



REDE
TEMPO
BRASIL



Boletim do Tempo Presente - ISSN 1981-3384

Dos Camba aos Povos Indígenas do Nordeste: construções identitárias em contextos diferenciados. Possibilidades de diálogo teórico e empírico.

Ruth Henrique¹

Resumo: A partir da proposta de uma breve análise comparativa entre um grupo indígena na fronteira Brasil-Bolívia, os *Camba*, e povos indígenas do Nordeste brasileiro, discutiremos questões que abarcam o uso dos etnônimos como forma de afirmação identitária e os meios que os grupos indígenas se utilizam para o reconhecimento de suas identidades étnicas e seus direitos frente ao Estado nacional brasileiro.

Palavras-chave: Etnônimo; grupos indígenas; identidade étnica; Estado brasileiro.

From the Camba to the Indigenous peoples of the Northeast: identity constructions in different contexts. Possibilities of theoretical and empirical dialogue.

Abstract: Based on the proposal of a brief comparative analysis between an indigenous group on the Brazil-Bolivia border, the Camba, and indigenous peoples of the Brazilian Northeast, we will discuss issues that include the use of ethnonyms as a form of identity affirmation and the means that indigenous groups use for the recognition of their ethnic identities and their rights vis-à-vis the Brazilian national State.

Keywords: Ethnonym; indigenous groups; ethnic identity; Camba, Northeast; Brazilian State.

DOS CAMBA AOS POVOS INDÍGENAS DO NORDESTE: CONSTRUÇÕES
IDENTITÁRIAS EM CONTEXTOS DIFERENCIADOS. POSSIBILIDADES DE DIÁLOGO
TEÓRICO E EMPÍRICO.

HENRIQUE, R.

“(...) *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*”
(Hannerz, 1997:12).

Para traçarmos esse trajeto, de construirmos uma análise comparativa entre um grupo indígena na fronteira com a Bolívia e os do Nordeste, se faz necessário retomarmos o processo de construção identitária dos *Camba*, como indígenas, na cidade de Corumbá. Sua identidade indígena, auto-atribuída pelo etnônimo *Camba*, parte de uma origem comum por eles referida à região da *Chiquitania*, no oriente boliviano, de onde vieram de forma mais intensificada em idos dos anos 40 do século XX, motivados pela oportunidade de trabalho na construção da extensão da ferrovia Noroeste, que ligaria Corumbá à *Santa Cruz de la Sierra*.

Mas, antes de continuarmos com o debate acerca dos construtos identitários indígenas nas regiões propostas, e da contextualização dos *Camba* no Brasil, vejamos algumas possibilidades de entendimento sobre os etnônimos.

Tendo Bourdieu^{II} como uma das referências para a nossa compreensão, ele nos lembra que *o estigma produz a revolta contra o estigma, que começa pela reivindicação pública do estigma*. O caso dos *Camba* (como veremos no decorrer deste artigo), ou de alguns grupos indígenas do nordeste (como os Canela no Maranhão), 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 próprio grupo 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, se vêem 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 incorra em processos discriminatórios. Os *Camba*, então, se utilizam de *estratégias de dissimulação*^{III}, permitindo-se *negar* ou *ser negado* não para deixarem de ser *Camba*, mas para, no momento oportuno, *se fazer reconhecer*. Desse modo, parafraseando Eidheim^{IV} os *Camba* engendram formas de se manifestar na *vida pública* (com os atores sociais com os quais convivem cotidianamente em Corumbá, como por exemplo no âmbito do trabalho) e na *vida secreta* (entre seus pares no *pueblito Camba*).

O que se tem em jogo, em meio a esse contexto de construções e interações identitárias, são os meios que os grupos indígenas desenvolveram não só para *evitar* o confronto (à medida que estão balizadas em relações assimétricas de poder e dominação), como também para *tolerar* as “intolerâncias” locais^V e assim poderem transitar entre a *vida pública* e a *vida secreta/privada*^{VI}, ativando as identidades pertinentes (ou muitas vezes necessárias) para o diálogo e sobrevivência em cada uma dessas esferas da vida social.

