

História Unisinos

E-ISSN: 2236-1782

efleck@unisinos.br

Universidade do Vale do Rio dos Sinos

Brasil

da Silva, Giovani José

A respeito de migrações e estigmas: indígenas Camba-Chiquitano na fronteira Brasil-Bolívia, segunda metade do século XX

História Unisinos, vol. 15, núm. 2, mayo-agosto, 2011, pp. 159-171

Universidade do Vale do Rio dos Sinos

São Leopoldo, Brasil

Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=579866827004>

A respeito de migrações e estigmas: indígenas *Camba-Chiquitano* na fronteira Brasil-Bolívia, segunda metade do século XX

Concerning migrations and stigmas: *Camba-Chiquitano* Indians at the border between Brazil and Bolivia, second half of the 20th century

Giovani José da Silva¹

giovanijsilva@hotmail.com

Resumo. 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, Oriente boliviano, provocou fortes impactos sobre as populações indígenas e não indígenas da região, conhecida também por “terras baixas”. No caso dos Kamba, esse impacto se traduziu na saída de uma determinada parcela das proximidades de Roboré, Tapera e San José de Chiquitos e 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 por narradores indígenas entrevistados em relação à migração da Bolívia para o Brasil, duas se destacam: (i) os pioneiros Kamba teriam aproveitado a “descida” para Corumbá, como mão de obra da *ferrocarril*, e daí se fixaram na cidade; (ii) após esse primeiro movimento migratório, outros indígenas se deslocaram, atendendo aos chamados dos parentes (afins e consanguíneos), já moradores no lado brasileiro. O artigo 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 (e os estigmas a estes impingidos). 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.

Palavras-chave: migrações, estigmas, indígenas Camba-Chiquitano, fronteira Brasil-Bolívia, século XX.

Abstract. Everyone who studies the history of the Chiquitano, particularly in the 20th century, agrees that the passing of the Santa Cruz de la Sierra-Corumbá railroad through Chiquitania, in the Bolivian East, caused a strong impact on the Indian and non-Indians population in the region, also called “low lands”. In the case of the Kamba, this impact meant that many of them who used to live in Roboré, Tapera and San Jose de Chiquitos moved to Brazil in the middle of the last century. Thus, the building of the *ferrocarril* (1939-1954) involved a great number of Bolivian Indians, many of whom entered the Brazilian territory in a clandestine way according to the official view. Among the reasons presented by Indians who were interviewed concerning the migration from Bolivia to Brazil, two

¹ Docente do Curso de História da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul/Campus de Nova Andradina e pesquisador colaborador da Universidade de Brasília/Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas.

stand out: (i) the Kamba pioneers took advantage of the “descent” to Corumbá as workers of the railroad and settled in the city; (ii) after this initial migration, other Indians moved, called by their near and far relatives who already lived on the Brazilian side. The article offers information about the construction of the Brazil-Bolivia railroad, as well the impacts that it had on the lives of the indigenous people who lived in the Chiquitania, especially on the Chiquitano (and the stigmas imposed on them). Although the railroad was the most important means of migration, it was not the only one used by the Kamba to get to the Brazilian side of the border.

Key words: migrations, stigmas, Camba-Chiquitano Indians, border between Brazil and Bolivia, 20th century.

Considerações iniciais

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, descendentes dos Chiquitano, esse impacto se traduziu na saída de determinada parcela das proximidades de Roboré, Tapera e San José 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.

Nas palavras de Jürgen 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 idealizadores², 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). 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 participar de tal economia ou a se submeter ao trabalho servil nas *estancias* e *haciendas*. O Sr. Nazário Rocha recordou, em suas narrativas, que indígenas e não indígenas sofriam maus-tratos

físicos no trabalho das *haciendas*, nesta época. Daí por que, para alguns dos Chiquitano, a *ferrocarril* representou a chance de vislumbrarem outras perspectivas.

Assim, o presente artigo tem por objetivo apresentar informações a respeito da construção da Estrada de Ferro Brasil-Bolívia, bem como dos impactos que esta construção provocou sobre os Chiquitano e seus descendentes.

O fenômeno migratório, ocorrido na trajetória histórica de uma parcela destes indígenas, foi acompanhado por situações de estigmatização, também aqui analisadas.

