

Paulo Sérgio Delgado/Ruth Henrique Silva*

⇒ Constructos identitários e territorialidade: ser ou não ser Camba no Brasil

Introdução

O aparecimento de reivindicações orquestradas por entidades que buscam reconhecimento de direitos diferenciados tem se tornado frequente no Brasil. Um exemplo desse tipo de demanda social pode ser visto nas ações do movimento negro pela criação e manutenção de um sistema de cotas para afrodescendentes em universidades públicas. Não obstante, este movimento não está pautado por um discurso étnico. Diferentemente dos grupos indígenas, que tem por base critérios de pertencimento étnico que indicam quem são e quem não são os membros de sua etnia, e dos chamados remanescentes de quilombo, que adotam critérios semelhantes, a maioria dos que se consideram negros, e que reivindicam o acesso às universidades por meio de cotas, o fazem sem essa ligação com uma coletividade, com critérios próprios de definição e aceitação de seus membros. No contexto brasileiro, o fato de ser afrodescendente permite ao indivíduo acionar como critério de distintividade a cor da pele, em virtude da especificidade de construção das nossas relações raciais. Isso, por sua vez, nos permite refletir sobre os atos discriminatórios, tais como os preconceitos étnicos e os raciais. No Brasil, como nos lembra DaMatta (1986) ao discutir acerca do nosso processo de construção das relações raciais envolvendo negros, brancos e indígenas, em diferentes graus de atuação, papéis e interatividade sóciopolítica, o “nosso” preconceito tem a cor da pele como ponto de partida, diferentemente do preconceito de “origem” norte-americano, por exemplo. No entanto, nosso foco analítico aqui serão as construções identitárias e o movimento de etnogênese dos Camba em Mato Grosso do Sul.

No caso da emergência étnica, denominação que por vezes é citada pelo estado brasileiro em meio aos processos de reconhecimento dos grupos étnicos até então considerados extintos ou inexistentes, o que temos é uma coletividade que busca reconstruir uma continuidade histórica com critérios claros de pertencimento e aceitação de seus membros. Conforme Barth (2000: 31) um grupo étnico é um “tipo organizacional” no qual seus membros definem os critérios próprios de pertencimento, onde a dicotomia “nós” e “eles” permite manter uma fronteira de interação. Ademais, as pessoas que fazem parte desta coletividade podem acionar sinais e emblemas de diferença para comunicar sua distintividade em relação às demais.

* Paulo Sérgio Delgado é doutor em Antropologia pela Universidade Federal Fluminense (UFF) e professor da Universidade Federal do Mato Grosso (UFMT).
Ruth Henrique Silva é doutora em Antropologia pela Universidade Federal Fluminense (UFF) e professora adjunta da Universidade Federal da Paraíba (UFPB).

Não obstante, o surgimento de coletividades (indígenas, ribeirinhos, quilombolas, etc.) que buscam reconhecimento de direitos diferenciados, não deve ser reduzido ao que poderia ser chamado de manipulação utilitarista e instrumental de uma identidade coletiva em prol do direito ofertado pelo Estado-Nação. Antes mesmo dos Estados-Nações do presente se constituírem, sempre houve entre as coletividades humanas processos de fissão, dispersão e reagrupamento. No caso brasileiro, por meio dos estudos da linguística comparativa, por exemplo, temos informações sobre movimentos migratórios, cisões e formações de novos grupos humanos numa faixa temporal que se estende do presente a 4000-5000 a.C. (Urban 1992). Não teriam passado estes grupos por processos de recomposição ou reconstituição étnica, mantendo uma identidade contrastiva ou recriando outras ao longo de sua existência? Diante disso é preciso ter em mente que etnogênese é parte do processo histórico da humanidade e está longe de ser somente reflexo de seu momento atual (Bartolomé 2006).

Sendo o processo de reconfigurações étnicas um fenômeno que atinge toda a humanidade, obviamente ele não está circunscrito ao caso brasileiro. Bartolomé (2006) aponta uma série de casos que incluem o México, América Central e o continente sul-americano, onde ocorrências do fenômeno etnogênese têm se intensificado nos anos recentes, sobretudo quando ocorre um avanço no reconhecimento de estados pluriétnicos.

No Brasil a pluralidade étnica é indiscutível. Contudo, em se tratando dos povos indígenas há contestações e contradições sobre a totalidade oficial de etnias no Brasil. Segundo a página da internet mantida pelo órgão indigenista oficial, a Fundação Nacional do Índio – FUNAI, há uma variação de 215 a 225 etnias no Brasil. A organização não governamental Instituto Socioambiental (ISA) faz referência à existência de 233 povos indígenas, enquanto que o Conselho Missionário Indigenista (CIMI), relaciona 241 povos indígenas. Contraditórios também são os números referentes às populações indígenas que não mantêm contato com a população não indígena, os chamados *índios isolados* ou *índios livres*.¹ A etnia Camba, objeto deste artigo, não aparece na listagem oficial da FUNAI e muito menos nos registros de respeitáveis organizações não governamentais (ONG's) como o Instituto Socioambiental (ISA), uma vez que os Camba são considerados “índios urbanos”, denominação esta que preferimos substituir pela de “indígenas em contexto urbano”, com todas as consequências de interatividade daí advinda. Por outro lado, a discrepância em relação aos números apresentados entre FUNAI e ONGs pode ser entendida tanto pela dificuldade em aferir quantitativamente os grupos indígenas existentes no extenso território brasileiro bem como pelos diferentes movimentos e alianças políticas empreendidos pelos grupos indígenas que buscam reconhecimento.

No caso da atuação da FUNAI, órgão estatal, somos forçados a pensar no processo de colonização e nas políticas de governo ao longo da história do Brasil, elaboradas para lidar com a diversidade étnica, em particular a indígena.

Até o advento da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, a política indigenista oficial tinha como pressuposto a integração dos índios à comunidade nacional.² A idéia de integração não diz respeito somente à participação no estado nação, mas,

¹ O termo *índios isolados* é utilizado pela FUNAI e ONGs que desenvolvem trabalhos com populações indígenas. Já o CIMI adota o termo *índios livres* para se referir às populações indígenas não contactadas.

² Veja Art. 8º da Constituição da República Federativa do Brasil de 1969. Em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Emendas/Emc_anterior1988/emc01-69.htm> (20.03.2010). Brasil.1969.

sobretudo, à abdição, mediante uso do poder de coerção, de valores culturais e de uma tradição preexistente. A Constituição Federal de 1988 reconhece a diversidade étnica no Brasil e designa o Estado Brasileiro como o responsável pela demarcação das terras tradicionalmente ocupadas pelos índios.³ Apesar deste avanço significativo, a legislação indigenista brasileira ainda precisa ser adequada às conquistas obtidas na Constituição Federal. É o caso do Estatuto do Índio, Lei 6001 de 19.12.1973, ainda em vigor, que em seu caráter colonialista e preconceituoso, objetiva promover a integração indígena à sociedade nacional.⁴

Entretanto, a política integracionista, patrocinada pelo poder estatal e por missionários, a qual os índios foram submetidos ao longo de quinhentos anos não foi suficiente para retirar-lhes o rótulo de sua identidade étnica. É bem verdade que, neste processo, muitas etnias desapareceram. Contudo, resistindo à tendência assimilacionista, (res-)surge várias demandas buscando reconhecimento como indígenas justamente a partir da Constituição de 1988. Tais demandas são rotuladas de *etnogênese*, *emergência étnica*, *ressurgimento*, *etnias emergentes* ou *novas etnias*. Segundo levantamento de Arruti (2006) havia no ano de 2006 cinquenta demandas por reconhecimento indígena no Brasil. Estas estavam distribuídas em quinze estados da federação, sendo o maior número concentrado nas regiões norte e nordeste (7 e 22, respectivamente), seguida das regiões centro-oeste e sudeste. Porém, apesar desse aparente crescimento reivindicatório das coletividades por reconhecimento como indígenas nos últimos trinta anos, isso não significa que o fenômeno seja recente. Nos anos de 1920 a 1940 temos casos de grupos indígenas no nordeste brasileiro que reivindicavam reconhecimento, demarcação de terras, assistência e proteção do órgão indigenista da época, o Serviço de Proteção ao Índio (SPI)⁵ (Arruti 2006; Grünewald 2004).

