



O ÍNDIO, O CABÔCO E A IDENTIDADE ACARAUENSE
THE INDIAN, THE CABÔCO AND IDENTITY ACARAUENSE
EL INDIANO, EL CABÔCO Y LA IDENTIDAD ACARAUENSE

Brisa Pires Moura¹

Recebido: 31/08/2020

Aceito: 22/06/2021

RESUMO

Acaraú, município localizado a 234km da capital do Estado do Ceará, Fortaleza, tem em seus limites dois territórios indígenas que buscam reconhecimento de suas terras perante ao Estado e mais um outro território que se encontra na cidade vizinha, Itarema. Os três se identificam como pertencentes a etnia Tremembé. A presente pesquisa é desenvolvida no intuito de refletir sobre as questões que estão ligadas a ancestralidade indígena, sobre tudo para pessoas que se reconhecem como com essa origem, mas não estão inseridas dentro de espaços de luta pela terra e, por tanto, em muitos momentos desenvolvem uma compreensão diferente dessa ancestralidade e de como entendem as temáticas voltadas a indianidade. A partir daí, refletiremos mais profundamente sobre os significados e sentidos que os termos “índio” e “cabôco” tem na região, além das implicações históricas e sociais que permeiam tais conceitos na região. Como se espera um trabalho que segue a linha de produções antropológicas, aqui utilizamos a etnografia obtendo muitas das informações que serão mencionadas no trabalho por meio de conversas formais e informais com interlocutores presentes no campo. É importante ser mencionado ainda que a maioria dessas conversas ocorreram no ano de 2017.

Palavras-chave: Índio. Cabôco. Memória.

ABSTRACT

Acaraú, a municipality located 234 km from the capital of the State of Ceará, Fortaleza, has two indigenous territories that seek recognition of their lands before the State and another territory in the neighboring city, Itarema. The three identify themselves as belonging to the Tremembé ethnic group. This research is developed in order to reflect on the issues that are linked to indigenous ancestry, especially for people who recognize themselves as this origin, but are not inserted within spaces of struggle for land and, therefore, in many moments they develop a different understanding of this ancestry and how they understand themes related to Indianity. From there, we will reflect more deeply on the meanings and meanings that the terms "Indian" and "Cabôco" have in the region, in addition to the historical and social sources that permeate such concepts in the region. As a work that follows the line of anthropological productions is expected, here we use ethnography obtaining much of the information that will be mentioned

¹ Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Ceará (UFC) e Mestre em Antropologia Social pelo PPGAS da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), programa no qual atualmente cursa o Doutorado. E-mail: brisapiresmoura@gmail.com.

in the work through formal conversations and information with interlocutors present in the field. It is important to be considered that the majority of these conversations took place in 2017.

Keywords: Indian. Cabôco. Memory.

RESUMEN

Acaraú, municipio ubicado a 234 km de la capital del Estado de Ceará, Fortaleza, cuenta con dos territorios indígenas que buscan el reconocimiento de sus tierras ante el Estado y otro territorio en la ciudad vecina, Itarema. Los tres se identifican como pertenecientes a la etnia Tremembé. Esta investigación se desarrolla con el fin de reflexionar sobre los temas que se vinculan a la ascendencia indígena, especialmente para las personas que se reconocen a sí mismas como este origen, pero que no se insertan en espacios de lucha por la tierra y, por lo tanto, en muchos momentos desarrollan una comprensión diferente de esta ascendencia y cómo entienden los temas relacionados con la indianidad. A partir de ahí, reflexionaremos más profundamente sobre los significados y significados que tienen los términos "indio" y "Cabôco" en la región, además de las fuentes históricas y sociales que permean tales conceptos en la región. Como se espera un trabajo que siga la línea de las producciones antropológicas, aquí utilizamos la etnografía obteniendo gran parte de la información que se mencionará en el trabajo a través de conversaciones formales e información con interlocutores presentes en el campo. Es importante considerar que la mayoría de estas conversaciones tuvieron lugar en 2017.

Palabras clave: Indio. Cabôco. Memoria.

