



REDE
TEMPO
BRASIL



Boletim do Tempo Presente - ISSN 1981-3384

A busca por reconhecimento identitário: a trajetória dos *Camba* na fronteira Brasil-Bolívia.

Ruth Henrique¹

Resumo: Neste artigo, proponho revisitar as *estratégias* elaboradas pelos *Camba* no Brasil, que se auto designam indígenas, em meio ao seu processo de construção identitária na região do Pantanal sul-mato-grossense, fronteira à Bolívia. Os *Camba*, em especial os residentes na localidade de São Francisco, partição do bairro Cristo Redentor na cidade de Corumbá/MS, em virtude da convivência em espaço urbano, interagem com os mais diversos atores sociais no contexto regional onde se encontram, alternando momentos de tensões e negociações seja com outros grupos indígenas, como os *Guató* ou instituições, como a FUNAI, propiciando articulações, gerando conflitos e também mesmo novas possibilidades e normas de interatividade, que se complexificam por estarem ambientados em uma região de fronteira internacional.

Palavras-chave: *Camba*, grupos indígenas, construção identitária, fronteira, Brasil, Bolívia.

The search for identity recognition: the trajectory of the *Camba* on the Brazil-Bolivia border.

Abstract: In this article, I propose to revisit the strategies developed by the *Camba* in Brazil, who call themselves indigenous, in the midst of their identity construction process in the Pantanal region of Mato Grosso do Sul, bordering Bolivia. The *Camba*, especially those living in the town of São Francisco, part of the Cristo Redentor neighborhood in the city of Corumbá/MS, due to their coexistence in an urban space, interact with the most diverse social actors in the regional context where they find themselves, alternating moments of tensions and negotiations either with other indigenous groups, such as the *Guató* or institutions, such as FUNAI, providing articulations, generating conflicts and also even new possibilities and norms of interactivity, which become more complex because they are set in an international border region.

Keywords: *Camba*, indigenous groups, identity construction, frontier, Brazil, Bolivia.

HENRIQUE, R.

O processo de ser *Camba*...

Entre as fronteiras geopolíticas do Brasil e da Bolívia, entre fluxos e contrafluxos de pessoas, culturas, pensares, mercadorias, os *Camba* movem-se, em consonância aos seus próprios esquemas de significação. A zona fronteira é, pois, explorada sem perder de vista as fronteiras erigidas por eles mesmos, onde os limites são reconfigurados a partir do momento que são ultrapassados pelo próprio grupo e na dinâmica da sua relação com o “outro”. Neste sentido, podemos analisar que os *Camba* não só trouxeram suas “bagagens” experienciais da Bolívia bem como, no Brasil, adicionaram alguns itens e compartilharam outros tantos, em um processo contínuo de produção, reprodução e atualização dos materiais culturais. E, a forma como os *Camba* se apresentam, nos mais variados contextos sociais, pode ser entendida como um dos meios construídos socialmente pelo grupo para interagir e coexistir na cidade de Corumbá (Mato Grosso do Sul) variando, portanto, de acordo com os interlocutores envolvidos na relação social a ser estabelecida ou em processo.

Refletir sobre os *Camba* de hoje, no contexto brasileiro, é também refletir sobre suas formas de articulação, interação, construção e afirmação identitária, em processo a quase cinquenta anos, quando o sr. Nazario (já falecido), até então um “migrante boliviano”, e posteriormente reconhecido entre os *Camba* como uma liderança, participou de seu primeiro encontro do movimento social indígena da região mato-grossense em fins dos anos de 1970, reivindicando uma “indianidade” que era *negada* por diversos fatores, e até por seus pares, que iam da vergonha de ser um indígena ao receio de ser deportado por “não ser brasileiro”, passando pela necessidade de ter um trabalho. Neste caso, o que se tem em jogo, parafraseando Bourdieu:^{II} não é apenas a *conquista ou reconquista de uma identidade*, mas o *poder de se apropriar (...) de uma identidade legítima, quer dizer, suscetível de ser publicamente e oficialmente afirmada e reconhecida*.

A BUSCA POR RECONHECIMENTO IDENTITÁRIO: A TRAJETÓRIA DOS CAMBA NA FRONTEIRA BRASIL-BOLÍVIA

HENRIQUE, R.

Ser pública e oficialmente reconhecido como indígena pelo Estado brasileiro, com a possibilidade de ter garantido o direito à sua especificidade étnica, é um dos pontos de luta dos *Camba*. A partir de 1988, com a promulgação Constituição da República Federativa do Brasil, pelo Congresso Nacional, há não só o reconhecimento da diversidade étnica no país como a designação do Estado Brasileiro como responsável pela demarcação das terras tradicionalmente ocupadas pelos grupos indígenas^{III}. Entretanto, ainda coexiste na legislação indigenista brasileira leis como a 6001 (de 19/12/1973, conhecida como Estatuto do Índio), que precisa ser adequada às conquistas obtidas na Constituição Federal de 1988, uma vez que mantém uma conotação colonialista e integracionista dos indígenas à sociedade nacional^{IV}, assemelhando-se ao artigo 8º da Constituição Federal Brasileira de 1969.

