ÍNDIOS NA HISTÓRIA E NAS FRONTEIRAS DO BRASIL: PERSPECTIVAS COMPARADAS ENTRE AMAPÁ E MATO GROSSO DO SUL[1]

INDIANS IN HISTORY AND ON THE BORDERS OF BRAZIL: COMPARED PROSPECTS BETWEEN AMAPÁ AND MATO GROSSO DO SUL

Giovani José da Silva[2]

RESUMO: O artigo apresenta algumas contribuições aos debates sobre a presença histórica de populações indígenas em fronteiras de Estados nacionais na América do Sul e suas trajetórias. A partir de pesquisas do autor e de outros investigadores, toma-se como ponto de partida os processos vividos por determinados grupos localizados nas fronteiras do Brasil com o Paraguai e a Bolívia (Mato Grosso do Sul) e com a França/ *Guyane* (Amapá). Pensar historicamente as presenças indígenas nessas fronteiras obriga que pesquisadores revejam conceitos e ferramentas teórico-metodológicas de abordagem, além de uma busca incessante por diálogos interdisciplinares e/ ou transdisciplinares. Tais diálogos se fazem notadamente entre a História e as Ciências Sociais, sobretudo com a Antropologia, constituindo a chamada História dos Índios ou História Indígena. Considerando-se as fronteiras como espaços transnacionais e fluidos, é possível analisar criticamente migrações e outras formas de deslocamentos, além da construção de identidades assumidas e/ ou atribuídas, utilizadas de acordo com as circunstâncias e conforme os contextos em que vivem os atores sociais. As comparações entre os Estados de Mato Grosso do Sul e do Amapá permitem entrever diferenças e similitudes nas situações histórico-sociais de populações indígenas que vivem em fronteiras, sejam essas étnicas, nacionais, etc.

Palavras-chave: História dos Índios; Brasil; Amapá; Mato Grosso do Sul; Fronteiras.

ABSTRACT: The article presents some contributions to the debates on the historical presence of indigenous peoples in national state borders in South America and their trajectories. From the research of the author and other researchers, taking as its starting point the processes experienced by certain indigenous groups located in Brazil's borders with Paraguay and Bolivia (Mato Grosso do Sul) and France / *Guyane* (Amapá). Think historically indigenous presence at these borders requires researchers to review concepts and theoretical

[1] Agradecimentos ao CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico) pela concessão de financiamentos de pesquisas por meio dos editais MCTI/ CNPq/ Universal 14/ 2014 e CNPq/ Capes nº. 07/ 2011 e à Unifap (Universidade Federal do Amapá), pelos recursos oriundos do Programa de Auxílio ao Pesquisador – Papesq (Edital nº. 015/ 2015 Propesg/ Unifap). O texto é resultado parcial de dois projetos executados nos últimos anos e coordenados pelo autor: "História e Antropologia em fronteiras: presenças indígenas entre Brasil e Bolívia (1952-2011)" e "História e Antropologia em fronteiras: presenças indígenas entre Brasil e Guiana Francesa, séculos XX e XXI". A responsabilidade sobre as informações veiculadas no texto são, exclusivamente, do autor.

[2] Pós-Doutor em Antropologia pela UnB (Universidade de Brasília), Doutor em História pela UFG (Universidade Federal de Goiás) e, atualmente, docente dos cursos de História e Licenciatura Intercultural Indígena da Universidade Federal do Amapá (Unifap).

and methodological tools of approach, and a relentless pursuit of interdisciplinary and / or transdisciplinary dialogues. Such dialogues are notably between history and the social sciences, especially in anthropology, constituting the call history of the Indians or Indigenous history. Considering borders as transnational and fluids spaces, can critically analyze migrations and other forms of displacements and the construction of assumed and / or assigned identities, in accordance with the circumstances and depending on the contexts in which live social actors. Comparisons between the states of Mato Grosso do Sul and Amapá offers great potential for differences and similarities in historical and social situations of indigenous populations living in borders, whether these ethnic, national, etc.

Key words: History of the Indians; Brazil; Amapá; Mato Grosso do Sul; borders.

Considerações iniciais

A histórica presença de populações indígenas em fronteiras de Estados nacionais na América do Sul contemporânea enseja debates em/ entre diferentes áreas do conhecimento, notadamente a Antropologia e a História. Nas últimas décadas, os diálogos têm se estreitado, o que nem sempre significa que haja consensos e concordâncias, uma vez que os debates são marcados pelas aproximações e distanciamentos epistemológicos entre essas áreas. A constituição de um campo denominado por alguns como História Indígena e por outros como História dos índios[3], é prova dos esforços realizados por historiadores e antropólogos na busca por diálogos interdisciplinares e/ ou transdisciplinares.

Concordando-se com Maria Regina Celestino de Almeida:

> O principal ponto de encontro entre historiadores e antropólogos tem se dado basicamente no campo da história cultural e da cultura entendida em perspectiva histórica. Nesse campo, fronteiras antes nitidamente demarcadas tornam-se tênues ou até desaparecem em abordagens interdisciplinares que valorizam igualmente as mais variadas fontes (de ambas as disciplinas), extraindo-se delas novos dados por meio dos quais são repensados tanto sistemas culturais de diferentes épocas, quanto processos históricos. Mudanças teórico-metodológicas no interior das duas disciplinas permitiram, portanto, a ampliação do diálogo entre seus estudiosos, com consideráveis benefícios para ambos os lados, o que resultou na complexificação, historicização e ampliação de alguns conceitos básicos para se pensar as relações de alteridade (ALMEIDA, 2012, p. 153).

No Brasil, estudos e publicações de John Manuel Monteiro (1994; 1995; 1999), João Pacheco de Oliveira (1999; 2004), Manuela Carneiro da Cunha (1986; 1992) e Maria Regina Celestino de Almeida (2003; 2010), dentre outros pesquisadores, estabeleceram as bases para se pensar a presença dos índios na disciplina História e na história do país, revendo-se posições anteriormente consagradas, tais como a "visão eurocêntrica" e a "impossibilidade" de existir/ pesquisar uma história dos índios. Preconceitos e estereótipos foram questionados a partir de leituras antropológicas de fontes históricas, bem como de trabalhos de campo etnográficos que passaram a se beneficiar de perspectivas mais diacrônicas. O lançamento do livro *Antropologia e História*: debate em região de fronteira (SCHWARCZ; GOMES, 2000), na virada do século/ milênio, trouxe novas e interessantes contribuições aos diálogos e às

[3] No escopo do presente artigo não se discutirá questões sobre conceitos, métodos e relevâncias da pesquisa entre Etno-história e História indígena, a exemplo de Thiago Leandro Vieira Cavalcante (2011).

discussões entre as disciplinas, embora os autores dessa obra não façam menção, especificamente, à temática indígena.

