2. SOBRE A MIGRAÇÃO .....	159
2.3. SOBRE OS ESTIGMAS .....	164
2.4. À PROCURA DE VESTÍGIOS .....	171
CONCLUSÃO .....	175
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	181
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	187
<b>ANEXOS</b> .....	210



## CONSIDERAÇÕES INICIAIS <sup>1</sup>

**A alteridade é um tema difícil. Tenho enorme simpatia pela ambição de penetrar na alteridade, a terra prometida da antropologia. É a mesma ambição do historiador. A história realiza sua aventura no tempo e a antropologia no espaço; eis uma distinção comum e razoável entre as disciplinas. Mas esta divisão clássica não existe mais porque os antropólogos têm-se arriscado nos arquivos e os historiadores, se não têm feito pesquisa de campo, se aventuram a utilizar um olhar antropológico.**

(Robert Darnton,  
historiador estadunidense)

Pensar e investigar a presença de populações indígenas situadas em fronteiras políticas nacionais, neste início de século XXI, obriga estudiosos das diversas áreas do conhecimento a se debruçarem sobre fatos e fenômenos que configuram complexas situações e relações sociais no tempo presente. As Américas, por exemplo, estão indelevelmente marcadas, seja no passado ou na atualidade, por uma rica diversidade étnica, muitas vezes escamoteada por políticas públicas e ignorada pelo senso comum e, até mesmo, porque não dizer, por professores e pesquisadores de História! Nesse contexto, as presenças indígenas em Mato Grosso do Sul, assim como em outros Estados e regiões localizados em fronteiras, traduz um enorme pluralismo sociocultural em terras hoje consideradas “brasileiras” e, em sentido mais amplo, “latino-americanas”.

Como postula o sociólogo chileno Jorge Larraín:

La verdad es que la mayoría de las sociedades latinoamericanas no está culturalmente unificada y que, a pesar de algunas formas centrales de integración y síntesis que indudablemente existen, las diferencias culturales son todavía muy importantes. Estas son más acentuadas en los países con un importante componente étnico indígena y negro como Perú, Bolivia, México, Venezuela, Brasil y América Central en general. En estas sociedades plurales subsiste una enorme diversidad cultural. Sin embargo, las diferencias culturales también existen, aunque en un grado

<sup>1</sup> Alerta-se que o presente texto não está em consonância com o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa, estabelecido pelo Decreto nº. 6.583, de 29 de setembro de 2008. Com a assinatura do decreto, o Brasil foi o primeiro país da CPLP (Comunidade de Países de Língua Portuguesa) – Brasil, Portugal, Cabo Verde, São Tomé e Príncipe, Angola, Moçambique, Guiné-Bissau e Timor Leste – a implantar oficialmente as regras, que passaram a vigorar a partir de 1º de janeiro de 2009. No entanto, as mudanças devem ocorrer gradativamente, com prazo para conclusão até 31 de dezembro de 2012. Durante esse período, de acordo com o texto do decreto, ambas as formas serão aceitas.

menor, em países más homogêneos, como Chile, Argentina y Uruguay (LARRAIN, 1996, p. 207).<sup>2</sup>

A diversidade citada pelo autor provoca inúmeras reflexões sobre identidades, fronteiras e etnicidades, em tempos de globalização, na América Latina. A situação torna-se ainda mais complexa quando as populações indígenas em questão se encontram em regiões de fronteiras de Estados nacionais. Assim como os estudos do antropólogo anglo-brasileiro Stephen G. Baines (2003; 2005) sobre as sociedades indígenas Makuxi e Wapixana, que habitam as fronteiras internacionais entre Guiana e Brasil, a presente pesquisa sobre uma parcela dos Kamba<sup>3</sup>, localizados na fronteira Brasil-Bolívia, “[...] fornece uma interface entre o estudo de sociedades indígenas e suas relações com Estados nacionais nas suas fronteiras” (BAINES, 2003, p. 02).

O exame aprofundado dessas relações revela intrincadas situações, permeadas por interesses de diversas ordens (políticos, econômicos, etc.). Surgem, assim, diferentes formas de um indivíduo se identificar, no caso das populações estudadas por Baines, no Norte do Brasil, “[...] como índio, mestiço, Makuxi, Wapichana, brasileiro ou guianense, que muitas vezes se sobrepõem, aparecendo à primeira vista, contraditória da perspectiva de um estranho, mas não da perspectiva dele [próprio]” (BAINES, 2005, p. 338). Tais indivíduos (e, como se verá, não ocorre diferentemente entre os sujeitos pesquisados) não vêem problema algum em se identificar conforme os contextos em que estão imersos e lhes parecem naturais. Dessa forma, em um diálogo entre História e Antropologia, dentre outras áreas do conhecimento, considera-se no presente texto o desenvolvimento histórico das identidades assumidas por/atribuídas a uma parcela de indígenas Kamba, que viveram ao longo da segunda metade do século XX na fronteira Brasil-Bolívia.

A análise da presença de populações indígenas em fronteiras<sup>4</sup> permite verificar que os processos socioeconômicos, políticos e culturais que se intensificaram nas últimas décadas do

---

<sup>2</sup> Tradução: “A verdade é que a maioria das sociedades latino-americanas não está culturalmente unificada e que, apesar de algumas formas centrais de integração e síntese que indubitavelmente existem, as diferenças culturais são, todavia, muito importantes. Estas são mais acentuadas nos países com um importante componente étnico indígena e negro como Peru, Bolívia, México, Venezuela, Brasil e América Central em geral. Nestas sociedades plurais subsiste uma enorme diversidade cultural. Não obstante, as diferenças culturais também existem, ainda que em um grau menor, em países mais homogêneos, como Chile, Argentina e Uruguai”.

<sup>3</sup> Alerta-se que, exceto nas citações e no uso dos termos *Chiquitano*, *Chiquitanos*, *Chiquito* e *Chiquitos*, em todas as nomenclaturas referentes a sociedades indígenas foram respeitadas as normas da Convenção Brasileira de Antropologia, realizada em 1953 (In: SCHADEN, 1976).

<sup>4</sup> Nos últimos anos têm sido publicadas importantes obras contendo textos a respeito das presenças de populações indígenas (e não-indígenas) em fronteiras, revelando, de forma transdisciplinar, a diversidade de abordagens teóricas e metodológicas referentes às temáticas fronteiras, etnicidades, identidades, nação e Estado (Cf. ROCHA; BAINES, 2008; ROCHA, 2006; CARDOSO DE OLIVEIRA; BAINES, 2005; SCOTT; ZARUR, 2003; ZARUR, 2000).

século passado, designados, em conjunto e genericamente, por globalização <sup>5</sup>, são altamente complexos e provocaram fortes impactos nas práticas culturais e nos processos de identificação dos diversos grupos humanos, dentre eles os indígenas. Nesse contexto, os conceitos de identidades, etnicidades e fronteiras, dentre outros, precisam ser repensados à luz das transformações sociopolíticas mais recentemente ocorridas. Paradoxalmente, a globalização tem promovido uma explosão das diferenças e, mais do que isso, a exacerbação das desigualdades. Como afirma o sociólogo Octavio Ianni, “Aos poucos, ou de repente, o mundo se torna grande e pequeno, homogêneo e plural, articulado e multiplicado. Simultaneamente à globalização, dispersam-se os pontos de referência, dando a impressão que se deslocam, flutuam, perdem” (IANNI, 2005, p. 91).

O antropólogo argentino, radicado atualmente no México, Miguel Alberto Bartolomé pondera a esse respeito que:

La actual globalización aspira a un supuesto universalismo, ahora no sólo propuesto por los estados sino también por las corporaciones transnacionales que buscan un mercado homogéneo de consumidores. Pero el aumento de los contrastes interétnicos que ponen frente a frente a culturas diferenciadas, a pesar de buscar homogeneizar, genera un incremento de las identidades que se confrontan entre sí. Ante estas fuerzas de la política cultural y del mercado, los movimientos indígenas aparecen como la expresión contestataria no sólo de sujetos políticos, sino también de alteridades culturales que buscan una ubicación dentro de contextos estatales y globales, que con gran dificultad comienzan a reconocer su derecho a la existencia (BARTOLOMÉ, 2002, p. 05). <sup>6</sup>

Todavía, para não se restringir a presente análise aos efeitos da chamada globalização, necessário se faz refletir, também, sobre a complexidade e a dinâmica própria dos processos étnicos na atualidade. Há, inegavelmente, uma maior visibilidade das “minorias étnicas”, um maior espaço para se pensar as diferenças, em que as explicações do Brasil como um “cadinho de três raças” ou mesmo a “mestiçagem”, por exemplo, vêm cedendo lugar para as idéias de diversidade étnica e de pluralismo cultural. Tais idéias possibilitam a afirmação de etnias até então mantidas na invisibilidade por políticas nacionais que procuraram reprimir,

<sup>5</sup> Ressalta-se que a globalização não é um fenômeno recente. De acordo com o sociólogo anglo-jamaicano Stuart Hall, por exemplo, “[...] a globalização [...] não começou com a ‘desregulamentação’ dos mercados financeiros na década de [19]80, mas com as viagens de Cristóvão Colombo no final do século XV [...]” (HALL, [s.d.], p. 61).

<sup>6</sup> Tradução: “A atual globalização aspira a um suposto universalismo, agora não apenas proposto pelos Estados, mas também pelas corporações transnacionais que buscam um mercado homogêneo de consumidores. Contudo, o aumento dos contrastes interétnicos que põem frente a frente a culturas diferenciadas, apesar de buscar homogeneizar, gera um incremento das identidades que se confrontam entre si. Diante destas forças da política cultural e de mercado, os movimentos indígenas aparecem como a expressão contestatória não só de sujeitos políticos, mas também de alteridades culturais que buscam um lugar dentro de contextos estatais e globais, que com grande dificuldade começam a reconhecer seu direito à existência”.

quando não apagar, as diferenças. Nesse fragmentado contexto surgem (e “ressurgem”) etnias consideradas há muito “extintas”, ou, ainda, grupos que se sabem indígenas, mas que ainda não receberam tal tratamento por parte do Estado brasileiro, como é o caso dos Kamba. Este grupo figura no rol das sociedades indígenas que vivem hoje no Estado de Mato Grosso do Sul, fronteira Brasil-Bolívia (RICARDO; RICARDO, 2006), embora ainda existam poucos estudos que se refiram especificamente a ele.<sup>7</sup>

Qualificados regionalmente como “índios sem terra”, “bolivianos”, ou, ainda, “bugres”, o que chama a atenção é que se discute muito, até hoje, se eles são, de fato, indígenas! Academicamente, o problema pareceu ter se resolvido quando, em 1980, a antropóloga Yara Maria Brum Penteado, defendeu a dissertação de mestrado intitulada **A condição urbana**: estudo de dois casos de inserção do índio na vida cidadina (PENTEADO, 1980), na UnB, descrevendo e analisando seu *modus vivendi* no meio urbano.<sup>8</sup> Entre 2005 e 2009, outra antropóloga, Ruth Henrique da Silva, elaborou tese de doutorado na UFF (Universidade Federal Fluminense), sobre esta mesma população indígena, embora com um escopo maior (SILVA, 2009). Contudo, a particular e complexa trajetória histórica dos primeiros Kamba que chegaram a Corumbá, entre o final da primeira metade e o início da segunda metade do século XX, e de seus atuais descendentes do lado brasileiro, ainda era desconhecida e, por esta razão, mereceu estudos que resultaram na presente tese.<sup>9</sup>

É sabido que embora se reconheçam dez grupos indígenas vivendo na atualidade em terras do Estado de Mato Grosso do Sul – Atikum, Guarani-Kaiowá, Guarani-Ñandeva, Guató, Kadiwéu, Kamba, Kinikinau, Ofayé, Terena e Xamacoco – há um incômodo silêncio sobre pelo menos três deles: Atikum, Kamba e Kinikinau (isso sem contar os Xamacoco, que vivem a maior parte do tempo em terras paraguaias, transitando sazonalmente no lado brasileiro da fronteira e vivendo no interior da *Reserva Indígena Kadiwéu*, município de Porto Murtinho, onde foram avistados, no início dos anos 1990, pelo antropólogo Jaime Garcia

<sup>7</sup> Dentre estes poucos estudos, cf. MANGOLIM, 1993.

<sup>8</sup> Na referida dissertação, Penteado procura analisar não apenas os Kamba, de Corumbá, mas também e especialmente os Terena, que então viviam nas cidades de Aquidauana e Campo Grande.

<sup>9</sup> O interesse do autor desta pesquisa pelo tema das migrações entre populações indígenas manifestou-se, inicialmente, quando da realização de estudos de pós-graduação *lato sensu* (Especialização) em “Antropologia: Teorias e Métodos”, realizados na UFMT, em Cuiabá, entre 1999 e 2000, sob a orientação da Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Joana A. Fernandes Silva. Estudando uma parcela de indígenas Atikum, oriundos de Pernambuco e que hoje habitam o município sul-mato-grossense de Nioaque, em terras dos Terena, percebeu-se ser este um rico manancial de investigação científica no que diz respeito aos temas das identidades (étnicas, nacionais, dentre outras), das migrações e das práticas culturais (JOSÉ DA SILVA, 2000; 2003). Além disso, na dissertação de mestrado em História sobre a constituição da *Reserva Indígena Kadiwéu* (JOSÉ DA SILVA, 2004), desenvolvida entre 2002 e 2004, na antiga UFMS/ Campus de Dourados (atual UFGD) foram investigadas questões referentes à memória e à identidade étnica, relacionando-as à História Indígena nos contextos sul-mato-grossense e regional.

Siqueira Jr.).<sup>10</sup> Crê-se que esse silêncio se deva, em parte, ao fato de que essas sociedades indígenas não têm sua presença, em solo sul-mato-grossense, oficialmente aceita pelo órgão indigenista brasileiro, a Funai, e não possuem terras demarcadas em Mato Grosso do Sul, até o momento. Por outro lado, não é possível imaginar que esse processo de silenciamento se deva somente ao não-reconhecimento por parte do Estado, uma vez que a população local tem suas próprias categorias de processos de identificação e atribuição de identidades.

Entendidas como fenômenos sociais e históricos, as identidades são, ao mesmo tempo, relacionais (pressupõe a alteridade, o contato com o Outro) e situacionais, uma vez que os indivíduos escolhem o que lhes é relevante para cada situação e acionam conforme os contextos em que se encontram inseridos. A esse respeito, a lingüista Ema Marta Duck Cintra, em um estudo sociolingüístico dos Chiquitano (com quem os Kamba possuem laços de origem em comum) no Brasil, assevera que “o que se vê é que a escolha de determinadas identidades é impregnada por relações discursivas de domínio. E as palavras bugre, chiquitano e índio trazem no seu significado toda a carga negativa imposta pela sociedade dominante” (CINTRA In: SILVA, 2008, p. 111). Assim, vozes não-indígenas constituíram e, ao mesmo tempo, silenciaram os Chiquitano, em Mato Grosso, bem como os Kamba, em Mato Grosso do Sul (antigo sul do Estado de Mato Grosso) ao longo do tempo, na fronteira Brasil-Bolívia.

Desterritorializados, migrantes e sofrendo dupla discriminação, por se considerarem índios e, ao mesmo tempo, serem considerados “estrangeiros” no Brasil: eis a situação atual dos Kamba. Contudo, não é possível compreender sincronicamente essa situação sem se levar em conta o processo histórico, os eventos que marcaram a saída de parte do grupo da Bolívia (por que teriam saído de lá?) e a chegada ao Brasil, bem como a adaptação (ou a não-adaptação) de membros dessa sociedade indígena em terras outras, em uma cidade localizada em fronteiras nacionais, cujos habitantes não-indígenas os estigmatizaram ao longo do tempo. Por essa razão, propôs-se na presente tese o estudo da história da migração do grupo para o Brasil, reconhecendo-se em que circunstâncias saíram da Bolívia, como era sua vida naquele

---

<sup>10</sup> Os Atikum têm seu território tradicional, a Serra do Umã, no sertão nordestino, local de onde uma parte do grupo saiu em meados da década de 1980, fugindo da seca e da extrema violência na região, encravada no chamado “Polígono da maconha”, em Pernambuco (JOSÉ DA SILVA In: SALOMON; SILVA; ROCHA, 2005). Os Kinikinau vivem, sobretudo, em terras da *Reserva Indígena Kadiwéu*, na aldeia São João, desde o início da década de 1940. Dados como “extintos” por antropólogos e indigenistas, dispersos por diferentes aldeias Kadiwéu e Terena, buscam hoje retomar seu território tradicional, localizado entre os atuais municípios de Aquidauana, Miranda e Corumbá (JOSÉ DA SILVA; SOUZA, 2003). Os Xamacoco, denominados *Ishir* (*Tomárâho* e *Ybytosó*) vivem, a maior parte do tempo, na região ocidental do Paraguai (ZANARDINI; BIEDERMAN, 2006; SIQUEIRA JR., 1993).

país e como re-significaram práticas culturais e as próprias identidades em uma porção do território brasileiro, que pode ser considerada como um espaço transnacional.

Os espaços transnacionais, fronteiriços e limítrofes por excelência, são locais de surgimento/ “ressurgimento”/ ocultação de etnicidades e onde saberes e pensamentos seriam possivelmente menos homogeneizados, podendo ser categorizados como híbridos (CANCLINI, 2006) ou, ainda, mestiços (GRUZINSKI, 2001). O filósofo anglo-africano Kwame Anthony Appiah (2007) define como transnacional o espaço cosmopolita não-metropolitano, com fluxos migratórios, costumes e tradições compartilhados, além de práticas econômicas e religiosas comuns. Tal definição pode ser aplicada a Corumbá, município de Mato Grosso do Sul, local escolhido pelos Kamba para viverem após o evento migratório.<sup>11</sup> Por um lado, algumas dessas regiões enfrentam, com certo êxito, o desafio da não-reprodução de saberes, discursos e práticas dos locais centrais da Nação; por outro, há locais em que se dá justamente o contrário, podendo ocorrer a exacerbação de tais elementos.

Para a historiadora estadunidense Cynthia Radding,

*Transnationalism* has acquired importance in contemporary journalism and academic fields of study to express borders transcended and transgressed through literature, art, music, commerce, and the physical movement of people. For either *transnational* or *transcultural* to have meaning, however, it is necessary to recognize borders that represent barriers to be crossed or zones of contact where differences meet (RADDING, 2005, p. 325; itálicos no original).<sup>12</sup>

Dessa forma, é possível se estudar os circuitos migratórios e culturais, que configuram simbolicamente a região e lhes confere uma identidade reconhecível.

Os Chiquitano (SILVA, 1999; 2008), por exemplo, formam um grande agrupamento que vive atualmente na região transnacional de Mato Grosso, Mato Grosso do Sul e Bolívia, resultados do amálgama de diversos grupos étnicos que foram reunidos em aldeamentos (*misiones*) por jesuítas, entre os séculos XVII e XVIII na região do atual Oriente boliviano.<sup>13</sup> Uma parcela considerável dos Chiquitano vive hoje em Mato Grosso e em Mato Grosso do Sul (sendo chamados, nesse último Estado, de Kamba), onde são socialmente excluídos e

<sup>11</sup> Cf. Anexos – Figuras & Mapas – Mapa 4.

<sup>12</sup> Tradução: “O transnacionalismo adquiriu importância no jornalismo contemporâneo e campos acadêmicos de estudo para expressar as fronteiras transcendidas e transgredidas através da literatura, da arte, da música, do comércio, e do movimento físico dos povos. Para que transnacional ou transcultural tenha significado, entretanto, é necessário reconhecer as fronteiras que representam as barreiras a serem cruzadas ou as zonas de contato onde as diferenças se encontram”.

<sup>13</sup> Os antropólogos Beatriz Góis Dantas, José Augusto Laranjeiras Sampaio e Maria Rosário Gonçalves de Carvalho, através de documentação histórica, apontam processos semelhantes ao ocorrido com os Chiquitano no instigante texto “Os povos indígenas no Nordeste brasileiro: um esboço histórico” (DANTAS; SAMPAIO; CARVALHO In: CARNEIRO DA CUNHA, 1992).

negativamente discriminados pela população regional não-indígena, com quem convivem há tempos. Perceber as construções identitárias do grupo no interior do espaço transnacional em que viveram historicamente, ora como brasileiros, bolivianos, indígenas e/ ou não-índios, foi o ponto de partida da pesquisa que resultou nesta tese de doutorado.

Assim sendo, a trajetória histórica dos sujeitos sociais pesquisados foi problematizada a partir das interpretações e da análise das recriações socioculturais de indígenas migrantes, quando do seu estabelecimento em novas terras ou regiões, no caso, na fronteira Brasil-Bolívia. Hipoteticamente, espera-se que a percepção das dimensões etno-históricas do contato de uma sociedade indígena com o Outro permita a análise das relações humanas com o meio circundante, em múltiplas dimensões, na construção das identidades do grupo. Para uma análise diacrônica, optou-se por recortar um período histórico cujas datas abarcam cerca de 50 anos (1938-1987). O ano de 1938 marca a assinatura do Tratado de Paz entre Bolívia e Paraguai, pondo fim formalmente à Guerra do Chaco (1932-1935), que teve intensa participação indígena, inclusive dos Chiquitano, ancestrais de uma parcela dos Kamba (RICHARD, 2008).

Além disso:

O Brasil, em 25 de fevereiro de 1938, assinou um tratado com a Bolívia para a construção de uma ferrovia de Corumbá a Santa Cruz de la Sierra – ela seria paga pelo saldo credor que os bolivianos ainda tinham decorrentes do Tratado de Petrópolis (que cedeu o Acre ao Brasil), de cerca de um milhão de libras esterlinas. A construção da ferrovia pelos brasileiros – que se efetivaria realmente em 1954 – fez frente aos projetos argentinos e também abriu ao mercado do Brasil o petróleo dos Andes (CHIAVENATO, 1980, p. 208).

A construção da ferrovia (*ferrocarril*) Santa Cruz de la Sierra – Corumbá, passando por San Jose de Chiquitos e Puerto Suárez, teve substancial importância para a história de migração dos Kamba.<sup>14</sup> Já o ano de 1987 assinala a primeira e última vez em que a Funai incluiu oficialmente o grupo indígena em seu Plano de Metas (Cf. RICARDO; OLIVEIRA Fº., 1987). Na ocasião, o órgão indigenista indicou a necessidade de estudos de identificação e delimitação da “Terra Indígena Camba”, não realizados até o presente momento.

Um período histórico tão próximo dos dias atuais enquadrou a proposta naquilo que muitos historiadores denominariam de “história do presente”. De acordo com os historiadores franceses Agnès Chauveau e Philippe Tétard (1999), o imediatismo do trabalho histórico diante da história a acontecer, chamada por alguns de “história imediata”, por outros de “história próxima” ou, ainda, de “história do presente”, coloca numerosos problemas

<sup>14</sup> Cf. Anexos – Figuras & Mapas – Mapa 2.

metodológicos, epistemológicos e, em alguns aspectos, deontológicos. Nesse sentido, a migração emerge como um importante tema de pesquisa nos tempos atuais, especialmente ao longo do último século.

Define-se migração, no presente trabalho, a exemplo do historiador britânico Alistair Thomson,

[...] incluindo tanto migrações internacionais quanto intranacionais e, como a maioria dos estudos de história oral, enxergo a passagem física da migração de um lugar para outro como apenas um evento em uma experiência migratória que abarca velhos e novos mundos e que continua por toda a vida do migrante e pelas gerações subseqüentes (THOMSON, 2002, p. 341-342).

Esta ampla definição coloca em relevo certa imbricação entre o estudo da migração com a pesquisa em comunidades étnicas, por meio de fontes orais, pois, ainda de acordo com Thomson:

[...] a história da migração está interessada nos processos pelos quais os migrantes, individual e coletivamente, se estabelecem em uma nova região ou país, e pelas maneiras em que as redes de trabalho e os estilos de vida do local de origem são recriados e modificados no novo mundo. Evidentemente, a experiência de um grupo étnico particular no local de destino é um elemento necessário à história da migração (THOMSON, 2002, p. 342).

O antropólogo escandinavo Fredrik Barth, outra importante referência no presente trabalho, atribui à interação social o local próprio da constituição e permanência das comunidades ou grupos étnicos (*organizational types*) que utilizam os elementos da cultura para manter fronteiras (*boundaries*) simbólicas face a outras unidades com as quais interagem (BARTH In: BARTH, 1976). Dessa forma, a noção barthiana de grupo étnico permite a contraposição às formulações substancialistas e biologizantes do passado, ao focalizar os processos históricos de mudança em contextos específicos de interação social.

Discorrendo sobre a importância das contribuições de Barth, o antropólogo Ugo Maia Andrade lembra que:

Este recurso teórico permitiu avanços significativos em vários domínios da antropologia, particularmente nos estudos de comunidades de identidade indígena consideradas “emergentes”, “novas” ou “ressurgidas”. Considerá-las mediante a noção barthiana de grupo étnico implica a necessidade de compreender a natureza das práticas sociais pelas quais esses grupos constituem simbolicamente suas

fronteiras e as mantêm ao longo do tempo em diferentes contextos de interação (ANDRADE, 2004, p. 104).<sup>15</sup>

Diferentemente de outras formas de identidade coletiva, a identidade étnica é orientada para o passado. Neste caso, origens e tradições comuns são evocadas como legitimadoras da existência histórica e da própria coesão grupal, sendo, portanto, o modo como se concebem simbolicamente as sociedades. Afinal, “[...] um grupo, sabe-se, não pode exprimir o que tem diante de si — o que ainda falta — senão por uma redistribuição do seu passado” (CERTEAU, 2000, p. 93).

A antropóloga Manuela Carneiro da Cunha ajuda a compreender tal característica, ao afirmar que:

Grupos étnicos distinguem-se de outros grupos, por exemplo, de grupos religiosos na medida em que se entendem a si mesmos e são percebidos pelos outros como contínuos ao longo da história, provindos de uma mesma ascendência e idênticos malgrado separação geográfica. Entendem-se também a si mesmos como portadores de uma cultura e de tradições que os distinguem de outros (CARNEIRO DA CUNHA, 1986, p. 117).

Ainda que para grupos indígenas a autodeclaração da identidade étnica possua algo (ou muito) de essencialista, a rigor, o tratamento teórico dado ao conceito de identidade étnica deve afastar quaisquer perspectivas de essencialismo.

Nesse sentido, a filósofa argentina Liliana Giorgis alerta que:

La pretensión de superar las fronteras rígidas que separa [*sic!*] la identidad de los sujetos sociales, supone una definición previa de los supuestos epistemológicos que orientan el ordenamiento de los saberes sobre el hombre y su mundo. Tales supuestos bien pueden sustentarse o en los principios de una lógica formal y abstracta o, por el contrario, en los aportes de una lógica social e histórica. Esta última proporciona mecanismos de análisis y reflexión a través de los cuales la problemática de la identidad es siempre susceptible de ser remitida a los sujetos sociales concretos y a sus prácticas cotidianas de identificación. Desde esta perspectiva se puede afirmar que las respuesta [*sic!*] han de tener una significación histórica y socialmente determinada (GIORGIS, 1993, p. 05-06).<sup>16</sup>

<sup>15</sup> Roberto Cardoso de Oliveira prefere usar o termo “limite” para a tradução do termo barthiano *boundarie*, ao invés de “fronteira”, reservando este último apenas “para expressar o conceito tradicional de ‘fronteira política’” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006, p. 101).

<sup>16</sup> Tradução: “A pretensão de superar as fronteiras rígidas que separam a identidade dos sujeitos sociais, supõe uma definição prévia dos pressupostos epistemológicos que orientam o ordenamento dos saberes sobre o Homem e seu mundo. Tais pressupostos bem podem sustentar-se ou nos princípios de uma lógica formal e abstrata ou, pelo contrário, nos aportes de uma lógica social e histórica. Esta última proporciona mecanismos de análise e reflexão através dos quais a problemática da identidade é sempre suscetível de ser remetida aos sujeitos sociais concretos e a suas práticas cotidianas de identificação. Desta perspectiva se pode afirmar que as respostas não de ter uma significação histórica e socialmente determinada”.

Esta última foi, pois, a perspectiva adotada para o estudo da presença Kamba na fronteira Brasil-Bolívia.

Em Mato Grosso do Sul, uma parcela dos Kamba, autodenominados *Camba-Chiquitano*, concentra-se na região periférica da cidade de Corumbá pelo menos desde o fim da primeira metade do século XX. Como se verá, os Kamba possuem uma forte ligação histórica com os Chiquitano na Bolívia. O termo Chiquitano ou Chiquito, criado provavelmente entre os séculos XVII e XVIII pelos colonizadores europeus, é a designação genérica atribuída a um conjunto de etnias diferentes que habitavam uma vasta região compreendida ao norte pelo paralelo 15, ao sul pelo Chaco, a leste pelo rio Paraguai e a oeste pelo rio Grande.<sup>17</sup> Foi a partir do final do ano de 1691, no atual Oriente boliviano, que os padres da Companhia de Jesus fundaram várias missões em Chiquitos, na então Província de Santa Cruz de la Sierra.<sup>18</sup> As missões de Chiquitos reuniram distintas etnias, muitas sem afinidades culturais e de filiações lingüísticas diversas, deflagrando um processo de reorganização sociocultural, cujos elementos são constitutivos da identidade étnica pretérita e atual do grupo.

De acordo com o geógrafo José Eduardo F. M. da Costa:

Tudo indica que o enraizamento da identidade dos Chiquitano perpassa à época das missões, fundando-se nos diversos grupos étnicos que a compunham, e que, certamente, o fio condutor foi mantido pela afirmação de valores contrativos [*sic!*], baseados num processo de seleção de traços e emblemas culturais de uma origem comum (COSTA, 2002, p. 78).

Traços culturais, relações intergrupais, transações de bens e serviços entre as comunidades, além de rituais religiosos cristãos originários de uma herança colonial comum, estruturaram, portanto, as relações intra e intercomunitárias dos Chiquitano ao longo do tempo. Pode-se dizer que a maior parte dos Chiquitano que vivem hoje no Brasil, em especial em Mato Grosso, não migrou da Bolívia, mas foi “encapsulada” em terras hoje definidas como “brasileiras”, cujas fronteiras nacionais não têm, para o grupo, o mesmo significado que têm para os não-indígenas (Cf. SILVA, 2008; SILVA, 2001/ 2002; COSTA, 2002; 2006; BORTOLETTO SILVA In: COMBÈS, 2006).

A existência dos Chiquitano, e de tantos outros grupos étnicos na atualidade, tais como os Atikum, os Kinikinau, os Ofayé e os próprios Kamba, mostra que o chamado processo de globalização, que pretendeu uma homogeneização mundial e a eliminação das diferenças, na

<sup>17</sup> Cf. Anexos – Figuras & Mapas – Mapa 1.

<sup>18</sup> Cf. Anexos – Figuras & Mapas – Mapa 3.

verdade recriou-as em muitos lugares. Contudo, é preciso tomar certos cuidados ao se relacionar os processos étnicos à chamada globalização. Faz-se necessário ressaltar que a maior visibilidade das “minorias étnicas” está relacionada, também, a uma conjuntura derivada de uma historicidade particular dos tempos atuais e que as dinâmicas locais e regionais podem influir fortemente nesses processos, devendo, portanto, serem levadas em conta em qualquer análise.

Crítica das “certezas do pluralismo global”, a antropóloga argentina, radicada no Brasil, Rita Laura Segato assevera a esse respeito que:

De esta forma, algunas voces que celebran el proceso de “globalización” y no lo interpretan como una exacerbación del imperialismo, se apegan a la idea de que solamente gracias a la internacionalización de ideas modernas de ciudadanía y derechos humanos se hizo posible la emergencia de pueblos antes invisibles, que hoy reclaman derechos en nombre de su identidad.

Propongo aquí que esto último es verdadero solamente en parte y se instrumentalizado con toda la sofisticación necesaria. Se trata, considero, de un proceso ambiguo e inestable, capaz, por un lado, de afirmar los derechos de las minorías pero, también, por otro, de homogeneizar las culturas, achatando sus léxicos y valores, de manera a que puedan entrar en la disputa generalizada por recursos, pero dejando fuera del horizonte de la política una reflexión más profunda sobre la naturaleza misma de esos recursos, y la pluralidad de sus formas de producción y utilización (SEGATO, 1999, p. 162-163).<sup>19</sup>

Nesse processo ambíguo e instável, analisado por Segato, a retomada da identidade por indígenas localizados no Nordeste brasileiro, a reivindicação de etnicidades e mesmo a reinvenção de etnias ou a ocultação das mesmas, em todo o país, por exemplo, mostram-se como fenômenos que marcam a contemporaneidade (OLIVEIRA, 1999). A etnicidade, resultante de confrontos de Uns com Outros, é um elemento político e social presente em todos os recantos do mundo, sendo considerada, por muitos, como uma verdadeira “hidra do século XX” (CARNEIRO DA CUNHA, 1986, p. 99).

Esta “hidra” também se faz presente na fronteira Brasil-Bolívia, onde hoje estão localizados os Chiquitano, em Mato Grosso, e os Kamba, em Mato Grosso do Sul, dentre outros diversos grupos indígenas. Como já observado, os Kamba, de origem ancestral

---

<sup>19</sup> Tradução: “Desta forma, algumas vozes que celebram o processo de ‘globalização’ e não o interpretam como uma exacerbção do imperialismo, se apegam à idéia de que somente graças à internacionalização de idéias modernas de cidadania e direitos humanos se fez possível a emergência de povos antes invisíveis, que hoje reclamam direitos em nome de sua identidade.

Proponho aqui que este último é verdadeiro somente em parte e se instrumentalizado com toda a sofisticção necessária. Trata-se, considero, de um processo ambíguo e instável, capaz, por um lado, de afirmar os direitos das minorias mas, também, por outro, de homogeneizar as culturas, intimidando seus vocabulários e valores, de maneira que possam entrar na disputa generalizada por recursos, mas deixando fora do horizonte da política uma reflexão mais profunda sobre a natureza mesma desses recursos, e a pluralidade de suas formas de produção e utilização”.

boliviana e hoje vivendo em território brasileiro, até o momento não possuem terras regulamentadas pelo órgão indigenista oficial. O que chama a atenção, neste caso, é a trajetória histórica que o grupo viveu e que resultou em sua situação atual na fronteira de dois países, em limites políticos e nacionais e, em última instância, étnicos e culturais.

Concordando com as palavras de Cardoso de Oliveira, a partir da análise da presença dos Kamba e de outras populações indígenas e não-indígenas em áreas de fronteira, verifica-se que:

É assim que em ambos os lados da fronteira pode-se constatar a existência de contingentes populacionais não necessariamente homogêneos, mas diferenciados pela presença de indivíduos ou grupos pertencentes a diferentes etnias, sejam elas autóctones ou indígenas, sejam provenientes de outros países pelo processo de imigração. Ora isso confere à população inserida no contexto de fronteira um grau de diversificação étnica que, somado à nacionalidade natural ou conquistada do conjunto populacional de um e de outro lado da fronteira, cria uma situação sociocultural extremamente complexa (CARDOSO DE OLIVEIRA In: CARDOSO DE OLIVEIRA; BAINES, 2005, p. 14).

Em virtude de tal complexidade, verificada também na presente pesquisa, alguns estudos sobre identidades auxiliaram na reflexão empreendida (BRANDÃO, 1986; SCOTT; ZARUR, 2003; CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006). Frisa-se que as identidades assumidas pelos Kamba foram percebidas como produtos de processos de identificação, apreendendo-as não no abstrato, mas sempre relacionadas a um lugar e a um tempo específicos, histórica e socialmente determinados. Assim, “[..] identidades podem ser geradas, preservadas, extintas, transformadas, dependendo não tanto de uma voluntária vontade simbólica do grupo, mas das atribuições pelas quais passa na realização cotidiana de sua própria história” (BRANDÃO, 1986, p. 111). Estas atribuições, de acordo com o antropólogo Carlos Rodrigues Brandão, vão da defesa de um território físico até a auto-atribuição de um lugar simbólico do grupo, no caso dos Kamba, o “Reduto São Francisco de Assis”<sup>20</sup>, na periferia de Corumbá, uma cidade de características cosmopolitas, não-metropolitana, localizada em fronteiras nacionais.

O estudo de populações indígenas em fronteiras instiga, ainda, pesquisadores, sejam eles antropólogos, sociólogos ou historiadores, a buscar ferramentas teórico-metodológicas mais apropriadas para lidar com questões contemporâneas altamente complexas e desafiadoras. Para o sociólogo José de Souza Martins (1997), por exemplo, fronteira é algo muito mais do que a fronteira física demarcada pela expansão geográfica da economia capitalista, pois este autor trata da própria fronteira do humano, onde o Outro é degradado para viabilizar a existência de quem domina, subjuga e explora. É, dentre outras definições, o

<sup>20</sup> Cf. Anexos – Figuras & Mapas – Figura 3.

espaço próprio de encontro de sociedades e culturas entre si diferentes. O sociólogo afirma, também, que as sociedades latino-americanas ainda estão no “estágio da fronteira”, em que as relações sociais e políticas são conformadas pelo movimento de expansão demográfica sobre terras consideradas “não-ocupadas” ou “insuficientemente ocupadas”.

Ao tratar teoricamente da questão da fronteira, Martins ainda realiza análises sociológicas, por meio de pesquisas sobre conflitos em vários espaços de fronteiras no Brasil (na Amazônia e em Mato Grosso, por exemplo). O autor pondera, além disso, ser a fronteira, essencialmente, o lugar da alteridade, da descoberta do Outro, que pode ser o próprio Eu, mas também dos desencontros decorrentes das distintas visões de mundo (culturais, políticas, sociais, etc.) de cada grupo. A situação de conflito social, portanto, caracteriza e define a fronteira no Brasil e nas Américas na atualidade. Ao se refletir sobre a história contemporânea da fronteira, portanto, verifica-se que a mesma pode ser vista como espaço de lutas étnicas e sociais, de confronto pela terra, de encontros/ desencontros/ reencontros das diferentes concepções de vida e de temporalidades históricas diversas e sobrepostas.

Desdobrando-se tais idéias, concorda-se também com a antropóloga Luciana de Andrade Mendonça, para quem:

Uma fronteira é um limite entre dois universos de regras, uma dicotomia acentuada entre as identidades nós e eles. Esses limites são fundados por marcas de oposições políticas, étnicas, lingüísticas e/ ou culturais. As fronteiras também possuem caráter de permeabilidade. Zonas de fronteira nacionais são áreas onde ocorrem relações peculiares de estranhamento e reciprocidade entre Estados. Países fronteiriços são como vizinhos: todos definindo uma oposição, um limite territorial, mas incapazes de viver sem a influência e a interferência do outro (MENDONÇA In: CARDOSO DE OLIVEIRA; BAINES, 2005, p. 117).

Na perspectiva aqui adotada, as fronteiras deixam de ser vistas, inclusive por quem as estuda, como espaço de limites e separações e passam a ser compreendidas como lócus históricos e sociais, pois nas palavras do sociólogo Osmar Ramão Galeano de Souza:

Fronteira, neste sentido, pode vir a se constituir um importante ponto de partida para as novas perspectivas teóricas para as relações internacionais. Além de mudar a idéia de limites, separação e zonas periféricas, elas passariam a ser, isto sim, espaço literal e social onde se criariam e implementariam as condições de convivência que invariavelmente já ocorrem nestas áreas binacionais, sobretudo no caso do Brasil com a Bolívia (SOUZA, 2004, p. 222).

O instigante tema da presença de populações em fronteiras suscita investigações que ensejam um fértil diálogo entre História e Antropologia, necessário, também, para a elaboração de uma História Indígena que se pretenda holística, interdisciplinar e plural.<sup>21</sup>

A presente pesquisa se insere, pois, em uma linha de reflexão muito importante para o entendimento dos fenômenos da contemporaneidade, que versa sobre o “ressurgimento” de etnias desconhecidas e/ ou dadas como “extintas” e que estão, portanto, em limites ou limiares étnicos. Sabe-se que no atual Nordeste brasileiro, por exemplo, vários grupos indígenas considerados “desaparecidos” estão reaparecendo e reivindicando o direito à diferença (ARRUTI, 1997), um fenômeno bastante generalizado em outras partes do país, das Américas e, mesmo, do mundo! Nem sempre é fácil, porém, para os grupos assumirem as marcas da diferença reivindicada. Ainda que haja/ tenha havido, no caso dos Kamba, uma dificuldade em se assumir a identidade étnica, vista regionalmente como algo negativo/ depreciativo, a questão que se fez premente foi conhecer a história de parte do grupo, percebendo em que momentos desejaram que suas origens, boliviana e indígena, fossem ou não percebidas pela sociedade envolvente.

As identidades atribuídas a/ assumidas por uma coletividade não são algo dado, peculiar a um determinado grupo social porque assim o é naturalmente. Ao contrário, identidades são “[...] construções, são realizações coletivas motivadas, impostas por alguma ou algumas razões externas ou internas ao grupo, mas sempre e inequivocamente realizadas como um trabalho simbólico dele, *em sua cultura e com a sua cultura*” (BRANDÃO, 1986, p. 110; itálicos no original). Dessa forma, o processo de identificação externa realizada pelos não-indígenas, nomeando os Kamba de “bugres”, “*campesinos*” ou, ainda, de “índios sem terra”, “bolivianos” imprime situações assimétricas de contato, marcadas pela inferioridade e pelo menosprezo. Como verificou Cintra entre os indígenas pesquisados por ela, em Mato Grosso, “[...] ser bugre, boliviano ou Chiquitano, leva-nos a pensar no contexto histórico, na situação, na intenção, nos interlocutores que provocaram o sentido das palavras” (CINTRA In: SILVA, 2008, p. 110).

O objetivo geral desta pesquisa foi, portanto, a realização de um estudo, por meio de fontes orais, dentre outras, das práticas culturais e das identidades assumidas por/ atribuídas a uma comunidade de indígenas que, ao migrar da Bolívia, vive atualmente na porção noroeste

<sup>21</sup> A linha de pesquisa “Identidades, Fronteiras e Culturas de Migração”, do Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de História da UFG, se ocupa dos estudos históricos interdisciplinares relativos às experiências e ações humanas em ambientes culturais marcados pela co-existência de inúmeras formas de alteridade, nos quais as “relações de diferença” emergem de forma mais acentuada. Estas “sociedades de fronteira” ou “sociedades transfronteiriças” se criam e se recriam tanto em seu marco geográfico como também fora dele, mostrando-se, por isso, como lócus de grande importância para os estudos identitários.

do Estado de Mato Grosso do Sul, no município de Corumbá e que é identificada regionalmente como comunidade “de bugres” ou, ainda, “de bolivianos” e “de *campesinos*”. Esta comunidade, de acordo com o trabalho acadêmico de Yara M. B. Penteado (1980), está ligada historicamente ao grupo indígena Chiquitano, cuja maior parte da população localiza-se, hoje, na Bolívia e no Estado de Mato Grosso, Brasil. Especificamente, o objetivo foi buscar, através das narrativas coletadas, transcritas, textualizadas e transcriadas <sup>22</sup>, seus interesses e as formas como (re)criaram suas identidades e buscaram reconhecimento no interior do próprio grupo. Isso porque buscá-lo fora teria sido, hipoteticamente falando, praticamente impossível, pois a sociedade corumbaense lhes atribuiu, ao longo da segunda metade do século XX, vários estigmas de ordem nacional (“bolivianos”), social (“pobres”, “sem terra”, possíveis “traficantes”), étnica (“índios”) e jurídica (“estrangeiros”, “sem documentação legal”), dentre outros.

A respeito da estigmatização, os estudos do antropólogo escandinavo Harald Eidheim, sobre a presença dos Lapões na Noruega, auxiliaram na compreensão de situações em que a identidade étnica pode tornar-se um estigma social:

Para analizar la organización social de los límites étnicos necesitamos de un marco relacional de referencia dentro del cual podamos seleccionar aquellos fenómenos objetivos, llamados con cierta vaguedad “rasgos”, por conceptos lógicamente coherentes en un lenguaje relacional. El axioma básico para tales análisis es que los grupos étnicos son categorías sociales que suministran un fundamento para la adscripción de *status* y, en consecuencia, que las relaciones interétnicas están organizadas con referencia a estos *status*. Mi material expone una situación donde el *status étnico* (o la identidad) es, en cierto sentido, ilegítimo, y por lo mismo no es expresado en la conducta interétnica institucional. A pesar de esto, esta misma ilegitimidad tiene repercusiones definidas en el proceso de toma de posiciones en la interacción elemental, y por tal razón, da forma a las relaciones interétnicas (EIDHEIM In: BARTH, 1976, p. 50-51; itálicos no original). <sup>23</sup>

Eidheim parte das definições do sociólogo canadense Erving Goffman (1988) sobre estigma para desenvolver o argumento de que quando a identidade étnica torna-se um estigma

<sup>22</sup> Transcrição, textualização e transcriação são etapas ou fases de um projeto de História Oral. Na etapa de transcrição, as palavras gravadas são registradas em estado bruto, mantendo-se perguntas e respostas, bem como repetições e erros. Na etapa de textualização, são eliminadas as perguntas, retirados os erros gramaticais e reparadas as palavras sem peso semântico. A transcriação é a apresentação do texto em sua versão final, com os recortes feitos pelo pesquisador (Cf. MEIHY; HOLANDA, 2007).

<sup>23</sup> Tradução: “Para analisar a organização social dos limites étnicos necessitamos de um marco relacional de referência dentro do qual possamos selecionar aqueles fenômenos objetivos, chamados com certa imprecisão ‘traços’, por conceitos logicamente coerentes em uma linguagem relacional. O axioma básico para tais análises é que os grupos étnicos são categorias sociais que subministram um fundamento para a adscrição de *status* e, em consequência, que as relações interétnicas estão organizadas com referência a estes *status*. Meu material expõe uma situação em que o *status* étnico (ou a identidade) é, em certo sentido, ilegítimo, e por isso mesmo não é expresso na conduta interétnica institucional. Apesar disto, esta mesma ilegitimidade tem repercussões definidas no processo de tomada de posições na interação elementar, e por tal razão, dá forma às relações interétnicas”.

social, tal como no caso dos Lapões, é manifestada diferenciadamente em, pelo menos, duas situações: na “esfera pública” e na “esfera privada” ou “secreta”.

Com os Kamba (e com outras populações indígenas localizadas em fronteiras) ocorreu fenômeno semelhante ao observado por Eidheim no estudo sobre a estigmatização da identidade étnica, pois como bem observa outro antropólogo, o brasileiro Sidney Antônio da Silva:

[...] a presença de novos contingentes de imigrantes na sociedade brasileira, particularmente daqueles oriundos de países do denominado “Terceiro Mundo”, como é o caso dos bolivianos, peruanos, angolanos, entre outros, vem recolocar a questão do contato intercultural, a partir de um novo enfoque (SILVA In: SCHWARCZ; GOMES, 2000, p. 173).

Tal presença, segundo o mesmo autor, tem produzido situações de mútuo estranhamento entre nacionais e estrangeiros, provocando reações de interesse ou de desconfiança e, até mesmo, de xenofobia frente ao desconhecido. Em tal contexto de estigmatização devem ser entendidas as trajetórias dos Kamba e de outras sociedades indígenas na contemporaneidade, em perspectiva histórica, além de geográfica.

Importante também se faz frisar que a elaboração de qualquer proposta de História Indígena deva estar em sintonia com a preocupação primordial de todo historiador, qual seja “com o *tempo*, com a duração, com as mudanças e as permanências ou sobrevivências” (CARDOSO, 1986, p. 107; *italico no original*), preocupação essa que o distingue de outros cientistas sociais, inclusive dos antropólogos e sociólogos. Entretanto, busca-se no presente trabalho inúmeras contribuições da Antropologia e da Sociologia para a compreensão dos conceitos que envolvam o estudo dos grupos humanos, em especial as sociedades indígenas, tais como o de identidade étnica.

Garante-se, dessa forma:

[...] pensar a produção do conhecimento histórico como aquele que é capaz de apreender essa experiência vivida por sujeitos ativos que problematizaram sua própria existência, implica elaborar procedimentos que permitam recuperar essa problematização colocada pelos agentes do passado, a partir das questões que o presente coloca ao pesquisador (VIEIRA; PEIXOTO; KHOURY, 1991, p. 37-38).

Nessa perspectiva, um trabalho de História pressupõe uma trama, diversas tessituras, um texto mais relacional entre diferentes temas, em que a cronologia articula-se com eventos e explicações que fazem com que na redação da tese se apresente aos leitores como uma outra forma de narrar os fatos, mais complexa e estruturada. Por essa razão, as fontes orais,

construídas a partir da própria apreensão de indígenas acerca da sua realidade histórica e de não-índios com quem os Kamba conviveram ao longo do tempo, auxiliaram, metodologicamente, nos estudos de migração que se realizaram sobre a presença Kamba na fronteira entre Brasil e Bolívia, em meados do século XX.<sup>24</sup>

Define-se o trabalho com fontes orais, de acordo com os historiadores José Carlos Sebe Bom Meihy e Fabíola Holanda, como um:

[...] conjunto de procedimentos que se inicia com a elaboração de um projeto e que continua com o estabelecimento de um grupo de pessoas a serem entrevistadas. O projeto prevê: planejamento da condução das gravações [...]; transcrição e estabelecimento de textos; conferência do produto escrito; autorização para o uso; arquivamento e, sempre que possível, a publicação dos resultados que devem, em primeiro lugar, voltar ao grupo que gerou as entrevistas (MEIHY; HOLANDA, 2007, p. 15).

O tema das migrações é rico e complexo (e por isso mesmo desafiador) e preferiu-se abordá-lo sob a perspectiva das identidades e das práticas culturais, sem perder de vista a análise histórica, pois se acredita que “[...] ‘fazer história’ é uma prática”, como já observou Certeau (2000, p. 78). A migração Kamba foi estudada a partir de fontes orais, documentais, cartográficas e bibliográficas (históricas, etnográficas, etc.) e o entrecruzamento dessas informações caracterizou uma pesquisa que estabeleceu interfaces entre a História Indígena, a Sociologia e a Antropologia. Diante disso, verificou-se a necessidade de se refletir não apenas sobre o que as pessoas pensavam, mas, também, como elas pensavam.<sup>25</sup>

A migração implica sempre em mudanças socioculturais, tanto na origem como no destino, pois, como ensina o sociólogo franco-argelino Abdelmalek Sayad (1998), não se estuda a imigração sem se refletir sobre a emigração. A recriação de práticas culturais em um contexto de contato interétnico coloca, portanto, a questão da re-significação de tais práticas, o que remete a um outro problema, o das permanências e das mudanças no processo de reprodução cultural. Considerando-se a complexidade que tal questão evoca, neste trabalho também se propõe a análise dos processos de recriação das práticas culturais dos Kamba, abordando sua re-significação, em um contexto adverso para esses migrantes, marcados pela estigmatização social. A atualização de práticas culturais entre os Kamba adquiriu significados distintos para os indígenas, interessados na negação ou na reafirmação de suas identidades étnicas/ nacionais.

Como bem observa a antropóloga Manuela Carneiro da Cunha:

<sup>24</sup> Atendendo ao pedido dos próprios narradores, as entrevistas realizadas com os indígenas Kamba encontram-se inteiramente transcritas e revisadas nos Anexos. Cf. Anexos – Documentos Oraís Transcritos.

<sup>25</sup> Cf., dentre outros importantes trabalhos, a esse respeito, MALDI, 1993.

A cultura original de um grupo étnico, na diáspora ou em situações de intenso contato, não se perde ou se funde simplesmente, mas adquire uma nova função, essencial e que acresce às outras, enquanto se torna cultura de contraste: este novo princípio que a subentende, a do contraste, determina vários processos. A cultura tende ao mesmo tempo a se acentuar, tornando-se mais visível, e a se simplificar e enrijecer, reduzindo-se a um número menor de traços que se tornam diacríticos (CARNEIRO DA CUNHA, 1986, p. 99-100).

O presente estudo está direcionado pela perspectiva das indissociáveis práticas culturais, socioeconômicas e políticas que marcaram a trajetória de uma parcela da população indígena Kamba ao longo de sua história em um espaço transnacional. Com isto, crê-se ter sido possível contribuir para a elaboração de uma História Indígena em seus múltiplos aspectos e perspectivas espaciais e temporais, com ênfase nas realidades regionais relacionadas ao contexto do Centro-Sul brasileiro. A relevância do presente trabalho reside especialmente no fato de haver, até o momento, poucos estudos aprofundados e/ ou recentes sobre a população indígena Kamba, em Mato Grosso do Sul, nenhum deles na área de História. Em Antropologia Social, existe o já citado pioneiro trabalho de Yara M. B. Penteadó, de 1980, além do estudo de Ruth H. da Silva, recentemente defendido. Espera-se, pois, ter somado esta pesquisa aos estudos a respeito de comunidades migrantes e etnicamente diferenciadas, que, habitando em fronteiras políticas nacionais, viveram também em limites/limiares étnicos e culturais.

Tendo em vista os princípios teórico-metodológicos adotados nesta pesquisa (interdisciplinaridade, diversificação de fontes, trabalho de campo <sup>26</sup>, dentre outros), para a realização do estudo foram necessárias etapas de trabalho em arquivos e em campo. A existência (ainda que escassa) de acervos documentais compostos de relatórios e pareceres, produzidos e acumulados pela Funai e outras agências, ao longo do exercício de suas atividades, não foi negligenciada. Foram também utilizadas fontes orais e observação participante. Pretendeu-se descrever quem são e de onde vieram, quais as características culturais mais marcantes dos Kamba (do particular, Kamba, para o geral, Chiquitano) – realizando-se uma breve etnografia histórica Kamba, através de pesquisas bibliográficas e de campo.

---

<sup>26</sup> Salienta-se que foram realizadas, ao longo dos últimos quatro anos e meio, algumas viagens à Bolívia e visitadas as cidades de La Paz, Santa Cruz de la Sierra, San Ignacio de Velasco, dentre outras. Em Santa Cruz de la Sierra foi entrevistado o antropólogo teuto-boliviano Jürgen (Jorge) Riester, apontado como um dos grandes especialistas sobre a população indígena Chiquitano naquele país. Além disso, nesta mesma cidade, foi visitado o CDPI (*Centro de Documentación de la Problemática Indígena*) e consultada ampla bibliografia.

A rotina de pesquisa constou das fases de documentação (incluindo, nesta, a localização de acervos documentais e de fontes orais) e coleta de dados, de crítica e elaboração dos dados e, finalmente, de síntese, revisão e redação.

À vista dos objetivos elencados, da natureza dos sujeitos sociais pesquisados e dos procedimentos possíveis, foram elaborados quatro capítulos, a saber:

No Capítulo 1 são apresentados e analisados trechos das entrevistas realizadas em trabalhos de campo de curta duração (*surveys*) e que ajudaram a elucidar diversas questões sobre a presença Kamba na fronteira Brasil-Bolívia, no período histórico assinalado, bem como as práticas culturais desenvolvidas pelo grupo ao longo do tempo. Neste capítulo aborda-se, também, uma discussão teórico-metodológica sobre a presença de populações indígenas em fronteiras e do uso de fontes orais, na perspectiva da História e da Antropologia, para a compreensão desta presença.

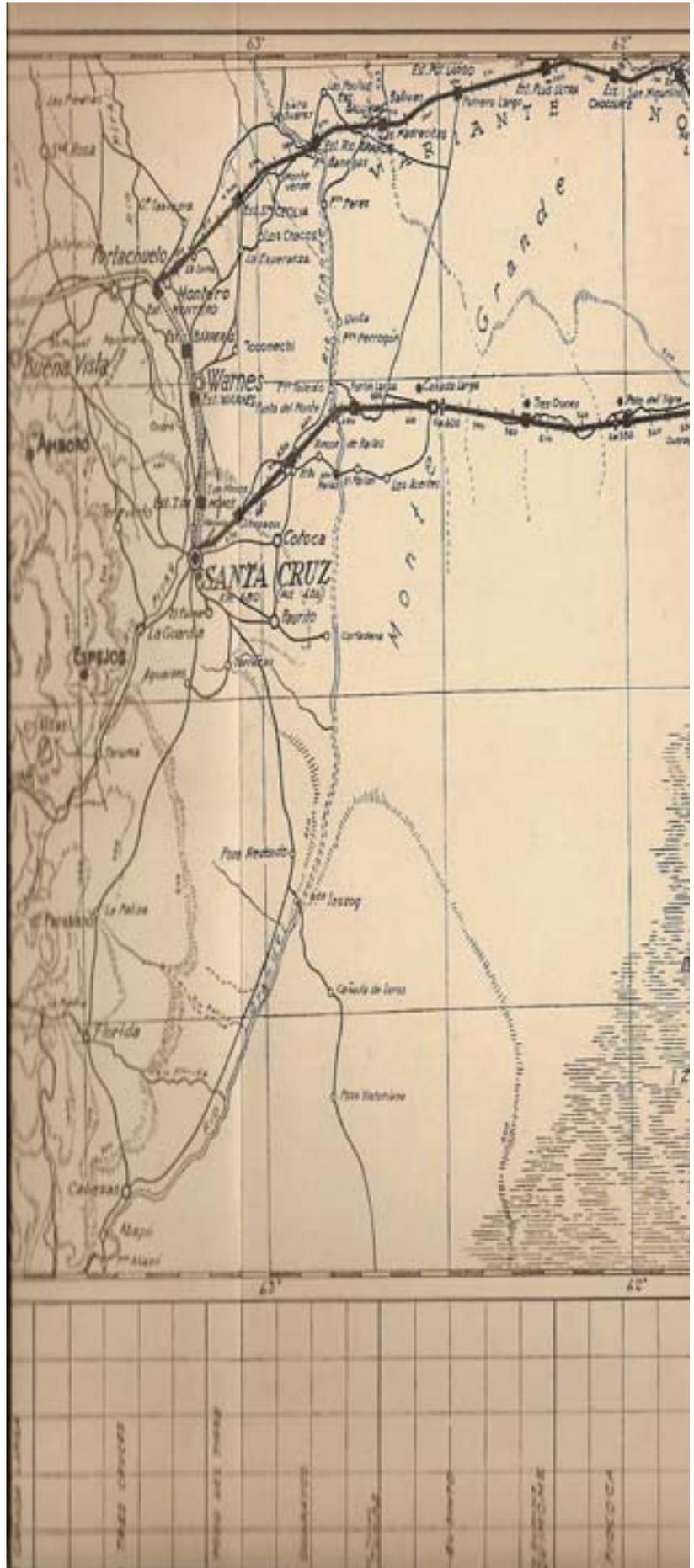
O Capítulo 2 trata-se de uma revisão bibliográfica a respeito dos Chiquitano em geral e, particularmente, dos Kamba, tidos por muitos, inclusive destacados estudiosos das questões indígenas em Mato Grosso do Sul, como índios “não-reconhecidos” ou, ainda, “inexistentes”!

A trajetória etno-história dos Chiquitano é o tema do Capítulo 3, em que se verifica não apenas a ligação histórica dos atuais Kamba com os antigos Chiquitano na Bolívia, mas também como se deu a passagem de uma parcela do grupo para terras atualmente consideradas brasileiras, particularmente em Corumbá, antigo sul de Mato Grosso, atual Mato Grosso do Sul.

Finalmente, o Capítulo 4, dando continuidade ao capítulo 3, refere-se à importância da construção da Estrada de Ferro Santa Cruz de la Sierra – Corumbá na história dos Kamba e de como este evento é recuperado pela memória indígena, bem como os processos de estigmatização pelos quais o grupo passou, a partir da chegada em “terras brasileiras”.

Nas Considerações Finais procura-se sintetizar as contribuições que se espera ter obtido com o presente estudo. Também foram salientados alguns pontos pouco explorados e que podem servir de referência para outros pesquisadores da temática indígena, especialmente em relação aos Kamba e aos Chiquitano. Nos Anexos encontram-se, além de cópias de documentos escritos, as transcrições das entrevistas realizadas com os indígenas, uma vez que

um dos propósitos dos projetos de História Oral é “a construção de fontes ou documentos que subsidiam pesquisas ou formam acervos de centros de documentação e pesquisa” (DELGADO, 2006, p. 18). Os mapas, também situados nos Anexos, auxiliam na localização geográfica dos Kamba, em diferentes temporalidades históricas.



## CAPÍTULO 1

### VOZES KAMBA NA FRONTEIRA: SOBRE VIVÊNCIAS & NARRATIVAS

Nós não precisamos mais de antropólogos:  
eles vieram aqui, fizeram perguntas e foram embora;  
não voltaram mais...  
Agora, nós precisamos mesmo é de alguém que saiba contar histórias,  
a nossa história, pra que todo mundo saiba que nós existimos faz tempo,  
aqui nesse chão...  
O “mestre”, por acaso, sabe ouvir e contar histórias?  
(Nazario Surubi Rojas,  
indígena *Camba-Chiquitano*)

### INTRODUÇÃO

Foi com as palavras contidas na epígrafe do presente capítulo que fui recebido, entre os *Camba-Chiquitano*, por aquele que viria a ser o mais importante colaborador da pesquisa que resultou nesta tese. Meu primeiro contato pessoal com uma parcela dos Kamba ocorreu em novembro de 2005, enquanto finalizava minha atuação como consultor/ antropólogo do LpT (Programa “Luz para Todos”), do MME (Ministério de Minas e Energia) do Brasil. A primeira pessoa a ser procurada no “Reduto São Francisco de Assis” (local ainda conhecido por muitos regionais como “bugreiro” e designado pelos próprios indígenas como “Alameda”), parte do bairro periférico “Cristo Redentor”, aos pés de uma morraria próxima à estação rodoviária da cidade<sup>27</sup>, foi o Sr. Nazário Rocha. Ele havia sido citado inúmeras vezes por Yara M. B. Penteado em sua dissertação de mestrado e conhecê-lo me parecia ser primordial para o trabalho que desejava desenvolver. Ao longo de quatro anos e meio, estive diante, portanto, do indígena que havia colaborado com a antropóloga cerca de 30 anos antes,

<sup>27</sup> Cf. Anexos – Figuras & Mapas – Figura 1. De acordo com Silva (2009, p. 82; itálicos no original), “Tendo como referência o rio Paraguai, a estrutura de Corumbá é, pois, como a de um tabuleiro de xadrez a partir do rio, e até para alguém com pouco senso geográfico torna-se fácil circular por entre suas ruas sem maiores problemas; diferentemente das ruelas, becos e alamedas que se interpõem às ruas principais dos bairros periféricos após a linha do trem. Entretanto, apenas o “tabuleiro” de ruas planejadas urbanisticamente aparece nos *folders* de divulgação turística da cidade [...], onde a “linha do trem” é o limite. E, é em meio a esse amálgama, do rio e da linha do trem, que se constitui a cidade de Corumbá, se inserem seus moradores e os *Camba* engendram suas relações sociais”.

morando praticamente no mesmo local e ainda sonhando em ver, algum dia, os Kamba, em geral, e, particularmente os *Camba-Chiquitano*, serem reconhecidos como índios no Brasil!

O Sr. Nazário, liderança reconhecida (e contestada, por alguns) dentro e fora do “Reduto”, me recebeu de forma amistosa e apresentou-se como possível colaborador da pesquisa, bem como forneceu referências de mais três senhoras indígenas (Ana, Josefa e Petrona), que poderiam me auxiliar nos trabalhos de desvendamento do passado do grupo, pois eram algumas das poucas falantes da língua Chiquitano ainda vivas naquele momento. Infelizmente, uma delas faleceu em janeiro de 2006 e outra em março do mesmo ano, não tendo sido possível realizar entrevistas com as mesmas. Os familiares destas duas senhoras, Ana e Josefa, tampouco quiseram conversar comigo, pois afirmaram não serem índios e muito menos terem origem boliviana. Também não foi possível gravar entrevistas com a Sra. Petrona, outra falante de Chiquitano, pois a mesma se encontrava gravemente enferma na época, vindo a falecer em setembro de 2007. Os filhos desta senhora, Marta e Barnabé, contudo, decidiram falar sobre a mãe e a vinda de parte da família para o Brasil, constituindo-se, na presente pesquisa, em narradores de memórias transmitidas de uma geração a outra.

Por ocasião dos primeiros trabalhos de campo, não mais na condição de consultor do LpT, mas exclusivamente de acadêmico de doutorado, em abril de 2006, o Sr. Nazário me recebeu e pontuou com muita clareza quais eram os objetivos dele ao falar a respeito dos Kamba, ou melhor, dos *Camba-Chiquitano*, como prefere que seja chamada a maioria dos que vivem hoje no “Reduto”. Suas palavras, em tom calmo e numa mistura de Português e Espanhol, calaram fundo em minha memória (pois não havia como sacar um gravador ali, naquele primeiro encontro de reconhecimento), sendo rabiscadas posteriormente por mim em um caderno de notas. Os Kamba, dizia ele, não queriam mais saber de antropólogos na “Alameda”, pois estavam cansados de recebê-los, depois de quase 30 anos do primeiro contato, sem ter notícias sobre o que fora feito com as informações prestadas... Ainda de acordo com Nazário, os indígenas já tinham fornecido todos os dados à Funai, tirado fotografias, respondido a questionários e praticamente nada havia acontecido. Nos últimos anos, porém, perceberam que haviam sido incluídos em alguns programas sociais do governo estadual, mas aguardavam por mais do que isso: que fossem finalmente reconhecidos, de fato e de direito, como indígenas que vivem no Brasil há pouco mais de meio século!

Contudo, naquele primeiro semestre de 2006, para o Sr. Nazário, tudo o que os Kamba queriam era, apenas, ter contato com alguém que tivesse paciência de ouvi-los! Alguém que soubesse ouvir, escrever e depois divulgar a história dos Kamba, que, na opinião dele, irão desaparecer em breve... Isso porque, de acordo com o velho narrador, as gerações mais novas

sequer se sabem indígenas, já nasceram em ambiente urbanizado, completamente sem perspectivas de se fazerem *Camba-Chiquitano* num meio hostil a “índios” e “estrangeiros”. Pois, assim, os Kamba se vêem tratados até hoje, desde que vieram os primeiros grupos e se instalaram no “Reduto”: podem até ser considerados “índios” pelos Outros, mas são, sobretudo, “bolivianos”. Nos meses seguintes e nos anos que se seguiram àqueles encontros iniciais, pude gravar mais de dez horas de entrevistas com o Sr. Nazário Rocha e, além delas, realizei encontros com moradores índios e não-índios do “Cristo Redentor”, além de entrevistar o padre Osvaldo Scotti, quem liderava a Pastoral Indigenista em Corumbá (da Igreja Católica, no final dos anos 1970 e início dos anos 1980) e a professora Elodia Cortez Nunes, coordenadora pedagógica da escola municipal que atende crianças, adolescentes e jovens do bairro, incluindo os Kamba.

Decidi, então, a exemplo do antropólogo estadunidense Vincent Crapanzano (1980), em **Tuhami**: portrait of a Morocann, e por valiosa sugestão de minha orientadora, realizar aquilo que este autor denomina como um “experimento”: a partir das narrativas de uma única pessoa, neste caso, do Sr. Nazário, tentar delinear a trajetória histórica, ainda que parcial, de um grupo. Isso porque na falta de pessoas que se dispusessem a falar ou, ainda, na precoce desaparecimento de outros indígenas que poderiam colaborar como narradores, me pareceu ser esta a melhor saída para continuar a escrever a tese sobre os Kamba. Não quis desistir deles, embora corresse o risco de ver o resultado final do trabalho não ser bem recebido, academicamente falando. Percebi, inclusive, que em meio a todas aquelas dificuldades que se apresentavam, haveria uma história para contar, marcada por memórias de dor e sofrimento, mas também repletas de esperança e de fé. Diferentemente do Tuhami, de Crapanzano, o Sr. Nazário não é o único a falar neste trabalho, mas, sem dúvida, é a personagem central, o fio condutor de muitas das narrativas aqui apresentadas e analisadas.

O objetivo deste capítulo é, portanto, apresentar narrativas obtidas ao longo dos últimos quatro anos e meio, em trabalhos de campo de curta duração, realizados na fronteira Brasil-Bolívia. Privilegiam-se as narrativas do Sr. Nazário Rocha (Nazario Surubi Rojas) por ter sido este indígena *Camba-Chiquitano*, inicialmente, o único que se dispôs a falar sobre a presença Kamba, em Corumbá. As demais falas, dos indígenas Barnabé e Marta e dos não-indígenas Osvaldo e Elodia, complementam algumas informações, fazem contraponto a outras e garantem certa polifonia à tarefa que me propus executar.