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 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. 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.

² 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 Mista Ferroviária Brasileiro-Boliviana), Luis Alberto Whately, referiu-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. 4).

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:

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).

As autoridades brasileiras envolvidas na construção da ferrovia simpatizavam com a ideia de uma crescente influência do Brasil sobre a Bolívia, idealizando o empreendimento com extremas vantagens para o país.

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:

Si quizérmos, portanto, crear uma influencia brasileira dentro do território boliviano, devemos incrementar por todos os modos e maneiras as nossas comunicações com esse paiz, quer pelas estradas de ferro ou de rodagem, quer por via fluvial ou aérea (Whately, 1938, p. 7).

Após a inauguração, que contou com as presenças dos presidentes do Brasil e da Bolívia, 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, 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 incômoda 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 comprometímos a comprar gasolina e querosene refinados em

Cochabamba e transportados em caminhões tanques até Santa Cruz (Brasil Oeste, 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 e Torres, 1940; Whately e Echazú, s.d.; Whately e 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, grifos 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. Nazário 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 a 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 oferecida a todos que compunham esse perfil, inclusive os migrantes, que, em geral, falavam espanhol e não possuíam qualificação profissional específica. O trabalho do Sr. Nazário, quando chegou a 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.³ 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,

[d]e 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 produziam. 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, grifos no original).

Riester (1976, p. 140) 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.

Para os Kamba, a solução encontrada foi a migração para terras brasileiras, em um momento em que São Paulo se tornava 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, então Sul do Estado de Mato Grosso, foi vista e sentida por alguns dos indígenas migrantes de origem Chiquitano como um bom lugar para reconstruir suas vidas, longe das vicissitudes que ocorriam em território boliviano, mas suficientemente próximo para não se esquecerem de suas raízes e, afinal, de quem eram, ou seja, homens e mulheres “fronteiriços”.

Sobre a migração

162

O historiador estadunidense Herbert Klein, especialista em História da Bolívia, inicia o texto “Migra-

ção Internacional na História das Américas”, que abre a coletânea *Fazer a América*, organizada por Boris Fausto (2000), com a pergunta “Por que as pessoas migram?”. 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 (in José da Silva, 2009, p. 160).

Marta e Barnabé, por sua vez, relataram que a mãe 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 José 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 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” à qual se refere Figueirêdo era povoadas, na verdade, por inúmeras populações indígenas, especialmente de origem Chiquitano, e muitos deles decidiram migrar para o Brasil, em busca de melhores condições de vida. Mais

³ 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.

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, 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.

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 (in José da Silva, 2009, p. 161).

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 José.

Ressalta-se que antes tal fato não ocorria, pois os Chiquitano viviam mais isolados, nos *pueblos y ranchos*:

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 (in José da Silva, 2009, p. 162).

Uma vez em “terras brasileiras”, os *Camba-Chiquitano* criaram uma espécie de *pueblito* no bairro “Cristo Redentor” (localizado na periferia de Corumbá), 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. Nazário, 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, grifos no original).*

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.

A respeito da presença de bolivianos no Brasil, no século XX, Penteado já havia anotado que, especialmente em Corumbá,

[...] 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).

No final dos anos 1970, foram registradas, por Penteado, 23 famílias que se autoidentificavam 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, em vez de se

fixarem em Corumbá, foram tentar a sorte em 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.

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.

Sobre os estigmas

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. Dessa forma, o encontro/desencontro/reencontro entre diferentes etnias e culturas recoloca a questão de como os migrantes veem 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, desvincilar-se da imagem negativa implícita na identidade nacional e procura reconstruir uma nova imagem de si mesmo em um contexto marcado por adversidades.

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... (in José da Silva, 2009, p. 165).

A imagem que parte do grupo construiu sobre si mesmo é marcada por forte ambiguidade, 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 veem 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, 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, passam a ser vistos a partir das imagens preconcebidas e estigmatizantes que se têm dos estrangeiros. Para os brasileiros, o *Kamba* é simplesmente “o boliviano”, com toda a carga negativa que tal identidade nacional implica.