Temas diversos passaram a ser investigados com entusiasmo por antropólogos e historiadores, interessados na compreensão das trajetórias espaciais e temporais de populações indígenas para as quais, até então, havia sido reservado um lugar de "coadjuvantes" na história do Brasil. "Dos bastidores ao palco", para se utilizar uma feliz expressão cunhada por Almeida (2010), foi-se delineando um novo lugar dos índios na história, processo ainda em curso e que obriga e obrigará a uma revisão profunda na formação de professores, na escrita de manuais didáticos, nas matrizes curriculares da Educação Básica e do Ensino Superior, enfim, na própria forma como se enxerga a formação do Brasil e dos demais países americanos. Guerras indígenas e coloniais, missões religiosas (notadamente as jesuíticas), políticas de povoamento e de colonização, além de discussões sobre políticas indígenas e indigenistas na história brasileira são assuntos candentes e que precisam ser revistos e atualizados.

As relações entre índios e regionais, em áreas fronteiriças, também são importantes componentes a serem levados em consideração na história contemporânea dos índios, uma vez que as populações indígenas não estão "encapsuladas", mas convivem/ conviveram cotidianamente, nem sempre de forma pacífica, com os seus Outros. Nas palavras de José de Souza Martins (2009), a fronteira é o local privilegiado de observação de encontros/ desencontros/ reencontros/ confrontos de diferentes grupos que vivem em distintas temporalidades. Mais do que isso, é também o espaço físico e simbólico da degradação, do choque entre quem chega com fazeres, saberes e crenças diversos daqueles que já se encontravam na região. Desses diálogos/ discursos fraturados, inacabados e párias (CARVALHO, 1999) emergem as condições materiais e imateriais de sobrevivência de grupos que ora se aproximam, ora se distanciam, dependendo das negociações e dos interesses envolvidos.

Em Mato Grosso do Sul, a fronteira se constrói e se reconstrói a partir das relações com dois países sul-americanos sobre os quais pesam preconceitos e estereótipos relacionados à pobreza, ao tráfico de armas e de drogas, além do contrabando, dentre outros: o Paraguai e a Bolívia. Já o Amapá, no extremo Norte do Brasil, faz fronteira com o Suriname (que não será analisada para fins desse artigo) e a Guiana francesa (*Guyane*), departamento ultramarino da

França e, portanto, pertencente à União Europeia. Um país de dimensões continentais como o Brasil permite a comparação entre situações vividas por populações indígenas transfronteiriças localizadas em diferentes ecossistemas, nesse caso, no Pantanal e na Floresta Amazônica. Além disso, as relações historicamente estabelecidas por indígenas e não indígenas podem ser investigadas tomando-se por base as expectativas que se tem sobre "o outro lado da fronteira" e a forma como cada país trata os povos indígenas.

No Paraguai os índios foram assistidos, durante muitos anos, por missões religiosas e, atualmente, os que vivem na fronteira com o Brasil ainda procuram as sedes dos municípios brasileiros em busca de assistência, em especial à saúde. Isso, embora o Guarani tenha sido recentemente aceito como língua oficial do país, ao lado do Espanhol, o que denota a dificuldade de muitos paraguaios em lidarem com suas origens ameríndias. Na Bolívia, o termo "índio" passou a designar aqueles que vivem isolados nas matas e possui uma conotação pejorativa, pelo menos desde a Revolução de 1952. O termo utilizado atualmente é *pueblo originario* para designar um grupo indígena e a atual Constituição do país reconhece a existência de um Estado plurinacional, composto por mais de trinta "nações". Já na *Guyane*, ou se é indígena (*sauvage*) ou, renunciando à condição étnica, se é cidadão francês (*citoyen français*). No Brasil, a Constituição de 1988 reconheceu os direitos dos povos indígenas e há um órgão governamental específico, a Funai (Fundação Nacional do Índio), vinculado ao Ministério da Justiça.

Essas diferentes maneiras de cada país lidar com as populações indígenas na contemporaneidade interferem nas dinâmicas sociais daqueles que vivem em fronteiras, índios e não índios. As configurações territoriais, as relações de poder, os trânsitos e os deslocamentos (eventuais ou permanentes) se conformam de acordo com as legislações (ou a ausência delas) e com a práticas culturais em jogo no cenário fronteiriço. Os indígenas de Mato Grosso do Sul e do Amapá que vivem em fronteiras de Estados nacionais não estão lá simplesmente por estar: há uma história que revela as trajetórias dos grupos e explica suas existências como homens e mulheres fronteiriços. O termo "fronteiriço" ganha diversos sentidos, significados e representações se o contato entre os grupos e desses com os não índios for tomado em um sentido polissêmico, de quem se encontra em limites (*boundaries*) étnicos, nacionais e outros.

O objetivo do artigo é, portanto, apresentar uma contribuição a esses debates, a partir de pesquisas do autor e de outros investigadores, tomando-se como ponto de partida determinadas presenças indígenas nas fronteiras do Brasil com o Paraguai e a Bolívia (em Mato Grosso do Sul) e com a França/ *Guyane* (no Estado do Amapá). Pensar historicamente as presenças indígenas em fronteiras de Estados nacionais obriga que pesquisadores revejam conceitos e ferramentas teórico-metodológicas de abordagem, além de uma busca incessante por diálogos interdisciplinares e/ ou transdisciplinares. Afinal, considerando-se as fronteiras como espaços transnacionais[4] e fluidos, é possível uma análise crítica das migrações e de outras formas de deslocamentos, além da construção de identidades assumidas e/ ou atribuídas, que são utilizadas de acordo com as circunstâncias e conforme os contextos em que vivem os atores sociais, índios e não índios.

Pensar historicamente as presenças indígenas em fronteiras de Estados nacionais

Os deslocamentos de populações indígenas pelo que se configurou como as atuais fronteiras do Brasil com outros países sul-americanos são muito antigos. No Amapá, há registros históricos de diferentes grupos, com distintas denominações, cujas existências foram notadas e anotadas por colonizadores, viajantes e cronistas, pelo menos desde o século XVI. Além disso, um rico patrimônio arqueológico demonstra o vigor da presença de grupos que viveram no período pré-colonial, anterior, portanto, à chegada europeia ao continente. Isso não significa dizer que "os grupos sociais que viveram no período pré-colonial seriam responsáveis pela herança histórico-cultural dos povos atuais [do Amapá]" (NUNES FILHO, 2014, p. 13), pois segundo Edinaldo Pinheiro Nunes Filho, as pesquisas arqueológicas desenvolvidas na Amazônia, a partir do final do século XX, contrapõem-se à tese de continuidade histórica estrita entre os grupos do passado e do presente.