Mencionamos acima alguns rótulos que as demandas por reconhecimento étnico recebem. Oliveira Filho (2004[1999]) tece uma crítica ao uso destas metáforas e alerta para a necessidade de tratá-las com reservas. O termo *etnogênese*, usado em vários artigos, foi cunhado por Gerald Sider opondo-se à etnocídio. Na análise que Oliveira Filho (2004 [1999]) faz desta categoria, processos históricos e construção de identidades estariam ausentes, daí a necessidade de problematizá-la. Estas metáforas não são suficientes para abarcar toda uma gama de processos históricos construídos sobre preconceitos, políticas de Estado, ideologias religiosas e a própria dinâmica dos processos sociais vividos pelos grupos étnicos. Assumindo uma conotação política, os grupos étnicos buscam reconhecimento e acionam a resistência para referirem à sua situação: “chegamos à conclusão de que devemos ser reconhecidos por nossa história de resistência e não mais por nossa suposta ressurgência ou emergência”.⁶ Nos vários casos de investigação etnogenética, uma característica comum permeia todos eles: a continuidade de relações sociais e

³ Veja Art. 231 da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm>. (20.03./2010).

⁴ Veja Art. 1º da lei 6001/1973 – Estatuto do Índio. Em: <<http://www.planalto.gov.br/ccivil/leis/l6001.htm>>. (20.03.2010).

⁵ O SPI foi criado pelo Marechal Rondon em 1910. Em 1967 o órgão foi extinto e substituído pela Fundação Nacional do Índio – FUNAI.

⁶ “Carta do I Encontro Nacional dos Povos Indígenas em Luta pelo Reconhecimento Étnico e Territorial”, ocorrido em 20.05.2003, em Olinda/PE (reproduzida por Arruti 2006: 53).

interação no seio de uma coletividade pautada por processos históricos que os afetaram. Isto vale tanto para comunidades que reivindicam reconhecimento como remanescentes de quilombo quanto para comunidades que buscam ser reconhecidas como indígenas.

Considerando a busca pelo reconhecimento entre as comunidades indígenas no Brasil, alguns elementos em comum podem ser elencados, tais como: a baixa distintividade cultural quando comparadas com outros grupos indígenas e profundas semelhanças com populações regionais do entorno. Os Camba, como veremos a seguir, não possuem um padrão linguístico de uso corriqueiro e tampouco podemos esperar encontrá-los usando adornos de penas de aves ou pintura corporal, sinais identitários de certos povos indígenas, utilizados como estereótipo de *índio* no Brasil. Diante da ausência de características objetivas, no imaginário que se tem de *índios*, ou sinais diacríticos específicos que os identifique, acabam sendo acusados de fraudadores étnicos. No passado, e ainda no presente, as populações indígenas que, por circunstâncias históricas, deixaram de apresentar contrastes culturais eram, e ainda são, obrigadas a comprovar de alguma maneira que eram (são) *índios*. A título de exemplo, no nordeste brasileiro o ritual do *toré* é acionado pela maioria das populações que lutam pelo reconhecimento étnico como marcador de uma indianidade para comprovar que são índios. Como veremos adiante, os Camba buscam reconstruir esta indianidade fazendo alianças com outras etnias e compartilhando uma origem mítica comum à região da Chiquitania.

Nesse contexto, etnogênese deve ser compreendida como um fenômeno de grupos que se opõem à negação de sua existência e buscam, no processo histórico de sua existência, mecanismos de reafirmação de identidades coletivas. No contexto da formação dos estados nacionais, onde isso foi mais intenso, é que o movimento político da etnogênese deve ser tomado como ponto de partida para a compreensão do momento atual.

Construções históricas e identitárias dos Camba

O estudo de caso, que ora apresentamos para o nosso debate sobre etnogênese no contexto brasileiro, em específico na região do Pantanal sul-matogrossense, gira em torno de um grupo autodenominado Camba. Mas, quem são esses atores sociais? Há uma definição geral, compartilhada por vários dos interlocutores deste grupo com os quais conversamos em Corumbá/Mato Grosso do Sul, que descrevem como Camba todos os nascidos e/ou habitantes do Oriente da Bolívia. Ainda segundo nossos interlocutores, os Camba que nascem na capital do Departamento de Santa Cruz de la Sierra, são os “cruceños”, (o Camba “urbano”, “branco”), enquanto que os nascidos no interior podem ser denominados como Camba “indígena” ou “campesino” (Camba “rural”).

Segundo Peña Hasbún (2003), em seu estudo sobre os cruceños, há controvérsias em torno da denominação Camba e dos sentidos que vem sendo atribuídos e modificados no decorrer da construção da identidade dos moradores de Santa Cruz de la Sierra. Plácido Molina aponta que eram os “cruceños” que denominavam os Chiriguano de “Camba”, que significa “amigo”, denominação a qual os Chiriguano “solo la usan entre los de la tribu: es como el Don en los españoles” (*apud* Peña Hasbún 2003: 117). Já Gabriel René Moreno define os Camba como “castas guaraníes de la provincias departamentales y del Beni” (*ibíd.*), enquanto Eduardo Cortés (*apud* Peña Hasbún 2003: 118) sugere que “Camba” seja uma alteração da palavra guarani *cuimbae*. Este termo era usado para

nomear as pessoas de classe inferior. Atualmente, os cruceños aceitam orgulhosamente este gentílico. A partir desta perspectiva, Peña Hasbún mostra que com o passar do tempo o termo Camba passou a referir-se aos “nascidos en el Oriente, como adjetivo gentilicio”, mas ainda “persiste todavía su uso peyorativo” (2003: 119). Por seu turno, Stearman amplia as possibilidades de compreensão dos Camba, ao descrever que “el Camba tiende a ser un *potpourri* de indígenas de las tierras altas (quéchua y aymara), de indígenas de las tierras bajas (guarani, guarayo, chiquitano y muchos más), de europeos (sobre todo del sur de España) y quizá de herencia africana” (1987: 40). Parece-nos que uma parte desse *pot-pourri* encontra-se em Corumbá, onde alguns se identificam como Camba indígena ou Camba chiquitano, como cruceño ou simplesmente Camba.

Os Camba com quem tivemos contato em Corumbá são oriundos, em sua maioria, dos arredores rurais do Departamento de Santa Cruz de la Sierra, de localidades como San José de Chiquito, Roboré, Tapera, El Portón, San Ignacio, marcadas pelo trajeto da linha do trem que ligava Corumbá (Brasil) à Santa Cruz de la Sierra (Bolívia). Nessa região, que faz parte da província de Chiquitos, no período colonial, foi implantada uma das principais missões jesuíticas espanholas na Bolívia: San José de Chiquitos. As missões jesuítas tiveram um papel crucial na arregimentação e concentração dos grupos indígenas existentes na parte oriental boliviana, que por sua vez serviram inicialmente para a manutenção e guarda das fronteiras e depois, com a saída dos missionários espanhóis, propiciaram a liberação dos espaços para a implementação de fazendas; em um processo semelhante ao ocorrido no Brasil, primeiramente com as missões portuguesas, criação de fortes e posteriormente, já nos primórdios do século XX com o processo de modernização brasileiro, a expansão das linhas telegráficas e a consequente interiorização nas regiões antes consideradas remotas.