Por outro lado, vemos que os processos da chamada “emergência étnica” (termo em si já passível de controvérsia, haja vista a historicidade brasileira no contato com os povos indígenas e suas relações incisivas de poder, é também um calcanhar de Aquiles para a FUNAI, principalmente se forem “cidadinos”), já não são exclusivos do nordeste. Grupos indígenas da região amazônica brasileira que fazem fronteira com o *Departamento de Beni* (no norte da Bolívia), como os *Puruborá*, *Wajoro* e *Migueleno*^{VII}, por exemplo, oriundos das

DOS CAMBA AOS POVOS INDÍGENAS DO NORDESTE: CONSTRUÇÕES
IDENTITÁRIAS EM CONTEXTOS DIFERENCIADOS. POSSIBILIDADES DE DIÁLOGO
TEÓRICO E EMPÍRICO.

HENRIQUE, R.

áreas entre os rios Guaporé, São Miguel e tributários, “ressurgem” em Rondônia justo quando eram considerados extintos ou plenamente incorporados à sociedade brasileira, visto que foram “aldeados” pelo SPI e utilizados para trabalhar no auge da extração de seringa. Devemos, pois, ter em mente que esses grupos indígenas, que agora pleiteiam os seus respectivos reconhecimentos étnicos (e os direitos e implicações dele advindos), são fruto de um longo processo de luta e afirmação de uma identidade indígena frente ao Estado brasileiro.

Esse processo, de mostrar-se ou não em contextos situacionais distintos, também podemos refletir a partir do que Erikson^{VIII} denominou de *surrendered identity* (“identidade renunciada”) e que fora retomado por Cardoso de Oliveira^{IX} ao analisar a presença dos *Kinikinaw*^X entre os *Terena* da *TI Cachoeirinha*^{XI}. A *surrendered identity*, interpretada por Cardoso de Oliveira (*Ibid*), 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^{XII} 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 verdadeiro índio Terena*, falante da língua *Txané*, mas diante do antropólogo em campo ou nos embates cotidianos com os *Terena* (que por vezes ocorriam), reproduzindo os termos de Cardoso de Oliveira, *o velho Joaquim ainda persiste em se identificar como Kinikinaw*^{XIII}.

Essa relação construída pelo Sr. Joaquim, “*Kinikinaw-Terena*” entre os *Terena*, no *locus Terena* e dialogando com o pesquisador, também nos conduz à reflexão de Da Matta (1976: 51) sobre o custo de ser índio no Brasil, que 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 representatividade do Estado, como a FUNAI, SESAI, Ministérios, etc, e assim *determinar alguns ganhos ou neutralizar conflitos*. Seriam, pois, formas criadas pelos grupos para interagir e relacionar-se externamente, incluindo-se aí o Estado brasileiro.

Por outro lado, há também grupos indígenas que, cansados da “acolhida” de seus parentes, resolvem pleitear um território para usufruto próprio, em vez de compartilhar uma mesma área. Este é o caso, por exemplo, dos *Atikum*, em Mato Grosso do Sul. Uma parte deste grupo migrou de Pernambuco e foi “acolhido” pelos *Terena* na *Terra Indígena Nioaque*, mais especificamente na *aldeia Cabeceira*, a mais de quinze anos atrás e já vem se organizando a tempos para pleitear, junto à FUNAI, um GT para identificação de uma área indígena específica para o grupo.

Essas exemplificações nos servem para que possamos, retornando aos *Camba*, refletir sobre a trajetória que os grupos indígenas têm que construir, e percorrer, até conseguirem estabelecer um diálogo com a esfera pública (no caso, entendamos como a FUNAI), para ter efetivado o seu reconhecimento enquanto um grupo indígena com direitos diferenciados. E, em meio a esse processo, de construção de uma identidade *Camba indígena*, 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.

DOS CAMBA AOS POVOS INDÍGENAS DO NORDESTE: CONSTRUÇÕES
IDENTITÁRIAS EM CONTEXTOS DIFERENCIADOS. POSSIBILIDADES DE DIÁLOGO
TEÓRICO E EMPÍRICO.

HENRIQUE, R.

Entre os *Camba* e os índios do nordeste

Segundo nossos interlocutores em campo, e a literatura existente sobre os *Camba*, aqueles que nascem na cidade de *Santa Cruz de la Sierra*, na Bolívia, são os *cruceños*, e os que nascem no interior podem ser denominados como *Camba* indígena ou *campesino* (*Camba* rural). Temos, então, variações de *Camba* que vão do *cruceño* (o “*camba urbano*”, “branco”), ao *Camba* do interior, podendo este ser indígena ou *campesino*. Vamos tentar entender melhor essas, aparentes, nuances de denominação.