Mas, a despeito da política integracionista, seja ela de âmbito estatal ou missionário, e excetuando-se as etnias que desapareceram no decorrer dos processos aos quais foram submetidos, os grupos indígenas não só resistiram à tendência assimilacionista como, justamente a partir da Constituição de 1988, fizeram eclodir várias demandas buscando o seu reconhecimento enquanto um grupo étnico com direitos específicos, ou seja, como indígenas.

Este processo de demanda indígena, quando advindo de grupos sobre os quais se tem pouco ou nenhum conhecimento ou referência teórica, ou eram considerados “extintos”, recebem denominações que vão de *etnogênese*, *emergência étnica*, *ressurgimento*, *emergente* a até *novas etnias*. No entanto, não entrando no âmbito do debate das terminologias empregadas e suas conotações, o termo mais usado, *etnogênese*, que sugere o nascimento de uma etnia, não é problematizado enquanto conceito. Com uma conotação política, os grupos étnicos lutam por 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*.^V

A BUSCA POR RECONHECIMENTO IDENTITÁRIO: A TRAJETÓRIA DOS *CAMBA* NA FRONTEIRA BRASIL-BOLÍVIA

HENRIQUE, R.

Neste sentido, e considerando as comunidades que lutam pelo reconhecimento étnico como indígenas estas trazem consigo uma particularidade em comum: a baixa distintividade cultural quando comparadas com outros grupos indígenas. No caso dos *Camba*, eles não possuem um padrão linguístico de uso corriqueiro (embora tenham traços da língua *chiquitano* mencionados entre os mais velhos) e tão pouco poderemos esperar encontrá-los usando adornos de penas de aves ou pintura corporal. Eis que, diante desta ausência de características objetivas ou do imaginário que se tem de “índios” ou sinais diacríticos específicos que os identifique, podem ser acusados de fraudadores étnicos. Isto porque em nosso passado recente, os grupos indígenas que, por circunstâncias históricas, deixaram de apresentar contrastes culturais tinham que “comprovar” ao Estado brasileiro, de alguma maneira, que eram *índios*. Em seu processo por reconhecimento, os *Camba* buscam reconstruir esta *indianidade* fazendo alianças com outras etnias e compartilhando uma origem mítica comum à região da *Chiquitania*.

Refletindo neste contexto, ser *Camba* em Corumbá, em especial os de São Francisco, implica em transformar um termo ainda pejorativo na Bolívia, em uma identidade étnica, indígena, e ultrapassar preconceitos regionais e até do nosso órgão indigenista oficial: a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), que não dispõe de uma política pública de atuação satisfatória que atenda aos pleitos, identificados como fundiários, de grupos auto declarados indígenas em contexto citadino. Nessa *esfera de interação*, seja com a FUNAI ou com os corumbaenses e demais atores sociais da cidade, os *Camba* desenvolveram *técnicas* não só para *evitar* o confronto como também para *tolerar* as “intolerâncias” locais^{VI} e assim poderem transitar entre *avida pública* e a *vida secreta/privada*^{VII}, acionando as identidades pertinentes (ou necessárias) para o diálogo em cada uma dessas esferas. Ou seja, uma coisa são os *Camba* no São Francisco, entre os seus; outra coisa são os *Camba* dialogando com outros atores sociais, em outros locais ou contextos.

A BUSCA POR RECONHECIMENTO IDENTITÁRIO: A TRAJETÓRIA DOS CAMBA NA FRONTEIRA BRASIL-BOLÍVIA

HENRIQUE, R.

Ademais, ser *Camba* também significa, em uma alusão extrema, renomear os povos indígenas do interior do oriente boliviano (principalmente das províncias de *Chiquitos*, *Velasco* e *Ñuflo de Chavez* do *Departamento de Santa Cruz de La Sierra*) que foram arregimentados pelos missionários jesuítasespanhóis entre os séculos XVII e meados do XVIII, tiveram suas particularidades diluídas para serem moldados e inseridos como mão - de - obra na sociedade boliviana; tal qual a instituição antecessora da FUNAI, o Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPILTN, criado em 1910 e posteriormente renomeado apenas como SPI), fizera no Brasil.