Em Mato Grosso do Sul, antigo sul de Mato Grosso, "Uma variada formação pretérita de horizontes culturais revela a existência [...] de grupos caçadores/ coletores/ pescadores e de grupos indígenas ceramistas, cujas origens são anteriores ao desenvolvimento

[4] Os espaços transnacionais, fronteiriços e limítrofes por excelência, são locais de surgimento/ "ressurgimento"/ ocultação de etnicidades e onde saberes e pensamentos seriam possivelmente menos homogeneizados, podendo ser categorizados como híbridos (CANCLINI, 2006) ou, ainda, mestiços (GRUZINSKI, 2001). Kwame Anthony Appiah (2007) define como transnacional o espaço cosmopolita não-metropolitano, com fluxos migratórios, costumes e tradições compartilhados, além de práticas econômicas e religiosas comuns.

das etnias conhecidas desde os tempos coloniais" (MARTINS, 2002, p. 19). Em outras palavras, é importante a percepção de que os grupos que vivem atualmente em fronteiras de Estados nacionais, tanto no Amapá como em Mato Grosso do Sul, possuem trajetórias históricas específicas que se relacionam ao período de colonização e de formação de limites e fronteiras entre as Coroas portuguesa e espanhola/ francesa. Apesar de não haver uma ininterrupta continuidade entre a ocupação remota do continente e a presença dos grupos atuais, estes últimos já se encontravam nos territórios posteriormente divididos entre os colonizadores europeus.

Aliás, buscar-se essa "permanência" pode ser considerado uma "ilusão autóctone", ou seja, a ilusão de se pensar que todos os índios que vivem hoje no Brasil e em outros países americanos têm uma continuidade histórica com as populações que viviam em tempos pré-coloniais, continuidade essa que não teria sofrido interrupções, fraturas ou obliterações. A noção de "ilusão autóctone" opera com o princípio de que "o trabalho histórico não tem por finalidade atestar a autenticidade do grupo étnico como tal" (GRÜNEWALD, 2004, p. 148). Afinal, grupos indígenas nem sempre são "nativos", podendo ser criados em circunstâncias históricas que mudam (CLIFFORD, 1988). Assim, tais grupos são entendidos como formações histórico-sociais que reivindicam para si identidades distintas daquelas reivindicadas por outros grupos e que remetem ao passado pré-colonial (ainda que não tenham necessariamente uma continuidade ininterrupta com esse passado) suas existências ao longo do tempo.

Dessa forma, a afirmação de Carneiro da Cunha, de que "comunidades indígenas são pois aquelas que, tendo uma continuidade histórica com sociedades pré-colombianas, se consideram distintas da sociedade nacional. E índio é quem pertence a uma dessas comunidades indígenas e é por ela reconhecido" (CARNEIRO DA CUNHA, 1986, p. 111), nega a possibilidade dos processos de etnogênese – entendidos como criação de um grupo étnico a partir de um senso de identidade coletiva, de reinvenção histórica de um grupo indígena, pois pensa a construção das identidades indígenas somente pelo viés de uma continuidade ancestral, anterior à conquista europeia (SIDER, 1994)[5].

[5] Para Gerald M. Sider (1976, p. 161), a etnogênese seria o processo inverso tanto do genocídio ("chacina sistemática de pessoas"), como do etnocídio ("destruição de um modo de vida"). João Pacheco de Oliveira (2004, p. 30) critica, porém, que "Em termos teóricos, a aplicação dessa noção – bem como de outras igualmente singularizantes – a um conjunto de povos e culturas pode acabar substantivando um processo que é histórico,

De acordo com Oliveira,

> É preciso prevenir-se contra a sedução de tentar recompor a continuidade histórica dos povos indígenas do presente, pois ainda que utilizando técnicas antropológicas [...] ou também lançando mão de recursos arqueológicos ou lingüísticos, pode revelar-se inteiramente infrutífera a busca de uma suposta continuidade histórica, os resultados obtidos podendo servir inversamente como uma perigosa contraprova (OLIVEIRA, 1998, p. 278).

Alinhando-se teoricamente à proposição de João Pacheco de Oliveira, no que se refere à crítica sobre as tentativas de recomposição do passado de sociedades indígenas, salienta-se que:

> A única continuidade que em muitos casos possível encontrar e sustentar é aquela de, recuperando o processo histórico vivido por tal grupo, mostrar como este refabricou constantemente sua unidade e diferença face a outros grupos com os quais esteve em interação. A existência de algumas categorias nativas de auto-identificação bem como de práticas interativas exclusivas serve de algum modo para delimitar o grupo face a outros, ainda que varie substancialmente o conteúdo das categorias classificatórias e que a área específica de sociabilidade se modifique bastante, expandindo-se ou contraindo-se em diferentes contextos situacionais (OLIVEIRA, 1998, p. 278).

Feitos tais esclarecimentos, infere-se, então, que ao invés de se falar em presenças indígenas em fronteiras de Estados nacionais, é possível referir-se à presença dessas fronteiras "invadindo" territórios indígenas constituídos historicamente. Nas palavras de Stephen Baines e Giovani José da Silva:

> Invertendo-se a questão, considera-se que os povos indígenas já habitavam esses territórios antes da imposição de fronteiras nacionais e a maioria deles teve seus territórios divididos pela imposição de limites entre os Estados criados. Nesse caso, seria mais preciso pensar na presença de fronteiras de Estados nacionais em territórios indígenas (BAINES; JOSÉ DA SILVA, 2013, p. 114).

Diferentes concepções de fronteiras e de territorialidades foram elaboradas ao longo do tempo por distintos atores sociais, com interesses diversos, na história do Brasil. Um importante texto para se compreender concepções setecentistas de territorialidades e fronteiras indígenas é o de Denise Maldi (1997), em que a autora analisa tais concepções inicialmente

---

dando a falsa impressão de que, nos outros casos em que não se fala de 'etnogênese' ou de 'emergência étnica', o processo de formação de identidades estaria ausente".

em suas relações com as ideias de "nação" presentes no discurso colonial português e, posteriormente, em situações de independência e formação dos Estados-nação. No artigo, constituído no quadro do diálogo entre a Antropologia e a História, Maldi propõe uma abordagem das territorialidades e das fronteiras enquanto categorias culturais. Este e um outro trabalho da mesma pesquisadora (MEIRELES, 1989), constituem-se em um pioneiro esforço para a compreensão de presenças indígenas em fronteiras de Estados nacionais na América do Sul, utilizando-se das contribuições das duas áreas do conhecimento e evidenciando conflitos de interesses e de perspectivas entre índios e não índios.

De acordo com Maldi (1997, p. 214):

> [...] a incapacidade do reconhecimento da territorialidade e da fronteira indígenas no século XIX não foi apenas uma decorrência do desconhecimento de critérios culturais que não encontravam ressonância nos moldes europeus, mas uma incapacidade eminentemente política, que reflete uma ideologia de enfrentamento centralizada na questão territorial. Ou seja: a idéia apriorística de que os índios são incapazes de elaborar critérios sobre o território e reconhecer limites como a condição essencial para o Estado estabelecer seus próprios critérios e legislar sobre os territórios indígenas.