Segundo Peña Hasbún^{XIV}, em seu estudo sobre os *cruceño*, 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^{XV} 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 Don en los españoles*. Já Gabriel René Moreno (*op cit* Peña Hasbún, *ibid*) define os *Camba* como *castas guaranies de la provincias departamentales y del Beni*^{XVI}, enquanto Eduardo Cortés^{XVII} 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*.^{XVIII}

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*.^{XIX} E Stearman^{XX} 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-nos que uma parte desse *pot-pourri* encontra-se em Corumbá, onde uns se identificam como *Camba* indígena ou *Camba Chiquitano*, como *cruceño* ou simplesmente *Camba*.^{XXI}

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 jesuítas espanhóis entre os séculos XVII e meados do XVIII, tiveram suas particularidades diluídas para serem moldados e inseridos como mão - de - obra na sociedade boliviana. Aglutinados em torno das missões jesuíticas espanholas, os vários grupos indígenas desta parte oriental da Bolívia receberam a denominação geral de *Chiquitano*, por serem em sua maioria fisicamente pequenos em comparação aos não indígenas – *chiquitos* - transformando-se depois em *Camba*, como uma designação pejorativa e genérica para os “índios misturados” ou “aculturados”.

Neste contexto, os *Camba*, tal qual a maioria dos grupos indígenas da região nordeste brasileira, como consequência do processo de interação social forçada, seja pelas missões no período colonial ou através das instituições indigenistas oficiais já no século XX, foram induzidos a abandonar a língua, estão miscigenados com não indígenas e apresentam uma distintividade cultural aparentemente tênue com relação a outros segmentos sociais regionais.

Processo semelhante podemos perceber no período colonial brasileiro, com o “amansamento” dos “índios bravos” incentivado pela Coroa portuguesa, através da prática dos “descimentos”, onde grupos indígenas heterogêneos eram *aldeados* por grupos religiosos que iam de jesuítas (no século XVIII) a capuchinos (Pompa, 2003), passando mais recentemente

DOS CAMBA AOS POVOS INDÍGENAS DO NORDESTE: CONSTRUÇÕES
IDENTITÁRIAS EM CONTEXTOS DIFERENCIADOS. POSSIBILIDADES DE DIÁLOGO
TEÓRICO E EMPÍRICO.

HENRIQUE, R.

pelos salesianos, que ainda se encontram entre alguns grupos indígenas, como os *Xavante* em Mato Grosso. Porém, esses processos de *aldeamento* compulsório, ou contatos religiosos forçados, nem sempre eram aceitos pacificamente pelos grupos indígenas, incorrendo em imprevistos como a morte de dois salesianos, em 1934, ao tentarem uma primeira aproximação com os *Xavante*. No entanto, em 1954 os salesianos conseguiram implantar, entre os *Xavante*, uma missão religiosa na área hoje denominada Terra Indígena (TI) Sangradouro e, em 1956, na TI São Marcos^{XXII}.

Por sua vez, 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 Jose 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* foi implantada, no período colonial, uma das principais missões jesuíticas espanholas da Bolívia: *San Jose de Chiquito*. As missões jesuítas não apenas tiveram um papel crucial na arregimentação e concentração dos grupos indígenas existentes na parte oriental boliviana, como também serviram, inicialmente, para a manutenção e guarda das fronteiras e depois, com a saída dos missionários espanhóis, propiciou a liberação dos espaços para a implementação de fazendas.

Esta dinâmica de atuação, como mencionamos anteriormente, também se procedeu de forma análoga 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, “sem dono” e, portanto, passíveis de apropriação. A partir desta concepção de *aldeamento*, que se tornou uma política de Estado, com a retirada dos grupos indígenas dos seus locais de origem, nucleando-os em uma espacialidade pré-determinada à sua revelia, liberando assim espaços para a ocupação das regiões interioranas brasileiras, estava dado o passo para inseri-los na sociedade nacional, com o ensino de um ofício e a consequente “aculturação” para este fim. Deste modo, podemos refletir que o *aldeamento* estendeu-se das missões à instituição antecessora da FUNAI, o Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPI/LTN, criado em 1910 e posteriormente renomeado apenas como SPI)^{XXIII}, consolidando-se como uma prática indigenista aplicada em todo o país a partir do momento que os povos indígenas eram contatados no processo de interiorização brasileiro.