Nesse sentido, as palavras de Cardoso de Oliveira, a respeito de quem escreve sobre os Outros, mereceram especial atenção de minha parte:

Elege-se com isso uma sorte de *saber negociado*, produto de relações dialógicas onde pesquisador e pesquisado articulam ou confrontam seus respectivos horizontes. As interpretações geradas nesse “encontro etnográfico” – tão bem exemplificados em *Tuhami* – obedecem à dinâmica daquilo que os hermenutas chamam de fusão de horizontes. E o texto que se procura elaborar como resultante desse confronto não pode estar mais submetido a um autor todo soberano, único intérprete de seus dados; mas deve integrar de alguma maneira o saber do Outro e, se possível, ser polifônico, onde as vozes dos Outros tenham a chance de serem ouvidas.” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1988, p. 100-101; itálicos no original).

Além disso, em momento algum me pareceu que apenas convocar e apresentar tais memórias se constituiria no cerne do trabalho a ser elaborado. Por essa razão, ao realizar a pesquisa com fontes orais, em meio à determinada população indígena, procurei tomar alguns dos cuidados apontados por especialistas na questão.

A historiadora francesa Madeleine Rebérioux, ao ser entrevistada pela historiadora Márcia Mansor D’Alessio, por exemplo, alertou a esse respeito que:

[...] todas as memórias devem ser convocadas, evocadas, confrontadas, mas nenhuma delas, individualmente ou em conjunto, constituem a história. Esta consiste necessariamente na escolha e construção de um objeto, operação que pode dar-se a partir de evocação de lembranças, mas que não pode levar à redução da história a essas memórias (*apud* D’ALESSIO, 1998, p. 118-119).

As palavras de Rebérioux encontraram, para mim, ressonância naquilo que afirma o historiador Antônio Torres Montenegro, a respeito da dimensão das fontes orais, enquanto fontes históricas:

Nesse sentido, deve-se estar atento para o fato de que o entrevistado não tem obrigação de preencher as lacunas, estabelecer elo nos fragmentos ou corresponder a projetos de pesquisadores ciosos de seu labor acadêmico. O respeito ao entrevistado supõe possibilitar que este desenvolva suas observações, análises, pontos de vista, sentindo-se livre da obrigação de atender qualquer expectativa. Deve-se ainda observar que a memória é resultante da vivência individual e da forma como se processa a interiorização dos significados que constituem a rede de significações sociais. Nesse sentido não se deve imaginar que o depoente responderá de forma conclusiva a nossas indagações (MONTENEGRO, 1992/ 1993, p. 55-56).

Munido dessas e de outras perspectivas, fui a campo por diversas vezes e confesso não ter conseguido todas as informações que gostaria de ter obtido dos narradores entrevistados. Afinal, quando se trata de fontes orais, “Não se fala, pois, de ‘exatidões históricas’ ou ‘testemunhos de verdades’ ou mesmo de ‘realidades comprovadas’ e sim de visões, construções narrativas, idealizações, que são definidas na exposição dos fatos”, uma vez que “a memória falha, erra, desvia, camufla, distorce, inventa. Mas é exatamente isso que interessa” (MEIHY; HOLANDA, 2007, p. 124). Por outro lado, ousou afirmar que com todo

esse “experimento” aprendi muito sobre o viver em fronteiras e aquilo que o historiador Ronaldo Vainfas (2002) denomina de os “protagonistas anônimos da História”...

### 1.1. VOZES INDÍGENAS EM FRONTEIRAS

Em busca de tais protagonistas da história dos *Camba-Chiquitano* que pudessem narrar suas memórias, estive por diversas vezes no bairro “Cristo Redentor”, descrito no texto de Yara M. B. Penteadó como uma grande “Feira Boliviana”.

À primeira vista, o “Reduto São Francisco de Assis”, um núcleo do “Cristo” povoado pelos Kamba, me pareceu a exata descrição feita por Penteadó, quando dos seus trabalhos de campo, no final dos anos 1970:

É um típico bairro tipo “invasão”, uma vez que os lotes, em 90% dos casos, não são de propriedade dos ocupantes, [...].

O favelamento é a feição física característica, com barracos improvisados e, como é uma região muito acidentada, o correr de casas “sobe o morro”, sendo a pobreza o denominador comum.

[...] O conjunto dos barracos, como aspecto, em nada difere de uma favela típica [...] (PENTEADO, 1980, p. 65; 67).

A entrada do “Reduto”, hoje, constitui-se em um corredor de barracos improvisados, feitos de papelão, madeira e de outros materiais precários. Passando-se o corredor, chega-se a uma espécie de “praça central”, onde está localizada a casa do Sr. Nazário, em alvenaria, que contrasta com alguns barracos em volta. Ao longo do tempo da pesquisa, fui percebendo que o aspecto de “favela”, notado por Penteadó e também por mim, no início, era apenas aparente: eu estive, na realidade, “dentro” de uma aldeia indígena, entendida como uma rede de sociabilidades e vivenciada por aquelas pessoas muito mais em um plano simbólico e cultural do que físico ou puramente espacial... Foi na casa de alvenaria que Nazário me recebeu para entrevistas previamente agendadas, ao longo dos últimos anos. Caminhamos juntos, também, por algumas vezes pelo bairro, momentos em que não foi possível gravar o que era dito nas conversas. O velho *Camba-Chiquitano* falou do presente e do passado, emocionou-se por inúmeras vezes (emocionando-me também!), chorou, riu, além de demonstrar uma extraordinária força em relação a todas as adversidades sofridas pelos Kamba, em geral, e particularmente por ele e sua parentela, ao longo do tempo.

Durante os últimos anos, fiquei horas frente a frente com o homem a quem Penteadó assim se referiu em seus trabalhos:

Nazário constitui um exemplo interessante do confronto entre a identidade boliviana e a indígena: como líder [...], era o que mais se empenhava pelo reconhecimento da “indianidade” do grupo. No entanto, a sua identidade de boliviano mesmo ele negava. A troca de nome (Nazario Surubi Rojas, por Nazario Rocha, mais brasileiro) é um indicador deste escamoteamento. Outrossim, indagado sobre sua naturalidade, respondia-nos: brasileiro, nasci no Paiolzinho, fazenda perto de Cáceres. No que foi desmentido pela sua mãe, Dolores Rojas, que nos afirmou que o mesmo nascera em San Matias, Bolívia (PENTEADO, 1980, p. 71).

Passados trinta anos, aquele indígena outrora jovem e cheio de vitalidade, apesar da idade avançada e do visível cansaço, continuava a afirmar, com muita segurança, que o nome do grupo ao qual fazia parte era Kamba, embora sempre tenha ressaltado que no “Cristo” estivesse, em grande maioria, apenas uma parcela do grupo, os *Camba-Chiquitano*. A respeito do etnônimo “Kamba” saliento que, em uma conversa informal com o Sr. Nazário, o mesmo me perguntou por que “Kadiwéu”, “Kinikinau” e outros grupos tinham seus nomes grafados com a letra “K”, uma vez que a mesma não fazia parte do alfabeto em Língua Portuguesa.<sup>28</sup> Expliquei a ele que esta grafia obedecia às normas da ABA (Associação Brasileira de Antropologia) e que se evitava o uso da letra “C” nos etnônimos atribuídos às populações indígenas no Brasil. Aproveitei para explicar, também, que havia a possibilidade de se utilizar a autodenominação do grupo, momento em que o Sr. Nazário, então, deu a seguinte idéia para a escrita da tese: grafar “Kamba” (com “K”), assim como se faz com os outros grupos indígenas e “*Camba-Chiquitano*” (com “C” e “Ch”, respectivamente), para lembrar a todos do passado do grupo, na Bolívia.

Feito o pedido, decidi uniformizar a escrita do etnônimo (Kamba) e da autodenominação do grupo (*Camba-Chiquitano*) para fins científicos nesta tese, em que pese ter publicado alguns trabalhos com variadas nomenclaturas, ao longo dos últimos quatro anos e meio, em revistas e eventos científicos: “Kamba-Chiquitano”, “Camba-Chiquitano” ou “Kamba”. Ressalto, porém, que a antropóloga Ruth H. da Silva preferiu utilizar, em seu trabalho, somente a nomenclatura *Camba* para denominar todo o grupo. No caso, os indígenas pesquisados por Silva para sua tese de doutorado em Antropologia formam um contingente de aproximadamente 400 pessoas, dos quais os *Camba-Chiquitano* constituem apenas uma pequena parcela, de aproximadamente 50 indivíduos. Assim, prefiro o termo Kamba, de forma genérica para todos os indígenas que habitam Corumbá e região e que têm procedência

<sup>28</sup> Com o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa, o alfabeto português passou a ter 26 letras (que podem ser grafadas em maiúsculas ou minúsculas), estando incluídas as letras K (k), W (w) e Y (y). Contudo, o Acordo não se encontrava em vigência na época das entrevistas, o que explica a fala do Sr. Nazário e a resposta dada a ele por mim.

da Bolívia, e *Camba-Chiquitano* para a parcela estudada pormenorizadamente na presente tese.

Durante as longas conversas que tivemos, o Sr. Nazário jamais negou que fosse boliviano de nascimento, explicando-me que as trocas de nome e sobrenome ocorreram quando adquiriu “documentos de brasileiro”, o que facilitou o trânsito pela fronteira e a permanência em Corumbá. Nazário teria nascido em 1936, data registrada em seus “documentos de brasileiro”, em Corumbá, antigo sul do Estado de Mato Grosso, atualmente noroeste de Mato Grosso do Sul. De acordo com suas falas, a data está correta, porém, o local de nascimento, na verdade, foi San José de Chiquitos, uma das antigas missões fundadas pelos jesuítas no século XVIII no Oriente boliviano (e não San Matias, como sua mãe declarara a Penteado, onde teria sido criado parte da infância...). Os pais, Manuel Surubi e Dolores Rojas (sobrenome mais tarde também transformado em “Rocha”, nos documentos adquiridos no Brasil), eram naturais da Chiquitania. O Sr. Manuel faleceu quando Nazário ainda era pequeno; o corpo foi sepultado na Bolívia e dele o filho tem poucas informações e lembranças. Já a mãe veio para o Brasil depois que Nazário se instalou em Corumbá, vindo a falecer, com pouco mais de 80 anos, em meados dos anos 1980. Da infância, o velho *Camba-Chiquitano* retém algumas lembranças, dos tempos em que morava em um *pueblo*.

Da família extensa, de oito irmãos, restaram apenas o Sr. Nazário e o Sr. Casimiro Surubi, atualmente também morador da “Alameda”. O irmão do Sr. Nazário não esteve em condições físicas de realizar entrevistas ou, mesmo, uma conversa informal, pois, apesar de mais jovem, Casimiro se encontrava senil e mal falava... Os filhos dele, por sua vez, não quiseram conversar a respeito do pai e muito menos das origens boliviana e indígena da parentela. O próprio Sr. Nazário teve cinco filhos, mas apenas a caçula, Vera, se encontrava viva na ocasião em que realizei as entrevistas. Os outros quatro filhos (Roberto, Aparecido, José e um bebê sem nome), frutos do casamento do Sr. Nazário com a Sra. Julia Surubi, também de origem boliviana (esta sim, natural de San Matias), faleceram ainda na infância. Vera, a única filha sobrevivente, é atualmente casada com um policial civil e tem quatro filhos homens, os únicos netos do Sr. Nazário, que é viúvo há muitos anos.<sup>29</sup>

A mãe de Nazário, citada por Penteado inúmeras vezes como grande colaboradora da pesquisa de mestrado, falecera muito tempo antes da minha chegada entre os Kamba. Dela,

---

<sup>29</sup> O genro do Sr. Nazário é contrário à idéia de que sua família seja identificada como Kamba, pois “não gostaria que seus filhos fossem identificados como ‘indígenas’ para não serem discriminados na escola e nem os poria em uma escola indígena, caso existisse uma no bairro. Seu desejo era ir para Campo Grande, a capital de Mato Grosso do Sul para que [...] seus filhos tivessem melhores condições de estudos e oportunidades. Desejo realizado, este ano (2008) quando se mudaram para a capital sul-mato-grossense” (SILVA, 2009, p. 123).

restaram muitas lembranças e, infelizmente, nenhuma imagem fotográfica. Nas memórias do filho, Dolores Rojas (ou Rocha, como preferiu sempre dizer o Sr. Nazário) aparece como o elo de ligação entre o passado remoto vivenciado pelo grupo, na Bolívia, e o passado recente, no Brasil. Era Dolores quem dominava a língua Chiquitano e a falava fluente e cotidianamente entre as pessoas mais velhas da aldeia, relembrando os tempos pretéritos na Chiquitania, em que os *Camba-Chiquitano* reuniam-se em *pueblos y ranchos*. Nessa época, na Bolívia, os homens se dedicavam ao fabrico de objetos de palha (chapéus, peneiras, etc.), enquanto as mulheres fabricavam cerâmicas (panelas, potes, etc.). Tais práticas, contudo, foram rápida e progressivamente abandonadas, quando da chegada dos Kamba ao Brasil, por falta de matérias-primas adequadas e acessíveis ao grupo.

Ainda de acordo com o filho, Dona (*Dueña*) Dolores possuía conhecimentos tradicionais a respeito de ervas utilizadas para o tratamento de diversas enfermidades, tais como dores de cabeça, dores de barriga, febres, tosse, dores nas costas e para auxiliar mulheres grávidas a enfrentarem situações difíceis no período de gestação e durante o parto. Tal conhecimento era transmitido de geração a geração, antes da vinda para o Brasil, não se constituindo em uma atividade exclusivamente masculina ou feminina. Entretanto, a dificuldade em se encontrar plantas nas matas ao redor da região que escolheram para viver, além dos altos custos dos remédios adquiridos em drogarias, causaram estranheza aos Kamba, quando da chegada ao novo país. Assim, ao se instalar em território brasileiro, Dolores Rocha decidiu que iria continuar cultivando ervas medicinais, além de alimentícias e outras, fazendo uma roça no exíguo espaço que dispunha no “Reduto”, atividade da qual se ocupou até o fim da vida.

Em relação ao uso do idioma, Nazário demonstrou não conseguir falar Chiquitano, apenas Espanhol e Português, fluentemente. Segundo suas narrativas, o pai e a mãe falavam Chiquitano somente entre si e com as pessoas mais velhas do *pueblo*; com os filhos, as conversas se realizavam sempre em Espanhol, quando ainda moravam na Bolívia, e em Português e Espanhol, no Brasil. Durante as entrevistas, apresentei uma lista de vocábulos em Chiquitano, dos quais quatro palavras foram identificadas corretamente por ele: “cavalo” (*cabaiursh*), “feijão” (*kishores*), “fogo” (*peez*) e “peneira” (*urupés*). A listagem foi obtida por meio dos resultados das pesquisas de Joana A. Fernandes Silva (2001/ 2002; 2004) e meu trabalho consistiu na apresentação, por escrito e por meio da pronúncia, de dezenove palavras recolhidas durante os trabalhos de campo realizados pela antropóloga, entre 1998 e 2000, nos municípios matogrossenses de Cáceres, Porto Esperidião e Vila Bela. A lista incluía, ainda, “abacaxi”, “água”, “algodão”, “arroz”, “baile”, “banana”, “barro”, “cachorro”, “casa”,

“língua”, “milho”, “panela” (que o Sr. Nazário garantiu ser, na verdade, a expressão “panela de feijão”, em língua Chiquitano), “peixe”, “porco-espinho”, “rua” e “tartaruga da selva”.

A respeito da língua Chiquitano, Fernandes Silva observou que:

Como um capricho lingüístico, a maior parte das palavras em Chiquito termina com o som “ch”, o que torna a língua muito sonora e agradável. Pode-se observar que há empréstimos lingüísticos de outras línguas que foram adaptadas à sonoridade do Chiquito, como, por exemplo, *pakosh* [banana], seguramente uma palavra de origem Tupi – *pacova* [...]. *Piñarsh*, muito provavelmente é derivada de pina, abacaxi no castelhano, assim como *arosh*, derivada de arroz. [...]. O vocábulo *otuquis* [porco-espinho] parece muito semelhante ao nome do grupo Otuke, também reduzido nas missões de Chiquitos (SILVA, 2001/ 2002, p. 188).

Embora tenha se lembrado de apenas quatro, dos dezenove vocábulos apresentados, Nazário afirmou recordar-se de cenas em que ouvia sua mãe conversando com outras anciãs do “Reduto”, em tempos mais recentes, e também com o pai, quando ainda era pequeno e morava na Bolívia. No presente, a língua é pouco falada pelos Kamba, em Mato Grosso do Sul, sendo utilizada somente por alguns mais velhos e, aparentemente, é completamente desconhecida pelos mais jovens. Tal situação confirma os resultados das pesquisas da lingüista Áurea Cavalcante Santana, ao afirmar que “[...] no Brasil, a situação do Chiquitano é preocupante, uma vez que a língua apresenta-se em notável processo de extinção” (SANTANA In: SILVA, 2008, p. 62). Sobre o desconhecimento do Sr. Nazário, é provável que a minha pouca familiaridade com a língua Chiquito também tenha prejudicado a identificação de mais palavras pelo narrador, mas, de qualquer forma, serviram de estímulo para que o indígena falasse sobre os “tempos dos antigos”.

Ao longo de nossos encontros, as lembranças sobre tais “tempos”, na Bolívia, foram permeadas também pelas descrições das “festas de santo”, procissões e novenas que marcavam a vida dos Chiquitano. Além disso, o *carnavalito*, com seus mascarados, foi recordado com certo entusiasmo, embora Nazário, quando criança, juntamente com outros meninos e meninas, fosse impedido de participar de tais atividades, interdidas para os pequenos. Já adulto e vivendo no Brasil, o Sr. Nazário organizava tais festas no “Reduto”, nas quais tambores e flautas produziam as músicas que lembravam os sons das festas na Bolívia. O carnaval era organizado pelos próprios indígenas, de acordo com as tradições do grupo, dentro dos limites do bairro. Como o *carnavalito* não é mais realizado há tempos entre os Kamba, recorri à literatura sobre os Chiquitano e nela verifiquei que as narrativas do Sr. Nazário a respeito dos eventos festivos, no passado, condizem com aquilo que é realizado atualmente, em outros locais, por grupos também oriundos da Chiquitania.

A antropóloga Renata Bortoletto Silva, por exemplo, assim descreve sucintamente a festa, observada por ela em trabalhos de campo realizados no início dos anos 2000, entre os Chiquitano localizados em Porto Esperidião, Estado de Mato Grosso:

[...] *Curusé* é algo próximo ao nosso carnaval, sendo denominado nas aldeias onde se realiza de carnaval, ou carnavalito, mas é importante frisarmos que guarda algumas peculiaridades em relação à nossa festa [...]. Os instrumentos utilizados são a *flauta* e *fifano* (*pifano*), este é também uma espécie de flauta; o *bombo* e *caixa*, instrumentos de percussão, como o tambor de nossas bandas militares.

[...] *curusé* também tem um festeiro, aquele que recebeu a bandeira no ano anterior e tem como responsabilidade preparar a festa no seguinte [...]. O festeiro é responsável por fornecer a alimentação e a bebida para as pessoas convidadas, bem como o vestuário para os que participam, os músicos, o rei, a rainha e o príncipe. “Quem recebe a bandeira, recebe o compromisso”, é o que dizem. As bandeiras envolvidas no carnaval são de 5 cores (amarela, azul, branca, preta e verde), cujos significados vão desde o luto pela morte de Jesus Cristo, representado pela cor preta, até o verde, que simboliza a esperança.

E completa a autora:

[...] Como as variações ligadas à simbologia das bandeiras, o carnavalito mistura sentimentos de alegria e tristeza. São três dias de duração. A festa tem início no sábado, na casa do festeiro, que faz um discurso invocando os convidados a participarem daquela ocasião sem, no entanto, cometerem excessos; lembra ainda que esse é um momento dedicado a deus [*sic!*], de tristeza e não de alegria, concedida aos que participam, mas com os devidos limites.

[...] Em seguida, os músicos iniciam o toque de seus instrumentos e todos saem já em clima mais informal. Nesse dia, e no seguinte, eles dançarão passando pelas casas que aceitaram receber a bandeira do *curusé*. Para as famílias que participam da festa, sua obrigação, ao receber os convidados, é o de preparar a bebida fermentada de milho, a chicha e, a cada vez que os dançarinos entrarem no quintal de sua casa, recebê-los com copos, jarras ou garrafas cheias da bebida.

[...] No decorrer do dia, a excitação vai aumentando, o ritmo das músicas e das danças também se intensifica, cujo ponto culminante é um momento ritual no qual os participantes aparecem fantasiados e pintados e, [...], começam uma espécie de guerra de lama, deixando-os todos muito sujos ao final.

[...] O carnaval, tal como acontece hoje na cidade, já não contém mais algumas [...] passagens, tal como o banho de lama e o açoitamento. Pelo que sabemos, a supressão dessas fases rituais se deve a uma imposição dos brancos que consideravam pouco atraentes esses momentos (BORTOLETTO SILVA, 2007, p. 97-102; *itálicos no original*).

A pormenorizada descrição feita por Bortoletto Silva é acrescida de informações retiradas dos trabalhos de campo realizados por Joana A. Fernandes Silva (2004) e contidas no **Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Portal do Encantado (Povo Indígena: Chiquitano)**. Neste relatório, a autora menciona a substituição da lama por diferentes materiais, tais como trigo, pó de café ou até mesmo fezes e urina (SILVA, 2004, p. 92). Entre os Kamba, a farinha de trigo, por ser um produto mais barato e acessível, era utilizada no *carnavalito*, em substituição ao talco, por exemplo.

Bortoletto Silva refere-se da seguinte forma ao uso do talco durante o ritual do *carnavalito*, observado por ela em Mato Grosso:

Ao que parece, [...], a transformação dos enlameados, feita na aldeia por meio do açoimento, é obtida no *curusé*, pelo uso do talco no último dia, ou ainda pela troca de cores nos trajes que vestem as figuras centrais do rito, marcando do mesmo modo uma passagem (BORTOLETTO SILVA, 2007, p. 103).

Já o Sr. Nazário, quando se referiu ao *carnavalito* ocorrido no “Reduto” entre os *Camba-Chiquitano*, lembrou que:

[...] nós dançávamos [...] batia o bumbo [...] e a flauta [...] tinha a pessoa que tocava, mas hoje não existe mais, já morreu também... [...] Nós saíamos daqui e íamos dançar lá no Cristo. Lá encerrava, lá na lonjura pra cá, dez horas da noite, mas naquela época a gente andava à vontade, hoje a gente não pode [...] Então agora não pode nem fazer festa [...]. Nós pintávamos de tudo, de chapéu de palha [...] eu mesmo tinha o meu uniforme, naquela época bem traquejadinho [...] Nós não tínhamos esse negócio de talco, pegava a farinha de trigo pra jogar porque não tinha como comprar talco (ROCHA, 2006).<sup>30</sup>

Ainda de acordo com o narrador, as festas no “Reduto” eram organizadas pelos seguintes *pasantes* (festeiros): Ana, Dolores, Josefa, Mercedes, João, José e Miguel, todos já falecidos. O “comandante” das festas era o próprio Sr. Nazário e o motivo para realizá-las poderia ser um feriado, um domingo ou, ainda, por ocasião da realização de um batizado ou casamento.

A respeito das uniões entre os Kamba, moradores do “Cristo”, Penteado já havia notado que:

O que se revelava mais evidente era a absoluta coesão interna do grupo em torno de sua “indianidade”, manifestada desde a solidariedade grupal até o sistema de casamento, que tende a se processar entre pessoas das parentelas do grupo ou da mesma condição indígena-boliviana. Registramos apenas três casamentos interétnicos e, em todos eles, o cônjuge indígena negou sua identidade [étnica], assumindo a categoria do “outro” (PENTEADO, 1980, p. 70).

Perguntado sobre o porquê da desaparecimento das festas na atualidade, especialmente do *carnavalito*, o Sr. Nazário informou que, devido a dificuldades financeiras, as famílias não tinham mais recursos para oferecer festejos e que, além disso, pelo fato de haver farta distribuição de bebida alcoólica durante o carnaval entre os índios, muitas vezes, a polícia local, acionada pelos vizinhos, interveio para evitar brigas e confusões, marcadas por pedradas e pauladas.

<sup>30</sup> Cf. Anexos – Documentos Orais Transcritos – Documento Oral nº. 1.

É compreensível que entre os *Camba-Chiquitano* os recursos financeiros sejam uma preocupação para a realização de quaisquer festejos, uma vez que entre populações indígenas de origem boliviana, em geral, “uma forma de conseguir o reconhecimento social é a realização de uma festa através dos ‘presteríos y pasantazgos’, que exige dos mesmos altas somas de dinheiro. Alguns chegam a endividar-se com empréstimos bancários, ou hipotecando algum bem para realizá-la” (SILVA, 1997, p. 70; negritos no original).

O antropólogo boliviano Mario Montaña Aragón assim define a instituição dos “presteríos y pasantazgos”:

O Presterío não é uma festa religiosa, como se poderia pensar; o seu sentido é eminentemente social. Trata-se de um costume dos povos indígenas da América que foi estudado detalhadamente entre os índios Aida da Columbia Britânica. Conhecido como *potlach*, tal costume tem como objetivo manter o equilíbrio tribal evitando-se a proeminência econômica de algum de seus membros, induzindo-os a gastar ou destruir tudo o que estaria sobrando. Com esse motivo, a família de turno tem a realizar uma grande festa, com muita comida e bebida, bailes e músicos, alojamento para os convidados etc. A festa dura dois ou três dias (às vezes uma semana), ao término dos quais deve-se dar a cada convidado um presente (MONTAÑO ARAGÓN, 1977, p. 127-128).

Outro motivo para o fim dos festejos pode estar no fato de que muitos deles tinham relação direta com o Catolicismo, as chamadas “festas de santo”, além das procissões e novenas. Hoje, os *Camba-Chiquitano*, em grande maioria, abandonaram tais práticas e se converteram a denominações religiosas cristãs pentecostais e neopentecostais, que lhes proíbem, inclusive, o culto às imagens. Creio, por esta razão, que o Sr. Nazário tenha falado tão pouco, ao longo das entrevistas e conversas informais, das antigas procissões que percorriam toda a aldeia, indo de casa em casa, com a imagem de Santa Ana, além de outras.

31

Importante ressaltar que, em espaços públicos, os Kamba participavam de “festas de santo”, que na Bolívia tinham/ têm um caráter “regional”, tais como a da Virgem de Cotoca (padroeira de Santa Cruz de la Sierra) ou a de Nossa Senhora de Orkupiña (padroeira de Cochabamba). Já no Brasil, estes eventos adquiriram um caráter mais “nacional”, ou seja, eram festas que reuniam bolivianos de várias procedências, indígenas e não-indígenas, incluindo-se a festa dedicada à Virgem de Copacabana (padroeira do país). Tais festejos podem ser vistos como espaços políticos de recriação de valores culturais e de identidades e,

---

<sup>31</sup> A respeito da devoção católica dos Chiquitano à Santa Ana (nome de uma das *misiones* fundadas pelos jesuítas) e a outros santos, revelada através de procissões e “festas de santo”, cf. COSTA, 2006.

também, como respostas aos processos de estigmatização social enfrentado em conjunto pelos bolivianos, através dos tempos, em Corumbá e por toda a fronteira Brasil-Bolívia.

Dessa forma, concordo que:

[...] a migração dissolve relações sociais, mas não dissolve a festa, que é recriada não somente como necessidade do elemento lúdico ou como expressão de valores culturais e religiosos, mas, sobretudo, como conquista de um espaço próprio de um grupo que luta pelo reconhecimento social de sua diferença (SILVA, 1997, p. 267).

Paradoxalmente, na medida em que lutavam pelo reconhecimento da diferença na sociedade brasileira, como indígenas, os Kamba se depararam com as suas próprias diferenças internas (os provenientes da Chiquitania *versus* os de outras regiões das *llanuras*, por exemplo) as quais se transformaram num grande desafio ao grupo na tentativa de reversão dos estigmas a eles imputados. Sobre a identidade étnica nacional, por exemplo, ao ser perguntado se se considerava brasileiro, Nazário afirmou, mais de uma vez, que “[...] a gente não tem o sangue, mas a gente tem um coração brasileiro, a gente já trabalhou, já fez muito nesse Brasil para construir esse país; eu criei meus filhos aqui, estou criando meus netos” ou “[...] a gente, graças a Deus, está aqui como um filho do Brasil, sofreu tanto, trabalhou tanto e continua a trabalhar. Quando for preciso estar pronto para ajudar o nosso Brasil, acho que a gente tem uma vida tranqüila, graças a Deus” (ROCHA, 2006).<sup>32</sup> Estas e outras falas revelam os sentimentos ambíguos vividos por esses indígenas, que no passado migraram para o Brasil, e até hoje ainda são identificados como “bolivianos” pela população local, reconhecidos, sobretudo, pelo linguajar, que mistura Espanhol e Português, e pelos traços físicos.

Apesar de terem, em grande maioria, abandonado o Catolicismo, os Kamba permaneceram cristãos e se hoje alguns poucos ainda freqüentam “festas de santo”, talvez seja muito mais pelo sentimento de pertença a uma identidade nacional comum. Entretanto, o passado Chiquitano, ligado aos jesuítas e às práticas religiosas e culturais do Catolicismo, foi re-significado, por exemplo, na escolha do nome do local (dedicado a um santo católico de extrema popularidade, São Francisco de Assis) aonde os Kamba vieram a se instalar. O antigo “lixão” da cidade foi, assim, transformado em uma aldeia, criando redes de sociabilidades entre os Kamba de origem Chiquitano, sobretudo da família Surubi. Aliás, Surubi é um sobrenome (*apellido*) reconhecidamente Chiquitano, tendo sido Pedro Surubi, no passado, um importante médico-sacerdote (*cheeserúsch*) da região de Koséma. (RIESTER, 1976, p. 154-155). E embora não tenha feito menção específica a Pedro, o Sr. Nazário informou da

<sup>32</sup> Cf. Anexos – Documentos Oraís Transcritos – Documento Oral nº. 2.

importância destes homens (há mulheres também em tal função) que se utilizavam, basicamente, de dois métodos curativos: a sucção e a massagem do corpo enfermo.

Ao longo das entrevistas, poucos foram os registros obtidos a respeito de tais práticas curativo-religiosas. Aqui abro um pequeno parêntese para lembrar que algumas das mais preciosas informações fornecidas pelo Sr. Nazário não puderam ser gravadas em fita-cassete ou em qualquer outro suporte sonoro. Isto porque, embora a convivência e o tempo de cada visita ao “Reduto” tenham estabelecido uma relação de confiança entre pesquisador e pesquisado (tal como ocorre em trabalhos de campo etnográficos), nem sempre o narrador ou as circunstâncias permitiram a ligação do gravador. É possível dizer, então, que as narrativas coletadas se estruturaram tanto nas gravações em fita-cassete como nas anotações no caderno de notas e no diário de campo. Existiram situações em que não havia mesmo como acionar um gravador, pois as narrativas eram feitas espontaneamente e quase como “segredos” que estavam sendo revelados a mim (que tive a permissão dos entrevistados para publicá-los). Isto ocorreu, por exemplo, quando o Sr. Nazário falou sobre os *hichi*.

Cynthia Radding cita que “For the Chiquitos, spirits of the natural world known as *hichis* have different names in relation to water, hills, rain forests and savannas” (RADDING, 2005, p. 216).<sup>33</sup> Os *hichi*, de acordo com a narrativa do velho Kamba, seriam seres que tomam conta das águas de rios, riachos e córregos. Não possuem forma definida e não gostam de ser perturbados, embora, a princípio, não sejam hostis. É importante não “mexer” com eles, especialmente em determinadas horas do dia, quando saem para descansar. É nessas horas que se uma pessoa imprudente os perturbar, corre o risco de ser levada para o fundo das águas. A revelação da crença nos *hichi* (Vera, a filha do Sr. Nazário, também confirmou a existência destes seres, embora timidamente) foi um momento dos mais emocionantes para mim na pesquisa, pois, até ali (outubro de 2008), tais crenças indígenas tradicionais dos Chiquitano não haviam sido sequer mencionadas, durante as entrevistas. O ocultamento pode ser fruto da interferência das denominações religiosas cristãs pentecostais e neopentecostais aos quais os Kamba atualmente pertencem.

A crença dos *Camba-Chiquitano* nos *hichi* também confirma os estudos de Jürgen Riester, a respeito do assunto:

Para el chiquitano, la naturaleza que lo rodea tiene un amo. El chiquitano distingue entre los amos de la selva, de los cerros, del agua y de la pampa. Estos amos los designa con el nombre de “hichi”.

<sup>33</sup> Tradução: “Para os Chiquitos, os espíritos do mundo natural conhecidos como *hichis* têm nomes diferentes em relação à água, montes, florestas tropicais e savanas”.

Hay um *hichi-tuúrsch*, amo del agua (*tuúrsch-agua*); *hichi-káarsch*, amo de las piedras o de los cerros (*káarsch-piedra*); *hichi-schoés*, amo de la pampa (*schóes-pampa*); e *hichi-iúrsch*, amo de la selva (*iúrsch-selva*) (RIESTER, 1976, p. 150).<sup>34</sup>

O temor demonstrado pelo narrador ao falar dos *hichi*, em especial dos *hichi-tuúrsch*, tem suas razões, uma vez que, para os Chiquitano, “El hombre tiene que cuidarse de estos seres y respetar sus propiedades. Si no lo hace, las consecuencias pueden ser enfermedades e inclusive la muerte” (RIESTER, 1976, p. 150).<sup>35</sup>

Enfim, não posso afirmar que o Sr. Nazário tenha dito tudo aquilo que eu desejava ouvir a respeito do passado dos *Camba-Chiquitano* ou, ainda, sobre as crenças tradicionais destes indígenas, tais como os *hichi*. Suas narrativas, contudo, expressaram uma rica história de vida, a vivência de um homem que passou uma boa parte dos seus mais de setenta anos lutando pelo reconhecimento de um grupo que, ele crê, irá desaparecer após a sua morte.

A respeito da história de vida como recurso metodológico, além de “vetor do tempo para pessoas idosas”, as pesquisas desenvolvidas pela psicóloga Maria do Carmo Eulálio me ajudaram a compreender que:

A história de vida permite aos sujeitos se compreenderem e compreenderem o coletivo, os acontecimentos, os encontros e reencontros balizados por sua história e ainda, construir um relato dando-lhe sentido em um contexto sócio-histórico determinante, persistindo a própria obra. Esta produção de sentido é um resultado pessoal das experiências vividas (EULÁLIO In: WHITAKER; VELÔSO, 2005, p. 75).

Assim, a prática da história de vida oferece aos sujeitos a possibilidade de uma construção narrativa acompanhada por quem os está entrevistando, permitindo-lhes acesso à historicidade, reapropriando-se do sentido global de suas próprias experiências. Se tal prática traduz-se na reconstrução do passado, feita no presente, pode-se dizer, também, que é uma forma de se construir o presente, para muitos, com vistas a tempos vindouros.<sup>36</sup>

<sup>34</sup> Tradução: “Para o chiquitano, a natureza que o rodeia tem um senhor. O chiquitano distingue entre os senhores da selva, dos pequenos montes, da água e da savana. Estes senhores são designados com o nome de ‘*hichi*’.

Há um *hichi-tuúrsch*, senhor da água (*tuúrsch-água*); *hichi-káarsch*, senhor das pedras ou dos pequenos montes (*káarsch-pedra*); *hichi-schoés*, senhor da savana (*schóes-savana*); e *hichi-iúrsch*, senhor da selva (*iúrsch-selva*)”.

<sup>35</sup> Tradução: “O homem tem que se cuidar destes seres e respeitar suas propriedades. Se não o faz, as conseqüências podem ser enfermidades e inclusive a morte”.

<sup>36</sup> Anna Maria R. F. Moreira da Costa já havia observado em seus trabalhos entre indígenas de Mato Grosso, que “[...], as fontes orais carregam em si um importante instrumento de conhecimento, em que os Nambiquara são os construtores do cotidiano da sua história, deixando em suas narrativas seus modos de viver, de sentir, de experimentar, de desejar e de pensar os tempos pretérito e presente para, no tempo futuro, sonhar com as coisas que podem fazer” (MOREIRA DA COSTA, 2005, p. 63).

Perguntado, por exemplo, sobre o futuro dos Kamba, o Sr. Nazário, de forma um tanto pessimista, disse que:

Daqui pra frente, quando acabar, eu não sei não, porque o dia em que eu morrer eles não terão mais ninguém. Se eles podem acabar, eu sei lá; aí não tem mais ninguém que vai trabalhar, que vai tomar alguma providência disso. Agora, por enquanto está tudo bom, porque eu sempre estou ao lado deles, às vezes eu falo disso [...] (ROCHA, 2006).<sup>37</sup>

É preciso relativizar tais palavras, inclusive à luz da entrada em campo de, pelo menos, dois pesquisadores (neste caso, além de mim, a antropóloga Ruth H. da Silva) no início do século XXI, investigando esta população indígena, sob diferentes perspectivas. Os resultados das pesquisas, além das narrativas coletadas, analisadas e divulgadas, também precisarão ser levados em conta na suposta “desaparição” dos Kamba. Sabe-se que o Sr. Nazário representa, há tempos, uma importante liderança, conhecedor do seu papel entre os indígenas e de como valorizar tal espaço social conquistado, quando afirma, por exemplo, ser uma pessoa muito querida por todos e da qual depende a própria continuidade do grupo. Na opinião dos irmãos Marta e Barnabé, contudo, o fato de muitas pessoas gostarem de Nazário, reconhecendo-o como líder, não teria garantido a visibilidade desejada pelos Kamba, por parte dos não-índios, na região que escolheram para viver.

Diferentemente do Sr. Nazário e de sua parentela, a família de Marta e Barnabé utilizou-se pouco da ferrovia para realizar a migração para “terras brasileiras”.<sup>38</sup> A mãe, a Sra. Petrona Lopes (Petrona Surubi), empregada doméstica, era natural de San José de Chiquitos, e o pai, o Sr. Antônio Soares Arteaga (Antonio Suárez Arteaga), pescador, era natural de Puerto Suárez, município boliviano, próximo a Corumbá. Ambos, já falecidos, vieram casados da Bolívia, entre os anos de 1954 e 1955 e tiveram sete filhos: Paulo, Silas, Ana, Dalila, Marta, Ester e Barnabé. Dona Petrona era indígena Chiquitano e sempre falou com orgulho para os filhos sobre suas origens, enquanto o pai era indígena da fronteira, de etnia indefinida pelos filhos. Só foi possível entrevistar estes dois narradores já no final dos trabalhos de campo, quando consentiram em gravar uma narrativa e autorizar sua divulgação.

Marta Mafalda Lopes Arteaga de Oliveira, empregada doméstica, nascida em 1961, em Corumbá, é casada com um não-indígena brasileiro, de origem nordestina e possui uma filha. Seu irmão, Barnabé Arteaga Lopes, pintor de letreiros, nascido em 1954, em Puerto Suárez, é casado com Lucinda Surubi Arteaga (do mesmo *sib* do Sr. Nazário, embora não seja

<sup>37</sup> Cf. Anexos – Documentos Oraís Transcritos – Documento Oral nº. 2.

<sup>38</sup> Cf. Capítulo 4 da tese, a respeito da migração do grupo.

parente sangüíneo) e possui sete filhos. Ambos estão hoje no “Reduto”, onde vivem há mais de trinta anos, tendo passado a infância na chamada “antiga Teixeira”, às margens do rio Paraguai. A grande enchente de 1974 teria provocado a mudança dos Arteaga para o bairro “Cristo Redentor”, junto aos outros Kamba, segundo as narrativas dos irmãos.<sup>39</sup> Nessa época, o “Reduto” era conhecido, como “bugreiro”, pois nas palavras de Barnabé “[...] aqui havia mais índio *Camba* do que propriamente brasileiro” (OLIVEIRA; LOPES, 2008).<sup>40</sup> Quando falaram a respeito da própria identidade indígena, os irmãos salientaram que se reconhecem mais como Kamba e não exatamente como Chiquitano, por conta de o pai não ser da Chiquitania.

Das muitas lembranças do passado vivido no “Reduto”, as festas de carnaval (*carnavalito*) foram entusiasticamente recordadas, especialmente a presença dos mascarados (*mascaritos*):

Saíam as festas de carnaval, brincavam entre eles, era uma alegria só entre eles mesmos! [...] quando a gente via, eles se reuniam, se enfeitavam, pintavam o rosto de carvão e saíam de casa em casa e quem passava por perto se sujava tudo... [...] no Brasil [o carnaval] não é igual [...] o de lá [...]. Tinha [mascarados] (OLIVEIRA; LOPES, 2008).

Embora não sejam católicos nos dias atuais, os irmãos Arteaga recordaram inúmeras “festas de santo”, realizadas no passado, no “Reduto”, destacando as festas de São João e de Santa Isabel. Antes de se tornar evangélica, Dona Petrona, fora, durante muitos anos, uma católica fervorosa. A indígena falava somente Português e Espanhol com os filhos, conversando em Chiquito apenas com as pessoas mais velhas da aldeia e com o marido. Aos filhos, nascidos no Brasil ou na Bolívia, Dona Petrona fez questão de ensinar apenas a Língua Portuguesa. Recentemente, foi localizado um tio materno dos narradores, o Sr. João, vivendo na fronteira Brasil-Bolívia, do lado brasileiro (fora do “Reduto”), falante do idioma indígena. Infelizmente, não foi possível entrevistar este senhor.

A medicina tradicional dos Chiquitano foi aprendida pela mãe de Barnabé e Marta nos tempos em que ainda morava na Bolívia:

Minha mãe dizia que ela morava com o pai, retirado da cidade, e o pai dela entendia muito de medicina caseira, conhecia muitas plantas medicinais. Quando tinha, por exemplo, picada de cobra, ele corria e arrancava aquela planta [...], ele mastigava e combatia [o veneno] com a própria raiz (OLIVEIRA; LOPES, 2008).

<sup>39</sup> De acordo com a pesquisadora Aline Figueiredo (1994, p. 175-176), as enchentes extraordinárias do Pantanal, ao longo do século XX, ocorreram em 1905, 1920, 1932, 1959, 1974 e 1988, notando-se, entre elas, um intervalo de doze a quinze anos, exceto os 27 anos do período 1932-1959.

<sup>40</sup> Cf. Anexos – Documentos Orais Transcritos – Documento Oral nº. 5.

Marta, por sua vez, lembrou com emoção as palavras da mãe sobre a infância, vivida na Chiquitania, que ela fazia questão de relatar aos filhos e netos:

Ela lembrava muito da infância, falava muito da infância, que ela foi muito feliz, muito feliz mesmo. Lembrava quando o pai saía para caçar, trazia as caças, limpava, depois comia. Daí ele voltava, ficava dois, três meses e lá vinha com caça... Ela lembra[va] que ela comia muito milho assado, mandioca assada. [Ela dizia: –] Eu não fui criada com este negócio de arroz, feijão e bife! Minha comida era milho fermentado, peixe frito, frango caseiro... Por isso, então, eu creio que isso deu muita força para ela (OLIVEIRA; LOPES, 2008).

Apesar da infância recordada como um período feliz, Dona Petrona afirmava aos filhos que durante sua adolescência, a situação na Bolívia, especialmente para os indígenas, tornou-se muito difícil, o que a obrigou a fugir, perdendo-se dos irmãos e dos pais. Ao fazer as contas sobre a idade de Dona Petrona, os irmãos Marta e Barnabé afirmaram que a mãe falecera com 73 ou 74 anos, em 2007, tendo nascido, pois, por volta de 1933. Quando da fuga para a fronteira com o Brasil, em 1946, a mãe dos narradores estaria com treze ou catorze anos.

Dona Petrona mantinha boas relações de amizade e vizinhança com o Sr. Nazário, embora não fossem parentes sanguíneos. Ao longo da entrevista, os irmãos Arteaga revelaram que o sobrenome (*apellido*) da mãe era, na verdade, Surubi! O sobrenome Lopes fora “arranjado”, quando o grupo familiar obteve registros de nascimento no Brasil, em Ladário, município brasileiro, próximo a Corumbá. “Naquela época”, revelou Barnabé, “1950 e 1960, por aí, não aceitavam o sobrenome boliviano Surubi” (OLIVEIRA; LOPES, 2008). Dessa forma, pode-se afirmar que Dona Petrona pertencia ao mesmo *sib* do Sr. Nazário e a aproximação de ambos, após a enchente de 1974, se deu, também, por laços de identidade étnica, com a chegada da família no “Reduto” e a permanência dos filhos, até os dias de hoje, na aldeia.

Embora houvesse forte aproximação dos Arteaga com os Surubi, Barnabé e Marta revelaram-se descontentes com a atuação do Sr. Nazário como liderança indígena Kamba:

Seo Nazário, como pessoa, é um excelente amigo, companheiro, mas em se tratando [de liderança] [...] ele tinha acesso às pessoas certas para trazer ajuda para nós, [...] ele nunca deu muita importância, nunca levou isso pra frente. [...] uma reclamação que eu faço é que ele poderia fazer muita coisa por nós aqui. Ele chegou até ir para Brasília, [...] mas a gente nunca soube de nada. Ele nunca foi de chegar e dizer que aconteceu isso, eu fui resolver isso... A gente ficou esperando que ele tomasse uma atitude, que fizesse alguma coisa (OLIVEIRA; LOPES, 2008).

41

<sup>41</sup> Cf. Anexos – Documentos Orais Transcritos – Documento Oral n°. 5.

O que parece ter ocorrido, efetivamente, é que as frustradas tentativas do Sr. Nazário de se fazer ser visto e reconhecido como indígena Kamba, no Brasil, bem como todo grupo *Camba-Chiquitano*, morador do “Reduto”, redundaram na desconfiança, por parte de alguns, do seu papel de líder. Por outro lado, os preconceitos alimentados pela população regional em relação aos bolivianos, sobretudo os de origem indígena, tais como os Chiquitano, tornaram tal parcela da população praticamente “invisível”, aos olhos dos não-indígenas, inclusive dos moradores do próprio “Cristo Redentor”. Como se verá, a seguir, os não-índios que se dispuseram a falar, mal conhecem esta realidade indígena presente em Corumbá e alguns dos próprios vizinhos do Sr. Nazário, como o casal Maciel, por exemplo, que vive há anos em frente ao “Reduto”, revelou desconhecer completamente a origem indígena dos moradores da região, afirmando pensarem que os mesmos fossem “apenas bolivianos”.

## 1.2. VOZES NÃO-INDÍGENAS NA FRONTEIRA: CONTRAPONTO

Oswaldo Scotti, padre salesiano nascido na Argentina em 1945 e naturalizado brasileiro, trabalhou na Pastoral Indígena da Igreja Católica, de Corumbá, entre 1976 e 1981. Na entrevista concedida em março de 2007, o padre foi encontrado dirigindo a “Cidade Dom Bosco”, nas palavras do entrevistado “[...] uma grande obra social que trabalha com crianças e adolescentes em situação de risco para não virarem ‘meninos de rua’” (SCOTTI, 2007). Depois de alguns anos afastado de Corumbá, o padre Scotti voltou a viver na cidade há pelo menos cinco anos. Suas lembranças dos tempos da Pastoral Indigenista se voltaram quase que exclusivamente para os Guató, com quem sua equipe trabalhou por mais tempo e mais proximamente.

Quando perguntado a respeito dos Kamba, o padre afirmou, inicialmente, o seguinte:

[...] muitos deles também estavam morando aqui em Corumbá, mas tinham certidão de nascimento na Bolívia, eram imigrantes bolivianos... Como a gente [a equipe da Pastoral Indigenista] saiu depois, eu não acompanhei os trabalhos. Só fiquei sabendo depois que tinha dado em nada na época [...] era o governo boliviano quem iria providenciar e talvez, através de um trabalho em conjunto o governo de Mato Grosso do Sul com o governo da Bolívia, teria sido o ideal [...] (SCOTTI, 2007).

Ao longo da conversa, Padre Oswaldo revelou praticamente desconhecer os Kamba, chegando a confundi-los, algumas vezes, com os Bororo. Perguntado sobre a participação dos Kamba nas reuniões anuais promovidas pela Pastoral, em 1977 e 1978, Scott afirmou que os

mesmos “não se empenharam muito, não foram atrás... [...] eles não fizeram muito para lutar, pois não acreditavam no trabalho” (SCOTTI, 2007). Reconheceu, entretanto, que os membros da Pastoral tampouco se envolveram mais profundamente com aqueles que eram chamados de “índios das tribos bolivianas”, preocupando-se, sobretudo, com o destino dos Guató, também moradores do “Cristo Redentor” e vizinhos dos Kamba, naquele momento. O salesiano afirmou, ainda, ser formado em Antropologia e que na época da Pastoral já possuía experiência entre os Bororo e os Xavante, o que lhe conferia certa segurança para os desafios a serem enfrentados pela Igreja Católica, em Corumbá.

Nas palavras de Scotti, o principal objetivo da Pastoral era:

[...] revitalizar todas essas aldeias e conscientizar as lideranças indígenas dessa comunidade para começarem a defender os seus direitos, a sua dignidade, tanto na terra, tanto no idioma, na escola, na saúde, no respeito às culturas, a começar pela língua de origem. Para conscientizá-los numa escola indígena bilíngüe, onde se alfabetizaria na língua materna... (SCOTTI, 2007).

Para a realização desses objetivos, a Pastoral contava com o apoio da Funai, através da presidência do órgão, em Brasília e da delegacia regional, em Campo Grande. Padre Osvaldo revelou, ainda, que havia animosidades entre a equipe da Pastoral e os dirigentes do Cimi (Conselho Indigenista Missionário) na época, o que explicaria a falta de documentação nesta agência a respeito dos Kamba. O padre reforçou, ainda, em suas narrativas, a idéia de que o levantamento a respeito dos *Camba-Chiquitano*, realizado pela antropóloga que acompanhava os trabalhos da Pastoral, Yara M. B. Penteado, teria se perdido, por serem aqueles indígenas “de origem boliviana” (SCOTTI, 2007).

O religioso recordou as reuniões realizadas em Dourados e Aquidauana (que ele confundiu, ao longo da conversa, com Miranda). Infelizmente, toda a documentação produzida na época parece ter se perdido definitivamente, pois foi colocada em um armário e depositada no colégio Santa Tereza, em Corumbá, e ali esquecida. De acordo com a narrativa do padre, todo o material (incluindo atas, ofícios e relatórios) foi “jogado no lixo” (SCOTTI, 2007). Quando o padre retornou à cidade procurou insistentemente por alguma coisa que tivesse restado daquele momento, mas nada encontrou.

Em suas narrativas, Scotti referiu-se, ainda, muitas vezes aos Guató, afirmando que foi:

Um trabalho muito bonito, pois fomos muito além do que a gente pensava; uma equipe que trabalhava com muito afinco, com muito entusiasmo. Penso que só o fato de ser resgatada uma comunidade indígena que era considerada extinta e a nossa

esperança está agora nessa nova “reserva” que terá mais um futuro. Estamos preocupados em [...] resgatar Guató falantes... Provavelmente esse grupo vai ser extinto no futuro... (SCOTTI, 2007).

O episódio da morte do então líder daqueles índios, Celso Ferreira, assassinado em fevereiro de 1982 (RAMIRES, 1987), provocou um arrefecimento nos trabalhos da própria Pastoral. Scotti disse, ainda, desconhecer os Chiquitano, da Bolívia ou de Mato Grosso, e qualquer relação destes com os Kamba. Nem as universidades, nem o Governo do Estado de Mato Grosso do Sul participaram das ações então levadas adiante pela Pastoral, que, segundo o padre, teve seus trabalhos paralisados por conta da direção nacional do Cimi. O salesiano lembrou-se dos nomes de alguns dos participantes da Pastoral, tais como Gino Rondon (atualmente radialista em Rondonópolis, MT) e a religiosa salesiana Ada Gambarotto, segundo o padre, uma das principais ativistas na época.

Sobre o desconhecimento da população não-indígena de Corumbá a respeito dos Guató e de outras populações indígenas no município, Scotti explicou que:

[...] a população de Corumbá não se mexia muito, não se interessava. [...] Aqui em Corumbá, nunca consideraram os índios, pois são todos como os índios Guató, não vivendo aldeados, “esparramados” no Pantanal [...] já vem contraindo núpcias com brancos... [...] Então, não era um grupo como as outras aldeias, viviam isolados, [...] não era um grupo coeso sistematicamente (SCOTTI, 2007).

Nas palavras do Padre Osvaldo Scotti, a dificuldade de a população corumbaense perceber historicamente a presença indígena no município parece se dever, dentre outros, ao fato de estes índios não apresentarem sinais diacríticos tão evidentes e nem uma organização social que espelhasse os estereótipos que se esperavam deles (“isolamento”, “aldeia circular”, etc.).

De certa forma, a ausência do não-reconhecimento por parte do Estado, dificultou que os indígenas de Corumbá apresentassem, ao longo do tempo, aquilo que João Pacheco de Oliveira Filho denominou como “indianidade”:

Em função do reconhecimento de sua condição de índios por parte do organismo competente, um grupo indígena específico recebe do Estado proteção oficial. A forma típica dessa atuação/ presença acarreta o surgimento de relações econômicas e políticas, que se repetem junto a muitos grupos assistidos igualmente pela FUNAI, apesar de diferenças de conteúdo derivadas das diferentes tradições culturais envolvidas. Desse conjunto de regularidades decorre um modo de ser característico de grupos indígenas assistidos pelo órgão tutor, modo de ser que eu poderia chamar de indianidade para distinguir do modo de vida resultante do arbitrário cultural de cada um (OLIVEIRA Fº., 1988, p. 14).

Pode-se dizer que os Guató, ao conquistarem uma “reserva” e passarem a ser assistidos pelo Estado, estejam desenvolvendo este “modo de ser” citado por Oliveira Filho. Já aos Kamba foi reservada, por enquanto, apenas a desconfiança e os estigmas de “estrangeiros”, etc.

Ruth H. da Silva, aliás, registrou um interessante fato envolvendo os Guató, os Kamba e os critérios de “indianidade” da Funai:

Lucinda [narradora indígena] relatou que o cacique Severo Guató, à época da identificação da *TI Guató*, arregimentou os *Camba* para que pudessem auxiliá-lo no processo de regularização fundiária do território *Guató* como indígena. Neste ínterim, muitos *Camba* foram registrados pela FUNAI como *Guató* e agora querem que a FUNAI desfaça o equívoco e os reconheça como *Camba* (SILVA, 2009, p. 107; itálicos no original).

Os Guató, portanto, contaram com a ajuda dos Kamba, quando ocorreu o processo de identificação do grupo, deflagrado pela religiosa católica Ada Gambarotto, no final dos anos 1970.

Quanto à Irmã Ada, esta foi encontrada em Cuiabá, em 2008, mas se negou a gravar entrevista. Informou que não considerava os Kamba como indígenas e que a pesquisa de doutorado em curso poderia trazer problemas, inclusive, aos Chiquitano que viviam em Mato Grosso, lutando para serem reconhecidos pelo Estado! De acordo com Irmã Ada, os Kamba seriam apenas indivíduos bolivianos muito pobres e de origem indígena, mas que deveriam ser cuidados pelo governo da Bolívia, caso decidissem voltar para lá. A religiosa informou que considerava indígenas “legítimos”, em Corumbá, apenas os Guató, pois alguns deles ainda conservavam a língua e certos costumes dos antigos “Senhores do Pantanal”. Embora frustrante, do ponto de vista de não se ter obtido uma gravação, a conversa com a Irmã Ada Gambarotto revestiu-se de importância ímpar para se compreender um pensamento que é até hoje corrente na fronteira Brasil-Bolívia a respeito dos Kamba: a de que eles podem até ser considerados índios, mas não são “índios do Brasil”.

Além do Padre Osvaldo Scotti, a única pessoa não-indígena que convidada a colaborar com a pesquisa aceitou realizar uma entrevista, foi a professora Elodia Cortez Nunes, então coordenadora da Escola Municipal “José de Souza Dami”, próxima ao “Reduto São Francisco de Assis” e onde estudavam os netos do Sr. Nazário e outras crianças e adolescentes *Camba-Chiquitano*.

Sobre estes alunos, a coordenadora afirmou desconhecer a origem indígena dos mesmos, uma vez que os próprios, na maioria dos casos, omitem tal informação:

Mesmo quando falam com o sotaque carregado, se você pergunta a eles, dizem que são brasileiros [...] Eu acredito que eles têm medo de não conseguirem todos os benefícios que os alunos brasileiros possuem. Às vezes, até por orientação dos próprios pais, eles falam que são brasileiros. [...] quando a gente pede a documentação [...] eles dão a identificação de identidade permanente, mas de nacionalidade boliviana (NUNES, 2006).

A Sra. Elodia ainda fez questão de mencionar as diferenças existentes entre *Cambas* e *Collas*. Interessante foi observar que, se na Bolívia, o termo *Camba* possui uma conotação negativa, em Corumbá, de acordo com as informações da professora, se dá justamente o contrário, sendo que “[...] eles [os bolivianos] não gostam de ser chamados de *Collas*, eles se sentem ofendidos. É pejorativo” (NUNES, 2006). Para a população local, contudo, essas diferenças parecem não se fazer sentir de forma tão acentuada, pois “[...] nem todos os corumbaenses têm esse conhecimento. Eles não sabem o que seria *Camba* ou o que seria *Colla*, porque para eles boliviano é boliviano e ponto final” (NUNES, 2006).

A propósito desse desconhecimento, foram convidadas inúmeras pessoas não-indígenas, em Corumbá, a fim de colaborarem com a tese, concedendo entrevistas. Helena Catarina Galharte Maciel e Edmir Alves Maciel, casal que vive em frente ao “Reduto” há anos, embora tenham concordado em falar, afirmaram não saberem que viviam tão próximos a uma aldeia indígena... Outros, invariavelmente, me perguntavam se o trabalho era a respeito dos Guató, o que ocorreu também com o Padre Osvaldo Scotti e a Professora Elodia C. Nunes. Quando eram informados que a pesquisa versava sobre os Kamba <sup>42</sup>, muitos se disseram surpresos, afirmando desconhecer esta presença indígena ou ainda dizendo que aqueles eram índios bolivianos e deveriam voltar para o país de origem. Alguns chegaram a dizer que em Corumbá não havia população indígena e que apenas em um passado muito remoto existiram na região os Payaguá e os Guató, mas que estariam todos “extintos”. Outros lembraram que recentemente “apareceu” no município um grupo reivindicando a identidade étnica Guató, mas que aquilo seria uma farsa, “invenção de antropólogo”, nas palavras de um professor que pediu para não ser identificado.

A expressão “invenção” foi ouvida mais de uma vez pelo pesquisador ao longo das tentativas de entrevistar pessoas que se dispusessem a falar sobre o assunto. No lado boliviano da fronteira, o termo *Camba* possui outros sentidos e diversas pessoas contatadas também se recusaram a falar a respeito dos Kamba, moradores do lado brasileiro. É importante recordar

---

<sup>42</sup> Houve, inclusive, certa confusão de que estivesse pesquisando os Kampa, também conhecidos como Ashaninka, que vivem na fronteira Brasil-Peru, assim como ocorrera anos antes com Yara M. B. Penteado: “A princípio, pensamos tratar-se de um patronímico (até uma possível variante regional para os Kampa peruanos) – tanto que a pesquisa foi registrada na FUNAI como Kamba, com K, respeitando em parte a convenção da ABA [...]” (PENTEADO, 1980, p. 53).

que os termos “índios” e/ ou “indígenas” possuem significados completamente diferentes na Bolívia, restringindo-se àqueles que vivem praticamente isolados nas matas, sendo tais termos usados com sentido pejorativo. No lado brasileiro, houve quem sugerisse, ainda, que eu estivesse equivocado, confundindo os *Camba*, procedentes das planícies bolivianas, com indígenas “brasileiros”. Infelizmente, além dos dois narradores não-indígenas já citados e do casal que pouco pôde colaborar, nenhuma outra pessoa autorizou a gravação de entrevistas e a citação de seus nomes. Toda essa situação me levou a refletir sobre os estudos de populações indígenas, por meio de fontes orais, e das contribuições que a História e a Antropologia oferecem na construção e análise das narrativas.

### **1.3. SOBRE NARRATIVAS: OS POSSÍVEIS DIÁLOGOS ENTRE HISTÓRIA E ANTROPOLOGIA**

Para contar uma história ou as histórias (e não “a história”) daqueles que hoje se autodenominam *Camba-Chiquitano* e que são conhecidos na região do município sul-matogrossense de Corumbá apenas como Kamba, dentre outras denominações, creio ter sido necessário refletir sobre as imbricações entre História e Antropologia e as possíveis clivagens destas áreas do conhecimento com as fontes orais. Isto porque, além de professor de História e historiador, possuo, também, formação em Antropologia. Além disso, para trabalhar com populações indígenas, seja no Brasil, na Bolívia (de onde os Kamba mais velhos são oriundos) ou em qualquer outro lugar, especialmente em fronteiras (sejam elas físicas e/ ou simbólicas), exige-se certo treinamento dos ofícios etnográfico e etnológico. Não por acaso, as fontes orais constituíram privilegiado (mas não exclusivo) recurso metodológico neste trabalho, na medida em que se verificou, também, uma enorme escassez de informações escritas (ou registradas em quaisquer outros meios) sobre este grupo, localizado atualmente em fronteiras políticas nacionais.

Em Mato Grosso do Sul, no período compreendido entre 2000 e 2004, foram defendidas 42 dissertações de mestrado em História, de acordo com o levantamento elaborado pelo historiador e arqueólogo Jorge Eremites de Oliveira (OLIVEIRA, 2004). Desses trabalhos, pelo menos treze abordaram direta ou indiretamente a história de sociedades indígenas que habitam atualmente aquele Estado: Guarani (subgrupos Kaiowá e Ñandeva), Kadiwéu, Ofayé e Terena, equivalendo a quase 30% dos trabalhos defendidos no período em questão. Em outro levantamento mais recente, o historiador Eliazar João da Silva refere-se às

dissertações defendidas no mesmo programa, entre 2005 e 2006. Contabilizando mais dezessete dissertações, verificou-se que oito delas (ou seja, praticamente metade) estão relacionadas a grupos indígenas (SILVA, 2007). Ressalto que, em ambos os levantamentos, não foram encontrados trabalhos que investigaram a presença dos Kamba no Estado, nem mesmo citando-os nos respectivos resumos.

Contudo, o destaque dessa produção mais recente fica por conta da incorporação de estudos sobre populações indígenas localizadas em outras unidades da Federação, tais como os Bororo (Mato Grosso), os Avá-Guarani (Paraná) e os Xerente, Xavante, Xakriabá e Akroá (Tocantins, Goiás, Mato Grosso e Minas Gerais). Houve, ainda, certo predomínio de estudos relacionados aos Guarani, mas surgiu pelo menos uma investigação a respeito dos Guató (que, assim como os Kamba, vivem na atualidade no município de Corumbá), até então não contemplados com pesquisa alguma no referido programa. Deve-se ressaltar, ainda, que o Programa de Pós-Graduação em História de Mato Grosso do Sul (localizado, a partir de 2006, na recém-inaugurada UFGD), onde me formei, em 2004, possui uma linha de pesquisa, única até o momento no país, em História Indígena, o que o destaca em relação a outros.

Muitos dos trabalhos historiográficos sobre populações indígenas realizados em Dourados (e em outros centros de pesquisa pelo Brasil afora) recorrem, além da documentação escrita, iconográfica, cartográfica, etc., à utilização de fontes orais. A situação decorre, sobretudo, do fato de os recortes temporais propostos pelos pesquisadores de História Indígena se situarem em períodos muito próximos do presente. Contudo, não se verificaram, até o momento, debates aprofundados acerca de questões teórico-metodológicas que envolvam o uso dessas fontes e das possíveis aproximações e distanciamentos entre os trabalhos de historiadores, antropólogos e outros cientistas sociais. Alguma confusão se verifica, portanto, nas questões mais diretamente ligadas à obtenção, registro e análise de fontes orais. Estabelecer um profícuo diálogo teórico entre História e Antropologia é, pois, uma atitude que pode auxiliar a dirimir dúvidas e a colocar um pouco de ordem nessa “confusão”! No caso da presente tese, este foi o ponto de partida para as investigações a respeito da presença Kamba na fronteira Brasil-Bolívia.

Percebi, claramente, que apesar de haver semelhanças, há também marcantes diferenças que delimitam e configuram as áreas de atuação dos pesquisadores da História e da Antropologia. Por essa razão, não se pode confundir o que cada grupo de profissionais, com propósitos diversificados (e, algumas vezes, convergentes), realiza ao investigar grupos humanos que reivindicam para si uma identidade étnica (tais como os grupos indígenas), utilizando-se de fontes orais e de trabalhos de campo, dentre outros recursos metodológicos.

Sem se pretender uma rígida delimitação de fronteiras disciplinares, verifica-se no texto a seguir que nos espaços limítrofes ocorrem deslocamentos que podem tornar fluidas estas mesmas fronteiras. Os diálogos entre História e Antropologia, importantes e salutares para o desenvolvimento de ambas as áreas do conhecimento e, especialmente, para as pesquisas em História Indígena, têm-se mostrado um fértil terreno de debates e trocas de experiências, seja no Brasil ou em outras partes do mundo.

Como afirma a antropóloga Lilia Katri Moritz Schwarcz:

Mais recentemente, alguns trabalhos relevantes têm reaberto o diálogo entre historiadores e antropólogos. Da parte da história parece chamar a atenção o uso de conceitos e domínios como a cultura, a estrutura, as noções de símbolo e mito. Isso para não falarmos das tentativas mais imediatas, por parte da *Nova História*, de retomar a noção de sincronia e combiná-la com a idéia de longa-duração [*sic!*]. Já no interior do campo da antropologia, alguns autores têm procurado introduzir a História em suas análises, revendo antigas práticas que buscaram entender o trabalho empírico como o método privilegiado – e sincrônico –, quase que definidor da disciplina (SCHWARCZ In: SCHWARCZ; GOMES, 2000, p. 11; *itálico no original*).

Assim, muitos historiadores, na atualidade, reconhecem abertamente, em seus trabalhos, as influências de Claude Lévi-Strauss, Victor Turner, Mary Douglas, Clifford Geertz e, especialmente, Marshall Sahlins, dentre outros tantos antropólogos. História e Antropologia têm, portanto, muito que dialogar quando os temas em debate são culturas, mitos, identidades, fronteiras, comunidades étnicas, etc. E que diálogos podem ser efetivamente estabelecidos entre essas duas áreas do conhecimento? Refletir sobre estas imbricações auxilia os pesquisadores que se aventuram pelos (às vezes movediços) terrenos da História Indígena...

Na opinião otimista (e um pouco incerta) de Geertz, antropólogo estadunidense:

A onda recente de interesse dos antropólogos não apenas pelo passado [...], mas pela maneira como os historiadores lhe dão um sentido atual, e do interesse dos historiadores não apenas pela estranheza cultural [...], mas também pelas maneiras como os antropólogos a trazem para perto de nós, não é um simples modismo; sobreviverá ao entusiasmo que gera, aos medos que desperta e às confusões que cria. Bem menos claro é a que levará essa onda, ao sobreviver (GEERTZ, 2001, p. 123).

O interesse por temas ainda considerados “exóticos” (festas, mitos, etc.) e mesmo o ingresso “no campo das identidades” não são vistos com bons olhos por uma parte da comunidade acadêmica de historiadores. Diga-se de passagem, pelo menos no Brasil, parece ser muito mais tranquilo aos antropólogos aceitarem dialogar com a História do que o contrário. A aproximação não ocorre, pois, sem dificuldades ou atritos... Os diálogos entre

História e Antropologia, contudo, estão longe do fim. Isto, embora muitos historiadores (e outros tantos antropólogos!) sintam certa desconfiança com esta aproximação, fortalecida nas últimas décadas.

Apesar de haver inúmeros estudos que se refiram aos debates sobre a crescente influência da Antropologia sobre a História, e vice-versa, são poucos os autores, no Brasil, que tratam de questões teórico-metodológicas a respeito da utilização das fontes orais por ambos os grupos de profissionais.<sup>43</sup> Saliento, porém, que os debates a respeito da distinção entre o uso de fontes orais por parte de historiadores e de cientistas sociais (antropólogos, sociólogos e cientistas políticos), ainda que escassos, não são novos no país. Em um pioneiro texto, publicado pela primeira vez em 1986, a antropóloga Guita Grin Debert (In: CARDOSO, 2004) já levantava problemas relativos à utilização da história de vida e à oralidade, mostrando uma possível aproximação teórico-metodológica da Antropologia com a problemática das fontes orais. O objetivo de Debert foi colocar alguns problemas em relação à chamada “história de vida” e à “história oral”, a partir de suas próprias experiências de pesquisa.