No entanto, antes de continuarmos com nossas análises, sobre o processo de construção de uma identidade *Camba* no Brasil, se faz necessário especificarmos o significado, parafraseando Peña Hasbún^{VIII}, do “que é ser *Camba*”, tanto aqui quanto na Bolívia. Há uma definição geral, compartilhada por vários dos interlocutores com os quais conversei em Corumbá, do sr. Nazario à D. Augustina, do jornalista do “*nación Camba*” ao sr. Menacho, da D. Candinha à D. Petrona, que descrevem como *Camba* todos os nascidos e/ou habitantes do Oriente boliviano. Ainda segundo nossos interlocutores em Corumbá, os *Camba* que nascem na cidade do *Departamento de Santa Cruz de la Sierra* são os *cruceños*; os que nascem no interior podem ser *Camba* indígena (se da região das missões onde existiam os *pueblos*) ou *campesino* (*Camba* rural). De acordo com Silva^{IX}, *pueblo é o nome dado, na Bolívia, para as antigas reduções jesuíticas, originalmente moradia dos Chiquitanos e dos outros povos aldeados*. Mas, *pueblo* também é uma denominação atribuída, segundo relataram os antigos moradores *Camba* do São Francisco em Corumbá, aos pequenos lugarejos rurais do interior do Oriente boliviano; que no caso dos nossos interlocutores, corresponde aos locais onde se instauraram as missões jesuíticas espanholas. Temos, então, variações de *Camba* que vão do *cruceño* (o “*camba urbano*”, “branco”), ao *Camba* do interior, podendo este ser indígena ou *campesino*.

Ser, ou se identificar como *Camba* indígena (ou não) também envolve posicionar-se socialmente na sociedade, seja ela brasileira ou boliviana. Os *cruceños* (nascidos e/ou residentes no âmbito urbano de *Santa Cruz de la Sierra*, na Bolívia) se

A BUSCA POR RECONHECIMENTO IDENTITÁRIO: A TRAJETÓRIA DOS CAMBA NA FRONTEIRA BRASIL-BOLÍVIA

HENRIQUE, R.

dizem “descendentes” apenas de europeus (espanhóis, principalmente) sem cogitar qualquer vinculação indígena. Estes *Camba* são, como disse um jornalista do movimento “*nación Camba*” que entrevistei em Corumbá, *la población más blanca, la elite*.

Nesta perspectiva, o antropólogo boliviano Xavier Albó^X descreve o que denomina de “*Camba não indígena*” como sendo *un sector importante* (que) *se considera descendiente de los españoles establecidos en el “Oriente” quizás desde tiempos coloniales. (...) e más recientes: árabes, “turcos” negociantes, japoneses que llegaron con el “boom” de la goma, alemanes escapados de las guerras mundiales, brasileños del contorno, etc.* Diante dessa nova conjuntura, 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 da história boliviana.

Estas migrações, por sua vez, estão aparentemente vinculadas a alguns ciclos econômicos e/ou históricos que afetaram o país, tais como o período da borracha (no início do século XX, no caso de migrantes japoneses), o afluxo de alemães no período das duas grandes guerras mundiais (o Sr. Menacho ressaltou que *en la ciudad de Santa Cruz hay muchos descendientes alemanes de la guerra y calles con su nombres*) e o incremento considerável de brasileiros em solo boliviano com a construção da estrada de ferro Corumbá - *Santa Cruz de la Sierra*. Neste último caso, foi uma via de mão dupla, pois aumentou e facilitou o acesso tanto de brasileiros quanto de bolivianos nos dois lados da fronteira dos países. Entre os “*Camba não indígenas*”, ainda seguindo a distinção apresentada por Albó^{XI}, no âmbito rural estão os pequenos e médios camponeses e os que chama de “*patrones*” ou grandes fazendeiros, ressaltando que os que diferencia é o tipo e o volume das atividades que desenvolvem. Além disso, Albó cita também entre os “*Camba não indígenas*” do mundo rural os agroindustriais da soja, os madeireiros e “*gomeros*” (seringalistas).

Já os “*Camba indígenas*” na Bolívia seriam, de acordo com Albó^{XII}, um último grupo formado pelos “antigos donos” de todas as terras baixas. De acordo com Gustafson^{XIII} o censo boliviano de 1995 aponta a existência de 40 a 60 mil indígenas

A BUSCA POR RECONHECIMENTO IDENTITÁRIO: A TRAJETÓRIA DOS CAMBA NA
FRONTEIRA BRASIL-BOLÍVIA

HENRIQUE, R.