Neste sentido, Oliveira Filho^{XXIV} no escopo de debate sobre o indigenismo brasileiro, em especial sobre as práticas de atuação com relação aos *índios do nordeste* atenta também para o fato que,

(...) no caso das missões, as terras que lhes eram destinadas em sesmarias [aos índios] não visavam assegurar a preservação ou sequer a continuidade sociocultural dessas etnias. Ao contrário, as missões eram núcleos coloniais que objetivavam a catequização dos indígenas e a geração de riquezas para a Coroa e as próprias ordens religiosas.

Essa arregimentação dos grupos indígenas, primeiro pelas missões e posteriormente pela agência indigenista oficial (SPI), fora também comentada por Oliveira Filho^{XXV} ao debater sobre esta temática com relação aos povos indígenas do nordeste. De acordo com sua análise, os povos indígenas que habitam o nordeste seriam provenientes daqueles que foram envolvidos em *dois processos de territorialização*^{XXVI} 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

DOS CAMBA AOS POVOS INDÍGENAS DO NORDESTE: CONSTRUÇÕES
IDENTITÁRIAS EM CONTEXTOS DIFERENCIADOS. POSSIBILIDADES DE DIÁLOGO
TEÓRICO E EMPÍRICO.

HENRIQUE, R.

(...) uma intenção inicial explícita de promover uma acomodação entre diferentes culturas, homogêneas 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).

Entretanto, apesar destas políticas indigenistas homogeneizadoras, os grupos indígenas que resistiram aos processos missionários e integracionistas elaboraram estratégias sócio-políticas para lidar com o estado nacional e, a partir da Constituição de 1988, passaram a se identificar como indígenas, a despeito dos preconceitos que os cercavam e cerceavam maiores manifestações étnicas, e a reivindicar seus direitos específicos, dentre os quais estão a identificação e delimitação de um território exclusivo, para usufruto e posse permanente do grupo indígena.^{XXVII}

Como nos lembra Da Matta^{XXVIII}, *os papéis étnicos nem sempre são frontalmente acionados no contato (...)*, podendo ser ativados a partir do contexto em que se encontrar o grupo. Deste modo, as identidades étnicas também podem ser *acionadas para exigir proteção e/ou obter vantagens*.^{XXIX} Estas, cabem ressaltar, também são situacionais e não incorrem, necessariamente, em má-fé do grupo indígena, uma vez que são respostas sociais diante de um contexto específico, onde as identidades são “ativadas” para preservar e/ou recriar suas formas de organização social.

Isto não significa, pois, que os indígenas “manipulem” premeditadamente identidades, mas que tais identidades são engendradas em determinadas situações históricas, funcionando como estratégias acionadas diante de situações específicas. *Manipular essas identidades*, como nos lembra Cardoso de Oliveira^{XXX}, significa a capacidade de escolha de identidades em conformidade com os diferentes interlocutores com os quais se interage (FUNAI, pesquisadores, regionais, outros grupos indígenas) ou nos variados cenários em que se situa (Corumbá, *Puerto Quijarro*, Brasília, *Santa Cruz de la Sierra*, novena, *fiesta*, interior rural, cidade, etc).

Isto posto, 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 indígena (mesmo que sua origem tenha sido pejorativa e/ou discriminatória), ao *inverterem o sentido e o valor das características estigmatizadas*.^{XXXI}

Como vimos, diante da ausência de características objetivas, do imaginário que se tem de “indígenas” ou sinais diacríticos que prontamente os identifique a partir destes pressupostos externos criados, e em virtude de inúmeras circunstâncias históricas, grupos indígenas de norte a sul do país, em alguns casos deixaram de apresentar contrastes culturais e eram compelidos a comprovar, de alguma maneira, que eram “*índios*”. Entretanto, no processo de construção identitária, os grupos indígenas do nordeste, por exemplo, elencaram como um importante elemento diacrítico na elaboração e manutenção das fronteiras étnicas, o uso político da dança do *toré*, prática religiosa difundida e compartilhada por vários povos da região como identificador de sua “indianidade”, enquanto que os *Camba* a constroem em meio a alianças com outras etnias e o compartilhamento de uma origem mítica comum à região da *Chiquitania*.