No caso brasileiro, essa arregimentação dos indígenas, primeiro pelas missões e posteriormente pela agência indigenista oficial (SPI), foi também comentada por Oliveira Filho (2004). De acordo com sua análise, os povos indígenas que habitam o nordeste seriam provenientes daqueles que foram envolvidos em “dois processos de territorialização”⁷ com características distintas: as missões religiosas (entre meados do século XVII e início do XVIII) e a agência indigenista oficial (já no início do século XX). No caso das missões, estas teriam “uma intenção inicial explícita de promover uma acomodação entre diferentes culturas, homogeneizadas pelo processo de catequese e pelo disciplinamento do trabalho. A ‘mistura’ e a articulação com o mercado são fatores constitutivos dessa situação interétnica” (Oliveira Filho 2004: 25). Este processo é análogo ao ocorrido com os povos indígenas que moravam na região boliviana conhecida por Chiquitania, os quais, aglutinados em torno das missões jesuíticas espanholas, receberam a denominação genérica de Chiquitano, como veremos adiante.

Quando analisamos o relatório preparado pelo tenente-coronel engenheiro⁸ Ricardo Franco de Almeida Serra em 31 de agosto de 1800, que apresenta um *tour* geográfico sobre a região fronteira entre Brasil e a parte oriental da Bolívia, com o propósito de

⁷ O autor faz uma diferenciação entre os termos “territorialização” e “territorialidade”, onde o primeiro seria caracterizado como um processo social deflagrado pela instância política e o segundo, um estado ou qualidade inerente a cada cultura (2004: 23-24).

⁸ Sobre atuação de oficiais militares veja Peres (2004: 49-50).

atender a preocupações militares “sobre a defesa da capitania de Mato Grosso” (Serra 1800: 19), podemos perceber que as fronteiras entre Brasil e Bolívia ainda vinham se delineando (ou se reafirmando) nas disputas entre o império português e o espanhol. Neste contexto, as missões jesuíticas espanholas, com seu projeto catequético na fronteira entre os dois países, eram utilizadas como um dos artifícios de afirmação dos limites nacionais, além de darem suporte logístico às províncias espanholas. Mediante essa conjuntura, duas das províncias espanholas desta região tornaram-se alvo de averiguação portuguesa: a de Moxos, no extremo norte boliviano (onde hoje é o Departamento de Beni, que faz fronteira com o estado brasileiro de Rondônia); e ao sul a de Chiquitos, nosso objeto de interesse (no hoje Departamento de Santa Cruz de la Sierra, que faz fronteira com os atuais estados de Mato Grosso e Mato Grosso do Sul). Além das missões já citadas, havia também outras tantas na região fronteiriça ao Brasil, não se restringindo ao Departamento boliviano de Santa Cruz de la Sierra, expandindo-se aos atuais Departamentos de Beni e Pando, cujas missões jesuíticas sucumbiram ao passar dos anos, sem maiores referências na literatura consultada.

Podemos perceber nos relatos de viagens de fins do século XVIII elaborados por Serra (1800), a existência de várias missões espanholas em grande parte do oriente boliviano no período colonial, que por estarem próximas à fronteira brasileira, despertavam o interesse militar da época. A população indígena reunida naquelas missões era, pois, bastante significativa. Assim temos: Magdalena (com 7 a 9 mil indígenas), San Ignacio (com 1,5 mil), San Pedro (com 3 mil), de Reis (com 800), San Borja (com 700), duas missões Concepción e a de San Joaquim (que somavam 4,5 mil). Entretanto, as missões que nos interessam são as da região da qual advieram a maioria dos Camba de Corumbá, chamada Chiquitania. Com relação à localização e o contingente populacional indígena das missões da região da Chiquitania, de onde provem os Camba de Corumbá, podemos estimar que na região, no período colonial, havia cerca de 19.500 indígenas aglutinados por entre essas missões (Serra 1800: 27).

Segundo relataram os nossos interlocutores Camba em Corumbá, a denominação da região dessas missões de Chiquitania remete às histórias que ouviam de seus pais e avós sobre a vida nos *pueblos* das missões. De acordo com os Camba, foram os espanhóis que rebatizaram genericamente os povos indígenas da região de *Chiquitos* (pequenos), pelo fato de serem de baixa estatura e morarem em casas ovaladas com pequenas entradas de acesso, estendendo a denominação para a província que leva este nome até hoje. Silva (2005: 121) em seus estudos sobre os Chiquitano na fronteira entre Cáceres (Mato Grosso, Brasil) e Bolívia, atenta para o fato que inúmeros foram os grupos indígenas arregimentados nas missões de Chiquitos. Assim, diante da multiplicidade linguística reunida na missão, os jesuítas adotaram como língua geral o Chiquito. Naquele contexto, os que não sobreviveram à missão, foram incorporados à alcunha de chiquitanos e posteriormente, em alguns casos, à denominação genérica de Camba, com todas as variabilidades que este termo implica no oriente rural boliviano, e com reflexos no Brasil.

As consequências da atuação das missões jesuíticas espanholas na Bolívia reverberam até hoje no contexto político dos Camba que estão no Brasil. Aquelas missões, ao arregimentar povos indígenas de uma vasta região, unificaram seus territórios, culturas e línguas e tiveram um papel importantíssimo na construção da atual identidade dos Camba no Brasil, onde ressignificaram uma denominação genérica, entendida pejorativamente, em uma identidade étnica afirmativa. Ainda no campo da construção da identi-

dade Camba, Stearman (1987), ao abordar os processos de migração interna na Bolívia, traz à baila outro grupo indígena chamado *Colla*, que têm se deslocado mais intensamente a partir dos anos de 1980 da região do Altiplano em direção à Santa Cruz de la Sierra, acirrando as dissensões entre Colla e Camba. Não obstante, no Brasil as duas etnias adotam estratégias de interação unindo-se através da língua espanhola, da nacionalidade boliviana ou dos, não raros, preconceitos de que são alvo. Essa aproximação entre Camba e Colla em Corumbá vem resultando, inclusive, na incorporação por aqueles de devoções a santos católicos cultuados por estes últimos, haja vista as novenas e *fiestas* que ocorrem no mês de agosto em intenção à *Nuestra Señora de Urkupiña*, padroeira de Cochabamba e as raras manifestações religiosas feitas à *Nuestra Señora de Cotoca* em dezembro (mês em que se homenageia a padroeira de Santa Cruz de la Sierra, no oriente boliviano, de onde advém a maioria Camba que se encontra no Brasil).

Os Colla advêm e vivem majoritariamente na região do Altiplano boliviano, geograficamente de difícil acesso, margeando a Cordilheira dos Andes ou *serraria*, como chamam. Segundo Peña Hasbún (2003: 119), nesta região também chamada de Ocidente, se utiliza o termo *Colla* para designar os que daí sejam provenientes. Ou seja, Colla é habitante do *Collasuyo* ou do *Collao*. O nome provém dos aymara (pré-inca) localizados nas margens do Lago Titicaca. Os Colla são considerados pelos Camba como indígenas *a priori*, como o Presidente boliviano Evo Morales, cuja origem aponta para o povo Aymara, língua também falada na parte alta do Departamento de Oruro e em Cochabamba. Nas conversas informais pelas ruas de Santa Cruz de la Sierra, os cruceños nos disseram que os Colla são os indígenas do Altiplano, assim como o dissera alguns Camba cruceño residentes em Corumbá.

No Brasil, os Colla são identificados pelos Camba aqui residentes como bons negociantes. Como marcador da identidade Colla, suas mulheres adotam o uso de longos cabelos (em média na altura da cintura) divididos ao meio e trançados, além de camadas de coloridas saias rodadas sobrepostas. Em Corumbá, os Colla ocupam a maioria das bancas nas feiras de bairro (cerca de 90%, segundo informações do presidente dos feirantes, sr. Francisco). Existe ainda um local chamado “feirinha boliviana”, regularizada pela prefeitura de Corumbá, onde vendem artigos que vão de roupas a pequenos objetos eletrônicos. Já na Bolívia, segundo Stearman (1987: 234), as relações entre Colla e Camba em Santa Cruz de la Sierra se dão de forma tensa. Neste contexto, para os Camba os Colla são bons trabalhadores, porém visto como sujos e não confiáveis; já os Colla veem os Camba como fracos, beberrões e infiéis às suas esposas, mas também alegres e festeiros.