Para a antropóloga,

Os métodos qualitativos de análise, entre os quais a história de vida ocupa um lugar proeminente, têm aumentado cada vez mais seu prestígio frente aos cientistas sociais. Reduzida a uma utilização quase exclusivamente ligada à antropologia, a história de vida tem aumentado seu escopo de atuação. É, atualmente, enfaticamente reivindicada por outras disciplinas, como a sociologia, a ciência política e, principalmente, pela história, onde já encontramos uma área de especialização relativa à história oral (DEBERT In: CARDOSO, 2004, p.141).

Como se pode perceber, naquele momento em que Debert publicava seu texto (meados da década de 1980), a chamada História Oral ainda começava a se firmar como um importante recurso metodológico para pesquisadores.

De acordo com Debert, histórias de vida e relatos orais fazem convites irrecusáveis para se rever interpretações de certa forma já consagradas, desenvolver novas hipóteses e encaminhar pesquisas de forma a refinar conceitos explicativos e seus pressupostos. A autora chama a atenção, inclusive, para o fato de que a idéia de memória exige a atenção do pesquisador não tanto para o passado, mas, sobretudo, para a problemática relação passado/presente. O empreendimento, levado a cabo por sociólogos e historiadores, de produzir novos

---

<sup>43</sup> No âmbito dos últimos quatro encontros nacionais de História Oral, realizados bianualmente, por exemplo, verificou-se a existência de apenas um texto que aborda tais questões (Cf. SILVA; JOSÉ DA SILVA, 2006). O antropólogo Gilberto Azanha tem elaborado tal discussão em alguns trabalhos sobre os Terena, de Mato Grosso do Sul (Cf. AZANHA, 2005, por exemplo).

documentos através da história oral é incontestavelmente rico e importante, na medida em que se tem em vista o presente ou se considera que o usuário potencial desse material está localizado no futuro.

Assim, um documento produzido pela metodologia da História Oral, antes de reconstituir ou mostrar fatos do passado, possibilita perceber que as fontes orais constituem-se em armas na luta contra outras interpretações históricas que podem estar vigorando hegemonicamente no presente, as chamadas “versões oficiais”. Estas fontes podem retirar, pois, das condições de marginalidade e subalternidade, indivíduos e grupos que passam a ver e sentir suas histórias escutadas, respeitadas e, mais do que isso, preservadas. Desse modo, a História Indígena pode se beneficiar muito de tal metodologia, uma vez que vozes até então ignoradas e geralmente condenadas ao esquecimento passam a ser ouvidas, registradas, analisadas e disponibilizadas, inclusive para os próprios sujeitos das pesquisas, como é o caso dos Kamba.

Outro importante texto é o da cientista social Elina Pessanha, publicado na coletânea **(Re)introduzindo História Oral no Brasil**, organizada por José Carlos S. B. Meihy e lançada em 1996. O texto discute o uso da História Oral e as fronteiras disciplinares, debruçando-se sobre três trabalhos, numa perspectiva comparativa. O objetivo da autora é refletir sobre encontros e diálogos, “via história oral”, entre Ciências Sociais e História. Pessanha constata que tais momentos têm se dado mais frequentemente em torno de temáticas comuns do que sobre problemas de ordem teórica e metodológica. Ao comparar trabalhos do antropólogo José Sérgio L. Lopes, da historiadora Angela M. de Castro Gomes e da socióloga Wilma Mangabeira, a autora constata a presença marcante de fronteiras entre as disciplinas – Antropologia, História e Sociologia – em que pese o movimento de diálogo entre as mesmas e as eventuais proximidades teóricas evidenciadas.

Pessanha se refere, ainda,

[...] à necessidade de ao invés de apressadamente tomá-las como superadas – clarear essas fronteiras disciplinares. Admitir a existência desses distintos “territórios”, reconhecer a importância de suas tradições e dos conflitos internos que informaram e informam as suas configurações, pode e deve lançar luz às futuras colaborações, inclusive no que tange ao uso da História Oral. Creio que só assim se formarão pontes verdadeiramente sólidas entre nós (PESSANHA In: MEIHY, 1996, p. 81).

A autora observa que, nas Ciências Sociais, o uso das informações obtidas através das narrativas (designadas por Pessanha como “depoimentos”) se faz como matéria-prima

fundamental para elaboração das análises.<sup>44</sup> Assim, as entrevistas são usadas de forma fragmentada para tipificar ou ilustrar acontecimentos ou, ainda, como material a ser efetivamente analisado em seu conteúdo pelos pesquisadores, de forma a apoiar a reflexão empreendida. A História, por sua vez, produz registros que servem à análise, mas que também são devidamente pensados como material a ser utilizado por outros pesquisadores, o que na presente tese se traduz na inclusão das transcrições literais das entrevistas realizadas com os indígenas Kamba (vide Anexos – Documentos Orais Transcritos). Dessa forma, em História Indígena é possível se pensar, na perspectiva apontada por Pessanha, na identificação mais rigorosa das entrevistas e da maior explicitação das características dos colaboradores, de forma que as narrativas possam servir a outros interessados que, ao acessá-las posteriormente, retirem delas informações substantivas para novas e enriquecedoras análises. É, pois, o intuito de produzir documentos históricos, também, que orienta os profissionais da História dedicados aos trabalhos com fontes orais.

Tais pesquisas vêm recebendo sugestivas contribuições nos últimos anos, com destaque para o historiador italiano Alessandro Portelli que desenvolve importantes reflexões de cunho teórico sobre a produção de fontes orais. Portelli, um dos expoentes da História Oral, aborda a questão do uso que delas fazem historiadores e antropólogos, por exemplo, a partir de pesquisas sobre um evento denominado “o massacre de Civitella Val di Chiana”, ocorrido em 29 de junho de 1944, na região da Toscana, Itália. Naquele dia, as tropas alemãs nazistas de ocupação executaram 115 homens civis, na pequena cidade de Civitella, nas proximidades de Arezzo. Ainda no mesmo dia, 58 pessoas, incluindo mulheres e crianças foram assassinadas no povoado vizinho de La Cornia, e outras 39 no vilarejo de San Pancrazio. Os fatos teriam sido uma retaliação pelo assassinato de soldados alemães por membros da Resistência, em 18 de junho, em Civitella Val di Chiana.

A partir dos trabalhos apresentados na conferência internacional “*In memoriam*: por uma memória europeia dos crimes nazistas após o fim da Guerra Fria”, ocorrido em Arezzo, em 1994, Portelli desenvolve instigantes reflexões. Dentre os autores que se apresentaram na referida conferência e que mereceram a atenção do historiador estava o pesquisador italiano Pietro Clemente, para quem o antropólogo, diferentemente do historiador, “está mais interessado ‘nas representações de uma comunidade do que na verdade dos fatos ou na tendência dos valores’” (PORTELLI, In: FERREIRA; AMADO, 2002, p. 107). Portelli

---

<sup>44</sup> Ressalva-se que, atualmente, tem se evitado termos tais como “depoentes”, “depoimentos”, “testemunhas” ou, ainda, “informantes”, que remetem a uma linguagem jurídica e fazem parecer o trabalho do historiador similar ao de um investigador policial inquirindo pessoas.

concorda com a distinção de Clemente entre os “fatos” do historiador e as “representações” do antropólogo, mas ressalva que apenas considerando-as em conjunto é que se pode distinguir uma da outra, já que:

Representações e “fatos” não existem em esferas isoladas. As representações se utilizam dos fatos e alegam que *são* fatos; os fatos são reconhecidos e organizados de acordo com as representações; tanto fatos quanto representações convergem na subjetividade dos seres humanos e são envoltos em sua linguagem. Talvez essa interação seja o campo específico da história oral, que é contabilizada como *história* com fatos reconstruídos, mas também aprende, em sua prática de trabalho dialógico e na confrontação crítica com a alteridade dos narradores, a entender representações (PORTELLI In: FERREIRA; AMADO, 2002, p. 111; *italicos no original*).

Portelli dá um importante passo além da mera constatação de que o passado, relatado nas narrativas orais, é uma construção da memória – realizada no tempo presente –, sublinhando a necessidade de se tomar os “fatos” do historiador e as “representações” do antropólogo em conjunto, para o desvendamento dessa construção, conforme já observou a historiadora Verena Alberti (2004, p. 41). Acredito que a “interação”, proposta por Portelli e outros historiadores que refletem sobre o uso das fontes orais, possa ser tentada, com relativo sucesso, em trabalhos de História Indígena. Assim, tentei buscar fatos e representações na construção da trajetória Kamba.

A partir do exposto, é possível se entrever interessantes interfaces com a Antropologia a serem realizadas em pesquisas de História Indígena. Tais interfaces exigem um minucioso trabalho de interpretação da documentação produzida por viajantes, cronistas, etnógrafos e outros que, ao longo do tempo, conviveram com populações indígenas e sobre estas deixaram registros de qualquer natureza. Há, ainda, a necessidade de se recorrer a fontes orais, impondo-se a produção de documentação, mediante o registro de narrativas e relatos orais, produzidos de acordo com métodos e procedimentos estabelecidos e consagrados pela História Oral.

Reafirmo, contudo, que a divulgação dos resultados de pesquisas envolvendo populações indígenas e fontes orais, até o momento, é muito escassa no Brasil, diferentemente do que ocorre em outros países das Américas, tais como a Bolívia (Cf. RIESTER, 1994; HAGEN, 1992, por exemplo). E apesar da incipiente produção, os especialistas brasileiros no assunto já apontam para algumas convergências, em consonância com o que se tem produzido no exterior. Assim, tanto estudiosos nacionais como estrangeiros concordam que nas pesquisas historiográficas, realizadas com fontes orais sobre populações indígenas, emergem, como relevantes, certos cuidados metodológicos na leitura e na interpretação das narrativas

coletadas e registradas, que remetem, principalmente, às problemáticas das culturas e das relações historiador/ colaborador, sociedade indígena/ sociedade não-indígena.<sup>45</sup>

O historiador Edinaldo Bezerra de Freitas afirma que, nessas condições,

Fazer História oral é dar voz e dialogar com “o outro”. Fazer História oral indígena, então, é realizar esta tarefa de maneira mais profunda possível, pois se trata de contatar “o outro” no sentido pleno da conceituação cultural (FREITAS, 2004, p. 187).

Mais do que “dar voz”, contudo, a História Oral com populações indígenas permite aos pesquisadores que se ouça e veja o Outro, tentando compreender a sua lógica própria, situada em contextos culturais diversos. Pode-se dizer, então, que o historiador deve “dar ouvidos” ao que o Outro fala, abandonando, assim, uma postura autoritária de tentar ser o porta-voz de quem quer que seja... Esta idéia se fez presente na pesquisa, quando, no primeiro encontro, o Sr. Nazário me revelou que gostaria de saber se eu teria paciência para ouvi-lo!

A metodologia da História Oral – que observa cuidados de como coletar informações, entrevistar, confrontar versões, etc. – não pode ser, pois, confundida com o empreendimento etnográfico, embora, ambos possam alimentar uma mesma pesquisa. A rigor, a chamada História Oral é apenas “uma parte do conjunto de fontes orais e sua manifestação mais conhecida é a entrevista” (MEIHY; HOLANDA, 2007, p. 14). As entrevistas, por sua vez, geram sempre pelo menos um documento material, que é a gravação. Grande parte dos projetos de História Oral implica na elaboração de um texto escrito, derivado das entrevistas, sendo primordial que se pense tanto no destino das gravações, que devem ser mantidas e disponibilizadas a um público amplo, além dos sujeitos pesquisados, como no destino do próprio texto escrito.

No caso de estudos em História Indígena, são as escolhas estabelecidas pelos pesquisadores que definirão em que medida uma disciplina e uma metodologia poderão se complementar. Há pelo menos duas possibilidades de se estudar a História Indígena: uma, em que o pesquisador busca a documentação e através dela, produz uma versão particular do Outro, sem ao menos conhecê-lo. A outra possibilidade é observar os procedimentos metodológicos e de trabalho de campo, com a abertura para a versão particular de uma história “étnica” que evidentemente incluirá outros parâmetros, ênfases e modalidades de leitura do tempo, do passado e do presente, do espaço e que permitirá, inclusive, o

---

<sup>45</sup> De acordo com o historiador Antônio J. Brand, a pesquisa em História Indígena exige do pesquisador uma “expatriação”, não apenas para outro presente, mas para um Outro culturalmente distinto, situado em distinta tradição cultural (BRAND, 2002).

entrelaçamento daquilo que se chama de história (algo em um passado, com marcos espaciais e temporais claramente situados, de acordo com uma perspectiva não-indígena), com narrativas míticas, com marcos temporais que podem mesclar-se com a criação do mundo; com demiurgos e heróis míticos; com animais que falam e têm vontade própria, além de inúmeras outras possibilidades de entendimento do mundo (como a crença na existência dos *hichi*, entre os Kamba). Os trabalhos de pesquisadores da História Indígena, em constantes diálogos com a Antropologia e outras áreas do conhecimento (Linguística, Arqueologia, etc.), podem ser caracterizados como verdadeiras “práticas de fronteira”.

Para Lilia K. M. Schwarcz, tais práticas:

[...] podem ser marcadas por “relações de boa vizinhança”, na feliz expressão de Robert Darnton, em *O beijo de Lamourette* (1990), mas também, e com frequência, são palco de litígio. O espaço para a verificação de limites e para a demarcação de parte a parte nem sempre é objeto de consenso. Na delimitação da divisão de áreas, assim como na separação de disciplinas e de objetos, os critérios diferem, as justificativas são sempre múltiplas, assim como é nesse lugar que se estabelece o jogo da alteridade (SCHWARCZ In: SCHWARCZ; GOMES, 2000, p. 11).

Mais do que uma arena “de litígio”, esta fluida área de fronteiras disciplinares pode ser também palco de “relações diplomáticas”. Se a Antropologia tem muito a colaborar com os historiadores, seja através da metodologia do trabalho de campo ou da reflexão sobre conceitos, tais como culturas e identidades, é inegável que a História também possa dar sua contribuição ao estudo de grupos étnicos, em uma perspectiva mais diacrônica. Para os antropólogos de hoje há, pois, a necessidade de se integrar a situação dos sujeitos investigados à descrição dos mesmos.

Afinal,

La integración de culturas tribales en formaciones estatales nacionales, la asimilación de lenguas coloniales, la experiencia de las misiones, el surgimiento de asociaciones colectivas y la aparición de la *fuera de trabajo* individual, la integración en contextos económicos extraños, el éxodo hacia las ciudades, la usurpación de tierras y la experiencia de la dominación extranjera, son algunos de los factores que hoy ya no pueden ser ignorados por los antropólogos contemporáneos, cuando se trata de describir a grupos étnicos [...] (HAGEN, 1992, p. 104; itálicos no original).<sup>46</sup>

<sup>46</sup> Tradução: “A integração de culturas tribais em formações estatais nacionais, a assimilação de línguas coloniais, a experiência das missões, o surgimento de associações coletivas e a aparição da força de trabalho individual, a integração em contextos econômicos estranhos, o éxodo para as cidades, a usurpação de terras e a experiência da dominação estrangeira, são alguns dos fatores que hoje já não podem ser ignorados pelos antropólogos contemporâneos, quando se trata de descrever grupos étnicos [...]”.

Os fatores levantados por Hagen permitem entrever a necessidade de os pesquisadores da História Indígena, além dos antropólogos, estarem atentos para as profundas transformações que têm afetado os grupos étnicos em todo o mundo, especialmente no último século.

Ao se comparar os trabalhos de historiadores e antropólogos envolvidos com pesquisas em que se utilizam fontes orais, podem-se distinguir algumas afinidades e outras tantas diferenças a respeito de como cada grupo de profissionais aborda os sujeitos. Sobre as afinidades, percebe-se que, em se tratando de períodos próximos do presente, os grupos pesquisados geralmente configuram-se como “marginalizados” dentro dos Estados nacionais. Nesta situação, as fontes escritas a respeito dos mesmos não existem ou não estão disponíveis de forma satisfatória, o que valida as narrativas orais como fontes cientificamente aceitáveis. Os estudiosos confiam no conhecimento cotidiano, coletado graças a sua permanente presença (no caso da Antropologia) ou mediante entrevistas (no caso da História Oral). As fontes orais assim obtidas são transcritas, a fim de ser aproveitadas, além de armazenadas.

Ainda que possa ser dito existir uma situação muito semelhante entre o trabalho do antropólogo que vai a campo e formula perguntas e um pesquisador de História Oral ao realizar entrevistas, salientam-se serem diferentes os conteúdos que cada um quer obter com suas indagações. Enquanto antropólogos tratam de captar certos componentes da vida cotidiana como dados etnográficos ou se entendem a si mesmos como ouvintes de uma tradição oral e coletiva, a História Oral esforça-se por captar, por intermédio da colaboração de um narrador, uma biografia individual. Esta biografia deve refletir, de forma coerente, a experiência subjetiva de um indivíduo no transcurso de sua vida. Assim, “los contenidos de la tradición oral [captados por antropólogos] tienen un alcance temporal en el pasado mucho mayor que la perspectiva histórica de la *Historia Oral*, limitada al tiempo de vida del respectivo informante” (HAGEN, 1992, p. 108; itálicos no original).<sup>47</sup>

O material que surge da situação de encontro entre indivíduos, dos quais uns abandonam temporalmente suas atividades cotidianas para buscar o Outro, possui características distintas para a Antropologia e a História. No trabalho de campo etnográfico, este encontro tem, em geral, uma duração mais longa daquela que ocorre com as entrevistas em História Oral, mais limitadas no tempo de execução. Outros aspectos diferenciadores é que a transcrição no trabalho antropológico, em geral, é menos exata, mais incompleta; na apresentação do material a individualidade dos narradores é preterida em favor da expressão

---

<sup>47</sup> Tradução: “os conteúdos da tradição oral [captados por antropólogos] têm um alcance temporal no passado muito maior que a perspectiva histórica da História Oral, limitada ao tempo de vida do respectivo informante”.

geral de uma coletividade. Em outras palavras, para muitos antropólogos não é “um determinado” Kamba quem fala, mas os próprios Kamba, através da fala de um indivíduo (geralmente mais velho ou de destacada relevância para o grupo). As entrevistas de História Oral, como se verá no presente trabalho, sustentam-se na força individual de expressão de uma ou mais pessoas, cujo nome deve ser sempre citado (salvo casos excepcionais) como narrador.

Finalmente, e não menos importante,

En cuanto al trabajo práctico debe designar-se la diferencia que radica en el hecho de que la *Historia Oral* realiza el proceso concreto de la transcripción de una manera a menudo más exacta y cuidadosa que lo que suele ocurrir en las transcripciones antropológicas de textos (HAGEN, 1992, p. 109; *itálicos no original*).<sup>48</sup>

Antropólogos e historiadores têm muito a dialogar, portanto, quando o assunto é o estudo dessas populações e suas tortuosas trajetórias espaciais e temporais no atual território brasileiro e, em perspectiva mais ampla, latino-americano, pois,

Tanto a antropologia como a história possuem suas especificidades na condução de suas pesquisas, mas o movimento contemporâneo de estreitamento da distância entre as duas mostra, por fim, que o encontro é sempre mais rico do que o isolamento (AGOSTINI In: SCHWARCZ; GOMES, 2000, p. 34).

O avanço nas técnicas de pesquisa, o amadurecimento das reflexões teóricas, a problematização da vocação das ciências em geral, que de certa forma sempre estiveram voltadas para as elites e para uma “versão oficial” da história, abrem possibilidades para a descoberta do Outro, nem sempre tão distante do Eu, como afirma José de S. Martins (1997). Apesar do incremento no interesse pela história de populações indígenas, há muito ainda a ser pesquisado, analisado, debatido e divulgado. Num âmbito de aproximadamente 230 sociedades indígenas no Brasil (RICARDO; RICARDO, 2006), chega-se à conclusão de que pouco se conhece sobre as especificidades históricas desses grupos e ainda há uma longa caminhada até que se possa dizer que há um bom domínio da Historiografia e mesmo da Etnografia referente à temática.

Nas palavras do historiador estadunidense, radicado no Brasil, John Manuel Monteiro:

No Brasil, a poderosa imagem de povos isolados e primitivos, com seu suposto apego ferrenho à natureza e à liberdade, permanece como obstáculo para a

---

<sup>48</sup> Tradução: “Quanto ao trabalho prático deve ressaltar-se a diferença que radica no fato de que a História Oral realiza o processo concreto da transcrição de uma maneira freqüentemente mais exata e cuidadosa que o que pode ocorrer nas transcrições antropológicas de textos”.

conceitualização e a compreensão dos múltiplos processos de transformação étnica que tornam a história do Brasil um desafio permanente para sucessivas gerações de historiadores (MONTEIRO In: NOVAES, 1999, p. 248).

Pode-se compreender a importância desses estudos levando-se em conta que a história do Brasil e a história das populações indígenas são intimamente entrelaçadas, pois a maior parte das áreas ocupadas por não-índios é resultado de relações interétnicas marcadas por conflitos. No entanto, ainda se ignoram a presença indígena ou o fato de que houve/ há índios, em determinadas regiões, no passado/ no presente. O estudo das relações interétnicas no Brasil, seja através de fontes orais, seja através da história registrada por meio de documentação escrita ou outra qualquer, deve ser incentivada, uma vez que permitirá que todos os brasileiros possam compreender melhor a história de índios e não-índios. Pesquisadores nacionais precisam, portanto, incorporar em seu horizonte de interesses, os estudos e pesquisas em História Indígena. O desafio continua grande, pois ainda “persiste um abismo entre a produção acadêmica e as percepções indígenas de seu papel na história do Brasil” (MONTEIRO In: NOVAES, 1999, p. 248).

## CONCLUSÃO

Finalizando o presente capítulo, ressalto ter sido muito proveitosa a perspectiva diacrônica na compreensão da situação atual dos Kamba, mas reafirmo que as “práticas de fronteira” interdisciplinares foram importantes, inclusive para se pensar a presença destes indivíduos nas fronteiras dos territórios brasileiro e boliviano. Aqui o conceito de fronteira, também emprestado da Sociologia e da Antropologia, foi pensado como “um dos mais desafiantes cenários de investigação sobre a relação dialética entre identidade étnica e identidade nacional” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006, p. 101). E evidentemente não se tratou, seguindo os conselhos do antropólogo Cardoso de Oliveira, de realizar uma pesquisa a respeito “de fronteiras”, mas apenas elaborá-la “na fronteira”, neste caso específico de Brasil e Bolívia.<sup>49</sup> Uma pesquisa em História Indígena na fronteira de dois países sul-americanos e em fronteiras disciplinares constitui-se em grande desafio. Espero ter conseguido, ao menos, desvendar parte do processo histórico que engendrou as identidades étnicas e nacionais dos

<sup>49</sup> Assim, recorro à instigante idéia geertziana de que os antropólogos (e os historiadores que realizam trabalho de campo) não estudam “as” aldeias, mas “nas” aldeias (GEERTZ, 1989). De acordo com Cardoso de Oliveira, “[...] não se trata de realizar pesquisas a respeito *de* fronteiras, mas apenas realizá-las *na* fronteira; e, no caso de investigações sobre identidade étnica ou nacional, sublinhe-se que a fronteira se impõe [...] como um cenário privilegiado” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006, p. 101; itálicos no original).

Kamba em “um espaço marcado pela ambigüidade das identidades – um espaço que por sua própria natureza, abre-se à manipulação pelas etnias e nacionalidades em conjunção” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006, p. 108).

A situação vivida nas condições de fronteira, qual seja, a de indivíduos que vivem compulsoriamente em contato com o Outro, que se encontra sob outras leis, fala outras línguas, possui outros costumes e padrões culturais, pôde, assim, ser recuperada historicamente, sem se perder de vista que:

En casi toda América Latina, las fronteras son áreas de ocupación relativamente reciente y en las que las hegemonías estatales se ejercen con poca eficiencia salvo a nivel militar. Por otra parte son también el lugar de arrinconamiento de numerosos pueblos indígenas, ya que las expansiones de los estados surgidos en el siglo XIX se realizaron desde áreas centrales, lo que convirtió a las fronteras en zonas marginales a la presencia estatal (BARTOLOMÉ In: SCOTT; ZARUR, 2003, p. 60).<sup>50</sup>

A marginalidade, a que se refere Miguel Alberto Bartolomé no trecho citado acima, em suas dimensões econômica, política e sociocultural é um importante elemento na maioria dos contextos de investigação dos grupos étnicos que vivem em fronteiras. Homens e mulheres Kamba, constituíram-se “indivíduos fronteiriços”, na medida em que ora se fizeram ver como índios, ora como não-índios, além de manipularem suas próprias identidades nacionais, fazendo-se passar por brasileiros e/ ou bolivianos. A condição de “indivíduos à margem”, cujos sinais diacríticos, ou seja, os sinais da diferença, embora não tenham desaparecido, tornaram-se tênues, a ponto se serem considerados por muitos como “extintos”, marca a situação limite vivida por estes indígenas há décadas.

Segundo Hagen:

En el momento, en el que las características de etnicidad y cultura distintiva de un grupo observado pierden importancia, como condición necesaria para una investigación antropológica, el concepto más general de *marginalidad* obtiene prioridad, y ese concepto es hoy compartido por la antropología y por la *Historia Oral*, cuando se trata de caracterizar el objeto de su investigación (HAGEN, 1992, p. 106; itálicos no original).<sup>51</sup>

<sup>50</sup> Tradução: “Em quase toda América Latina, as fronteiras são áreas de ocupação relativamente recente e nas quais as hegemonias estatais se exercem com pouca eficiência salvo em nível militar. Por outro lado, são também o lugar de esquecimento de numerosos povos indígenas, já que as expansões dos Estados surgidos no século XIX se realizaram desde áreas centrais, o que converteu as fronteiras em zonas marginais à presença estatal”.

<sup>51</sup> Tradução: “No momento, em que as características de etnicidade e cultura distintiva de um grupo observado perdem importância, como condição necessária para uma investigação antropológica, o conceito mais geral de marginalidade obtém prioridade, e esse conceito é hoje compartilhado pela Antropologia e pela História Oral, quando se trata de caracterizar o objeto de sua investigação”.

Uma das questões norteadoras foi, pois, perceber que estes indígenas, ao longo de suas trajetórias, não desejaram ser “índios do Brasil”, mas apenas reconhecidos como *Camba-Chiquitano* “no Brasil” ou em qualquer outro lugar... As narrativas gravadas apontam para uma vida de muitas dificuldades na Bolívia, que os teria obrigado a buscarem um lugar melhor para viver e se reproduzirem física e culturalmente, mesmo que a vida no novo país também oferecesse vicissitudes.

Os Kamba não desejam que suas trajetórias sejam esquecidas ou jogadas no lixo (numa alusão ao fato de que houve tempo em que os próprios índios se sentiam “jogados no lixo da cidade”). Quando se fala no plural, “os Kamba”, não se está, absolutamente tomando as palavras do Sr. Nazário como as únicas palavras representativas de todo um grupo. A trajetória individual de Nazário revelou aspectos que podem ser estendidos aos *Camba-Chiquitano*, localizados atualmente no “Reduto”, pois foi este senhor indígena um dos que iniciou o movimento migratório para Corumbá, no início da década de 1950. Depois dele foram sendo chamadas outras famílias indígenas de sua parentela para viverem do lado brasileiro da fronteira, criando a localidade hoje conhecida como “Alameda São Francisco de Assis” e ainda referida por alguns moradores locais não-indígenas como “bugreiro”.

Ressalto que os Kamba surgiram “índios no Brasil” em um cenário francamente desfavorável, em que a Funai procurava, no final dos anos 1970, estabelecer critérios que definiriam quem seriam ou não os índios e as comunidades indígenas do país, além de especificar as condições necessárias para a emancipação dos mesmos. Tal processo culminaria com a alteração no Estatuto do Índio (CARNEIRO DA CUNHA, 1986, p. 109-112), o que de fato não ocorreu por conta da mobilização de indígenas, indigenistas e antropólogos. Ainda assim, a Funai não estendeu aos Kamba as garantias de assistência do órgão tutor, entendendo-os como índios “estrangeiros” e, portanto, fora da esfera de proteção e apoio.

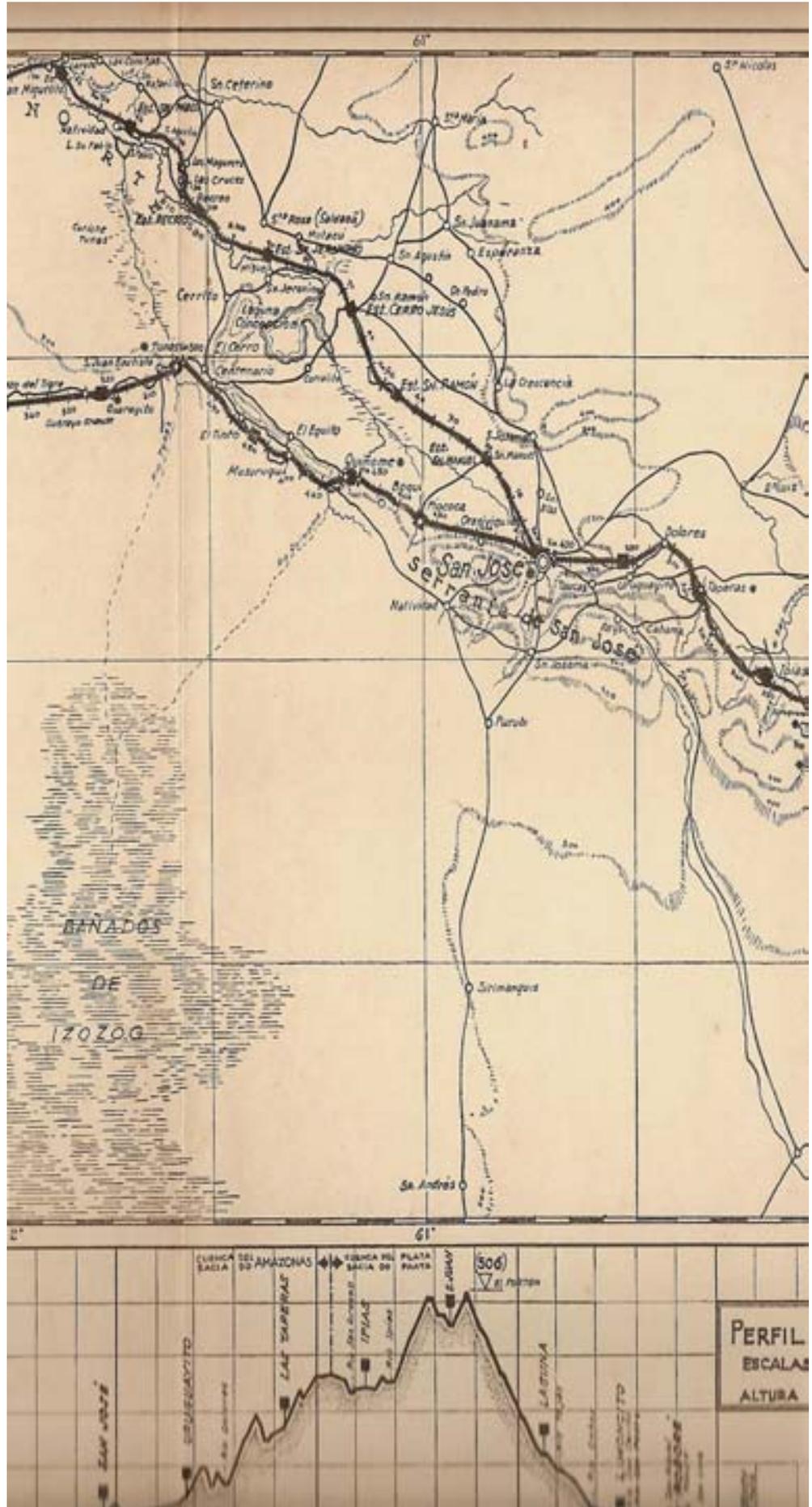
Para além dos limites do método, discutido neste capítulo em uma seção específica, é importantíssimo enfatizar que apenas por meio dele podem-se obter boas informações sobre o ponto de vista do pesquisado. Como já mencionado, não se tratou exatamente de “dar voz” a ele, mas de ouvi-la, “dar ouvidos”, uma vez que tentar ver o Outro e entendê-lo é, através de um exercício de auto-reflexão, uma experiência radical: a experiência de se deslocar do etnocentrismo e de aprender que há muitas outras soluções possíveis para o viver e outras saídas para a escrita da História. Escrever outras histórias, a partir do ponto de vista das populações indígenas, enfatiza-se, é também um dever dos historiadores, posto que as vozes indígenas fossem condenadas ao silêncio e ao esquecimento por um longo tempo. No caso dos

Kamba, o que se fez aqui foi a elaboração de uma história de vida, a do indígena Kamba, o Sr. Nazário Rocha e, a partir de suas memórias, revelar parte da história dos Kamba, hoje moradores de Corumbá, por conta das próprias circunstâncias que marcaram os trabalhos de campo entre aqueles indígenas e a incipiente massa documental a respeito do grupo, tanto no Brasil como na Bolívia. Tal situação remete à situação mais geral das populações que vivem em condições de marginalidade na América Latina.

De acordo com Debert,

[...] quando se trata de pesquisar países do tipo daqueles da América Latina, “onde as sociedades são pouco integradas, isto é, possuem escassa informação disponível, diversidade social extrema e historiografia incipiente”, a história de vida é um instrumento que vem preencher um vazio intransponível (DEBERT In: CARDOSO, 2004, p. 141).

Espero ter preenchido parte desse vazio, com o registro das narrativas aqui apresentadas. Se a História é “uma disciplina do contexto e do processo”, na feliz expressão de Edward P. Thompson (2001), foi necessário inserir tais narrativas dentro de um contexto histórico mais amplo, para se compreender o processo histórico que engendrou a presença Kamba em fronteiras. Após a apresentação de parte das narrativas obtidas em trabalhos de campo e de uma incursão teórico-metodológica por limiares disciplinares e outros, encerro o presente capítulo convidando o leitor à leitura do Capítulo 2, no qual é realizada uma revisão bibliográfica a respeito dos Chiquitano e, mais particularmente, dos Kamba. Tal revisão é precedida por informações gerais a respeito das presenças indígenas no Brasil, em Mato Grosso do Sul e, particularmente, em Corumbá.



## CAPÍTULO 2

### OS KAMBA NA LITERATURA: ENTRE REGISTROS & ESQUECIMENTOS <sup>52</sup>

**A história é sempre ambivalente:  
o lugar que ela destina ao passado é igualmente  
um modo de *dar lugar a um futuro.***  
(Michel de Certeau,  
erudito e jesuíta francês)

#### INTRODUÇÃO

O Brasil é hoje reconhecidamente um país pluriétnico, mas ainda se acredita, por razões históricas, políticas e, até mesmo, ideológicas, que seja um país monolíngüe, onde todo e qualquer habitante tem a Língua Portuguesa como L1 (Primeira Língua). Desconsidera-se que existam migrantes que falam sua primeira língua em ambiente doméstico, seja esta a Língua Espanhola, a Língua Italiana ou outra qualquer. Nesse contexto, são desconsideradas, também, as mais de 170 línguas indígenas, classificadas em famílias e troncos distintos, faladas por aproximadamente 230 sociedades diferentes. Toda essa sociodiversidade traduz-se em rituais, cosmologias, tradições, manifestações artísticas e culturais peculiares a cada grupo. A maioria das sociedades indígenas que vivem no país concentra-se na Amazônia, embora existam numerosas populações no Centro-Sul, tais como os Terena, os Guarani (subgrupos Kaiowá, Mbyá e Ñandeva) e os Kaingang, dentre outras. Entretanto, pouco ainda se conhece sobre tais diferenças e o senso comum insiste em atribuir a essas populações a genérica e colonial categoria de “índios”, como se fossem todos iguais: “habitantes de ocas”, “adoradores de Tupã”, “antropófagos”, etc.

Desde a infância, crianças, adolescentes e jovens brasileiros, infelizmente ainda convivem com as estereotipadas imagens do “índio genérico” (expressão cunhada pelo

---

<sup>52</sup> Parte das idéias contidas neste capítulo encontra-se, de forma embrionária, em um texto publicado na obra **Estudos sobre os Chiquitanos no Brasil**: história, língua, cultura e territorialidade, organizado pela antropóloga Joana A. Fernandes Silva (JOSÉ DA SILVA In: SILVA, 2008).

antropólogo Darcy Ribeiro) e alimentam inúmeras fantasias sobre o que consideram espécies de “fósseis humanos”. Apesar de muitos dos livros didáticos, adotados atualmente no Ensino Fundamental e no Ensino Médio, insistirem em retratar as populações indígenas no Brasil como pertencentes, exclusivamente, ao passado, é mais do que saudável referir-se a essas sociedades no contexto do Brasil contemporâneo: é necessário! Isto porque, se inúmeros grupos indígenas desapareceram ao longo de mais de quinhentos anos – desde a chegada dos portugueses e espanhóis a terras sul-americanas –, é verdade também que muitos estão vivos e lutando por direitos históricos e uma maior visibilidade, a fim de que esses direitos sejam garantidos e respeitados.<sup>53</sup>

Há quase quarenta anos, Ribeiro publicou, em **Os índios e a civilização** (RIBEIRO, 1970), um levantamento sobre a situação do conjunto da população indígena no país, na primeira metade e início da segunda metade do século XX, período que interessa a presente pesquisa. Em que pese os erros já verificados, por inúmeros pesquisadores, na lista de grupos considerados “extintos” por aquele antropólogo (tais como os Guató, Kinikinau e Ofayé, por exemplo), o estudo consistiu em um instigante “roteiro exploratório”, como preferiu designar o próprio autor. No texto, chama-se a atenção para a situação das populações indígenas no Brasil em dois momentos históricos distintos: em 1900 e em 1957. Os resultados, bastante desanimadores na época, apontavam para o acelerado e contínuo desaparecimento das sociedades indígenas, prognóstico fatal que, felizmente, não se confirmou. Ao contrário do que previu Ribeiro, as sociedades indígenas não desapareceram, pois muitas delas consideradas “extintas” “ressurgiram” no cenário étnico do país, nos últimos anos!<sup>54</sup>

Há, pois, uma riquíssima diversidade sociocultural ainda existente no Brasil e conhecê-la significa, dentre outras coisas, aprender mais sobre múltiplas formas de organização social, política, cosmológica, etc. Respeitá-la é importante, não porque deva interessar aos não-índios “preservar” as culturas indígenas (algo impensável quando se percebe as culturas perpetuamente re-significadas e reelaboradas pelos grupos humanos), mas

<sup>53</sup> Recentemente, em março de 2008, foi sancionada pela presidência da República uma lei (nº. 11.465/08) que torna obrigatória a inclusão de aulas de história e cultura das populações indígenas (e afro-brasileiras) para alunos dos Ensinos Fundamental e Médio, de escolas públicas e particulares do país. A medida será implementada de forma gradual nas escolas, sem que haja a necessidade de mudanças nas matrizes curriculares, uma vez que não se criou uma nova disciplina. A história e as culturas das populações indígenas, assim como afro-brasileiras, serão, pois, temas transversais aos já abordados em disciplinas tais como História, Geografia, Artes e Literatura. Espera-se que com essa medida – além de outras – seja revertido, paulatinamente, um quadro sombrio de desconhecimento a respeito da presença de sociedades que há muito tempo vivem no atual território brasileiro e que sobreviveram física e culturalmente através dos tempos, lutando, inclusive, contra o próprio extermínio.

<sup>54</sup> Salienta-se que ao discorrer sobre as populações indígenas presentes no Brasil Central e no sul de Mato Grosso (atual Mato Grosso do Sul), Darcy Ribeiro não fez menção alguma aos Kamba ou mesmo aos Chiquitano (RIBEIRO, 1970, p. 64-90).

porque interessa, sobretudo, às próprias sociedades indígenas, esse respeito. Entretanto, necessário se faz dizer que a representação étnica dos indígenas na consciência nacional continuará a ser estereotipada e marcada por inúmeros preconceitos. Isso se dará, pelo menos enquanto a sua figura, mais próxima do real, não penetrar nas políticas públicas sociais, nas escolas e na imprensa, saindo, pois, dos limites dos museus e dos cursos especializados.

É o que já afirmava, há alguns anos atrás, Cardoso de Oliveira, ao apresentar reflexões ligadas a essa temática no texto “O índio na consciência nacional”:

É freqüente ouvirem-se os mais desencontrados comentários a respeito do indígena brasileiro, tomado como uma entidade concreta, e genericamente denominada *índio*. A essa noção são emprestadas inúmeras significações, parte delas “favoráveis” ou “simpáticas” parte depreciativas. Categoria histórica, pois componente da consciência colonial, o índio persiste, remanescente, na consciência nacional. Pouco mudou a sua figura nesses quatrocentos anos de Brasil (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1978, p. 65; itálico no original).

Essa persistência se faz por meio da atitude de se qualificar muitas das populações indígenas do presente como “aculturadas”, ou seja, como se houvesse populações “mais indígenas” e outras “menos indígenas”, em uma espécie de escala evolutiva. Os critérios para essas esdrúxulas definições passam, dentre outros, pela perda da língua indígena como língua materna; pelo uso de roupas, calçados e outros elementos exteriores à cultura material tradicional dessas populações; ou, ainda, pelo uso de recursos tecnológicos modernos, tais como telefones celulares e computadores. Isso sem contar nos traços biológicos, que para muitas pessoas são utilizados como critério definidor de quem é indígena ou não no Brasil, até os dias de hoje! Deseja-se, assim, que grupos que vivem em pleno século XXI, ou seja, na contemporaneidade, sejam fisicamente semelhantes e comportem-se exatamente como seus antepassados dos séculos XVI, XVII, XVIII... !

Ao se imaginar que essas populações devam exibir comportamentos ou elementos de cultura material de tempos remotos, desconsidera-se praticamente toda a trajetória histórica dos indígenas, marcada por permanências, fugas, capitulações, negociações, tentativas de extermínios... Isso tudo sem contar aqueles grupos que se mantiveram isolados ou ocultados sob uma identidade não-indígena, a fim de evitarem perseguições e poderem, assim, se reproduzir física e culturalmente, ainda que com grandes dificuldades. Contrariando, pois, as expectativas de muitos, nos últimos anos, verifica-se o surgimento ou “ressurgimento” de grupos indígenas, sobretudo na região Nordeste do Brasil (OLIVEIRA, 2004). Na verdade, trata-se de grupos que, ao se organizarem social e politicamente, reclamam para si uma identidade étnica diferenciada, tal é o caso dos Tapeba, no Ceará (BARRETO Fº. In:

OLIVEIRA, 2004), e, mais recentemente, dos Tupinambá de Olivença, na Bahia (VIEGAS, 2007), dentre inúmeros outros. Em Mato Grosso do Sul, “ressurgem” com força, na atualidade, os “extintos” Kinikinau e Ofayé, além de a população regional começar a ouvir falar, pelos meios de comunicação e pelas universidades, dos “desconhecidos” Atikum, Xamacoco e Kamba...

Para aqueles que acham estranho esse “(res)surgimento” de etnias em tempos atuais, as palavras de Cristhian Teófilo da Silva são esclarecedoras, a respeito do papel de antropólogos e da própria Antropologia nos chamados processos de “identificação étnica”:

[...] à Antropologia e aos antropólogos não cabe fazer a “identificação étnica”, mas produzir o conhecimento sobre a “identificação étnica” na qualidade de um processo social e político que engendra mecanismos de diferenciação e manutenção de fronteiras ou limites entre pessoas e grupos sociais particulares. Tais mecanismos podem ser apreendidos, por sua vez, na forma de “arenas de discursos” responsáveis pela articulação não só das representações sociais e das formas de representar os “índios” por diversos sujeitos localmente situados, mas também das representações que agentes e agências indigenistas trouxeram e trazem para a cena local, uma vez que foram e são acionados como instâncias de colonização ou de intermediação do conflito interétnico (SILVA, 2005, p. 122).

Com isso, verifica-se que o número de grupos indígenas no Brasil poderá, inclusive, aumentar nos próximos anos, o que caracteriza uma situação inusitada e bastante complexa! Apenas para se ter uma idéia, a publicação **Povos indígenas no Brasil**, veiculada pela organização não-governamental Instituto Socioambiental, em parceria com organismos nacionais e internacionais, em suas três últimas edições – 1996, 2000 e 2006 –, registrou os seguintes números: 206 sociedades indígenas em 1996 (RICARDO, 1996); 216 em 2000 (RICARDO, 2000) e 225 em 2006 (RICARDO; RICARDO, 2006). Isso não significa, absolutamente, que antropólogos, historiadores ou outros pesquisadores estejam “inventando” etnias pelo Brasil afora, mas, que, num curto espaço de dez anos, surgiram quase vinte grupos reivindicando para si uma identidade étnica, se auto-afirmando indígenas e alimentando o desejo de serem vistos e reconhecidos como tais.

De acordo com o historiador Leandro M. Rocha:

Um dos pontos centrais da questão indígena contemporânea é a participação política dos índios e a apropriação por parte dessas populações dos canais de mediação política estabelecidos pelo mundo não-indígena. Desse modo, a visibilidade da questão indígena é resultante do fato de suas ações políticas constituírem uma das faces do jogo democrático contemporâneo na América Latina, atuando como estância [*sic!*] mediadora entre o mundo não-indígena e o mundo indígena (ROCHA In: ROCHA; BITTENCOURT, 2007, p. 07).

Essa intensa participação política, inclusive, tem levado muitas pessoas a acreditarem que membros das diversas sociedades indígenas, no Brasil, não sejam mais índios “de verdade”. Enquanto no país se conhece muito pouco das sociedades indígenas, a Funai indica a existência de alguns grupos isolados, ainda sem contato intensivo com não-índios, na Amazônia. Isso sem contar com os novos/ velhos problemas que os indígenas enfrentam atualmente: epidemias, invasões de terras, alcoolismo, desnutrição, suicídios, êxodo para as cidades, inculcação de valores religiosos não-tradicionais, etc. Esses problemas compõem um quadro, às vezes, sombrio e desesperançoso para esses grupos. Por outro lado, há motivos de esperança: o crescimento demográfico real de muitas sociedades indígenas tem sido enorme nas últimas décadas. Como visto, muitas delas, dadas como “extintas” ou “em vias de extinção”, “ressurgem” e, ao fazerem isso, se mostram dispostas a lutar pela garantia dos direitos conquistados na Constituição Federal de 1988.

Contudo, salienta-se que a idéia de se tratar tais grupos indígenas como “ressurgidos” ou “emergentes” tem desagradado aos próprios índios. Segundo muitos deles, estas expressões mascarariam a dura realidade sofrida por eles próprios e por seus antepassados, ao longo do tempo, tentando sobreviver a toda sorte de dificuldades (JOSÉ DA SILVA; SOUZA, 2003). As expressões “ressurgidos” e/ ou “emergentes” dariam, pois, a idéia de que determinadas populações teriam “desaparecido” ao longo da conquista e colonização ibéricas (e mesmo em séculos seguintes) e que no final do século XX e início do XXI estariam “ressurgindo” ou “emergindo”, em um processo de “geração espontânea”! Nada mais falso, quando se verifica, por exemplo, a trajetória histórica da população Kamba, dentro e fora das atuais terras sul-mato-grossenses.

Aliás, Mato Grosso do Sul, localizado no Centro-Sul do Brasil, é um dos Estados da Federação com maior número de população indígena nos dias atuais, de acordo com o último censo, realizado em 2000.<sup>55</sup> É também um dos Estados em que há intensos e contínuos conflitos entre fazendeiros e indígenas, situação que se arrasta, pelo menos, desde o século XIX. Compreender a situação das diversas sociedades indígenas presentes no antigo sul do Mato Grosso não é tarefa das mais simples, haja vista que, ao longo do tempo, estas populações estiveram submetidas a um gradativo e violento processo de isolamento em pequenas porções de terras. À exceção dos Kadiwéu, que possuem o usufruto de mais de meio milhão de hectares, no município de Porto Murtinho, demarcados entre o final do século XIX

---

<sup>55</sup> Para outras informações, a respeito dos dados do Censo 2000, consultar o sítio eletrônico do IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística): [www.ibge.gov.br/home](http://www.ibge.gov.br/home). Acesso em 15 de dezembro de 2007.

e a década de 1980 (JOSÉ DA SILVA, 2004), os demais grupos lutam para reaver territórios tradicionais, usurpados há tempos e ocupados por fazendeiros, posseiros, grileiros, etc.

Assim, os Ofayé, Terena, Guarani-Kaiowá, Guarani-Ñandeva e Guató vivem em áreas reservadas pelo governo federal, algumas delas passando atualmente por processos de revisão, para possível ampliação. Já os Xamacoco vivem boa parte do tempo no Paraguai, em aldeias próprias, migrando sazonalmente para terras brasileiras. Além disso, os Atikum, oriundos de Pernambuco, encontram-se em terras dos índios Terena, no município de Nioaque, desde meados da década de 1980 e os Kinikinau sofreram uma verdadeira “diáspora”, espalhando-se por áreas indígenas Terena e Kadiwéu, ainda na primeira metade do século XX. Os dois últimos grupos citados estão, no momento, mobilizados na reivindicação junto ao órgão indigenista oficial pela conquista de um território. Há, ainda, os que sequer possuem o usufruto de terras consideradas indígenas, como é o caso dos Kamba, dentre eles os *Camba-Chiquitano*.

Assim, o objetivo deste capítulo é realizar um levantamento da bibliografia mais recente referente às questões indígenas na Bolívia e às populações indígenas em Mato Grosso do Sul, na atualidade, especificamente em relação aos Kamba, verificando-se como o grupo foi (ou não foi) retratado por autores que escrevem a respeito destas sociedades. Referências são feitas, ainda, às presenças indígenas em Corumbá e, especialmente, aos Guató, com quem os Kamba convivem há tempos naquele município e ao lado de quem participaram ativamente na luta pela conquista de terras, em determinado momento histórico. Dentre os autores consultados estão Gilson Rodolfo Martins, Olívio Mangolim e Paulo Eduardo Cabral. Trata-se de um conjunto de pesquisadores voltados para o estudo da presença indígena em Mato Grosso do Sul em tempos pretéritos e no presente, cujas obras encontraram grande difusão dentro e fora daquele Estado.

Já em relação à Bolívia, foram escolhidos alguns dos autores que se encontram mais difundidos no meio universitário daquele país e que escrevem sobre populações indígenas: Allyn Maclean Stearman, Xavier Albo, Kitula Libermann, Armando Godinez, Francisco Pifarre, Arturo Urquidi e Jürgen Riester. Tais pesquisadores possuem vasta produção na temática da diversidade étnico-cultural, embora compartilhem de distintos pontos de vista. Além dos textos dos autores citados, faz-se uma minuciosa análise da dissertação de mestrado de Yara M. B. Penteado, a partir de pesquisa realizada no final dos anos 1970. Este trabalho teve o mérito de levantar a questão da presença dos Kamba no município sul-mato-grossense de Corumbá, no então recém-criado Estado de Mato Grosso do Sul. Infelizmente, pouco foi produzido, desde então, a respeito do grupo.

Academicamente falando, os Kamba parecem não ter despertado o interesse de estudiosos, pois foram confundidos, por muito tempo, com moradores não-indígenas de Corumbá, oriundos da Bolívia. Na condição estigmatizada de “favelados”, ou ainda de “bolivianos sem documentos legais” tornaram-se “invisíveis” aos olhos de muitos, inclusive de pesquisadores... Como se verá, quando há informações a respeito dos Kamba, as mesmas encontram-se desatualizadas e/ ou as referências ao grupo são muito vagas e imprecisas. Isto quando as informações inexistem ou os Kamba são tratados como grupo “não-reconhecido” ou, ainda, “estrangeiro” em terras brasileiras, o que revela certo desconhecimento desta complexa realidade.

O texto do sociólogo Paulo E. Cabral, por exemplo, faz menção a esse “não-reconhecimento”:

São cinco os povos oficialmente reconhecidos [em Mato Grosso do Sul]: Guató, Kadwéu, Terena, Guarani/ Kaiowá e Ofaié, [...]; os que ainda não obtiveram reconhecimento oficial são os Kamba, Kinikinau e Atikum (CABRAL, 2002, p. 33).

O trecho citado é integrante de um texto largamente difundido nas escolas públicas do Estado de Mato Grosso do Sul, tendo sido financiado, inclusive, com recursos estadual e federal. O autor, contudo, não esclarece o que seria o não-reconhecimento oficial (por parte do Estado? De autoridades locais?). O fato de os Atikum, Kamba e Kinikinau, além dos Xamacoco (não citados no texto) não terem “reconhecimento oficial” estaria ligado apenas à questão de falta de áreas reservadas em Mato Grosso do Sul para os grupos? Afinal, quem faz o “reconhecimento” de um grupo indígena? Seriam as universidades, os especialistas ou o órgão indigenista oficial? Parece haver, nesse caso, certa confusão a respeito da problemática.

Novamente recorre-se às palavras do antropólogo Cristhian T. da Silva para elucidar melhor a questão:

Tampouco cabe à FUNAI realizar tais “identificações étnicas”. Aos aparelhos indigenistas do Estado (como a FUNAI entre outras agências governamentais e “neo-governamentais”) cabe apenas o papel de solicitar e viabilizar (ou no mínimo, não inviabilizar) estudos etnográficos, pesquisas de campo, pesquisas bibliográficas e históricas que informem e subsidiem as ações e decisões políticas em prol da proteção dos direitos indígenas, em particular o direito de pessoas e grupos de se auto-afirmar, na qualidade de sujeitos históricos que são, como indígenas autônomos (SILVA, 2005, p. 121-122).

Reitera-se que a Funai solicitou e viabilizou, no fim da década de 1970 e início da década de 1980, tais estudos e pesquisas, no caso dos Kamba, mas não tomou decisão política alguma, em prol dos direitos dos mesmos. Os documentos referentes a estes estudos,

inclusive, desapareceram dos arquivos do órgão, em Brasília. Na DAF, por exemplo, a caixa referente à população Kamba encontra-se vazia...

Espera-se, pois, que as informações apresentadas neste capítulo colaborem, em parte, no desvelamento do passado dos Kamba, presentes em Corumbá desde o final da primeira metade e início da segunda metade do século XX.

## 2.1. CORUMBÁ E A PRESENÇA INDÍGENA

Após a fundação do presídio de Nova Coimbra, em 13 de setembro de 1775, o governador e capitão-general da então Capitania de Mato Grosso, Luís de Albuquerque de Melo Pereira e Cáceres <sup>56</sup>, determinou que o sertanista (posteriormente capitão-mor) João Leme do Prado encontrasse ao longo do rio Paraguai, possíveis locais que servissem para a construção de outras fundações. Definido o local, a 31 de agosto de 1778, ali se estabeleceu Prado e diversas famílias, dando início a uma nova povoação que viria a se tornar, mais tarde, a sede do atual município de Corumbá. A ata de fundação foi lavrada em 21 de setembro de 1778, com a denominação de Nossa Senhora da Conceição de Albuquerque, por Marcelino Roiz Camponês, distante oito léguas do local onde se fixara João L. do Prado. A localidade foi elevada à categoria de freguesia pela lei provincial de 26 de agosto de 1838 e a município pelo decreto provincial nº. 6, de 06 de julho de 1862 (CORRÊA, 2006). Surgida, portanto, no século XVIII, Corumbá teve sua fundação e povoamento ligados à estratégia da Coroa portuguesa de ocupação da zona limite entre o Pantanal e o Chaco e a constituição de ponto de apoio aos fortes Príncipe da Beira e Coimbra.

Fundada para garantir o avanço da fronteira do Império do Brasil sobre terras espanholas, Corumbá teve, desde a sua origem, uma estreita ligação com questões estratégicas militares de ocupação e povoamento da fronteira oeste, pois:

[...] tratava-se de uma praça militar que abrigava razoável número de soldados para proteger a retaguarda de Nova Coimbra de possíveis ataques. [Os recenseamentos] Demonstram também a preocupação dos portugueses em consolidar o seu domínio sobre aquele território, espelhada no número de colonos ali assentados, povoando-o e colonizando-o a qualquer custo (ESSELIN, 2000, p. 147).

<sup>56</sup> Durante o seu governo foram erguidos o Forte de Coimbra e o Real Forte Príncipe da Beira, e fundadas, além de Albuquerque (atual Corumbá), Vila-Maria do Paraguai (atual Cáceres, MT) e Pouso Alegre (atual Vila Bela da Santíssima Trindade, MT), dentre outras vilas, consolidando o domínio português na região, diante dos domínios da Coroa espanhola nas Américas.

Assim, em sítio estrategicamente escolhido às margens do rio Paraguai, por ordem de Luís Albuquerque de Melo Pereira e Cáceres, ao mesmo tempo em que foi protegido das cheias periódicas do rio, Corumbá teve seu espaço organizado conforme diretrizes de projetos do governo central da nação (ITO, 2000, p. 17).

Contudo, a geógrafa Claudemira Azevedo Ito, pondera que:

Apesar de representar um ponto estratégico na ocupação do espaço na zona fronteiriça, principalmente pela necessidade do controle da navegação no rio Paraguai, única forma de acesso à região assim como a toda fronteira sul da província de Mato Grosso, [Corumbá] esteve abandonada pelo governo até meados do século XIX (ITO, 2000, p. 65).

Com o fim da Guerra do Paraguai (1864-1870) e o restabelecimento da navegação fluvial na bacia do Prata, iniciou-se o processo de reconstrução de núcleos urbanos destruídos e a reorganização do sistema de abastecimento de toda a então Província de Mato Grosso.

Nesse contexto, o núcleo urbano de Corumbá foi elevado à condição de cidade em 1878, década em que a liberação da navegação internacional pelo rio Paraguai a inseriu no circuito mundial de mercados, em grande expansão naquele momento:

Corumbá era, assim, o centro distribuidor da província e de todas as cidades e zonas ribeirinhas que dela dependiam, tanto para o movimento de importação como de exportação. A nevegação [*sic!*] se fazia Franca [*sic!*] até o seu porto e as embarcações iam e vinham diretamente de Assunção e portos platinos sem empecilho de espécie alguma, mesmo no regime de águas baixas. O serviço alfandegário adquirira importância primordial e funcionava com um corpo de serventuários selecionados, porque, além de tudo, situava-se em faixa de fronteira (SOUZA, [1973], p. 70).

Desde então, Corumbá firmou-se como um pólo comercial, marcado pela presença de inúmeros migrantes, constituindo-se em um verdadeiro “mosaico étnico-cultural”.

No início do século XX, graças às prerrogativas de excelente porto fluvial, Corumbá manteve intenso comércio com países platinos e recebeu produtos industrializados provindos da Europa em grandes quantidades. Além disso, a pecuária também recebeu forte impulso após a Guerra do Paraguai, com a chegada de famílias que expulsaram as populações indígenas de seus territórios tradicionais e instalaram-se em fazendas na região. O declínio da navegação se iniciou a partir da década de 1910, com a inauguração da Estada de Ferro Noroeste do Brasil (1914), ligando Bauru, interior do Estado de São Paulo, a Porto Esperança, próximo à sede do município. Além disso, no início do século XX, as grandes casas comerciais corumbaenses e a pecuária pantaneira, sem condições de competirem com as

forças econômicas internacionais, ficaram alijadas dos mercados importadores/ exportadores (CORRÊA, 2006). Em 1954, iniciou-se efetivamente o tráfego de carga e de passageiros entre Corumbá e Santa Cruz de la Sierra, na Bolívia, que provocou forte impacto na vida dos habitantes da fronteira, especialmente dos Chiquitano, no lado boliviano.

O município de Corumbá é, pois, um dos mais antigos do outrora sul de Mato Grosso, hoje Estado de Mato Grosso Sul, além de ser o maior em extensão territorial. Distante 415 quilômetros da capital, Campo Grande, possui uma população de 96.373 habitantes. O município, com uma área de 64.960,863 km<sup>2</sup>, representando 18,19% das terras do Estado, localiza-se na região do Pantanal e faz fronteira com Paraguai e Bolívia. A economia atual é movimentada, principalmente, pela pecuária, comércio e indústrias de extração mineral e a composição de sua população conta com inúmeros migrantes e descendentes de portugueses, franceses, macedônios, sírios, libaneses, palestinos, paraguaios e bolivianos, dentre outros.<sup>57</sup>

De acordo com o historiador Marco Aurélio Machado de Oliveira, a respeito dos migrantes em Corumbá, especialmente palestinos e bolivianos:

Estes [palestinos] chegaram lá [em Corumbá] por volta do início dos anos 1950, vindos diretamente de São Paulo. Uma segunda leva de imigrantes chegou em [sic!] meados dos anos 1970, desta vez oriundos de cidades do interior do Paraná. [...] o comércio predominantemente ocupado por sírios e libaneses os atraiu. Ou seja, o histórico sucesso de imigrantes oriundos da mesma região que a sua foi um elemento de atração para eles. Posteriormente, o estabelecimento de um intenso comércio internacional com os bolivianos foi altamente estimulante para que migrassem novamente (OLIVEIRA In: OLIVEIRA, 2004, p. 199).

Nesse cenário pluriétnico, Corumbá abriga, ainda, pelo menos duas sociedades indígenas nos dias de hoje: os Guató (ou “índios canoieiros”, conhecidos desde o período colonial como “Senhores do Pantanal”) e os Kamba. No passado, havia outras, tais como os Payaguá (MARTINS, 2002) e são encontradas, ainda, evidências da presença histórica de indígenas Guaná, Xamacoco e Kinikinau na região (SOUZA, 1973). Quanto à presença Guaná, na atualidade, futuras pesquisas de cunho lingüístico, histórico e antropológico poderão dirimir dúvidas e esclarecer a situação desta sociedade indígena, até o momento considerada “extinta”.<sup>58</sup>

Enquanto os Kamba estão reunidos apenas na sede do município, os Guató estão localizados tanto no bairro “Cristo Redentor” como na “Terra Indígena Guató”, Ilha Ínsua (ou Bela Vista do Norte ou, ainda, Porto Índio), às margens do rio Paraguai. Salienta-se que, no

<sup>57</sup> Dados obtidos a partir do Banco de Dados do Estado – BDE/ MS, 2007, no sítio eletrônico [www.semec.ms.gov.br](http://www.semec.ms.gov.br). Acesso em 15 de junho de 2007.

<sup>58</sup> Cf. SILVA, 2001.

momento, a Funai vem empreendendo estudos de identificação e delimitação dos Guató, localizados nos municípios mato-grossenses de Poconé e Barão de Melgaço, em região pantaneira. Há, ainda, notícias de que haveria um terceiro núcleo Guató, próximo ao município de Cáceres (JOSÉ DA SILVA, 2001), confirmando as observações empreendidas pelo etnólogo alemão Max Schmidt, no início do século XX (SCHMIDT, 1942).

## 2.2. OS GUATÓ

Curioso notar que os Guató (ou *Maguatô*, autodenominação do grupo) também não eram reconhecidos como indígenas até os anos 70, do século passado. Dados como “extintos” por antropólogos e indigenistas, ao longo da maior parte do século XX, os indígenas Guató, assim como os Kamba, “ressurgiram” no cenário étnico brasileiro no final da segunda metade da década de 1970, em parte graças aos trabalhos desenvolvidos por missionários ligados à Igreja Católica (Pastoral Indigenista), do município sul-mato-grossense de Corumbá. Nas duas décadas que se seguiram ao “ressurgimento” do grupo, os Guató lutaram para reaver as terras tradicionais a que tinham direito e que, durante anos, lhes haviam sido usurpadas. Entretanto, apenas no início de 2003 estes índios puderam, finalmente, ver parte de seu antigo território identificado, delimitado, demarcado, homologado e registrado. Parte do grupo retornou para a Ilha Ínsua e parte do grupo permaneceu no “Cristo Redentor”, vizinho aos Kamba.

A “Terra Indígena Guató” é uma área de aproximadamente 10.000 hectares de extensão, homologada definitivamente, no início de 2003, pelo Governo Federal (com base no Decreto Nº. 1.775/ 96). Está localizada inteiramente na parte noroeste do município de Corumbá, Estado de Mato Grosso do Sul, e possui, atualmente, uma única aldeia: Uberaba. A Funai administra a área, mas não mantém posto indígena no local. O acesso à aldeia Uberaba é realizado através de barco ou helicóptero e os indígenas são atendidos com escola e posto de saúde. A Funasa (Fundação Nacional de Saúde) estima em 175 habitantes a população da aldeia, sendo que desse total, a maioria é Guató, havendo uma pequena parcela da população formada por não-índios, cuja presença é resultante da realização de uniões inter-étnicas.<sup>59</sup> Convidados pelas lideranças Guató, alguns Kamba viveram na ilha durante certo tempo, mas retornaram à periferia da cidade de Corumbá.

<sup>59</sup> Para outras informações, a respeito dos dados censitários da Funasa, consultar o sítio eletrônico da Fundação Nacional de Saúde: [www.funasa.gov.br](http://www.funasa.gov.br). Acesso em 1º de setembro de 2007.

Os Guató, falantes de uma língua quase extinta filiada ao tronco Macro-Jê (Família Guató), são hábeis caçadores e pescadores e dos rios e corixos utilizam peixes e jacarés como base alimentar. Plantam mandioca, milho e cereais, coletando nas matas o que lhes é mais necessário, como frutas e mel de abelhas. Os índios mantêm, ainda, a tradição de construir canoas com troncos de árvores de madeira leve, escavadas a fogo e aparadas com instrumentos rudimentares. Além do grupo de Mato Grosso do Sul, há ainda um outro contingente de índios Guató no Estado de Mato Grosso (JOSÉ DA SILVA, 2001). Estima-se em aproximadamente 500 pessoas o total, incluindo os dispersos por fazendas no Pantanal e nas periferias de cidades tais como Poconé, Barão de Melgaço e Cáceres, além de Corumbá. Diferentemente dos Kamba, os Guató tem sido sujeitos de inúmeras pesquisas acadêmicas recentes.

Jorge Eremites de Oliveira (1996; 2002), por exemplo, investigou a cultura material do grupo, em perspectiva arqueológica, em estudos de mestrado e doutorado em História, realizados na PUC-RS (Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul). Recentemente, a historiadora Marilene da Silva Ribeiro defendeu, na UFGD, a dissertação de mestrado **Uma ilha na história de um povo canoeiro: o processo de desterritorialização e reterritorialização dos Guató na região do Pantanal (Século XX)** (RIBEIRO, 2005), orientada por Oliveira. Na área de Lingüística, há os trabalhos de doutorado de Rosângela Aparecida Ferreira Lima – **Dando a palavra aos Guatós: alguns aspectos sociolingüísticos** (LIMA, 2002) e de Adair Pimentel Palácio – **Guató: a língua dos índios canoeiros do Rio Paraguai** (PALÁCIO, 1984). Além destes, há pelo menos dois trabalhos em andamento, um de autoria da pesquisadora Margareth Araújo e Silva, sobre a infância e a Educação Escolar entre os Guató, desenvolvido no Doutorado em Educação da UFMS e outro, de Adriana Viana Postigo, sobre a fonologia da língua Guató, no Mestrado em Letras da UFMS/ CPTL.

Considerados “extintos” durante décadas, assim como os Kinikinau e os Ofayé, os Guató iniciaram um movimento de recuperação de parte do território tradicional em que seus antepassados viveram até o início do século XX, a partir dos trabalhos desenvolvidos pela Igreja Católica, de Corumbá, que culminou com a demarcação e homologação de terras no município, já no início do século XXI. Ressalta-se que ambos os grupos, Guató e Kamba, participaram desse movimento indigenista do final dos anos 1970 e início dos anos 1980, mas pode-se afirmar que, até o momento, apenas os Guató obtiveram sucesso em suas demandas. Por sua vez, em um sentimento de solidariedade étnica, os Guató têm auxiliado uma parcela dos Kamba na conquista de visibilidade perante a sociedade corumbaense e no processo de reconhecimento por parte de agências governamentais e não-governamentais.

### 2.3. ESTUDOS SOBRE POPULAÇÕES INDÍGENAS EM MATO GROSSO DO SUL

Interessante observar que quanto maior o grau de contrastividade em relação à sociedade não-indígena, ou seja, quanto maior o número de sinais diacríticos apresentados por uma sociedade indígena, que a diferencie de outras, parece haver maiores chances desta sociedade ser pesquisada, seja no presente ou no passado. Este é um argumento válido para se explicar, por exemplo, os inúmeros trabalhos acadêmicos a respeito dos Kadiwéu, remanescentes dos outrora “índios cavaleiros”, os Mbayá-Guaikuru, e também os trabalhos a respeito dos Terena e dos Guarani (Kaiowá e Ñandeva) que habitam Mato Grosso do Sul. E, talvez, por essa mesma razão, os “negros” e “pernambucanos” Atikum, os “extintos” e “parecidos com os Terena” Kinikinau e os “bolivianos” e “favelados” Kamba não têm atraído tanto a atenção de pesquisadores... Na área de História não há, até o momento, nenhuma dissertação de mestrado ou tese de doutorado que tenha focalizado alguma destas três populações indígenas!