Moxeño, Chiquitano e Guarani na região das terras baixas, em um universo total de 260 mil indígenas nesta região. Ressalte-se ainda que, o oriente boliviano apresenta uma grande variedade étnica, onde los Moxo resultan ser parientes de los Arawak del Caribe; los Guarayo, Chiriguano e incluso los escurridizos Yuki, de los Tupi de la Costa Atlántica; los Movima e Itonama, según algunos, se relacionan com los Cubeo y los Chibcha de Colômbia. El origen de otros, como los Chiquitano, sigue siendo um misterio. (...) sólo tres grupos – chiriguano, chiquitano y moxo – pasan de 10.000 personas cada uno.^{XIV}

Segundo Peña Hasbún^{XV}, em seu estudo sobre os *cruceño* na Bolívia, também 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^{XVI} aponta que eram os *cruceños* que denominavam os *Chiriguano* de *Camba*, que significa “Amigo”, cuja denominação os *Chiriguano* solo la usan entre los de la tribu: es como el Donen los españoles. Já Gabriel René Moreno (*op cit* Pena.Hasbún, *ibid*) define os *Camba* como *castas guaranies de la provincias departamentales y del Beni^{XVII}*, enquanto Eduardo Cortés^{XVIII} sugere que *Camba* seja uma *deformación de la palabra guaraní Cuimbae* e que *en Santa Cruz de la Sierra el nombre cambia se le dio a la persona de clase inferior, sobre todo al de color y en menor medida al pobre, siendo blanco(.) e hoy día, sin embargo todos los cruceños sin distinción de clase social aceptan con orgullo el gentilicio.^{XIX}*

A partir desta perspectiva, Peña Hasbún mostra que com o passar do tempo o termo *Camba* passou a referir-se aos *nascidos em el Oriente, como adjetivo gentilicio*, mas ainda *persiste todavía su uso peyorativo.^{XX}* E Stearman^{XXI} amplia as possibilidades de compreensão sobre os *Camba*, ao descrever que *el cambia 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 (sobretudo del sur de España) y quizá de herencia africana*. Parece-me que uma parte desse *pot- pourri* encontra-se em Corumbá, onde uns se identificam como *Camba* indígena ou *Camba*

HENRIQUE, R.

Chiquitano (como o sr. Nazario, D. Petrona, sr. Menacho), como *cruceño* ou simplesmente *Camba* (como D. Augustina e seus filhos).

No entanto, Stearman (1987) ao abordar sobre os processos de migração interna na Bolívia, traz ao palco do seu (nosso) debate os *Colla*, que têm se deslocado mais intensamente a partir dos anos de 1980 em direção à *Santa Cruz de la Sierra*, demonstrando que as dissensões entre *Colla* e *Camba* persistem; embora no Brasil eles se unam de certa forma, seja através da língua espanhola, da nacionalidade boliviana ou dos, não raros, preconceitos de que são alvo, conforme veremos no decorrer deste artigo. 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*).

Não nos deteremos em maiores explicações sobre os *Colla*, mas apenas para conhecimento, cabe ressaltar que advém e vivem, majoritariamente, na região do Altiplano boliviano e são considerados pelos *Camba* como indígenas *à priori*, e segundo Libermann, Godínez e Albó^{XXII}, a maioria da população rural *Colla es de lengua quechua o aymara e (...) la lengua aymara es hablada actualmente por cerca de dos millones de bolivianos (...)*.

De fato em Corumbá, no contexto urbano brasileiro em uma área de fronteira, as dissensões que funcionam na Bolívia como o que poderíamos chamar de identificadores étnicos, ou sinais diacríticos, entre *Camba* e *Colla*, Oriente e Altiplano, reconfiguram-se. No Brasil, *Camba* e *Colla* diante de contextos onde são discriminados mantêm uma certa unicidade, mas agora construídas mediante a nacionalidade, a devoção aos mesmos santos católicos e no falar castelhano entre si.

Há também mais uma abordagem sobre os *Camba* que os remete aos *Colla* como contraponto. Ao discorrer sobre o *mundo rural Camba*, Xavier Albó^{XXIII} 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 -*

HENRIQUE, R.

andina establecida tradicionalmente en las tierras bajas, tendo assim como contraponto o “mundo colla”. Já a outra conotação dos Camba refere-se ao fato de que, internamente entre orientales “camba” equivale a “indio”, es decir a aquel sector de la población que culturalmente mantiene su identidad con los grupos étnicos que originariamente poblaban las tierras bajas del país. Pero en esta segunda acepción el término “camba” – como su equivalente “indio” – tiene una connotación despectiva y discriminatoria.

Esta descrição dos *Camba* nos leva a refletir que etnônimos surgem, muitas vezes, a partir de designações pejorativas atribuídas por outros a um grupo e são assumidos, com novos significados, pelo mesmo no processo de emergência étnica diante do pleiteamento de direitos. 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 em São Francisco/Corumbá, se veem como indígenas. Diante deste quadro, os próprios estigmas podem se transformar em sinais diacríticos de etnicidade para o grupo e serem revertidos em motivo de auto-estima e referência para a reivindicação de direitos. Deste modo o estigma se reconfigura e torna-se uma postura de afirmação e diferenciação cultural, mesmo que vinculada ao racismo e à discriminação.