Ressalte-se, porém, que os Camba aos quais Stearman se refere são os *cruceños*, ou Camba urbanos de Santa Cruz de la Sierra. Já em Corumbá, no contexto urbano brasileiro em uma área de fronteira, essas dissensões que funcionam na Bolívia como o que poderíamos chamar de identificadores étnicos, ou sinais diacríticos, entre Camba e Colla, reconfiguram-se. No Brasil, Camba e Colla diante de contextos onde são discriminados (como nas disputas por passageiros com taxistas brasileiros) ou em momentos de expressões religiosas (como nas novenas e festividades à *Nuestra Señora de Urkupiña*, *Cotoca*, etc.), por exemplo, mantêm certa unicidade, mas agora construída mediante a nacionalidade, a devoção aos mesmos santos católicos e no falar castelhano entre si.

Ao discorrer sobre o *mundo rural* Camba, Albó (1989: 159-160) evidencia dois sentidos para o termo Camba, que nos ajuda a compreender melhor suas variações. Em uma

leitura mais genérica, Camba “se refiere a toda la población no andina establecida tradicionalmente en las tierras bajas”, tendo assim como contraponto o “mundo colla”. Segundo este autor, o significado para o termo Camba “não indígena” se amplia para além dos descendentes dos colonizadores espanhóis do século XVI no oriente boliviano, atualizando-se com os fluxos migratórios mais recentes. Estes, por sua vez, estão aparentemente vinculados a alguns ciclos econômicos e históricos daquele país, tais como o período da borracha (no início do século XX, no caso dos migrantes japoneses), o afluxo de alemães no período das duas grandes guerras mundiais e o acréscimo considerável de brasileiros em solo boliviano na época da construção da estrada de ferro Corumbá-Santa Cruz de la Sierra. Neste último caso, houve um fluxo migratório em via de mão dupla, pois aumentou e facilitou o acesso tanto de brasileiros quanto de bolivianos nos dois lados da fronteira dos países. O segundo sentido dado por Albó ao etnônimo Camba tem como referência a categoria *indio*, enquanto grupos que povoam as terras baixas da Bolívia, mas com uma conotação de desdém e discriminação (160).

Esta descrição dos Camba nos leva a refletir que os etnônimos surgem, muitas vezes, a partir de designações pejorativas atribuídas por outros a um grupo e são assumidos, com novos significados no processo de emergência étnica e na luta por direitos diferenciados. Este parece ser o caso dos Camba, que na Bolívia são considerados de campesinos pobres a *cruceños* brancos, passando pelos indígenas; e no Brasil, na maioria dos casos descritos, se veem como indígenas. Diante deste quadro, os próprios estigmas podem se transformar em sinais diacríticos de etnicidade para o grupo podendo ser revertido em motivo de autoestima e referência para a reivindicação de direitos. Deste modo o estigma se reconfigura e torna-se uma postura de afirmação e diferenciação cultural.

Ainda no campo dos etnônimos, podemos perceber que os atores sociais passam a utilizá-los dando um sentido específico a cada situação, fazendo com que o uso da categoria seja contextual e, portanto, flexível e pertencente a um determinado período de tempo, podendo se alterar no decorrer deste. No Brasil, o etnônimo Camba é um termo que se relaciona com múltiplas construções identitárias, interpretações e possibilidades, no âmbito das quais, para os atores sociais, o uso (e o sentido) do etnônimo está referenciado a uma determinada época e circunstância. De forma análoga, seguindo com a nossa reflexão, a “separação” Colla e Camba, Altiplano e Oriente, não necessariamente é seguida rigorosamente e nem é dicotômica como pode aparentar. Ela passa por limiares que se entrecruzam, principalmente quando há interesses comuns aos povos indígenas de cada uma dessas regiões bolivianas. Em 1991, os indígenas das *terras altas* (Altiplano), com um histórico tradicionalmente revolucionário, aliaram-se aos das *terras baixas* (Oriente), tidos pelos próprios bolivianos como menos engajados politicamente. Juntos, realizaram uma passeata na capital boliviana La Paz, tornando-se os pioneiros neste tipo de protesto público. Este ato, que contou com o apoio de vários segmentos sociais, inclusive dos *cocaleros* (plantadores de coca) proporcionou-lhes um canal de comunicação com o governo boliviano, possibilitando participar das políticas municipais.

Os Camba no Brasil: Corumbá – Mato Grosso do Sul

Quando se tem em conta os Camba que se autoidentificam como indígenas em Corumbá, constata-se que a comunicação entre eles e os demais atores sociais com os

quais precisam interagir, parece estar se estabelecendo também através do adensamento de novos mediadores (além das antigas lideranças) que atuam politicamente em prol dos interesses do grupo e que, ao assumirem esse papel, mesmo que de forma temporária e notadamente circunstancial, tornam-se interlocutores oficiais perante o Estado brasileiro. Por sua vez, esse movimento das lideranças que se “utilizam” de articuladores políticos para intermediar os pleitos do grupo já era feito, por exemplo, desde quando o sr. Nazario (liderança Camba em Corumbá) contava com o apoio de uma religiosa católica, irmã Ada, que também ajudara na luta pela terra do grupo indígena Guató em fins dos anos de 1960. Podemos perceber que, atualmente, o “papel de mediador” dos interesses dos Camba de Corumbá junto à FUNAI, por exemplo, está sendo feito não só pelo grupo como também por intermédio da articulação com os Guató, na luta por direitos e espaços territoriais exclusivos. Neste contexto, o “bairro São Francisco” – uma área dentro do bairro Cristo Redentor – é tomado como uma “fronteira” aberta e/ou instaurada pelos Camba mais velhos em Corumbá, quando chegaram a Corumbá e lá se instalaram. Já os novos mediadores estão atuando no “campo político intersocietário” (Oliveira Filho 1998), que sob a anuência do grupo em Corumbá, restabeleceram o diálogo com a FUNAI iniciado trinta anos atrás com o sr. Nazario.

É fato também que, no contexto regional brasileiro, os Camba são identificados, indistintamente, como *bolivianos*. Neste caso, é a nacionalidade boliviana que é “vista” pelos brasileiros em Corumbá. Portanto, é indiferente se são Camba, Colla, indígenas ou não, pois todos são classificados como bolivianos e assim são identificados corriqueiramente. Foi o que nos disse o filho da d. Augustina,⁹ professor Juan Carlos, diretor da escola técnica de Corumbá e ambos Camba de Santa Cruz de la Sierra, onde todos o conhecem como o *diretor boliviano da escola*. São, pois, em pequenos comentários como os do sr. José Carlos que podemos perceber a existência de dois mecanismos que são reflexo um do outro: a identificação dos Camba pelos brasileiros como bolivianos e a auto-identificação do grupo diante disso que, por sua vez, varia de acordo com o contexto em que se encontra.

Outro exemplo: muitos Camba, quando vieram da Bolívia para trabalhar no Brasil, como é o caso de antigos moradores do São Francisco tais como o sr. Nazario e d. Petrona, omitiam o fato de serem Camba indígena e providenciavam a emissão da documentação da nacionalidade brasileira para atender aos requisitos exigidos para exercer quaisquer funções no Brasil, como veremos a seguir.

Atualmente, especificamente no bairro do São Francisco, cujo último fundador vivo é o sr. Nazario, vivem cerca de 40 famílias.¹⁰ No entanto, pode haver muito mais pessoas que, segundo nossos interlocutores, não se identificam como Camba, mesmo sendo originárias do oriente boliviano, pelo receio de serem deportadas pelo fato de advirem da Bolívia e estarem irregulares no Brasil. Porém, temos também que considerar o estigma

⁹ Essa informante é uma Camba *cruceña*, viúva de um Colla e organizadora da mais antiga *fiesta a Nuestra Señora de Urkupiña* no Brasil, segundo atestam os corumbaenses católicos que acompanham as novenas e a festa que se segue. Sobre essa expressão religiosa difundida entre os Camba em Corumbá ver Henrique Silva (2009).