Assim, territórios indígenas foram sendo configurados ao longo do tempo e se constituíram em *habitats* de populações que tiveram suas vidas fortemente impactadas pela presença de não índios, quando da conformação espacial dos atuais países sul-americanos. Esse processo, ocorrido sobretudo a partir do século XIX, teve desdobramentos cujos efeitos se verificam até os dias atuais, em ambos os lados das fronteiras. No caso de Mato Grosso do Sul, a Guerra do Paraguai (1864-1870) e a Guerra do Chaco (1932-1935) são eventos importantes, dentre outros, para se pensar a história dos índios nas fronteiras do Oeste brasileiro. Já para o Amapá, o Contestado Franco-Brasileiro ou a Questão do Amapá (1895-1900), é um evento a ser estudado não apenas como uma questão de limites entre dois países, envolvendo conflitos, negociações e representações, mas também como um acontecimento que envolveu populações indígenas e de escravos fugidos, dentre outros, como relevantes sujeitos históricos (CARDOSO, 2008).

Um olhar antropológico sobre eventos e narrativas que ajudam a compreender a formação das atuais fronteiras brasileiras com outros países americanos revela a presença e o protagonismo de sujeitos e agentes até então ignorados pela historiografia tradicional. Por outro lado, um olhar historiográfico, levando-se em conta a diacronia dos processos, auxilia

no desvendamento de situações vividas por distintas sociedades indígenas na atualidade, que se construíram e foram construídas no contato com diferentes agências e que vivem em distintas temporalidades. Como visto, pensar historicamente as presenças indígenas em fronteiras de Estados nacionais requer constantes diálogos entre História e Antropologia, marcados, muitas vezes, por ruídos e atritos.

Índios em fronteiras no atual Estado de Mato Grosso do Sul

As populações indígenas que vivem atualmente no Estado de Mato Grosso do Sul, região Centro-Sul do Brasil, são: Atikum[6], Guarani-Kayowá, Guarani-Ñandeva, Guató, Kadiwéu, Kamba, Kinikinau, Terena e Ofayé. Há ainda, referências esparsas à existência de índios Layana, Guaná e Payaguá, que estariam localizados entre os municípios de Aquidauana e Corumbá, mas que ainda carecem de estudos que permitam conhecer suas condições de sobrevivência física e cultural. Os índios em Mato Grosso do Sul vivem em diferentes ecossistemas e ocupam todos os quadrantes do Estado, com exceção das regiões Norte e Nordeste. De acordo com Martins (2002, p. 77/ 78), nessas regiões, no período colonial "[...] ambientados à vegetação xeromórfica do Cerrado, viviam os Kaiapó Meridional, pertencentes ao tronco lingüístico Macro-jê" e "Desde meados do século XIX esses índios estão extintos no Estado".

Diferentes povos vivem em "situação de fronteira", tais como os Guarani (Kayowá e Ñandeva), os Guató, os Kinikinau e os Terena. Na fronteira do Brasil com o Paraguai vivem os Kadiwéu (ao Norte do município de Porto Murtinho) e na fronteira com a Bolívia, os Kamba (na periferia da sede do município de Corumbá). Há um número considerável de indígenas Kinikinau e Terena vivendo entre os Kadiwéu, mas estas populações têm suas terras tradicionalmente ocupadas em outros municípios sul-mato-grossenses, notadamente na região entre Aquidauana, Miranda e Nioaque. Os Guató vivem parcialmente isolados em uma ilha no rio Paraguai, a mais de 300 quilômetros da cidade de Corumbá e há indícios da existência de índios Ayoreo e Chamacoco ao longo das margens esquerda e direita do mesmo rio. Já uma parcela dos Guarani vive na fronteira sul do Estado, relacionando-se com seus parentes e vizinhos paraguaios. Contudo, para efeitos das discussões pretendidas nesse artigo, apenas

[6] Alerta-se que, exceto nas citações, em todas as nomenclaturas referentes a sociedades indígenas foram respeitadas as normas da Convenção Brasileira de Antropologia, realizada em 1953 (SCHADEN, 1976).

situações vividas pelos Kadiwéu e Kamba serão consideradas, a fim de que se possa delimitar com mais precisão o objeto em análise.

Os Kadiwéu vivem na Reserva Indígena Kadiwéu, uma área de aproximadamente 538.536 hectares e conhecida regionalmente como "Campo dos Índios". A Reserva foi demarcada inicialmente entre 1899 e 1901 e, posteriormente, tal demarcação foi objeto de revisão entre o final da década de 1970 e início dos anos 80. Nesse entremeio, houve inúmeros conflitos envolvendo índios e não índios, em luta pelo direito de usufruto das terras localizadas na fronteira do Brasil com o Paraguai. A tentativa de usurpação das terras Kadiwéu, por parte de deputados da Assembleia Legislativa de Mato Grosso, em 1957 – que desejavam se apoderar da maior parte das terras daqueles indígenas, fazendo parecer um ato legal de "distribuição de terras" –, foi um desses tantos conflitos que marcaram a história dos Kadiwéu e os Kadiwéu na história de Mato Grosso do Sul (JOSÉ DA SILVA, 2014).

Entre 1957 e 1958, a Assembleia Legislativa do Estado de Mato Grosso propôs a redução da área dos Kadiwéu para 100.000 ha (cem mil hectares). Ignorando garantias constitucionais, a Assembleia aprovou e remeteu à sanção do Governador o Projeto de Lei nº. 1.077, tornando devolutas e revertendo ao domínio do Estado as terras concedidas aos índios. Para dar a este projeto aparência de simples redução de terras indígenas, o artigo 2º. delimitou uma gleba que ficaria em usufruto dos Kadiwéu. Situou-a, porém, precisamente, na faixa de fronteira, ao longo do rio Paraguai, porque esta, por um dispositivo constitucional da época, não poderia ser possuída, senão em condições muito especiais, fixadas por legislação federal e não tendo, por isto mesmo, valor de venda.

Acresceu, ainda, que a faixa de terras destinada aos Kadiwéu ficaria no Pantanal, sendo inabitável durante seis meses do ano, por ficar coberta pelas águas do rio Paraguai e seus afluentes. A usurpação foi tão evidente que o governador João Ponce de Arruda se negou a sancionar a lei, declarando-a inconstitucional e imoral. Tal situação só foi resolvida alguns anos mais tarde, pois a decisão da Assembleia Legislativa do Estado de Mato Grosso gerou um processo julgado pelo Supremo Tribunal Federal que, por meio do Recurso Extraordinário nº. 44.585, de 30 de agosto de 1961, deu ganho de causa aos indígenas Kadiwéu e manteve a área com os limites originais (RIBEIRO, 1962).