Ainda refletindo 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. Amselle e M’Bokolo^{XXIV}, em seu *Au coeur de l’ethnie: ethnie, tribalism et État en Afrique*, diante do exemplo de conflitos tribais na Libéria do fim do século XX (como em tantos outros países africanos agitados aparentemente por lutas tribais), o conflito entre o governo de Samuel Doe de um lado e as forças de Charles Taylor e de Prince Johnson de outro parecia se reduzir a uma afrontamento entre as etnias *krahn* e *mandingo* de um lado, e de outras etnias de outro lado. E, o que nos interessa em termos de análise comparativa para pensarmos sobre as estratégias e os usos contextuais do termo *Camba* no Brasil, por seus integrantes, diz respeito ao fato que na Libéria (tal qual podemos pensar para o caso do termo *Camba*), o termo *mandingo* não leva a uma etnia particular,

HENRIQUE, R.

mas designa (no caso liberiano) a semelhança dos comerciantes muçulmanos.

Com isso, podemos perceber que *Camba* no Brasil é um termo performativo com múltiplas construções identitárias, interpretações e possibilidades, onde 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 à risca e nem é dicotômica como pode aparentar. Ela perpassa por limiares que se entrecruzam, principalmente quando há interesses em comum dos povos indígenas de cada uma dessas regiões bolivianas. No espaço brasileiro, e mais especificamente para os moradores do São Francisco, ser *Camba* significa ter o reconhecimento de uma identidade indígena, dentre outras tantas que são acionadas contextualmente, que se processa internamente nas formas de interação com seus pares, e externamente com todos os quais que precisam dialogar neste processo.

Com isso, o próprio estigma de ser indígena se transforma em sinal diacrítico de etnicidade para o grupo, e é revertido em motivo de auto-estima e referência para a reivindicação de direitos. Deste modo o estigma se reconfigura e torna-se uma postura de afirmação e diferenciação cultural dos *Camba* (mesmo que sua origem tenha sido pejorativa e/ou discriminatória), ao *inverterem o sentido e o valor das características estigmatizadas*.^{XXV}

Nesse sentido, os *Camba* estabeleceram formas de interatividade de acordo com suas necessidades de interlocução e o contexto em que elas se processaram. As mudanças ocorridas, no caso dos moradores mais antigos do São Francisco, como D. Petrona e Sr. Nazario envolvem a língua, por exemplo, onde na Bolívia foram ensinados por seus pais a “não falar o dialeto” para que (segundo eles) com o domínio da língua espanhola (e depois a portuguesa, já no Brasil) pudessem ter melhores perspectivas de trabalho. Diante de seus pleitos por reconhecimento do grupo como indígenas no Brasil, os *Camba* também estabeleceram tentativas de articulação com a esfera pública, aqui entendido como os órgãos de governo brasileiros, como a FUNAI e com outros grupos que compartilharam do mesmo processo de luta ampliando, portanto, as alianças com o grupo indígena *Guató*.

HENRIQUE, R.

Estas mudanças, e negociações, já estão incorporadas aos *Camba* e fazem parte do processo de construção identitária do grupo em Corumbá, que não destoa de quaisquer outras sociedades humanas que em algum momento elaboram critérios de inclusão/pertencimento e exclusão do seu grupo étnico, que servem para organizar socialmente a interação entre as pessoas, *gerando significados compartilhados*^{XXVI}, pautando-se inclusive nos *sinais diacríticos*, ou seja, nas diferenças que os próprios atores sociais consideram significativas, fazendo com que o ‘nós’ e ‘eles’ permaneça, sob determinados critérios estabelecidos pelo e por cada grupo. Como disse cada qual do seu modo, seja o sr. Nazario, D. Petrona ou o sr. Menacho, entre outros *Camba* que conheci em Corumbá, não é qualquer um que se auto-identifica como *Camba*. E não basta ser/ou ter vindo do Oriente boliviano, da região da *Chiquitania* onde se instalaram as missões, mas como dissera o sr. Nazario, *tem que ter sentimento, saber a história do seu povo, ajudar os que chegam, porque todos são Camba, são índio*. Por conseguinte, sendo a etnicidade constituída através da interação social, ela não é uma *condição estável*, mas *uma relação negociada entre um grupo e outros e entre estes grupos e o estado*^{XXVII}, adquirindo assim uma dimensão temporal, situacional, que nos leva a compreender a cultura com um processo, *em constante estado de fluxo*.^{XXVIII}

Portanto, e independente das mudanças inerentes à toda vida social em constante processo de interatividade, que envolve relações tanto de atratividade quanto de repulsividade, sem deixar de ter a distintividade entre “nós” e os “outros”, nos reportemos também a Hannerz^{XXIX}, atento ao fato que (...) *para manter a cultura em movimento as pessoas, enquanto atores e redes de atores, têm de inventar cultura, refletir sobre ela, fazer experiência com elas, recordá-la (ou armazená-la de alguma maneira), discuti-la e transmiti-la*.