¹⁰ Em levantamento genealógico das famílias Camba em São Francisco, realizado em junho de 2008, contabilizamos 393 pessoas distribuídas em 96 famílias nucleares, incluindo-se as que se encontravam em outras localidades que não o bairro em questão.

social aplicado aos Camba, alvo de discriminação em Corumbá, fato que os leva a ocultar sua identidade étnica. O bairro São Francisco, ao qual nos referimos como um “bairro dos Camba”, compõe-se de uma alameda de nome homônimo com duas ruelas em bifurcação, localizada entre as ruas Pedro II e 15 de novembro, no bairro Cristo Redentor, na parte alta da cidade de Corumbá, após a “linha do trem”. Pejorativamente ainda é identificado pelos corumbaenses como *bugreiro*, como descrevera Penteadó (1980) ao estudar o grupo cerca de trinta anos atrás. Ser *bugre*, no entendimento regional corumbaense tem o significado de “ser índio”, mas com conotação negativa. Ademais, na região sul do Brasil, o termo *bugreiro* era usado para designar indivíduos que matavam e exterminavam povos indígenas.

Tal é relatado atualmente por uma de suas moradoras ao afirmar que “o povo [de Corumbá] ainda fala que a gente mora no bugreiro, não somos bugres e moramos na Alameda São Francisco”. O bairro torna-se, entre os Camba, mais uma motivação para a afirmação identitária do grupo como indígenas no Brasil. Nesse caso, “o estigma produz a revolta contra o estigma, que começa pela reivindicação pública do estigma” (Bourdieu 1989: 125), transformando o *bugreiro* em *alameda*, morada dos Camba indígenas, e não *bugres*. O São Francisco torna-se, então, mais que uma localidade onde se concentram os Camba, é o lugar onde eles estabeleceram e engendraram relações entre si e externamente, com os outros grupos étnicos e regionais que compõem a sociedade corumbaense, na qual o estigma de ser *bugre* é hoje invertido para uma designação positiva de ser indígena.

Observamos também que, no Brasil, os Camba assim se autoidentificam de forma genérica, independente da região que tenham advindo da Bolívia. Tomando como comparativo o caso dos Pathan e Punjabi, grupos paquistaneses descritos por Barth (1995), cujos contrastes étnicos eram evidenciados em seu país de origem, mas ao migrarem e se estabelecerem na Noruega tornavam-se, e assim eram identificados, apenas Paquistaneses, sem maiores distinções. Com essa perspectiva, se recorrermos a Cardoso de Oliveira (2006: 89-90) sobre o que chamou de “condições de possibilidade de etnização” das identidades nacionais de imigrantes residentes em sociedades anfitriãs, podemos perceber também que, dentre as formas de interação de grupos de migrantes, pode haver a “articulação entre identidade, etnicidade e nacionalidade”. Este parece ser o caso dos Camba que se fixaram no Brasil e que acionam essas múltiplas possibilidades mediante os contextos em que estão inseridos, onde podem ser indígenas, Camba (enquanto uma etnia), bolivianos e brasileiros, além das variações de ferroviário, pescador ribeirinho, etc., categorias estas que se adicionam àquelas e estão vinculadas às atividades econômicas/profissionais que exercem(ciam), principal motivador da migração do grupo ao Brasil.

O afluxo imigratório dos Camba ao Brasil se deu de forma mais significativa com a extensão da Estrada de Ferro Noroeste, de Corumbá à Santa Cruz de la Sierra, na Bolívia. Porém, o fluxo de pessoas e mercadorias na fronteira entre Brasil e Bolívia já existia antes da criação da ferrovia, independente das dificuldades de acesso geográfico que porventura poderia haver. Isto porque, segundo os relatos tanto dos Camba entrevistados quanto dos corumbaenses, os acessos entre Brasil e Bolívia eram feitos por precárias estradas de terra e, principalmente, por chalanas e pequenas embarcações através do rio Paraguai, um limite natural entre os dois países. A ferrovia facilitou o trânsito de pessoas e mercadorias, além de abrir postos de trabalho em toda a sua extensão, remodelando não só a paisagem física, mas também as relações sociais de todos os que viviam nos locais por onde foi traçada. Esta fronteira seria “diminuída” com a instauração da

Comissão Mista Brasileiro-Boliviana em 1937, cujo resultado foi a prolongação da linha férrea de Corumbá até Santa Cruz de la Sierra, concluída em idos da década de 1950, encurtando a distância entre os dois países.¹¹

Riester (1974: 139), ao analisar o impacto da ferrovia sobre a população no entorno de seu trajeto na Bolívia, aponta que ela cumpriu duas funções principais: a comunicação com o Oceano Atlântico e o contrabando de produtos têxteis, agrícolas e até cocaína, procedentes de Santa Cruz de la Sierra ou do Altiplano, com destino ao Brasil. Albó (1989) e Riester (1974) também apontam que, durante a construção da ferrovia no lado boliviano, a mão-de-obra utilizada foi maciçamente recrutada junto aos residentes dos povoados próximos, os *campesinos* Camba. Alguns permaneciam em seus vilarejos e outros tantos eram levados ou convencidos a trabalhar em Corumbá, como foi o caso dos nossos interlocutores Camba que migraram a trabalho e permaneceram no Brasil.

É justamente entre as décadas de 1940 e 1950 que os Camba se dirigiram de forma mais intensa para Corumbá com o intuito de trabalhar na cidade, que se tornara um imenso canteiro de obras e oportunidades de trabalho em função da ferrovia. De acordo com o sr. Nazario, todos os que vieram “na época dele” (por volta de 1950) para o Brasil, foram atraídos pelo “trabalho que sobrava” em Corumbá. Para obter trabalho era necessário assumir a nacionalidade brasileira em detrimento da boliviana. Na construção da ferrovia, os trabalhos mais árduos como o desbravamento da mata para abertura de picadas e o corte de madeira, eram realizados por trabalhadores com pouca instrução formal e tornou-se a alternativa empregatícia ofertada a todos que compunham esse perfil, inclusive os migrantes bolivianos. Além disso, a construção da ferrovia possibilitou outros trabalhos informais, como o estabelecimento de feiras livres volantes próximas a ela, as quais abasteciam os trabalhadores com produtos diversos, variando de verduras e legumes a bebidas e comidas típicas da Bolívia. De acordo com os moradores Camba do São Francisco, as feiras 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.

Em seu processo de territorialização em Corumbá, e no decorrer da ampliação da cidade, hoje com cerca de 90 mil habitantes segundo o último censo brasileiro, os Camba que migraram e se instalaram próximo ao centro da cidade, nas proximidades do Porto Geral¹² localizado na margem direita do rio Paraguai, foram paulatinamente sendo empurrados para as zonas mais periféricas, aproximando-se cada vez mais da linha do trem, local de trabalho da maioria dos Camba. Entre os anos de 1940 e 1960, a região onde está a linha férrea, segundo o sr. Nazário, “era tudo mato e por isso todo mundo queria ficar perto do rio”. Àquela época, o rio Paraguai permanecia como uma importante via de acesso e de transporte de pessoas e mercadorias uma vez que as estradas eram precárias e a linha férrea entre Brasil e Bolívia uma novidade. A construção da linha férrea na

¹¹ Sobre a passagem do marechal Rondon por Corumbá e demais relatos de viagens, ver Publicação n. 69/70 (1949) do Conselho Nacional de Proteção aos Índios (CNPI) (1949). Rio de Janeiro: Ministério da Agricultura, Departamento de Imprensa Nacional. Sobre Rondon, ver Diacon (2006).