No passado, os ancestrais dos Kadiwéu, os Guaikuru, tiveram papel decisivo na conformação das fronteiras brasileiras do Oeste, sobretudo negociando e guerreando, ora com

a Coroa espanhola, ora com a Coroa portuguesa. Na Guerra do Paraguai, os indígenas foram protagonistas, fornecendo homens e cavalos para as tropas brasileiras (CORRADINI, 2014), momento histórico em que os diversos grupos que compunham os Guaikuru desapareceram, restando apenas os Kadiwéu atuais como seus remanescentes.[7] Estes índios hoje formam um contingente populacional de aproximadamente 1.400 indivíduos[8], de acordo com dados da Funasa (Fundação Nacional de Saúde). Os Kadiwéu (autodenominação *Ejiwajegi*) formam uma sociedade estratificada, em que há uma divisão social entre "nobres" (considerados Kadiwéu "puros") e "cativos" ("misturados" ou, ainda, descendentes de índios raptados em incursões guerreiras do passado). Ainda hoje são reconhecidos como índios "guerreiros" ou "cavaleiros" e vivem uma situação muito diferente daquela encontrada entre outro povo indígena da fronteira em Mato Grosso do Sul: os Kamba.

Os Kamba habitam a periferia da sede do município sul-mato-grossense de Corumbá pelo menos desde o início da segunda metade do século XX. Oriundos das antigas missões jesuíticas de Chiquitos, esses índios saíram do Oriente Boliviano em direção ao Brasil em busca de melhores de condição de vida, após a Revolução de 1952 (JOSÉ DA SILVA, 2012). Na cidade de Corumbá vivem em uma aldeia localizada em área urbana, no bairro Cristo Redentor, e reconhecida como "Alameda" ou "Reduto São Francisco de Assis". Os Kamba (autodenominação *Camba-Chiquitano*) configuram uma população de cerca de cinquenta indivíduos, ainda que haja um número oito vezes maior espalhado pela fronteira Brasil-Bolívia, de acordo com os estudos de Ruth Henrique da Silva (2009).

Desterritorializados, migrantes e sofrendo dupla discriminação, por se considerarem índios e, ao mesmo tempo, serem considerados "estrangeiros" no Brasil: essa é a situação atual dos Kamba. Contudo, não é possível compreender sincronicamente essa situação sem se levar em conta o processo histórico, os eventos que marcaram a saída de parte do grupo da Bolívia e a chegada ao Brasil, no início da segunda metade do século XX, bem como a adaptação (ou a não adaptação) de membros dessa sociedade indígena em terras outras, em uma cidade localizada em fronteiras nacionais, cujos habitantes não indígenas os estigmatizaram ao longo do tempo. Os Kamba vivem situações distintas, portanto, daquelas

[7] Há indígenas de origem Guaikuru vivendo entre os Terena da aldeia Lalima, no município de Miranda. Contudo, não se realizou até o momento nenhum estudo sobre suas origens e a qual dos grupos Guaikuru pertencem, sabendo-se, apenas, que não são Kadiwéu.
[8] Disponível em <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/kadiweu>. Acesso em 04 out. 2015.

que marcam a presença Kadiwéu em fronteiras, bem como as dos índios que vivem no atual Estado do Amapá, antigo território federal.

Índios em fronteiras no atual Estado do Amapá: os povos indígenas do Oiapoque

No Amapá vivem atualmente cinco etnias indígenas (Wajãpi, Galibi Kali'nã, Galibi Marworno, Karipuna e Palikur) distribuídas em inúmeras aldeias, localizadas em dois pontos do Estado: os Wajãpi vivem no Centro-Oeste do Amapá, enquanto os demais grupos habitam o extremo Norte, no município de Oiapoque. Esses últimos configuram, em conjunto, os chamados "povos indígenas do Oiapoque" e por viverem intensamente situações transfronteiriças foram escolhidos para exemplificar a histórica presença indígena em fronteiras de Estados nacionais na América do Sul. Os Wajãpi também vivem contextos fronteiriços, tendo parentes e amigos, além de manterem uma teia de relações, na Guiana francesa. No passado, viveram na região do Oiapoque (palavra de origem Tupi que significa "Casa dos Wajãpi").

No Norte do Estado do Amapá, na região banhada pelo rio Oiapoque e seus afluentes há três terras indígenas: Uaçá (onde vivem os Galibi Marworno, Karipuna e Palikur), com 470.164 hectares; Juminã (habitada por índios Galibi Marworno e Karipuna), com 41.601 hectares; Galibi (onde estão os Galibi Kali'nã, também conhecidos por Galibi do Oiapoque, além dos Karipuna), com 6.689 hectares. Em conjunto, as quatro etnias indígenas somam uma população de aproximadamente 5.000 pessoas, divididas em mais de 30 aldeias e outras localidades adjacentes.[9] Segundo Lux Boelitz Vidal (2009, p. 12), "Estas Terras Indígenas, demarcadas e homologadas, configuram uma grande área contínua, cortada a oeste pela BR-156, que liga Macapá [capital do Amapá] ao Oiapoque".

De acordo com Cecília M. C. B. Bastos e Simone P. Garcia (2011, p. 243) "Os indígenas do Oiapoque se autoidentificam como distintos entre si, pelas características históricas e culturais diferenciadas. Contudo possuem muitos traços comuns, tanto em relação ao seu modo de vida quanto ao processo de reconhecimento de seus direitos". Os grupos do Oiapoque já foram estudados por antropólogos (CAPIBERIBE, 2007; ANDRADE, 2007; TASSINARI, 2003; VIDAL, 2000), mas ainda carecem de estudos na área da História. Um

[9] Disponível em <http://pib.socioambiental.org/pt>. Acesso em 04 out. 2015.

deles chama a atenção de pesquisadores pela história de migração e o modo como chegaram ao Brasil em meados do século XX (assim como os Kamba) e se fixaram no país: os Galibi do Oiapoque, autodenominados Kali'nã.

Os Galibi Kali'nã vieram em migração da *Guyane* no ano de 1950, fixando-se no país desde então e mantendo tênues laços com os que ficaram em Maná, na fronteira da Guiana francesa com o Suriname, seu local de origem. Sobre suas relações com os outros povos do Oiapoque, segundo Vidal, "Comparando com os Karipuna e Galibi Marworno, eles se consideram índios verdadeiros, assim como os Palikur, por falarem uma língua indígena. Por exemplo, questionam o fato de *patois*, que eles também falam, ser considerado uma língua 'nativa' pelos índios da região" (VIDAL, 2000, p. 45). Como se vê, há categorias de identificação, distinção e reconhecimento dentro dos próprios grupos indígenas, que interagem entre si e com as categorias advindas do entorno.

Nello Ruffaldi e Rebeca Spires, explicando as especificidades de cada grupo do Oiapoque e a forma como se relacionam entre si, afirmam que:

> Os Povos Indígenas do Oiapoque desenvolveram um modo de vida adaptado ao ambiente local, o qual conhecem com muito detalhe e precisão. Os quatro povos indígenas compartilham esse ambiente comum, assim como algumas noções culturais mais gerais, embora cada qual mantenha especificidades que justificam sua diferenciação em quatro etnias distintas (RUFFALDI; SPIRES, 2002, p. 23-24).