Considerações (longe de serem) finais

Desse modo, a “construção” de uma identidade étnica *Camba* indígena, em Corumbá, se esta for a trajetória que o grupo vai traçar (ou pelo menos parte dele), possibilita não apenas o debate interno (entre os integrantes do grupo), como também

HENRIQUE, R.

com outros grupos como os *Guató* que apresentam um histórico de “sucesso regional”, tanto pelo reconhecimento de sua “indianidade” (já que eram considerados extintos pela FUNAI) quanto pela identificação de seu território, assim como abriu perspectivas para a interlocução com o Estado, em especial no que tange à possibilidade de reconhecimento do grupo e, quiçá a regularização fundiária pela FUNAI, de uma área indígena em âmbito urbano, nos moldes da 1ª aldeia urbana no Brasil, que data de 1998, a Marçal de Souza (em homenagem à liderança *Guarani Ñandêva* assassinada em 1983, na luta pelo seu território em MS.), salvo as controvérsias do seu projeto de construção, que vão desde as estruturas das moradias em desacordo à lógica indígena à inobservância da posse coletiva do território ocupado.

Tanto os relatos indígenas quanto a literatura consultada apontam que a intensificação do fluxo de pessoas, advindas principalmente do oriente boliviano, deu-se a partir de meados do século XX, onde o Brasil comparativamente à Bolívia apresentava-se para os *Camba* como um lugar com maiores e melhores perspectivas de trabalho. O principal fator apontado foi a construção e extensão da ferrovia noroeste, que partiu de Bauru (SP), passou pelo antigo estado de Mato Grosso (hoje Mato Grosso do Sul) e atravessou a fronteira, indo até Santa Cruz de la Sierra, margeando as missões jesuíticas na Bolívia, que por sua vez arregimentou os povos indígenas da região no seu entorno, sob a genérica denominação de *Chiquitano*, formando os *pueblos* e que também trabalharam como mão-de-obra na construção da ferrovia, tanto do lado brasileiro quanto boliviano. Mesmo desativada para passageiros no lado brasileiro, a linha do trem ainda funciona como uma demarcação física dos espaços sociais na cidade de Corumbá, onde quanto mais afastado do rio Paraguai (depois da “linha do trem”), menor o *status* do seu morador. E essa distinção social do espaço é estendida aos *Camba* que se diferenciam entre indígenas e não indígenas, onde cada qual teceu redes de relações diferenciadas.

Hoje, ser *Camba*, e no caso dos reivindicantes do bairro São Francisco, indígena no Brasil, não está mais exclusivamente atrelado aos oriundos do oriente boliviano. Este se torna uma espécie de mito de origem, ao qual fazem referência quando explicam o termo *Camba* de auto-designação. E, fazendo uma menção à Cardoso de Oliveira^{XXX}

A BUSCA POR RECONHECIMENTO IDENTITÁRIO: A TRAJETÓRIA DOS *CAMBA* NA FRONTEIRA BRASIL-BOLÍVIA

HENRIQUE, R.

ao se reportar aos indígenas citadinos, *o índio urbano, na proporção em que invoca sua identidade étnica, é tão índio quanto o morador do território indígena*, tal qual os imaginamos nas “terras indígenas” identificadas pela FUNAI.

Portanto, se no século XX vieram inicialmente ao Brasil em busca de trabalho (embora não excluamos a possibilidade de já estarem presentes nesta região, bem antes desses registros migratórios por trabalho, como muitos grupos indígenas o fazem em espacialidades transnacionais), lembramos que as fronteiras geopolíticas foram erigidas pelos Estados-nação brasileiro e boliviano. Em se estabelecendo em Corumbá, os *Camba* atualmente querem também o reconhecimento de sua cidadania como indígenas no Brasil, como cidadãos brasileiros que se tornaram ao ajudarem a construir uma estrada de ferro, estabelecerem família e formarem um *pueblito* (o São Francisco) no antigo “lixão” de Corumbá, mesmo que regionalmente ainda os vejam como “moradores do bugreiro”. Urge uma definição e reconhecimento do Estado brasileiro sobre a situação dos *Camba* no Brasil, principalmente com o falecimento dos primeiros migrantes dos tempos da Ferro Noroeste, como a D. Petrona, Sr. Nazário e, mais recentemente, sr. Menacho, em meio à pandemia por COVID-19, que atingiu muito incisivamente a população indígena no Brasil.