¹² O “Porto Geral” permanece como um local de encontros sociais, de passeios de moradores e turistas no fim da tarde, tal qual um calçadão carioca à beira-mar, neste caso, à beira-rio. Não obstante, “Beira-Rio” também é a denominação atual de uma localidade às margens do rio Paraguai, antes chamada de “Peixerada”.

parte alta da cidade propiciou o surgimento de bairros periféricos no seu entorno, criando inclusive outras formas de trabalho sazonal, como as “feirinhas” que abasteciam os trabalhadores e seus familiares. Todavia, hoje o rio Paraguai ainda permanece como uma importante via de acesso local por onde escoam minérios extraídos da região sul pantaneira, chega-se a fazendas localizadas às suas margens, sendo também o único meio dos Guató, cuja Terra Indígena na ilha Ínsuã dista cerca de 30 horas de chalana, se dirigirem à cidade de Corumbá.

A “linha do trem” torna-se, pois, não apenas uma fronteira espacial e social, mas étnica (onde temos, por exemplo, indígenas Camba, Guató e Terena morando próximos uns dos outros) e também limitadora de universos sociais distintos, onde o real e o imaginário se sobrepõem. Mesmo desativada para passageiros do lado brasileiro, a ferrovia ainda faz parte do cotidiano local e permanece presente na memória dos mais velhos, confundindo-se e integrando-se com as histórias dos Camba que ajudaram a construí-la. Enfim, a localidade São Francisco, onde estão os Camba, foi criada em meio a um contexto social que não permitia ao grupo assentar-se em outro lugar da cidade de Corumbá. Eles foram obrigados a se instalar na periferia da cidade onde só havia mato e o depósito de lixo da cidade de Corumbá, “depois da linha do trem”, com rodízios entre os que deixam o lugar em prol de outras oportunidades mais vantajosas e os que chegam em busca de novas chances de trabalho e interação. Para tanto, estabelecem alianças com parentes ali residentes que os permitem se instalar nos seus quintais, de acordo com as necessidades dos que chegam e as disponibilidades dos que já se encontram instalados.

O processo de luta pelo reconhecimento étnico e pelos direitos indígenas

O sr. Nazario Surubi Rojas ou Nazário Surubim Rocha que mencionamos acima, tornou-se o foco principal do nosso olhar. Isto porque só estávamos “olhando” os Camba brasileiros enquanto identidades (re)construídas em múltiplos contextos, por causa da trajetória pelo reconhecimento do grupo como indígena no Brasil.

Cabe ressaltar, porém, que inicialmente só conseguimos os Camba por intermédio dos Guató. Através do sr. Anísio Guató fomos conduzidos, por entre as ruas além da linha do trem, até a casa do sr. Nazario. Este se identifica como Camba *indígena*, nascido na região oriental da Bolívia, na província de Chiquitos (mais especificamente em Taperá, perto de San José de Chiquito), há cerca de setenta anos, dos quais cinquenta e três vividos no Brasil. De seu pai, Manoel Surubi, o sr. Nazario pouco se lembra, pois o mesmo morreu em Taperá quando ele tinha apenas 12 anos, enquanto sua mãe, Dolores Rojas, morreu nos anos 90 em Corumbá. É o mais velho de uma família de quatro irmãos, dos quais apenas um está vivo e também mora no São Francisco. Aliás, todos os irmãos vieram da Bolívia para Corumbá à época da ferrovia. No Brasil, o sr. Nazario casou-se com Julia (Camba), com quem teve cinco filhos, dos quais apenas uma ultrapassou a primeira infância com vida. Ficou viúvo quando a filha era adolescente.

Segundo sua memória, o sr. Nazario imigrou para o Brasil em 1955 com cerca de 17 anos e foi trabalhar como garçom no vagão restaurante do trem que fazia o trajeto Santa Cruz de la Sierra – Corumbá e, com o tempo foi “esquecendo de falar sua língua”, pois precisava trabalhar no Brasil e tinha que falar português. Caso contrário, não seria aceito pelos patrões brasileiros. A “língua” à qual o sr. Nazario se referia não era apenas o cas-

telhano, mas também a “falada na região da Chiquitania”. Em 1956, ao prestar serviço militar no Exército brasileiro, o sr. Nazario teve que providenciar novos documentos de identificação, entre eles uma nova carteira de identidade. Segundo seu relato, “foi obrigado a se naturalizar para ficar no Brasil, porque para ficar como boliviano teria que pagar mais”. De fato, no Brasil, o que o mercado de trabalho oferecia ao sr. Nazario era trabalhar como “brasileiro”. Ou seja, para “ser aceito”, o sr. Nazario abdicou da nacionalidade boliviana, deixou de falar “o dialeto” e o castelhano. Do mesmo modo, outros tantos Camba tiveram que aprender a língua portuguesa e mudar seus nomes para emitir “documentos brasileiros”. Hoje, o sr. Nazario possui “dois documentos”: o boliviano e o brasileiro, usando cada qual no país onde se encontram.

As reflexões de Anderson (1989) ajuda-nos a compreender essa dinâmica de “naturalização” dos Camba de bolivianos em brasileiros, que ultrapassa a notória necessidade de busca por trabalho do grupo e a condicionante necessidade de documentação brasileira que lhes era imposta. Ao discorrer sobre os processos pelos quais as nações são imaginadas, modeladas, adaptadas e transformadas, Anderson nos esclarece que

o edito de San Martín batizando os índios da fala quéchua como “peruanos” [...] demonstra que desde o início a nação foi concebida pela língua, não pelo sangue, e que qualquer um pode ser “convidado a entrar” para a comunidade imaginada. Daí que hoje até mesmo as nações mais isoladas admitem o princípio da naturalização, não importa o quão difícil a tornem na prática (1989: 154, 159).

A condição que se apresentava aos Camba, implícita no “convite para entrar”, e principalmente para permanecer trabalhando, era ter o “documento brasileiro” e falar a língua portuguesa.

Esses processos de “movimentação” dos Camba, em um ambiente diverso (Corumbá/Brasil), entre a identidade indígena, brasileira e boliviana, de acordo com as necessidades do grupo e interlocutores com os quais necessariamente tem que interagir e/ou dialogar, também são passíveis de ser compreendidos à luz do que Erikson denominou de *surrendered identity* (“identidade renunciada”) (*apud* Cardoso de Oliveira 2006: 79), retomado por Cardoso de Oliveira ao analisar a presença dos Kinikinaw¹³ entre os Terena da TI Cachoeirinha.¹⁴ A *surrendered identity*, interpretada por Cardoso de Oliveira, seria uma “identidade latente que é apenas ‘renunciada’ como método e em atenção a uma práxis ditada pelas circunstâncias, mas que a qualquer momento pode ser atualizada, invocada”. Ao relatar seu encontro com o sr. Joaquim Leme em Cachoeirinha, Cardoso de Oliveira (2006: 77-78) mostra que este conduzia um jogo identitário no interior da comunidade Terena, que seria sua sociedade hospedeira, uma vez que era Kinikinaw de outro lugar, manejando sua identidade em “conformidade com as diferentes situações concretas em que se via inserido”. Em meio aos rituais Terena, o sr. Joaquim era “um

¹³ Parte dos Kinikinaw também se encontra entre os Kadiwéu e são “hóspedes” em ambas as TI’s, Kadiwéu e Terena. Os Kinikinaw recentemente empreenderam um movimento para reivindicar a identificação de sua “terra tradicional” mencionam a mesma área junto ao rio Agaxi, que se transformou na fazenda Paraíso, no atual município de Miranda/MS.

¹⁴ Próximo aos Camba em Corumbá, do lado oposto à alameda São Francisco, temos também 4 famílias Terena que vieram da TI Cachoeirinha.

verdadeiro índio Terena”, falante da língua Txané, mas diante do antropólogo em campo ou nos embates cotidianos com os Terena, reproduzindo os termos de Cardoso de Oliveira, “o velho Joaquim ainda persiste em se identificar como Kinikinaw” (2006: 77).