Sobre os Atikum, em Mato Grosso do Sul, há um único trabalho de Antropologia, monografia de Especialização elaborada pelo autor da presente tese, na UFMT (JOSÉ DA SILVA, 2000). Há inúmeros trabalhos a respeito da presença Atikum, em Pernambuco, sendo os mais destacados os do antropólogo Rodrigo de Azeredo Grunewald (1993; In: OLIVEIRA, 2004). Os Kinikinau foram pesquisados pela lingüista Valéria Guimarães de Carvalho Couto, no que resultou a dissertação de mestrado em Letras **A língua Kinikinau: estudo do vocabulário e conceitos gramaticais** (COUTO, 2006), defendida na UFMS/ CPTL, em 2006; e por Ilda de Souza, lingüista e autora da tese de doutorado **Koenukunoë emo'u – A língua dos Kinikinau** (SOUZA, 2008), defendida na Unicamp (Universidade Estadual de Campinas). Atualmente há uma pesquisa de doutorado em andamento na Unicamp sobre os Kinikinau, na área de Ciências Sociais, realizada pela historiadora Iara Quelho de Castro. Já os Kamba foram estudados na Antropologia apenas por Yara M. B. Penteado, na UnB (mestrado) e, mais recentemente, por Ruth H. da Silva, na UFF (doutorado).

Nos últimos anos, foi produzido expressivo número de trabalhos acadêmicos a respeito das sociedades indígenas que habitam o atual Mato Grosso do Sul. Esse fato se deveu, sobretudo, à expansão e implantação de programas de pós-graduação nas universidades da região Centro-Oeste. Dessa forma, estudos a respeito dos Guarani (Kaiowá e Ñandeva), Guató, Kadiwéu, Ofayé e Terena ganharam espaço acadêmico graças à dinamização da área de pesquisa em História Indígena, pois como afirma Jorge E. de Oliveira, “[...] em Mato Grosso do Sul, assim como em outros Estados brasileiros, nunca os povos indígenas

estiveram tão presentes no campo dos historiadores quanto nos dias de hoje” (OLIVEIRA, 2001, p. 124). Apesar dessa afirmação otimista, ressalta-se novamente aqui que ainda são pouquíssimos os trabalhos que versam, por exemplo, sobre os Atikum, os Kinikinau e os Kamba.

Aliás, a própria presença, no Brasil, dos Chiquitano, grupo ao qual estão filiados lingüisticamente os Kamba, ainda carece de mais estudos. Como exemplos, podem ser citados os trabalhos das lingüistas Ema M. D. Cintra (2005) e Áurea C. Santana (2005), assim como os trabalhos da antropóloga Joana A. F. Silva e do geógrafo José E. F. M. da Costa. Dois pesquisadores da área de Antropologia estão realizando, no momento, doutorado sobre os Chiquitano: Renata Bortoletto Silva, na USP (Universidade de São Paulo) e Aloir Pacini, na Ufrgs (Universidade Federal do Rio Grande do Sul). Estes e outros autores se referem, ainda, à enorme diversidade presente em tempos pretéritos, nas atuais terras bolivianas, composta de inúmeros grupos que foram reduzidos à denominação “Chiquitano”.

De acordo com o antropólogo boliviano Roberto Balza Alarcón:

El primer aspecto que se hace muy notorio cuando se revisa las fuentes referidas a las características poblaciones previas a la llegada de los españoles en la Provincia Chiquitos, es la gran cantidad de nombres que designan a la diversidad étnica de la época. Ya D’Orbigny y posteriormente Métraux – para mencionar solo dos de los más importantes investigadores que han confrontado esta situación – tropezaron con muchos para determinar cuántos y qué grupos lingüísticos efectivamente existieron; cuáles de los muchos que nombran los relatos de españoles y misioneros jesuitas no eran tan solo producto de una pronunciación y escritura equivocadas de un mismo grupo o qué pueblos no indicaban diferentes idiomas sino solamente variaciones dialectales, o finalmente cuáles nombres pertenecían a rancherías de un mismo grupo (BALZA ALARCÓN, 2001, p. 100).<sup>60</sup>

Os importantes trabalhos de Joana A. Fernandes Silva (SILVA, 1999; 2001/ 2002; In: SALOMON; SILVA; ROCHA, 2005; 2008, dentre outros) auxiliam na compreensão da trajetória dos Chiquitano na região da fronteira Brasil-Bolívia. Silva problematiza a idéia, estabelecida há tempos, de que os Chiquitano sejam, todos eles, emigrantes da Bolívia, procurando demonstrar que o território deste povo indígena alcançava a margem do rio Guaporé e fazia divisa com as terras dos Nambikuara e Paresi, atual Estado de Mato Grosso.

<sup>60</sup> Tradução: “O primeiro aspecto que se faz muito notório quando se revisa as fontes referidas às características populações prévias à chegada dos espanhóis na Província Chiquitos, é a grande quantidade de nomes que designam a diversidade étnica da época. Já D’Orbigny e posteriormente Métraux – para mencionar somente dois dos mais importantes investigadores que confrontaram esta situação – tropeçaram muito para determinar quantos e que grupos lingüísticos efetivamente existiram; quais dos muitos que nomeiam os relatos de espanhóis e missionários jesuítas não eram tão somente produto de uma pronúncia e escrita equivocadas de um mesmo grupo ou que povos não indicavam diferentes idiomas senão somente variações dialetais, ou finalmente quais nomes pertenciam a *rancherías* de um mesmo grupo”.

Portanto, segundo a autora, os índios que vinham da Bolívia para o Brasil estavam, na verdade, percorrendo regiões mais periféricas de seu grande território.

A antropóloga demonstra, ainda, que as territorialidades indígenas, bem como as historicidades particulares dos inúmeros agrupamentos que deram origem à sociedade hoje conhecida por Chiquitano, foram completamente arrasadas pela presença dos colonizadores ibéricos e, mais recentemente, de brasileiros e bolivianos na fronteira:

Portanto, os registros do início do século XX, a respeito da presença dos Chiquitanos no Brasil confirmam sua presença, mostram sua movimentação entre o Brasil e a Bolívia, sempre a procura de melhores condições de vida. [...]. É tocante perceber a forma impiedosa desse processo e impressiona ver como a história se repete em todos os locais e em todos os locais é uma história de espoliação de um povo, que não pode contar com nenhum apoio de nenhum órgão oficial (SILVA In: SALOMON; SILVA; ROCHA, 2005, p. 124).

Contudo, sustenta-se na presente tese que os Kamba vivenciaram um processo distinto dos indígenas encontrados por Silva, em Mato Grosso. Diferentemente dos Chiquitano localizados naquele Estado, os Kamba teriam permanecido em território boliviano até meados do século XX e migrado para o Brasil especialmente a partir da construção da Estrada de Ferro Santa Cruz de la Sierra – Corumbá.

O termo Kamba (ou *Camba*<sup>61</sup>), aliás, mereceu uma investigação de cunho histórico-antropológico pormenorizada, pois de acordo com Sidney Antônio da Silva:

A divisão entre os que vivem no Altiplano e no Oriente boliviano remonta ao império incaico, o qual foi derrotado pelos moxos e tupi-guaranis, na região dos Andes oriental, gerando assim uma conflitiva luta pelo poder na sociedade boliviana, em que cada grupo passou a ver o outro com certa desconfiança e inúmeros preconceitos. A partir desse momento, todos os que vivem no Altiplano até os vales de Cochabamba são identificados como *Collas* (palavra originária de Qollasuy, setor meridional do império inca) e os que vivem no Oriente boliviano, como *Cambas* (palavra Guarani que significa “moreno”, talvez pela influência africana na região) independentemente da classe social a que pertençam. Segundo Steartman, o termo pode significar também “amigo”, e no princípio se aplicava somente aos peões, que estavam vinculados a alguma fazenda pelas suas dívidas (SILVA, 1997, p. 73).

Em Mato Grosso do Sul, os autodenominados *Camba-Chiquitano*, concentraram-se, a partir da segunda metade do século XX, na região periférica da cidade de Corumbá.

Do ponto de vista da Antropologia, o grupo satisfaz as duas condições necessárias para se identificar uma comunidade étnica como sociedade indígena: o auto-reconhecimento e o reconhecimento pela sociedade envolvente (BARRETTO F., 1996), ainda que este último

<sup>61</sup> Na língua Guarani, falada por grupos indígenas da Bolívia (além de Paraguai e Brasil), *cambá* significa “negro” ou “moreno”, outra possível origem da palavra *Camba*.

tenha sofrido atribulações e reveses ao longo do tempo. Os Kamba fazem parte de um grupo étnico não apenas por compartilharem um mesmo modo peculiar de vida, mas também a representação dessa vida social. Assim como todas as comunidades étnicas, possuem mecanismos de inclusão e/ ou de exclusão de indivíduos, decidindo-se quem é ou não é Kamba. A última vez que se “ouviu falar” oficialmente deles foi através do Plano de Metas da Funai, de 1987 (RICARDO; OLIVEIRA F., 1987). Após esse movimento de “ressurgimento”, situado historicamente entre as décadas de 1970 e 1980, as vozes dos Kamba não mais foram ouvidas e pode-se dizer que estes indígenas foram praticamente esquecidos e, desde então, ignorados pelos poderes públicos, pela sociedade envolvente e pela própria academia!

Recentemente, em artigo publicado no periódico **Territórios e Fronteiras**, o historiador Jorge E. de Oliveira, ao realizar um balanço sobre os dilemas e as perspectivas das pesquisas em História Indígena, em Mato Grosso do Sul, referiu-se aos Kamba:

Desde a primeira metade do século XVI, quando os conquistadores ibéricos adentraram na bacia platina, e com mais intensidade a partir do início do século XVIII, momento em que os bandeirantes paulistas descobriram ouro na região de Cuiabá, Mato Grosso, teve início o processo de conquista e colonização do atual território sul-mato-grossense, do qual conseguiram sobreviver apenas alguns povos indígenas: Guarani-Kaiowá, Guarani-Ñandeva, Guató, Kadiwéu, Ofayé-Xavante e Terena (incluindo remanescentes Kinikinao e Laiana). Acrescenta-se a esta relação representantes do povo Camba, originários da Bolívia, que hoje em dia vivem na periferia da cidade de Corumbá, Mato Grosso do Sul, prova de que as atuais fronteiras político-territoriais nem sempre corresponderam às fronteiras geográficas de muitos povos ameríndios (OLIVEIRA, 2001, p. 119; grifos do autor).

Oliveira, no artigo citado, refere-se também à problemática das fronteiras político-territoriais, que evidentemente não correspondem às fronteiras estabelecidas pelas sociedades indígenas para seus próprios territórios.

Nesse sentido, o geógrafo francês Claude Raffestin alerta para o fato de que as fronteiras revelam a necessidade que as sociedades têm de inventarem modos de diferenciação nos contextos espacial e temporal, condicionando modos de vida tanto no plano biológico como no cultural. Para o autor, “A fronteira, portanto, é bem outra coisa e a história não pode ser interpretável sem ela, pois as sociedades sempre foram definidas pelas fronteiras que elas traçaram. Elas acompanham o movimento dos povos e marcam as grandes viradas nas transformações das civilizações.” (RAFFESTIN In: OLIVEIRA, 2005, p. 12). Assim, as representações sobre fronteiras variam de grupo para grupo e adquirem diferentes significados em distintos contextos. Pode-se afirmar, pois, que as fronteiras nascem e se definem nas diferenças...

Nas palavras de Denise Maldí:

Formando uma interface identidade/alteridade, a fronteira é resultado, portanto, da imagem que a sociedade constrói sobre si mesma e sobre o outro. Sua elaboração conceitual não pode ser inteligível fora dessa ressonância básica, que é a projeção, em outras sociedades, de categorias enraizadas nas suas representações (MALDI, 1997, p. 03).

Ao se deslocarem para a região de fronteira entre o Brasil e a Bolívia, inicialmente na época da construção da estrada de ferro que ligaria Santa Cruz de la Sierra ao lado brasileiro, os Kamba deixavam para trás uma instável situação política e socioeconômica, assim descrita em linhas gerais pelo historiador Everaldo de Oliveira Andrade, especialista em história boliviana:

O “sexênio”, ou os seis anos anteriores à revolução (1946 a 1952) foram marcados pelos enfrentamentos entre os governos de Enrique Hertzog e Mamerto Urriolagoitia e os protestos de camponeses e mineiros. Os grandes proprietários, mesmo com o controle do exército, não conseguiram manter a estabilidade política do país. As organizações operárias, partidos e sindicatos, ganharam capacidade crescente de ação política e passaram a atuar como novos atores na vida política nacional (ANDRADE In: ANDRADE, 2005, p. 67).

A respeito desse período, as narrativas dos indígenas Marta e Barnabé, revelam que a fuga dos pais (Petrona e Antonio), do território boliviano “Foi na época da guerra civil, que sempre existe na Bolívia. [...] quando um partido ganha, fica no poder e aqueles que perdem, que eram do governo antigo, são perseguidos. [...] Então meus pais vieram como fugitivos da Bolívia” (OLIVEIRA; LOPES, 2008).<sup>62</sup>

O historiador boliviano Raul Federico Abadie-Aicardi, a respeito do mesmo período, afirma que:

En el período final [anterior à Revolução de 1952], 1947-1951, el empobrecimiento se reanudó en forma intensa, pues los aumentos salariales fueron mediocres y en cambio se acentuó el ritmo inflacionario, duplicándose el costo de la vida en el quinquenio” (ABADIE-AICARDI, 1966, p. 106).<sup>63</sup>

Este quadro era agravado pelo fato de que as melhores terras estavam concentradas nas mãos de alguns grandes proprietários. As comunidades indígenas estavam sendo rapidamente destruídas e suas terras tomadas. Além disso, a grande maioria dos camponeses ainda era

<sup>62</sup> Cf. Anexos – Documentos Orais Transcritos – Documento Oral nº. 5.

<sup>63</sup> Tradução: “No período final [anterior à Revolução de 1952], 1947-1951, o empobrecimento se renovou de forma intensa, pois os aumentos salariais foram mediocres e com isso se acentuou o ritmo inflacionário, duplicando-se o custo de vida no quinquênio”.

obrigada a trabalhar de graça para os fazendeiros na chamada *pongueaje*<sup>64</sup>, mantida desde os tempos coloniais. Nas palavras de Abadie-Aicardi “**El ‘pongo’ era virtualmente un siervo para ejecutar todo lo que pudiera querer el hacendado**” (ABADIE-AICARDI, 1966, p. 74; negritos no original).<sup>65</sup>

O período compreendido entre 1932 (início da Guerra do Chaco) e 1952 (início da Revolução Boliviana) é chamado pelo historiador estadunidense, outro especialista em história da Bolívia, Herbert Klein, como a “desintegração da ordem estabelecida”:

The Indian question, the labor question, the land question, and the economic dependency on private miners became the new themes of national debate rather than the old issues of civil government, honest elections, and railroad construction. These discussions led to the creation of new parties and revolutionary movements in the late 1930s and 1940s and finally to the social revolution of 1952 (KLEIN, 1992, p. 186).<sup>66</sup>

Assim, há todo um contexto histórico que precisou ser avaliado para se pensar a presença dos Kamba na fronteira entre Brasil e Bolívia, presença esta, até o momento, praticamente ignorada, por exemplo, por autores que tratam de questões indígenas, inclusive de grande alcance regional.

Apenas três obras sobre as sociedades indígenas presentes, no final do século XX e início do século XXI, em Mato Grosso Sul, foram publicadas no período de 1992 a 2002. São elas: **Breve painel etno-histórico de Mato Grosso do Sul** (cuja segunda edição é de 2002), de Gilson Rodolfo Martins (MARTINS, 1992; 2002); **Povos indígenas no Mato Grosso do Sul: viveremos por mais 500 anos**, de Olívio Mangolim (MANGOLIM, 1993); **Educação Escolar Indígena em Mato Grosso do Sul: algumas reflexões**, de Paulo Eduardo Cabral (CABRAL, 2002). Trata-se de obras destinadas a um público amplo, não-especializado e que tiveram razoável difusão no Estado. Apesar disso, e talvez exatamente por atingir um público leigo, os autores poderiam ter tomado certos cuidados ao se utilizarem de afirmações que, com o passar do tempo, tornaram-se “verdades inquestionáveis” a respeito das sociedades indígenas em Mato Grosso do Sul.

<sup>64</sup> A *pongueaje* consistia em um sistema de prestação de serviços não-remunerada, devida pelas comunidades indígenas aos proprietários das terras e que foi extinta, formalmente, durante o governo do major Gualberto Villarroel (1943-1946) (ANDRADE, 2007, p. 51-52).

<sup>65</sup> Tradução: “O ‘pongo’ era virtualmente um servo para executar tudo o que pudesse querer o fazendeiro”.

<sup>66</sup> Tradução: “A questão indígena, a questão do trabalho, a questão da terra e a dependência econômica da mineração privada se tornaram os novos temas de debate nacional ao invés das velhas questões de governo civil, eleições honestas e a construção de vias férreas. Estas discussões levaram à criação de novos partidos e movimentos revolucionários nos finais de 1930 e 1940 e finalmente à revolução social de 1952”.

Paulo Eduardo Cabral, sociólogo, na introdução ao livro **Educação Escolar Indígena...** revela que tem o propósito de oferecer subsídios a quantos se ocupam com a questão indígena, em geral, e com a educação escolar indígena, em particular.

De acordo com o autor:

Evidentemente, são muitas as contradições que foram sendo acumuladas ao longo do processo de nossa formação social e, no seu bojo, ressalta a profunda ignorância que o poder público e a academia têm dos assuntos que dizem respeito aos povos indígenas brasileiros.

Por outro lado, a produção de conhecimento sobre a realidade indígena tem sido feita de forma fragmentária, como resultado da persistência e teimosia de estudiosos que resistem, realizando seu trabalho, quase sempre, sob condições as mais adversas (CABRAL, 2002, p. 08).

Tais “condições as mais adversas” parecem ter prejudicado a própria pesquisa de Cabral, que afirma o seguinte sobre os Kamba:

Já os **Kamba** são um grupo de origem boliviana, radicado nas proximidades da cidade de Corumbá, há cerca de três décadas, depois de um cisma, que determinou a transferência deste contingente para o território brasileiro. Contam hoje, aproximadamente, 300 membros e conseguiram um *modus vivendi* pelo qual alcançaram razoável adaptação ao novo meio, com a manutenção de suas características culturais. Estão catalogados, sob o número 63, na Lista de Povos Indígenas no Brasil Contemporâneo, do Instituto Socioambiental (CABRAL, 2002, p. 63).

Em primeiro lugar, salienta-se que os Kamba não vivem nas proximidades da cidade de Corumbá, mas na própria cidade, em uma região periférica, pouco distante do centro. À exceção da citação da Lista de Povos Indígenas no Brasil Contemporâneo (RICARDO, 1996), que aparece na bibliografia, Cabral não informa ao leitor como chegou ao período aproximado de 1972 (“há cerca de três décadas”) para a chegada do grupo ao Brasil e nem ao contingente de indígenas. O texto apresenta, ainda, uma série de incorreções, inclusive quando se refere ao “cisma” que provocou a migração de parte do grupo para o Brasil! Além disso, o sociólogo não indica, no corpo do texto, de qual Lista de Povos Indígenas faz uso, pois na Lista publicada em 2000, e, portanto, a mais atualizada na época em que escreveu, os Kamba aparecem sob o número 66 e não há referência ao total da população em Mato Grosso do Sul (RICARDO, 2000).<sup>67</sup>

<sup>67</sup> É provável que Paulo E. Cabral tenha utilizado realmente a Lista de 1996, em que os Kamba aparecem sob o número 63, mas sem o total de indígenas (RICARDO, 1996). Ao menos, a obra aparece, ao final do livro, na relação da bibliografia consultada pelo autor. Já na edição de 2006, a mais atual, os Kamba aparecem sob o número 73, mas continua não constando informações sobre a família lingüística e a estimativa da população (RICARDO; RICARDO, 2006).

Em seção intitulada “Povos não-reconhecidos oficialmente”, o autor ainda afirma que:

Há, no território sul-mato-grossense, a presença de três outros povos, cujo reconhecimento oficial ainda não aconteceu, apesar da luta dos membros destas etnias e de organizações não-governamentais que lhes apoiam. A questão do reconhecimento é fundamental para a preservação de sua integridade cultural e para o desenvolvimento do projeto coletivo destes grupos (CABRAL, 2002, p. 62).

**Educação Escolar Indígena...** está dividido em capítulos que, além de tratar da breve caracterização das sociedades indígenas em Mato Grosso do Sul, abordam questões ligadas à Educação Escolar Indígena, a autonomia das escolas indígenas, uma biografia sobre Marçal de Souza (liderança indígena Guarani, assassinado no início da década de 1980) e, ainda, algumas considerações sobre os conceitos de cultura. Como se viu, infelizmente poucas referências são feitas ao Kamba, tratados como indígenas “não-reconhecidos” e sequer o trabalho de Yara M. B. Penteado é citado pelo autor, o mesmo ocorrendo com a obra analisada a seguir.

No prefácio da segunda edição de **Breve Painel Etno-Histórico de Mato Grosso do Sul**, de 2002, Gilson Rodolfo Martins, arqueólogo e historiador, explicita que pretendeu contribuir para a reflexão em busca da difusão da tolerância e do respeito ao pluralismo étnico.

Com certo otimismo, o autor afirma também neste prefácio que:

Em 1992, quando foi publicada a primeira edição do “Breve Painel Etno-histórico de Mato Grosso do Sul”, completava-se o quinto centenário do “descobrimento” da América. [...]. Passados quinhentos anos, o Novo Mundo, apesar de sua extensão e diversidade ambiental, ainda não conciliou os que já estavam com os que chegaram. O quase extermínio da população nativa é indicativo da necessidade de uma nova consciência. [...]. Dez anos separam a primeira da segunda edição. Neste tempo, a situação dos índios, em Mato Grosso do Sul, mudou para melhor. Nossa esperança é de que nossos futuros não sejam, ainda por muito tempo, paralelos (MARTINS, 2002, p. 07-08).

Já na primeira edição, de 1992, era informado, na apresentação escrita pela educadora Aldema Menine Trindade, que a obra “[...] com textos e com imagens, procura oferecer a estudantes e a professores informações básicas sobre a história dos povos indígenas deste Estado [de Mato Grosso do Sul]” (*apud* MARTINS, 2002, p. 08). Contudo, Gilson R. Martins, nas duas edições de **Breve Painel...**, não fez qualquer menção à presença dos Kamba em terras sul-mato-grossenses. De acordo com o autor, na segunda edição da obra, revista e ampliada, as sociedades indígenas no Estado seriam as seguintes: Guarani, Kadiwéu, Terena, Guató e Ofayé. São citados, ainda, como extintos, os Kayapó Meridional (ou Kayapó do Sul)

e os Payaguá. É feita, ainda, breve menção aos Atikum e aos Kinikinau (que não constavam da primeira edição), localizando-os em Nioaque e Porto Murtinho, respectivamente, mas nenhuma linha é dedicada aos Kamba.

A respeito da incipiente produção sobre o tema sociedades indígenas em Mato Grosso do Sul, Martins afirma que:

No atual momento, além da contribuição esporádica dos órgãos locais de imprensa, somam-se os textos oriundos das experiências de entidades indígenas, governamentais ou não, bem como monografias e dissertações geradas em cursos universitários de pós-graduação (MARTINS, 2002, p. 92).

Ao final da obra, há um extenso rol de sugestões bibliográficas, dividido em seções (Arqueologia; Etno-história sul-mato-grossense e obras gerais; Guarani; Kadiwéu; Terena; Ofayé; Guató), em que se verifica a incorporação de algumas obras a respeito dos Kinikinau e dos Atikum. Ambos os grupos, aliás, aparecem referenciados em tabela e mapa (MARTINS, 2002, p. 86-87), o que não ocorre com os Kamba. O fato gera estranheza, uma vez que Martins, que é professor titular de Arqueologia, atua há muitos anos na UFMS/ CPAQ (Campus de Aquidauana), onde, na década de 1970, Penteadou fez estudos de graduação, antes de realizar mestrado investigando os Terena e os Kamba...

Por sua vez, Olívio Mangolim, pesquisador da área de Educação Escolar Indígena e militante do Cimi por longo tempo, publicou **Povos Indígenas no Mato Grosso do Sul**, em 1993, Ano Internacional dos Povos Indígenas, com o intuito de, em suas palavras:

[...] contribuir para a reflexão sobre este momento histórico em que se comemoram os 500 anos da resistência indígena, negra e popular. Quer ser também material histórico, da perspectiva dos oprimidos, de que professores e alunos, movimentos populares, Igrejas e antropólogos, poderão se servir para conhecer a realidade indígena no Mato Grosso do Sul (MS) (MANGOLIM, 1993, p. 11).

O livro contém três capítulos, o primeiro tratando dos grupos indígenas que habitam o Mato Grosso do Sul, que, de acordo com o autor, são: Guarani, Guató, Kadiwéu, Camba, Ofaié Xavante e Terena. No segundo capítulo, Mangolim analisa a situação jurídica e fundiária das áreas indígenas no Estado. Finalmente, no terceiro, o pesquisador aborda as perspectivas dos grupos.

A respeito dos Kamba escreve o seguinte:

Os Camba (também chamados pela sociedade civil de “campeiros”) são um povo de origem boliviana vivendo na periferia da cidade de Corumbá em extrema situação de pobreza.

Em 1977, uma equipe de pastoral indigenista fez contato com o grupo e estimou-os em 2.000 índios, todos vivendo a mesma tragédia. Vivem no São Francisco, um reduto ao pé do morro no bairro Cristo Redentor, na periferia da cidade de Corumbá. Aí nesta cidade sofrem dupla discriminação: por serem bolivianos e indígenas.

E completa o autor:

Frequentemente são chamados pelos bolivianos de Puerto Suarez de “*índios sem terra*”, o que de certo modo não deixa de ser verdade. O próprio termo “*Camba*” (de cambiar) quer dizer: mudar de rumo, passar de um lado para outro (MANGOLIM, 1993, p. 37; itálicos no original).

Pelas entrevistas realizadas para esta pesquisa, parece não haver correspondência direta entre a palavra “Camba” e o verbo “cambiar”! E, apesar de se referir a uma estimativa de 2.000 indígenas em 1977, Mangolim, na mesma obra, em seção intitulada “As áreas Indígenas por Municípios e a situação atual” aponta como população Kamba apenas 400 indivíduos (MANGOLIM, 1993, p. 68). Não se sabe ao certo como o referido autor chegou à estimativa de 2.000 indígenas para o ano de 1977, pois esta informação não foi confirmada nas conversas realizadas com membros da antiga equipe da Pastoral Indigenista e nem pelo Sr. Nazário Rocha. O que pode ter havido foi certa confusão em se considerar *Camba-Chiquitano* qualquer indivíduo de origem boliviana oriundo das terras baixas orientais (reconhecido, na Bolívia, como *Camba*), o que é muito comum ocorrer em Corumbá e em praticamente toda a região da fronteira Brasil-Bolívia. Embora localize os Kamba em mapa, citando que a situação jurídica da “Área Indígena Camba” encontrava-se sem providências, Mangolim não faz referências ao grupo quando estabelece, em uma tabela, a classificação lingüística das populações indígenas em Mato Grosso do Sul. Em texto, é apenas informado que a língua dos Kamba não está classificada em família (MANGOLIM, 1993, p. 15).

Em um tom de denúncia, o pesquisador se revela pessimista quanto ao futuro destinado àqueles indígenas:

O que antes era um encontro com a vida, porque a migração acontecia somente dentro dos limites do grande território indígena, transforma-se no encontro com a morte num pequeníssimo espaço de terra, um quintal, um barraco na periferia. Desaldeados e sem nenhuma perspectiva, este povo está fadado ao desaparecimento. Se alguém não tomar alguma providência este será o destino do povo Camba (MANGOLIM, 1993, p. 37-38).

Apesar disso, na conclusão da obra, são feitas menções apenas aos Terena, Guató, Ofayé, Kadiwéu, além dos Guarani, ou seja, os Kamba não são mencionados...

Além dos três autores citados, procurou-se verificar a existência de estudos publicados por autores diversos, sob a forma de comunicações em anais de eventos científicos ou, ainda, artigos em revistas especializadas, nada tendo sido encontrado. Registre-se, porém, que, ao longo dos últimos quatro anos e meio, o autor da presente tese esteve em diferentes eventos acadêmicos, nacionais e internacionais, apresentando resultados parciais da pesquisa, que se encontrava em andamento, a respeito dos Kamba. Tais participações fizeram parte da própria formação no Doutorado, constituindo-se em atividades complementares.<sup>68</sup>

Dos três autores analisados, portanto, apenas o pesquisador Olívio Mangolim faz alusão ao trabalho de Yara M. B. Penteadó a respeito dos Kamba, na Bibliografia, ao final de **Povos Indígenas...** Antes, porém de se fazer uma análise pormenorizada da dissertação de Penteadó, faz-se uma breve revisão bibliográfica a respeito das questões indígenas na Bolívia, com ênfase em obras que tratam especificamente da presença *Camba* no Oriente boliviano e, sobretudo, dos Chiquitano.

#### 2.4. ALGUNS ESTUDOS SOBRE POPULAÇÕES INDÍGENAS NA BOLÍVIA

Sobre as populações indígenas na Bolívia, em geral, e dos Chiquitano, em particular, há inúmeras obras publicadas, em Espanhol, naquele país. Muitas delas se sobressaem por trazerem informações de cunho antropológico e histórico e quatro delas, dentre outras tantas lidas, foram escolhidas para uma breve referência, seja pela ampla circulação no país, seja pela disponibilidade em bibliotecas e livrarias. Três dos trabalhos aqui elencados foram publicados na década de 1980, enquanto o de Riester é da segunda metade década de 1970 e encontra-se esgotado. Em geral são cientistas sociais (antropólogos e sociólogos) quem escrevem as obras e trazem informações atualizadas para a época em que foram publicadas. Ressalta-se, também, o importante trabalho que vem sendo desenvolvido pela organização

---

<sup>68</sup> Desde 2005, até a presente data, os seguintes eventos tiveram apresentações do autor, a respeito dos Kamba: XXV Simpósio Nacional de História (Fortaleza, CE, 2009), *I Congreso Internacional Chiquitano* (San Ignacio de Velasco, Bolívia, 2008), IX Encontro Nacional de História Oral (São Leopoldo, RS, 2008), VIII Encontro Internacional da Anphlac (Vitória, ES, 2008), I Seminário Internacional de Estudos Fronteiriços (Corumbá, MS, 2008), IV Congresso de Pesquisa, Ensino e Extensão (Goiânia, GO, 2007), VI Encontro de História Oral do Centro-Oeste (Cáceres, MT, 2007), I Encontro Regional da ANPUH-MT/ XII Semana de História (Rondonópolis, MT, 2007), VII Encontro Internacional da Anphlac (Campinas, SP, 2006), X Semana de História (Três Lagoas, MS, 2006), VIII Encontro de História de Mato Grosso do Sul (Dourados, MS, 2006), II Simpósio Internacional História: Cultura e Identidade (Goiânia, GO, 2005). Além da publicação de resumos e textos completos nos anais dos referidos eventos, houve também, no período assinalado, a publicação de um artigo no periódico **História Revista** (JOSÉ DA SILVA, 2005) e de um capítulo de livro (JOSÉ DA SILVA In: SILVA, 2008) a respeito da presença Kamba na fronteira Brasil-Bolívia.

não-governamental APCOB (Apoyo Para el Campesino-Indígena del Oriente Boliviano), publicando obras a respeito das populações indígenas das “terras baixas”, citadas em outras seções da tese.<sup>69</sup>

**Camba y Colla:** migracion y desarrollo en Santa Cruz, Bolivia (STEARMAN, 1987), da antropóloga estadunidense Allyn Maclean Stearman, trata da migração de *Cambas* e *Collas* no Departamento de Santa Cruz de la Sierra. Para a autora, o termo *Camba* teria se originado de um vocábulo Guarani e, a princípio, se aplicaria somente aos *campesinos*, sendo sinônimo de que os mesmos estavam presos por dívidas aos grandes estabelecimentos agrícolas.

Com o passar do tempo, o termo, que passou a incluir indígenas e não-indígenas, tornou-se um meio de os habitantes das “terras baixas” demonstrarem sua distância, tanto cultural como geográfica, frente aos *Collas* do “altiplano”, pois de acordo com a antropóloga:

Los bolivianos de las tierras bajas rechazarán en lo posible cualquier influencia andina sustantiva en la formación de su cultura y tradición. La filosofía separatista de los cambas comenzó y se cultivó durante los tiempos coloniales y continúa hasta el día de hoy (STEARMAN, 1987, p. 41).<sup>70</sup>

Para Stearman, a “*sociedade camba*” existe desde a conquista ibérica e remonta sua origem aos primeiros conquistadores espanhóis, ou seja, se refere mais a não-indígenas do que propriamente aos indígenas. A autora ainda assinala que os oriundos da cidade de Santa Cruz de la Sierra não aceitam a denominação *Cambas*, preferindo (e muitas vezes exigindo) serem chamados de *Cruceños*.

Em **Para comprender las culturas rurales en Bolivia** (ALBO et al., 1989), dos pesquisadores bolivianos Xavier Albo, Kitula Libermann, Armando Godinez e Francisco Pifarre, as questões indígenas do país são tratadas no intuito de oferecer alguns instrumentos de análise e de aproximação cultural àqueles que trabalham em projetos de promoção e educação popular. A obra divide-se em três partes, sendo que a mais interessante, para os fins do presente estudo, é a segunda (“Mundo rural Camba”), em que os autores, ao tratarem da parte oriental da Bolívia, discorrem a respeito dos sentidos do termo *Camba*.

Ao mencionar os *Cambas* indígenas, os autores afirmam que:

Queda un último grupo formado por los antiguos dueños de todas estas tierras bajas. Actualmente tiene um carácter claramente minoritário, aunque resulta difícil de dar

<sup>69</sup> Além disso, a APCOB mantém o importante CDPI, em Santa Cruz de la Sierra, onde foi possível consultar inúmeras obras e adquirir materiais bibliográficos e iconográficos.

<sup>70</sup> Tradução: “Os bolivianos das terras baixas rechaçarão dentro do possível qualquer influência andina substantiva na formação de sua cultura e tradição. A filosofia separatista dos cambas começou e se cultivou durante os tempos coloniais e continua até os dias de hoje”.

cifras precisas por la falta de estadísticas confiables y por el permanente trasvase cultural de muchos de ellos a la cultura castellanizada dominante. Diversas estimaciones, basadas en criterios más o menos amplios, arrojarían cifras entre los 80.000 y 150.000 (ALBO et al., 1989, p. 171).<sup>71</sup>

Ainda com relação aos grupos considerados *Cambas* indígenas, os autores referem-se àqueles, que na classificação sugerida, são de “*intensa aculturación*”, dentre os quais os Chiquitano:

Son entre todos ellos los más numerosos, los de orígenes menos conocidos (son resultado de la fusión de muchos grupos diversos) y los más aculturados. Hay entre ellos una mayor diversificación que en otros grupos, desde los que están en los pueblos, pasando por los de los ranchos y los peones de estancias ganaderas, hasta los que viven aislados en gomales del norte y los emigrados a zonas de colonización. El impacto negativo de los diversos tipos de patrones blancos – los *schararch* – aquí se deja sentir con más fuerza que, por ejemplo, en Moxos o en la Chiriguania (ALBO et al., 1989, p. 215).<sup>72</sup>

Os autores ainda informam que a língua Chiquito está se perdendo rapidamente e que apesar disso, traços culturais, tais como as concepções religiosas, simbólicas e míticas mantêm-se, apesar de todas as pressões sofridas por estes indígenas. Nesse cenário, Lomerío destaca-se como uma das comunidades em que a identidade étnica Chiquitano é reafirmada de forma mais contundente, em pleno século XX, e de onde partem inúmeros movimentos reivindicatórios dos direitos indígenas.

Por sua vez, o sociólogo boliviano Arturo Urquidi, na obra **Las comunidades indígenas en Bolivia** (URQUIDI, 1982), não faz menção alguma aos Chiquitano ou mesmo às populações indígenas das “terras baixas”, considerados “aculturados” e chamados por *campesinos*.

Segundo o autor, sua preocupação esteve voltada somente para aquilo que era compreendido, na época, como *comunidad indígena*, na Bolívia:

El Decreto-Ley de 2 de agosto de 1953, elevado a la categoría de ley en 29 de octubre de 1956, en su Art. 123 reconoce tres clases de comunidades campesinas: a)

<sup>71</sup> Tradução: “Há um último grupo formado pelos antigos donos de todas estas terras baixas. Atualmente tem um caráter claramente minoritário, ainda que seja difícil de dar cifras precisas pela falta de estatísticas confiáveis e pelo permanente intercâmbio cultural de muitos deles com a cultura *castellanizada* dominante. Diversas estimativas, baseadas em critérios mais ou menos amplos, resultariam em cifras entre os 80.000 e 150.000”.

<sup>72</sup> Tradução: “São entre todos eles os mais numerosos, os de origens menos conhecidas (são resultado da fusão de muitos grupos diversos) e os mais aculturados. Há entre eles uma maior diversificação que em outros grupos, desde os que estão nos *pueblos*, passando pelos dos *ranchos* e os peões de fazendas de gado, até os que vivem isolados em seringais do norte e os emigrados a zonas de colonização. O impacto negativo dos diversos tipos de padrões brancos – os *schararch* – aqui se deixa sentir com mais força que, por exemplo, em Moxos ou na Chiriguania”.

la **comunidad de hacienda**; b) la **comunidad campesina agrupada**; y c) la **comunidad indígena**.

Las dos primeiras configuran, propiamente, comunidades rurales de simple **vecindario**, cuyos vínculos emergen del hecho de vivir en el mismo lugar, exteriorizándose en intereses locales y modos de existencia comunes.

La **comunidad indígena**, en cambio, caracteriza a los agregados sociales **gentílicos**, que conservan aún los vínculos aglutinantes del **ayllu** tradicional, y cuya condición de sujetos de derecho sobre la tierra que poseen colectivamente arranca desde los tempos coloniales (URQUIDI, 1982, p. 07; negritos no original).<sup>73</sup>

Assim, na concepção de Urquidi, e de outros tantos estudiosos, apenas os grupos localizados nos Andes e que remetem ao passado incaico, estruturados sob a forma de *ayllus*<sup>74</sup>, são considerados como legítimas comunidades indígenas, na Bolívia, enquanto os Chiquitano e outros grupos seriam categorizados como *comunidades campesinas agrupadas*. Esta é uma idéia muito presente entre os bolivianos, de modo geral, particularmente entre aqueles que habitam o Altiplano. Tais idéias se refletem na forma como os *Camba-Chiquitano* são tratados ainda hoje no lado boliviano da fronteira e explicam, em parte, as dificuldades de se encontrar pessoas dispostas a conceder entrevistas a respeito dos mesmos.

Por fim, **En busca de la loma santa** (RIESTER, 1976)<sup>75</sup>, de Jürgen Riester, em colaboração com o antropólogo alemão Bernd Fischerman, proporciona uma visão geral acerca da população das planícies do Oriente boliviano, com destaque especial para os indígenas. Riester tem investigado os Chiquitano por mais de quarenta anos, permanecendo entre estes índios e realizando trabalhos de campo. Atualmente, está à frente de uma organização não-governamental, sediada em Santa Cruz de la Sierra.

Na Introdução de **En busca...**, ambos os autores explicitam o que compreendem por *indio, mestizo e blanco*:

<sup>73</sup> Tradução: “O Decreto-Lei de 2 de agosto de 1953, elevado à categoria de lei em 29 de outubro de 1956, em seu Art. 123 reconhece três classes de comunidades *campesinas*: a) a comunidade de *hacienda*; b) a comunidade *campesina* agrupada; e c) a comunidade indígena.

As duas primeiras configuram, propiamente, comunidades rurais de simples vizinhança, cujos vínculos emergem do fato de viver no mesmo lugar, exteriorizando-se em interesses locais e modos de existência comuns.

A comunidade indígena, diferentemente, caracteriza aos agregados sociais gentílicos, que conservam ainda os vínculos aglutinantes do *ayllu* tradicional, e cuja condição de sujeitos de direito sobre a terra que possuem coletivamente vem desde os tempos coloniais”.

<sup>74</sup> O *ayllu* é a unidade geográfica sociopolítica e econômica que constitui a base organizativa dos grupos andinos à época anterior à formação do Império Inca. Era formado por um número razoável de famílias vinculadas por relações de parentesco e que colocavam em comum as suas terras. O chefe recebia o nome de *kuraka*, cargo hereditário que reunia as funções de julgar e executar as leis. Tal instituição não chegou a desaparecer completamente com a conquista espanhola (Cf. LAMOUNIER, 1991).

<sup>75</sup> De acordo com o autor, a busca da Colina (*Loma*) Santa é equivalente à da Terra sem Males, presente em outras populações indígenas da América do Sul. Trata-se de um movimento messiânico no qual tomaram parte, desde o início do século XX, grupos indígenas de distintas filiações lingüísticas (RIESTER, 1976, p. 311).

Indígenas: a personas que están estrechamente ligadas a su mundo tradicional y cultural, lo cual se expresa por ejemplo, en la forma económica practicada, el parentesco, la religión, el idioma, etc.

Mestizos: a personas que se han separado conscientemente de su cultura tradicional y que se orientan por los valores y las normas de los blancos. Este proceso es cultural.

Blancos: a personas que, con motivo de progresos económicos, su posición en la vida pública y su formación escolar, se sobreentienden como grupos cerrados y se distancian concretamente de los indios y mestizos. Estos hechos son de gran importancia para el entendimiento de la realidad boliviana (FISCHERMAN; RIESTER In: RIESTER, 1976, p. 16).<sup>76</sup>

A respeito das denominações *Camba* e *Colla*, Fischerman e Riester ainda esclarecem que:

En Bolivia son importantes otros dos conceptos:

Colla y Camba. Generalmente se llaman así mutuamente los habitantes de la llanura y del valle del altiplano respectivamente. Sin embargo, estas denominaciones varían según la región (FISCHERMAN; RIESTER In: RIESTER, 1976, p. 16-17).<sup>77</sup>

Os autores lembram que a definição de termos, tais como *indígena*, *mestizo*, *Colla* e *Camba* dependem fundamentalmente de fatores culturais e locais, relacionados ao contexto histórico boliviano. Há, na obra, extensas referências aos indígenas Ayoreode, Ivirehi Ahae e Chiriguano, dentre outros. Sobre os Chiquitano, Riester dedica um capítulo em que, além da história de contato, trata de alguns aspectos culturais e lingüísticos do grupo, estudados a partir de quatro anos de permanência do autor na Chiquitania. Há, inclusive, uma seção dedicada inteiramente à *ferrocarril* Santa Cruz-Corumbá, em uma análise dos fortes impactos da construção desta sobre a vida dos índios. Fotografias e mapas ilustram a obra, permitindo entrever uma história de séculos de exploração interétnica. A primazia é dada à situação atual dos indígenas na época em que a obra foi publicada, meados da década de 1970, tendo sido uma das principais referências de Yara M. B. Penteado para a elaboração da dissertação de mestrado sobre os Kamba, a seguir analisada.

<sup>76</sup> Tradução: “Indígenas: a pessoas que estão estreitamente ligadas a seu mundo tradicional e cultural, o qual se expressa por exemplo, na forma econômica praticada, o parentesco, a religião, o idioma, etc.

Mestiços: a pessoas que se separaram conscientemente de sua cultura tradicional e que se orientam pelos valores e as normas dos brancos. Este processo é cultural.

Branco: a pessoas que, com motivo de progressos econômicos, sua posição na vida pública e sua formação escolar, se subentendem como grupos fechados e se distanciam concretamente dos índios e mestiços. Estes fatos são de grande importância para o entendimento da realidade boliviana”.

<sup>77</sup> Tradução: “Na Bolívia são importantes outros dois conceitos:

*Colla* e *Camba*. Geralmente se chamam assim mutuamente os habitantes da planície e do vale do altiplano respectivamente. Não obstante, estas denominações variam segundo a região”.

## 2.5. UMA ANÁLISE DO TRABALHO QUE COLOCOU OS KAMBA NO MAPA

A dissertação de mestrado de Yara M. B. Penteado encontra-se dividida em cinco capítulos, sendo apenas um deles especificamente dedicado aos Kamba (Da aldeia à cidade: do índio ao “camba”). A autora inicia seu estudo explicitando o referencial teórico utilizado na pesquisa, reportando-se à “condição urbana” no primeiro capítulo. Em seguida, no capítulo II, aborda a migração dos Terena da aldeia para a cidade e o fenômeno que a autora chama de passagem do “índio” ao “bugre”. A comparação entre os termos “bugre” e “camba” é feita, então no terceiro capítulo. No Capítulo IV, Penteado reporta-se às representações que os não-índios fazem a respeito dos índios que vivem em aldeias e nas cidades. Nas considerações finais, a autora tece comentários a respeito de mudança da aldeia à cidade; vida cidadina; identidade étnica e discriminação sofrida, bem como da manipulação desta identidade; a inserção do índio na sociedade nacional; perspectivas gerais de vida; e, finalmente, a condição urbana e a emancipação de fato.

A pesquisa de mestrado sobre os Kamba, orientada pelo Prof. Dr. Julio Cezar Melatti e co-orientada por Roberto Cardoso de Oliveira, desenvolveu-se no final da década de 1970, no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UnB. Ao eleger o processo de urbanização do índio como tema da dissertação de Mestrado, Penteado mostrava-se afinada com uma tendência verificada na Antropologia Indígena brasileira, naquele momento, preocupada com processos de mudança sociocultural de amplas significações no contexto das relações entre indígenas e não-índios.

A autora assinala que:

Ao escolhermos nosso tema de investigação, tivemos em mente que, hoje, talvez o objeto mais próprio da Antropologia seja o estudo da relação entre as relações sociais e a representação que fazem sobre elas os grupos e sociedades que as vivenciam (PENTEADO, 1980, p. 109).

A publicação da obra **Urbanização e tribalismo**: a integração dos índios Terêna numa sociedade de classes (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1968), no final da década de 1960, sobre os Terena do então sul de Mato Grosso, atual Mato Grosso do Sul, já havia apontado para a complexidade da situação de populações indígenas em meio urbano. Tratava-se da tese de doutorado do co-orientador de Penteado, Cardoso de Oliveira, em Ciências Sociais, defendida na USP em 1966 e orientada por Florestan Fernandes. Resumidamente, o estudo resultou das investigações sobre os Terena em sua dupla inserção: na área rural, particularmente nas

condições de vida comunitária em “reservas” indígenas; e na área urbana, vivendo espalhados em cidades, tais como Campo Grande e Aquidauana, ou concentrados em certos bairros pobres dessas mesmas cidades. Cardoso de Oliveira caracteriza sucintamente os Terena “tradicionais”, isto é, desvela a estrutura social ao tempo de sua migração do Chaco para o território brasileiro, de modo a permitir comparações entre a situação atual e a vivida pelo grupo anteriormente à ação indigenista. A tese é concluída com um conjunto de reflexões a guisa de “contribuição a uma teoria do contato interétnico”.

Segundo Cardoso de Oliveira, na introdução da obra:

[...] decidimos estudar os Terêna aldeados e citadinos, rurais e urbanos, como pontos extremos de um processo de mobilidade Aldeia-Cidade, a que denominamos *urbanização*. A inserção definitiva e irreversível do conjunto da população Terêna na estrutura sócio-econômica regional [...] constitui por si só um atestado da inadequação de perspectivas menos dinâmicas e que não incluem no seu horizonte de observação diferentes “estados” de um fenômeno, relacionados numa série (*gradient* ou *continuum*) determinada.

O autor ainda assevera que:

Porém, haveríamos de entender – como efetivamente acabamos por concluir ao fim de nosso estudo – que essa mobilidade, incluindo movimento nos espaços físico e social, respectivamente com a migração e com a acomodação num sistema de classes de tipo urbano, implicava também a permanência da primitiva identidade étnica ou, em outras palavras, a manutenção da condição de membro do grupo tribal (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1968, p. 11; itálico no original).

A pesquisa empreendida por Yara M. B. Penteado, norteadas pelos princípios da referida obra de Cardoso de Oliveira, fora solicitada pela Funai, resultado do II Encontro da Pastoral Indigenista de Mato Grosso, ocorrido em agosto de 1978, na cidade de Aquidauana. A própria autora revelou surpresa com o pedido do órgão indigenista, “[...] uma vez que os índios em questão não eram aldeados, nem eram sequer brasileiros” (PENTEADO, 1980, p. 53). Na época em que os pesquisou, Penteado concluiu que os Kamba eram de origem boliviana, viviam em condição de extrema miséria, auto-identificavam-se e eram identificados como indígenas.

Ainda de acordo com a antropóloga:

[...] essa condição lhes proporcionava uma visível discriminação por parte de seus vizinhos (embora também fossem bolivianos em sua maioria) – demonstrada, entre outras formas, pelo vocativo de conotação pejorativa: “Bugres” (PENTEADO, 1980, p. 54).

Justamente para dirimir dúvidas quanto à “indianidade” dos Kamba, alguns trabalhos técnicos foram produzidos pela Funai a respeito desta sociedade indígena, no final dos anos 1970.<sup>78</sup> Nesse contexto, o líder Kamba, Nazário Rocha, constituiu para a antropóloga um interessante exemplo dos conflitos entre identidades nacionais e étnicas, verificados em indivíduos pertencentes a populações indígenas em fronteiras. O líder do grupo era o que mais se empenhava, na época da pesquisa de campo, pelo reconhecimento da etnicidade Kamba, mas refutava a origem boliviana do grupo, trocando, inclusive, de nome (de Nazario Surubi Rojas para Nazário Rocha). Neste exemplo, coletado por Penteadado, tem-se as identidades étnicas (indígena e não-indígena) e nacionais (boliviana e brasileira) ora se combinando de uma forma, ora de outra, compondo um quadro instigante. Auxiliados por membros da Igreja Católica, os Kamba passaram, pois, a reivindicar a identidade étnica de grupo indígena no Brasil, a partir do final da década de 1970 e início dos anos 80.

Como visto, Yara M. B. Penteadado elegeu como tema central de seu estudo, para a elaboração da dissertação de mestrado em Antropologia, o processo de urbanização do índio – tema em voga entre os anos 1970 e 1980 na Antropologia brasileira.

De acordo com a autora:

Como essa migração da aldeia para a cidade é fato comum verificado em Mato Grosso do Sul, tentamos ver em três cidades diferentes como se dava esse processo de adaptação a contextos urbanos que diferiam entre si. Outrossim, tivemos oportunidade de verificar esse processo, experimentado por dois grupos indígenas culturalmente diferentes: os chiquitanos – “cambas” em Corumbá e os Terêna, em Aquidauana e Campo Grande (PENTEADO, 1980, p. 01).

Na época da pesquisa de campo, Penteadado afirma ter produzido um relatório para a Funai, a pedido do próprio órgão indigenista. Infelizmente, o referido documento não foi encontrado nos arquivos, em Brasília, embora tenha sido exaustivamente procurado, por conter fotografias e informações que poderiam situar melhor a situação dos Kamba em fins da década de 1970.

A preocupação maior da autora, entretanto, não foi a realização de uma etnografia do grupo Kamba ou mesmo dos Terena, posto que:

No momento em que nosso interesse era o índio citadino, deixamos de considerá-lo como Terena, Chiquitano, Guarani ou Kinikinau, em suas especificidades histórico-culturais. Para nós, estas características apenas serviram para tratar analiticamente o

---

<sup>78</sup> A referência a esse conjunto de documentos, encontra-se em um relatório produzido pela antropóloga Lígia Terezinha Lopes Simonian para o APEMS (Arquivo Público do Estado de Mato Grosso do Sul) e datado de outubro de 1987 (SIMONIAN, 1987). Tais documentos não foram encontrados, nem sob a forma de cópia, tanto nos arquivos da Funai como no próprio APEMS.

processo de urbanização a que os submete a cidade em suas implicações subjacentes de mudança sócio-cultural (PENTEADO, 1980, p. 110).

Com o seu trabalho, Yara Penteado legou um retrato da época em que os Kamba se auto-afirmavam como indígenas e participavam do movimento indigenista, ligado à Igreja Católica, do então recém-criado Estado de Mato Grosso do Sul, situado historicamente entre o final dos anos 1970 e início dos anos 1980.

O historiador Leandro Mendes Rocha assim se refere ao período:

Nos anos 1970, as transformações da Igreja Católica foram tais que possibilitaram representar, na opinião pública, a única voz discordante do regime militar implantado em 1964 [no Brasil]. Além disso, ela foi ainda a porta voz dos fracos e oprimidos, as “vítimas do milagre econômico” dos anos 1970. [...] É importante lembrar que na década de 1970 vigoravam os Atos Institucionais, e a única voz em defesa dos índios e camponeses era representada pela Igreja Católica, que naquela época desfrutava de grande prestígio na sociedade civil e entre os índios (ROCHA In: ROCHA; BITTENCOURT, 2007, p. 84; 87).

As origens dessas transformações, ainda de acordo com Rocha, estão ligadas à criação da CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil), na década de 1950 e, posteriormente, do Cimi, órgão da CNBB que passou, a partir de sua criação, em 1972, a promover encontros entre lideranças indígenas e indigenistas no país.

## CONCLUSÃO

A preocupação em realizar uma revisão bibliográfica a respeito do que já foi escrito sobre as populações indígenas que habitam atualmente Mato Grosso do Sul, particularmente sobre os Kamba, partiu da percepção de que, nas obras que versam sobre essas sociedades presentes em terras sul-mato-grossenses, o grupo pouco ou nada aparece. Esta espécie de “naturalização” do apagamento da identidade étnica dos Kamba é perigosa, especialmente quando amplamente divulgada em obras que foram editadas para servir de referência a um grande público. Observe-se que não são obras escritas por diletantes, mas por destacados profissionais ligados ao ambiente universitário. Como visto, em que pese a boa qualidade das informações a respeito dos Kadiwéu, Terena, etc. pouco ou nada se escreve a respeito dos “não-reconhecidos” Atikum, Kinikinau, Xamacoco e Kamba.

Por outro lado, como visto, já existe certo volume de trabalhos, publicados ou não, a respeito dos Ofayé, Guató, Kadiwéu, Guarani-Kaiowá, Guarani-Ñandeva e Terena. Muitos

destes trabalhos, porém, não chegam ao conhecimento de um público maior e não-especializado. O desafio que se impõe aos pesquisadores da História Indígena é conseguir disseminar o maior número de informações a respeito das sociedades indígenas estudadas, combatendo, dessa forma, os preconceitos e a discriminação praticados contra uma parcela da população considerada como “aculturada”. O termo “aculturação”, aliás, remete a uma situação, já rechaçada formalmente pela Antropologia, de que haveria indígenas mais “puros” e menos “puros”. Muitos ainda consideram os indígenas de Mato Grosso do Sul, e dentre eles os Kamba, como “índios aculturados” e, portanto, “menos índios”.

As teorias da aculturação previam o gradual desaparecimento dos grupos étnicos, que seriam incorporados, em menor ou maior grau, ao grupo majoritário. O etnólogo teuto-brasileiro Egon Schaden (1969), por exemplo, refere-se a processos de mudança decorrentes dos contatos entre grupos culturalmente diversos, nos quais a aculturação seria o conjunto de transformações das sociedades indígenas em contato com populações não-indígenas.

De acordo com Joana A. Fernandes Silva (Joana Fernandes), entretanto:

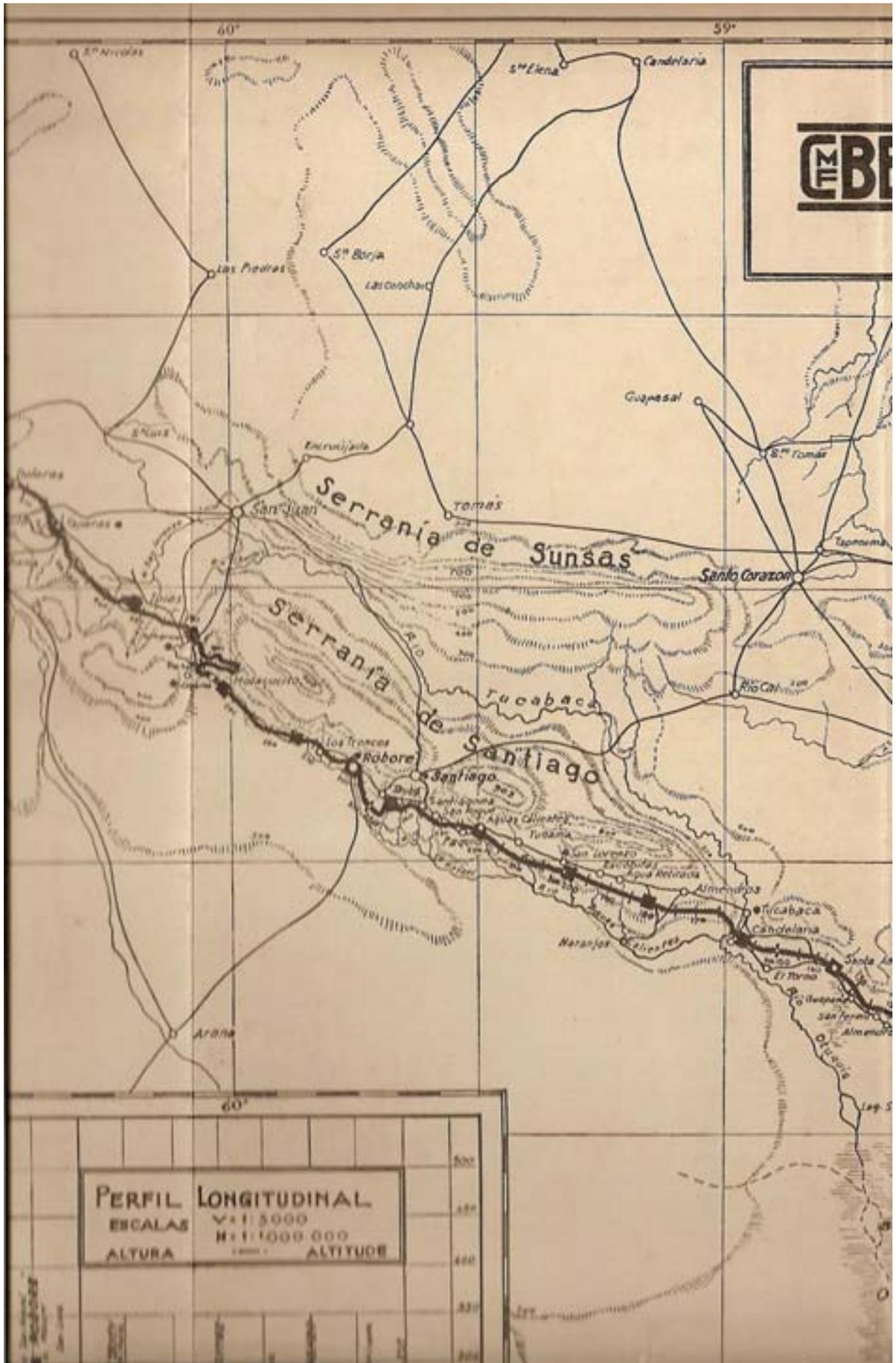
A teoria da aculturação, muito difundida entre nós, vem sendo questionada pela antropologia desde a década de [19]70. [...] Por que a Antropologia abandona esses conceitos? [...] Abandona por um motivo simples: pela constatação de que inúmeras sociedades indígenas após quatro séculos de contato não desapareceram como seria previsível. Essas sociedades sofreram transformações decorrentes de seu processo histórico, mas persistiram e persistem diferenciadas da sociedade nacional (FERNANDES, 1993, p. 17-18).

Sob a ótica das teorias da aculturação desconsidera-se, portanto, o longo período de contato a que foram submetidas diversas sociedades indígenas de todo o país, desde os tempos da colonização ibérica. A intenção é clara: ao se desqualificar os indígenas como “bugres”, “aculturados”, ou mesmo, “não-reconhecidos” permite-se que estas sociedades sejam usurpadas em seus direitos históricos. Estas informações ainda são repassadas nos bancos escolares, da Educação Básica ao Ensino Superior e, muitas delas, recebem a chancela de pesquisadores que as reproduzem em obras que versam sobre populações indígenas. Desconhecem-se línguas e culturas, bem como as trajetórias espaciais e temporais vividas por essas sociedades, tais como as dos *Camba-Chiquitano*.

Reunidos no “Reduto São Francisco de Assis” (ou “Alameda”, como preferem designar alguns indígenas), junto aos pés da estátua do Cristo Redentor, em Corumbá, sob a liderança do Sr. Nazário Rocha, os Kamba enfrentaram preconceitos e discriminação tanto por sua origem como por sua identidade étnica. Claro está que o reconhecimento por parte da Funai seria muito importante para os Kamba que vivem hoje na fronteira Brasil-Bolívia.

Reconhecimento, aliás, alimentado durante anos e esperado pelos indígenas, mas que não ocorreu de fato... Defini-los como “não-reconhecidos” é uma forma sutil de mascarar a dura realidade em que vivem os Kamba, em Mato Grosso do Sul, sem a assistência a que tem direito e que lhes é negada sistematicamente há muitos anos. Entretanto, independentemente de serem ou não serem aceitos oficialmente, estes indígenas continuarão se reproduzindo física e culturalmente, como fazem há tempos, mesmo antes da passagem de terras bolivianas para terras brasileiras.

Para a compreensão de como se deu esta passagem e para se conhecer melhor os Chiquitano, ancestrais dos Kamba, convida-se a leitura dos Capítulos 3 e 4, em que são feitas referências à trajetória histórica desta população indígena que, pode-se dizer, viveu/ vive em múltiplas fronteiras...



## CAPÍTULO 3

**“HAY QUE HACER HISTORIA,  
NO HAY QUE MORIRSE COMO PERRO”<sup>79</sup>:  
SOBREVIVÊNCIAS & TRAJETÓRIAS CHIQUITANO**

A história do contato dos Chiquitano nos mostra com quais métodos uma pequena minoria dominou a uma grande maioria, como a manipulou e como se serviu dela. A dependência econômica, política, administrativa e jurídica destes indígenas, tal como se apresenta hoje, é o resultado do processo histórico. A compreensão da situação atual dos Chiquitano supõe a visão histórica descrita, pois as atuais relações dos indígenas com os não-indígenas receberam dela sua marca característica.  
(Jürgen Riester,  
antropólogo teuto-boliviano)

### INTRODUÇÃO

A Bolívia, além de ser conhecida mundialmente pelas riquezas minerais que produz, é também reconhecida por ser, historicamente, uma complexa sociedade pluricultural e multiétnica. Em território boliviano, há tempos convivem inúmeros e diferentes grupos étnicos, dentre os quais podem ser destacados, na atualidade, os Aymará, os Quéchua e os Guarani. Há um expressivo contingente de “minorias étnicas”, dentre as quais os Chiquitano, dos quais são oriundos os Kamba. Pouco mais de 60% da população atual daquele país considera-se indígena, de acordo com o censo realizado em 2001, em que pese o fato de pesquisadores, como a socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui, questionarem o critério de auto-identificação utilizado naquele censo (RIVERA CUSICANQUI In: ROSEN, 2008). Ainda que haja um complexo emaranhado de categorias sociais (*mestizos*, *cholos*, etc.) a ser levado em conta na análise demográfica da Bolívia e que a definição do número de sociedades

---

<sup>79</sup> Tradução: “Há que se fazer história, não há que se morrer como cachorro”. A frase, em Espanhol, foi recolhida pela antropóloga alemã Ulrike Hagen, em trabalhos de campo realizados entre os Chiquitano, na Bolívia, em meados da década de 1980. As palavras foram captadas e registradas durante a reunião da Central Intercomunal de Lomerío, província Ñuflo de Chávez (HAGEN, 1992, p. 84).

indígenas careça de consenso, os dados levantados apontaram pelo menos 34 grupos vivendo em áreas urbanas e rurais, no início do século XXI naquele país (ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS, 2005).

Tais grupos tiveram e têm, ao longo da história, significativa participação na vida política do país, marcada nos últimos anos por grandes e graves turbulências. Sem resvalar para qualquer forma de determinismo geográfico, uma análise mais acurada do relevo do país pode ajudar na compreensão desta situação e elucidar algumas questões importantes para o presente estudo. Caracterizada por descontinuidades geográficas, a Bolívia encontra-se dividida em duas regiões claramente distintas: a região andina ou “altiplano” (montanhosa, árida, fria e rica em minérios) e a região das “terras baixas” (de clima tropical, formada por imensas planícies, ricas em petróleo e gás natural). De acordo com o historiador Leandro M. Rocha, “nessa última região, que cobre dois terços da superfície do país, vive apenas um terço da população total” (ROCHA In: ROCHA, 2006, p. 09).

As “terras baixas” cobrem toda a parte norte e leste da Bolívia e dividem-se em quatro regiões: *Yungas*, *Amazônia*, *Chaco* e *Chiquitania*. *Yungas* formam uma zona de transição entre as montanhas e cordilheiras dos Andes e a *Amazônia*, ao norte do país. A *Amazônia*, por sua vez, é formada por grandes extensões de florestas úmidas, apresentando alta diversidade de espécies de plantas. Na parte sul desta região encontram-se amplas planícies cobertas de variedades vegetais que são aproveitadas como pastos por grandes rebanhos de gado bovino. O *Chaco* é uma região de intenso calor, coberto por matas baixas, savanas áridas e algumas áreas úmidas. A *Chiquitania*, no noroeste do país (Departamento de Santa Cruz), é uma região menos úmida e está coberta por uma paisagem em que se alternam bosques semi-úmidos e savanas. O conjunto das “terras baixas” possui uma cobertura vegetal de 445.000 km<sup>2</sup> sobre uma extensão total de aproximadamente 763.000 km<sup>2</sup> (BIRK, 2000).

Para além dos aspectos geográficos, o concurso de uma diversidade de fatores históricos foi determinante na estruturação da formação política, social, econômica e cultural da Bolívia, em uma análise na qual não se podem deixar de lado as pretéritas e presentes mobilizações camponesas e indígenas, dentre outras.<sup>80</sup> A importância de diferentes eventos históricos – dentre eles a Guerra da Independência (1809-1825), a Guerra Federal de 1898-1899 e a Revolução de 1952<sup>81</sup> – remete à forma como se articularam antigos e atuais

---

<sup>80</sup> De acordo com o sociólogo Marcelo Grondin, “Entre os anos 1780-1783, os vice-reinados do Peru e de La Plata [atual território boliviano], foram palco das rebeliões indígenas mais consideráveis de toda a história da colônia na América do Sul e que serviram de prelúdio às guerras da Independência” (GRONDIN, 1984, p. 07).

<sup>81</sup> Para outras informações a respeito desses eventos cf., dentre outros, MESA; GISBERT; MESA GISBERT, 2007.

processos internos nesta formação. Pode-se dizer, assim, que a Bolívia dos séculos XX e XXI sintetiza uma história que compõe um heterogêneo mosaico étnico, cultural, lingüístico e social; mosaico este que se contrapõe à unidade política e territorial do país, constituída nas primeiras décadas do século XIX e mutilada por sucessivas perdas que chegaram a mais de 1.000.000 km<sup>2</sup>, conseqüências de sangrentas guerras e tratados diplomáticos!

Entre a segunda metade do século XIX e a primeira metade do século XX, a Bolívia sofreu pesadas derrotas militares para o Brasil, o Chile e o Paraguai, além de ter negociado, no mesmo período, extensas áreas de terras com o Brasil, a Argentina e o Peru (CARVALHO, 2005). Interesses nacionais e estrangeiros estiveram presentes durante os eventos assinalados e provocaram ou acirraram profundas divisões internas entre a população boliviana. Não apenas perdas materiais, mas, sobretudo, imensas perdas humanas marcaram o envolvimento dos bolivianos em tais conflitos bélicos e litígios diplomáticos. E, embora pouco documentada e ainda pouco estudada, crê-se que a participação de indígenas nesses conflitos tenha sido intensa, sobretudo na Guerra do Chaco (1932-1935), ocorrida entre Bolívia e Paraguai. Nesse sentido, destacam-se os esforços dos trabalhos de Jürgen Riester na recuperação de narrativas indígenas Guarani sobre a Guerra (RIESTER, 2005), além de um recente trabalho compilado pelo historiador francês Nicolás Richard e publicado no Paraguai (RICHARD, 2008).