Ao discutirmos sobre os *Camba* ou os *Xavante* no Centro-Oeste ou os *Canela* ou os *Potiguara* no Nordeste, salvaguardada as devidas particularidades organizacionais, ambientais, culturais e as relações e impactos históricos que cada qual sofreu, estamos a refletir sobre suas formas de articulação, interação, afirmação ou construção identitária, em constante em processo, como um grupo indígena, no Estado brasileiro.

DOS CAMBA AOS POVOS INDÍGENAS DO NORDESTE: CONSTRUÇÕES
IDENTITÁRIAS EM CONTEXTOS DIFERENCIADOS. POSSIBILIDADES DE DIÁLOGO
TEÓRICO E EMPÍRICO.

HENRIQUE, R.

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.

^{II} (1989: 125).

^{III} (Bourdieu: 1989: 124-5).

^{IV} (1969: 53).

^V (Eidheim, 1969: 40).

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

^{VII} Conheci brevemente os *Puruborá* e *Migueleno*, quando realizei um trabalho de fundamentação antropológica e informação técnica para a FUNAI no ano de 2007 (Portaria FUNAI nº. 416 e 688/PRES/07). Além de terem sido cooptados pelo antigo SPI e arrematados na Colônia 3 de maio, muitos trabalharam nos seringais da região da bacia do Guaporé (RO) para serem inseridos à massa de trabalhadores brasileiros, decorrente de uma política de Estado de integração dos povos indígenas à população nacional, sendo compelidos a abandonar suas línguas nativas e se distanciarem cada vez mais das suas identidades étnicas. Mas, tratemos deste assunto um outro artigo, *a posteriori*.

^{VIII} (1968 *apud* Cardoso de Oliveira, 2006: 79).

^{IX} (2006: 79).

^X Parte dos *Kinikinaw* também se encontra entre os *Kadiwéu* e são “hóspedes” em ambas as TI’s, *Kadiwéu* e *Terena*. Ressalte-se ainda que tanto os *Kinikinaw*, que Cardoso de Oliveira (2006: 76-84) conheceu junto aos *Terena* em meados do século XX em *Cachoeirinha*, quanto os que recentemente (2008) estiveram na CGID/FUNAI (e vivem na TI *Kadiwéu*) para reivindicar a identificação de sua “terra tradicional” mencionam a mesma área junto ao rio Agaxi, que transformou-se na fazenda Paraíso, no atual município de Miranda/MS.

^{XI} Próximo aos *Camba* em Corumbá, do lado oposto à alameda São Francisco, à época da minha pesquisa de doutorado junto ao grupo, por volta de 2007/2008 (embora tenha tido contato inicial em idos de 2003, quando era coordenadora da extinta área etnográfica II-MS na Coordenação Geral de Identificação e Delimitação de Terras Indígenas – CGID/FUNAI), foi possível também verificar a existência de 4 famílias *Terena* que vieram da TI *Cachoeirinha*, dentre os quais está a do Sr. Aurélio, *Terena*, ex-marido da Teresa, filha da D. Candinha, ambas *Camba*. Podemos, pois, perceber que afora os *Guató*, outros grupos indígenas também interagiram com os *Camba* na fronteira pantaneira.

^{XII} (*Ibid*, 77-8).

^{XIII} (*Ibid*, 77).

^{XIV} (2003).

^{XV} (1936a:225 *apud* Peña Hasbún, 2003:117).

^{XVI} (1960: 7).

^{XVII} (*op cit* Peña Hasbún, 2003: 118).

^{XVIII} Trecho sintetizado e extraído da minha tese de doutorado (UFF/2009) intitulada “Brasileiros, bolivianos ou indígenas? Construções identitárias dos *Camba* no Brasil.”

^{XIX} (2003:119).

^{XX} (1987:40).

^{XXI} *Ibid*.

^{XXII} (Delgado, 2008).

^{XXIII} (Oliveira Filho, 1998).

^{XXIV} (2000: 19).

^{XXV} (2004).

^{XXVI} 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, construção analítica de conotação geográfica criticada por Oliveira Filho (2004:23-24).

^{XXVII} (Cf. Constituição Federal Brasileira, artigos 231 e 232).

^{XXVIII} (1976: 51).

^{XXIX} (*Ibid*, 51).

^{XXX} (2006:79).

^{XXXI} (Bourdieu, 1989: 126-7).

DOS CAMBA AOS POVOS INDÍGENAS DO NORDESTE: CONSTRUÇÕES
IDENTITÁRIAS EM CONTEXTOS DIFERENCIADOS. POSSIBILIDADES DE DIÁLOGO
TEÓRICO E EMPÍRICO.