Explicitando as relações desses grupos com os não índios e com índios localizados em outros países, Dominique Tilkin Gallois e Denise Fajardo Grupioni, ao estudarem os povos indígenas do Amapá e do Norte do Pará, revelam que:

> Os povos indígenas que hoje habitam a faixa de terras que vai do Amapá ao norte do Pará possuem uma história em comum de relações comerciais, políticas, matrimoniais e rituais que remonta a pelo menos três séculos. Essas relações até hoje não deixaram de existir nem se deixaram restringir aos limites das fronteiras nacionais, estendendo-se à Guiana Francesa e ao Suriname (GALLOIS; GRUPIONI, 2009, p. 08).

Para a compreensão dessas relações citadas por Gallois & Grupioni, tome-se como exemplo os Palikur, pesquisados por Álvaro Augusto Neves Musolino, que estudou o grupo, cujas parcialidades estão localizadas no Brasil e na *Guyane*, a partir de relações estabelecidas pelas identidades, etnicidades e nacionalidades.

Assim,

> Na Guiana francesa, via de regra, seguindo os preceitos constitucionais, cada palikur imigrante é alvo de uma política de assunção de cidadania que o envolve e seduz através de benefícios sociais oferecidos pelo Estado francês, mas que o alija de sua matriz identitária ou forma-síntese identitária, tornando-o compatível com sua forma de sujeito de direito civil. Isto é: torna-se apenas cidadão francês que[m] deixa legalmente de ser índio, porém não deixa de ser membro de uma comunidade étnica (MUSOLINO, 2006, p. 15).

Ainda de acordo com Musolino, no Brasil, também seguindo disposições constitucionais e contando com o amparo de agências de contato, os Palikur têm sido solicitados a permanecerem no país, desfrutando de benefícios, sobretudo legais, que os identificam no binômio indígena-cidadão, compondo uma matriz identitária ou "forma-síntese" identitária compatível com a sua forma de sujeito de direito político. Não precisam abdicar, na forma da lei, como na *Guyane*, de gozar de sua condição étnica original, para serem cidadãos.

Perspectivas comparadas entre Amapá e Mato Grosso do Sul

Comparar as situações vividas por populações indígenas ao longo do tempo nas fronteiras do Brasil com o Paraguai/ a Bolívia e do Brasil com a França, exige não apenas um olhar analítico sobre as diferenças, mas também sobre as similitudes dessas situações. Tanto os Kamba como os Galibi Kali'nã vieram em levas migratórias, por uma decisão de algumas famílias que desejavam uma vida melhor "do outro lado da fronteira". Ainda que mantenham tênues relações com os locais de origem, é possível verificar a manutenção de laços que os unem a esses locais e as referências à preservação de línguas e costumes trazidos nas "bagagens" por esses índios. Afinal, como afirma Carneiro da Cunha (1986, p. 101), "[...]: não se levam para a diáspora todos os seus pertences. Manda-se buscar o que é operativo ao contraste".

Dessa forma, é possível se contar a história dos Kamba em Mato Grosso do Sul, na fronteira do Brasil com a Bolívia, assim como a dos Kali'na, na fronteira do Brasil com a França, a partir de migrações efetuadas pelos grupos, coincidentemente realizadas no início da segunda metade do século XX. Uma vez em "território brasileiro", porém, o destino das

populações indígenas foi bastante diverso, tendo os Kali'nã obtido a assistência do órgão governamental, na época o SPI (Serviço de Proteção aos Índios), enquanto aos Kamba restou o preconceito e a discriminação por suas origens bolivianas, imputando-se a eles estigmas de toda a ordem ("traficantes", "indocumentados", "estrangeiros", etc.).

Os Kadiwéu, por sua vez, na fronteira do Brasil com o Paraguai viveram uma situação única no Centro-Sul brasileiro: a de usufruírem de mais de meio milhão de hectares de terras, reservados a eles no início do século XX e palco de litígios entre índios e não índios desde então. Para os descendentes dos antigos Guaikuru, identificados regionalmente como "índios cavaleiros" ou "índios guerreiros", o Paraguai ainda é o local dos "inimigos", da "guerra" e suas memórias marcam e refundam o conflito platino como o mais importante evento de sua história.[10] A Guerra do Paraguai teria, inclusive, proporcionado aos índios a demarcação de suas terras, o que garantiria ao grupo a sua permanência na fronteira brasileira no papel de "guardião" da soberania nacional.

Os Palikur vivem há séculos na região do Oiapoque e desenvolveram estratégias de sobrevivência que os colocam em situação de contínuo trânsito entre um país e outro, ainda que essas fronteiras internacionais estejam sob rígidas leis para os que quiserem se "aventurar" em sua travessia. Nesse caso, a *Guyane*, com sua economia atrelada à União Europeia e à circulação monetária do Euro, torna-se atrativa aos olhos dos indígenas, que veem possibilidades de aquisição de bens materiais e de acesso a serviços melhores do que os do Brasil. Contudo, as diferenças de tratamento entre os índios do "lado de cá da fronteira" e os do "lado de lá" criam dificuldades e impedem, muitas vezes, o estreitamento das relações entre os Palikur "brasileiros" e os Palikur "franceses".

É inegável que há um intenso intercâmbio entre as populações indígenas de um lado e de outro das fronteiras pesquisadas. Os Kamba mantiveram e mantêm relações de trocas, de matrimônios e outras com seus parentes e vizinhos bolivianos. Já os Kadiwéu, em pleno início do século XX, parcialmente sedentarizados, ainda realizavam incursões aos aldeamentos Chamacoco e Ayoreo, dentre outros grupos no Paraguai, a fim de capturar "cativos" (SIQUEIRA JÚNIOR, 1993). No Amapá, os indígenas Palikur (além dos Wajãpi) fazem incursões ao lado francês, na *Guyane*, a fim de visitarem parentes e amigos, nos dias de hoje. Similarmente, vê-se que tanto em Mato Grosso do Sul como no Amapá, as fronteiras

[10] Para a compreensão da importância das narrativas sobre a Guerra do Paraguai para os Kadiwéu, no passado e no presente, cf. Mônica T. S. Pechincha (1994) e Giovani José da Silva (2007).

estabelecidas como limites dos Estados-nação são atravessadas, cruzadas, transpostas, "invadidas", porque aqueles que nelas vivem tiveram seus antepassados ali localizados muito antes das delimitações e marcos fronteiriços trazidos pelos "forasteiros" não indígenas.

Considerações finais

O encontro entre distintos universos socioculturais em fronteiras não se dá de forma pacífica ou tampouco harmônica. Isso porque se por um lado, como alerta Rita Laura Segato (1999), há um mundo aparentemente "sem fronteiras" para o trânsito de mercadorias, insumos e capitais, há um outro "com barreiras" para o trânsito de pessoas. Dessa forma, o encontro/ desencontro/ reencontro/ confronto entre diferentes etnias e culturas recoloca a questão de como os indígenas em fronteiras veem a si mesmos e como são vistos pelas sociedades nas quais se inserem. Driblar criativamente e, ao mesmo tempo, conviver com as barreiras impostas pelo poder central passa a ser uma estratégia de sobrevivência física e cultural, em um mundo cada vez mais globalizado e de fronteiras aparentemente porosas e fluidas.