A referida pluralidade étnica e sociocultural constituiu-se em permanente desafio à fragmentada sociedade boliviana, como constatou Herbert S. Klein (1994), além de exigir dos pesquisadores atenção redobrada às complexas relações que se estabeleceram entre os distintos universos socioculturais. Cabe ressaltar que estas relações foram e são, ainda, fortemente marcadas por uma questão regional: os que vivem no “altiplano”, em geral, identificam-se e são identificados como *Collas* (derivado de *Colla Suyu*, uma das quatro antigas divisões do império incaico, que era também formado por *Antesuyo*, *Contesuyo* e *Chinchai Suyu*, que reunidos formavam *Tawantisuyo*, “as quatro terras”). Já os que vivem nas “terras baixas”, como parte dos Chiquitano, genericamente são identificados e identificam-se como *Cambas*. Há uma histórica rivalidade entre *Collas* e *Cambas*, manifestada, muitas vezes, em um tradicional regionalismo.

Antropólogos e outros pesquisadores têm observado que a utilização de expressões, jocosas ou não, revela os preconceitos alimentados, tanto no “altiplano” como nas “terras baixas”, por um grupo em relação ao outro e vice-versa. Aos *Collas*, por exemplo, é atribuído um espírito depredador, possivelmente herdado do antigo império incaico. Já sobre os *Cambas*, se diz que não gostam de serviços pesados e que, por essa razão, trabalham pouco. Existem, pois, atitudes de rechaço e de discriminação, incorporadas culturalmente e

reproduzidas no cotidiano não apenas no interior da Bolívia, como também no exterior daquele país. Isso sem contar no constante enfrentamento entre o poder central (parcialmente sediado nos Andes, em La Paz, associado aos *Collas*) e o Departamento de Santa Cruz de la Sierra (localizado nas planícies e, portanto, associado aos *Cambas*), o que coloca em choque, muitas vezes, os interesses dos que se dizem pertencentes a um ou a outro grupo (MONTAÑO ARAGÓN, 1977; HOLLWEG, 1977; STEARMAN, 1987).

Para Sidney A. da Silva, entretanto,

[...] essas duas categorias não dão conta de expressar a diversidade cultural que caracteriza essas duas regiões do país. [...] as sociedades do Altiplano caracterizam-se pela agricultura, e por isso é comum o culto à fertilidade da terra (*Pachamama*), enquanto que as sociedades dos trópicos caracterizam-se pela pecuária [...], o fator climático também teria incidido na maneira de ser do homem do Altiplano e dos trópicos (SILVA, 1997, p. 73).

Evidentemente que a questão da influência climática no modo de ser dos grupos humanos já foi amplamente debatida, tanto pela Antropologia como pela Geografia, uma vez que o uso de tais tipologias ou divisões pode reificar estereótipos de toda ordem.

O pesquisador alemão Gudrun Birk, radicado na Bolívia, assim se refere a essas divisões:

[...], la composición étnica de los países latinoamericanos se diversificó y actualmente cada país tiene sus propias formas de nombrar y dividir a la población en grupos. En Bolivia, se hacen las siguientes distinciones:  
 LOS COLLAS son los habitantes de la región andina, en oposición a  
 LOS CAMBAS que son los mestizos del trópico.  
 CAMPESINOS se llama a los quechuas y aymaras rurales de la región andina.  
 COLONOS son los campesinos quechuas y aymaras que han migrado al trópico.  
 INDÍGENAS es la autodenominación de las etnias del trópico y así son llamados por la población nacional.  
 Cabe recalcar que la denominación “indio”, que es utilizada en muchos países latinoamericanos para designar a los pueblos originarios, en Bolivia tiene una fuerte connotación racista y equivale a un insulto (BIRK, 2000, p. 15).<sup>82</sup>

<sup>82</sup> Tradução: “[...], a composição étnica dos países latino-americanos se diversificou e atualmente cada país tem suas próprias formas de nomear e dividir a população em grupos. Na Bolívia, se fazem as seguintes distinções: OS COLLAS são os habitantes da região andina, em oposição aos CAMBAS que são os mestiços do trópico. CAMPESINOS se chamam aos quechuas e aymaras rurais da região andina. COLONOS são os camponeses quechuas e aymaras que migraram para o trópico. INDÍGENAS é a autodenominação das etnias do trópico e assim são chamados pela população nacional. Cabe ressaltar que a denominação ‘indio’, que é utilizada em muitos países latino-americanos para designar os povos originários, na Bolívia tem uma forte conotação racista e equivale a um insulto”.

Estes estereótipos, difíceis de serem estirpados de diversas etnografias, precisam ser, antes de tudo, questionados e relativizados, não sendo diferente com o caso boliviano (SILVA, 1997, p. 74).

Da identificação de *Cambas* na Bolívia, por serem oriundos dos trópicos, surgiu, então, a autodenominação *Camba-Chiquitano* entre os indígenas pesquisados na presente tese e que vivem do lado brasileiro na fronteira com aquele país, pelo menos desde o início da segunda metade do século XX. Assim sendo, os indígenas, através desta autodenominação, não apenas identificaram que são oriundos das planícies (*llanuras*) – *Cambas* –, como também marcaram sua origem étnica indígena – Chiquitano. A compreensão da presença de uma parcela Kamba, hoje no Brasil, remete, portanto, ao estudo da trajetória etno-histórica dos Chiquitano nas “terras baixas” bolivianas, outrora colônia ultramarina da Coroa espanhola. A maioria dos autores que já escreveu sobre o assunto, insiste que não se pode dissociar os estudos dos Chiquitano, estejam eles no Brasil e/ ou na Bolívia, do passado jesuítico, uma vez que até mesmo a gênese do grupo está indissociavelmente ligada ao período das chamadas *reducciones* (TOMICHA CHARUPÁ, 2002; 2005; BALZA ALARCÓN, 2001).

De acordo com Yara M. B. Penteado, durante os trabalhos de campo que resultaram na elaboração da já mencionada dissertação de mestrado a respeito dos Kamba:

As informações [...] revelaram o grupo em estudo [Kamba] como Chiquitano (somadas ao fato de que os falantes encontrados se exprimiam na língua identificada pela lingüista como desse grupo). [...] Por isso é que temos que nos reportar um pouco à história dos Chiquitanos na Bolívia, buscando na história das relações interétnicas a explicação dessa categoria (PENTEADO, 1980, p. 57).<sup>83</sup>

O objetivo deste terceiro capítulo é, pois, apresentar sinteticamente uma trajetória histórica dos ancestrais dos *Camba-Chiquitano*, em terras da América espanhola ao longo dos séculos XVI, XVII, XVIII e início do XIX, bem como a compreensão desta presença indígena, na Bolívia, em boa parte dos séculos XIX e XX.

### 3.1. A BOLÍVIA E A CHIQUITANIA

Como república independente, a Bolívia constituiu-se, no plano político, a partir de 1825, sobre a base territorial da antiga Real Audiência de Charcas. Tornando-se um país

<sup>83</sup> A lingüista referida por Penteado era Ruth Wallace Garcia de Paula, então a serviço da Funai.

emancipado politicamente na primeira metade do século XIX, tendo à frente José Antonio de Sucre e Casimiro Olañeta, a Bolívia, nas palavras de Klein:

[...] constituiu-se assim na mais indígena das novas repúblicas da América espanhola; república na qual a língua dos conquistadores permaneceu uma língua de minoria até o século XX. Dessa forma, as prósperas colônias mineiras de antigamente emergiram em sua nova existência republicana, como uma sociedade extremamente pobre, composta na esmagadora maioria por índios camponeses (KLEIN, 1991, p. 73).

Até então, ao longo do período colonial, as atuais terras bolivianas fizeram parte, primeiro, do Vice-Reino do Peru (1543) e, posteriormente, quando o mesmo foi dividido, do Vice-Reino do Prata (1776), com capital em Buenos Aires. A conquista espanhola nessa porção da América seguiu o modelo precedente da conquista do México e de parte da América Central, em que uma avançada tecnologia militar possibilitou que várias centenas de espanhóis sobrepujassem, em pouco tempo, grupos indígenas formados por milhares de homens e mulheres.

Ainda de acordo com Klein:

O domínio espanhol na América organizou-se em unidades político-administrativas denominadas vice-reinos. O primeiro deles, o Vice-Reino da Nova Espanha, cuja capital era a cidade do México, foi criado em 1535 e abrangia América Central, Antilhas e parte considerável dos sul dos Estados Unidos. Em 1543 foi criado o Vice-Reino do Peru, tendo Lima como capital. O Vice-Reino do Peru estendia sua jurisdição a todo território sul-americano submetido ao domínio espanhol, incluindo o Alto Peru, nome que então se dava à região que iria constituir a maior parte da base territorial do Estado boliviano, três séculos mais tarde (KLEIN, 1991, p. 27).

Diversos grupos povoaram em tempos pretéritos as terras bolivianas, formando distintos e importantes conjuntos culturais: Tiahuanaco, Mollo, Charcas, Urus e Chipaias, dentre inúmeros outros (HANY In: NAVARRO et al., 2007). Antes da chegada dos espanhóis, entre o século XII e as primeiras décadas do século XVI, floresceram, nos planaltos andinos do Sul, uma sociedade e uma organização estatal altamente complexas, ancoradas em um denso sistema de aldeias agrícolas. Algo em torno de três milhões de indígenas estava sob o controle do Inca, envolvendo uma multiplicidade de distintas sociedades, falantes de numerosas línguas, que se agrupavam num vasto sistema de trocas, não-mercantil. Já na região das planícies desenvolveu-se um sistema de povoamento paralelo ao andino, que formava uma espécie de “fronteira” integrada por uma combinação de grupos caçadores, coletores e agricultores (WACHTEL In: BETHELL, 2004).

Esta verdadeira “fronteira humana” impediu a expansão dos grupos andinos nesses domínios territoriais, além de conter, durante quase três séculos, os avanços da colonização ibérica na região:

Estúdios recentes [...] indican que los Incas nunca tuvieron éxito en sus esfuerzos por sojuzgar a los aborígenes de las tierras bajas y que, por tanto, se vieron obligados a construir una serie de fortalezas para evitar que invadieran los asentamientos de las tierras altas (STEARMAN, 1987, p. 41).<sup>84</sup>

Já em tempos pré-coloniais, a atual região da Chiquitania esteve povoada por inúmeras etnias pertencentes a diversos grupos lingüísticos. Algumas delas eram formadas por agricultores sedentarizados que viviam em grandes aldeias cultivando milho, mandioca, tabaco, diversos tipos de abóboras e outros produtos com um sistema de roça e queima, complementando a dieta alimentar com carne de caça, peixes e vegetais silvestres. Havia, também, numerosos grupos seminômades que alternavam períodos de perambulação e sedentarismo em *chacos*<sup>85</sup>, para a preparação da sementeira dos cultivos. Estes grupos percorriam grandes extensões a fim de coletar nas matas, satisfazendo suas necessidades de alimentação, vestimenta, ferramentas e regressando aos campos para a colheita. Assim mesmo, pequenos grupos nômades de caçadores, coletores e pescadores recorriam constantemente às matas a fim de garantir a subsistência (BIRK, 2000).

A grande maioria destas etnias era formada por sociedades igualitárias, que não produziam excedentes, não havendo, pois, grandes diferenças econômicas entre as famílias extensas que formavam os grupos. As decisões que afetavam as comunidades eram tomadas pelos membros adultos, mediante consenso; quando isto não era possível, o grupo dividia-se em parcelas menores. Havia chefias, que se destacavam por suas virtudes guerreiras, habilidades de oratória e atos de generosidade, intervindo apenas em casos de crise, sobretudo em conflitos com outros grupos, quando então eram apoiadas pelo conselho de anciãos. A personagem de maior poder simbólico era o xamã, que fazia a mediação entre as forças da natureza e os seres humanos e a qual era atribuída a capacidade de curar enfermos, dentre outras. Até o momento, os especialistas insistem que, apesar dos poucos dados disponíveis, é possível afirmar que os Chiquitano não conformaram uma sociedade fortemente estratificada, com sistema de cacicatos e que este sistema teria sido introduzido pelos jesuítas (RIESTER, 1976; KREKELER, 1995; BIRK, 2000).

<sup>84</sup> Tradução: “Estudos recentes [...] indicam que os Incas nunca tiveram êxito em seus esforços para subjugar os aborígenes das terras baixas e que, portanto, se viram obrigados a construir uma série de fortalezas para evitar que invadissem os assentamentos das terras altas”.

<sup>85</sup> A palavra *chaco* é de origem Quéchuá e significa “campo de caça” (BRASIL, 1997, p. 398).

Em relação à localização geográfica, uma das primeiras delimitações da área então conhecida como “*Nación de los Chiquitos*” aparece em um memorial, datado do ano de 1703, escrito por Francisco Burgés, então Procurador Geral da Província Jesuítica do Paraguai:

La Nación de los Chiquitos confina por el Occidente con la Ciudad de San Lorenzo y Provincia de Santa Cruz de la Sierra. Su distrito corre azia el Oriente hasta el Río Paraguay por espacio de ciento y cuarenta leguas; por la parte del Norte se termina en la Sierra de los Tapacuras, que divide esta Misión de la de los Moxos, y corre la Serranía desde el Poniente al Oriente hasta el dicho Río Paraguay. Y por la parte del Sur confina con Santa Cruz la Vieja y su Serranía, que assimismo corre hasta el mismo Río. La distancia que ay de Norte à Sur será de cien léguas (BURGÉS *apud* TOMICHÁ CHARUPÁ In: SILVA, 2008, p. 237-238).<sup>86</sup>

Tais limites, confirmados em outra fonte da época (FERNÁNDEZ, 1895; 1896), correspondem, grosso modo, à região onde se estabeleceu a experiência reducional promovida pelos jesuítas. O uso do vocábulo “*Nación*”, por Burgés, inclusive, permite entrever certa hegemonia geográfica e sociocultural do grupo étnico majoritário conhecido como Chiquito ou Chiquitano. O mesmo jesuíta assinala, em outros trechos de seu memorial, os diversos grupos que existiam, então, na região, pertencentes a inúmeras famílias lingüísticas: Arawaca, Chapacura, Guarani, Otuqui, Zamuca e Suma.

E o que se entende, afinal, por Chiquitano? Outrora conhecidos também como *Trabacosis* ou *Tapuymirí*, Chiquito ou Chiquitano hoje é, genericamente, a definição de um cadinho de grupos indígenas, os mais variados, que foram reunidos graças à ação missionária jesuítica (1691-1767) nas “terras baixas” bolivianas. Esta ação missionária pode ser resumida em dois aspectos principais: a aglomeração de indígenas em reduções (com a conseqüente e progressiva sedentarização dos grupos) e a imposição de uma única língua, o Chiquitano como língua geral, também chamada, hoje em dia, de Chiquito pelos lingüistas e de *Besüro* ou *Besoro* pelos próprios indígenas.

Riester ainda esclarece que:

En el curso de los últimos 200 años, los diversos grupos han experimentado una adecuación considerable, de tal manera que podemos hablar de una cultura chiquitana, a pesar de que la calificación de un indígena como “chiquitano”, no explique su origen cultural (RIESTER, 1976, p. 123-124).<sup>87</sup>

<sup>86</sup> Tradução: “A Nação dos Chiquitos confina pelo Ocidente com a Cidade de São Lorenzo e Província de Santa Cruz de la Sierra. Seu distrito ‘vai’ pelo Oriente até o Rio Paraguai por um espaço de cento e quarenta léguas; pela parte do Norte se encerra na Serra dos Tapacuras, que divide esta Missão da dos Moxos, e corre a Serrania desde o Poente ao Oriente até o dito Rio Paraguai. E pela parte do Sul confina com Santa Cruz la Vieja e sua Serrania, que assim mesmo corre até o mesmo Rio. A distância que há do Norte ao Sul será de cem léguas”.

<sup>87</sup> Tradução: “No curso dos últimos duzentos anos, os diversos grupos experimentaram uma adequação considerável, de tal maneira que podemos falar de uma cultura chiquitana, apesar de que a qualificação de um indígena como ‘chiquitano’, não explique sua origem cultural”.

Alfred Métraux se reporta à complexidade de se determinar com exatidão quem foram os Chiquitano e onde os mesmos se localizavam, pois, de acordo com o etnólogo suíço, “one of the most hopeless tasks of the South American Ethnology is that obtaining a clear picture of the linguistic affiliations or even of the exact locations of the Indian tribes of the vast region known as the Province of Chiquitos” (MÉTRAUX, 1942, p. 114).<sup>88</sup> Sobre a história do grupo, a antropóloga alemã Birgit Krekeler (1995) aponta, grosso modo, uma divisão em fases: de 1542 a 1620 (conquista e subjugo dos indígenas), 1620 a 1692 (perambulação de vários grupos pela Chiquitania e a eventual caça de índios, pelos espanhóis e portugueses, para escravização), 1692 a 1767 (cristianização dos indígenas)<sup>89</sup>, 1767 aos nossos dias (eventos que assinalam intenso contato entre os Chiquitano e não-índios). Nota-se que a autora não faz menção alguma ao período anterior à conquista espanhola.

As palavras de Joana A. Fernandes Silva explicam tal silêncio sobre o período mencionado, além de oferecerem um panorama sintético sobre o atual estágio das pesquisas a respeito da história dos Chiquitano:

A literatura sobre os Chiquitanos tem demonstrado exaustivamente a importância da Missão de Chiquitos na conformação desse povo na atualidade, mas há uma carência acentuada de estudos etnográficos. Há um cuidado grande no estudo do período jesuítico, ao passo que há quase uma impossibilidade em recuperar os dados anteriores à expansão missionária no território Chiquitano, uma vez que os mais de dez povos aldeados pelos jesuítas ainda não foram estudados ou, então, não há como recuperar informações sobre eles. No período pós-Missão de Chiquitos, entre os séculos XVIII e XX, há informações esparsas apenas. Para finais do século XX, devemos salientar os trabalhos de Jurgen Riestler, para a Bolívia e de Joana Fernandes Silva para o Brasil [...] (SILVA In: SALOMON; SILVA; ROCHA, 2005, p. 120).

De acordo com Krekeler, se por um lado as missões jesuíticas constituíram-se em um evento incisivo na história dos Chiquitano, por outro propugnaram a destruição de tradicionais estruturas políticas, sociais, econômicas, culturais e religiosas, assim como a mistura entre grupos diversos, alguns até mesmo inimigos entre si (KREKELER, 1995, p. 217).

O historiador e teólogo boliviano Roberto Tomichá Charupá, de origem indígena Chiquitano, de um ponto de vista pouco mais positivo do que o de Krekeler, assim se refere à presença jesuítica e aos contatos entre indígenas e religiosos nas “terras baixas”:

<sup>88</sup> Tradução: “Uma das tarefas mais desesperadoras da Etnologia sul-americana é a de obter uma visão clara da afiliação lingüística e ainda mais da localização exata das tribos indígenas na vasta região conhecida como a Província de Chiquitos”.

<sup>89</sup> Parejas Moreno & Suárez Salas, dentre outros autores, estabelecem a data de fundação de San Francisco Javier, a primeira missão jesuítica entre os Chiquitano, em 31 de dezembro de 1691 (PAREJAS MORENO; SUÁREZ SALAS, 1992, p. 67). Há aqueles, entretanto, que dão como data de fundação o ano de 1692, como Birgit Krekeler, por exemplo.

El oriente boliviano es una región rica de tradiciones culturales y religiosas que ha plasmado no sólo estilos, costumbres, características socioculturales de [...] [diferentes] pueblos, sino también la interioridad de la persona misma de estas tierras, su visión del mundo y actitud ante la vida, su talante de relación interpersonal y, por supuesto, sus profundas convicciones religiosas. Estas raíces religiosas se remontan a tiempos inmemoriales cuando la región estaba poblada por numerosas naciones originarias que vivían con sus propias cosmovisiones míticas, tipologías culturales, organizaciones sociales y normas éticas, enfrentando ya entonces, el desafío cotidiano de la diversidad étnica y de la convivencia intercultural y religiosa.

Porém, ressalta o mesmo autor que:

La llegada de las tradiciones religiosas y culturales españolas supuso un cambio radical en la concepción de vida de los antiguos pobladores del oriente boliviano, tanto por la radical novedad de contenidos como por la imposición forzosa y la conquista sociopolítica de los espacios indígenas (TOMICHA CHARUPÁ, 2005, p. 05).<sup>90</sup>

Pelas razões apresentadas e para se estabelecer uma cronologia da história dos Chiquitano nas atuais terras da Bolívia e do Brasil, definiram-se, como marcos temporais, períodos ligados às missões jesuíticas. Os especialistas na questão são praticamente unânimes ao afirmarem que o passado, o presente (e, provavelmente, o futuro!) dos Chiquitano estão intimamente relacionados com o projeto missionário dos jesuítas, desenvolvido entre o final do século XVII e o início da primeira metade do século XVIII (RIESTER, 1976; FREYER, 2000).

Como assevera o antropólogo boliviano Roberto Balza Alarcón:

En efecto, la presencia de los jesuitas en lo que hoy es el departamento de Santa Cruz – en Bolivia, representó para las diferentes parcialidades chiquitas y otros pueblos indígenas vecinos, la oportunidad de sobrevivir al régimen colonial, que dominado por españoles y portugueses, condenaba el destino de los indígenas del lugar al exterminio físico o a la esclavitud (BALZA ALARCÓN In: SILVA, 2008, p. 271).<sup>91</sup>

<sup>90</sup> Tradução: “O oriente boliviano é uma região rica de tradições culturais e religiosas que tem plasmado não apenas estilos, costumes, características socioculturais de [...] [diferentes] povos, mas também a interioridade da pessoa mesma destas terras, sua visão de mundo e atitude diante da vida, seu caráter de relação interpessoal e, com toda certeza, suas profundas convicções religiosas. Estas raízes religiosas remontam a tempos imemoriais quando a região estava povoada por numerosas nações indígenas que viviam com suas próprias cosmovisões míticas, tipologias culturais, organizações sociais e normas éticas, enfrentando já então, o desafio cotidiano da diversidade étnica e da convivência intercultural e religiosa.

A chegada das tradições religiosas e culturais espanholas supôs uma mudança radical na concepção de vida dos antigos povoadores do oriente boliviano, tanto pela radical novidade de conteúdos como pela imposição forçosa e a conquista sociopolítica dos espaços indígenas”.

<sup>91</sup> Tradução: “Com efeito, a presença dos jesuítas no que hoje é o departamento de Santa Cruz – na Bolívia, representou para as diferentes parcialidades *chiquitas* e outros povos indígenas vizinhos, a oportunidade de sobreviver ao regime colonial, que dominado por espanhóis e portugueses, condenava o destino dos indígenas do lugar ao exterminio físico ou à escravidão”.

Contudo, em contrapartida à sobrevivência física representada pelas missões e para além dos esforços dos religiosos em adequar seus métodos de evangelização àquela realidade, a vida nas missões implicou, para os Chiquitano e para os outros grupos reduzidos, uma série de mudanças em suas pautas culturais próprias, desde os aspectos religiosos e econômicos até os sociopolíticos. Impuseram-se crenças e rituais católicos, introduziu-se a criação de gado e houve o incremento da atividade agrícola, dentre outras profundas mudanças operadas ao longo tempo. Implantou-se, ainda, paulatinamente, uma estrutura social organizada verticalmente e composta por rígidas hierarquias até então desconhecidas pelos indígenas (BALZA ALARCÓN In: SILVA, 2008).

O historiador Uacury Ribeiro de Assis Bastos, assim avalia o empreendimento jesuítico e suas relações com as populações indígenas:

Da Espanha da Contra-Reforma originou-se o mais vigoroso movimento missionário do novo mundo. Das diversas ordens que se dedicaram à catequese destaca-se a dos jesuítas que, espalhados desde a Califórnia até ao Rio da Prata instalaram-se nos mais variados ambientes geográficos, creditando a seu favor, o grande mérito de preservar populações e línguas indígenas, que talvez tivessem perecido frente à horda dos conquistadores.

E completa o autor:

Na América do Sul, das áreas ocupadas por aqueles catequistas sobressaem pela originalidade e importância as que tiveram as missões dos guaranis, dos moxos e dos chiquitos. A primeira situada em trechos das bacias dos rios Uruguai, Paraná e Paraguai. As outras duas no atual Oriente Boliviano em região tropical, de pequena altitude e declividade mínima, sujeitas à inundações periódicas, que cobrindo porcentagem elevada de seus territórios constituem um dos melhores exemplos de penetração européia em condições as mais adversas. É bem verdade, que as características fundamentais da cultura indígena foram respeitadas pelos missionários. Baseados no que existia, estabeleceram as diretrizes da ocupação do solo, fundaram aldeias e incrementaram atividades econômicas pré-existentes (BASTOS, 1971, p. 152-153).

Relativizando as palavras de Bastos, necessário se faz dizer que a inserção dos jesuítas em toda a América modificou profundamente a vida dos indígenas reduzidos, mesclando conhecimentos tradicionais dos nativos com os valores cristãos e europeus trazidos pelos inicianos. Em outras palavras, teria ocorrido um encontro/ confronto característico de áreas de fronteiras, no caso das Coroas espanhola e portuguesa nas Américas, entre os religiosos e as etnias da Chiquitania. Tentativas de convivência, imposição de pautas culturais novas, re-significação de práticas e representações, diálogos interculturais e resistências armadas foram

ingredientes presentes nessa história. Uma experiência, sem dúvida, radicalmente transformadora para ambos: missionários e indígenas!

### 3.2. O PERÍODO ANTERIOR ÀS MISSÕES (1542 A 1691)

Em 1542 chegaram os primeiros conquistadores espanhóis na Chiquitania, vindos das terras do atual Paraguai, em busca de metais e pedras preciosas, mas ao verem frustradas suas esperanças de encontrar o *El Dorado* ou *La Tierra de la Plata* nas “terras baixas” da Bolívia atual, perceberam o valor que lhes teria a exploração dos recursos naturais e da mão-de-obra dos diversos grupos indígenas ali então existentes. Assim, milhares de indígenas foram repartidos em *encomiendas*, um sistema de trabalho orientado a obter mão-de-obra forçada para as minas de Potosí ou para garantir serviços pessoais nas propriedades agrícolas dos espanhóis. Estima-se que, em 1561, houvesse entre 40 e 60.000 indígenas submetidos à servidão por meio de tal sistema. Outros foram recrutados para a luta contra os Chiriguano e contra traficantes de escravos procedentes da América portuguesa. Ante esta situação, numerosos grupos se rebelaram e sublevaram ou se retiraram para regiões mais afastadas, ainda não ocupadas por colonizadores até aquele momento. O resultado da conquista da Chiquitania foi, pois, o extermínio ou a progressiva diminuição de grupos indígenas por matanças, epidemias e deportação.

Os conquistadores que partiram de Assunção fundaram, em 1559, Santa Cruz de la Sierra, conhecida como *la vieja*, a poucos quilômetros do atual povoado de San Jose de Chiquitos, às margens do córrego Sutósch. O epíteto “de la Sierra” se deveu a dois fatores: a primeira Santa Cruz encontrava-se nas proximidades da serra de Chiquitos, que se eleva ao sul da planície e, além disso, seu fundador, Ñuflo de Cháves, teria nascido em um pequeno povoado com esse mesmo nome, localizado a pouca distância da cidade de Trujillo, na Espanha (TONELLI JUSTINIANO, 2004, p. 30). Em 1595 a cidade foi trasladada a oeste, onde se localiza até os dias de hoje, permanecendo o nome “de la Sierra”, embora estivesse em uma planície! A antiga cidade de Santa Cruz de la Sierra, portanto, esteve dentro do território dos grupos de fala Aruak e Chiquitano, dentre outros (SANABRIA FERNÁNDEZ, 1966).

Um fator que determinou o povoamento não-indígena da Chiquitania e o conseqüente jugo dos indígenas, foi a necessidade de os espanhóis assegurarem a fronteira frente aos portugueses. Este fim correspondia, sobretudo, aos interesses da Coroa castelhana e segundo o

historiador boliviano Plácido Molina Mostajo, “a la otra ciudad – Santa Cruz de la Sierra, la de Chiquitos [*la vieja*, também conhecida por San Lorenzo] – le cupo otra misión, de ser la defensora de la frontera internacional: detener el avance de los portugueses [...]” (MOLINA MOSTAJO, 1936a, p. 75).<sup>92</sup> Não por acaso, quando Juan de Lizarazu, presidente da Audiência de Charcas explicava, em 1635, diante do rei de Espanha, a necessidade de conquistar Mojos, não apenas assinalou o aspecto econômico, mas também a urgência de cercear o avanço de Portugal ao longo de toda a fronteira oriental das possessões espanholas (FINOT, 1978, p. 274). Dessa forma, os grupos localizados ao redor de Santa Cruz de la Sierra, *la vieja*, estiveram expostos por pelo menos 45 anos à influência do contato com não-indígenas. Depois do traslado da cidade, estes grupos voltaram a viver dispersos, por quase cem anos, livres das influências mais diretas dos conquistadores, até o final de 1691.

A propósito da razão do nome Chiquitos ou Chiquitanos, escreveu o jesuíta Diego Martínez ao provincial Juan de Atienza, em 19 de novembro de 1592:

[...] tienen sus casas muy pequeñas y bajas las puertas, que se entra a gatas, y por eso les pusieron por nombre chiquitos, porque ellos son gente muy dispuesta y fornida, y casi toda gente moza, hay muy pocos viejos, porque dice murieron de una pestilencia, duermen en unas camillas como zarzos [objetos feitos de junco ou varas], altas del suelo, angostas y cortas, que es menester encoger las piernas, hechas de unos palos rollizos partidos por medio y lo rollizo arriba, que me parece que los monjes del hierro dijieran ser la más estrecha penitencia, si la hicieran por amor de Dios (*apud* TOMICHÁ CHARUPÁ, 2005, p. 14).<sup>93</sup>

Alfred Métraux (1942), entretanto, aponta uma outra possibilidade, além desta, para a origem do nome Chiquitano ou Chiquito: tais expressões poderiam ser derivadas da língua Guarani, *tapuy miri*, ou “inimigos pequenos”, traduzido pelos espanhóis por *chiquitos*. De qualquer forma, seria um erro pensar que as portas das casas dos indígenas fossem rebaixadas apenas por causa da pequena estatura dos mesmos. É provável que tal recurso fosse uma forma, bastante eficaz, de evitar a entrada de mosquitos nas moradias, insetos muito comuns na região dos trópicos (RIESTER, 1976).

A respeito das religiosidades tradicionais dos grupos indígenas da Chiquitania, na época colonial, dispõe-se de dados esparsos, coletados nos manuscritos deixados por alguns

<sup>92</sup> Tradução: “a outra cidade – Santa Cruz de la Sierra, a de Chiquitos [*la vieja*, também conhecida por San Lorenzo] – lhe coube outra missão, de ser a defensora da fronteira internacional: deter o avanço dos portugueses [...]”.

<sup>93</sup> Tradução: “[...] têm suas casas muito pequenas e baixas as portas, que se entra engatinhando, e por isso lhes puseram por nome *chiquitos*, porque eles são gente muito disposta e robusta, e quase toda gente jovem, há poucos velhos, porque dizem morreram de uma pestilência, dormem em umas camas pequenas como *zarzos* [objetos feitos de junco ou varas], altas, estreitas e curtas, que é mister encolher as pernas, feitas de uns paus roliços partidos ao meio e o roliço acima, que me parece que os monges de ferro disseram ser a mais rígida penitência, se a fizeram por amor de Deus”.

dos jesuítas que entraram em estreito contato com tais grupos. Tanto Juan Patrício Fernández como Julián Knogler observam, por exemplo, que os nativos não adoravam ídolos. Fernández (1895; 1896) dá alguns detalhes, afirmando que os índios consideravam a lua como uma espécie de *diosa* ou *madre*, sem, contudo, adorá-la. Os indígenas criam na sobrevivência das almas após a morte, evitando pronunciar os nomes dos mortos <sup>94</sup>, e interpretavam trovões e raios como pelejas entre espíritos malignos. Prestavam grande atenção no vôo e canto dos pássaros, no comportamento dos animais e no crescimento das plantas, verificando “avisos” nestes fenômenos, comportamento verificado entre os indígenas Kamba até os dias de hoje.

Como já referido, os xamãs tinham grande importância, pois eram vistos como mediadores entre os homens e as forças da natureza. O missionário Lucas Caballero, além dos já citados Fernández e Knogler, os menciona também em seus escritos (*apud* KREKELER, 1995). Para Knogler, os Chiquitano tinham em alta honra o que ele considerava como “charlatães” (In: RIESTER, 1970). Nesse aspecto, os xamãs tinham tanto poder quanto os caciques. Com exceção destes, a maioria dos indígenas andava nua, porém com os genitais cobertos.

O jesuíta assim se refere às vestimentas dos indígenas Chiquitanos que chegavam à Missão de Santa Ana:

Sie gehen ohne Kleidung... Doch haben sie ein zeichen eines unterchids der Nationen und der sprachen an sich. Einige brauchen für ihren leib ein stuklein von einer wildhaut oder flechten etwas von past zusam, wie auch von wilder baumwoll (In: RIESTER, 1970, p. 306).<sup>95</sup>

São escassas as descrições dos bens materiais de que dispunham os Chiquitano. Digno de menção é o uso de redes, existentes, ao que parece, em todas as partes, costume que se conserva até os dias de hoje, na Bolívia e no Brasil. Knogler afirma que as redes eram usadas como camas e que poderiam ser levadas facilmente de um lugar para outro, protegendo os indígenas dos ataques de répteis e insetos (In: RIESTER, 1970).

Após a transferência de Santa Cruz de la Sierra, os espanhóis ainda permaneceram na Chiquitania cerca de trinta anos. A partir de então, abandonaram os territórios indígenas, sem, entretanto, interromper o contato. Os Chiquitano, nessa época haviam se acostumado aos

<sup>94</sup> Ruth Henrique da Silva recuperou, não sem dificuldades, os nomes dos primeiros habitantes do “Reduto São Francisco de Assis”, em Corumbá: Josefa, Mercedes, Inocência, João Chamo e Ana. A antropóloga levanta a hipótese de que a dificuldade em obter tais informações poderia estar ligada ao fato de que os *Camba-Chiquitano* raramente mencionam os nomes daqueles que já faleceram, prática comum entre os Chiquitano, constituindo-se em “uma forma de ‘vedar’ a comunicação dos seus mortos com o ‘mundo dos vivos’” (SILVA, 2009, p. 105).

<sup>95</sup> Tradução: “Não usam vestes... Contudo, têm um sinal para as distintas nações e línguas. Alguns usam para [cobrir] seu corpo um pedaço de pele de animal ou trançam algo de cascas de árvores ou de algodão selvagem”.

objetos em metal, especialmente ferramentas e, para obtê-los, atravessavam o rio Guapay, que os separavam dos espanhóis. Estes, por sua vez, realizavam *expediciones de castigo* que forçaram a retirada dos Chiquitano para terras mais distantes. Os *Cruceños* seguiam perseguindo e atacando os Chiquitos, escravizando especialmente mulheres e crianças indígenas e matando todos aqueles que resistissem. Os cativos eram vendidos por altos preços para o trabalho nas minas no “altiplano”. Os Chiquitano se viram expostos, ainda, a incursões dos bandeirantes paulistas, chamados de *mamelucos*, que adentraram várias vezes em seus territórios, fazendo milhares de cativos, que mais tarde seriam comercializados como escravos na América portuguesa. Os indígenas, não resistindo a todos esses ataques, enviaram uma delegação ao governador de Santa Cruz, Agustín de Arze, em 1690, pedindo proteção e paz (KREKELER, 1995, p. 51).

### 3.3. A ÉPOCA DAS MISSÕES (1691 A 1767)

No mesmo ano em que os Chiquitano solicitaram proteção e paz ao governador, chegou a Santa Cruz o jesuíta José de Arce, que pretendia fundar missões entre os Chiriguano. O governador o desaconselhou, entretanto, afirmando terem aqueles índios fama de “indomáveis” e “cruéis” e recomendou fundar missões entre os Chiquitano, posto ter interesse na reconquista da Chiquitania. Assim, Arce fundou a redução de San Francisco Javier, em 1691, entre os Pinoka, Kimera, Ponajika, Guapaka e Poojjjoka (de fala Chiquitano) e indígenas de outras filiações lingüísticas (Kibicika, Paikoneka, Bureka e Itatin). Especialistas, como Tomichá Charupá, chamam a esse período de “a formação da cultura Chiquitano” (TOMICHA CHARUPÁ In: SILVA, 2008).

Ressalta-se que não apenas entre os Chiquitano houve experiências reducionistas: as mesmas já haviam sido iniciadas entre os Moxo (Loreto, San Ignacio, Trinidad e San Xavier) e estendidas aos Chiriguano (San Juan Bautista de Porongo e Santa Rosa del Sara), Guarayo (San Pablo y Ascensión) e Yuracaré (Potrero de Santiago). As reduções de Moxos e Chiquitos foram administradas por jesuítas, enquanto as de Guarayos por franciscanos. As missões entre os Chiriguano, empreendidas por franciscanos, jesuítas e dominicanos, não tiveram grande êxito, do ponto de vista dos religiosos. De modo geral, a vida nas reduções comportava, dentre outros aspectos, um rápido processo de sedentarização de grupos nômades e seminômades, o surgimento ou incremento de atividades agropecuárias e artesanais, a

exportação de excedentes produtivos e a progressiva assimilação de um ritmo de vida inspirado em valores europeus e cristãos (TOMICHA CHARUPÁ, 2005).

Já em 1692 houve uma sangrenta batalha entre os Chiquitano da recém-fundada Missão de San Francisco Javier, sob o comando de Arce e mais 130 soldados enviados de Santa Cruz (comandados pelo governador José Robledo de Torres), contra cerca de 150 membros de uma bandeira, que terminaram derrotados por completo, com poucos sobreviventes e alguns fugitivos (FERNÁNDEZ, 1895, p. 98-101).<sup>96</sup> Até o final do século XVII se seguiram as fundações de mais três reduções: San Rafael, fundada em 1696 pelos padres Juan Bautista Zea e Francisco Hervas, entre os Tao (de fala Chiquitano) e os Karrukanekaa, Batasika, Vejiponeka e Kidaboneka (de outras filiações lingüísticas); San Jose, erigida entre 1696 e 1698, pelos padres Felipe Suárez e Dionisio de Ávila, entre os Chiquito, Pinoka, Jamanuka e Penokica (de fala Chiquitano) e os Tapicika e Ugaron (de outros idiomas).<sup>97</sup>

Finalmente, ainda no século XVII, San Juan Bautista, iniciada pelos padres Juan Bautista Zea, Juan Patricio Fernández e Juan Bautista Jandra, em 1699, e somente concluída em 1716, entre os Chiquito, Boro e Parayaka (de língua Chiquitano) e os Morotoko, Tomdeno, Panono, Tieke, Kukurate, Zerivente, Onorebate, Kaypotorade e Zamuko (de outras línguas). Acerca da fundação desta missão, sabe-se que de San Jose foram formados dois batalhões de indígenas convertidos, a fim de reduzir os indígenas Puraxi. Contudo, enquanto o primeiro grupo regressou com aproximadamente cinquenta famílias, o segundo foi completamente exterminado pelos indígenas resistentes, o que provocou a formação de uma nova expedição, composta, desta vez, por cem índios fortemente armados. Os Puraxi foram massacrados e os poucos sobreviventes obrigados a ingressarem na *reducción*, sob as ordens dos missionários.

Em 1706, editos régios prescreveram para as reduções, na América do Sul, a isenção de tributo dos indígenas por vinte anos; a proibição de repartir indígenas aos *encomenderos*; a organização dos indígenas em povoados; a obediência estrita das *Leyes de Indias*, no sentido que os Chiquitano não deveriam ser recrutados para os trabalhos nas minas de Potosí (FINOT, 1978, p. 340). La Concepción foi fundada, a partir de 1709, pelo padre Lucas Caballero e nela foram reduzidos indígenas Chiquitano, Aruporeka, Bookoka, Tubacika, Punajika, Kusika, Cibaka, Jurukareka, Kimoneka, Taparuka (de fala Chiquitano) e Paunaka, Citemo, Napeka,

<sup>96</sup> O historiador boliviano Hernando Sanabria Fernández dá para esta batalha uma outra data, 1696 (SANABRIA FERNÁNDEZ, 1995, p. 36).

<sup>97</sup> No presente trabalho, a referência à *reducción* de San Jose de Chiquitos é de extrema importância, haja vista que das proximidades desta antiga *misión* partiram os primeiros Kamba, em direção ao Brasil, no século XX.

Paikoneka, Pioko e Guarayo (de outras filiações lingüísticas). A Missão de La Concepción foi terminada pelo Padre Juan Benvenente, em 1722. O padre Caballero foi assassinado em 1711 pelos Puyzoca e contra estes indígenas os jesuítas organizaram expedições, apoiando uma companhia de soldados destacados de Santa Cruz, chamados a vingar a morte do jesuíta (FERNÁNDEZ, 1895, p. 82).

San Miguel foi erigida por Felipe Suárez, em 1721, reduzindo os Chiquito, Bosoroko, Tabika e Pekika (de fala Chiquitano) e os Tarabaka e Guarayo (de outras línguas). Em 1724 foi erigida, pelo padre Agustín Castanares, a Missão de San Ignacio de Zamuco, em territórios de indígenas Zamuko, Ayoréo, Ugron, Tapio e Satieno, mas esta missão foi abandonada em 1745, em razão de lutas internas entre duas parcialidades Zamuco (TONELLI JUSTINIANO, 2004, p. 67). Entre 1725 e 1747 não foram fundadas outras missões na Chiquitania, conformando-se um período de consolidação daquelas que já haviam sido erigidas até então. Além disso, este período é marcado pela expedição de diversos documentos pela Coroa, na tentativa de regulamentar a presença jesuítica nas Américas, bem como dos trabalhos desenvolvidos pelos religiosos junto às populações indígenas reduzidas.

A uma carta endereçada ao rei Felipe V, pelo procurador geral da província do Paraguay, José Rico, em 1742, se seguiu um edito régio, a Real Cédula, de 17 de dezembro de 1743, em que a Coroa espanhola confirmava o poderio dos jesuítas sobre toda a província de Chiquitos, “[...] en que se comprenden todas las naciones o parcialidades de indios que hay entre los rios Pilcomayo y Paraguay, desde las vecindades de Santa Cruz de la Sierra” (*apud* FINOT, 1978, p. 343).<sup>98</sup> Além disso, o mesmo documento determinava que se fizesse a contagem dos índios das missões de Chiquitos, o que ocorreu em 1745, através de um censo elaborado por Francisco de Palácios, ouvidor da Audiência de Charcas, na qualidade de juiz plenipotenciário. O censo de 1745 faz referências a 51 grupos reduzidos, perfazendo um total de 14.701 habitantes nas missões (MOLINA MOSTAJO, 1936b, p. 93). Tais números aproximam-se dos dados expostos pelo jesuíta Martín Schmid, que, em uma carta datada de 1744, enumerou 14.232 indígenas reduzidos (*apud* KREKELER, 1995, p. 54).

Após 1747 foram fundadas outras quatro missões em territórios dos Chiquitanos: San Ignacio de Chiquitos, Santiago, Santa Ana e Santo Corazón de Jesús. San Ignacio foi fundada em 1748 pelo padre Miguel Areijer entre os Chiquito, Tanepika, Lurupeka, Pinoka, Lamanuka e Kurika (de fala Chiquitano) e os Guarayo, Parasika e Tapurika (outras línguas). Santiago, erigida em 1754 pelos padres Gaspar Troncoso e Gaspar Campos, entre os

---

<sup>98</sup> Tradução: “[...] em que se comprenden todas as nações ou parcialidades de índios que há entre os rios Pilcomayo e Paraguai, a partir das proximidades de Santa Cruz de la Sierra”.

Chiquitano e Tao (de fala Chiquitano) e os Ugron, Tunacho, Caypotorade e Inono (outras línguas), foi transferida de local em 1764 pelos padres Patricio Patsi e José Pelayas. Santa Ana foi fundada em 1755, pelo padre Julián Knogler, entre os Chiquito e Basoroka (de fala Chiquitano) e os Zarabeka, Kuruminaka e Ekorabeka (outras línguas). Por fim, em 1760, foi fundada a última redução na Chiquitania, a de Santo Corazón de Jesús, pelos padres Antonio Gaspar e José Chueca, entre os Tao e Boro (de fala Chiquitano) e os Otuke, Zamuko, Kukutade, Zatiemo, Korabera e Guarayo (outras filiações lingüísticas).

A respeito da localização das missões de Chiquitos, o pesquisador boliviano Oscar Tonelli Justiniano observa que:

Los padres de la Compañía de Jesús localizaron sus misiones en el territorio, con gran visión estratégica, de manera de ir expandiendo paulatinamente las fronteras, y poco a poco ocupar y dominar una extendida superficie. Hay que señalar eso sí, que la mayoría de las aldeas reduccionales fueron trasladadas a otros parajes, a veces tres o más veces: San Javier cuatro, San Rafael dos, y una San José, Concepción, San Ignacio y Santiago. Hay que aclarar que el pueblo de San [Juan] Bautista y el de Santo Corazón fueron igualmente mudadas del lugar, dos y una vez, respectivamente, aunque estas traslaciones se hicieron luego de la Extradición, en la época colonial (TONELLI JUSTINIANO, 2004, p. 67).<sup>99</sup>

Além de questões estratégicas, as principais causas que levaram os jesuítas a mudar a localização de algumas das reduções foram, dentre outras, o fato de estarem localizadas em paragens que resultaram insalubres; a esterilidade dos solos, o que colocava em risco a alimentação dos habitantes reduzidos; lugares excessivamente expostos ao ataque de inimigos; escassez de água e uma topografia muito plana, que não permitia a construção de pequenos diques e açudes.

A presença jesuíta nas missões de Chiquitos pode ser mais bem compreendida ao se verificar três etapas claramente distintas na ocupação da Chiquitania. A primeira etapa se estendeu por mais de 30 anos (1691 – 1724) e caracterizou-se pela entrada dos padres da Companhia de Jesus em territórios Chiquitano, a fim de explorá-los, dirigindo seus maiores esforços à reabertura do antigo caminho dos primeiros conquistadores, de Assunção à Santa Cruz de la Sierra, *la vieja*. Neste período, a evolução demográfica das missões foi muito lenta, posto que as reduções sempre estivessem ameaçadas por graves enfermidades de caráter

---

<sup>99</sup> Tradução: “Os padres da Companhia de Jesus localizaram suas missões no território, com grande visão estratégica, de maneira a ir expandindo paulatinamente as fronteiras, e pouco a pouco ocupar e dominar uma extensa superfície. Há que se assinalar que a maioria das aldeias reduccionais foram trasladadas a outras paragens, às vezes três ou mais vezes: San Javier quatro, San Rafael duas, e uma vez San José, Concepción, San Ignacio y Santiago. Há que se aclarar que o *pueblo* de San [Juan] Bautista e o de Santo Corazón foram igualmente mudados de lugar, duas e uma vez, respectivamente, ainda que estas mudanças tenham sido feitas logo após a Extradición [dos jesuítas], na época colonial”.

epidêmico, fazendo com que muitos indígenas adoecessem, enquanto os sobreviventes fugiam, buscando proteção nas matas.

Juan Patricio Fernández, um dos fundadores da Missão de San Juan Bautista faz as seguintes observações sobre esta etapa:

En todos los pueblos, en los años siguientes [da fundação das missões], los padres han hecho sus correrías a diversas naciones, pues estando todos ellos deseosos de convertir a los muchos gentiles que redescubren cada día, se aplican con celo a la conversión. Hacia el Norte, es el gentío innumerable; bien por estar algo lejos; son tierras trabajosísimas y se descubren animales y fieras extraordinarias [...] Por tanto, es preciso ir con tiento, trayendo la gente en corto numero para poderla cuidar, porque en las mudanzas de tierras, siempre mueren muchos [...] (FERNÁNDEZ, 1896, p. 242).<sup>100</sup>

A segunda etapa da história das missões abarca aproximadamente 22 anos (1725 – 1747), período em que os jesuítas dedicaram-se a continuar explorando os territórios Chiquitano, consolidando seus domínios; a converter o maior número de indígenas à religião católica, tarefa a qual o jesuíta Julián Knogler, fundador da Missão de Santa Ana, deu o nome de “caza espiritual de salvajes” (In: RIESTER, 1970); lograr estabilizar as missões fundadas até então, conseguindo, assim, maiores avanços espirituais e materiais. Como visto, nesta segunda etapa não foi fundada nenhuma outra redução na Chiquitania e a intenção dos jesuítas em obter uma rota das missões de Chiquitos até o Paraguai, fracassou, conseguindo-se, entretanto, abrir um caminho de passagem que ligava as *reducciones* até a região de Tucumán, próximo à Cordilheira dos Andes, partindo-se da Missão de San Jose e cruzando-se uma parte do Chaco. A terceira e última etapa da história das missões jesuíticas de Chiquitos vai de 1748 a 1767, durando, portanto, pouco menos de vinte anos. Nesta derradeira etapa, foram criadas novas reduções e o número de índios reduzidos cresceu consideravelmente.

De acordo com as informações extraídas da Carta Anua de 1753, esse enorme crescimento demográfico foi devido:

[...] no solo por el multiplico intrínseco de la gente, sino también con los aumentos que se le van añadiendo de afuera, de infieles que a cada paso se reducen con increíble trabajo, así de los sujetos que cuidan estas misiones [os jesuitas] como de

<sup>100</sup> Tradução: “Em todos os *pueblos*, nos anos seguintes [da fundação das missões], os padres têm feito suas correrias a diversas nações, pois estando todos eles desejosos de converter a muitos gentios que redescobrem cada dia, se aplicam com zelo à conversão. Até o Norte, é o gentio inumerável; bem por estar algo longe; são terras trabalhosíssimas e se descobrem animais e feras extraordinárias [...] Portanto, é preciso ir com firmeza, trazendo as pessoas em pequeno número para poder cuidá-las, porque nas mudanças de terras, sempre morrem muitos, [...]”.

los indios quienes hacen frecuentes excursiones a tierras de infieles muy distintas (*apud* TONELLI JUSTINIANO, 2004, p. 76).<sup>101</sup>

Deve-se ressaltar que nesta etapa, a *caza espiritual* dos chamados “infiéis” permitiu não apenas a formação das últimas cinco novas missões, mas também que as mais antigas seguissem crescendo em número de tamanho e de índios reduzidos.

As missões, de certa forma, continuavam a desempenhar o papel de “sentinelas” das fronteiras entre as duas Coroas:

El emplazamiento de tres de estos pueblos [Santiago, Santa Ana e Santo Corazón] perseguía la ocupación de la vasta zona que se extendía al este de la misión de San Juan Bautista hasta el río Paraguay. Mientras que Santa Ana, por su ubicación, vigilaba y cuidaba el único camino que por entonces vinculaba Chiquitos con el Brasil, específicamente con Vila Bela [da Santísima Trindade] y Cuiaba. Esta aldea en la época y más adelante, se constituyó en un centinela, celando la frontera nordeste del territorio (TONELLI JUSTINIANO, 2004, p. 76).<sup>102</sup>

Como principais objetivos a serem alcançados pelos jesuítas com a experiência reducional, sobretudo no que diz respeito à proteção das fronteiras da Coroa espanhola, o eminente historiador estadunidense Herbert Eugene Bolton, especialista em História Hispano-americana, afirma que:

As their first and primary task, the missionaries spread the Faith. But in addition, designedly or incidentally, they explored the frontiers, promoted their occupation, defended them and the interior settlements, taught the Indians the Spanish language and disciplined them in good manners, in the rudiments of Europeans crafts, of agriculture, and even of self-government (BOLTON In: BANNON, 1964, p. 210-211).<sup>103</sup>

Para esse período, as fontes são essencialmente aquelas deixadas pelos padres jesuítas Juan Patricio Fernández, Julián Knogler e Martín Schmid (In: PLATTNER, 1944), que conviveram nas missões com muitos grupos diferentes e deixaram, sobre os Chiquitano,

<sup>101</sup> Tradução: “[...] não apenas pela multiplicação intrínseca das pessoas, mas também com os aumentos que vêm de fora, de infiéis que a cada passo se reduzem com incrível trabalho, assim dos sujeitos que cuidam destas missões [os jesuítas] como dos índios que fazem freqüentes excursões a terras de infiéis muito diferentes”.

<sup>102</sup> Tradução: “A localização de três destes *pueblos* [Santiago, Santa Ana e Santo Corazón] perseguia a ocupação da vasta zona que se estendia ao leste da missão de San Juan Bautista até o rio Paraguai. Enquanto que Santa Ana, por sua localização, vigiava e cuidava o único caminho que então vinculava Chiquitos com o Brasil, especificamente com Vila Bela [da Santísima Trindade] e Cuiabá. Esta aldeia na época e mais adiante, se constituiu em uma sentinela, zelando a fronteira nordeste do território”.

<sup>103</sup> Tradução: “Como principal e primeira responsabilidade, os missionários difundiram a fé. Mas adicionalmente, designadamente ou incidentalmente, eles exploraram as fronteiras, promoveram sua ocupação, a defenderam e defenderam aos assentamentos interiores, ensinaram aos indígenas a língua espanhola e os disciplinaram nas boas maneiras, nos rudimentos da arte européia, sobre a agricultura e inclusive sobre a própria autogestão”.

interessantes observações de cunho etno-histórico. Evidentemente que tais relatos devem ser apreciados tendo em vista o principal objetivo desses padres, que era a evangelização. Portanto, em fins do século XVII, instalaram-se na região os jesuítas, que entre 1691 e 1767 fundaram dez aldeias missionais, também chamadas *reducciones*, nas quais se concentraram milhares de indígenas de diferentes procedências étnico-culturais. Ressalta-se que alguns grupos indígenas, pedindo proteção dos espanhóis, se refugiaram nas missões que, por sua vez, não dependiam da administração colonial, mas diretamente do rei, uma vez que os missionários tinham a faculdade de proibir o acesso dos espanhóis às missões.

A obra evangelizadora dos jesuítas realizou-se, sobretudo, a partir de “caças espirituais”, como eles mesmos chamavam as excursões às matas em busca de seus habitantes para levá-los às reduções. Os métodos para atrair os indígenas consistiam na persuasão, oferecendo presentes, em troca da proteção dos espanhóis, sobretudo ferramentas de ferro muito desejadas por todas as etnias das “terras baixas”, e também na captura pela força. As escassas fontes sobre as missões de Chiquitos revelam fortes indícios a respeito das estratégias de se oferecer pequenos presentes, que eram distribuídos entre os indígenas, atraindo-lhes para a fé católica e tornando-os dependentes dos não-índios.

O melhor exemplo dessa estratégia está nas viagens do Padre Lucas Caballero, que durante anos perambulou pelos territórios dos Tapacura, Paunaca, Unape, Manaica, Sibaka e Quiriquica, repartindo ferramentas entre os mesmos. Depois de algum tempo, com a extrema dependência criada pelo jesuíta, os indígenas aceitaram voluntariamente a fundação da redução de La Concepción (FERNÁNDEZ, 1895, p. 234-259; 1896, p. 07-69). Contudo, ainda que estes métodos tivessem um relativo êxito, há que se destacar que numerosos grupos se retiraram para áreas menos acessíveis a fim de fugir tanto dos espanhóis, de forma geral, quanto dos jesuítas. As reduções estavam divididas em parcialidades em que cada grupo étnico vivia separado dos demais e era encabeçado por um cacique. Como visto, para contornar o problema lingüístico, o Chiquito – o idioma mais difundido na região – foi declarado “língua geral” ou “língua franca”.

Os jesuítas estabeleceram um novo sistema econômico baseado na agricultura em grande escala, que incluiu novos cultivos, sobretudo o arroz e a introdução de gado bovino, ambas as formas de produção até então desconhecidas pelos indígenas. As missões diminuíram a gama de produtos elaborados de plantas silvestres, substituindo-lhes por produtos manufaturados para os quais se formaram especialistas indígenas em múltiplos ramos artesanais. No sistema das reduções, os indígenas eram responsáveis pela mão-de-obra, tendo que produzir para sua subsistência e gerar excedentes de produtos agrícolas ou em

forma de cera, telas e outros artigos, que eram trocados por bens que faltavam nas reduções ou que se vendiam a outras regiões. Contudo, os missionários nunca lograram o abastecimento completo de proteína animal, razão pela qual os indígenas regressavam às matas, por épocas curtas, para caçar e pescar, o que lhes deu a oportunidade de reproduzir temporariamente seu estilo de vida tradicional e de conservar e aplicar os conhecimentos sobre seu *habitat*.

Nas reduções, os jesuítas impuseram uma estrutura política hierarquizada: o *cabildo*, conformado por vários cargos políticos desempenhados por indígenas de diferentes parcialidades. O missionário que encabeçava cada redução tinha poder absoluto e se servia das autoridades indígenas cuja posição fortalecia, concedendo-lhes diversos privilégios para fazer funcionar as missões nos planos organizativo, econômico e religioso. Os caciques tinham que dirigir os assuntos de sua respectiva parcialidade, manter a ordem nas missões e supervisionar o cumprimento dos trabalhos. Apesar do grande número de indígenas instalados em cargos, o poder efetivo nas missões continuava nas mãos dos missionários e isso explica porque apenas dois deles (um para a administração dos bens e outro para o trabalho espiritual), em cada redução, conseguiram controlar um grande número de indígenas.

Todas as missões estavam organizadas seguindo os mesmos princípios. As reduções da Chiquitania eram economicamente autônomas, possuindo parte delas um grande número de gado bovino e equino. Somente a Missão de San Jose teve, em certa época, aproximadamente 11.000 cabeças de gado *vacum* (FINOT, 1978, p. 351). Por outro lado, os homens tinham que cultivar a terra, além de aprender outros diferentes ofícios. Os Chiquitano trabalhavam a terra comunal de dois a três dias por semana, guardando as colheitas em depósitos. Estas colheitas estavam destinadas, sob a supervisão estrita dos jesuítas, a pagar o tributo real, além da manutenção dos padres e da Igreja; a manutenção dos órfãos, viúvas, idosos e enfermos; o que restava era servido como alimentação às famílias. As terras daqueles que se ocupavam de tecelagem, metalurgia e carpintaria ou, ainda, que serviam nas milícias, eram trabalhadas pelos demais.

Nas escolas das reduções, os filhos dos caciques aprendiam leitura e escrita, cálculo e Espanhol, enquanto lhes eram ensinados diversos ofícios. Sob o regime das missões em Chiquitos, desenvolveram-se oficinas de todo o tipo de trabalho manual, tais como as já citadas anteriormente. Mesmo os padres exerciam as mais diferentes funções e alguns, como Schmid, sobressaíram-se na música e como fabricantes de instrumentos musicais. O comércio teve um papel relativamente importante nas missões, embora não se saiba, exatamente o que os indígenas comercializavam ou trocavam entre si. Havia uma expressiva produção de cera

de abelha, algodão, tecidos de linho e rosários, que eram levados pelos missionários, via Santa Cruz de la Sierra, aos mercados de Cochabamba, La Paz e, sobretudo Potosí. Em troca, recebiam ferramentas, assim como vinho e utensílios destinados à execução de cerimônias religiosas cristãs.

O objetivo principal da Companhia de Jesus, a evangelização dos indígenas, foi cumprido fundamentalmente a partir da freqüente celebração de missas; os missionários aproveitavam, além disso, o gosto e o talento dos indígenas para as diferentes expressões artísticas dando grande importância à música, à confecção de esculturas sacras; às procissões e festas religiosas. Entretanto, também desenvolveram um rígido sistema de sanções e utilizaram o medo perante Deus, interpretando as desgraças individuais como “castigos divinos” pela transgressão dos mandamentos. O que facilitou a aceitação parcial da religião católica por parte dos indígenas foi a existência de certos paralelismos entre os missionários e os xamãs, já que ambos afirmavam saber curar os enfermos; na percepção dos indígenas, fomentada pelos mesmos jesuítas, os missionários tinham forças mágico-religiosas tanto quanto os xamãs. Mas, apesar dos esforços dos jesuítas por impor a religião católica e erradicar as crenças nativas, estas perduraram até a atualidade, revelando-se também presentes entre os Kamba, no Brasil.

Recapitulando, pode-se estabelecer que ao mesmo tempo em que os jesuítas ofereceram proteção aos indígenas, lhes privaram de uma vida independente com uma organização social, política e econômica autônoma. Do projeto de reunião das múltiplas etnias e de evangelização, que representava o sistema reducional, surgiu o povo Chiquitano, tal como se conhece hoje em dia. Assim, as chamadas *reducciones* constituíram o sistema de maior impacto no modelo de povoamento indígena, essencialmente disperso. Mediante essa instituição, a Coroa espanhola tratou de concentrar a população nativa, fixando-a de modo que formassem os denominados “povoados de índios”. As reduções significaram, pois, a solução encontrada pelas autoridades espanholas para modificar o *habitat* disperso das populações nativas, considerado um dos maiores obstáculos para a “civilização” e “cristianização” dos indígenas. Nesse sentido, as instruções mais antigas datam de 1503, que juntamente com outras disposições, formaram um abundante código de leis (*Recopilación de Las Leyes de Indias*) que constituem o marco teórico da política reducional.

De acordo com a pesquisadora Wadia Schabib Hany:

O caráter utópico postulado pelo sistema de *reducciones* foi a causa do antagonismo entre as autoridades coloniais e também um dos fatores da expulsão dos jesuítas, no

contexto das reformas borbônicas realizadas no ano de 1767 (HANY In: NAVARRO et al., 2007, p. 338).

Em 1767 havia 23.788 indígenas batizados nas dez reduções de Chiquitos. Knogler (In: RIESTER, 1970), contudo, deixou registrado que este número era maior, levando-se em conta os indígenas batizados e não-batizados (que juntos formavam um contingente de cerca de 37.000 índios). No total, foram expulsos 24 jesuítas com a chamada *Extradición*. Importante se faz ressaltar que ainda que as missões tivessem uma tarefa eminentemente religiosa, estas dependiam dos interesses e das pretensões da Coroa espanhola. Nesse sentido, pode-se afirmar que as autoridades estatais espanholas utilizaram-se dos trabalhos missionários para subjugar aos Chiquitano e outros grupos indígenas, ocupar efetivamente a região e proteger as fronteiras.

Uma importante e acessível fonte para a compreensão da situação das missões jesuíticas entre os Chiquitano, já na fase final, é o documento intitulado “Noticia de las misiones de los indios Chiquitos”, escrito pelo inaciano José Sánchez Labrador (1910) e publicado em **El Paraguay católico**. Sánchez Labrador realizou uma viagem da redução de Nuestra Señora de Belén, onde se encontravam índios Guaikuru, até as missões de Chiquitos, no final 1766, retornando à redução de origem ao sair de Santo Corazón, em junho de 1767. Da viagem, o jesuíta constituiu um diário e elaborou notas chamadas por ele de “Noticia de las misiones...”. O valor das notas reside no fato de que, em poucas páginas, o jesuíta revela alguns dos aspectos do cotidiano das missões e os usos e costumes dos indígenas reduzidos, revelando a enorme diversidade étnica e lingüística presente em cada missão.<sup>104</sup>

De acordo com a historiadora Eulália Maria Lahmeyer Lobo (1960), após a expulsão dos jesuítas verifica-se, por meio da documentação, um intenso comércio clandestino de gado e gêneros alimentícios entre Chiquitos e Mato Grosso, havendo condições favoráveis para tal intercâmbio há tempos. Apesar das inúmeras restrições de atividades comerciais entre as duas regiões por parte do governo espanhol, em tensas relações diplomáticas com a Coroa portuguesa em fins do século XVIII, o contrabando (“descaminho”) e os roubos eram bastante comuns. Os portugueses viam com bons olhos a manutenção do comércio das antigas missões de Moxos e Chiquitos com as fronteiras luso-brasileiras.

As instruções régias para o governador e capitão general da então Capitania de Mato Grosso, Luís de Albuquerque de Melo Pereira e Cáceres, de 13 de agosto de 1771, deixam patente tal desejo da Coroa lusa:

---

<sup>104</sup> Os nomes dos grupos étnicos reduzidos nas missões, inclusive, foram retirados dos escritos de Sánchez Labrador.

[...] terá V. Sa. Em todo o cuidado em assinar o dito comercio por todos os meyoos que lhe forem possíveis de tal sorte porem e com tal desfarse que não paressa que V. Sa. O promove e menos que tem ordem para assim fazer. [...] Nestas circunstancias bem verá V. Sa., que hum dos meios para conseguir este fim he o de agazalhar, de receber com agrado os habitantes das aldeãs castelhanas confinantes nessa Capitania particularmente os passadores de fazendas, que sempre cresserão em numero a proporção que o comercio aumentar. E destes podera V. Sa. também haver noticias de tudo quanto se passar nos Dominios de Castela [...] estabelecer entre os Portuguezes e os habitantes das soberditas aldeas e Missoens huma amizade e confiança mutua, de sorte que por mais que trabalhe o governo de Castella a vedar a comunicação entre elles e nós, achem sempre aquelles povos mais utilidade e mayor ventagem em nos comonicar do que em obedecer as Leys que o prohibem (*apud* LOBO, 1960, p. 69).

Por conta dessa situação foi fundado, em 1778, o porto de Albuquerque, que daria origem, algum tempo depois, à cidade de Corumbá, na margem direita do Paraguai, em cuja periferia veio a se instalar um grupo descendente dos antigos Chiquito, os *Camba-Chiquitano*, no século XX.

### **3.4. DO FIM DAS MISSÕES AO INÍCIO DO PRIMEIRO AUGE DA EXPLORAÇÃO DA BORRACHA (1767 A 1880)**

No ano de 1767, sob o domínio de Carlos III (1759-1788), a Espanha pôs um ponto final na obra reducional, mediante a expulsão dos jesuítas da América do Sul. Os interesses do Estado e da Igreja nesse período eram cada vez mais discrepantes. Reportava-se aos jesuítas, dentre outras coisas, a usurpação da soberania da Coroa nas reduções e a incitação a rebeliões indígenas. Ainda assim, existiam queixas contra o não-pagamento de dízimos e as disputas de outras ordens em relação aos inacianos. Depois da expulsão dos jesuítas, as missões foram transferidas, sobretudo a sacerdotes franciscanos e seculares e, posteriormente, a funcionários públicos. Muitos dos Chiquitano não aceitaram as novas imposições, acreditando, inclusive, no retorno dos jesuítas.

Foi, então, quando chegaram os primeiros habitantes de Santa Cruz de la Sierra a Chiquitania, onde fundaram estâncias, com o gado das reduções. Uma parte dos indígenas, sobretudo os que estavam há pouco tempo nas missões, se retirou para as matas e tentou retomar seu antigo modo de vida; outros permaneceram e trataram de manter a ordem e os costumes que haviam adotado nas reduções. Os conflitos entre os novos sacerdotes e os funcionários, sua incapacidade de administrar as reduções, a intensiva exploração dos indígenas por autoridades religiosas e leigas, o recrutamento dos habitantes das missões pelos

criadores de gado como mão-de-obra nas estâncias e a resistência daqueles contra a nova ordem resultou na paulatina decadência do sistema reducional que finalmente foi abolido, na década de 1850.

Após a independência, em 1825, o governo da nova República da Bolívia repartiu as terras na Chiquitania a não-índios e *mestizos* de Santa Cruz. O requerimento de mão-de-obra foi coberto mediante o *empadronamiento forzoso* dos Chiquitano, imposto pelo governo. Este sistema significou praticamente a escravidão dos indígenas, que passaram a ser propriedade de seus patrões, que podiam vendê-los junto com as terras. O sistema reducional foi abolido pelo governo, durante o século XIX, certamente tendo em vista as idéias liberais muito em voga naquele momento histórico. Inspirado em tais idéias, o viajante, de origem francesa, José Esteban Grondona escreveu a **Descripción Sinóptica de la Provincia de Chiquitos** (GRONDONA, 1942), com importantes informações sobre a região e uma crítica contundente ao sistema reducional, até então vigente.

Grondona atribuía o atraso da província a três causas principais: a contribuição pessoal a que estavam submetidos muitos indígenas, chamada de *tributos* ou *impuestos*; a escravidão com que se subjugavam outros tantos índios; a ausência do direito ao livre comércio, uma vez que os indígenas estavam submetidos à tutela de governadores e administradores.