HENRIQUE, R.

Referências bibliográficas

ALBO, Xavier e BARNADAS, Josep. La cara campesina de nuestra historia. La Paz/Bolivia, 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.

ALMEIDA, Ruben Thomaz de. Estudo Antropológico sobre situação dos Ava- Guarani e Guarani-Mbya relacionados ao Jakutinga/Okoy e dos Nandéva de Guaíra: extremo oeste do Paraná. Brasília : FUNAI, agosto 2006.

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.

AQUINO, Rubim *et alli*. História das sociedades. Das sociedades modernas às sociedades atuais. 22.edição. Rio de Janeiro: Ed. Ao livro técnico. 1990.

ARRUTI, José Maurício A. – “A árvore Pankararu: fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco”, in *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*, João P. de Oliveira (org.), 2ª. ed., Contra Capa Livraria / LACED, 2004, pp. 231-279.

BAINES, Stephen G. “É a FUNAI que sabe”: A frente de atração Waimiri-atroari. MPEG/CNPq/SCT/PR. 1990.

BATISTA, Mércia Rejane Rangel. De caboclos da Assunção à índios Truká : estudo sobre a emergência da identidade étnica Truká. Rio de Janeiro : UFRJ-Museu Nacional, 1992. 229 p. (Dissertação de Mestrado)

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

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

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.

BOURDIEU, P. O poder simbólico. Ed. Bertrand Brasil. Rio de Janeiro: 1989.

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

_____ e BAINES, Stephen G. Nacionalidade e etnicidade em fronteiras. Brasília: Ed. UnB, 2005.

DOS CAMBA AOS POVOS INDÍGENAS DO NORDESTE: CONSTRUÇÕES
IDENTITÁRIAS EM CONTEXTOS DIFERENCIADOS. POSSIBILIDADES DE DIÁLOGO
TEÓRICO E EMPÍRICO.

HENRIQUE, R.

COMBÈS, Isabelle. (org.). Definiciones étnicas, organización social y estrategias políticas en el Chaco y la Chiquitania, Bolivia: 2006.

Constituição Federal Brasileira - arts. 4º, 198, 231 e 232

CORRÊA FILHO, Virgílio. *Pantanaís 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. Bolivia: 2004.

DaMATTA, Roberto. *Quanto custa ser índio no Brasil? Considerações sobre o problema da identidade étnica*. In Dados – IUPERJ, nº 13, 1976.

DELGADO, Paulo Sérgio. Entre a estrutura e a performance: ritual de iniciação e faccionalismo entre os Xavante da Terra Indígena São Marcos. Niterói: 2008. Tese de Doutorado em Antropologia – PPGA/UFF.

DIAKURU e KISIBI. *Bueri kâdiri Marîriye: os ensinamentos que não se esquecem*. Coleção narradores indígenas do rio Negro, vol. 8, FOIRN e UNIRT, São Gabriel da Cachoeira/Amazônia: 2006.

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, España: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. Bolivia: 1973.

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

GRÜNEWALD, Rodrigo de A. – *As múltiplas incertezas do toré*, in Toré: regime encantado do Nordeste, Rodrigo de A. Grünwald (org.), Recife: FUNDAJ, Ed. Massangana, 2005, pp. 13-38.

DOS CAMBA AOS POVOS INDÍGENAS DO NORDESTE: CONSTRUÇÕES
IDENTITÁRIAS EM CONTEXTOS DIFERENCIADOS. POSSIBILIDADES DE DIÁLOGO
TEÓRICO E EMPÍRICO.

HENRIQUE, R.

_____. *O “índio” da serra do Umã: etnicidade e faccionalismo*. UFPA.
HANNERZ, Ulf. *Fluxos, fronteiras e híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional*.
In *Mana* 3(1), 1997.

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

HEIJDRÁ, Hans. *Participacion y exclusion indigena en el desarrollo. Pueblos indigenas de las
tierras bajas de Bolivia*. Bolivia:1997.

HENRIQUE SILVA, Ruth. *Brasileiros, bolivianos ou indígenas? Construções identitárias dos
Camba no Brasil*. Niterói, Tese de Doutorado em Antropologia – PPGA/UFF: 2009.