Após a breve análise de situações vivenciadas por populações indígenas localizadas nos Estados do Amapá e de Mato Grosso do Sul, é possível estabelecer-se algumas considerações de caráter histórico e que permitam comparações, ao mesmo tempo em que se aprofundam as investigações sobre a presença de populações indígenas em fronteiras de Estados nacionais, no passado e no presente. Nesses lugares, é perfeitamente possível que um indivíduo ou grupo se identifique "[...] como índio, mestiço, Makuxi, Wapichana, brasileiro ou guianense, que muitas vezes se sobrepõem, aparecendo à primeira vista, contraditória da perspectiva de um estranho, mas não da perspectiva dele [próprio]" (BAINES, 2005, p. 338). Tal indivíduo ou grupo não vê problema algum em se identificar conforme os contextos em que está imerso e lhe parecem naturais. Dessa forma, em um constante diálogo entre História e Antropologia, considera-se o desenvolvimento histórico de identidades assumidas por/ atribuídas a grupos indígenas que vivem em fronteiras.

O entendimento das identidades como "manipuladas" pelos atores sociais (indígenas e não indígenas), não contempla a complexidade dos fenômenos históricos e não permite o entendimento de que identidades são "[...] construções, são realizações coletivas motivadas, impostas por alguma ou algumas razões externas ou internas ao grupo, mas sempre e

inequivocamente realizadas como um trabalho simbólico dele, *em* sua cultura e *com* a sua cultura" (BRANDÃO, 1986, p. 110; itálicos no original). Por outro lado, a ideia de identidades "negociadas" resulta ser mais interessante do ponto de vista da compreensão das situações vividas por homens e mulheres indígenas fronteiriços.

Concorda-se com Christian Teófilo da Silva (2005, p. 117), para quem, "[...] a noção de 'manipulação' como 'dissimulação' distorce a realidade e confunde o entendimento acerca do caráter essencial das identidades étnicas como identidades contrastivas, fazendo da identidade algo a ser interpretado negativamente, algo que escamoteia a 'verdadeira identidade' dos indígenas". Assim, "[..] identidades podem ser geradas, preservadas, extintas, transformadas, dependendo não tanto de uma voluntária vontade simbólica do grupo, mas das atribulações pelas quais passa na realização cotidiana de sua própria história" (BRANDÃO, 1986, p. 111). Estas atribulações vão da defesa de um território físico até a atribuição própria de um lugar simbólico do grupo.

Entendidas como fenômenos sociais e históricos, as identidades são, ao mesmo tempo, relacionais (pressupõe a alteridade, o contato com o Outro) e situacionais, uma vez que os indivíduos escolhem o que lhes é relevante para cada situação e acionam conforme os contextos em que se encontram inseridos. Este é o jogo das identidades em que estão imersos os índios que vivem em fronteiras de Estados nacionais: ora se identificam como brasileiros, em outro momento como "bolivianos" ou como "franceses", dependendo das circunstâncias e dos contextos. Evidentemente que se pesam estigmas sobre as identidades étnicas ou nacionais reivindicadas, o uso delas será feito de forma a reposicionar os indígenas nas relações de poder com os seus Outros.

Dos diálogos entre História e Antropologia, emergem vozes esquecidas, por vezes inaudíveis, muitas vezes ignoradas. Em um texto sobre a voz subalterna e o olhar etnográfico, José Jorge de Carvalho (1999) convidou seus colegas antropólogos a se deixarem impactar por um discurso que se apresenta estranho, distante, inacabado, inadequado e, ao mesmo tempo, desenraizado, pária, desimpedido, aberto à alteridade, com uma vocação irredutivelmente universalizante. Os historiadores, ao realizarem suas pesquisas podem fazer o mesmo para buscarem compreender, com uma visão diacrônica dos processos, a presença de populações indígenas em fronteiras, sejam elas quais forem, estejam onde estiverem.

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. História e antropologia. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (Orgs.). *Novos Domínios da História*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012. p. 151-68.

_____. *Metamorfoses indígenas*: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003. 301 p.

_____. *Os índios na História do Brasil*. Rio de Janeiro: FGV, 2010. 167 p. (Coleção FGV de Bolso, 15).

ANDRADE, Ugo Maia. *O real que não é visto*. Xamanismo e relação no baixo Oiapoque (AP). 2007. 338 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Departamento de Antropologia, USP (Universidade de São Paulo), 2007.

APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai*: a África na filosofia da cultura. 2. ed. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2007. 304 p.

BAINES, Stephen Grant; JOSÉ DA SILVA, Giovani. Os Outros e os Confins das Fronteiras: Presenças Indígenas em Limites de Estados Nacionais. In: COSTA, Gustavo Villela Lima da; BIVAR, Vanessa dos Santos Bodstein (Orgs.). *Fronteiras em questão*: Múltiplos olhares. Campo Grande: UFMS, 2013. p. 113-35.

_____. Povos indígenas na fronteira Guiana-Brasil: nacionalidade e indianidade numa fronteira internacional. *Revista Brasileira do Caribe*, Goiânia, Cecab, vol. V, n. 10, p. 319-339, jan./ jun. 2005.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Identidade e etnia*: construção da pessoa e resistência cultural. São Paulo: Brasiliense, 1986. 173 p.

BASTOS, Cecília Maria Chaves Brito; GARCIA, Simone Pereira. Representações sociais na história recente dos povos indígenas do Oiapoque/ AP. In: AMARAL, Alexandre; OLIVEIRA, Augusto; SANTOS, Dorival; CAMBRAIA, Paulo; LOBATO, Sidney. *Do lado de cá*: Fragmentos de História do Amapá. Belém: Açaí, 2011. 239-59.

CANCLINI, Néstor Garcia. *Culturas híbridas*: estratégias para entrar e sair da modernidade. Trad. Ana Regina Lessa; Heloísa Pezza Cintrão. 4. ed. São Paulo: Edusp, 2006. 416 p.

CAPIBERIBE, Artionka. *Batismo de fogo*. Os Palikur e o Cristianismo. São Paulo: Annablume/ Fapesp/ Nuti, 2007. 276 p.

CARDOSO, Francinete do Socorro Santos. *Entre conflitos, negociações e representações*: O Contestado Franco-Brasileiro na última década do século XIX. Belém: Unamaz/ Naea/ UFPA, 2008. 230 p.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Antropologia do Brasil*: mito, história, etnicidade. São Paulo: Brasiliense, 1986. 173 p.

_____. (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/ SMC/ Fapesp, 1992. 611 p.

CARVALHO, José Jorge de. O olhar etnográfico e a voz subalterna. *Série Antropologia*, Brasília, UnB, n. 261, 1999. 30 p.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. Etno-história e história indígena: questões sobre conceitos, métodos e relevância da pesquisa. *História (São Paulo)*, São Paulo, vol. 30, n. 1, p. 349-71, jan./ jun. 2011.