Todo esse processo de estigmatização sofrido pelo migrante boliviano no Brasil, por um lado, afetou a própria autoestima do grupo indígena *Kamba*, 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 M. de Oliveira (in Oliveira, 2004b). 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).

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. Situação semelhante foi estudada pelo antropólogo Harald Eidheim (1976), 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, 1976, p. 51-52).

Diante desse quadro, os próprios estigmas podem se transformar em sinais diacríticos de etnicidade para o grupo e serem revertidos em motivo de autoestima 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 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).

Evidentemente, a adoção não implica, necessariamente, apenas aceitação, jugo, dominação, mas negociação/arranjo/aparente aceitação/negação/etc.,

dentro dos esquemas locais de significação do grupo.⁴ Os *Camba-Chiquitano* adotaram práticas culturais cristas, 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

[c]iertas 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).

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 miscigenada. 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 (in José da Silva, 2009, p. 168).

⁴ A respeito da noção de “esquemas locais de significação” (cf. Hannerz, 1997).

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, 2004a, p. 20), ainda hoje é assim e com os Kamba não foi diferente. A política indigenista, no Brasil, por muito tempo pautou-se por ideias, tais como a da iminente desaparição 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 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, mas a circunstâncias e situações inseridas no contexto do século XX e no que eles, de fato, vivenciam ao longo do tempo na fronteira Brasil-Bolívia. O que fornece tal apreensão da história do grupo em exame é justamente a substituição das ideias 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).

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 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).⁵

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, 1998, p. 278).

Assim, há um alinhamento teórico à proposição de 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 é 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, 1998, p. 278).

Entendendo-se comunidade étnica, como preconiza 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 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,

⁵ 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, 2004a, p. 30).

2004, p. 148). Afinal, grupos indígenas nem sempre são “nativos”, podendo ser criados em circunstâncias históricas que mudam (Clifford, 1988).

Os *Camba-Chiquitano* formam, portanto, uma comunidade indígena que, constituída em uma situação histórica específica, ao longo do tempo foi ativamente se autoatribuindo 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.

À procura de vestígios

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 junto aos Kamba ou a outras populações indígenas. 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. 1, 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. 1).

Passadas mais de três décadas, 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 Silva:

Nas entrevistas realizadas com o sr. Nazário, 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, grifos 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. 1-3). 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. 2-4).

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. 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

(Departamento de Documentação), em Brasília, um ofício, datado de 22 de outubro de 1987. Nele, Yara 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

[e]m 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 autodenominava “Camba”, habitante na cidade de Corumbá/MS (Estado de Mato Grosso do Sul, 1987, p. 1).

Penteado, contudo, reconheceu que o relatório produzido para o levantamento proposto pelo órgão indigenista era 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. Tal relatório ainda não foi encontrado nos arquivos da Funai em Brasília, embora nos últimos anos 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, transscrito na ementa, afirma que “[o]s dois estudos [...] vêm 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 linguista Ruth Wallace de Garcia Paula, com 77 páginas, e o “Relatório dp Pesquisa realizada entre os índios ‘Kamba’ – na cidade de Corumbá-MS”, de autoria da antropóloga Yara 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: lócus 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.

Infelizmente, 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). 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 Panambizinho (Brasil, 1987a).

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 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 e Oliveira, 1987). Ao que parece, esta foi a última referência aos Kamba, oficialmente falando, por quase 20 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).

Considerações finais

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 ferrocarreira. 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).⁶ 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 (1932-1935), 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 a Corumbá instalaram-se primeiramente em um espaço localizado em frente à antiga estação da ferrovia NOB (Noroeste 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 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 (in José da Silva, 2009, p. 177).

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 cresciam plantas, por conta dos resíduos deixados pelas mineradoras (manganês, sobretudo, de acordo com os moradores do local), um ambiente insalubre e inóspito.⁷ 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,

⁶ 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, 2004a, p. 31-32).

⁷ 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.

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).

Assim é que os Kamba se sabiam diferentes, mas associavam (e, diga-se de passagem, muitos ainda associam) sua autoimagem 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 “lítimos” 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.

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 autoperccepção 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 historiador francês Georges Duby, “[s]e 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).