O viajante aponta que os indígenas de Chiquitos estavam sujeitos:

[...] a la pesadísima faena de un trabajo personal, por três dias por semana al servicio del Estado, que aún cuando no diese lugar a um sinnúmero de abusos por parte de la autoridad, y no fuese malísimamente distribuído [...], por su sola enormidad bastaria para ocasionar los más terribles efectos (GRONDONA, 1942, [s. p.]).<sup>105</sup>

Ainda para a primeira metade do século XIX, as informações a respeito dos Chiquitano registradas pelo naturalista e explorador francês Alcide Dessalines D'Orbigny são igualmente valiosas. D'Orbigny visitou as antigas missões de Chiquitos e Mojos, apreciando as habilidades dos indígenas para a execução de música erudita, desenvolvidas durante o período jesuítico e mantidas até os dias de hoje pelos atuais Chiquitano, na Bolívia. Ele observou, por exemplo, que as mulheres Chiquitano fiavam algodão, como já faziam nas missões (*apud* KREKELER, p. 138). Nas visitas que realizou às outrora reduções jesuíticas, D'Orbigny constatou que as línguas locais de diversos grupos haviam desaparecido ou eram faladas por poucas pessoas, já que “on a vu dans les missions, les idiomes de la minorité

<sup>105</sup> Tradução: “[...] à pesadíssima faina de um trabalho pessoal, por três dias por semana a serviço do Estado, que ainda quando não desse lugar a um sem número de abusos por parte da autoridade, e não fosse malísimamente distribuído [...], apenas por sua enormidade bastaria para ocasionar os mais terríveis efeitos”.

disparaître, remplacés par les dialectes dès nations plus nombreuses” (D’ORBIGNY, 1845, p. 172).<sup>106</sup> Havia, pois, uma predominância da língua Chiquitano, em detrimento de línguas Aruak e Chapacura, todavia ainda faladas naquele momento.

Nesta época, de acordo com a historiadora Cynthia Radding:

The border between Chiquitos and Mato Grosso was porous and poorly defined – traversed by Indians and Creoles alike, seeking everyday supplies like iron implements, lantern oil, and even soap – yet it constituted the binational boundary between Bolivia and the Brazilian empire. From east to west, muleteers, cattle drivers, merchants, fugitive slaves, and others “of the miserable class” passed from Brazil to the department of Santa Cruz in the hopes of selling their wares or taking refuge in the pueblos and *estancias* of Chiquitos (RADDING, 2005, p. 302-304; *italico no original*).<sup>107</sup>

Os dados demográficos dos Chiquitano para a primeira metade do século XIX são escassos. Nos censos de 1805 e 1825 contabilizaram-se, respectivamente 21.951 e 17.286 indígenas vivendo nas antigas reduções, chamadas a partir daquele período de *pueblos*. Por ocasião das guerras pela independência da Bolívia (1809-1825), a população dos *pueblos* tornou-se leal à Coroa Espanhola e as tropas, compostas em sua maioria por indígenas Chiquitano, foram esmagadas, em 1815, na batalha de Santa Bárbara. Após a batalha de Ayacucho, que marcou a rendição das tropas reais, foi proposta a anexação da antiga Província de Chiquitos ao Brasil. E apesar de, em 24 de abril de 1825, na antiga Missão de Santa Ana ter sido feita a proclamação de D. Pedro I, anexando a Província ao Império brasileiro, o próprio imperador luso-brasileiro entendeu o ato como inadequado e declarou nulo a ação do governo local, o que não poupou o Império dos enérgicos protestos do recém-criado governo boliviano (PAREJAS MORENO; SUÁREZ SALAS, 1992, p. 153-154; SOARES, 2003; COSTA In: SILVA, 2008).

Um censo realizado em 1826, por ordem do prefeito de Santa Cruz de la Sierra, Jose Miguel de Velasco, contabilizou 17.315 indígenas, o que, de certa forma, confirma os dados do censo de 1825. Quatro anos mais tarde, em 1830, Alcide D’Orbigny registrou 15.316 indígenas vivendo na mesma região (*apud* TONELLI JUSTINIANO, 2004, p. 170). O naturalista francês atribui o decréscimo verificado em tão pouco tempo às epidemias de

<sup>106</sup> Tradução: “se tem visto nas missões, que os idiomas das minorias desaparecem, e que são substituídos pelos dialetos das nações mais numerosas”.

<sup>107</sup> Tradução: “A fronteira entre Chiquitos e Mato Grosso era porosa e pobremente definida – percorrida por índios e ‘mestiços’, buscando cotidianamente instrumentos de ferro, óleo de lanterna, e mesmo sabão – apesar disso constituiu o limite da fronteira binacional entre a Bolívia e o império brasileiro. De leste a oeste, tropeiros, tocadores de gado, comerciantes, escravos fugitivos, e outros ‘da classe miserável’ passaram do Brasil ao departamento de Santa Cruz na esperança de venda de suas mercadorias ou de se refugiarem dentro dos *pueblos* e das estâncias de Chiquitos”.

variola que grassavam a Chiquitania, além da escassez generalizada de alimentos. D’Orbigny foi um dos primeiros viajantes a divulgar, através de seus escritos, as riquezas minerais da Chiquitania. Não apenas atestou a presença de ouro, mas também ferro, cobre, mica, prata, estanho e, até mesmo, de pedras preciosas.

A existência de ouro na região foi noticiada em 1844 e logo se espalhou por toda a Chiquitania, que foi invadida por não-indígenas provindos de Santa Cruz, além de estrangeiros. Surgiu nessa época a povoação de Santa Rosa de la Mina, até então chamada de *Quebrada Ancha*. A “febre do ouro” tomou conta da região até o início da década de 1890, quando os rendimentos das escavações começaram a decrescer consideravelmente. Os indígenas não usufruíram economicamente dessa atividade e sequer vislumbraram a possibilidade de explorar os metais e pedras preciosas, uma vez que eram utilizados apenas na atividade de extração como mão-de-obra a serviço dos não-indígenas. Infelizmente, não foram encontrados dados demográficos para a Chiquitania no censo de 1855.

O polígrafo boliviano Gabriel René Moreno, em 1880, refere-se à “deterioração econômica e social” da região, por ele observada, da seguinte forma:

Chiquitos, en los últimos cincuenta años [1830-1880], ha experimentado mudanzas muy grandes. Sus naturales han entrado en pleno periodo de decadencia, han perdido su fuerza engendradora y productora. [...] [os vícios introduzidos pelos não-indígenas] junto con los desarreglos administrativos de procedencia boliviana [...] [explicam] el estado de aniquilamiento presente (*apud* TONELLI JUSTINIANO, 2004, p. 192-193).<sup>108</sup>

O “*estado de aniquilamiento*” citado por Moreno, refere-se à supressão do sistema reducional jesuítico, que, segundo o autor, ao invés de promover a melhoria das condições dos Chiquitano, ao longo do século XIX, pelo contrário, aprofundou a decadência econômica da região, lançando os indígenas em um sistema de trabalho opressor e, praticamente, escravo. Apesar de terem sido os jesuítas quem introduziram a cana-de-açúcar na Chiquitania, foi no século XIX que se começou a fabricar na região grandes quantidades de álcool, com o qual se subjugou, através do vício, os indígenas, convertendo-os em trabalhadores servis das *chacras*, *establecimientos* e *estancias*. Além disso, a extração da borracha no final do século XIX e nas duas primeiras décadas do século XX, na Bolívia e no Brasil, foi um fator de grave depopulação entre os Chiquitano.

<sup>108</sup> Tradução: “Chiquitos, nos últimos cinqüenta anos [1830-1880], tem experimentado mudanças muito grandes. Seus naturais têm entrado em pleno período de decadência, têm perdido sua força produtora. [...] [os vícios introduzidos pelos não-indígenas] junto com as desordens administrativas de procedência boliviana [...] [explicam] o estado de aniquilamento presente”.

### 3.5. OS CHIQUITANO ENTRE O FINAL DO SÉCULO XIX E A PRIMEIRA METADE DO SÉCULO XX <sup>109</sup>

Como resultado do primeiro auge da exploração da borracha, formaram-se inúmeras comunidades compostas por indígenas de distintas etnias. Apenas na Província de Velasco datam desta época: San Javierito, Santa Rosa de Roca, Santa Teresa, San Francisco Guarrío, San Juancito, Santa Teresita de los Sujales, San Miguelito (na área de fronteira com o Brasil) e El Cerrito, dentre outras. Algumas comunidades começaram a ser organizadas na região entre 1920 e 1930, quando a exploração da borracha entrou em progressivo declínio: Sañonama, Espiritu, Carmencita, Recreo, San Antonio, Mercedes – Las Minas y Papayo. Na área de influência de San Jose, de onde são oriundos os *Camba-Chiquitano*, surgiram as comunidades de Qituquiña, Dolores e Pororó. Um grande número de comunidades também foi fundado logo depois da Guerra do Chaco, no final da década de 1930.

O censo de 1900 registrou uma população de 32.295 habitantes na Chiquitania, sendo 17.812 na zona urbana e 14.483 na zona rural. A Chiquitania, nessa época, já se encontrava dividida em duas províncias: Velasco (criada em 1880, com capital em San Ignacio) e Chiquitos (englobando os *cantones* San Jose – a capital, Santiago, Santo Corazón, El Cerro, San Juan, Puerto Suárez e San Matias). A análise dos dados deste censo nacional, o primeiro realizado na história da Bolívia, é comprometida pelo fato de que não foram contabilizados os habitantes da região de exploração aurífera (em Santa Rosa de la Mina) e aqueles que viviam nos barracões de exploração dos seringais, ao norte da Chiquitania. Por essa razão, é difícil relacionar estes dados com aqueles de 1825, 1826 e 1830, pois os mesmos não revelam, por exemplo, os movimentos migratórios internos, resultantes da abertura do território Chiquitano à diversificação e intensificação de atividades econômicas (TONELLI JUSTINIANO, 2004).

Durante o primeiro auge da borracha, entre 1880 e 1920, milhares de indígenas foram “alugados” por seus patrões a empresas *caucheras* ou deportados aos seringais ao norte da Chiquitania, onde tiveram que trabalhar sob o sistema de endividamento *encadenado*. <sup>110</sup> Muitos deles morreram em consequência das más condições de trabalho, da desnutrição e da propagação de enfermidades, tais como o paludismo e o beribéri. Não obstante, alguns Chiquitano lograram fugir da deportação e se refugiaram em uma zona de difícil acesso, ao

<sup>109</sup> Depois do período jesuítico, em relação aos Chiquitano, a exploração da borracha é um dos períodos mais estudados pela historiografia boliviana, embora maciçamente de uma perspectiva mais econômica do que social (Cf. LEMA, 2008).

<sup>110</sup> O endividamento *encadenado* consistia num sistema em que não apenas o trabalhador, mas toda sua família se envolvia em dívidas, sendo que estas se transmitiam hereditariamente.

sul da antiga redução de La Concepción, área hoje chamada de Lomerío, onde fundaram comunidades independentes. Por outro lado, durante este período, a alimentação da população nos seringais requereu um aumento na produção agrícola e pecuária que se levou a cabo em estabelecimentos de produção mista na Chiquitania, com mão-de-obra indígena.

De acordo com Tonelli Justiniano:

La pica de la goma en el norte chiquitano, demandó el concurso de muchos trabajadores o siringeros [*sic!*], mano de obra que en su gran mayoría estuvo compuesta por indígenas chiquitanos. Treinta, sesenta, cien, ciento cincuenta o más hombres, trabajaban con cada uno de los empresarios gomeros; los que de tiempo en tiempo requerían una mayor cantidad de naturales, para reemplazar a los que habían muerto en los gomales y a los que cumplieron su contrato [*sic!*]. La esperanza de vida en aquellos lugares era de dos a tres años, a causa de enfermedades como la malaria, la fiebre amarilla, el sarampión, el beriberi, la viruela, etc. Pero también por los accidentes de trabajo, las fieras y las serpientes (TONELLI JUSTINIANO, 2004, p. 228).<sup>111</sup>

A demanda crescente por mão-de-obra originou o comércio de pessoas, chamado *reenganche*. Tal prática consistia em aliciar indígenas, enganando-os ou comprando as contas aos antigos patrões. Isso tudo acontecia, geralmente, com a anuência das autoridades. O *reenganche* consistiu em grave ameaça aos indígenas habitantes das antigas missões e muitos deles, a fim de evitar serem levados a trabalhar nos seringais, fugiram de seus *pueblos* de origem. Outros, depois de cumprir contratos com os seringueiros, não mais regressaram ao trabalho. O resultado dessa situação foi uma intensa migração interna, em que os indígenas procuraram proteção junto a fazendeiros, quando não saíram da região, em busca de melhores condições de vida.

Segundo Riester, o sistema adotado nos seringais praticamente não permitia aos Chiquitano emanciparem-se dos patrões. Uma das alternativas seria a fuga, mas isso só foi possível em alguns poucos casos, pois enquanto o indígena adulto recolhia látex em meio à mata nativa (em um período aproximado de sete meses ao ano), seus filhos e esposa encontravam-se no assentamento principal, chamado *barracón*, também trabalhando para o patrão. No caso em que o indígena conseguisse reunir toda a sua família para a fuga, imediatamente se iniciava uma perseguição que, não raro, terminava na morte de todos os membros da família fugitiva, a tiros. O antropólogo Riester coletou inúmeras narrativas de

<sup>111</sup> Tradução: “O auge da borracha no norte chiquitano, demandou o concurso de muitos trabalhadores ou seringueiros, mão-de-obra que em sua grande maioria esteve composta por indígenas chiquitanos. Trinta, sessenta, cem, cento e cinquenta ou mais homens, trabalhavam com cada um dos empresários da borracha; os que de tempos em tempos requeriam uma maior quantidade de naturais, para substituir aos que morriam nos seringais e aos que cumpriram seu contrato. A expectativa de vida naqueles lugares era de dois a três anos, por causa de enfermidades como a malária, a febre amarela, o sarampo, o beribéri, a varíola, etc. Mas também pelos acidentes de trabalho, as feras e as serpentes”.

indígenas que estiveram diretamente envolvidos com a extração da borracha ou de seus descendentes (RIESTER, 1976, p. 135-136).

De acordo com o autor:

En la zona cauchera ambas provincias [San Ignacio de Velasco e Ñuflo de Chávez], las condiciones de vida eran tan increíblemente malas que hacia 1930, se podía predecir que un indígena obligado a trabajar en los bosques caucheros, no sobreviviría más de dos años en tales condiciones. A ciencia cierta, no se sabe cuántos indígenas perecieron entre 1880-1945. Los relatos que el autor pudo escuchar de labios de algunos sobrevivientes, nos permiten suponer que fueron miles los muertos (RIESTER, 1976, p. 125-126).<sup>112</sup>

Procurou-se verificar se grupos de indígenas, já nessa época, tentaram atravessar a fronteira nacional entre Brasil-Bolívia, em busca de melhores condições de vida. Apesar de conter pouca informação, um relatório escrito no início da década de 1910 oferece pistas importantes para a compreensão desta migração. Curt Nimuendaju, etnógrafo e explorador teuto-brasileiro, no “Relatório sobre os Xavante de Mato Grosso”, de 1913, registrou a presença de indígenas Chiquitano no antigo sul de Mato Grosso, atual Mato Grosso do Sul.<sup>113</sup>

De acordo com o relatório:

Em 1896 veio a Vacaria Don Ramón Coimbra, boliviano, nascido em Sta. Cruz de La Sierra. Durante dois anos e meio ele exercera lá o cargo de “corregedor” na povoação indígena Sto. Corazón, dos índios Chiquitos sendo que foi prorrogado neste cargo por pedido geral dos índios e dos nacionais. Em sua companhia vieram, com autorização do governo boliviano 14 homens e 4 mulheres da nação dos Chiquitos com o fim de procurar trabalho no Brasil (NIMUENDAJU, 1993, p. 105).

O destino desses indígenas, entretanto, parece não ter sido dos mais felizes, tendo em vista que, a respeito deles, Nimuendaju afirma o seguinte:

Dos 18 índios Chiquitos que vieram com D. Ramón da Bolívia só um agüentou ao lado do seu antigo patrão até hoje [1913], o resto voltou, morreu ou se espalhou. É um índio já idoso, de nome Manoel Jesus, nascido no Pueblo de San Rafael. É um camarada exemplar, fiel e de toda confiança, que se dá muito com os Ofaié (NIMUENDAJU, 1913, p. 136).

<sup>112</sup> Tradução: “Na zona seringueira [de] ambas as províncias [San Ignacio de Velasco e Ñuflo de Chávez], as condições de vida eram tão inacreditavelmente más que até 1930, se poderia prever que um indígena obrigado a trabalhar nos bosques de extração de borracha, não sobreviveria mais de dois anos em tais condições. Certamente, não se sabe quantos indígenas pereceram entre 1880-1945. Os relatos que o autor pôde escutar de lábios de alguns sobreviventes, nos permitem supor que foram milhares os mortos”.

<sup>113</sup> O referido relatório refere-se, na verdade, aos Ofayé, em tempos pretéritos conhecidos como Ofaié-Xavante ou Xavante, localizados no sul do antigo Estado de Mato Grosso (NIMUENDAJU, 1993).

Como visto, nesta mesma época, em território boliviano, as condições de trabalho dos indígenas eram as piores possíveis. Os homens nos seringais eram obrigados a trabalhar sem descanso, debaixo de chuva ou sol, inclusive aos domingos e feriados dedicados aos santos. Castigos corporais, torturas e até mesmo assassinatos eram comuns. Os indígenas também eram obrigados a trabalhar por pagamentos irrisórios, sem contar que permaneciam sempre endividados, por conta dos preços exorbitantes praticados pelos patrões em relação à aquisição de roupas, bebidas alcoólicas e tabaco, além de alimentos. Como as dívidas eram cobradas de forma hereditária, famílias inteiras eram obrigadas a se manterem submetidas ao jugo dos patrões por décadas.

O periódico **La voz del pueblo**, o primeiro a circular pela região da Chiquitania, a partir de 1913, assim se refere a essa situação:

Han habido casos que se han llevado indígenas a las regiones gomeras, allí han fallecido y regresado el patrón al pueblo domiciliario del difunto, presentarle a la viuda la imaginaria cuenta, i por esto quitar violentamente a los hijos de mayor edad; i a falta de la familia despojarle de su miserable cabaña en pago de lo adeudado (LA VOZ DEL PUEBLO, 1º jun. 1914).<sup>114</sup>

Ainda que o periódico fosse de propriedade de um dos donos de seringais, Exequiel Flores, por meio da cuidadosa leitura de suas páginas é possível perceber certos matizes da exploração desumana a que foram submetidos os Chiquitano e outros indígenas na extração da borracha. Entre 1913 e 1915 foram publicados (no início quinzenal e depois semanalmente) dezenas de exemplares em que foram feitas defesas dos indígenas, denúncias de maus tratos, reclamações por uma melhor educação, além de se advogar, com certa frequência, uma indústria seringueira mais eficiente e produtiva.<sup>115</sup> Com a morte de Flores, a pequena imprensa foi vendida a religiosos franciscanos, o que significou o fim da publicação de **La voz del pueblo**.

A decadência da produção da borracha (*caucho*), a conseqüente decadência da produção agropecuária e o fim da Guerra do Chaco (1932-1935) entre Bolívia e Paraguai (para a qual os Chiquitano haviam sido recrutados, assim como o restante da população masculina), liberaram milhares de indígenas da servidão e do serviço militar, proporcionando-lhes a oportunidade de formarem comunidades livres.

<sup>114</sup> Tradução: “Tem havido casos que se levaram indígenas às regiões da borracha, ali têm falecido e regressado o patrão ao *pueblo* domiciliar do defunto, apresentar à viúva a imaginária conta, e por isto recrutar violentamente os filhos de maior idade; e na falta da família despojar-lhe de sua miserável cabana em pagamento do endividado”.

<sup>115</sup> Dos exemplares consultados, destacam-se os de nº. 07, nº. 09, nº 10 (Editorial), e nº. 24 (Editorial). Cf. Referências – Capítulo 3 – Periódicos.

A participação indígena na Guerra, contudo, é até hoje cercada por um inquietante silêncio:

La invisibilidad de los indígenas en la representación pública de la guerra tiene fundamentalmente que ver con la imposibilidad de nombrar y de identificar los actores no-nacionales en el marco de un dispositivo que piensa y hace la guerra en nombre de la nación. ¿Qué rol asignar, qué lugar simbólico reservar a quienes no se dejan tratar ni de bolivianos ni de paraguayos en un conflicto que funciona y se organiza sobre tintes furiosamente nacionalistas? (CAPDEVILA; COMBÈS; RICHARD In: RICHARD, 2008, p. 51)<sup>116</sup>

Contudo, um novo auge da borracha, motivado pela Segunda Guerra Mundial, a construção da via férrea e a recuperação do setor pecuário comercial demandaram uma vez mais mão-de-obra que foi recrutada entre a população indígena. Riester afirma que os Chiquitano desempenharam importante papel na Guerra do Chaco, embora os méritos desta participação jamais tenham sido reconhecidos pelo Estado boliviano. De acordo com o antropólogo, aos ex-combatentes fora prometida pelo governo uma renda mínima, a fim de lhes assegurar uma velhice tranqüila, e até o início dos anos 1970, de fato, “[...] ni um solo chiquitano había recibido renta alguna” (RIESTER, 1976, p. 127).<sup>117</sup>

Ainda que pouco tempo após o término da Guerra do Chaco, em 1937, tenha sido abolido o *empadronamiento forzoso*, as condições de trabalho para os Chiquitano não mudaram substancialmente: nos seringais e estâncias pecuárias, os indígenas continuaram trabalhando sob o sistema de *reenganche*, isto é, de endividamento que se transferia de uma geração a outra. O salário nas fazendas consistia, todavia, na década de 1960, somente em três metros de *lienzo* (tecido de linho, cânhamo ou algodão) para as mulheres e duas calças e duas camisas para os homens, por ano. Se bem que na construção da via férrea os Chiquitano já haviam trabalhado pela primeira vez recebendo dinheiro, os contratantes retiveram, em geral, entre 30 e 50% de seus soldos. Durante todo esse tempo, havia muitos Chiquitano que logravam escapar da servidão e refugiaram-se em Lomerío. Na segunda metade dos anos 1940, as empresas internacionais abandonaram definitivamente os seringais e a produção agrícola entrou em crise, já que os produtos agrícolas passaram a ser importados através da via férrea que unia a Bolívia com o Brasil. Este declínio provocou a dispensa de muitas

<sup>116</sup> Tradução: “A invisibilidade dos indígenas na representação pública da guerra tem fundamentalmente que ver com a impossibilidade de nomear e de identificar os atores não-nacionais no marco de um dispositivo que pensa e faz a guerra em nome da nação. Que papel cumprir, que lugar simbólico reservar a quem não se deixa tratar nem de bolivianos nem de paraguaios em um conflito que funciona e se organiza sobre tintas furiosamente nacionalistas?”

<sup>117</sup> Tradução: “[...] nem um só chiquitano havia recebido renda alguma”.

famílias Chiquitano dos estabelecimentos agropecuários, que passaram a formar suas próprias comunidades, concentradas, sobretudo, em torno das antigas reduções e da via férrea.

Após a Revolução de 1952, os dirigentes do MNR (*Movimiento Nacionalista Revolucionario*) fixaram um salário mínimo diário de 5. – \$b (5 pesos bolivianos) para os trabalhadores agrícolas de todo o país, incluindo os da Chiquitania, além de responsabilizarem os patrões pelo fornecimento de três refeições diárias aos trabalhadores ou a pagarem 3. – \$b (3 pesos bolivianos) suplementares. A maior parte dos proprietários dos estabelecimentos agrícolas rechaçou a medida e o governo, conclamando a população rural, interveio com forças militares. Muitos proprietários de *haciendas*, que durante anos haviam se beneficiado de uma mão-de-obra barata, decidiram transformar os estabelecimentos agrícolas em *estancias ganaderas*, voltadas somente para a pecuária. Com isso reduziram custos, pois a nova atividade não requeria grande mão-de-obra, implicava menores riscos financeiros e não trazia tantos problemas de transporte e de venda como os produtos agrícolas (RIESTER, 1976, p. 137).

A reforma agrária de 1953 aboliu o latifúndio e distribuiu terras aos *campesinos* andinos e, mais tarde, aos indígenas dos trópicos. Entretanto, a lei da reforma desconsiderou o uso que as populações indígenas das “terras baixas” faziam tradicionalmente dos recursos faunísticos e florísticos. A desintegração de territórios ancestrais comunais em pequenas comunidades, concebidas a partir das atividades agropecuárias, restringiu o acesso dos indígenas ao conjunto de recursos naturais, ainda que seguissem caçando, pescando e coletando fora das terras tituladas. O Estado boliviano reservou para si a propriedade sobre a vegetação e sobre os recursos do subsolo, cujo aproveitamento se fazia mediante concessões outorgadas a empresas privadas ou estatais, o que impedia a exploração comercial pelos próprios grupos nativos.

A má aplicação da lei resultou na superposição de títulos cartoriais e na outorga de concessões de uso em áreas tradicionalmente utilizadas pelos indígenas. Inúmeros conflitos passaram a ocorrer entre indígenas e não-indígenas e a presença de grandes propriedades privadas e de intensa atividade madeireira em terras ocupadas outrora por indígenas tiveram uma série de impactos negativos para os Chiquitano. Houve acentuada diminuição dos recursos da fauna, desaparecimento de madeiras valiosas, além de o acesso a fontes de água tornar-se cada vez mais difícil. Não é à toa, que nessa época, muitos Chiquitano decidiram abandonar o Oriente boliviano e iniciaram um processo migratório em direção a outros países, notadamente o Brasil, especialmente para as cidades de São Paulo, capital, e Corumbá.

Finalmente, a última etapa da liberação dos Chiquitano da servidão aconteceu na década de 1960, quando a reforma agrária, proclamada em 1953, alcançou, com certo atraso as “terras baixas”. Desde essa época, praticamente o conjunto dos Chiquitano vive em suas próprias comunidades, em cinco províncias do departamento de Santa Cruz, sendo que milhares também vivem nas cidades.

Tal processo:

[...] dió como resultado un importante drenaje del elemento nativo, hacia los lugares donde se llevaba adelante el proceso constructivo, procedentes prácticamente de todas las zonas de la Chiquitania. Muchos de los cuales luego de concluirse la obra nunca regresaron a sus sitios de origen, asentándose en los centros poblados ubicados a lo largo de la vía férrea, o migraron posteriormente a Santa Cruz de la Sierra o el Brasil (TONELLI JUSTINIANO, 2004, p. 308).<sup>118</sup>

A vinda dos Kamba para a cidade de Corumbá, no início da década de 1950, confirma os estudos do antropólogo Sydney A. da Silva, que afirma que “o processo emigratório de bolivianos para o Brasil e particularmente para São Paulo, iniciou-se a partir do decênio de 1950 [...]” (SILVA, 1997, p. 82). Se antes dessa época o meio de transporte mais utilizado pelos migrantes foi o navio, após a construção da ferrovia o trem e o ônibus passaram a ser os meios preferidos, em detrimento do transporte aéreo, considerado muito caro e sujeito à fiscalização mais intensiva em ambos os países.

### **3.6. OS CHIQUITANO NA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XX (DÉCADAS DE 1960, 70 e 80)**

Os Chiquitano, apesar de serem uma minoria étnica na Bolívia atual, constituem há algum tempo a maior população indígena do Oriente boliviano. E ainda que o Espanhol tenha tomado o lugar social da língua Chiquitano, há localidades em que os adultos se comunicam entre si apenas na língua indígena, transmitindo-a, parcialmente, a seus filhos. A base da subsistência da maioria do Chiquitano continua sendo a agricultura, a pesca e a caça. Para ganhar dinheiro trabalham na agricultura e na pecuária regionais, que se encontram em mãos de particulares ou da Igreja Católica. Grande parte da economia local funciona na atualidade, unicamente, pela dependência econômica dos Chiquitano em relação aos não-índios. A partir

<sup>118</sup> Tradução: “[...] deu como resultado uma importante drenagem do elemento nativo, até os lugares onde se levava adiante o processo construtivo, procedentes praticamente de todas as zonas da Chiquitania. Muitos dos quais logo ao concluir a obra nunca regressaram a seus sítios de origem, assentando-se nos centros povoados situados ao longo da via férrea, ou migrarão posteriormente a Santa Cruz de la Sierra ou ao Brasil”.

da década de 1980, os indígenas das diferentes áreas da Chiquitania têm formado organizações próprias, cujo principal objetivo é a defesa e consolidação de seus territórios, bem como a realização de projetos de desenvolvimento socioeconômico das comunidades. Esta é uma situação muito diferente daquela vivenciada pelos Chiquitano que decidiram migrar para o Brasil e se instalaram em Corumbá, a partir do início da década de 1950.

É importante salientar que na Bolívia, os Chiquitano não se autodenominam indígenas e nem mesmo são denominados assim pela população não-indígena daquele país, pois:

Las comunidades indígenas son llamados ranchos por los chiquitanos, y comunidades campesinas por la sociedad nacional, en un intento luego de 1953, de rechazar la connotación peyorativa y racista que aquella época tenía el vocablo “indio” y por extensión “indígena” (TONELLI JUSTINIANO, 2004, p. 334).<sup>119</sup>

Aqui se abre um pequeno parêntese para abordar as complexas divisões sociais presentes na Bolívia que, como já visto, comportam inclusive razões de cunho geográfico (*Cambas e Collas*). Mario M. Aragón (1977) propõe pelo menos três configurações distintas para a sociedade boliviana: um complexo cultural *hispano-criollo*, que se confundiria com as pautas culturais das camadas sociais dominantes, compostas por indivíduos descendentes de conquistadores e colonizadores europeus e considerados “brancos”; a cultura *chola*, das camadas médias e baixas, associadas aos *mestizos*, resultante da miscigenação entre “brancos” e indígenas.

Para Ozzie Simmons, sociólogo estadunidense que investigou a presença dos *cholos* na sociedade peruana, existe uma outra interpretação para o uso do termo *cholo* na América andina:

[...] el término cholo está reservado para los “indios” que están asimilándose rápidamente al grupo cultural de los mestizos, pero que todavía no han “llegado”. Un cholo puede ser clasificado como más o menos criollo, dependiendo del grado de su orientación hacia la mirada criolla (*apud* STEARMAN, 1987, p. 80).<sup>120</sup>

Finalmente, de acordo com Montaña Aragón, há o complexo cultural indígena, sendo que muitos deles, inclusive os Chiquitano, preferem, naquele país, ser chamados de

<sup>119</sup> Tradução: “As comunidades indígenas são chamadas *ranchos* pelos chiquitanos, e *comunidades campesinas* pela sociedade nacional, em uma tentativa a partir de 1953, de rechaçar a conotação pejorativa e racista que naquela época tinha o vocábulo ‘indio’ e por extensão ‘indígena’”.

<sup>120</sup> Tradução: “[...] o termo *cholo* é atribuído aos ‘indios’ que estão se assimilando rapidamente ao grupo cultural dos *mestizos*, mas que, todavia, não têm ‘chegado’ [a serem considerados *mestizos*, de fato]. Um *cholo* pode ser classificado como mais ou menos *criollo*, dependendo do grau de sua orientação em direção à cosmovisão *criolla*”.

*campesinos*, reservando-se o termo “índio” exclusivamente ao morador das matas, com pouco ou nenhum contato com não-indígenas.

Riester estabelece uma tipologia para os diferentes núcleos populacionais onde vivem os Chiquitano na Bolívia: *ranchos* (aldeias habitadas unicamente por indígenas); *estâncias* (propriedade não-indígena, de criação de gado), geralmente cercadas por *ranchos*; *haciendas* (propriedade de *mestizos*, voltada para a produção agrícola); *pueblos* (antigas missões jesuíticas, em que predomina população não-indígena); *ranchos y pueblos* (apesar dos mesmos nomes, diferentes dos já citados, por estarem localizados especificamente ao longo da linha férrea que liga Santa Cruz de la Sierra a Corumbá) e *barracones* (povoados ainda existentes nos seringais de Ñuflo de Chávez e Velasco). O antropólogo assinala que existem diferenças entre os habitantes indígenas de cada um destes núcleos, bem como entre províncias, principalmente nas atividades econômicas e, também, nas relações estabelecidas pelos indígenas com a sociedade nacional (RIESTER, 1976, p. 129).

A organização de comunidades indígenas, ou *ranchos*, na Chiquitania boliviana, tal como se conhece hoje, deu-se a partir da segunda metade do século XX, depois dos períodos de extração da borracha, da Guerra do Chaco e da construção da estrada de ferro entre o Brasil e a Bolívia. Influenciou, também, nesse processo o colapso econômico da agricultura comercial, ocorrido entre o final da década de 1940 e meados da década de 1950, quando os *estancieros* perderam o interesse pelo cultivo de grandes superfícies, preferindo a criação de gado, ficando a produção agrícola a cargo dos Chiquitano. Isso não significou, contudo, um avanço para os indígenas, posto que os mesmos trocavam os produtos da agricultura e da caça por toda sorte de artigos industrializados, levados até a região por comerciantes chamados *mercachifles*. O consumo de álcool cresceu consideravelmente na região, em virtude da presença desses comerciantes.

Tonelli Justiniano aponta ainda que:

En los años [19]50 y posteriores se presenta un tercer factor, que estimuló e impulsó grandemente el proceso de nuclearización rural: la promulgación de la Ley Reforma Agraria, que libera a los indígenas del régimen del empadronamiento forzoso y obliga a los empresarios a pagarles un salario justo. Se estima que durante los años 60, 70 y 80 [do século XX], el número de comunidades indígenas se triplica o cuadruplica (TONELLI JUSTINIANO, 2004, p. 335).<sup>121</sup>

<sup>121</sup> Tradução: “Nos anos [19]50 e posteriores se apresenta um terceiro fator, que estimulou e impulsionou grandemente o processo de nucleação rural: a promulgação da Lei Reforma Agrária, que libera os indígenas do regime do *empadronamiento forzoso* e obriga aos empresários a pagar-lhes um salário justo. Estima-se que durante os anos 60, 70 e 80 [do século XX], o número de comunidades indígenas se triplica ou quadruplica”.

Um outro fator a ser apontado, juntamente com a Reforma Agrária de 1953, foi a primeira Reforma Educativa produzida pelo governo do MNR, que se traduziu principalmente na abertura sistemática de escolas nas comunidades rurais que apresentassem pelo menos 25 alunos. Antes da reforma, o número de escolas na Chiquitania era muito reduzido e aqueles que podiam pagar, o que não era o caso da maioria, contratavam professores particulares para que ensinassem as crianças a ler e escrever. Apesar do esforço realizado pelo governo para garantir a instrução escolar, inclusive nos locais mais remotos do país, o programa do MNR se mostrou, com o tempo, demasiado ambicioso e não logrou os efeitos desejados entre os indígenas, dentre eles os Chiquitano.

De acordo com Riester, isso ocorreu por que:

De hecho, [o governo] decretó la construcción de escuelas y suministró los fondos necesarios para la remuneración de los maestros, pero nunca alcanzó a supervisar la efectiva aplicación de las disposiciones adoptadas. De ahí que no solo en las regiones caucheras, sino también en el sur de país, más favorecido desde el punto de vista político y mejor dotado de vías de comunicación, los sueldos de los maestros se diluyen en manos de quienes nada tienen que ver con la enseñanza y que muchas veces no saben leer ni escribir (RIESTER, 1976, p. 135).<sup>122</sup>

Foi somente a partir da segunda metade da década de 1980 que os Chiquitano foram progressivamente conquistando espaços sociais mais amplos e fazendo valer direitos históricos que, por séculos, lhes foram sistematicamente negados. Esse movimento culminou com o processo de consolidação territorial das populações indígenas, sob o conceito de TCO (*Tierras Comunitarias de Origen*), iniciado em 1990 com a *Marcha por Territorio y la Dignidad* e ainda em curso (BALZA ALARCÓN In: SILVA, 2008). Pode-se afirmar que a crescente denúncia de abusos na outorga de títulos fundiários, as políticas internacionais em favor da conservação do meio ambiente e o fortalecimento do movimento indígena conduziram, nos anos 1990, a uma reformulação das leis agrárias. Este é um processo que poderá apresentar outros desdobramentos, uma vez que a visibilidade dos Chiquitano hoje é muito maior do que no passado, tendo em vista que um conjunto de antigos templos jesuítos (San Francisco Javier, Concepción, Santa Ana, San Miguel, San Rafael e San Jose) foi selecionado, em 1990, pela Unesco (Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura) como Patrimônio da Humanidade.

<sup>122</sup> Tradução: “De fato, [o governo] decretou a construção de escolas e subministrou os fundos necessários para a remuneração dos professores, mas nunca chegou a supervisionar a efetiva aplicação das disposições adotadas. Daí que não apenas nas regiões da borracha, mas também no sul do país, mais favorecido desde o ponto de vista político e melhor dotado de vias de comunicação, os soldos dos professores se diluem nas mãos de quem nada têm que ver com o ensino e que muitas vezes não sabem ler nem escrever”.

## CONCLUSÃO

O historiador Uacury Ribeiro de Assis Bastos, ao realizar estudos sobre os jesuítas e seus sucessores entre Moxos e Chiquitos (BASTOS, 1971; 1972; 1973), faz uma crítica contundente ao que ocorreu na Chiquitania, após a expulsão dos missionários inacianos, a partir de 1767.

Em que pese a indisfarçável simpatia do autor pelos valores da cultura européia, as palavras de Bastos auxiliam na compreensão da chamada “deterioração econômica e social” ocorrida entre os indígenas após o fim do sistema reducional:

E os sucessores dos jesuítas que fizeram? Aperfeiçoaram as populações catequizadas? Fizeram delas coletividades constituídas por indivíduos livres e produtivos, ambiciosos de glória e dinheiro, enfim modelos do liberalismo econômico? Criaram condições para que os missionados se integrassem no processo econômico da sociedade de origem européia. Não, não e não! Degradaram o que existia. A imoralidade administrativa passou a imperar. Os religiosos esqueceram suas finalidades e destruíram o pouco que havia sido construído, moralmente, através de longo tempo (BASTOS, 1973, p. 150).

Os Chiquitano, no passado, vivenciaram experiências de sujeição à religião católica e às ordens dos colonizadores. Uma vez a Bolívia politicamente independente, os indígenas continuaram subjugados, desta vez por fazendeiros (*estancieros*), seringueiros (*caucheros*), religiosos, leigos, etc. Engana-se quem pensa, porém, que esta seja uma história que fala exclusivamente de “vítimas” ou de “vencidos”. A superexploração da mão-de-obra destes indígenas, entre os séculos XVIII e XX, remete à intrincada formação étnico-cultural provocada pela presença jesuítica no período colonial e que marcou indelevelmente a vida dos ancestrais dos Kamba, que ao se transformarem com o contato, também transformaram os valores que lhes foram transmitidos.

Como frisa o historiador e arqueólogo Arno Alvarez Kern:

As pesquisas em andamento permitem-nos perceber a complexidade sócio-cultural existente nestes povoados coloniais. Guerreiros indígenas e missionários jesuítas tiveram encontros e desencontros enquanto discutiam, a partir da tradição cultural das práticas sociais indígenas e da cultura européia cristã, as novas formas que assumiriam as complexas realidades sociais que emergiam. Estas complexas relações ocorreram em uma série de oposições e continuidades, nestas fronteiras culturais entre as sociedades em presença (KERN, 2003, p. 33).

As missões religiosas no Oriente boliviano, assim como na América Portuguesa, “[...] foram instrumentos importantes da política colonial, empreendimentos de expansão territorial

e das finanças da Coroa, [...]”, constituindo-se em “[...] unidades básicas de ocupação territorial e de produção econômica [...]”, onde houve “[...] uma intenção inicial explícita de promover uma acomodação entre diferentes culturas homogeneizadas pelo processo de catequese e pelo disciplinamento do trabalho” (OLIVEIRA In: OLIVEIRA, 2004, p. 25).

Se as missões constituíram-se em uma espécie de evento-chave para se explicar a gênese e a trajetória histórica do que se convencionou chamar até os dias de hoje como Chiquitano, é inegável que eventos posteriores deram novas e diversificadas formas a essa configuração étnica. Para o século XX, depois do auge da borracha, nenhum outro evento foi tão ou mais significativo para a história dos *Camba-Chiquitano* quanto a construção da ferrovia Santa Cruz de la Sierra – Corumbá. A partir da década de 1950 novos *pueblos y ranchos* foram organizados ao longo da extensão da ferrovia, próximos à antiga Missão de San Jose. Indígenas, assim como os Kamba, aproveitaram tal situação, engajando-se como trabalhadores na ferrovia ou mesmo como passageiros e quando a linha férrea finalmente chegou próximo a Corumbá, alguns permaneceram do lado brasileiro.

Krekeler (1995), seguindo os estudos do antropólogo teuto-boliviano Jürgen Riester, assinala que a construção da Estrada de Ferro Santa Cruz de la Sierra – Corumbá foi uma das mais importantes fases da história dos Chiquitano, que se seguiram à época jesuítica. Como visto, a construção da *ferrocarril* provocou o engajamento de numerosos indígenas, muitos dos quais penetraram em território brasileiro. Riester (1976) refere-se mesmo a um verdadeiro “proletariado ferroviário” nacional, tal a importância que a *ferrocarril* desempenhou para a população que viu nela a oportunidade de se engajar como mão-de-obra. Muitos, como os Kamba, além de terem se engajado no trabalho, aproveitaram a oportunidade e, ao desembarcarem no Brasil, permaneceram no país, vivendo durante anos como “indocumentados”, sofrendo toda a sorte de estigmas, por parte da população regional que antes de enxergá-los como indígenas, os viam como “estrangeiros”.

Em 1987, data-limite escolhida para o término do recorte temporal proposto nesta pesquisa, o número de indígenas Chiquitano na Bolívia estava entre 35.000 e 40.000, vivendo no interior do Departamento de Santa Cruz, nas províncias Ñuflo Chavez, Velasco, Chiquitos e Sandóval, constituindo um dos grupos étnicos mais numerosos do Oriente boliviano. Tais números estão de acordo com aquele publicado na obra **Zúbaka – La Chiquitania** (RIESTER, 1986). No início dos anos 1990, a CPE (*Constitución Política del Estado*), promulgada na Bolívia, finalmente reconheceu o país como “*multiétnico y pluricultural*”, possibilitando um repensar sobre a forte presença indígena naquele país, em que pesem séculos de exploração e de tentativas de apagamento das diferenças.

Nas palavras de Xavier Albo:

[...], el censo indígena rural de 1993 registró más de 35.000 chiquitanos mayores de seis años, de los cuales sólo 12.000 hablaban su lengua.

Pese a las migraciones y el avance de la lengua y la cultura castellana dominantes, podemos afirmar que Bolivia, en vísperas del tercer milenio y en los tiempos de la globalización, sigue siendo un país esencialmente marcado por esta identidad y por sus raíces originarias (ALBO In: CAMPERO PRUDENCIO, 1999, p. 453).<sup>123</sup>

No Brasil, os Chiquitano são estimados em 737 indígenas, segundo dados da Funasa, vivendo em Mato Grosso (RICARDO; RICARDO, 2006). Como visto, a presença histórica dos Chiquitano no atual Estado de Mato Grosso é atestada pela documentação que confirma as idéias e hipóteses levantadas pela antropóloga Joana A. Fernandes Silva, ao afirmar que o território dos Chiquitano alcançava a margem do rio Guaporé e fazia divisa com as terras dos Nambikuara e dos Paresi e que os índios que vinham da Bolívia para o Brasil estavam percorrendo, na verdade, as regiões mais periféricas de seu outrora vasto território (SILVA, 2001/ 2002).

Nas palavras de Silva:

O povo que pode ser chamado genericamente como *Chiquitos* é resultado, talvez, de um dos mais complexos processos históricos jamais vividos por qualquer outro povo na América Latina. Inicialmente, em contato com os espanhóis, mas com a marca indelével da presença jesuítica que impôs um regime eclesial a mais de dez povos distintos, cuja diversidade talvez tenha se esmaecido após os mais de cem anos de convivência com as Missões; escravos nas *encomiendas*, fugitivos das guerras em que eram engajados à força pelo exército boliviano, poaieiros [*sic!*] e seringueiros, tanto em um como em outro país, vaqueiros hábeis e disciplinados trabalhadores nas fazendas em Mato Grosso (SILVA, 2001/2002, p. 189).

Poderia se acrescentar ao final desse trecho do texto de Joana A. Fernandes Silva, “... combatentes da Guerra do Chaco e trabalhadores/ passageiros nas linhas da ferrovia Santa Cruz de la Sierra – Corumbá”. Esta última condição foi a que mais interessou no próximo capítulo da tese, visto ser um dos elos no entendimento da presença *Camba-Chiquitano* no Brasil contemporâneo...

<sup>123</sup> Tradução: “[...], o censo indígena rural de 1993 registrou mais de 35.000 chiquitanos maiores de seis anos, dos quais somente 12.000 falavam sua língua.

Em que pese às migrações e o avanço da língua e da cultura castelhana dominantes, podemos afirmar que a Bolívia, às vésperas do terceiro milênio e em tempos de globalização, segue sendo um país essencialmente marcado por esta identidade e por suas raízes originárias”.



## CAPÍTULO 4

### ALÉM DA LINHA DO TREM: SOBRE MIGRAÇÕES & ESTIGMAS

**Não se levam para a diáspora todos os seus  
pertences.  
Manda-se buscar o que é operativo ao contraste.**  
(Manuela Carneiro da Cunha,  
antropóloga luso-brasileira)

#### INTRODUÇÃO

Todos os que se dedicam a estudar a história dos Chiquitano, especialmente no século XX, concordam que a passagem da Estrada de Ferro Santa Cruz de la Sierra – Corumbá, pela Chiquitania, provocou fortes impactos sobre as populações indígenas e não-indígenas da região (RIESTER, 1976; KREKELER, 1995; BALZA ALARCÓN, 2001; dentre outros). No caso dos Kamba, esse impacto se traduziu na saída de uma determinada parcela das proximidades de Roboré, Tapera e San Jose de Chiquitos e de sua entrada no Brasil, em meados do século passado. Assim, pode-se afirmar que a construção da *ferrocarril* (1939-1954) provocou o engajamento de grande número de indígenas bolivianos, muitos dos quais penetraram em território brasileiro de forma clandestina aos olhos oficiais. Das razões apresentadas pelos narradores entrevistados por Yara M. B. Penteado (1980), em relação à migração da Bolívia para o Brasil, duas foram destacadas pela antropóloga: 1<sup>a</sup>) os pioneiros Kamba teriam aproveitado a “descida” para Corumbá, como mão-de-obra da *ferrocarril* e daí se fixaram na cidade; 2<sup>a</sup>) após esse primeiro movimento migratório, outros indígenas se deslocaram, atendendo aos chamados dos parentes (afins e consangüíneos), já moradores no lado brasileiro.

Penteado ainda informa que:

Este fato [a construção da *ferrocarril*] foi o mobilizador de grande parte do contingente boliviano e indígena-boliviano que hoje se encontra em Corumbá. Isto nos foi atestado pelas entrevistas que fizemos já com os “Cambas”, onde os

informantes, em sua maioria, apontavam como causa de vinda, direta ou indiretamente, a construção da Estrada de Ferro (PENTEADO, 1980, p. 62-63).

Nas palavras de Riester, a *ferrocarril* não cumpriu apenas a função de comunicação da Bolívia e do Oeste brasileiro com o Oceano Atlântico, como aspiravam alguns de seus idealizadores <sup>124</sup>, mas também a de promoção de atividades econômicas ilícitas, uma vez que passou a existir “[...] un contrabando de productos agrícolas, de productos textiles americanos y, a veces, de cocaína procedentes de Santa Cruz de la Sierra, o del Altiplano, con destino al Brasil, donde se compra a su vez productos de toda índole” (RIESTER, 1976, p. 139). <sup>125</sup> O antropólogo teuto-boliviano chega a afirmar que se poderia falar em uma verdadeira “economia de contrabando” nestas regiões, alimentada pelas viagens sobre os trilhos. Os indígenas, por sua vez, sentiram-se pressionados a participarem de tal economia ou a se submeterem ao trabalho servil nas *estancias* e *haciendas*. O Sr. Nazário recordou, em suas narrativas, que indígenas e não-indígenas sofriam maus tratos físicos no trabalho das *haciendas*, nesta época. Daí porque, para alguns dos Chiquitano, a *ferrocarril* representou a chance de vislumbrarem outras perspectivas.

Joana A. Fernandes Silva, por sua vez, assim se refere à importância da Estrada de Ferro na história destes indígenas:

A estrada de ferro Santa Cruz – Corumbá, que atravessa a província de Chiquitos, foi projetada para permitir a ligação do interior da Bolívia com o Atlântico. Sua construção durou décadas e trouxe modificações para a vida dos Chiquitanos que moravam na área de impacto da passagem da linha férrea, sendo a principal delas a valorização das terras, conseqüentemente invadidas por não-índios. Por outro lado, a ferrovia transformou-se em uma importante oportunidade de emprego para os Chiquitanos, mas, em contrapartida, o abandono da agricultura trouxe um empobrecimento para a região (SILVA In: SALOMON; SILVA; ROCHA, 2005, p. 138).

Outra antropóloga, Ruth H. da Silva, ainda assevera que:

[...] se por um lado, os *Camba* indígenas, que viviam no trajeto da ferrovia obtinham trabalho tanto na Bolívia, quanto (e principalmente) no Brasil (em Corumbá), por outro abandonavam suas roças, o que foi pernicioso quando o projeto ferroviário

<sup>124</sup> Em conferência intitulada “A Estrada de Ferro Brasil-Bolívia parte integrante da Transcontinental Arica-Santos”, pronunciada em 27 de janeiro de 1944, no Clube de Engenharia do Rio de Janeiro, o Engenheiro-Chefe da CMFBB (Comissão Mixta Ferroviária Brasileiro-Boliviana), Luis Alberto Whately, refere-se à Estrada de Ferro Corumbá – Santa Cruz como uma parte da “[...] Transcontinental, tão bem definida pelo gênio de Euclides da Cunha, ligando Santos a Arica, de oceano a oceano, numa extensão de cerca de 4.000 kms, [...]” (WHATELY, 1952, p. 04).

<sup>125</sup> Tradução: “[...] um contrabando de produtos agrícolas, de produtos têxteis americanos e, às vezes, de cocaína procedentes de Santa Cruz de la Sierra, ou do Altiplano, com destino ao Brasil, onde se compra por sua vez produtos de toda sorte”.

terminou sua construção, e não havia mais empregos. Some-se a isso também a valorização das terras do entorno, que foram transformadas em grandes latifúndios, tendo agora os *Camba* rurais, indígenas ou não, como mão-de-obra sazonal (SILVA, 2009, p. 68; itálicos no original).

Assim, o presente capítulo tem por objetivo apresentar informações a respeito da construção da Estrada de Ferro Brasil-Bolívia, bem como dos impactos que esta construção provocou sobre a vida das populações indígenas que viviam na Chiquitania, especialmente sobre os Chiquitano. Ressalta-se que, apesar de ter sido a mais importante via de transporte de migração, a ferrovia não foi a única forma de os Kamba chegarem ao lado brasileiro da fronteira.

Uma vez no novo país estes índios foram se organizando, de tal forma, a conformarem determinadas parentelas ou *sibs*, confirmando as observações de Riester:

Los chiquitanos están organizados en sib, compuestos por miembros consaguíneos y no consaguíneos, que llevan un apellido común. Cada sib está encabezado por el miembro más anciano, cuya esfera de obligaciones se reduce exclusivamente a su sib: solucionar desavenencias entre los miembros, consentir los matrimonios, aconsejar para el cultivo, etc.

Junto a los jefes de sib debemos mencionar a los jefes de familia. Los chiquitanos viven en familias extensas que se componen de los abuelos, los padres y los hijos (RIESTER, 1976, p. 146).<sup>126</sup>

O Sr. Nazário Rocha, chefe de *sib* (Surubi) e também de família extensa, veio para o Brasil através da *ferrocarril* e aqui no país tornou-se uma importante liderança Kamba, desde o início da fixação do grupo em novas terras. Ressalta-se que o fenômeno migratório, ocorrido na trajetória histórica de uma parcela destes indígenas, foi acompanhado por situações de estigmatização, também analisadas no presente capítulo.

#### 4.1. A CONSTRUÇÃO DA ESTRADA DE FERRO BRASIL-BOLÍVIA

Os tratados diplomáticos de 1938, assinados entre Brasil e Bolívia (sobre vinculação ferroviária e saída e aproveitamento de petróleo boliviano) são independentes, tanto pelo conteúdo e pela finalidade de cada um deles, como pelas ocasiões diferentes em que surgiram

<sup>126</sup> Tradução: “Os chiquitanos estão organizados em *sib*, compostos por membros consaguíneos e não-consaguíneos, que levam um sobrenome comum. Cada *sib* está encabezado pelo membro mais idoso, cuja esfera de obrigações se reduz exclusivamente a seu *sib*: solucionar desavenças entre os membros, consentir os matrimônios, aconselhar para o cultivo, etc.

Junto aos chefes de *sib* devemos mencionar os chefes de família. Os chiquitanos vivem em famílias extensas que se compõem dos avós, os pais e os filhos.”

os respectivos antecedentes. Com efeito, o tema ferroviário surgiu nas relações diplomáticas dos dois países ainda no século XIX, em 1882, enquanto o petrolífero surgiu tempos depois, após a Guerra do Chaco, em 1936. Por outro lado, assim como os tratados de 1938 sofreram diversas mudanças, os antecedentes, particularmente os relativos à vinculação ferroviária, caracterizaram-se também por sucessivas e múltiplas alterações. Assim, em 15 de maio de 1882 foi subscrito um instrumento internacional que fez alusão à construção de uma estrada de ferro no setor Madeira-Mamoré, que poderia ser utilizada pela Bolívia (ESCOBARI CUSICANQUI, 1978). Posteriormente, em 17 de novembro de 1903, o Tratado de Petrópolis concretizou esse direito de uso da ferrovia pela Bolívia, obrigando o Brasil a levar a obra a cabo em território brasileiro desde o Porto de Santo Antônio (no rio Madeira) até Guajará-Mirim (no rio Mamoré), devendo, além disso, o governo brasileiro construir o ramal Vila Murtinho-Vila Bela.

Sete anos depois, um Protocolo datado de 14 de novembro de 1910, substituiu a obrigação do Brasil de construir o ramal Vila Murtinho-Vila Bela pela construção de Cachuela Pau Grande-Cachuela Esperança. Dois anos depois, o Protocolo de 28 de dezembro de 1912 substituiu essa mesma obrigação pelo compromisso brasileiro de construir um ramal de Guajará-Guaçu até a margem boliviana do rio Mamoré, que seria atravessado por uma ponte a ser construída também pelo Brasil, enquanto a Bolívia se comprometeria a construir a estrada de ferro até Riberalta. Contudo, transcorridos mais de doze anos, o Protocolo de 3 de setembro de 1925, assinado durante o governo de Artur Bernardes (1922-1926), modificou igualmente o compromisso anterior pelo de empregar os recursos provenientes do Tratado de Petrópolis na construção de uma linha férrea que ligasse Santa Cruz de la Sierra à então região sul do Estado de Mato Grosso. Foi a primeira vez em que se colocou na mesa de negociações tal trajeto. Em 25 de dezembro de 1928, o Tratado de Natal substituiu, definitivamente, por sua vez, o compromisso de o Brasil construir um ramal ferroviário em seu território ou uma ponte sobre o rio Mamoré, pela obrigação de aportar um auxílio financeiro no valor de um milhão de libras esterlinas para a realização de um plano de construções ferroviárias que, ligando Cochabamba a Santa Cruz de la Sierra, se prolongasse em duas direções a partir de Santa Cruz: a um porto no vale do Amazonas e outro a um porto no rio Paraguai, em lugar que permitisse contato com a rede ferroviária brasileira.

No ano seguinte, em 30 de agosto de 1929, foram subscritas, entre os dois países, Notas Reversais pelas quais se acordou aplicar o auxílio financeiro do Brasil integral e exclusivamente na construção do ramal ferroviário Porto Grether-Santa Cruz, em território brasileiro. Contudo, apesar de transcorridos os prazos assinalados para o início dos trabalhos

da ferrovia (seis meses) e para a entrega do auxílio (até 27 de dezembro de 1929), passaram-se sete anos sem que nenhuma providência concreta fosse efetivamente tomada. Em 24 de novembro de 1936, já no governo Getúlio Vargas e às vésperas da II Guerra Mundial, foram firmados protocolos em que se constituíram duas comissões de técnicos: uma Comissão Mista “para estudiar la vinculación ferroviaria y rodoviaria”<sup>127</sup>, entre ambos os países, e outra “para estudiar los problemas relativos al aprovechamiento y exportación del petróleo boliviano por territorio brasileño” (ESCOBARI CUSICANQUI, 1978, p. 229).<sup>128</sup>

Importante frisar que esta foi a primeira vez em que os dois países se puseram de acordo mediante um instrumento diplomático bilateral para referir-se concretamente ao tema do petróleo, pois até então, depois da Guerra do Chaco, se haviam realizado apenas meros contatos diplomáticos aludidos em um Memorando entregue pelo Chanceler do Brasil ao Ministro das Relações Exteriores boliviano, Enrique Finot, por ocasião de uma visita deste ao Rio de Janeiro, em agosto de 1936. Em 30 de setembro de 1937, a Comissão Mista de técnicos expôs suas conclusões sobre o tema ferroviário, sendo a principal delas a construção da seção Porto Esperança-Corumbá da estrada de ferro que ligasse Santa Cruz de la Sierra a um ponto da citada seção. Entre suas recomendações, a Comissão sugeriu a constituição imediata de uma outra Comissão Mista, composta por técnicos ferroviários bolivianos e brasileiros, para efetuar os estudos definitivos da estrada de ferro que ligaria Santa Cruz ao ponto que seria fixado na linha Porto Esperança-Corumbá.

Além disso, foi sugerido, também, que ambos os governos acordassem aplicar o aporte financeiro de um milhão de libras esterlinas, estabelecido no Tratado de Natal, para a construção da mencionada ferrovia. Entretanto, reconhecendo a deficiência destes recursos para a execução integral do plano de comunicações férreas, sugeriram-se, ainda, estudos para novos financiamentos. No Brasil, foi Getúlio Vargas quem aprovou a construção da Estrada de Ferro, ainda durante o Estado Novo, e foi o mesmo presidente, desta vez eleito pelo voto, quem inaugurou a via férrea, ao lado do presidente boliviano, em princípios de 1954. Já na Bolívia, foi durante a presidência de Germán Bush Becerra (1937-1939) que se aprovou a lei fixando a construção da Estrada de Ferro Santa Cruz de la Sierra – Corumbá e durante a primeira presidência de Víctor Paz Estenssoro (1952-1956), após a Revolução Boliviana, que se encerrou a construção.

A esse respeito, o economista boliviano Rosendo Ardaya Jimenez informa que:

---

<sup>127</sup> Tradução: “para estudar a vinculação ferroviária e rodoviária”.

<sup>128</sup> Tradução: “para estudar os problemas relativos ao aproveitamento e exportação do petróleo boliviano por território brasileiro”.

En 1938 se firmó un convenio con el Brasil para extender la línea **férrea** que venía San Pablo a Corumbá hasta Santa Cruz de La Sierra (651, km.) en compensación por la cesión del Acre al Brasil. El tendido de los rieles comenzó en 1939 y terminó en 1954 (ARDAYA JIMENÉZ, 1997, p. 88; negrito no original).<sup>129</sup>

Tal processo de ligação entre os dois países sul-americanos não ocorreu sem atritos e problemas foram verificados, de parte a parte, antes ou depois da construção da Estrada de Ferro.

Segundo Souza, por exemplo:

Dentro do espírito nacionalista, a Bolívia demonstraria resistências ao projeto por interpretar que o Tratado de Vinculação Ferroviária poderia significar uma penetração brasileira naquele país. Denunciavam que a estrada de ferro de Corumbá a Santa Cruz, ao se dirigir da periferia ao centro, ou seja, da fronteira brasileira em direção ao oeste boliviano seria uma via da política expansionista do Brasil, uma extensão da Marcha para o Oeste. Eram, portanto, contrários às modificações efetuadas nos Acordos de 1928, que previam a construção do trecho entre Santa Cruz e Cochabamba, modificados posteriormente para a ligação entre Corumbá e Santa Cruz (SOUZA, 2004, p. 51).

Além disso, a Argentina via com preocupação a penetração de linhas férreas em território boliviano que fizessem a ligação com o Brasil. Por essa razão, os argentinos também assegurariam acordos de vinculação ferroviária com a Bolívia, na mesma época em que o governo brasileiro finalmente decidia cumprir determinações diplomáticas que há décadas, desde o final do século XIX, haviam sido tomadas e continuamente vinham sendo modificadas e proteladas.

O historiador boliviano Hernando Sanabria Fernandez explica que:

A mérito de los tratados con el Brasil y la Argentina aprobados por la Convención, las vías férreas de ambos países empezaron a construirse, a empezar de Corumbá y Yacuiba, respectivamente. La conclusión de una y otra había de demorar un tanto, pero hacia 1954 se daba término a las obras, y los ferrocarriles del Sud y del Este entraban en Santa Cruz, anticipándose al nacional con punto de arranque en Cochabamba (SANABRIA FERNANDEZ, 1995, p. 116).<sup>130</sup>

As autoridades brasileiras envolvidas na construção da ferrovia simpatizavam com a idéia de uma crescente influência do Brasil sobre a Bolívia, idealizando o empreendimento com extremas vantagens para o país.

<sup>129</sup> Tradução: “Em 1938 firmou-se um convênio com o Brasil para estender a linha férrea que vinha de São Paulo a Corumbá até Santa Cruz de la Sierra (651, km.) em compensação pela cessão do Acre ao Brasil. A extensão dos trilhos começou em 1939 e terminou em 1954”.

<sup>130</sup> Tradução: “A mérito dos tratados com o Brasil e a Argentina aprovados pela Convenção, as vias férreas de ambos os países começaram a ser construídas, a iniciar de Corumbá e Yacuiba, respectivamente. A conclusão de uma e outra haveria de demorar um tanto, mas em 1954 se dava o término das obras, e as estradas de ferro do Sul e do Leste entravam em Santa Cruz, antecipando-se ao nacional com ponto de arranque em Cochabamba”.

A esse respeito, Luiz Alberto Whately, engenheiro chefe da CMFBB, em conferência proferida na Escola Nacional de Engenharia (Escola Politécnica) do Rio de Janeiro, em 25 de maio de 1938, alertava que:

Si quizérmos, portanto, crear uma influência brasileira dentro do território boliviano, devemos incrementar por todos os modos e maneiras as nossas comunicações com esse paiz, quér pelas estradas de ferro ou de rodagem, quer por via fluvial ou aérea (WHATELY, 1938, p. 07).

Após a inauguração, “em princípios de 1954, com a presença dos presidentes do Brasil [Vargas] e da Bolívia [Estenssoro]” (CORRÊA, 2006), os problemas com a escassez do que e de quem transportar, pelas linhas férreas, tornaram-se dor de cabeça para os governos dos dois países, mostrando que o otimismo com as vantagens para ambos os países, especialmente para o Brasil, havia sido exagerado.

De acordo com uma reportagem da revista **Brasil Oeste**, de março de 1956:

[...] [para] remediar e remendar as coisas, pois nos achávamos diante de uma situação incomôda e desfavorável com a E. F. Corumbá-Santa Cruz em tráfego e sem o que transportar foi assinado [...] um convênio entre a Yacimientos Petrolíferos Fiscales Bolivianos e o Conselho Nacional de Petróleo, pelo qual comprometíamos a comprar gasolina e querosene refinados em Cochabamba e transportados em caminhões tanques até Santa Cruz (**BRASIL OESTE**, mar. 1956, p. 21).

A consulta aos Relatórios da CMFBB, referentes aos exercícios dos anos de 1938, 1939, 1951, 1952, 1953 e 1954 permite entrever que o número de trabalhadores bolivianos sempre foi muito maior que o número de empregados brasileiros na construção das linhas férreas. Infelizmente, os relatórios nada dizem sobre as origens, indígena ou não-indígena, destes bolivianos, limitando-se apenas a quantificá-los (WHATELY; TORRES, 1940; WHATELY; ECHAZÚ, [195-]; WHATELY; ORTIS, 1953).

De qualquer forma, a memória dos Kamba sobre os trabalhos na ferrovia revela que:

[...], durante a construção da ferrovia no lado boliviano, a mão-de-obra utilizada para a feitura dos dormentes que servem de apoio aos trilhos, a abertura de picadas na região pantaneira, entre outras atividades de trabalho braçal, foi maciçamente cooptada junto aos residentes dos povoados do seu entorno, os *campesinos Camba* [...], onde alguns permaneciam em seus vilarejos e outros tantos eram levados e/ou convencidos a trabalhar em Corumbá, como foi o caso do sr. Nazario e demais *Camba* que migraram a trabalho e permaneceram morando no Brasil (SILVA, 2009, p. 77; itálicos no original).

Do lado boliviano, a *ferrocarril* provocou mudanças de ordenamento espacial no Departamento de Santa Cruz de la Sierra, especialmente na Chiquitania. De todas as antigas

missões jesuíticas, San Jose de Chiquitos tornou-se um importante ponto de passagem e parada dos trens, o que provocou mudanças nos diversos *pueblos y ranchos* proximamente localizados. Foi de um destes *pueblos* que saiu, ainda muito jovem, o Sr. Nazario Surubi Rojas, indígena de origem Chiquitano. Desde que chegaram, os Kamba foram se estabelecendo em áreas periféricas de Corumbá, realizando ofícios que exigiam pouca ou nenhuma especialização e voltados, na maioria das vezes, para a informalidade. Nazário relatou à Ruth H. da Silva (2009) que todos os indígenas que vieram na mesma época em que ele, na década de 1950, para o Brasil, foram atraídos pelo “trabalho que sobrava” em Corumbá e que, para obtê-lo, assumiam a nacionalidade brasileira em detrimento da boliviana.

O “trabalho que sobrava” de acordo com as narrativas ouvidas por Silva, não era caracterizado apenas pela escassez de mão-de-obra e/ ou fartura de postos em Corumbá. No processo de construção da ferrovia, os trabalhos mais árduos, como o desbravamento da mata para abertura de picadas, o corte de madeira, etc, eram destinados aos trabalhadores com pouca instrução formal. Tais atividades tornaram-se uma alternativa empregatícia ofertada a todos que compunham esse perfil, inclusive os migrantes, que, em geral, falavam Espanhol e não possuíam uma qualificação profissional específica. O trabalho do Sr. Nazário, quando chegou à Corumbá, contudo, foi um pouco diferente, pois o mesmo tornou-se garçom de um dos vagões-restaurantes da linha férrea, ocupação que exerceu por apenas um ano, após a chegada ao Brasil.<sup>131</sup> A construção da ferrovia possibilitou, ainda, outros trabalhos informais, como o estabelecimento de “feirinhas” volantes próximas à ferrovia, que abasteciam os trabalhadores com diversos produtos, variando de verduras e legumes a bebidas e comidas características bolivianas, tais como a *salteña*.

Silva ainda revela que:

De acordo com os moradores *Camba* do São Francisco, as “feirinhas” eram (e ainda são) muito comuns nos *pueblos* (povoados) da região da *Chiquitania*, onde se vendia o excedente da agricultura familiar para adquirir os produtos que não se produzia. Hoje, as “feirinhas” tanto no Brasil quanto na *Frontera*, em *Puerto Quijarro* (Bolívia), têm um lugar previamente fixado, vendem produtos eletrônicos e roupas, além dos gêneros alimentícios (SILVA, 2009, p. 78; itálicos no original).

Riester assevera criticamente que para a população indígena da Chiquitania, os efeitos da construção da *ferrocarril* foram desastrosos, especialmente na esfera econômica, uma vez que ocorreu a desagregação das famílias extensas, a adoção de novos costumes e a crescente exclusão dos índios, tornando-os ainda mais dependentes dos não-indígenas:

<sup>131</sup> Dentre as diversas ocupações exercidas pelo Sr. Nazário, ao longo de sua vida, em “terras brasileiras”, citam-se as de montador de móveis, entregador de gás, pedreiro e gari.