Notas

^I Professora associada do Departamento de Ciências Sociais (curso de Antropologia) e do Programa de Direitos Humanos, Cidadania e Políticas Públicas (PPGDH) da Universidade Federal da Paraíba – UFPB. Este artigo teve como referência reflexões a partir da minha tese de doutorado intitulada “Brasileiros, bolivianos ou indígenas? Construções identitárias dos *Camba* no Brasil”, defendida em fevereiro de 2009 na Universidade Federal Fluminense (UFF), no Rio de Janeiro.

^{II} (1989: 125).

^{III} Veja Art. 231 da Constituição Federal de 1988.

^{IV} Veja Art. 1º da lei 6001/1973.

^V 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).

^{VI} (Eidheim, 1969: 40).

^{VII} (*Ibid*, 53).

^{VIII} (2003).

^{IX} (2005: 138).

^X (1989: 166).

^{XI} (1989: 166-169).

^{XII} (1989: 171).

^{XIII} (2002: 271).

HENRIQUE, R.

-
- XIV (Albo, 1989: 197-198).
 XV (2003).
 XVI (1936a: 225 *apud* Peña Hasbún, 2003: 117).
 XVII (1960: 7).
 XVIII (*op cit* Peña Hasbún, 2003: 118).
 XIX (1995: 19-20).
 XX (2003: 119).
 XXI (1987: 40).
 XXII (1989: 18-9).
 XXIII (1989: 159-160).
 XXIV (1999).
 XXV (Bourdieu, 1989: 126-7).
 XXVI (Hannerz [1980:287] *apud* Barth, 2000:127).
 XXVII (Maybury-Lewis, 19XX: 14).
 XXVIII (Barth, 1995: 1).
 XXIX (1997:12).
 XXX (2006: 55).

Referências Bibliográficas

ALBO, Xavier e BARNADAS, Josep. **La cara campesina de nuestra historia**. La Paz, Segunda Edición, Unitas, 1985;

ALBO, Xavier *et alli*. **Para comprender las culturas rurales en Bolívia**. La Paz, MEC – CIPCA – UNICEF – Serie Bolivia Pluricultural y Multilingüe. 1989;

AMSELLE, Jean-Loup e M'BOKOLO, Elikia. **Au Coeur de l'ethnie. Ethnie, tribalisme et État en Afrique**. Nouv. Ed., Paris: La Découverte/Poche, 1999.

ARRUTI, J. M. P. A. **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.

BAINES, Stephen. **Indianidade e Nacionalidade na fronteira Brasil - Guiana. Série Antropologia**. 360, UnB, Brasília: 2004

BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. ContraCapa, Rio de Janeiro: 2000.

_____ **Ethnicity and concept of culture**. *Paper*, Harvard: 1995.

BRASIL. 1973. Estatuto do Índio – lei 6001. Em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil/leis/l6001.htm>. Acesso em 20/03/2010.

BRASIL.1969. **Constituição da Republica Federativa do Brasil de 1969**. Em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Emendas/Emc_anterior1988/emc01-69.htm. Acesso em 20/03/2010.

BRASIL.1988. **Constituição da Republica Federativa do Brasil de 1988**. Em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm. Acesso em 20/03/2010.

HENRIQUE, R.

BENSA, Alan. **Da micro-história à uma antropologia crítica.** In: REVEL, Jacques (org.). *Jogos de escalas: a experiência da microanálise.* Rio de Janeiro: Ed. Fundação Getúlio Vargas, 1988.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Caminhos da identidade. Ensaio sobre etnicidade e multiculturalismo.** São Paulo: Ed.Unesp; Brasília: Ed.Paralelo 15. 2006.

COMBÈS, Isabelle. (org.). **Definiciones étnicas, organización social y estrategias políticas en el Chaco y la Chiquitania.** 2006, Constituição Federal Brasileira - arts. 4º, 198, 231 e 232

CORRÊA FILHO, Virgílio. **Pantaneiros matogrossenses (Devassamento e ocupação).** Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), Conselho Nacional de Geografia. Rio de Janeiro, 1946.

CUÉLLAR, Elva. **De la utopia indígena al desencanto.** Reconhecimento estatal de los derechos territoriales indígenas. 2004;

Da MATTA, Roberto. **Quanto custa ser índio no Brasil? Considerações sobre o problema da identidade étnica.** In *Dados – Publicação do Instituto Universitário de Pesquisa do Rio de Janeiro*, nº 13, 1976.