Referências

- ANDRADE, U.M. 2004. Dos estigmas aos emblemas de identidade: os percursos da formação de um povo. *Revista de Estudos e Pesquisas*, 1(1):99-139.
- BALZA ALARCÓN, R. 2001. *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 jesuítica de San José*. Santa Cruz de la Sierra, APCOB/SNV/IWGIA, 355 p.
- BARTH, F. (org.). 1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras: la organización social de las diferencias culturales*. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 204 p.
- BRASIL. 1987a. Ministério do Interior. Fundação Nacional do Índio. Comunicação Interna nº. 111/SLA-DID/87, de 21 de maio de 1987. Brasília, 2 p.
- BRASIL. 1987b. Ministério do Interior. Fundação Nacional do Índio. Comunicação Interna nº. 113/SLA-DID/87, de 28 de maio de 1987. Brasília, 6 p.
- BRASIL OESTE. 1956. Corumbá, ano 1, n. 3, mar.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. 1986. *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. São Paulo, Brasiliense, 173 p.
- CLIFFORD, J. 1988. *The predicament of culture: twentieth century ethnography, literature and art*. Cambridge, Harvard University Press, 398 p.
- EIDHEIM, H. 1976. Cuando la identidad étnica es un estigma social. In: F. BARTH (org.), *Los grupos étnicos y sus fronteras: la organización social de las diferencias culturales*. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, p. 50-74.
- ESTADO DE MATO GROSSO DO SUL. 1987. Secretaria de Justiça. *Ofício 016/87, de 22 de outubro de 1987*. Campo Grande. 1 p.
- FAUSTO, B. (org.). 2000. *Fazer a América: a imigração em massa para a América Latina*. 2ª ed., São Paulo, Edusp, 577 p.
- FIGUEIRÉDO, L. 1950. *A Noroeste do Brasil e a Brasil-Bolívia*. São Paulo, José Olympio, 105 p.
- GRÜNEWALD, R. de A. 2004. Etnogênese e “regime de índio” na Serra do Umã. In: J.P. de OLIVEIRA (org.), *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. 2ª ed., Rio de Janeiro, Contracapa/Laced, Territórios Sociais, p. 139-174.
- GRÜNEWALD, R. de A. 1993. *“Regime de índio” e faccionalismo: os Atikum na Serra do Umã*. Rio de Janeiro, RJ. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Rio de Janeiro/Museu Nacional, 238 p.
- HALL, S. 2008. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte, UFMG, 410 p.
- HANNERZ, U. 1997. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. *Maná*, 3(1):7-39.
<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93131997000100001>
- JOSÉ DA SILVA, G. 2009. *A presença Camba-Chiquitano na fronteira Brasil-Bolívia (1938-1987): identidades, migrações e práticas culturais*. Goiânia, GO. Tese de Doutorado. Universidade Federal de Goiás, 292 p.