En el aspecto económico, el ferrocarril ha demostrado ser desventajoso para los chiquitanos. La sociedad nacional poseía las tierras al norte y sur de la línea férrea, para dedicarlas a la extracción y venta de maderas (durmiertes para los rieles nuevos y de reemplazo, maderas finas para ser transportadas al extranjero y a la región de los Valles y el Altiplano). La consecuencia fue que los indios abandonaron los pueblos aledaños a la vía férrea, porque las distancias a las chacras se hicieron cada vez mayores.

E completa o antropólogo:

Como en la región de Chiquitos no se había puesto en práctica la reforma agraria, los no-indios pudieron apoderarse de las tierras mejor situadas, ya incorporadas al tránsito. El resultado fue el empobrecimiento de toda la región, porque por un lado, [...] no aumentaron los mercados para productos agrícolas, y por otro, los chiquitanos no querían producir más que para su propio consumo, debido al elevado costo de inversión en el sector agrario (RIESTER, 1976, p. 140).

<sup>132</sup>

Para os Kamba, a solução encontrada foi a migração para terras brasileiras, em um momento em que São Paulo, por exemplo, tornava-se uma cidade que parecia oferecer boas oportunidades de emprego para mão-de-obra não-especializada, sobretudo na indústria têxtil. Contudo, uma vez em território brasileiro, Corumbá foi vista e sentida por alguns dos indígenas migrantes, de origem Chiquitano, como um bom lugar para reconstruírem suas vidas, longe das vicissitudes que ocorriam em território boliviano, mas suficientemente próximo para não esquecerem de suas raízes e, afinal, de quem eram, ou seja, homens e mulheres “fronteiriços”.

## 4.2. SOBRE A MIGRAÇÃO

Por que as pessoas migram? Eis uma pergunta tradicional que nunca recebeu uma resposta completa, mas que deu ensejo a muitas publicações e debates. A questão básica envolve o peso dos fatores de expulsão ou de atração e a maneira como se equilibram. Para começar, deve-se dizer que a maioria dos migrantes não desejam [*sic!*] abandonar suas casas nem suas comunidades. Se pudessem escolher, todos – com exceção dos poucos que anseiam por mudanças e aventuras – permaneceriam em seus locais de origem. A migração, portanto, não começa até que as pessoas

<sup>132</sup> Tradução: “No aspecto econômico, a estrada de ferro tem demonstrado ser desvantajosa para os chiquitanos. A sociedade nacional possuía as terras ao norte e sul da linha férrea, para dedicá-las à extração e venda de madeiras (dormentes para os trilhos novos e de reposição, madeiras finas para serem transportadas ao exterior e à região dos Vales e o Altiplano). A consequência foi que os índios abandonaram os *pueblos* confinantes à via férrea, porque as distâncias até as chacaras se fizeram cada vez maiores.

Como na região de Chiquitos não se havia posto em prática a reforma agrária, os não-índios puderam apoderar-se das terras melhor situadas, já incorporadas ao trânsito. O resultado foi o empobrecimento de toda a região, porque por um lado, [...] não aumentaram os mercados para produtos agrícolas, e por outro, os chiquitanos não queriam produzir mais que para seu próprio consumo, devido ao elevado custo de inversão no setor agrário”.

descobrem que não conseguirão sobreviver com seus meios tradicionais em suas comunidades de origem. Na grande maioria dos casos, não logram permanecer no local porque não têm como alimentar-se nem a si próprias nem a seus filhos (KLEIN In: FAUSTO, 2000, p. 13).

O eminente historiador estadunidense Herbert Klein, especialista em História da Bolívia, assim inicia “Migração Internacional na História das Américas”, texto que abre a coletânea **Fazer a América**, organizada pelo historiador Boris Fausto (2000). A mesma pergunta (Por que os Kamba migraram?) foi feita durante a pesquisa, aos narradores indígenas, e as respostas dadas pelos filhos da Sra. Petrona (Marta e Barnabé) e pelo Sr. Nazário, apontaram para algumas das mesmas razões enumeradas por Klein.

Em uma das entrevistas, o velho *Camba-Chiquitano* assim se expressou a respeito dos motivos que o levaram a abandonar a Bolívia:

[...] eu acho que tava difícil; difícil o dinheiro, a roupa, essas coisas, calçado, era difícil. Então, eu achei melhor dar uma saída, quem sabe melhorar. Eu pensei que era melhor sair, procurar outro lugar [...] Eu achava melhor eu vir pra cá e como tinha o trem aí era mais fácil, porque naquela época não se pagava até aqui na fronteira, não pagava, era de graça (ROCHA, 2006).<sup>133</sup>

Marta e Barnabé, por sua vez, relataram que a mãe, a Sra. Petrona, percorreu a pé uma parte do trajeto de fuga para o Brasil e outra parte viajando em trem. A facilidade em se locomover pela ferrovia, de San Jose de Chiquitos até Corumbá, na então recém-inaugurada linha férrea (1954), inclusive com a possibilidade de viajar “de graça”, aliada às dificuldades em se conseguir trabalho e dinheiro na Bolívia, possibilitou a vinda do Sr. Nazário para o Brasil e, mais tarde, de muitos de seus familiares, amigos e membros de sua parentela.

A respeito da gratuidade das passagens (o que a princípio pode parecer estranho a ouvidos desatentos ao que narrou o Sr. Nazário), o major Lima Figueirêdo, em conferência sobre a ferrovia, pronunciada no Instituto de Engenharia de São Paulo, em 21 de dezembro de 1949, afirmou que:

A “Brasil-Bolívia” entronca-se com a “Noroeste” em Corumbá e deverá unir esta cidade à de Santa Cruz de la Sierra com 620 km. de percurso dos quais 430 estão já sendo trafegados por trens de serviço e por trens de carga transportando passageiros gratuitamente, para atrair gente para aquela região quase que totalmente desabitada (FIGUEIRÊDO, 1950, p. 65).

Esta “região quase que totalmente desabitada” a qual se refere Figueirêdo era povoada, na verdade, por inúmeras populações indígenas, especialmente de origem Chiquitano e muitos

<sup>133</sup> Cf. Anexos – Documentos Oraís Transcritos – Documento Oral n°. 3.

deles decidiram migrar para o Brasil, em busca de melhores condições de vida. Mais uma vez o texto de Klein ajuda a compreender que as condições econômicas constituem o fator de expulsão mais importante nas migrações. Ainda de acordo com o autor, três seriam as condições dominantes: “[...] o primeiro é o acesso à terra e, portanto, ao alimento; o segundo, a variação da produtividade da terra; e o terceiro, o número de membros da família que precisam ser mantidos” (KLEIN In: FAUSTO, 2000, p. 14). No caso dos Kamba, assim como em outros eventos migratórios dos séculos XIX e XX nas Américas, houve uma combinação dessas três condições.

Vale lembrar que os movimentos migratórios entre os países da América Latina intensificaram-se ao longo do século XX, como expressão de um processo maior de mobilidade humana, o qual tende a ser cada vez mais globalizado. Tais movimentos de populações, porém, não são fenômenos exclusivos do passado recente, podendo ser constatados na América do Sul antes da conquista ibérica e depois da mesma. A partir de 1930, estes eventos recrudesceram em todo o continente americano, sobretudo dos países mais empobrecidos em direção ao Brasil, Argentina e Venezuela, cujas economias se caracterizavam, na época, sobretudo pelo setor primário exportador. O crescente processo de industrialização no Brasil, em que pese às políticas migratórias protecionistas mantidas por distintos governos, trouxe muitas pessoas dos países limítrofes, especialmente bolivianos (indígenas e não-indígenas).

Aos 18 anos de idade, o Sr. Nazário saiu definitivamente da Bolívia, no ano de 1955. A mãe dele, a Sra. Dolores Rojas (Rocha) que havia ficado no país, sofreu grave acidente na ferrovia, ocorrido logo depois da vinda do filho para o Brasil. Nas narrativas do Sr. Nazário, a linha do trem apareceu inúmeras vezes como uma importante referência para os Chiquitano, não sendo diferente no episódio do acidente sofrido pela Sra. Dolores, que ocasionou a posterior vinda dela para o Brasil.

Assim narrou, com emoção, o velho *Camba-Chiquitano*:

[...], ela foi atropelada pelo trem, naquela época, lá na Bolívia. Eu já morava aqui, então eu recebi uma carta e fui lá [...] ela quebrou três costelas, mandou me chamar, eu pedi uma licença e fui lá. Ela estava internada no hospital, mas não podia nem se mexer: quebrou três costelas e mais um braço. O trem a jogou longe e ela só não morreu porque o trem não passou por cima, jogou-a de lado [...] Ficou um ano, parece, depois que melhorou eu fui trazer ela pra cá (ROCHA, 2006).<sup>134</sup>

---

<sup>134</sup> Cf. Anexos – Documentos Oraís Transcritos – Documento Oral nº. 4.

O acidente ocorrido com a mãe do Sr. Nazário pode estar relacionado à maior proximidade física das comunidades indígenas em relação à via férrea. Como visto, a instalação das linhas do trem em diversos pontos da Chiquitania provocou um reordenamento espacial entre os indígenas, que passaram a viver preferencialmente mais próximos às estações de Roboré e Tapera e à antiga Missão de San Jose. Ressalta-se que antes tal fato não ocorria, pois os Chiquitano viviam mais isolados, nos *pueblos y ranchos*.

De acordo com o Sr. Nazário, por exemplo:

Lá onde nós morávamos eram umas cinco famílias, mais ou menos. Eram cinco casas, cada uma morava no seu lugarzinho. Nós morávamos fora da cidade, em um lugar longe e dava mais ou menos trinta pessoas, com os filhos. Nós trabalhávamos por conta e quando a gente precisava ia à cidade comprar coisas (ROCHA, 2006).<sup>135</sup>

Uma vez em “terras brasileiras” os *Camba-Chiquitano* recriaram uma espécie de *pueblito* no bairro “Cristo Redentor”, buscando reproduzir, parcialmente, em termos de práticas culturais, um pouco da paisagem deixada para trás, nos “tempos dos antigos”:

É interessante observarmos também que D. Adelaida [narradora indígena], ao se reportar ao São Francisco como um *pueblito*, numa clara referência aos *pueblos* dos quais os antigos moradores, como ela, advieram, vai além de certa semelhança com a estrutura do bairro que fundaram em Corumbá, com uma *plaza* central (construída em frente à casa do Sr. Nazario, onde a rua se bifurca) e ruelas paralelas, excetuando-se as diferenças da topografia entre os dois locais. São as relações estabelecidas pelos *Camba* em São Francisco que o tornam parecido com um *pueblo* da região da *Chiquitania*, onde os moradores embora não compartilhem mais as áreas de plantio, agora o fazem acomodando os *parentes* em seus *quintais* (SILVA, 2009, p. 97; itálicos no original).<sup>136</sup>

A situação da Bolívia pós-Revolução de 1952, em que a falta de terras para a agricultura e as dificuldades financeiras se agravaram, causando enorme pressão sobre as populações indígenas, criou condições que tornaram propícia a migração de uma parcela dos Kamba para o território brasileiro.

De acordo com Herbert Klein:

[...] até os países sul-americanos comparativamente mais instáveis, como a Argentina, o Brasil e a Venezuela, vêm recebendo de nações vizinhas mais pobres um fluxo sempre crescente de trabalhadores latino-americanos. Tais nações, muitas das quais viveram a transição demográfica somente na metade do século XX, apresentam taxas de natalidade extremamente altas (com índices de crescimento vegetativo de mais de 3% ao ano) e economias relativamente estagnadas (KLEIN In: FAUSTO, 2000, p. 31).

<sup>135</sup> Cf. Anexos – Documentos Oraís Transcritos – Documento Oral nº. 2.

<sup>136</sup> Cf. Anexos – Figuras & Mapas – Figura 2.

A respeito da presença de bolivianos em território brasileiro, no século XX, Penteado já havia anotado que, especialmente em Corumbá,

O número de bolivianos, principalmente os de origem indígena, que vive na fronteira do lado brasileiro é muito grande (segundo informações do comando da II Brigada Mista em Corumbá, que mantém os postos militares na fronteira). Esta penetração, no entanto, não é recente, tendo se processado ao longo do tempo (PENTEADO, 1980, p. 62).

O historiador Uacury R. de A. Bastos, pesquisou que, entre o final do século XVIII e o início do XIX,

A fuga de índios para [o] domínio português efetua-se em progressão. Atinge seu maior índice quando de Chiquitos partem algumas dezenas que, utilizados pelo Capitão General de Mato Grosso, instalam-se em Vila Maria, atual São Luís de Cáceres, fundada por Luís Albuquerque de Melo Pereira e Cáceres a 6 de outubro de 1781, em sítio estratégico para o domínio do Alto Paraguai (BASTOS, 1973, p. 127).

No final dos anos 1970, foram registradas, por Penteado, 23 famílias que se auto-identificavam como Kamba, em um universo de aproximadamente 350 famílias pesquisadas no “Cristo Redentor”, perfazendo um total de 132 pessoas. Já Silva, na tese de doutorado, concluída em 2009, registrou, em levantamento genealógico, 393 pessoas, distribuídas em 96 famílias nucleadoras, contabilizando inclusive algumas que haviam se mudado recentemente do “Reduto” (SILVA, 2009, p. 79; 101). Muitos dos migrantes bolivianos, indígenas e não-indígenas, ao invés de se fixarem em Corumbá, foram tentar a sorte na capital de São Paulo. Naquela metrópole, o trabalho que mais absorvia mão-de-obra estrangeira era, e continua sendo, em muitos casos, na indústria têxtil, especialmente a confecção de roupas, em pequenas oficinas insalubres, para a venda no atacado. Embora tenha preferido permanecer na fronteira (em vários sentidos), o próprio Sr. Nazário, em suas narrativas, recordou que aprendeu a costurar e a bordar, além de saber, também, consertar e cuidar da manutenção de máquinas de costura, em uma rápida incursão que fizera à capital paulista. Tais serviços, segundo ele, lhe agradavam muito, embora não tivesse conseguido concluir o curso para exercer as atividades.

Sidney A. da Silva revela que:

[...] é a partir da década seguinte [1960] que o fluxo de profissionais, de estudantes e de trabalhadores não qualificados, começa a se intensificar. [...]

A partir da década de 1970, com o crescimento da economia brasileira, estimulada pelas grandes obras do regime militar, o fluxo de imigrantes se mantém,

e mesmo no decênio de 1980 com a recessão da economia brasileira temos um intenso fluxo de bolivianos que emigraram em busca de trabalho e acabaram preenchendo a necessidade de mão-de-obra barata para as pequenas confecções (SILVA, 1997, p. 84-85).

Após a chegada ao Brasil, cercada de esperanças de uma vida melhor do que aquela na Bolívia, os migrantes foram percebendo que “[...] as representações que a sociedade local tem dos mesmos são aquelas veiculadas em geral pelos meios de comunicação social, os quais vinculam a imagem dos bolivianos com o tráfico de drogas, com a pobreza, com a falta de cultura, com a origem indígena e com a clandestinidade” (SILVA, 1997, p. 184). Tais atributos servem como representações para quaisquer migrantes, sejam eles indígenas ou não-indígenas, *Collas* ou *Cambas*... Os migrantes bolivianos que chegaram ao Brasil, indígenas e não-indígenas, seja para o trabalho nas indústrias têxteis de São Paulo, ou ainda os que se fixaram em Corumbá, como foi o caso dos *Camba-Chiquitano*, aprenderam a conviver com uma série de estigmas a eles imputados ao longo do tempo.

#### 4.3. SOBRE OS ESTIGMAS

A questão das identidades tem sido amplamente debatida por cientistas sociais sob as mais diferentes perspectivas. Com o crescente processo de globalização das migrações, o interesse pela temática vem se ampliando, sobretudo por conta da diversificação étnico-cultural que vêm sofrendo os contextos nacional e internacional. O encontro entre distintos universos socioculturais, contudo, não se dá de forma pacífica, porque se por um lado, como alerta Rita L. Segato (1999), há um mundo aparentemente “sem fronteiras” para o trânsito de mercadorias, há um outro “com barreiras” para o trânsito de pessoas. Dessa forma, o encontro/ desencontro/ reencontro entre diferentes etnias e culturas recoloca a questão de como os migrantes vêem a si mesmos e como são vistos pela sociedade na qual se inserem. Assim, a trajetória histórica dos atuais *Camba-Chiquitano* não está dissociada do processo de estigmatização sofrido pelo grupo ao longo do tempo. No caso da comunidade indígena em estudo, a questão das identidades coloca-se como importante na medida em que o migrante boliviano procura, em determinadas circunstâncias, desvencilhar-se da imagem negativa implícita na identidade nacional e procura reconstruir uma nova imagem de si mesmo em um contexto marcado por adversidades.

Sidney A. da Silva assevera, contudo, que:

O problema é que essas questões não são explicitadas abertamente nem pelo imigrante, e nem pela sociedade local. Isso porque, da parte do imigrante, a imagem que ele tem da sociedade local é de que o brasileiro é acolhedor e que não discrimina o imigrante. Por outro lado, a imagem que a sociedade local tem do imigrante boliviano é a imagem estigmatizada, veiculada em geral pelos meios de comunicação social, uma vez que os contatos entre brasileiros e bolivianos são limitados, sobretudo os de condição irregular (SILVA, 1997, p. 178).

Perguntado se haveria alguma animosidade entre os *Camba-Chiquitano* e os brasileiros, pelo fato de os indígenas mais velhos serem oriundos da Bolívia, o Sr. Nazário assim se expressou:

Se o cara sabe que é boliviano não tem problema, mas mexer não mexe. Até os brasileiros que moram aqui, eles conhecem a gente já, mas como se diz tem mais brasileiro do que outra coisa, não sabe? Porque a gente já foi criando, nascido aqui já, produziu e tem todos os direitos, não tem problema não... (ROCHA, 2006).<sup>137</sup>

A imagem que parte do grupo construiu sobre si mesmo é marcada por forte ambigüidade, devido às diferenças étnico-culturais e sociais existentes na Bolívia, que por sua vez se reproduzem e se transformam em Corumbá e em toda a área de fronteira entre os dois países, influenciando a região e sendo influenciados também. Assim, os indígenas migrantes se vêem a si mesmos, em primeiro lugar como *Chaqueños*, *Chiquitanos*, etc. e, depois, como bolivianos. E quando alguém do Altiplano (*Colla*) ou dos Vales (*Qochalo*) refere-se aos oriundos do Oriente boliviano, como é o caso dos *Camba-Chiquitano*, aparece, então, uma outra forma de identificação, em geral de cunho depreciativo e hostil, que é a categoria *Camba*. A identidade boliviana só vem à tona, pois, quando esses entram em contato com os Outros enquanto brasileiros, em que estes passam a vê-los a partir das imagens preconceituosas e estigmatizantes que se têm dos mesmos. Para os brasileiros, o Kamba é simplesmente “o boliviano”, com toda a carga negativa que tal identidade nacional implica.

Situação análoga pode ser verificada no estudo de José de S. Martins a respeito dos migrantes italianos no Brasil, os quais em seu país de origem identificavam-se como *Vênetos*, *Lombardos*, *Calabreses*, etc. e aqui passaram a ser identificados tão somente como “italianos”, embora a nova identidade atribuída não estivesse isenta de estigmas, uma vez que foram identificados, dentre outras denominações, por “carcamanos” ou “pés de chumbo” (MARTINS, 1973, p. 178). Todo esse processo de estigmatização sofrido pelo migrante boliviano no Brasil, por um lado afetou a própria auto-estima do grupo indígena Kamba,

<sup>137</sup> Cf. Anexos – Documentos Oraís Transcritos – Documento Oral n°. 1.

introjetando um sentimento de inferioridade frente aos demais e estimulando também o isolamento e a negação das próprias identidades étnica e nacional, o que remete à “condição infernal” dos imigrantes em região de fronteira, como assinala o historiador Marco Aurélio Machado de Oliveira (OLIVEIRA, M. A. M. de In: OLIVEIRA, M. A. M. de, 2004).

Sidney A. da Silva em trabalhos de campo realizados entre migrantes bolivianos que viviam em São Paulo, na década de 1990, trabalhando, sobretudo, na indústria têxtil, verificou que “[...] os atributos negativos que lhes são imputados pela sociedade local, acabam se transformando no que Erving Goffman denomina de estigmas ou identidades deterioradas” (SILVA, 1997, p. 184-185).

Goffman distinguiu três diferentes tipos de estigma, sendo que para os fins desse trabalho o mais interessante foi o terceiro tipo, que o autor relaciona às identidades étnicas, nacionais e religiosas, afirmando que:

Em todos esses exemplos de estigma [...] encontram-se as mesmas características sociológicas: um indivíduo que poderia ter sido facilmente recebido na relação social cotidiana possui um traço que pode-se [*sic!*] impor à atenção e afastar aqueles que ele encontra, destruindo a possibilidade de atenção para outros atributos seus. Ele possui um estigma, uma característica diferente [...] (GOFFMAN, 1988, p. 14).

No caso dos Kamba, esses estigmas ou características diferentes referem-se à aparência física (que os remete à condição de bolivianos e indígenas), às línguas faladas pelos mais velhos (Espanhol e Chiquitano, além do Português) e à localização do “Reduto São Francisco de Assis” (conhecido até recentemente como “bugreiro”). Essa estigmatização criou a situação de se reconhecerem como indígenas na esfera doméstica ou privada e negarem suas origens, sempre que necessário, interessante e/ ou conveniente na esfera pública. Como visto, situação semelhante foi estudada pelo antropólogo Harald Eidheim, entre os Lapões, na Noruega. Neste caso, parafraseando o próprio autor, “[...] os *Camba* engendram formas de se manifestar na *vida pública* (com os atores sociais com os quais convivem cotidianamente em Corumbá, como por exemplo no âmbito do trabalho) e na *vida secreta* (entre seus pares no *pueblito Camba*)” (SILVA, 2009, p. 108-109; itálicos no original).

Em relação aos Camba-Chiquitano, vale mencionar também as conclusões a que chegou o estudo a respeito dos Lapões:

Con la desventaja de una identidad étnica estigmatizada, los miembros de la comunidad [...] en cuestión tratan de [se] calificar como plenos participantes de la sociedad [...]. Con el fin de serlo se ven obligados a desarrollar tácticas para

prevenir o tolerar las sanciones de la población [...] local (EIDHEIM In: BARTH, 1976, p. 51-52).<sup>138</sup>

Diante desse quadro, os próprios estigmas podem se transformar em sinais diacríticos de etnicidade para o grupo e serem revertidos em motivo de auto-estima e referência para a reivindicação de direitos. Os estigmas, assim, são reconfigurados e podem tornar-se postura de afirmação e diferenciação cultural, mesmo que vinculada ao preconceito étnico-racial e à discriminação. Se os aspectos físicos, o modo de falar ou, ainda, as práticas culturais tradicionais já não representam mais o “índio” da forma como o senso comum o constrói, de forma estereotipada, “o estigma de ser bugre é hoje invertido para uma designação positiva de ser indígena” (SILVA, 2009, p. 92).

Afinal, como já ressaltou Riester, a respeito dos Chiquitano:

Rechazamos también la actitud que propone que aquellos que superficialmente no parecen indígenas, efectivamente no lo son. Años de experiencia y estudios acerca de la identidad étnica [...] demuestran que la presencia de creencias tradicionales (mitología, culto, religión), los criterios con que se establecieron las reglas y los juicios, los sistemas de parentesco, de organización, etc., tienen aún mayor validez al objeto de evaluación.

E ainda lembra que:

No debemos olvidar que, en su confrontación con los representantes de la sociedad nacional, el indígena descarta todo aquello que le da apariencia de tal, llegando incluso ao extremo de negar su lengua materna que, generalmente pierde después de esta confrontación. Es necesario impedir que estas manifestaciones nos lleven a la creencia de que el indígena es inconsciente de su actitud. El se da perfectamente cuenta de su comportamiento. El fenómeno de reentrenamiento y de adopción de expresiones específicas de la cultura de la sociedad nacional, ha sido frecuentemente observado (RIESTER, 1976, p. 35).<sup>139</sup>

<sup>138</sup> Tradução: “Com a desvantagem de uma identidade étnica estigmatizada, os membros da comunidade [...] em questão tratam de [se] qualificar como plenos participantes da sociedade [...]. Com a finalidade de ser-lo se vêem obrigados a desenvolver táticas para prevenir ou tolerar as sanções da população [...] local”.

<sup>139</sup> Tradução: “Rechazamos também a atitude que propõe que aqueles que superficialmente não parecem indígenas, efetivamente não o são. Anos de experiência e estudos a respeito da identidade étnica [...] demonstram que a presença de crenças tradicionais (mitologia, culto, religião), os critérios com que se estabeleceram as regras e os juízos, os sistemas de parentesco, de organização, etc., têm ainda maior validade ao objeto de avaliação”.

Não devemos esquecer que, em sua confrontação com os representantes da sociedade nacional, o indígena descarta tudo aquilo que lhe dá aparência de tal, chegando inclusive ao extremo de negar sua língua materna que, geralmente perde depois desta confrontação. É necessário impedir que estas manifestações nos levem à crença de que o indígena é inconsciente de sua atitude. Ele se dá perfeitamente conta de seu comportamento. O fenômeno de treinamento e de adoção de expressões específicas da cultura da sociedade nacional, tem sido freqüentemente observado”.

Evidentemente, a adoção não implica, necessariamente, apenas em aceitação, jugo, dominação, mas em negociação/ arranjo/ aparente aceitação/ negação/ etc., dentro dos esquemas locais de significação do grupo.<sup>140</sup> Os *Camba-Chiquitano* adotaram práticas culturais cristãs, especialmente do Catolicismo, sendo profundamente influenciados pela catequese jesuítica. Contudo, é possível dizer que também as influenciaram, criando expressões artísticas e religiosas próprias, uma vez que “nas zonas fronteiriças, há espaço para a ação [*agency*] no manejo da cultura” (HANNERZ, 1997, p. 18).

Quanto à adoção de rituais cristãos entre os Chiquitano, Riester assevera que:

Ciertas expresiones simbólicas en lo religioso para la sociedad nacional, tales como la adoración de los santos, la cruz, el rosario, etc., son adoptadas rápidamente a partir de que, de la aceptación o rechazo de estas expresiones, depende el que una persona [na Bolivia] sea juzgada como “buena” o simplemente “salvaje” (RIESTER, 1976, p. 35).<sup>141</sup>

Os resultados da pesquisa levam a crer que os Kamba, ao longo do tempo vivendo na fronteira Brasil-Bolívia, confundiram-se com a população abrangente, em termos práticos de sua inserção no quadro social nacional. E em que pesem suas características físicas, na fronteira eram vistos como “bolivianos” que, não fossem a noção de terem uma origem indígena ligada aos Chiquitano, em nada difeririam do restante da população de Corumbá, marcadamente mestiça/ miscigenada/ misturada. Além disso, há que se ressaltar que essa noção de origem indígena era muito mais vivenciada introspectivamente, no ambiente privado dos “quintais” do “Reduto São Francisco de Assis”, do que algo a ser exibido publicamente no contexto mais amplo da sociedade regional, onde seria sujeito de preconceitos das mais diversas ordens. Identidades étnicas/ nacionais/ etc. foram, portanto, acionadas pelo grupo em determinados contextos, de acordo com a pertinência e a necessidade, inclusive quando os diálogos foram travados com a Funai.

Sobre o órgão indigenista, o Sr. Nazário lembrou, com certo pesar, que:

[...] a Funai veio, [os antropólogos] vieram para fazer a pesquisa, para provar e confirmar se era verdade, se eram índios, se eram mesmo lá da Bolívia. E pra ver a língua, se falava, não falava, pra provar isso e depois levar pra Funai. [...]. Então minha mãe falava na língua e minha esposa traduzia para o Português. [...] Ficaram uma semana, sumiram, falaram que iam voltar, iam mandar outras pessoas [...], mas fizeram a pesquisa e não voltaram mais (ROCHA, 2006).<sup>142</sup>

<sup>140</sup> A respeito da noção de “esquemas locais de significação”, cf. HANNERZ, 1997.

<sup>141</sup> Tradução: “Certas expressões simbólicas no religioso para a sociedade nacional, tais como a adoração dos santos, a cruz, o rosário, etc., são adotadas rapidamente a partir de que, da aceitação ou rechaço destas expressões, depende o que uma pessoa [na Bolivia] seja julgada como ‘boa’ ou simplesmente ‘selvagem’”.

<sup>142</sup> Cf. Anexos – Documentos Oraís Transcritos – Documento Oral n°. 3.

Sempre foi difícil para o antigo SPI (Serviço de Proteção aos Índios) e para a atual Funai lidar com sociedades indígenas desprovidas de forte contrastividade cultural ou culturalmente “misturadas”. Se no passado, “o órgão indigenista tinha de justificar para si mesmo e para os poderes estaduais que o objeto de sua atuação era efetivamente composto por ‘índios’, e não por meros ‘remanescentes’” (OLIVEIRA, J. P. de In: OLIVEIRA, J. P. de, 2004, p. 20), ainda hoje é assim e com os Kamba não foi diferente. A política indigenista, no Brasil, por muito tempo pautou-se por idéias, tais como a da iminente desaparecimento de determinados grupos ou da “aculturação” de tantos outros, que na contemporaneidade seriam vistos apenas como “resíduos” étnicos.

Distante da argumentação da “aculturação” e da “extinção” de etnias indígenas, foi importante buscar, no presente trabalho, não os “resíduos”, “o que restou” da etnia Kamba, mas a formação etno-histórica do grupo, uma vez que sua gênese não remete a um tempo mítico (ainda que a época jesuítica das missões possa ser “lida” hoje em dia dessa forma!), mas a circunstâncias e situações inseridas no contexto do século XX e no que eles, de fato, vivenciaram ao longo do tempo na fronteira Brasil-Bolívia. O que fornece tal apreensão da história do grupo em exame é justamente a substituição das idéias de “aculturação” e “progressiva extinção” pela noção de etnogênese, processo em que, segundo o antropólogo estadunidense Gerald M. Sider, “[...] the historical creation of a people who often begin, after generations of domination, with little more than a sense of their collective identity” (SIDER, 1976, p. 161).<sup>143</sup>

Nesse processo de criação de um grupo étnico, os membros buscariam gerar fluxos culturais próprios, em contraposição à cultura que flui de sua condição de marginalidade. “O que ocorre, ainda segundo Sider, é uma tentativa de fazer sua própria história de dentro, mas ao mesmo tempo buscando se mover além das condições impostas sobre eles” (GRÜNEWALD, 1993, p. 51). Dessa forma, a afirmação de Manuela Carneiro da Cunha, de que “comunidades indígenas são pois aquelas que, tendo uma continuidade histórica com sociedades pré-colombianas, se consideram distintas da sociedade nacional. E índio é quem pertence a uma dessas comunidades indígenas e é por ela reconhecido” (CARNEIRO DA CUNHA, 1986, p. 111), nega a possibilidade dos processos de etnogênese – entendida como criação de um grupo étnico a partir de um senso de identidade coletiva, de reinvenção

---

<sup>143</sup> Tradução: “[...] a criação histórica de um povo freqüentemente começa, depois de gerações de dominação, com pouco mais que uma sensação da sua identidade coletiva”.

histórica de um grupo indígena, pois pensa a construção das identidades indígenas somente pelo viés de uma continuidade ancestral, anterior à conquista europeia (SIDER, 1994).<sup>144</sup>

De acordo com João Pacheco de Oliveira,

É preciso prevenir-se contra a sedução de tentar recompor a continuidade histórica dos povos indígenas do presente, pois ainda que utilizando técnicas antropológicas [...] ou também lançando mão de recursos arqueológicos ou lingüísticos, pode revelar-se inteiramente infrutífera a busca de uma suposta continuidade histórica, os resultados obtidos podendo servir inversamente uma perigosa contraprova (OLIVEIRA In: OLIVEIRA, 1998, p. 278).

Assim, este trabalho também se alinha teoricamente à proposição de João Pacheco Oliveira, no que se refere à crítica sobre as tentativas de recomposição do passado de sociedades indígenas, uma vez que:

A única continuidade que em muitos casos possível encontrar e sustentar é aquela de, recuperando o processo histórico vivido por tal grupo, mostrar como este refabricou constantemente sua unidade e diferença face a outros grupos com os quais esteve em interação. A existência de algumas categorias nativas de auto-identificação bem como de práticas interativas exclusivas serve de algum modo para delimitar o grupo face a outros, ainda que varie substancialmente o conteúdo das categorias classificatórias e que a área específica de sociabilidade se modifique bastante, expandindo-se ou contraindo-se em diferentes contextos situacionais (OLIVEIRA In: OLIVEIRA, 1998, p. 278).

Entendendo-se comunidade étnica como preconiza Max Weber (1979), como forma de organização política, os Kamba formam uma comunidade indígena, pois assim se identificam e são identificados (ainda que com dificuldades ou através de inúmeros estigmas) pela comunidade que os envolve, conforme os critérios consagrados desde Fredrick Barth (1976). Contudo, a exemplo dos Atikum, em Pernambuco, e tantas outras populações indígenas na atualidade, “[...] não são aborígenes nem nunca foram, pois não são remanescentes de nativos algum; [...] é um engodo pensar que índios têm, no mínimo, que ser descendentes de nativos, aborígenes, etc. A isso chamamos *ilusão autóctone*” (GRÜNEWALD, 1993, p. 75; itálicos no original). A noção de “ilusão autóctone” opera com o princípio de que “o trabalho histórico não tem por finalidade atestar a autenticidade do grupo étnico como tal” (GRÜNEWALD In: OLIVEIRA, 2004, p. 148). Afinal, grupos indígenas nem sempre são “nativos”, podendo ser criados em circunstâncias históricas que mudam (CLIFFORD, 1988).

<sup>144</sup> Para Sider (1976, p. 161), a etnogênese seria o processo inverso tanto do genocídio (“chacina sistemática de pessoas”), como do etnocídio (“destruição de um modo de vida”). João Pacheco de Oliveira critica, porém, que “Em termos teóricos, a aplicação dessa noção – bem como de outras igualmente singularizantes – a um conjunto de povos e culturas pode acabar substantivando um processo que é histórico, dando a falsa impressão de que, nos outros casos em que não se fala de ‘etnogênese’ ou de ‘emergência étnica’, o processo de formação de identidades estaria ausente” (OLIVEIRA J. P. de In: OLIVEIRA, J. P. de, 2004, p. 30).

Os *Camba-Chiquitano* formam, portanto, uma comunidade indígena que, constituída em uma situação histórica específica, ao longo do tempo foi ativamente se auto-atribuindo um *status* e tentando se proteger dos estigmas a eles atribuídos por Outros. Os Chiquitano não conformaram, portanto, uma realidade estável, anterior ao encontro/ confronto/ desencontro colonial. Mais interessante é tentar enxergá-los (e ouvi-los) como sujeitos de uma cultura não-homogênea, melhor dizendo, sujeitos de “fluxos de cultura” (HANNERZ, 1997) transnacionais, em contínuo compartilhar de arranjos e contrafluxos com culturas locais. Com isso, criaram-se limiares fluidos de interação social, marcados por negações e afirmações, exclusões e inclusões que, combinados ao uso de alguns poucos sinais diacríticos, forneceram a etnicidade Kamba. Uma etnicidade por vezes oculta, outras disfarçada, resistente a tentativas de apagamento e que para ser compreendida, em uma perspectiva diacrônica, obrigou a um trabalho minucioso de percepção de indícios e sinais; verdadeiros vestígios que, a olhos e ouvidos menos atentos, poderiam passar praticamente despercebidos.

#### 4.4. À PROCURA DE VESTÍGIOS

A busca de documentos escritos que pudessem “falar” sobre o passado dos Kamba e as frustradas tentativas de encontrá-los, em arquivos localizados em distintos pontos do país (Mato Grosso, Mato Grosso do Sul, Distrito Federal, São Paulo) e da Bolívia (Santa Cruz de la Sierra, San Jose de Chiquitos, Sucre, La Paz) provocaram uma mudança de olhar a respeito dos sujeitos estudados e da própria forma como pesquisar suas trajetórias históricas. A partir de tal situação e inspirando-se nas idéias do historiador italiano Carlo Ginzburg (2001), procurou-se dar mais atenção aos indícios, sinais, vestígios que pudessem ajudar a reconstruir tais trajetórias, do que propriamente a “provas concretas”. Afinal, de acordo com Ginzburg, “[...], o historiador é comparável ao médico, que utiliza os quadros nosográficos para analisar o mal específico de cada doente. E como o do médico, o conhecimento histórico é indireto, indiciário, conjectural” (GINZBURG, 2001, p. 157).

Nesse aspecto, as fontes orais, ainda que também escassas, auxiliaram grandemente na composição de um “mosaico” do passado Kamba.<sup>145</sup> E durante as entrevistas,

---

<sup>145</sup> Nesse aspecto, a situação apresentada parece ter sido melhor que a enfrentada por Ruth H. da Silva: “[...] a observação-participante foi fator fundamental na obtenção de dados, pois não foi possível gravar nenhuma entrevista ou conversação [...], isto porque os *Camba* que se auto-identificam como indígenas, têm medo de serem deportados à Bolívia e não reconhecidos como “índios no Brasil”, pois alguns não têm sua ‘situação legalizada’ ou ‘tirou documento brasileiro’ para poder trabalhar” (SILVA, 2009, p. 24).

surpreendentemente, descobriu-se que havia cópias de documentos, a serem consultados, e que os mesmo se encontravam sob os cuidados do narrador indígena Nazário Rocha!

Nem mesmo a Igreja Católica, que manteve uma Pastoral Indigenista em funcionamento em Mato Grosso do Sul, entre as décadas de 1970 e 1980, arquivou documentos dos trabalhos realizados. O Sr. Nazário, ao contrário, guardou cuidadosamente, ao longo dos últimos 30 anos, cópia de toda a documentação de sua participação nos encontros daquela Pastoral. No relatório dos trabalhos da equipe missionária de Corumbá, datado de 10 de agosto de 1977, por exemplo, há referências aos Kamba, embora não sejam assim denominados: “[...] muitas vezes nos encontramos com a gente dos Kadiwéus, algumas vezes com os de Tereno, todos os domingos estamos com uma Guató e gente de várias tribos que vieram da Bolívia e moram perto de nós” (PASTORAL INDIGENISTA DE CORUMBÁ, 1977b, p. 01; grifos do autor).

Em outro trecho, revela-se a difícil situação em que os Kamba se encontravam no “Cristo Redentor”, na época:

Conseguimos um pedaço de terra na periferia de Corumbá para uma [sic!] famílias das tribos que vieram da Bolívia. As famílias vão receber até outubro título definitivo, mas se comprometem à construir suas casas. Há muitas famílias ainda que não têm terra. Temos a esperança de que todas serão atendidas (PASTORAL INDIGENISTA DE CORUMBÁ, 1977b, p. 01).

Passados mais de 30 anos, a esperança revelada pelos missionários católicos não se concretizou em ações que efetivamente resolvessem o problema de terras dos Kamba, na periferia de Corumbá.

Segundo Ruth H. da Silva:

Nas entrevistas realizadas com o sr. Nazario, ele mencionava como uma das suas maiores decepções o fato da FUNAI nunca ter prestado assistência aos *Camba* e nem ter garantido um território efetivo para que pudessem se instalar. Segundo ele, as cerca de 40 famílias que ainda se auto-identificam como *Camba* e concentram-se no São Francisco, após a linha de trem, não tinham nem documentação de posse legal de suas casas, construídas quando a área *era só mato*. (SILVA, 2009, p. 124-125; itálicos no original).

Ressalta-se que à exceção do Sr. Nazário, que conseguiu regularizar a situação fundiária de seu pequeno terreno junto à Prefeitura de Corumbá, no início dos anos 1990, os demais indígenas vivem até os dias atuais no “Reduto” preocupados em serem despejados, pois seus barracos foram construídos sobre terras não regularizadas.

Em outro documento, também guardado por Nazário, uma relação dos participantes do II Encontro de Pastoral Indígena, em Dourados, ocorrido entre os dias 01 a 03 de setembro de 1977, constam os nomes de Nazario e João, identificados como Kamba e cuja procedência seria de “tribos bolivianas” (PASTORAL INDIGENISTA DE CORUMBÁ, 1977a, p. 01-03). João Kamba, como era conhecido, faleceu, de acordo com o Sr. Nazário, há muito tempo e seus descendentes não quiseram gravar entrevista a respeito dele. Foram também encontradas cópias de documentos do III Encontro de Pastoral Indigenista, realizado em Aquidauana, entre 22 e 24 de agosto de 1978, em que foram reunidas lideranças dos Estados de São Paulo e do então Mato Grosso. Nesse evento foi elaborada uma carta, datada de 22 de agosto, encaminhada ao General Ernesto Geisel, então presidente da República, solicitando a permanência do General Ismarth Araújo de Oliveira à frente da Funai. Assinaram o documento 29 lideranças indígenas presentes àquela reunião, dentre eles Nazário Surubi Rocha, identificado como “Capitão Chiquitano”, procedente de Corumbá (PASTORAL INDIGENISTA DE CORUMBÁ, 1978, p. 02-04).

Os documentos, sob a forma de cópias, guardados pelo Sr. Nazário em sua casa localizada no “Reduto São Francisco de Assis”, constituem um pequeno e valioso acervo que atesta a presença Kamba no Brasil e suas relações com agências diversas, tais como a Igreja Católica e a Funai, no final da década de 1970.<sup>146</sup> O próprio órgão indigenista não possui, em seus arquivos, documentos relacionados ao grupo indígena em questão. Depois de quatro anos e meio de buscas, apenas um documento, também sob a forma de cópia, foi encontrado no Dedoc, em Brasília, um ofício, datado de 22 de outubro de 1987. Nele, Yara M. B. Penteado encaminhava ao então Presidente da Funai, Romero Jucá Filho, cópia do capítulo da dissertação de mestrado que versava sobre os Kamba.

A antropóloga confirma no texto que:

Em outubro de 1978, a abaixo assinada, Antropóloga, Yara Penteado, assinou contrato com esse órgão, a convite do então Presidente Gal. Ismarth Araújo Oliveira, para realizar pesquisa visando a uma identificação do grupo urbano que se auto-denominava “Camba”, habitante na cidade de Corumbá/MS (ESTADO DE MATO GROSSO DO SUL, 1987, p. 01).

Penteado, contudo, reconheceu que o relatório produzido para o levantamento proposto pelo órgão indigenista fosse frágil, embora atendesse à finalidade de “prestação de contas”. A antropóloga solicitou, ainda, que a cópia do capítulo da dissertação fosse anexada ao relatório, que se encontraria nos arquivos da instituição. Infelizmente, tal relatório ainda

---

<sup>146</sup> Cf. Anexos – Documentos Escritos & Textos.

não foi encontrado nos arquivos da Funai em Brasília, embora nos últimos quatro anos e meio tenham sido feitas inúmeras tentativas de localizá-lo.

Contudo, a existência desse relatório está registrada num levantamento realizado, em 1987, pela antropóloga Ligia Terezinha Lopes Simonian para o Arquivo Público do Estado de Mato Grosso do Sul. Intitulado **Relatório do levantamento da documentação existente no Arquivo Funai/ Brasília DF, sobre a questão indígena no Estado de Mato Grosso do Sul**, o documento registra sob a rubrica “Pesquisa”, três documentos a respeito dos Kamba: o *Parecer DGPC nº 043/79 sobre os Relatórios da Pesquisa “Kamba”*, de autoria do antropólogo Rafael José de Menezes Bastos. De acordo com Simonian, o documento datilografado possui três páginas e propõe a formação de um GT (Grupo de Trabalho) para planejar a ação da Funai na área. Um curto trecho do documento, transcrito na ementa, afirma que “Os dois estudos [...] vem plenamente dirimir as dúvidas da FUNAI” (SIMONIAN, 1987, p. 14), o que pode ser entendido como um posicionamento inicial favorável do órgão em relação à “indianidade” do grupo.

Os dois estudos, em questão, são o *Relatório Lingüístico Complementar da Pesquisa “Kamba”*, de autoria da lingüista Ruth Wallace de Garcia Paula, com 77 páginas, e o *Relatório de Pesquisa realizada entre os índios “Kamba” – na cidade de Corumbá-MS*, de autoria da antropóloga Yara M. B. Penteado, com 26 páginas e 16 anexos. A respeito do *Relatório Lingüístico...*, Simonian revela tratar-se de um levantamento sobre a língua falada pelos Kamba, indicando que o vocabulário apresenta variações dialetais da língua Chiquitano. Já sobre o *Relatório de Pesquisa...*, a antropóloga afirma que envolve os seguintes aspectos: locus da pesquisa, o significado da denominação Kamba, um histórico (desde suas condições de vida na Bolívia), situação atual e condições da pesquisa, incluindo, ainda, documentação fotográfica e mapas.

A ajuda de uma lingüista, fora solicitada por Penteado à Funai e, segundo a antropóloga:

A presença da Profa. Ruth Wallace (lingüista da FUNAI) foi de enorme valia para a pesquisa, tendo encontrado cinco falantes de dialetos muito parecidos entre si. Após estudos comparativos, a lingüista concluiu que se trata de pequenas variações do Chiquitano mesmo (para onde todas as evidências apontavam). Outras três pessoas, ainda, embora não falem com fluência, entendem bem os dialetos (PENTEADO, 1980, p. 70).

Infelizmente, como já referido, nenhum dos documentos citados foi encontrado, embora tenham sido exaustivamente procurados, não apenas nos arquivos da Funai, mas

também no Arquivo Público do Estado de Mato Grosso do Sul. Em ambos, apenas cópias do relatório de Simonian foram encontradas, com as indicações referenciadas. A antropóloga apontava, em seu relatório, “[...] o próprio processo de desorganização a que a documentação esteve, até recentemente, submetida, o que, em tese pode ter propiciado o extravio de documentos” (SIMONIAN, 1987, p. 13). Uma outra referência encontrada nos arquivos da Funai a respeito dos Kamba, além do citado ofício de Penteado, é a Comunicação Interna nº. 111, do Setor de Identificação e Análise, datado de 21 de maio de 1987, sugerindo a formação de GTs para áreas indígenas de Mato Grosso do Sul. No texto do documento, há a indicação da formação de um GT, de nº. 3, para identificação e delimitação das áreas indígenas Campestre, Água Limpa, Camba, Guaycurú, Panambi e Panambzinho (BRASIL, 1987a).

A chefe do setor, Silvia Regina Brogiolo Tafari, revelava preocupação com a situação fundiária em Mato Grosso do Sul e solicitava que:

Os deslocamentos devem dar-se o mais rápido possível, tendo em vista a existência naquela região de atritos; conflitos latentes; conflitos de fato; várias ações judiciais contra a FUNAI e arbítrios acobertados pelas autoridades municipais e estadual (BRASIL, 1987a, p. 02).

Os desdobramentos burocráticos que se seguiram a esse documento, contudo, revelaram que apenas o GT nº. 2, relacionado, dentre outros, aos Ofayé (referidos como Ofaié-Xavante) teve prosseguimento (BRASIL, 1987b). Acredita-se que após o envio da cópia de trechos da dissertação de Yara M. B. Penteado ao órgão indigenista, a Funai tenha desistido de compor o GT de identificação e delimitação da “Terra Indígena Camba”, que constava no Plano de Metas de 1987 (RICARDO; OLIVEIRA F., 1987). Ao que parece, esta foi a última referência aos Kamba, oficialmente falando, por quase vinte anos. Somente a partir de 2005, estes indígenas foram reintegrados ao banco de dados do STI (Sistema de Terras Indígenas), da Funai, por intermédio de Ruth H. da Silva, cuja pesquisa resultou em tese de doutorado defendida recentemente (SILVA, 2009).

## CONCLUSÃO

A construção da Estrada de Ferro Brasil-Bolívia, no final da primeira metade do século XX, provocou mudanças profundas nas vidas de índios e não-índios da fronteira. Quanto aos Kamba, a pesquisa sobre sua trajetória em “terras brasileiras” e “terras bolivianas”

revelou que esta população indígena tem sua história entrelaçada à história da *ferrocarril*. Uma vez vivendo em Corumbá, os Kamba foram percebendo que a própria “linha do trem” também funcionava como uma demarcação física dos espaços sociais na cidade, “onde quanto mais afastado do rio Paraguai (depois da ‘linha do trem’), menor o *status* do seu morador” (SILVA, 2009, p. 189). Os indígenas de origem Chiquitano estiveram majoritariamente presentes na periferia da sede do município, no “Cristo Redentor”, praticamente desde a chegada ao lado brasileiro da fronteira, estigmatizados de diversas formas. Apesar de suas origens remontarem ao passado Chiquitano e às missões jesuíticas, os Kamba constituíram-se em grupo étnico nesta passagem de um país ao outro.

Pode-se dizer que, assim como os Kalancó, em Alagoas, estudados pelo antropólogo Ugo Maia Andrade, os Kamba “constituem um coletivo formado a partir de um processo de diáspora” (ANDRADE, 2004, p. 110).<sup>147</sup> Este processo foi motivado pela difícil situação em que se encontravam os indígenas na Bolívia, sobretudo os Chiquitano e outros grupos das “terras baixas”, após a Guerra do Chaco<sup>148</sup>, restando às famílias que rejeitavam se submeter à servidão ou à “economia de contrabando”, a opção de procurar novas áreas onde pudessem se instalar. Assim, o Sr. Nazário veio para o Brasil e depois trouxe parte de sua parentela. Embora Nazário tenha se instalado no “Cristo Redentor” praticamente logo após a chegada da Bolívia, o “Reduto” foi sendo formado apenas com o passar do tempo. Muitos indígenas que chegavam à Corumbá, instalaram-se primeiramente em um espaço localizado em frente à antiga estação da ferrovia NOB (Noroste do Brasil), formando um núcleo que passou a ser conhecido como “feira boliviana”.

A consulta à relação dos “administradores do passado” de Corumbá (LEITE, 1978, p. 33-34) revela que Edimir Moreira Rodrigues ocupou o cargo de prefeito municipal entre 1961 e 1965. Foi durante sua administração que ocorreu o fechamento da “feira boliviana”, em 1964, sob o argumento de que o local “apresentava um aspecto de favelamento mais deprimente e feio para quem chegava a Corumbá [...] onde a sujeira, a promiscuidade e o alto índice de criminalidade punham em sobressalto a população de Corumbá”, considerado pelas autoridades locais como um “verdadeiro quisto social”. (PENTEADO, 1980, p. 64-65). Com

<sup>147</sup> Para Stuart Hall, “O conceito fechado de diáspora se apóia sobre uma concepção binária de diferença. [...] Porém, [...] a diferença [...] não funciona através de binarismos, fronteiras veladas que não separam finalmente, mas são também *places de passage*, e significados que são posicionais e relacionais, sempre em deslize ao longo de um espectro sem começo nem fim” (HALL, 2008, p. 32-33). João P. de Oliveira aponta que “[...] a diáspora remete àquelas situações em que o indivíduo elabora sua identidade pessoal com base no sentimento de estar dividido entre duas lealdades contraditórias, a de sua terra de origem (*home*) e do lugar onde está atualmente, onde vive e constrói sua inserção social” (OLIVEIRA, J. P. de In: OLIVEIRA, J. P. de, 2004, p. 31-32).

<sup>148</sup> Na visão do historiador boliviano Enrique Finot, a Guerra do Chaco influiu poderosamente na vida nacional, acarretando colapso econômico, grandes perdas humanas, além de permitir o predomínio de militares nos negócios públicos (FINOT, 1946, p. 373-374).

o fim da “feira”, os Kamba passaram a se reunir no “Cristo Redentor” constituindo o “Reduto São Francisco de Assis”.

Nas lembranças do Sr. Nazário:

Já tinham umas quantas [pessoas oriundas da Chiquitania, morando em Corumbá]. Moramos lá no centro, o primeiro lugar. Nós morávamos ali na frente [da estação ferroviária], mas era só barraquinho, não tinha casa não, era uma fileira de barraquinho. Então, depois que o dono pediu lá, o prefeito nos mandou pra cá. [Ele] falou: – Vou dar uma área para vocês. Aqui [no “Reduto”] era mato ainda. [O prefeito era] o Doutor Edimir Moreira Rodrigues, advogado. Ele que nos mandou e depois quando nós limpamos tudo aqui, que era um lixão, nós mudamos aqui, cada um fez seu barraquinho, só de papelão ou compensado (ROCHA, 2006).<sup>149</sup>

A ocupação do que viria a ser depois o “Reduto São Francisco de Assis” ou “Alameda” constitui-se em momento fundamental para a história coletiva do grupo: tratava-se do “lixão da cidade”, onde não crescia plantas, por conta dos resíduos deixados pelas mineradoras (manganês, sobretudo, de acordo com os moradores do local), um ambiente insalubre e inóspito.<sup>150</sup> Domesticar tal ambiente, transformando-o em território culturalmente efetivo – lócus de relações sociais e de reprodução cultural e física – é também o momento embrionário de uma identidade exclusiva, a de *Camba-Chiquitano*, conectada aos Chiquitano, mas diferente, em parte, daquela que havia sido deixada na Bolívia. É o fato de serem oriundos dos Chiquitano, grupo marcado historicamente pelas condições as mais hostis e habituados à servidão, que permite as transformações desta condição e a criação de um lugar social para o grupo, onde antes havia apenas mato e o lixo da cidade de Corumbá. Com o tempo, categorizações pejorativas (“índios sem terra”, “bugres”, “bolivianos”) dirigidas pela população não-indígena local foram sendo neutralizadas e transformadas em atributos positivos de identidade, ao se modificar valores que a elas estavam agregados.

Nas palavras de Andrade, isso significa “transformar um estigma em emblema de identidade”:

Tal operação, que permitiu transformar os sinais dos estigmas externamente imputados e alterar o quadro de forças atuantes em um determinado social, é, sobremaneira, política e representa o princípio das etnogêneses, presente tanto na proposta de Sider [...] – para quem é a retomada da autonomia histórica que os sujeitos buscam com as etnogêneses – quanto em Barth [...] ao formular a cultura como um dos meios instrumentais através dos quais se redefinem frente a outras forças sociais (ANDRADE, 2004, p. 115).

<sup>149</sup> Cf. Anexos – Documentos Oraís Transcritos – Documento Oral n.º 3.

<sup>150</sup> A transformação do “lixão” da cidade em “Alameda” ocorreu em meados da década de 1970, durante a administração do prefeito Acyr Pereira Lima (LEITE, 1978, p. 34). Houve, nas palavras do Sr. Nazário, uma inauguração com a presença de padre e a realização de missa na praça central, demonstrando os fortes vínculos destes índios com as práticas culturais e religiosas do Catolicismo naquela época.

Assim é que os Kamba se sabiam diferentes, mas associavam (e, diga-se de passagem, muitos ainda associam) sua auto-imagem ao “bugre” ou “boliviano”, construídos pelos regionais. Toda esta carga de estigmatização não começa no Brasil, mas na Bolívia, e é carregada na diáspora do grupo. Assim, durante muito tempo passaram a se pensar da maneira como os regionais os pensavam, produzindo distâncias entre eles e “os índios” (compreendidos como “legítimos” apenas aqueles que possuísem uma continuidade histórica com os tempos “de Cabral” ou “de Colombo”), imaginados a partir de figuras do passado (os ancestrais Chiquitano, já fora da memória, mesmo dos mais velhos) ou alteridades distintas deles. É possível pensar que a formação de representações sobre si mesmos, a partir dos atributos dirigidos ao Kamba, mostra que estes indígenas reconheceram sua própria alteridade e diferença, agregando valores positivos a classificações exteriores negativas que recaíram sobre o grupo. Tal superação foi crucial na história do grupo, pois permitiu a reversão de alguns dos estigmas, sem anular a diferença que causou a estigmatização.

Isto porque os processos de construção de categorias de identidade não são arbitrários e muito menos a-históricos, decorrendo dos contextos de interação social que geram ações e reações às disputas simbólicas, já que:

[...] o estigma produz a revolta contra o estigma, que começa pela reivindicação pública do estigma, consituído assim em emblema [...] e que termina na institucionalização do grupo produzido (mais ou menos totalmente) pelos efeitos econômicos e sociais da estigmatização (BOURDIEU, 2006, p. 125).

Com isto foi possível a emergência de um novo classificador – “índio *Camba-Chiquitano*” – baseado em categorias de identidade que se reportam ao passado jesuítico dos ancestrais Chiquitano e à procedência de uma parte do grupo das planícies bolivianas. Tais categorias superam as classificações negativas desta alteridade, assimiladas conforme os estigmas que lhes foram imputados. O fato demonstra que os Kamba vêm organizando, de modo diverso ao longo do tempo, sua auto-percepção e diferença em relação aos Outros com quem vêm interagindo, mantendo certa unidade em meio às constantes modificações dos conteúdos que as sustentam.

A tarefa proposta de se pesquisar estes indígenas mostrou-se, com o tempo, um enorme desafio. Aparentemente, faltavam documentos escritos; arquivos que contivessem tais papéis; pessoas decididas a falar e a se revelarem, na esfera pública, como indígenas, cujas origens se encontravam no distante/ próximo Oriente boliviano. Contudo, ao se encontrar alguns vestígios e pelo menos um interlocutor disposto a ser ouvido em suas narrativas,

decidiu-se que seria possível seguir “na linha do trem” (e para além dela!) na tentativa de se reunir o maior número possível de informações que pudessem compor um quadro (ou, pelo menos, um mosaico) em que se combinaram contribuições da História e da Antropologia, dentre outras áreas do conhecimento. Afinal, como afirma a antropóloga Denise M. Meireles, inspirada no eminente historiador francês Georges Duby, “Se não podemos jamais captar certos fenômenos, momentos e imagens, podemos [...] justapor restos, fragmentos de lembranças e envolvê-los como o imaginário para tentar ligá-los” (MEIRELES, 1989, p. 69).

Ao se encerrar o Capítulo 4, em que se verificou a importância da construção da Estrada de Ferro Santa Cruz de la Sierra-Corumbá na história dos Kamba e o processo de estigmatização sofrido por estes indígenas migrantes, convida-se o leitor para a leitura das Considerações Finais, em que se espera ter sintetizado as contribuições mais relevantes da presente tese.



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

**O pesquisador que penetra em um mundo de vida que não é  
o seu, necessita de alguém que lhe abra a porta.**  
(Rolf Lindner,  
antropólogo alemão)

Ao penetrar em um mundo ao qual eu não pertencia, também necessitei de alguém que me “abrisse a porta” e esta pessoa foi o indígena Nazario Surubi Rojas, um homem *Camba-Chiquitano* de mais de 70 anos de idade que, ao longo dos últimos quatro anos e meio, teve a paciência de me receber e conversar comigo a respeito do grupo étnico ao qual pertence e sobre o qual sempre falou com indisfarçável orgulho. Poderia ter escolhido outro tema, em que fosse mais fácil encontrar documentação escrita em arquivos públicos ou particulares, mas preferi dedicar estes anos de minha formação acadêmica a compreender a presença histórica de populações indígenas em fronteiras, elegendo a fronteira Brasil-Bolívia como locus privilegiado de observação e reflexão. Não foram poucas vezes em que me deparei com dificuldades que quase me fizeram desistir de continuar a penetrar nesse mundo fascinante, constituído de silêncios, gestos comedidos, identidades cambiantes e por pessoas que sabem exatamente quem são, mas por diversos motivos, que aqui tentei expor e analisar, preferiram/ preferem ser identificadas de acordo com os contextos, as necessidades e/ ou as circunstâncias... Desse modo, sem ter tido a pretensão de esgotar o tema proposto, mas com a esperança de ter conseguido abordar algumas questões pertinentes, além de suscitar outras, nessa tão complexa e ampla problemática, chego às considerações finais da tese.

Os Kamba, mais particularmente os *Camba-Chiquitano*, sabem-se indígenas e, embora não possuam uma aldeia “com ocas”, “em formato circular”, etc., constituíram, ao longo do tempo, ao redor de si, no “Reduto São Francisco de Assis” (ou “Alameda”), uma rede de sociabilidades; uma aldeia no sentido simbólico, que a um olhar superficial poderia ser considerada apenas uma “favela”. O trabalho de Yara M. B. Penteadó teve, por um lado, o mérito de descobri-los, mas ao mesmo tempo, parece ter instituído a representação acadêmica de “índios bolivianos”, “estrangeiros” e “sem aldeia”. Apenas parece, pois se chegou ao momento de se escrever uma outra história. A escrita dessa outra história, inclusive, foi colocada como necessária por, pelo menos, um membro do próprio grupo, que não quer que sua passagem por terras corumbaenses seja apagada da memória local e regional. Apesar dos “tempos de globalização” e reduzidos a um número muito pequeno, os *Camba-Chiquitano*

sabem que fazem parte de um grupo étnico, assumem para si uma identidade indígena na esfera privada, distinta dos não-índios com quem convivem há tempos, ainda que sejam também “homens e mulheres na fronteira”. Dessa forma, fatos e fenômenos sociais envolvendo etnicidades, identidades e fronteiras em tempos de globalização, na América Latina, puderam ser vistos como construídos e operados por parte dos atores sociais que interagem e os dotam de significados, interpretando-os e re-significando-os.

Pode-se dizer, também, que a trajetória destes indígenas é uma história de servidão, violência e silenciamento praticados contra um grupo de pessoas cujos ancestrais foram submetidos ao jugo de colonizadores não-indígenas por séculos. Contudo, não se tratou de narrar uma história de “vencidos” *versus* “vencedores” ou história “vista de cima” *versus* “vista de baixo”. Reconhecer as assimetrias provocadas pelo prolongado contato interétnico entre índios e não-índios e inscrever as vozes daqueles a quem poucos quiseram escutar, registrando-as para as gerações presente e futura, ainda que possa parecer algo “militante”, foi um dos possíveis caminhos a serem seguidos na pesquisa acadêmica com fontes orais. Por essa razão, afirmo orgulhar-me de ter “acompanhado”, por meio de algumas de suas narrativas, os Kamba em suas viagens de trem, tentando enxergar, ouvir e compreender como chegaram ao Brasil e, uma vez do “lado de cá” da fronteira, como (re)construíram um *pueblo* na “Alameda São Francisco de Assis”, um lugar marcado por reminiscências dos “tempos dos antigos”.

Ao buscar trabalhar com fontes orais junto a determinada população indígena, minha intenção não foi falar pelos Kamba, “dar voz” a eles, mas falar “para” os Kamba e “a respeito deles para” os Outros. Não tive, pois, a pretensão de falar em nome deles, mas apenas de pedir licença para, tentar enxergar, sobre os ombros daqueles poucos que confiaram em mim, um tanto da visão de mundo destes indígenas, buscando elementos, vestígios, indícios e sinais que pudessem desvelar a trajetória histórica particular do grupo. Espero que esta visão mais “microscópica” não tenha provocado a perda da noção de universalidade da história humana e as transformações advindas do processo de conquista e colonização ibero-americanas. A história da migração e fixação dos Kamba, no antigo sul do Estado de Mato Grosso, atual Mato Grosso do Sul, está/ esteve, ao mesmo tempo, inserida em um contexto regional mais amplo e intimamente relacionada às problemáticas locais da memória, das práticas culturais e das identidades. Assim, desejo ter contribuído para a compreensão do processo histórico que criou e influenciou os suportes identitários e as práticas culturais sobre os quais os Kamba se apoiaram e que lhes garantiram a sobrevivência física e cultural, ao longo do tempo, em região de fronteiras.

Inúmeras foram as dificuldades encontradas para levar a cabo a pesquisa cujos resultados foram apresentados nesta tese. Portanto, uma reflexão sobre tais dificuldades se fez necessária, tendo em vista a própria natureza da pesquisa e alguns dos conceitos utilizados aqui para se pensar a trajetória histórica dos Chiquitano que vivem hoje em Mato Grosso do Sul, tais como o de estigma. Se por um lado verificou-se a escassez de fontes escritas a respeito desta presença, seja nos arquivos da Funai ou de diversas agências, por outro há que ser ressaltado que, mesmo no “Reduto”, as únicas pessoas que se dispuseram a falar sobre o passado dos Kamba foram o Sr. Nazário e os Srs. Barnabé e Marta, estes últimos filhos da Sra. Petrona, recentemente falecida. Dos não-índios consultados, apenas a Sra. Elodia C. Nunes, coordenadora pedagógica da escola do bairro e o Pe. Osvaldo Scotti, ex-coordenador da Pastoral Indigenista em Corumbá, aceitaram falar e gravar entrevistas. Em outras palavras, houve momentos em que pensei estar diante de tão pouco material para a escrita da tese, ficando com a sensação de que talvez o tema escolhido não fosse “bom para pensar” (numa paráfrase ao etnólogo franco-belga Claude Lévi-Strauss).

Alguns fatores ajudam a explicar a recusa dos Kamba em falar sobre o passado ou, ainda, a respeito do tempo presente. É preciso levar em conta os próprios costumes dos Chiquitano, avessos a pronunciarem, na esfera pública, os nomes dos mortos, bem como comentar sobre os mesmos (RIESTER, 1976). Além disso, durante certo tempo, pairou, sobretudo entre os mais velhos, o medo de serem “descobertos” pela polícia da fronteira e deportados, acusados de viverem em condição ilegal, por falta de documentação. Foi difícil lidar com tantos estigmas alheios (“indocumentados”, “índios bolivianos”, etc.), num momento em que muitos pesquisadores também são vistos e representados pelos estigmas de “oportunistas” e “descompromissados” com os sujeitos pesquisados. Pode-se dizer que essa “má reputação” que têm os trabalhos de campo entre os diretamente afetados por este tipo de metodologia é, em parte, uma herança dos inícios coloniais da disciplina antropológica. Soma-se a isso o fato de as pesquisas serem realizadas, muitas vezes, para um mundo acadêmico distante, estranho e sem qualquer tipo de retorno para os próprios sujeitos, o que deu origem às críticas de que os trabalhos de campo foram executados, por muito tempo, à custa das populações pesquisadas (HAGEN, 1992).

Ocorre que foram justamente as pistas, os sinais encontrados ao longo dos últimos anos, em trabalhos de campo de curta duração, é que possibilitaram a percepção de que esta história a ser contada seria justamente a da estigmatização de um grupo, a de um lento e crescente processo de invisibilização ocorrido na fronteira Brasil-Bolívia na segunda metade do século XX, ainda em curso nos dias de hoje. Investigar e escrever sobre tal passado, com

tão poucos indícios, além de uma tarefa árdua, foi estimulante na medida em que foram sendo percebidas as estratégias de ocultação por parte uns e de sobrevivência por parte de outros, personagens e espectadores, sujeitos dessa história. Assim, é possível afirmar que os Kamba sofreram, e ainda sofrem, um processo de estigmatização de suas identidades que os colocam em limiares não apenas étnicos (índios *versus* não-índios), mas também nacionais (bolivianos *versus* brasileiros). Identidade, diga-se de passagem, entendida não como algo que subsiste em si mesma, mas que só efetivamente existe através de categorias sociais que a engendram, como tentei demonstrar.

Diferentemente, portanto, daquilo que Joana A. Fernandes Silva defendeu, com brilhantismo, nas análises empreendidas a respeito dos Chiquitano, em Mato Grosso, os Kamba não foram “encapsulados” em “terras brasileiras”, quando da formação dos Estados Nacionais na América do Sul, ao longo dos séculos XIX e XX. Tendo suas origens nas antigas *reducciones* jesuíticas dos séculos XVII e XVIII, em especial na de San Jose de Chiquitos, estes indígenas se encontravam em território boliviano no início do século XX e dali migraram, especialmente por via férrea, para a cidade de Corumbá, antigo sul do Estado de Mato Grosso. Se na Bolívia passaram a ser chamados de *campesinos* – especialmente a partir de 1953, quando o vocábulo *indio* passou a ter forte conotação pejorativa –, no Brasil buscaram reconhecimento, em determinado período histórico, como *Camba-Chiquitano* ou, simplesmente, Kamba. Este grupo se sabe indígena e, mais do que isso, em determinado momento histórico reivindicou para si, por meio de suas lideranças, o direito de serem considerados índios no Brasil (e não, necessariamente, “do Brasil”!).

Creio que a análise da trajetória dos Kamba em terras bolivianas e brasileiras ainda está por ser inteiramente desvelada, retirada do esquecimento e mais bem investigada para que se entenda melhor a passagem física destes indígenas na região da fronteira Brasil-Bolívia e a passagem simbólica e cultural destes indivíduos de origem boliviana que reivindicaram junto ao Estado brasileiro, entre o final da década de 1970 e início dos anos 80, serem índios. Concluo a pesquisa sobre os Kamba, ou melhor, a parcela *Camba-Chiquitano*, com algumas respostas e muitas indagações. As lacunas são grandes e certas questões permaneceram, para mim, indecifráveis. Contudo, ao encerrar este trabalho é forçoso reconhecer que se as evidências empíricas relacionadas às novas concepções teórico-metodológicas da Antropologia e da História desvendaram parte de uma realidade ainda pouco conhecida a respeito de uma porção da fronteira Brasil-Bolívia, também é possível afirmar que apontaram desdobramentos a serem investigados, pois têm muito ainda a revelar.