CLIFFORD, James. *The predicament of culture*: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art. Cambridge: Harvard University Press, 1988. 398 p.

CORRADINI, Cirlene Moreno. A presença dos Guaikuru, ancestrais dos Kadiwéu na Guerra do Paraguai (1864-1870). In: JOSÉ DA SILVA, Giovani; KOK, Maria da Glória Porto (Orgs.). *Kadiwéu*: Senhoras da Arte, Senhores da Guerra (Volume 2). Curitiba: CRV, 2014. p. 63-83.

GALLOIS, Dominique Tilkin; GRUPIONI, Denise Fajardo. *Povos indígenas no Amapá e Norte do Pará*: quem são, onde estão, quantos são, como vivem e o que pensam? Rio de Janeiro: Museu do Índio/ Iepé, 2009. 96 p.

GRUZINSKI, Serge. *O pensamento mestiço*. Trad. Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. 416 p.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. Etnogênese e 'regime de índio' na Serra do Umã. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). *A viagem da volta*: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. 2. ed. Rio de Janeiro: Contracapa/ Laced, 2004. p. 139-74. (Territórios Sociais, 2).

JOSÉ DA SILVA, Giovani. *A Reserva Indígena Kadiwéu (1899-1984)*: memória, identidade e história. Dourados: UFGD, 2014. 154 p.

_____. *Identidades cambiantes*: os Kamba na fronteira Brasil-Bolívia. Goiânia: UFG, 2012. 240 p.

_____. Notícias da guerra que não acabou: a Guerra do Paraguai (1864-1870) rememorada pelos índios Kadiwéu. *Fronteiras – Revista de História*, Dourados, UFGD, vol. 9, n. 16, p. 83-91, jan./ jul. 2007.

MALDI, Denise. De confederados a bárbaros: a representação da territorialidade e da fronteira indígenas nos séculos XVIII e XIX. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, vol. 40, n. 2, p. 183-221, 1997.

MARTINS, Gilson Rodolfo. *Breve painel etno-histórico de Mato Grosso do Sul*. 2. ed. revista e ampliada. Campo Grande: UFMS, 2002. 98 p.

MARTINS, José de Souza. *Fronteira*: a degradação do outro nos confins do humano. 2. ed. revista e ampliada. São Paulo: Contexto, 2009. 187 p.

MEIRELES, Denise Maldi. *Guardiães da fronteira*: Rio Guaporé, século XVIII. Petrópolis: Vozes, 1989. 213 p.

MONTEIRO, John Manuel. Armas e armadilhas: história e resistência dos índios. In: NOVAES, Adauto (Org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo/ Brasília: Cia. das Letras/ MinC-Funarte, 1999. p. 237-49.

_____. *Negros da terra*: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 1994. 300 p.

_____. O desafio da história indígena no Brasil. In: LOPES DA SILVA, Aracy; GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (Orgs.). *A temática indígena na escola*: novos subsídios para professores de 1º. e 2º. graus. Brasília: MEC/ Mari/ Unesco, 1995. p. 221-28.

MUSOLINO, Álvaro Augusto Neves. *Migração, identidade e cidadania Palikur na fronteira do Oiapoque e litoral Sudeste da Guiana Francesa*. 2006. 187 f. Tese de Doutorado (Antropologia Social), Ceppac/ UnB, Universidade de Brasília, Brasília, 2006.

NUNES FILHO, Edinaldo Pinheiro. *Desenvolvimento cultural em terra firme*: Condições ecológicas de ocupação humana na região do Amapari no período pré-colonial. Macapá: Unifap, 2014. 212 p.

OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). *A viagem da volta*: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. 2. ed. Rio de Janeiro: Contracapa/ Laced, 2004. 361 p. (Territórios Sociais, 2).

_____. *Ensaios em antropologia histórica*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1999. 272 p.

_____. Os instrumentos de bordo: expectativas e possibilidades de trabalho do antropólogo em laudos periciais. In: _____. (Org.). *Indigenismo e territorialização*: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: Contracapa, 1998. p. 269-95. (Territórios Sociais, 1).

PECHINCHA, Mônica Thereza Soares. *Histórias de admirar*: mito, rito e história Kadiwéu. 1994. 202 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília (UnB), Brasília, 1994.

RIBEIRO, Darcy. *A política indigenista brasileira*. Rio de Janeiro: Edições SIA, 1962. 178 p.

RUFFALDI, Nello; SPIRES, Rebeca. *Povos indígenas no Pará e Amapá*. Belém: CIMI/ PA-AP, 2002. 96 p.

SCHADEN, Egon. *Leituras de etnologia brasileira*. São Paulo: Nacional, 1976. 527 p.

SEGATO, Rita Laura. Identidades políticas/ alteridades históricas: una crítica a las certezas del pluralismo global. *Anuário Antropológico 97***,** Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, p. 161-96, 1999.

SCHWARCZ, Lilia Katri Moritz; GOMES, Nilma Lino (Orgs.). *Antropologia e História*: debate em região de fronteira. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. 191 p.

SIDER, Gerald M. Identity as history: ethnohistory, ethnogenesis and ethnocide in the Southeastern United States. *Identities*, vol. 1, n. 1, p. 109-22, 1994.

_____. Lumbre Indian Cultural Nationalism or Ethnogenesis. *Dialectical Anthropology*, vol. 1, n. 2, p. 161-72, 1976.

SILVA, Christian Teófilo da. Identificação étnica, territorialização e fronteiras: a perenidade das identidades indígenas como objeto de investigação antropológica e a ação indigenista. *Revista de Estudos e Pesquisas*, Brasília, Funai, v. 2, n. 1, p. 113-40, jul. 2005.

SILVA, Ruth Henrique da. *Brasileiros, bolivianos ou indígenas?* Construções identitárias dos Camba no Brasil, 2009. 207 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – UFF (Universidade Federal Fluminense), Niterói, 2009.

SIQUEIRA JÚNIOR, Jaime Garcia. *"Esse campo custou o sangue dos nossos avós"*: a construção do tempo e espaço Kadiwéu. 1993. 290 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP (Universidade de São Paulo), São Paulo, 1993.

TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz. *No bom da festa*. O processo de construção cultural das famílias Karipuna do Amapá. São Paulo: Edusp, 2003. 413 p.

VIDAL, Lux Boelitz. De Maná ao Oiapoque, a trajetória de uma migração. *Revista USP*, São Paulo, n. 46, p. 42-51, jun./ ago. 2000.

_____. *Povos Indígenas do Baixo Oiapoque*: o encontro das águas, o encruzo dos saberes e a arte de viver: Rio de Janeiro: Museu do Índio/ Iepé, 2009. 96 p.

ARTIGO RECEBIDO EM: 05/02/2015
ARTIGO APROVADO EM: 16/06/2015