- KLEIN, H.S. 2000. Migração internacional na História das Américas. In: B. FAUSTO (org.), *Fazer a América: a imigração em massa para a América Latina*. 2ª ed., São Paulo, Edusp, p. 13-31.
- KREKELER, B. 1995. *Historia de los Chiquitanos*. Santa Cruz de la Sierra, APCOB, Pueblos Indígenas de las Tierras Bajas de Bolívia, 239 p.
- LEITE, F. 1978. *Corumbá: histórica e turística*. Corumbá, Edição do Autor, 127 p.
- MEIRELES, D.M. 1989. *Guardiões da fronteira: Rio Guaporé, século XVIII*. Petrópolis, Vozes, 213 p.
- OLIVEIRA, J.P. de. 1998. Os instrumentos de bordo: expectativas e possibilidades de trabalho do antropólogo em laudos periciais. In: J.P. de OLIVEIRA (org.), *Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro, Contracapa, p. 269-295. (Territórios Sociais, 1).
- OLIVEIRA, J.P. de. 2004a. p. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: J.P. de OLIVEIRA (org.), *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. 2ª ed., Rio de Janeiro, Contracapa/Laced, p. 13-42.
- OLIVEIRA, M.A.M. de. 2004b. Imigrantes em região de fronteira: condição infernal. In: M.A.M. de OLIVEIRA (org.), *Guerras e imigrações*. Campo Grande, UFMS, p. 189-203.
- PASTORAL INDIGENISTA DE CORUMBÁ. 1978. Documento final do III Encontro de Pastoral Indigenista. In: ENCONTRO DE PASTORAL INDÍGENA, III, Aquidauana, 1978. *Anais...* Aquidauana, 7 p.
- PASTORAL INDIGENISTA DE CORUMBÁ. 1977a. Documento final do II Encontro de Pastoral Indigenista. In: ENCONTRO DE PASTORAL INDIGENISTA, II, Dourados, 1977. *Anais...* Dourados, 3 p.
- PASTORAL INDIGENISTA DE CORUMBÁ. 1977b. Relatório dos trabalhos da Equipe Missionária de Corumbá. Corumbá, 1 p.
- PENTEADO, Y.M.B. 1980. *A condição urbana: estudo de dois casos de inserção do índio na vida citadina*. Brasília, DF. Dissertação de Mestrado. Universidade de Brasília, 118 p.
- RICARDO, C.A.; OLIVEIRA FILHO, J.P. de. (orgs.). 1987. *Terras indígenas no Brasil*. São Paulo/Rio de Janeiro, Cedi/Museu Nacional, 148 p.
- RIESTER, J. 1976. *En busca de la loma santa*. La Paz/Cochabamba, Los Amigos del Libro, 376 p.
- SIDER, G.M. 1994. Identity as history: ethnohistory, ethnogenesis and ethnocide in the Southeastern United States. *Identities*, 1(1):109-122. <http://dx.doi.org/10.1080/1070289X.1994.9962498>
- SIDER, G.M. 1976. Lumbre Indian Cultural Nationalism or Ethnogenesis. *Dialectical Anthropology*, 1(2):161-172.
- SILVA, R.H. da. 2009. *Brasileiros, bolivianos ou indígenas? Construções identitárias dos Camba no Brasil*. Niterói, RJ. Tese de Doutorado. Universidade Federal Fluminense, 207 p.
- SILVA, S.A. da. 1997. *Costurando sonhos: trajetória de um grupo de imigrantes bolivianos em São Paulo*. São Paulo, Paulinas, 292 p. (Estudos e Debates).
- SIMONIAN, L.T.L. 1987. *Relatório do levantamento da documentação existente no Arquivo Funai/Brasília/DF, sobre a questão indígena no Estado do Mato Grosso do Sul*. Brasília, Funai, 36 p. (Mimeografado).
- SOUZA, O.R.G. de. 2004. *Do conflito à cooperação internacional: relações Brasil/Bolívia*. Campo Grande, Uniderp, 259 p.
- WEBER, M. 1979. *Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva*. 4ª ed., Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2 vols., 1.240 p.
- WHATELY, L.A. 1952. *A Estrada de Ferro Brasil-Bolívia (Parte integrante da Transcontinental Arica-Santos)*. 2ª ed., Rio de Janeiro, Jornal do Commercio/Rodrigues & Cia, 34 p.
- WHATELY, L.A. 1938. *Ligaçao Ferroviária Brasil-Bolívia*. Rio de Janeiro, Companhia Carioca/Artes Gráficas, 24 p.
- WHATELY, L.A.; ECHAZÚ, L.V. [s.d.]. *Relatório da Comissão Mixta Ferroviária Brasileiro-Boliviana referente aos exercícios de 1953 e 1954*. Rio de Janeiro, Companhia Carioca Artes Gráficas, 103 p.
- WHATELY, L.A.; ORTIS, O.C. 1953. *Relatório da Comissão Mixta Ferroviária Brasileiro-Boliviana referente aos exercícios de 1951 e 1952*. Rio de Janeiro, Companhia Carioca Artes Gráficas, 50 p.
- WHATELY, L.A.; TORRES, J.R. 1940. *Relatório da Comissão Mixta Ferroviária Brasileiro-Boliviana referente aos exercícios de 1938 e 1939*. Rio de Janeiro, Companhia Carioca Artes Gráficas, 71 p.

Submetido em: 01/04/2011

Aceito em: 02/05/2011

Giovani José da Silva
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul
Campus de Nova Andradina
Rodovia MS 134, Km 03, Caixa Postal 128
79750-000, Nova Andradina, MS, Brasil

171