Essa relação construída pelo sr. Joaquim, “Kinikinaw-Terena” entre os Terena, no lócus Terena e dialogando com o pesquisador, também nos conduz à reflexão de DaMatta (1976: 51) sobre o custo de ser índio no Brasil. Este, em algum momento no processo de contato, precisa relacionar-se com outros grupos da sociedade, indígenas ou não, seja para coabitar em um mesmo espaço, ambientar-se no mercado de trabalho e/ou dialogar com alguma representação do estado, como a FUNAI, FUNASA, Ministérios, etc., e assim obter alguns ganhos ou neutralizar conflitos. Seriam, pois, formas (re)criadas pelos grupos para interagir, situar-se e viver na sociedade brasileira.

Neste sentido, a discriminação sofrida pelos Camba e bolivianos em Corumbá pode estar relacionada não apenas aos estigmas étnicos como também fazer parte de uma “negociação da identidade”, à medida que “ethnic identity becomes crucially important in the moment it is perceived as threatened” (Eriksen 1993: 76). Por outro lado, a identidade étnica torna-se importante não somente quando é percebida como ameaça, mas também quando emerge como recurso para obtenção de direitos em determinado campo político e vantagens simbólicas ou materiais em outras estruturas de oportunidades, o que parece ser o caso dos Camba. Desse modo, as identidades étnicas podem ser situacionais, contextuais e aflorar, calar-se momentaneamente ou modificar-se em certas circunstâncias, como na relação entre os Camba e o Estado, em especial no que tange às possibilidades de reconhecimento do grupo como indígenas, pela FUNAI, assim como da área que ocupam (em âmbito urbano) dentro do território brasileiro, por exemplo. É, pois, o Estado brasileiro personificado pela FUNAI, que dita os parâmetros para tal. Neste debate, o contexto intersocietário no qual se constituem os grupos étnicos nos conduz à reflexão onde os próprios estigmas podem se transformar em meios para a reivindicação de direitos (Oliveira Filho 2004: 23).

Os estigmas se reconfiguram e assumem uma postura de afirmação e diferenciação cultural, mesmo que vinculada ao racismo e à discriminação. Visto que “a etnicidade não decorre de descontinuidades culturais empiricamente observáveis, avançando a questão para uma análise etnográfica dos diversos processos de reificação de elementos culturais como sinais diacríticos pelos atores sociais” (Pinto/O’Dwyer 2005: 11), os estigmas podem ser tomados como mecanismo de luta política e transformados em emblemas de autoafirmação étnica. Em meio a esse processo, onde o estigma é reapropriado como uma distintividade e utilizado para o pleito por direitos diferenciados, o sr. Nazario em fins dos anos de 1970 passou a se envolver com movimentos sociais que o afirmassem como indígena. Sendo assim identificado, participou da I Reunião dos Povos Indígenas de Mato Grosso, realizada em Dourados (Mato Grosso do Sul) onde conheceu a liderança indígena Marçal de Souza, que denunciou junto à ONU o processo de espoliação territorial que sofriam os grupos indígenas no Brasil (e em especial os Guarani e Kaiowá de Mato Grosso do Sul). Marçal foi assassinado em 1983 em meio à luta pela retomada dos territórios tradicionais Guarani e Kaiowá.

A intensificação na participação de movimentos sociais, a proximidade com os Guató, o reconhecimento deste grupo, antes considerado extinto, como indígenas a partir dos anos 70 e o reconhecimento de seu território demarcado pela FUNAI em meados dos anos 90 encorajaram os Camba de Corumbá a se posicionarem no campo de luta política

para reafirmar sua identidade indígena, não mobilizada quando migraram para o Brasil tempos atrás. Nos estudos de identificação do território dos Guató iniciados em 1978¹⁵ há um item no relatório de identificação intitulado “os *kampa* de Corumbá”, no qual se faz alusão aos “chamados campesinos que vivem no bairro São Francisco, em Corumbá” (Processo FUNAI/9683/77). Convém ressaltar que, em 1979, um parecer da FUNAI/Brasília apontava que os estudos realizados por Yara Penteado e pela linguista Ruth Wallace Garcia de Paula que identificaram variações dialetais da língua Chiquitano entre os Camba indígenas residentes em Corumbá dirimiam “plenamente as dúvidas da FUNAI” e sugeria a “formação de um GT¹⁶ para planejar a ação da FUNAI na área”.¹⁷

No âmbito de sua trajetória em torno do reconhecimento dos Camba e da articulação e conhecimento de outras realidades de grupos indígenas no antigo estado do Mato Grosso, entre 01 e 03.09.1977 o sr. Nazario participou do II Encontro de Pastoral Indígena realizado em Dourados. Além de representantes religiosos (os bispos, padres e freiras de vários municípios da região), o encontro contou com a participação de chefes de postos indígenas de Terras Indígenas (TI's) de diversas etnias. Para este encontro a pastoral da Igreja Católica chamou também representante das “tribos bolivianas”, onde o sr. Nazario e o sr. João apareciam como lideranças Camba. No “Relatório dos trabalhos da equipe missionária de Corumbá”,¹⁸ os missionários relatam visitas que fizeram às “tribos que ficam perto de Corumbá” onde “todos os domingos estavam com uma Guató e gente de várias tribos que vieram da Bolívia e moram perto de nós.” Em outra parte do mesmo documento, os missionários prosseguem relatando que conseguiram “um pedaço de terra na periferia de Corumbá para uma das famílias das tribos que vieram da Bolívia. As famílias vão receber até outubro título definitivo, mas se comprometem a construir suas casas. Há muitas famílias ainda que não têm terra. Temos a esperança de que todas serão atendidas”. Este “pedaço de terra”, embora não esteja explicitado no documento, de acordo com os relatos obtidos junto ao grupo refere-se ao local onde se instalou o São Francisco, onde os Camba que mencionamos se encontram e ainda não detinham o documento de posse efetiva.

Para os novos Camba que chegavam a Corumbá para trabalhar, primeiro durante a construção da ferrovia até meados dos anos de 1950 e depois com ela em funcionamento, o sr. Nazario lhes informava sobre o local em que estava morando, ajudando os recém-chegados a se instalar ali. O próprio sr. Nazario é um exemplo desta rede de apoio mútuo, pois fora chamado pelo sr. João Chamo para morar no local, batizado por ele como São Francisco em fins dos anos 50, quando se encontrava nas mesmas condições dos recém-chegados. Consequentemente, as famílias que se agregaram no bairro formaram um reduto chamado localmente de “bugreiro”, alcunha esta ainda hoje empregada

¹⁵ Instrução Técnica Executiva n. 003/78 – Departamento Geral de Planejamento Comunitário - DGPC de 16.03.1978, Fundação Nacional do Índio (FUNAI).

¹⁶ O “GT” é um grupo técnico de trabalho, indicado pela FUNAI. Veja decreto 1775/96 (Ministério da Justiça); Portaria 14 (Ministério da Justiça) e Artigos 231 e 232 da Constituição Federal Brasileira de 1988.

¹⁷ Parecer do Departamento Geral de Planejamento Comunitário - DGPC n. 043/1979 – FUNAI (Fundação Nacional do Índio) sobre os relatórios da pesquisa “Kamba”.

¹⁸ Documento de uma lauda, datilografado e datado de 10.08.1977, e sem publicação, sob posse da liderança Camba, sr. Nazario Rojas.

pejorativamente por alguns corumbaenses e refutada pelos Camba. Com isso, o sr. Nazario, imbuído da sua posição de liderança com a saída e/ou morte dos que juntamente com ele formaram o São Francisco, passa a pleitear tanto o reconhecimento do grupo como indígena como o direito a ter um território próprio, de acordo com os preceitos legais brasileiros. Para tanto, contava com o apoio da religiosa católica irmã Ada Gambarotto, que havia ajudado os Guató quando os mesmos passaram por processo semelhante. Porém, quando a religiosa deixou a cidade, e sem o apoio da representante da missão em quem confiava, o sr. Nazario se perguntou (e nos repetiu o que havia dito à época): “e agora o que fazer sem ninguém pra ajudar?”.