As evidências pesquisadas sobre os indígenas Kamba na fronteira Brasil-Bolívia, analisadas ao longo desta tese, contribuem, acredito, para reforçar as próprias questões teóricas propostas na interpretação dos eventos aqui assinalados. Tentei ultrapassar, a exemplo da historiadora e cientista social Maria Regina Celestino de Almeida (2003), certas dicotomias que durante algum tempo dominaram o cenário teórico nos estudos a respeito de indígenas, tais como “resistência” *versus* “aculturação” ou índios “puros” *versus* índios “aculturados”, dentre outras. As fontes, mesmo que escassas, analisadas a partir dos interdisciplinares conceitos de culturas, fronteiras e identidades revelaram terem os Kamba sido capazes de, continuamente, se transformarem, rearticulando seus próprios valores e fluxos culturais. A pesquisa contribuiu, também, para auxiliar a demolir certos estereótipos sobre indígenas e suas presenças nas fronteiras nacionais, mostrando estratégias de resignificação contínuas.

Em relação aos Kamba, faz sentido, portanto, a afirmação de Celestino de Almeida, a respeito das presenças indígenas nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro:

Seus interesses e objetivos, evidentemente, alteravam-se com a situação de contato, [...]. Participaram, portanto, intensa e ativamente de seu próprio processo de metamorfose, transformando-se, [...], mais do que sendo transformados, porém não necessariamente nos moldes pré-estabelecidos [...]. Esse processo foi lento e repleto de conflitos, negociações, recuos e avanços, [...] (ALMEIDA, 2003, p. 281-282).

Não coube a mim, o pesquisador, dizer se os Kamba são índios ou não, pois o que procurei fazer foi “dar ouvidos” as suas histórias, tentando montar um verdadeiro quebra-cabeças. Além disso, busquei compreender como estas pessoas “fronteiriças” e “transnacionais” criaram e recriaram as próprias existências, ao longo do tempo, e como vêm lutando contra estigmas e tentativas de apagamento da percepção de suas presenças em território brasileiro. Nesses (às vezes sombrios) tempos de globalização, aqueles indígenas que vivem há mais de cinquenta anos “depois da linha do trem”, em Corumbá, Mato Grosso do Sul, Brasil, desejavam apenas ser vistos e ouvidos, mas não queriam que o Outro falasse por eles, mas que os escutasse, registrando suas narrativas. Querem, portanto, ser apenas reconhecidos como um grupo étnico. Enfim, olhar para o passado deles e escrever sobre isto me fez perceber, também, que poderiam estar sendo criadas perspectivas de futuro para o grupo. Um futuro incerto (é verdade), mas no qual, assim como em tempos pretéritos, eles são vistos e se percebem cada vez mais como sujeitos e menos como “vítimas”...

Pode-se afirmar que este trabalho encontra-se em fronteiras disciplinares, entre a História e as Ciências Sociais, notadamente a Antropologia. Afinal, se não fiz longos

trabalhos de campo, como requer o ofício etnográfico, arrisquei-me a lançar um olhar antropológico sobre as (poucas) fontes que encontrei ao longo do caminhar da pesquisa. Por outro lado, tentei dar uma visão mais diacrônica a respeito dos Kamba, não me preocupando com o “presente etnográfico” e, tampouco, em inventariar costumes, tradições e modos de viver em (des)uso. Confesso, entretanto, ser esta posição (a de um aprendiz de historiador tentando fazer, em certos momentos, o papel de antropólogo) um tanto incômoda, embora rica em experiências e possibilidades. Nessa perspectiva, considero-me, também um pesquisador “na fronteira”, em tempos globalizados...

O sociólogo anglo-jamaicano Stuart Hall lembra, sabiamente, que:

[...], a globalização – [...] – *sempre* conteve as duas tendências: a abertura para o encontro com a “*differance*” e o “fechamento” associado ao recuo binário frente ao trauma do encontro com “o Outro”. Ambas dizem respeito à face de Janus da alta modernidade, que, como nos lembrou Walter Benjamin, tal como o Anjo da História, avança para o futuro sempre com a face voltada resolutamente para as ruínas do passado (HALL, [s.d.], p. 61).

Apreendi que das “ruínas do passado” emergem vozes nem sempre ouvidas e registradas pelos pesquisadores. Recuperar essas vozes, às vezes esquecidas, por vezes inaudíveis, muitas vezes ignoradas, nem sempre é uma tarefa fácil. Em um texto sobre a voz subalterna e o olhar etnográfico, o antropólogo José Jorge de Carvalho (1999) convidou seus colegas etnógrafos a se deixar impactar por um discurso que se apresenta estranho, distante, inacabado, inadequado e, ao mesmo tempo, desenraizado, pária, desimpedido, aberto à alteridade, com uma vocação irredutivelmente universalizante. Finalizo a presente tese convidando meus colegas historiadores a realizarem o mesmo, ou seja, que se dê ouvidos, através das fontes, e se tente inscrever as vozes ainda não presentes no cânone oficial, como a dos Kamba e a de outros grupos indígenas (e não-indígenas também). Este parece ser um caminho possível e salutar, em tempos marcados pelos desconcertantes e contraditórios efeitos da globalização na América Latina (e no mundo), para se buscar compreender, do ponto de vista histórico, a presença de populações indígenas em fronteiras, sejam elas étnicas, identitárias, nacionais...

## REFERÊNCIAS

### LISTA DE FIGURAS & MAPAS

#### RELATÓRIOS

WHATELY, L. A.; TORRES, J. R. **Relatório da Comissão Mixta Ferroviária Brasileiro-Boliviana referente aos exercícios de 1938 e 1939**. Rio de Janeiro: Companhia Carioca Artes Gráficas, 1940. 71 p.

### CONSIDERAÇÕES INICIAIS

#### FONTES BIBLIOGRÁFICAS

ANDRADE, U. M. Dos estigmas aos emblemas de identidade: os percursos da formação de um povo. **Revista de Estudos e Pesquisas**, Brasília, Funai, vol. 1, n. 1, p. 99-139, jul. 2004.

APPIAH, K. A. **Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura**. 2. ed. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2007. 304 p.

ARRUTI, J. M. A. A emergência dos “remanescentes”: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. **Mana**, Rio de Janeiro, vol. 7, n. 2, p. 7-38, 1997.

BAINES, S. G. Os índios Makuxi e Wapichana e suas relações com estados nacionais na fronteira Brasil-Guiana. **Série Antropologia**, Brasília, UnB, n. 338, 2003. 20 p.

BAINES, S. G. Povos indígenas na fronteira Guiana-Brasil: nacionalidade e indianidade numa fronteira internacional. **Revista Brasileira do Caribe**, Goiânia, Cecab, vol. V, n. 10, p. 319-339, jan./jun. 2005.

BARTH, F. Introducción. In: \_\_\_\_\_. (Org.). **Los grupos étnicos y sus fronteras**. Trad. Sergio Lugo Rendón. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1976. p. 9-49.

BARTOLOMÉ, M. A. Movimientos indios en America Latina: los nuevos procesos de construcción nacionalitaria. **Série Antropologia**, Brasília, UnB, n. 321, 2002. 25 p.

BORTOLETTO SILVA, R. Morfología social de los chiquitanos de la frontera entre Bolivia y Brasil: un análisis preliminar. In: COMBÈS, I. (Ed.). **Definiciones étnicas, organización social y estrategias políticas en el Chaco y la Chiquitania**. Actes & Mémoires de l'Ifea (Institut Français d' Études Andines), tomo 11. Santa Cruz de la Sierra: El País, 2006. p. 135-141.

BRANDÃO, C. R. **Identidade e etnia: construção da pessoa e resistência cultural**. São Paulo: Brasiliense, 1986. 173 p.

CANCLINI, N. G. **Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. Trad. Ana Regina Lessa; Heloísa Pezza Cintrão. 4. ed. São Paulo: Edusp, 2006. 416 p.

CARDOSO, C. F. S. **Uma introdução à história**. 6. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986. 124 p. (Primeiros Vãos).

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. **Caminhos da identidade**: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo. São Paulo/ Brasília: Unesp/ Paralelo 15, 2006. 258 p.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. Introdução. In: \_\_\_\_\_; BAINES, S. G. (Orgs.). **Nacionalidade e etnicidade em fronteiras**. Brasília: UnB, 2005. p. 9-20.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R.; BAINES, S. G. (Orgs.). **Nacionalidade e etnicidade em fronteiras**. Brasília: UnB, 2005. 277 p.

CARNEIRO DA CUNHA, M. **Antropologia do Brasil**: mito, história, etnicidade. São Paulo: Brasiliense, 1986. 173 p.

CERTEAU, M. de. **A escrita da história**. 2. ed. Trad. Maria Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000. 345 p.

CHAUVEAU, A.; TÉTARD, P. (Orgs.). **Questões para a história do presente**. Trad. Ilka Stern Cohen. Bauru: Edusc, 1999. 132 p.

CHIAVENATO, J. J. **A Guerra do Chaco (leia-se petróleo)**. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1980. 214 p.

CINTRA, E. M. D. Vozes silenciadas: um estudo sociolinguístico dos Chiquitano no Brasil. In: SILVA, J. A. F. (Org.). **Estudos sobre os Chiquitanos no Brasil e na Bolívia**: história, língua, cultura e territorialidade. Goiânia: UCG, 2008. p. 97-134.

COSTA, J. E. F. M. da. **A coroa do mundo**: religião, território e territorialidade Chiquitano. Cuiabá: Edufimt, 2006. 223 p.

COSTA, J. E. F. M. da. O manto do encoberto: territorialização e identidade dos Chiquitano. **Territórios e Fronteiras**, Cuiabá, UFMT, v. 3, n. 2, p. 57-78, jul./ dez. 2002.

DANTAS, B. G.; SAMPAIO, J. A. L.; CARVALHO, M. R. G. de. Os povos indígenas no Nordeste brasileiro: um esboço histórico. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras/ SMC/ Fapesp, 1992. p. 431-456.

DELGADO, L. de A. N. **História oral**: memória, tempo, identidades. Belo Horizonte: Autêntica, 2006. 135 p. (Leitura, Escrita e Oralidade).

EIDHEIM, H. Cuando la identidad étnica es un estigma social. In: BARTH, F. (Org.). **Los grupos étnicos y sus fronteras**. Trad. Sergio Lugo Rendón. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1976. p. 50-74.

GIORGIS, L. **El “hombre” en las fronteras de la “identidad”**. Córdoba: [s.e.], 1993. 7 p. (Mimeografado).

GOFFMAN, E. **Estigma**: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Trad. Márcia Bandeira de Mello Leite Nunes. 4. ed. Rio de Janeiro: LTC, 1988. 158 p.

GRUZINSKI, S. **O pensamento mestiço**. Trad. Rosa Freire d’Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. 416 p.

HALL, S. **Identidade cultural**. Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas/ Unicamp, [s.d.]. 61 p.

IANNI, O. **A sociedade global**. 12. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. 192 p.

JOSÉ DA SILVA, G. **A construção física, social e simbólica da Reserva Indígena Kadiwéu: memória, identidade e história**. 2004. 144 f. Dissertação (Mestrado em História) – UFMS/ CPDO (Universidade Federal de Mato Grosso do Sul/ Campus de Dourados), Dourados, 2004.

JOSÉ DA SILVA, G. Além do que os olhos vêem: reflexões sobre etnia, etnicidade e identidade étnica – os índios Atikum em Mato Grosso do Sul. *Tellus*, Campo Grande, ano 3, n. 5, p. 95-106, 2003.

JOSÉ DA SILVA, G. **Da terra seca à condição de índios “terra seca”**: os Atikum em Mato Grosso do Sul. 2000. 58 f. Monografia (Especialização em Antropologia) – UFMT (Universidade Federal de Mato Grosso), Cuiabá, 2000.

JOSÉ DA SILVA, G. “Terra seca” à vista: os Atikum em Mato Grosso do Sul. In: SALOMON, M.; SILVA, J. F.; ROCHA, L. M. (Orgs.). **Processos de territorialização: entre a História e a Antropologia**. Goiânia: UCG, 2005. p. 55-80.

JOSÉ DA SILVA, G.; SOUZA, J. L. de. O despertar da fênix: a educação escolar como espaço de afirmação da identidade étnica Kinikinau em Mato Grosso do Sul. *Sociedade e Cultura*, Goiânia, UFG, v. 6, n. 2, p. 149-156, 2003.

LARRAIN, J. **Modernidad, razón e identidad en America Latina**. Santiago: Andrés Bello, 1996. 270 p.

MALDI, D. A teia da memória. *Série Antropologia*, Cuiabá, UFMT, n. 1, p. 9-35, 1993.

MANGOLIM, O. **Povos indígenas em Mato Grosso do Sul: viveremos por mais 500 anos**. Campo Grande: Cimi/MS, 1993. 119 p.

MARTINS, J. de S. **Fronteira: a degradação do outro nos confins do humano**. São Paulo: Hucitec, 1997. 213 p.

MEIHY, J. C. S. B.; HOLANDA, F. **História oral: como fazer, como pensar**. São Paulo: Contexto, 2007. 175 p.

MENDONÇA, L. de A. Parques nacionais do Iguazu e Iguazú: uma fronteira ambientalista entre Brasil e Argentina. In: CARDOSO DE OLIVEIRA, R.; BAINES, S. G. (Orgs.). **Nacionalidade e etnicidade em fronteiras**. Brasília: UnB, 2005. p. 117-135.

OLIVEIRA, J. P. de. **Ensaio em antropologia histórica**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1999. 272 p.

PENTEADO, Y. M. B. **A condição urbana: estudo de dois casos de inserção do índio na vida citadina**. 1980. 118 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – UnB (Universidade de Brasília), Brasília, 1980.

RADDING, C. **Landscapes of power and identity: comparative histories in the Sonoran Desert and the forests of Amazonia from Colony to Republic.** Durham/ London: Duke University Press, 2005. 431 p.

RICARDO; C. A.; OLIVEIRA F<sup>o</sup>, J. P. de. (Orgs.). **Terras indígenas no Brasil.** São Paulo/ Rio de Janeiro: Cedi/ Museu Nacional, 1987. 148 p.

RICARDO; C. A.; RICARDO, F. (Eds.). **Povos indígenas no Brasil: 2001-2005.** São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006. 879 p.

RICHARD, N. (Comp.). **Mala guerra: los indígenas en la guerra del Chaco (1932-1935).** Asunción/ Paris: ServiLibro/ Museo del Barro/ CoLibris, 2008. 421 p.

ROCHA, L. M. (Org.). **Etnicidade e nação.** Goiânia: Cãnone, 2006. 155 p.

ROCHA, L. M.; BAINES, S. G. (Coords.). **Fronteiras e espaços interculturais: transnacionalidade, etnicidade e identidade em regiões de fronteira.** Goiânia: UCG, 2008. 120 p.

SAYAD, A. **A imigração ou os paradoxos da alteridade.** Trad. Cristina Murachco. São Paulo, Edusp, 1998. 299 p.

SCHADEN, E. **Leituras de etnologia brasileira.** São Paulo: Nacional, 1976. 527 p.

SCOTT, P.; ZARUR, G. (Orgs.). **Identidade, fragmentação e diversidade na América Latina.** Recife: UFPE, 2003. 278 p.

SEGATO, R. L. Identidades políticas/ alteridades históricas: una crítica a las certezas del pluralismo global. **Anuário Antropológico 97**, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, p. 161-196, 1999.

SILVA, J. A. F. **Breve notícia sobre o povo Chiquitano em território brasileiro.** Cuiabá: UFMT, 1999. 11 f. (Mimeografado).

SILVA, J. A. F. (Org.). **Estudos sobre os Chiquitanos no Brasil e na Bolívia: história, língua, cultura e territorialidade.** Goiânia: UCG, 2008. 316 p.

SILVA, J. A. F. Território e fronteiras Brasil-Bolívia no país dos Chiquitanos. **Revista do Museu Antropológico da UFG**, Goiânia, UFG, v. 5/ 6, n. 1, p. 179-212, jan./ dez. 2001/ 2002.

SILVA, R. H. da. **Brasileiros, bolivianos ou indígenas?** Construções identitárias dos *Camba* no Brasil, 2009. 207 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – UFF (Universidade Federal Fluminense), Niterói, 2009.

SILVA, S. A. da. Ser “pasante” em São Paulo: prática ritual entre os imigrantes bolivianos. In: SCHWARCZ, L. K. M.; GOMES, N. L. (Orgs.). **Antropologia e história: debate em região de fronteira.** Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 173-189.

SIQUEIRA JR., Jaime G. "**Esse campo custou o sangue dos nossos avós**": a construção do tempo e espaço Kadiwéu. 1993. 290 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP (Universidade de São Paulo), São Paulo, 1993.

SOUZA, O. R. G. de. **Do conflito à cooperação internacional**: relações Brasil/ Bolívia. Campo Grande: Uniderp, 2004. 259 p.

THOMSON, A. Histórias (co)movedoras: história oral e estudos de migração. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, Anpuh/ Humanitas, v. 22, n. 44, p. 341-364, 2002.

VIEIRA, M. do P. de A.; PEIXOTO, M. do R. da C.; KHOURY, Y. M. A. **A pesquisa em história**. 2. ed. São Paulo: Ática, 1991. 80 p. (Princípios, 159).

ZANARDINI, J.; BIEDERMAN, W. **Los indigenas del Paraguay**. 2. ed. Asunción: Zamphirópolis, 2006. 360 p.

ZARUR, G. de C. L. (Org.). **Região e nação na América Latina**. Brasília/ São Paulo: UnB/ Imprensa Oficial do Estado, 2000. 242 p.

## CAPÍTULO 1

### FONTES BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINI, A. J. Jacques Le Goff: por uma fronteira entre Antropologia e História. In: SCHWARCZ, L. K. M.; GOMES, N. L. (Orgs.). **Antropologia e História**: debate em região de fronteira. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 33-51.

ALBERTI, V. **Ouvir, contar**: textos em história oral. Rio de Janeiro: FGV, 2004. 196 p.

AZANHA, G. As terras indígenas Terena no Mato Grosso do Sul. **Revista de Estudos e Pesquisas**, Brasília, Funai, vol. 2, n. 1, p. 61-111, jul. 2005.

BARTOLOMÉ, M. A. Movimientos indios y fronteras en America Latina. In: SCOTT, P.; ZARUR, G. (Orgs.). **Identidade, fragmentação e diversidade na América Latina**. Recife: UFPE, 2003. p. 49-65.

BORTOLETTO SILVA, R. **Os Chiquitano de Mato Grosso**: estudo das classificações sociais em um grupo indígena da fronteira Brasil-Bolívia. 2007. 226 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – USP (Universidade de São Paulo), São Paulo, 2007.

BRAND, A. J. **Populações indígenas**: algumas considerações metodológicas. Dourados: Programa de Mestrado em História da UFMS, 2002. 9 f. (Mimeografado).

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. **Caminhos da identidade**: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo. São Paulo/ Brasília: Unesp/ Paralelo 15, 2006. 258 p.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. **Sobre o pensamento antropológico**. Rio de Janeiro/ Brasília: Tempo Brasileiro/ CNPq, 1988. 201 p.

CARNEIRO DA CUNHA, M. **Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade**. São Paulo: Brasiliense, 1986. 173 p.

COSTA, J. E. F. M. da. **A coroa do mundo: religião, território e territorialidade Chiquitano**. Cuiabá: Edufimt, 2006. 223 p.

CRAPANZANO, V. **Tuhami: portrait of a Moroccan**. Chicago: The University of Chicago Press, 1980. 187 p.

D'ALÉSSIO, M. M. **Reflexões sobre o saber histórico: Pierre Vilar, Michel Vovelle, Madeleine Rebérioux**. São Paulo: Edunesp, 1998. 132 p.

DEBERT, G. G. Problemas relativos à utilização da história de vida e história oral. In: CARDOSO, R. C. L. (Org.). **A aventura antropológica: teoria e pesquisa**. 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004. p. 141-156.

EULÁLIO, M. do C. A História Oral: vetor do tempo para pessoas idosas. In: WHITAKER, D. C. A.; VELÔSO, T. M. (Orgs.). **Oralidade e subjetividade: os meandros infinitos da memória**. Campina Grande: Eduerp, 2005. p. 69-85.

FIGUEIREDO, A. **A propósito do boi**. Cuiabá: UFMT, 1994. 226 p.

FREITAS, E. B. de. Fala de índio, História do Brasil: o desafio da Etno-História indígena. **História Oral**, ABHO, São Paulo, n. 7, p. 181-197, jun. 2004.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989. 213 p. (Antropologia Social).

GEERTZ, C. **Nova luz sobre a antropologia**. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001. 247 p. (Antropologia Social).

HAGEN, U. **História oral indígena**. Trad. Oscar Zambrano. Santa Cruz de la Sierra: APCOB, 1992. 243 p. (Pueblos indígenas de las tierras bajas de Bolívia, 4).

MARTINS, J. de S. **Fronteira: a degradação do outro nos confins do humano**. São Paulo: Hucitec, 1997. 213 p.

MEIHY, J. C. S. B.; HOLANDA, F. **História oral: como fazer, como pensar**. São Paulo: Contexto, 2007. 175 p.

MONTAÑO ARAGÓN, M. **Antropología cultural boliviana**. 2. ed. La Paz: Casa Municipal de la Cultura Franz Tamayo, 1977. 262 p. (Biblioteca Paceaña).

MONTEIRO, J. M. Armas e armadilhas: história e resistência dos índios. In: NOVAES, A. (Org.). **A outra margem do Ocidente**. São Paulo/ Brasília: Cia. das Letras/ MinC-Funarte, 1999. p. 237-249.

MONTENEGRO, A. T. História oral: caminhos e descaminhos. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, Anpuh/ Marco Zero, n. 25/26, vol. 13, p. 55-65, set. 1992/ago. 1993.

MOREIRA DA COSTA, A. M. R. F. Yalanewitisu: o espaço nambiquara da memória. **História Oral**, ABHO, São Paulo, v. 8, n. 1, p. 61-80, 2005.

OLIVEIRA, J. E. de. Dissertações de mestrado defendidas no Programa de Pós-Graduação em História do Campus de Dourados da UFMS (2000-2004). **Fronteiras – Revista de História**, Campo Grande, UFMS, v. 8, n. 15, p. 145-182, jan./jun. 2004.

OLIVEIRA Fº., J. P. de. “**O nosso governo**”: os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo: Marco Zero/ CNPq, 1988. 315 p.

PENTEADO, Y. M. B. **A condição urbana**: estudo de dois casos de inserção do índio na vida citadina. 1980. 118 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – UnB (Universidade de Brasília), Brasília, 1980.

PESSANHA, E. Fronteiras disciplinares e o uso da história oral: por que, de quem, para quem? In: MEIHY, J. C. S. B. (Org.). **(Re) Introduzindo História Oral no Brasil**. São Paulo: Xamã, 1996. p. 71-81.

PORTELLI, A. O massacre de Civitella Val di Chiana (Toscana: 29 de junho de 1944): mito, política, luto e senso comum. In: FERREIRA, M. de M.; AMADO, J. (Orgs.). **Usos e abusos da história oral**. 5. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2002. p. 103-130.

RADDING, C. **Landscapes of power and identity**: comparative histories in the Sonoran Desert and the forests of Amazonia from Colony to Republic. Durham/ London: Duke University Press, 2005. 431 p.

RAMIRES, M. A volta do Maguató: o frango d’água pantaneiro. **MS Cultura**, Campo Grande, n. 7, p. 37-46, mar. 1987.

RICARDO; C. A.; RICARDO, F. (Eds.). **Povos indígenas no Brasil**: 2001-2005. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006. 879 p.

RIESTER, J. **En busca de la loma santa**. La Paz/ Cochabamba: Los Amigos del Libro, 1976. 376 p.

RIESTER, J. **Textos sagrados de los Guaraníes en Bolivia**: una cacería en el Izozog. Santa Cruz de la Sierra: APCOB, 1994. 257 p.

SANTANA, Á. C. A língua Chiquitano no Brasil: aspectos fonéticos, fonológicos e transnacionais. In: SILVA, J. A. F. (Org.). **Estudos sobre os Chiquitanos no Brasil e na Bolívia**: história, língua, cultura e territorialidade. Goiânia: UCG, 2008. p. 61-96.

SCHWARCZ, L. K. M. História e Antropologia: embates em região de fronteira. In: \_\_\_\_\_.; GOMES, N. L. (Orgs.). **Antropologia e História**: debate em região de fronteira. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 11-31.

SILVA, J. A. F. Território e fronteiras Brasil-Bolívia no país dos Chiquitanos. **Revista do Museu Antropológico da UFG**, Goiânia, UFG, v. 5/ 6, n. 1, p. 179-212, jan./ dez. 2001/ 2002.

SILVA, J. A. F. **Relatório circunstanciado de identificação e delimitação da Terra Indígena Portal do Encantado (Povo Indígena Chiquitano)**. Brasília: Funai, 2004. (Mimeografado).

SILVA, J. A. F.; JOSÉ DA SILVA, G. História Indígena, Antropologia e fontes orais: algumas questões metodológicas. In: ENCONTRO NACIONAL DE HISTÓRIA ORAL, 8., 2006, Rio Branco. **Programação e Caderno de Resumos...** Rio Branco: Ufac, 2006. p. 175.

SILVA, J. E. da. Dissertações de mestrado defendidas no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Grande Dourados (2005-2006). **Fronteiras – Revista de História**, Dourados, UFGD, v. 9, n. 16, p. 109-127, jan./ jun. 2007.

SILVA, R. H. da. **Brasileiros, bolivianos ou indígenas?** Construções identitárias dos *Camba* no Brasil, 2009. 207 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – UFF (Universidade Federal Fluminense), Niterói, 2009.

SILVA, S. A. da. **Costurando sonhos:** trajetória de um grupo de imigrantes bolivianos em São Paulo. São Paulo: Paulinas, 1997. 292 p. (Estudos e Debates).

THOMPSON, E. P. **As peculiaridades dos ingleses e outros artigos**. Org. Antonio Luigi Negro; Sergio Silva. Campinas: Unicamp, 2001. 286 p.

VAINFAS, R. **Micro-história:** os protagonistas anônimos da História. Rio de Janeiro: Campus, 2002. 163 p.

### **FONTES ORAIS**

NUNES, E. C. **Narrativas**. Corumbá, 2006. 05 p. Entrevista gravada em 10 abr. 2006.

OLIVEIRA, M. M. L. A. de; LOPES, B. A. **Narrativas**. Corumbá, 2008. 16 p. Entrevista gravada em 23 out. 2008. (Documento Oral Transcrito nº. 5).

ROCHA, N. **Narrativas**. Corumbá, 2006. 12 p. Entrevista gravada em 10/ 11 abr. 2006. (Documento Oral Transcrito nº. 2).

ROCHA, N. **Narrativas**. Corumbá, 2006. 27 p. Entrevista gravada em 17 jul. 2006. (Documento Oral Transcrito nº. 1).

SCOTTI, O. **Narrativas**. Corumbá, 2007. 06 p. Entrevista gravada em 14 mar. 2007.

## **CAPÍTULO 2**

### **FONTES BIBLIOGRÁFICAS**

ABADIE-AICARDI, R. F. **Economia y sociedad de Bolivia en el Siglo XX:** el antiguo régimen. Montevideo: Rio de La Plata, 1966. 123 p. (America Moderna).

ALBO, X. et al. **Para comprender las culturas rurales en Bolivia**. La Paz: MEC/ Cipca/ Unicef, 1989. 298 p. (Bolivia Pluricultural y Multilingüe).

ANDRADE, E. de O. **A revolução boliviana**. São Paulo: Edunesp, 2007. 182 p. (Revoluções do Século XX).

ANDRADE, E. de O. Bolívia: da revolução de 1952 ao golpe militar de 1964. In: \_\_\_\_\_ . (Org.). **História e resistência**. São Paulo: Scortecci, 2005. p 61-87.

BALZA ALARCÓN, R. **Tierra, territorio y territorialidad indígena**: un estudio antropológico sobre la evolución en las formas de ocupación del espacio del pueblo indígena chiquitano de la ex-reducción jesuíta de San José. Santa Cruz de la Sierra: APCOB/ SNV/ IWGIA, 2001. 355 p.

BARRETTO Fº., H. T. Invenção ou renascimento? Gênese de uma sociedade indígena contemporânea no Nordeste. In: OLIVEIRA, J. P. de (Org.). **A viagem da volta**: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. 2. ed. Rio de Janeiro: Contracapa/ Laced, 2004. p. 93-137. (Territórios Sociais).

BARRETTO Fº., H. T. **Sociedades indígenas**: diversidade cultural contemporânea no Brasil. Brasília: Funai/ Cedoc, 1996. 35 p.

CABRAL, P. E. **Educação escolar indígena em Mato Grosso do Sul**: algumas reflexões. Campo Grande: SED/ MS, 2002. 110 p.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. **A sociologia do Brasil indígena**. 2. ed. Rio de Janeiro/ Brasília: Tempo Brasileiro/ UnB, 1978. 222 p. (Biblioteca Tempo Universitário, 31).

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. **Urbanização e tribalismo**: a integração dos índios Terêna numa sociedade de classes. Rio de Janeiro: Zahar, 1968. 237 p. (Etnologia Brasileira).

CINTRA, E. M. D. **Vozes silenciadas**: situação sociolinguística dos Chiquitano no Brasil – Acorizal e Fazendinha, MT, 2005. 159 f. Dissertação (Mestrado em Letras) – UFG (Universidade Federal de Goiás), 2005.

CORRÊA, V. B. **Corumbá**: terra de lutas e de sonhos. Brasília: Senado Federal, 2006. 220 p. (Edições do Senado Federal, 77).

COUTO, V. G. de C. **A língua Kinikinau**: estudo do vocabulário e conceitos gramaticais, 2006. 87 f. Dissertação (Mestrado em Letras) – UFMS (Universidade Federal de Mato Grosso do Sul), Três Lagoas, 2006.

ESSELIN, P. M. **A gênese de Corumbá**: confluência das frentes espanhola e portuguesa em Mato Grosso (1536-1778). Campo Grande: UFMS, 2000. 180 p. (Fontes Novas).

FERNANDES, J. **O índio**: esse nosso desconhecido. Cuiabá: Edufmt, 1993. 149 p.

FISCHERMAN, B.; RIESTER, J. Introducción. In: RIESTER, J. **En busca de la loma santa**. La Paz/ Cochabamba: Los Amigos del Libro, 1976. 376 p.

GRÜNEWALD, R. de A. **'Regime de índio' e faccionalismo**: os Atikum na Serra do Umã, 1993. 238 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – UFRJ/ MN (Universidade Federal do Rio de Janeiro/ Museu Nacional), Rio de Janeiro, 1993.

GRÜNEWALD, R. de A. Etnogênese e ‘regime de índio’ na Serra do Umã. In: OLIVEIRA, J. P. de (Org.). **A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. 2. ed. Rio de Janeiro: Contracapa/ Laced, 2004. p. 139-174. (Territórios Sociais).

ITO, C. A. **Corumbá: o espaço da cidade através do tempo**. Campo Grande: UFMS, 2000. 104 p.

JOSÉ DA SILVA, G. **A construção física, social e simbólica da Reserva Indígena Kadiwéu: memória, identidade e história**. 2004. 144 f. Dissertação (Mestrado em História) – UFMS/ CPDO (Universidade Federal de Mato Grosso do Sul/ Campus de Dourados), Dourados, 2004.

JOSÉ DA SILVA, G. A presença Kamba-Chiquitano na fronteira Brasil-Bolívia: uma revisão bibliográfica. In: SILVA, J. A. F. (Org.). **Estudos sobre os Chiquitanos no Brasil e na Bolívia: história, língua, cultura e territorialidade**. Goiânia: UCG, 2008. p. 289-316.

JOSÉ DA SILVA, G. **Da terra seca à condição de índios “terra seca”**: os Atikum em Mato Grosso do Sul. 2000. 58 f. Monografia (Especialização em Antropologia) – UFMT (Universidade Federal de Mato Grosso), Cuiabá, 2000.

JOSÉ DA SILVA, G. Identidade, etnicidade, globalização e populações indígenas em fronteiras: a presença Kamba em Corumbá (MS). **História Revista**, Goiânia, UFG, vol. 10, n. 2, p. 255-272, jul./ dez. 2005.

JOSÉ DA SILVA, G. **Relatório de identificação e delimitação da Terra Indígena Baía dos Guatós – Mato Grosso**. Brasília: Funai, 2001. 68 p. (Mimeografado).

JOSÉ DA SILVA, G.; SOUZA, J. L. de. O despertar da fênix: a educação escolar como espaço de afirmação da identidade étnica Kinikinou em Mato Grosso do Sul. **Sociedade e Cultura**, Goiânia, UFG, vol. 6, n. 2, p. 149-156, 2003.

KLEIN, H. **Bolivia: the evolution of a multi-ethnic society**. 2. ed. New York: Oxford University Press, 1992. 315 p.

LAMOUNIER, I. *Festividade* de N. Sra. de Copacabana. **Travessia**, São Paulo, CEM, ano IV, n. 11, p. 27-36, set./dez. 1991.

LIMA, R. A. F. **Dando a palavra aos Guatós: alguns aspectos sociolingüísticos**. 2002. 174 f. Tese (Doutorado em Letras) – Unesp (Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”), Assis, 2002.

MALDI, D. De confederados a bárbaros: a representação da territorialidade e da fronteira indígenas nos séculos XVIII e XIX. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, vol. 40, n. 2, 1997.

MANGOLIM, O. **Povos indígenas em Mato Grosso do Sul: viveremos por mais 500 anos**. Campo Grande: Cimi/MS, 1993. 119 p.

MARTINS, G. R. **Breve painel etno-histórico de Mato Grosso do Sul**. Campo Grande: UFMS/ FNDE, 1992. 75 p.

MARTINS, G. R. **Breve painel etno-histórico de Mato Grosso do Sul**. 2. ed. revista e ampliada. Campo Grande: UFMS, 2002. 98 p.

OLIVEIRA, J. E. de. A história indígena em Mato Grosso do Sul, Brasil: dilemas e perspectivas. **Territórios e Fronteiras**, Cuiabá, UFMT, v. 2, n. 2, p. 115-124, jul./dez. 2001.

OLIVEIRA, J. E. de. **Guató: argonautas do Pantanal**. Porto Alegre: Edipucrs, 1996. 179 p.

OLIVEIRA, J. E. de. **Da Pré-História à História Indígena: (re)pensando a arqueologia e os povos canoeiros do Pantanal**. 2002. Tese (Doutorado em História) – PUC-RS (Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul), Porto Alegre, 2002.

OLIVEIRA, J. P. de (Org.). **A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. 2. ed. Rio de Janeiro: Contracapa/ Laced, 2004. 361 p. (Territórios Sociais).

OLIVEIRA, M. A. M. de. Imigrantes em região de fronteira: condição infernal. In: \_\_\_\_\_ . (Org.). **Guerras e migrações**. Campo Grande: UFMS, 2004. p. 189-203.

PALÁCIO, A. P. **Guató: a língua dos índios canoeiros do rio Paraguai**. 1984. 155 f. Tese (Doutorado em Ciências) – Unicamp (Universidade Estadual de Campinas), Campinas, 1984.

PENTEADO, Y. M. B. **A condição urbana: estudo de dois casos de inserção do índio na vida citadina**. 1980. 118 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – UnB (Universidade de Brasília), Brasília, 1980.

RAFFESTIN, C. A ordem e a desordem ou os paradoxos da fronteira. Trad. Cleonice Alexandre le Bourlegat; Renato Luiz Sproesser. In: OLIVEIRA, T. C. M. de. (Org.). **Território sem limites: estudos sobre fronteiras**. Campo Grande: UFMS, 2005. p. 9-15.

RIBEIRO, D. **Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970. 495 p. (Retratos do Brasil, 77).

RIBEIRO, M. **Uma ilha na história de um povo canoeiro: o processo de desterritorialização e reterritorialização dos Guató na região do Pantanal (Século XX)**. 2005. 148 f. Dissertação (Mestrado em História) – UFGD (Universidade Federal da Grande Dourados), Dourados, 2005.

RICARDO, C. A. (Ed.). **Povos indígenas no Brasil: 1991-1995**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 1996. 871 p.

RICARDO, C. A. (Ed.). **Povos indígenas no Brasil: 1996-2000**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000. 831 p.

RICARDO, C. A.; OLIVEIRA Fº., J. P. de. (Orgs.). **Terras indígenas no Brasil**. São Paulo/ Rio de Janeiro: Cedi/ Museu Nacional, 1987. 148 p.

RICARDO, C. A.; RICARDO, F. (Eds.). **Povos indígenas no Brasil: 2001-2005**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006. 879 p.

RIESTER, J. **En busca de la loma santa**. La Paz/ Cochabamba: Los Amigos del Libro, 1976. 376 p.

ROCHA, L. M. Apresentação. In: \_\_\_\_\_; BITTENCOURT, L. B. **Indigenismo e participação política na América Latina**. Goiânia: UFG, 2007. p. 07-09.

ROCHA, L. M. Os índios e a luta pela cidadania no Brasil. In: \_\_\_\_\_; BITTENCOURT, L. B. **Indigenismo e participação política na América Latina**. Goiânia: UFG, 2007. p. 59-102.

SANTANA, Á. C. **Transnacionalidade lingüística: a língua Chiquitano no Brasil**. 2005. 138 f. Dissertação (Mestrado em Letras) – UFG (Universidade Federal de Goiás), Goiânia, 2005.

SCHADEN, E. **Aculturação indígena**. São Paulo: Pioneira, 1969. 334 p.

SCHMIDT, M. **Estudos de etnologia brasileira: peripécias de uma viagem entre 1900 e 1901 – seus resultados etnológicos**. Trad. Catarina Baratz Cannabrava. São Paulo: Nacional, 1942. 434 p.

SILVA, C. T. da. Identificação étnica, territorialização e fronteiras: a perenidade das identidades indígenas como objeto de investigação antropológica e a ação indigenista. **Revista de Estudos e Pesquisas**, Brasília, Funai, v. 2, n. 1, p. 113-140, jul. 2005.

SILVA, J. A. F. **Breve notícia sobre o povo Chiquitano em território brasileiro**. Cuiabá: UFMT, 1999. 11 f. (Mimeografado).

SILVA, J. A. F. (Org.). **Estudos sobre os Chiquitanos no Brasil e na Bolívia: história, língua, cultura e territorialidade**. Goiânia: UCG, 2008. 316 p.

SILVA, J. A. F. Fronteira compartilhada, território fragmentado: os Chiquitanos no Brasil e na Bolívia. In: SALOMON; M.; SILVA, J. F.; ROCHA, L. M. (Orgs.). **Processos de territorialização: entre a História e a Antropologia**. Goiânia: UCG, 2005. p. 119-146.

SILVA, J. A. F. Território e fronteiras Brasil-Bolívia no país dos Chiquitanos. **Revista do Museu Antropológico da UFG**, Goiânia, UFG, v. 5/6, n. 1, p. 179-212, jan./dez. 2001/2002.

SILVA, S. A. da. **Costurando sonhos: trajetória de um grupo de imigrantes bolivianos em São Paulo**. São Paulo: Paulinas, 1997. 292 p. (Estudos e Debates).

SILVA, V. C. da. **Missão, aldeamento e cidade: os Guaná entre Albuquerque e Cuiabá (1819-1901)**. 2001. 162 f. Dissertação (Mestrado em História) – UFMT (Universidade Federal de Mato Grosso), 2001.

SOUZA, I. de. **Koenukunoe Emo'ú: a língua dos índios Kinikinau**. 2008. 196 f. Tese (Doutorado em Lingüística) – Unicamp (Universidade Estadual de Campinas), Campinas, 2008.

SOUZA, L. G. de. **História de Corumbá**. Corumbá[?]: Edição do Autor, 1973[?]. 153 p.

SOUZA, L. G. de. **História de uma região: Pantanal e Corumbá**. São Paulo: Resenha Tributária, 1973. 237 p. (Vol. I).

STEARMAN, A. M. **Camba y Colla: migración e desarrollo en Santa Cruz, Bolivia**. Trad. Joseph M. Barnadas; Luis H. Antezana. La Paz: Juventud, 1987. 243 p.

URQUIDI, A. **Las comunidades indígenas en Bolivia**. 2. ed. La Paz: Juventud, 1982. 258 p.

VIEGAS, S. de M. **Terra calada: os Tupinambá na Mata Atlântica do Sul da Bahia**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2007. 339 p.

### SÍTIOS ELETRÔNICOS

<<http://www.funasa.gov.br>>. Acesso em 1º set. 2007.

<<http://www.ibge.gov.br/home>>. Acesso em 15 dez. 2007.

<<http://www.semec.ms.gov.br>>. Acesso em 15 jun. 2007.

### RELATÓRIOS

SIMONIAN, L. T. L. **Relatório do Levantamento da Documentação existente no Arquivo Funai/ Brasília/ DF, sobre a Questão Indígena no Estado do Mato Grosso do Sul**. Brasília: Funai, 1987. 36 f. (Mimeografado).

### FONTES ORAIS

OLIVEIRA, M. M. L. A. de; LOPES, B. A. **Narrativas**. Corumbá, 2008. 16 p. Entrevista gravada em 23 out. 2008. (Documento Oral Transcrito nº. 5).

## CAPÍTULO 3

### FONTES BIBLIOGRÁFICAS

ALBO, X. Etnias y pueblos originarios: diversidad étnica, cultural e lingüística. In: CAMPERO PRUDENCIO, F. **Bolivia en el siglo XX: la formación de la Bolivia contemporánea**. La Paz: Harvard Club de Bolivia, 1999. p. 451-482.

BALZA ALARCÓN, R. **Tierra, territorio y territorialidad indígena: un estudio antropológico sobre la evolución en las formas de ocupación del espacio del pueblo indígena chiquitano de la ex-reducción jesuíta de San José**. Santa Cruz de la Sierra: APCOB/ SNV/ IWGIA, 2001. 355 p.

BALZA ALARCÓN, R. Uso contemporáneo del espacio y territorialidad entre los Chiquitanos de Bolivia. In: SILVA, J. A. F. (Org.). **Estudos sobre os Chiquitanos no Brasil e na Bolívia: história, língua, cultura e territorialidade**. Goiânia: UCG, 2008. p. 265-288.

BASTOS, U. R. de A. Os jesuítas e seus sucessores (I). (Moxos e Chiquitos – 1767-1830), **Revista de História**, São Paulo, USP, vol. XLIII, p. 151-167, 1971.

BASTOS, U. R. de A. Os jesuítas e seus sucessores (II). (Moxos e Chiquitos - 1767-1830). **Revista de História**, São Paulo, USP, vol. XLIV, p. 111-123, 1972.

BASTOS, U. R. de A. Os jesuítas e seus sucessores (III). (Moxos e Chiquitos – 1767-1830), **Revista de História**, São Paulo, vol. XLVII, p. 121-151, 1973.

BIRK, G. **Dueños del bosque**: manejo de los recursos naturales por indígenas chiquitanos de Bolivia. Trad. Alexandra Shand. Santa Cruz de la Sierra: APCOB, 2000. 302 p. (Pueblos indígenas de las tierras bajas de Bolívia, 14).

BOLTON, H. E. The mission as a frontier institution in the Spanish American colonies. In: BANNON, J. F. (Ed.). **Bolton and Spanish Borderlands**. Norman: Oklahoma Press, 1964. p. 187-211.

BRASIL. Ministério do Meio Ambiente. Plano de conservação da Bacia do Alto Paraguai – PCBAP/ Projeto Pantanal, Programa Nacional do Meio Ambiente. Brasília: MMA, 1997.

CAPDEVILA, L.; COMBÈS, I.; RICHARD, N. Los indígenas en la guerra del Chaco: Historia de una ausencia y antropología de un olvido. In: RICHARD, N. (Comp.). **Mala guerra**: los indígenas en la guerra del Chaco (1932-1935). Asunción/ Paris: ServiLibro/ Museo del Barro/ CoLibris, 2008. p. 13-65.

CARVALHO, R. **Manual de Historia de Bolivia**: una visión desde la llanura. Santa Cruz de la Sierra: Mavarú, 2005. 236 p.

COSTA, J. E. F. M. da. A formação do território Chiquitano. In: SILVA, J. A. F. (Org.). **Estudos sobre os Chiquitanos no Brasil e na Bolívia**: história, língua, cultura e territorialidade. Goiânia: UCG, 2008. p. 167-221.

D'ORBIGNY, A. D. **Fragment d'un voyage au centre de l'Amérique Meridionale**. Paris/ Strasbourg: Bertrand/ Levrault, 1845. 584 p.

FERNÁNDEZ, J. P. **Relacion historial de las Misiones de indios chiquitos que en el Paraguay tienen los padres de la Compañía de Jesús**. Madrid: Victoriano Suárez, 1895. 282 p. (Tomo I). (Colección de libros raros ó curiosos que tratan de America).

FERNÁNDEZ, J. P. **Relacion historial de las Misiones de indios chiquitos que en el Paraguay tienen los padres de la Compañía de Jesús**. Asunción: A. de Uribe y Compañía, 1896. 325 p. (Tomo II).

FINOT, E. **Historia de la conquista del oriente boliviano**. La Paz: Juventud, 1978. 388 p.

FREYER, B. **Los Chiquitanos**: descripción de un pueblo de las tierras bajas orientales de Bolivia según fuentes jesuíticas del siglo XVIII. Trad. Gudrun Birk. Santa Cruz de la Sierra: APCOB, 2000. 121 p.

GRONDIN, M. **A revolução camponesa na Bolívia**. São Paulo: Brasiliense, 1984. 92 p. (Tudo é História, 83).

GRONDONA, Descripción sinóptica de la provincia de Chiquitos. **Revista Universitaria de San Francisco Javier**, Sucre, v. 11, n. 27/ 28, 1942.

HAGEN, U. **História oral indígena**. Trad. Oscar Zambrano. Santa Cruz de la Sierra: APCOB, 1992. 243 p. (Pueblos indígenas de las tierras bajas de Bolívia, 4).

HANY, W. S. Do alto Peru à República da Bolívia: a formação do estado boliviano. In: NAVARRO, E. M. M. et al. (Orgs.). **40 anos do Campus do Pantanal - UFMS: contribuições para o desenvolvimento regional**. Campo Grande: UFMS, 2007. p. 325-346.

HOLLWEG, M. G. **El mito racial y el hombre boliviano**. Santa Cruz de la Sierra: Los Huerfanos, 1977. 179 p.

KERN, A. A. Fronteiras e missões coloniais: continuidades e oposições culturais. **Territórios e Fronteiras**, Cuiabá, UFMT, v. 4, n. 1, p. 33-48, jan./ jun. 2003.

KLEIN, H. S. **Bolívia: do período pré-incaico à independência**. Trad. Alberto Alexandre Martins; Maria da Glória P. Kok. São Paulo: Brasiliense, 1991. 80 p. (Tudo é História, 137).

KLEIN, H. S. **Historia de Bolivia**. 5. ed. La Paz: Juventud, 1994.

KREKELER, B. **Historia de los Chiquitanos**. Trad. Peter Dressendörfer. Santa Cruz de la Sierra: APCOB, 1995. 239 p. (Pueblos indígenas de las tierras bajas de Bolívia, 2).

LEMA, A. M. **El sentido del silencio: mano de obra chiquitana en el Oriente boliviano a principios del siglo XX**. 2008. Tesis (Maestría en Investigación en Ciencias Sociales para el desarrollo) – U-Pieb (Universidad para la Investigación Estratégica en Bolivia), La Paz, 2008.

LOBO, E. M. L. Caminho de Chiquitos às missões Guaranis de 1690 a 1718. **Revista de História**, São Paulo, USP, n. 40, p. 05-84, 1960.

MESA, J. de; GISBERT, T.; MESA GISBERT, C. D. **Historia de Bolivia**. 6. ed. actualizada y aumentada. La Paz: Gisbert y Cia., 2007. 715 p.

MÉTRAUX, A. The Native Tribes of Eastern Bolivia and Western Matto Grosso. **Bulletin of the BAE (Bureau of American Ethnology)**, Washington (D.C.), n. 134, p. 114-134, 1942.

MOLINA MOSTAJO, P. **Historia de la Gobernación e Intendencia de Santa Cruz de la Sierra**. Sucre: Urania, 1936a. 191 p.

MOLINA MOSTAJO, P. **Historia del Obispado de Santa Cruz de la Sierra: capítulos realcionados con la cuestión del Chaco Boreal**. La Paz: [s.e.], 1936b. 182 p.

MONTAÑO ARAGÓN, M. **Antropología cultural boliviana**. 2. ed. La Paz: Casa Municipal de la Cultura Franz Tamayo, 1977. 262 p. (Biblioteca Paceña).

NIMUENDAJU, C. **Etnografía e indigenismo: sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os Índios do Pará**. Org. e Apres. Marco Antonio Gonçalves. Campinas: Unicamp, 1993. 160 p.

OLIVEIRA, J. P. de. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: \_\_\_\_\_. (Org.). **A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. 2. ed. Rio de Janeiro: Contracapa/ Laced, 2004. p. 13-42. (Territórios Sociais).

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. Cepal. **Los pueblos indígenas de Bolivia: diagnóstico sociodemográfico a partir del censo de 2001**. Santiago: ONU, 2005. 131 p.

PAREJAS MORENO, A.; SUÁREZ SALAS, V. **Chiquitos: historia de una utopia**. Santa Cruz de la Sierra: Cordecruz/ Universidad Privada de Santa Cruz de la Sierra. Santa Cruz de la Sierra, 1992. 363 p.

PENTEADO, Y. M. B. **A condição urbana: estudo de dois casos de inserção do índio na vida citadina**. 1980. 118 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – UnB (Universidade de Brasília), Brasília, 1980.

PLATTNER, F. A. **Ein Reisläufer Gottes, das abenteuerliche Leben des Schweizer Jesuiten p. Martin Schmid aus Baar (1694-1772)**. [s.l.]: Luzern, Räder & Cie., 1944. 194 p.

RADDING, C. **Landscapes of power and identity: comparative histories in the Sonoran Desert and the forests of Amazonia from Colony to Republic**. Durham/ London: Duke University Press, 2005. 431 p.

RICARDO, C. A.; RICARDO, F. (Eds.). **Povos indígenas no Brasil: 2001-2005**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006. 879 p.

RICHARD, N. (Comp.). **Mala guerra: los indígenas en la guerra del Chaco (1932-1935)**. Asunción/ Paris: ServiLibro/ Museo del Barro/ CoLibris, 2008. 421 p.

RIESTER, J. **En busca de la loma santa**. La Paz/ Cochabamba: Los Amigos del Libro, 1976. 376 p.

RIESTER, J. **Iyambae – Ser libre: la Guerra del Chaco (1932-1935) – Textos Bilingües Guaraní-Castellano**. Santa Cruz de la Sierra: APCOB, 2005. 209 p. (Edición electrónica en formato CD).

RIESTER, J. Julian Knogler S. J. und die Reduktionen der Chiquitano in Ostbolivien. **Via Dei Penitenzieri**, Roma, n. 39, p. 268-349, 1970.

RIESTER, J. **Zúbaka La Chiquitanía: visión antropológica de una región en desarrollo**. Cochabamba/ La Paz: Los Amigos del Libro, 1986. 387 p. (Tomo I – Vocabulario del Chiquito).

RIVERA CUSICANQUI, S. Colonialism and ethnic resistance in Bolivia: a view from the coca markets. In: ROSEN, F. (Ed.). **Empire and dissent: The United States and Latin America**. Durham: Duke University Press, 2008. (American Encounters/ Global Interactions Series).

ROCHA, L. M. A configuração do Estado multiétnico e pluricultural na Bolívia. In: \_\_\_\_\_. (Org.). **Etnicidade e nação**. Goiânia: Cênone, 2006, p. 09-20.

SANABRIA FERNÁNDEZ, H. **Breve Historia de Santa Cruz**. 3. ed. La Paz: Juventud, 1995. 162 p.

SANABRIA FERNÁNDEZ, H. **Ñuflo de Chaves, el caballero andante de la selva**. La Paz: Don Bosco, 1966.

SÁNCHEZ LABRADOR, J. **El Paraguay católico**. Buenos Aires: Coni Hermanos, 1910. 323 p.

SILVA, J. A. F. Fronteira compartilhada, território fragmentado: os Chiquitanos no Brasil e na Bolívia. In: SALOMON; M.; SILVA, J. F.; ROCHA, L. M. (Orgs.). **Processos de territorialização: entre a História e a Antropologia**. Goiânia: UCG, 2005. p. 119-146.

SILVA, J. A. F. Território e fronteiras Brasil-Bolívia no país dos Chiquitanos. **Revista do Museu Antropológico da UFG**, Goiânia, UFG, v. 5/6, n. 1, p. 179-212, jan./dez. 2001/2002.

SILVA, R. H. da. **Brasileiros, bolivianos ou indígenas?** Construções identitárias dos *Camba* no Brasil, 2009. 207 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – UFF (Universidade Federal Fluminense), Niterói, 2009.

SILVA, S. A. da. **Costurando sonhos: trajetória de um grupo de imigrantes bolivianos em São Paulo**. São Paulo: Paulinas, 1997. 292 p. (Estudos e Debates).

SOARES, M. do S. C. **O governo provisório de Mato Grosso e a questão da anexação da província de Chiquitos ao Império brasileiro (1821-1825)**. 2003. 151 f. Dissertação (Mestrado em História) – UFMT (Universidade Federal de Mato Grosso), Cuiabá, 2003.

STEARMAN, A. M. **Camba y Colla: migración e desarrollo en Santa Cruz, Bolivia**. Trad. Joseph M. Barnadas; Luis H. Antezana. La Paz: Juventud, 1987. 243 p.

TOMICHA CHARUPÁ, R. La formación socio-cultural de los Chiquitanos en el Oriente Boliviano (Siglos XVI-XVIII). In: SILVA, J. A. F. (Org.). **Estudos sobre os Chiquitanos no Brasil e na Bolívia: história, língua, cultura e territorialidade**. Goiânia: UCG, 2008. p. 223-264.

TOMICHA CHARUPÁ, R. **La Iglesia en Santa Cruz: 400 años de historia (1605-2005)**. Cochabamba: Verbo Divino, 2005. 100 p.

TOMICHA CHARUPÁ, R. **La primera evangelización en las reducciones de Chiquitos, Bolivia (1691-1767): protagonistas y metodología misional**. Cochabamba: Verbo Divino, 2002. 740 p.

TONELLI JUSTINIANO, O. **Reseña histórica, social y económica de la Chiquitania**. Santa Cruz de la Sierra: El País, 2004. 405 p.

WACHTEL, N. Os índios e a conquista espanhola. In: BETHELL, L. (Org.). **História da América Latina: América Latina colonial**. Trad. Maria Clara Cescato. 2. ed. São Paulo/Brasília: Edusp/ Fundação Alexandre de Gusmão, 2004. 679 p. (Vol. I).

## PERIÓDICOS

LA VOZ DEL PUEBLO, “Crisis Gomera” (Editorial), Santa Ana de Velasco, Bolivia, n°. 10, 15 de febrero de 1914.

LA VOZ DEL PUEBLO, “Por los indígenas” (Editorial), Santa Ana de Velasco, Bolivia, n°. 24, 1°. de junio de 1914.

LA VOZ DEL PUEBLO, Santa Ana de Velasco, Bolivia, n°. 07, 23 de enero de 1914.

LA VOZ DEL PUEBLO, Santa Ana de Velasco, Bolivia, n°. 09, 3 de febrero de 1914.

## CAPÍTULO 4

### FONTES BIBLIOGRÁFICAS

ANDRADE, U. M. Dos estigmas aos emblemas de identidade: os percursos da formação de um povo. **Revista de Estudos e Pesquisas**, Brasília, Funai, vol. 1, n. 1, p. 99-139, jul. 2004.

ARDAYA JIMENÉZ, R. **Historia del desarrollo socioeconômico de Santa Cruz hasta 1952**. Santa Cruz de la Sierra: Universitaria, 1997. 119 p.

BALZA ALARCÓN, R. **Tierra, territorio y territorialidad indígena**: un estudio antropológico sobre la evolución en las formas de ocupación del espacio del pueblo indígena chiquitano de la ex-reducción jesuíta de San José. Santa Cruz de la Sierra: APCOB/ SNV/ IWGIA, 2001. 355 p.

BARTH, F. (Org.). **Los grupos étnicos y sus fronteras**. Trad. Sergio Lugo Rendón. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1976. X p.

BASTOS, U. R. de A. Os jesuítas e seus sucessores (III). (Moxos e Chiquitos – 1767-1830), **Revista de História**, São Paulo, USP, vol. XLVII, p. 121-151, 1973.

BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. 9. ed. Trad. Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006. 316 p.

CARNEIRO DA CUNHA, M. **Antropologia do Brasil**: mito, história, etnicidade. São Paulo: Brasiliense, 1986. 173 p.

CLIFFORD, J. **The predicament of culture**. Cambridge: Harvard University Press, 1988.

CORRÊA, V. B. **Corumbá**: terra de lutas e de sonhos. Brasília: Senado Federal, 2006. 220 p. (Edições do Senado Federal, 77).

EIDHEIM, H. Cuando la identidad étnica es un estigma social. In: BARTH, F. (Org.). **Los grupos étnicos y sus fronteras**. Trad. Sergio Lugo Rendón. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1976. p. 50-74.

ESCOBARI CUSICANQUI, J. **Historia diplomática de Bolivia**. 3. ed. La Paz: Universidad Boliviana, 1978. 321 p. (Tomo 2°).

FAUSTO, B. (Org.). **Fazer a América: a imigração em massa para a América Latina**. 2. ed. São Paulo: Edusp, 2000. 577 p.

FIGUEIRÊDO, L. **A Noroeste do Brasil e a Brasil-Bolívia**. São Paulo: José Olympio, 1950. 105 p.

FINOT, E. **Nueva Historia de Bolivia (ensayo de interpretación sociológica)**. Buenos Aires: Fundacion Universitaria Patiño/ Imprenta López, 1946. 382 p.

GINZBURG, C. **Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história**. Trad. Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. 281 p.

GOFFMAN, E. **Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. Trad. Márcia Bandeira de Mello Leite Nunes. 4. ed. Rio de Janeiro: LTC, 1988. 158 p.

GRÜNEWALD, R. de A. Etnogênese e 'regime de índio' na Serra do Umã. In: OLIVEIRA, J. P. de (Org.). **A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. 2. ed. Rio de Janeiro: Contracapa/ Laced, 2004. p. 139-174. (Territórios Sociais).

GRÜNEWALD, R. de A. **'Regime de índio' e faccionalismo: os Atikum na Serra do Umã**, 1993. 238 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – UFRJ/ MN (Universidade Federal do Rio de Janeiro/ Museu Nacional), Rio de Janeiro, 1993.

HAGEN, U. **História oral indígena**. Trad. Oscar Zambrano. Santa Cruz de la Sierra: APCOB, 1992. 243 p. (Pueblos indígenas de las tierras bajas de Bolívia, 4).

HALL, S. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Org. Liv Sovik. Trad. Adelaine La Guardia Resende; Ana Carolina Escosteguy; Cláudia Álvares; Francisco Rüdiger; Sayonara Amaral. Belo Horizonte: UFMG, 2008. 410 p.

HANNERZ, U. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. **Mana**, Rio de Janeiro, vol. 3, n. 1, abr. 1997.

KLEIN, H. S. Migração internacional na História das Américas. In: FAUSTO, B. (Org.). **Fazer a América: a imigração em massa para a América Latina**. 2. ed. São Paulo: Edusp, 2000. p. 13-31.

KREKELER, B. **Historia de los Chiquitanos**. Trad. Peter Dressendörfer. Santa Cruz de la Sierra: APCOB, 1995. 239 p. (Pueblos indígenas de las tierras bajas de Bolívia, 2).

LEITE, F. **Corumbá: histórica e turística**. Corumbá: Edição do Autor, 1978. 127 p.

MARTINS, J. de S. **A imigração e a crise do Brasil agrário**. São Paulo: Pioneira: 1973. 222 p.

MEIRELES, D. M. **Guardiães da fronteira: Rio Guaporé, século XVIII**. Petrópolis: Vozes, 1989. 213 p.

OLIVEIRA, J. P. de. Os instrumentos de bordo: expectativas e possibilidades de trabalho do antropólogo em laudos periciais. In: \_\_\_\_\_. (Org.). **Indigenismo e**

**territorialização**: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: Contracapa, 1998. p. 269-295. (Territórios Sociais, 1).

OLIVEIRA, J. P. de. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: \_\_\_\_\_. (Org.). **A viagem da volta**: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. 2. ed. Rio de Janeiro: Contracapa/ Laced, 2004. p. 13-42. (Territórios Sociais).

OLIVEIRA, M. A. M. de. Imigrantes em região de fronteira: condição infernal. In: \_\_\_\_\_. (Org.). **Guerras e migrações**. Campo Grande: UFMS, 2004. p. 189-203.

PENTEADO, Y. M. B. **A condição urbana**: estudo de dois casos de inserção do índio na vida cidadina. 1980. 118 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade de Brasília (UnB), Brasília, 1980.

RICARDO, C. A.; OLIVEIRA F<sup>o</sup>., J. P. de. (Orgs.). **Terras indígenas no Brasil**. São Paulo/ Rio de Janeiro: Cedi/ Museu Nacional, 1987. 148 p.

RIESTER, J. **En busca de la loma santa**. La Paz/ Cochabamba: Los Amigos del Libro, 1976. 376 p.

SANABRIA FERNANDEZ, H. **Breve Historia de Santa Cruz**. 3. ed. La Paz: Juventud, 1995. 162 p.

SEGATO, R. L. Identidades políticas/ alteridades históricas: una crítica a las certezas del pluralismo global. **Anuário Antropológico 97**, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, p. 161-196, 1999.

SIDER, G. M. Identity as history: ethnohistory, ethnogenesis and ethnocide in the Southeastern United States. **Identities**, vol. 1, n. 1, p. 109-122, 1994.

SIDER, G. M. Lumbre Indian Cultural Nationalism or Ethnogenesis. **Dialectical Anthropology**, vol. 1, n. 2, p. 161-172, 1976.

SILVA, J. A. F. Fronteira compartilhada, território fragmentado: os Chiquitanos no Brasil e na Bolívia. In: SALOMON; M.; SILVA, J. F.; ROCHA, L. M. (Orgs.). **Processos de territorialização**: entre a História e a Antropologia. Goiânia: UCG, 2005. p. 119-146.

SILVA, R. H. da. **Brasileiros, bolivianos ou indígenas?** Construções identitárias dos *Camba* no Brasil, 2009. 207 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – UFF (Universidade Federal Fluminense), Niterói, 2009.

SILVA, S. A. da. **Costurando sonhos**: trajetória de um grupo de imigrantes bolivianos em São Paulo. São Paulo: Paulinas, 1997. 292 p. (Estudos e Debates).

SOUZA, O. R. G. de. **Do conflito à cooperação internacional**: relações Brasil/ Bolívia. Campo Grande: Uniderp, 2004. 259 p.

WHATELY, L. A. **A Estrada de Ferro Brasil-Bolívia (Parte integrante da Transcontinental Arica-Santos)**. 2. ed. Rio de Janeiro: Jornal do Commercio/ Rodrigues & Cia, 1952. 34 p.

WHATELY, L. A. **Ligação Ferroviária Brasil-Bolívia**. Rio de Janeiro: Companhia Carioca/ Artes Gráficas, 1938. 24 p.

WEBER, M. **Economía y sociedad**: esbozo de sociología comprensiva. 4. ed. Trad. José Medina Echavarría; Juan Roura Parella; Eduardo García Maníes; Eugenio Imaz; José Ferrater Mora. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1979. 1240 p. (2 Vols.).

### **RELATÓRIOS**

SIMONIAN, L. T. L. **Relatório do Levantamento da Documentação existente no Arquivo Funai/ Brasília/ DF, sobre a Questão Indígena no Estado do Mato Grosso do Sul**. Brasília: Funai, 1987. 36 f. (Mimeografado).

WHATELY, L. A.; ECHAZÚ, L. V. **Relatório da Comissão Mixta Ferroviária Brasileiro-Boliviana referente aos exercícios de 1953 e 1954**. Rio de Janeiro: Companhia Carioca Artes Gráficas, [195-]. 103 p.

WHATELY, L. A.; ORTIS, O. C. **Relatório da Comissão Mixta Ferroviária Brasileiro-Boliviana referente aos exercícios de 1951 e 1952**. Rio de Janeiro: Companhia Carioca Artes Gráficas, 1953. 50 p.

WHATELY, L. A.; TORRES, J. R. **Relatório da Comissão Mixta Ferroviária Brasileiro-Boliviana referente aos exercícios de 1938 e 1939**. Rio de Janeiro: Companhia Carioca Artes Gráficas, 1940. 71 p.

### **FONTES DOCUMENTAIS**

BRASIL. Ministério do Interior. Fundação Nacional do Índio. **Comunicação Interna nº. 111/SLA-DID/ 87, de 21 de maio de 1987**. Brasília, 1987a, 2 p.

BRASIL. Ministério do Interior. Fundação Nacional do Índio. **Comunicação Interna nº. 113/SLA-DID/ 87, de 28 de maio de 1987**. Brasília, 1987b, 6 p.

ESTADO DE MATO GROSSO DO SUL. Secretaria de Justiça. **Ofício 016/87, de 22 de outubro de 1987**. Campo Grande, 1987. 1 p.

PASTORAL INDIGENISTA DE CORUMBÁ. **III Encontro de Pastoral Indígena**. Aquidauana, 1978, 7 p.

PASTORAL INDIGENISTA DE CORUMBÁ. **Participantes do II Encontro de Pastoral Indigenista**. Dourados, 1977a, 3 p.

PASTORAL INDIGENISTA DE CORUMBÁ. **Relatório dos trabalhos da Equipe Missionária de Corumbá**. Corumbá, 1977b. 1 p.

## PERIÓDICOS

**BRASIL OESTE.** Corumbá, ano 1, n. 03, mar. 1956.

## FONTES ORAIS

ROCHA, N. **Narrativas.** Corumbá, 2006. 27 p. Entrevista gravada em 17 jul. 2006. (Documento Oral Transcrito nº. 1).

ROCHA, N. **Narrativas.** Corumbá, 2006. 12 p. Entrevista gravada em 10/ 11 abr. 2006. (Documento Oral Transcrito nº. 2).

ROCHA, N. **Narrativas.** Corumbá, 2006. 17 p. Entrevista gravada em 10 abr. 2006. (Documento Oral Transcrito nº. 3).

ROCHA, N. **Narrativas.** Corumbá, 2006. 05 p. Entrevista gravada em 11 abr. 2006. (Documento Oral Transcrito nº. 4).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

ALMEIDA, M. R. C. de. **Metamorfoses indígenas:** identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003. 301 p.

CARVALHO, J. J. de. O olhar etnográfico e a voz subalterna. **Série Antropologia**, Brasília, UnB, n. 261, 1999. 30 p.

HAGEN, U. **História oral indígena.** Trad. Oscar Zambrano. Santa Cruz de la Sierra: APCOB, 1992. 243 p. (Pueblos indígenas de las tierras bajas de Bolívia, 4).

HALL, S. **Identidade cultural.** Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas/ Unicamp, [s.d.]. 61 p.

RIESTER, J. **En busca de la loma santa.** La Paz/ Cochabamba: Los Amigos del Libro, 1976. 376 p.

## ANEXOS

BRASIL. Ministério do Planejamento e Gestão. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Mapa etno-histórico de Curt Nimuendajú.** Edição fac-similar editado em colaboração com o Ministério da Educação. Rio de Janeiro: IBGE, 2002.

<[http://en.wikipedia.org/wiki/Jesuit\\_Missions\\_of\\_the\\_Chiquitos](http://en.wikipedia.org/wiki/Jesuit_Missions_of_the_Chiquitos)>. Acesso em 15 jun. 2009.

JOSÉ DA SILVA, G. A presença Kamba-Chiquitano na fronteira Brasil-Bolívia: uma revisão bibliográfica. In: SILVA, J. A. F. (Org.). **Estudos sobre os Chiquitanos no Brasil e na Bolívia:** história, língua, cultura e territorialidade. Goiânia: UCG, 2008. p. 289-316.

SILVA, R. H. da. **Brasileiros, bolivianos ou indígenas?** Construções identitárias dos *Camba* no Brasil, 2009. 207 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – UFF (Universidade Federal Fluminense), Niterói, 2009.