ERIKSEN, Thomas H. **Ethnicity and nationalism. Anthropological perspectives.** Pluto Press, Illinois: 1993.

_____ **The cultural contexts of ethnic differences.** *Man*, vol. 26, n.1, 1991.

FABREGAT, Claudio. **La cuestión nacional catalana en la España contemporánea.** *Alteridades*, año 7, nº 14, 1997.

FAULHABER, Priscila. **Processos jurídicos, ação corporativa e etnopolítica ticuna no Brasil.** In *Arquivos do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, V. 61, nº 2, abr./jun. 2003.

_____ **A territorialidade Miranha nos rios Japurá e Solimões e a fronteira Brasil – Colômbia.** In *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*. Dezembro de 1996. Volume 12, nº 2, pag. 279-303.

ECHEVARRIA, Evelio. **La novela social de Bolívia.** 1973;

GALVÃO, Eduardo. **Encontro de sociedades: índios e brancos no Brasil.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

HANNERZ, Ulf. **Fluxos, fronteiras e híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional.** In *Mana* 3(1), 1997.

HASBÚN, Paula Peña *et alli*. **La permanente construcción de lo cruceño.** Un estudio sobre la identidad en Santa Cruz de la Sierra. 2003.

HEIJDRÁ, Hans. **Participación y exclusión indígena en el desarrollo.** Pueblos indígenas de las tierras bajas de Bolivia. 1997;

HENRIQUE, R.

KYMLICKA, Will. **Multicultural citizenship: A liberal theory of minority rights.** Oxford: Claredon Press. New York: 1995

LEI 6001/73 (Estatuto do Índio).

LODY, Raul. **Brasil bom de boca: temas da antropologia da alimentação.** São Paulo: Ed. Senac, 2008.

MAYBURY-LEWIS, David. (ed.). **The politics of ethnicity: indigenous peoples in Latin American States.** Cambridge/Massachussets; London/England: Harvard University Press: 2002.

MESA, Jose de. *et alli.* **Historia de Bolivia. Sexta edición actualizada y aumentada.** Editorial Gisbert. La Paz, 2007.

O' DWYER, Eliane Cantarino. **Os quilombos e a fronteira da Antropolgia. In Antropolítica: revista contemporânea de Antropologia e Ciência Política.** Nº 19. Niterói: EDUFF, 1995.

O' DWYER, Eliane Cantarino e PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. **Dossiê: fronteiras e passagens: fluxos culturais e construção da etnicidade. Apresentação.** In Antropolítica: revista contemporânea de Antropologia e Ciência Política. Nº 19. Niterói: EDUFF, 1995.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. **Indigenismo e territorialização. Poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo.** Rio de Janeiro, Contra Capa: 1998.

_____. (org.) **A viagem de volta. Etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena.** 2ªed. Rio de Janeiro. ContraCapa/LACED, 2004.

PENTEADO, Yara. **A condição urbana: estudo de dois casos de inserção do índio na vida cidadina. Dissertação de Mestrado em Antropologia.** UnB, Brasília, 1980.

QUEIRÓZ, Paulo Roberto Cimo. **Uma ferrovia entre dois mundos: a E. F. Noroeste do Brasil na primeira metade do século 20.** Bauru, SP: Edusc; CampoGrande, MS: Ed.UFMS, 2004.

ROSSI, Marco. **Noroeste, ferrovia do MS. NOB – Arquivos ferroviários.** Editora Horizonte Verde. Ponta Porã: 2003.

SILVA, Joana Aparecida Fernandes da. **Fronteira compartilhada território fragmentado: os Chiquitano no Brasil e na Bolívia.** In Processos deterritorialização entre a História e a Antropologia. Org. SALOMON, Marlon; SILVA, Joana Fernandes e ROCHA, Leandro Mendes. Editora da UCG, Goiânia: 2005.

SOUZA, Lécio Gomes de. **História de uma região: Pantanal e Corumbá.** Vol. 1 Ed. Resenha Tributária Ltda. São Paulo: 1973.

STEARMAN, Allyn Maclean. Camba e Colla. **Migracion y desarrollo en Santa Cruz.**

A BUSCA POR RECONHECIMENTO IDENTITÁRIO: A TRAJETÓRIA DOS *CAMBA* NA
FRONTEIRA BRASIL-BOLÍVIA

HENRIQUE, R.

Bolivia. 1987;

TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz. **No bom da festa. O processo de construção cultural das famílias Karipuna do Amapá.** São Paulo: Edusp, 2003.

URQUIDI, Arturo. **Las comunidades indígenas en Bolivia.** 1982.

Websites:

XII - Número 380 www.nacioncamba.org

http://folk.uio.no/geirthe/Thematic_index.html

www.geocities.com/juliomelatti/index.html