Essa “luta” por terra, ou mais especificamente para o reconhecimento dos Camba como indígenas e, conseqüentemente do local em que se fixaram (o São Francisco) tem, pois, um histórico de articulações e de tentativas de diálogo construídas há mais de trinta anos, seja com representantes da sociedade civil organizada (como as pastorais) ou com o Estado, por intermédio da FUNAI.

Considerações finais

A emergência étnica ou resistência Camba se constrói a partir de uma continuidade que transcende as fronteiras nacionais Brasil e Bolívia. Ser Camba na Bolívia tem uma conotação distinta de ser Camba no Brasil; assim como seu significado seria diferente ao migrarem para qualquer outro país, onde engendrariam outras formas de interação, talvez semelhantes, mas provavelmente não iguais às aqui apresentadas, onde “variam” de bolivianos a brasileiros, de indígenas a não indígenas, de campesinos a trabalhadores ferroviários, que pode ser entendido como um dos meios construídos socialmente pelo grupo para situar-se e coexistir com os diversos agentes e atores sociais. Os desempenhos de papéis sociais distintos são, portanto, contextuais e situacionais, construindo uma identidade Camba, específica à realidade que viveram e vivem em Corumbá.

E foi neste contexto, num jogo entre afirmações identitárias e reivindicações territoriais, que Camba e Guató se aliaram para a obtenção dos propósitos destes últimos. Até mesmo os Terena que migraram para o São Francisco também foram envolvidos nesse processo, reforçando os laços de “parentela política” no pleito de direitos, para que os Camba também sejam reconhecidos como indígenas pelo Estado Brasileiro, apesar deste ainda não ter atendido suas reivindicações. Contudo, conforme procuramos mostrar, mediante novas formas de interação política desta etnia com outras e apoiadores políticos, alianças estão sendo construídas para pressionar pela obtenção de seus objetivos. A (re)construção de um sentimento étnico compartilhado pelos moradores Camba de São Francisco é a base desta luta.

Referências bibliográficas

- Albó, Xavier *et al.* (1989): *Para comprender las culturas rurales en Bolivia*. La Paz: MEC/CIPCA/UNICEF/Serie Bolivia Pluricultural y Multilingüe.
- Amselle, Jean-Loup/M'Bokolo, Elikia (1999): *Au cœur de l'ethnie. Ethnie, tribalisme et État en Afrique*. Paris: Nouv. Éd. La Découverte.

- Anderson, Benedict (1989): *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Arruti, José Maurício (2006): “Etnogêneses indígenas. Povos Indígenas do Brasil - 2000-2006”. Em: Ricardo, Beto/Ricardo, Fany (Orgs.): *Povos Indígenas no Brasil, 2000-2005*. São Paulo: Neoband Soluções Gráficas, pp. 50-54.
- Barth, Fredrik (1995): “Ethnicity and the concept of culture”. Em: Imig, Douglas R./Slavsky, Pamela (eds.): *Non Violent Sanctions and Cultural Survivals Seminars*. Harvard: Harvard University, Center for International Affairs
- (2000): *O Guru, o Iniciador e outras Variações Antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- Bartolomé, Miguel A. (2006): *As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político*. Em: *Mana*, 12, 1, pp. 39-68.
- Bourdieu, Pierre (1989): *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Cardoso de Oliveira, Roberto (2006): *Caminhos da identidade. Ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo*. São Paulo: Ed. Unesp; Brasília: Ed.Paralelo 15.
- Conselho Indigenista Missionário/CIMI (2010). Em: <<http://www.cimi.org.br>> (20.03.2010).
- DaMatta, Roberto (1976): “Quanto custa ser índio no Brasil? Considerações sobre o problema da identidade étnica”. Em: *Dados*, 13, pp. 33-54.
- (1986): *O que faz o brasil, Brasil?* Rio de Janeiro: Rocco.
- Diacon, Todd A. (2006): *Rondon. O Marechal da Floresta*. São Paulo: Companhia da Letras.
- Eriksen, Thomas H. (1991): *The Cultural Contexts of Ethnic Differences*. Em: *Man*, 26, 01, pp. 127-144.
- (1993): *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives*. Chicago: Pluto Press.
- Grünewald, Rodrigo de Azeredo (2004): “Etnogênese e Regime de Índio na Serra do Umã”. Em: Oliveira, João Pacheco de (Org.): *A Viagem da Volta: Etnicidade, Política e Reelaboração Cultural no Nordeste Indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa 2ª ed., pp. 139-174.
- Hasbún, Paula Peña et al. (2003): *La permanente construcción de lo cruceño. Un estudio sobre la identidad en Santa Cruz de la Sierra*. La Paz: Fundación PIEB.
- Henrique Silva, Ruth (2009): *Brasileiros, bolivianos ou indígenas? Construções identitárias dos Camba no Brasil*. Niterói: Tese de Doutorado em Antropologia, Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense (PPGA/UFF).
- Instituto Socioambiental/ISA (2010): “Povos Indígenas no Brasil”. Em: <<http://www.socioambiental.org/>> (20.03.2010).
- Maggie, Yvonne (2005): “Políticas de Cotas e o Vestibular da UnB ou a Marca que Cria Sociedades Divididas”. Em: *Horizontes Antropológicos*, 11, 23, pp. 286-291.
- Maio, Marcos Chor/Santos, Ricardo Ventura (2005): “Política de cotas raciais, os ‘olhos da sociedade’ e os usos da Antropologia: o caso do vestibular da Universidade de Brasília (UnB)”. Em: *Horizontes Antropológicos*, 11, 23, pp. 181-214.
- Mesa, José de et al. (2007): *Historia de Bolivia*. La Paz: Editorial Gisbert, 6ª ed.
- Oliveira Filho, João Pacheco de (Org.) (1998): *Indigenismo e Territorialização. Poderes, Rotinas e Saberes Coloniais no Brasil Contemporâneo*. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- (2004): *A viagem de volta. Etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa/LACED.
- Penteado, Yara (1980): *A condição urbana: estudo de dois casos de inserção do índio na vida citadina*. Brasília: Dissertação de Mestrado em Antropologia, Universidade de Brasília (UnB).
- Peres, Sidnei (2004): “Terras indígenas e ação indigenista no Nordeste (1910-67)”. Em: Oliveira Filho, João Pacheco de (Org.): *A Viagem de Volta. Etnicidade, Política e Reelaboração Cultural no Nordeste Indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa, pp. 41-90.
- Pinto, Paulo Gabriel Hilu da Rocha/O’Dwyer, Eliane Cantarino (2005): “Apresentação do Dossiê: Fronteiras e passagens: fluxos culturais e construção da etnicidade”. Em: *Antropolítica*, 19, pp. 11-13.

- Riester, Jürgen (1974): *Indians of Eastern Bolivia: Aspects of their Present Situation*. Copenhagen: International Work Group for Indigenous Affairs, IWGIA Document 17.
- Serra, Ricardo Franco de Almeida (1800): Seção “*Memória*”. *Revista trimensal de História e Geographia ou Jornal do Instituto Histórico e Geographico Brasileiro*. Rio de Janeiro: Typographia imparcial de J. M. Nunes Garcia. [Segunda Edição, 1858.] Disponível em: <http://books.google.com.br/books?id=udQ-AAAAYAAJ&printsec=frontcover&dq=Revista+trimensal+de+Hist%C3%B3ria+e+Geographia+ou+Jornal+do+Instituto+Hist%C3%B3rico+e+Geographico+1858&hl=pt-BR&ei=upGxTYqpJcvdgQe7pdzjCw&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=1&ved=0CC4Q6AEwAA#v=onepage&q&f=false> (15.04.2011).
- Silva, Joana Aparecida Fernandes *et al.* (2005): *Processos de Territorialização entre a História e a Antropologia*. Goiânia: Universidade Católica de Goiás Ed.
- Stearman, Allyn Maclean: (1987): *Camba y Colla. Migración y desarrollo en Santa Cruz, Bolivia*. La Paz: Juventud.
- Urban, Greg (1992): “A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas”. Em: da Cunha, Manuela Carneiro (Org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 87-102.