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

LIMA, Antonio Carlos de Souza. Os relatórios antropológicos de identificação de terras
indígenas da Fundação Nacional do Índio. Notas sobre o estudo da relação entre Antropologia
e Indigenismo no Brasil, 1968-1985. In: *Indigenismo e Territorialização: poderes, rotinas e
saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Organizador: Oliveira, João Pacheco. Contra Capa
Livraria Ltda. Rio de Janeiro, 1998.

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/Bolivia, 2007.

MURA, F. e ALMEIDA, Ruben Thomaz de, R. 2002. *Relatório Antropológico de Revisão de
Limites da Terra Indígena Porto Lindo (Jakarey)*. Terra Indígena Guarani-Ñandeva Yvy Katu,
Portaria Nº 724/PRES, FUNAI, Brasília.

NASCIMENTO, Marco Tromboni de S. – *Toré Kiriri: o sagrado e o étnico na reorganização
coletiva de um povo*, in *Toré: regime encantado do Nordeste*, Rodrigo de A. Grünwald (org.),
Recife: FUNDAJ, Ed. Massangana, 2005, pp. 39-70.

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*

DOS CAMBA AOS POVOS INDÍGENAS DO NORDESTE: CONSTRUÇÕES
IDENTITÁRIAS EM CONTEXTOS DIFERENCIADOS. POSSIBILIDADES DE DIÁLOGO
TEÓRICO E EMPÍRICO.

HENRIQUE, R.

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.

Três teses equivocadas sobre o indigenismo (em especial sobre os índios do nordeste). In Política Indigenista. Leste e nordeste brasileiros. ESPÍRITO SANTO, Marco Antônio do. (org.) Brasília: FUNAI/DEDOC, 2000.

(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 citadina. Dissertação de Mestrado em Antropologia, UnB, Brasília, 1980.

PERES, Sidnei. *Terras indígenas e ação indigenista no Nordeste (1910-67)* in Oliveira Filho, João Pacheco de (org.). A viagem de volta. Etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena, Contra-cap/LACED, Rio de Janeiro: 2004.

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

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

SILVA, José Afonso da. *Terras tradicionalmente ocupadas pelos índios.* In Novo curso de direito constitucional positivo. 8ª ed., Malheiros editores, São Paulo: 1992.

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

SERRA, Ricardo Franco de Almeida. (1800) in Seção “*Memória*” da Revista trimensal de história e geographia ou jornal do instituo histórico e geographico brasileiro, fundado no Rio de Janeiro debaixo da immediata proteção da S.M.I. o Senhor D. Pedro II. Tomo Segundo. Segunda Edição. Typographia imparcial de J. M. Nunes Garcia, 1858. Esta publicação reunia uma compilação de artigos, relatos de viagens e memórias sobre aspectos históricos e geográficos do Brasil colonial; e, por sua vez, o relato do engenheiro que utilizamos da referida revista fora copiado do manuscrito original existente na então Secretaria do governo de Cuiabá. O acesso a este volume da *Revista*, foi a partir de um original que encontra-se na *Stanford University* (EUA), obtido através do projeto da biblioteca virtual do *website Google*, que *escaneou* o livro da biblioteca americana, acessado em agosto de 2008: <http://books.google.com/>.

SOUTHEY, Roberto. História do Brazil. Traduzido por Luiz Joaquim de Oliveira e Castro. Rio de Janeiro, 1862. O acesso a esta publicação foi obtido através do projeto da biblioteca virtual do *website Google*, que *escaneou* um original deste livro que consta do acervo da *Harvard College Library*, acessado em agosto de 2008: <http://books.google.com/>.

DOS CAMBA AOS POVOS INDÍGENAS DO NORDESTE: CONSTRUÇÕES
IDENTITÁRIAS EM CONTEXTOS DIFERENCIADOS. POSSIBILIDADES DE DIÁLOGO
TEÓRICO E EMPÍRICO.

HENRIQUE, R.

STEARMAN, Allyn Maclean. Camba e Colla. Migracion y desarrollo en Santa Cruz, 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, Bolívia:1982.

VAN VELSEN, J. A análise situacional e o método de estudo de caso detalhado. In Antropologia das sociedades contemporâneas, FELDMAN-BIANCO, Bela. (org.) Global universitária: 1987.

WEBER, Max. Relações comunitárias étnicas. In Economia e Sociedade: Fundamentos da sociologia compreensiva, vol. 1. Brasília: Editora unb, pp. 267-277.