INTRODUÇÃO

No município de Acaraú, os termos “índio” e “cabôco”² são muitas vezes vistos como pejorativos. Assim, o que farei aqui é tentar compreender um pouco do sentido que alguns moradores da região dão a esses termos, já podemos adiantar que na grande maioria dos casos, trata-se de um sentido degradante que tem sua base, obviamente, em um processo histórico, mas que permite pensar como através disso os interlocutores montem algumas conclusões sobre eles mesmos.

Através de visitas de campo que se realizaram principalmente entre Abril e Novembro de 2017, pude refletir um pouco diretamente sobre a questão da indianidade no município em alguns de seus distritos (principalmente, os distritos de Curral Velho e Espraiado). Tendo a partir daí reunido um material que incluía desde conversas formais gravadas, conversas informais, além da elaboração e construção de caderno e diário de campo.

A partir desse material etnográfico e de minha experiência de campo, pude perceber o quanto temas relacionados a indianidade eram compreendidos de uma forma completamente distinta principalmente quando se comparava pessoas que residiam nos territórios onde se reconhecem politicamente como indígenas e pessoas que embora reconheçam essa

² Optei por utilizar no texto cabôco e não cabloco, ressaltando a maneira como é falada no município.

ancestralidade e residam em regiões próximas, por diversos motivos se distanciam cada vez mais de acolher essa autoidentificação.

Como veremos a diante, o termo “índio”, que desde a sua instituição traz uma classificação generalizadora que põe várias culturas e povos completamente distintos em uma mesma categoria, o que, certamente não era bem aceito mesmo entre as comunidades que se inseriram na luta por ter sua identidade valorizada e reconhecida perante o Estado.

Já o termo caboclo ou *cabôco*, como se diz onde se realizou a pesquisa, traz uma leva variada de sentidos, em alguns momentos sendo utilizado como termo que carrega um significado similar ao termo “índio”, e em outros significando “índio misturado”, ou até mesmo remetendo, como é muito comum ser notado, a um tipo de xingamento. A seguir, debateremos de forma um pouco mais aprofundada a utilização dos termos na região.

O TERMO ÍNDIO

Embora hoje, principalmente depois do fortalecimento do movimento indígena em todo o país, o termo “índio” tenha sofrido um processo de resignificação, é preferível pelos próprios serem tratados por “indígenas” e não por “índios”. Isso se deve por uma série de fatores, principalmente por conta de processos históricos que serão mencionados.

É fato conhecido que a origem do termo “índio” de nada tem a ver com algum ponto de vista das populações que já se encontravam no território antes da chegada do colonizador, sendo, portanto, um termo que veio do exterior e com um intuito, desde sua instituição, de rotular e classificar uma grande quantidade de grupos habitantes do recém “descoberto” continente como oriundos de uma “raça” única e certamente, conforme o pensamento eurocêntrico, muito atrasada e inferior em relação aos colonizadores.

A seguir, podemos perceber bastante esse aspecto quando a Jornalista Magali Colonetti (2013) fala sobre aspectos abordados em uma breve entrevista que realizou com o escritor Daniel Munduruku, que, como membro de uma comunidade indígena, lhe falou sobre os termos “índio” e “indígena”:

Segundo Daniel, quando um indígena é chamado de índio, ele entra num grupo de pessoas iguais entre si. Uma forma de apagar a identidade de cada um. Uma palavra que acaba diminuindo o indígena. ‘Eu sou um indígena Munduruku, esse é meu povo com três mil anos de história. É um povo completo e que resolve suas necessidades de maneira própria. São 300 anos de contato com a sociedade brasileira e que acabou se adaptando a isso. O povo Munduruku lutou muito para manter sua essência e conseguiu. Somos 15 mil no Pará, três mil em Amazonas e 3mil no Mato Grosso do Sul. Temos nossa língua, nossas danças e nossa espiritualidade. Cada povo é diferente nisso, e por isso não se pode dizer que índio é tudo igual’ (COLONETTI, 2013).

Através do trecho mencionado acima, termo *indígena* parece preferível por não ser tão generalizador como “o índio”, tendo em vista que o vocábulo *índio* apontava para os grupos que já se encontravam não só no Brasil, mas em toda a América, antes da chegada europeia, como estes sendo pertencentes a uma única “raça” ou grupo, daí a ideia de generalização presente no termo; já quando se fala em *indígena*, o significado remete a uma série de grupos e comunidades distintas (Tremembé, Yanomami, Xavante, Mundukuruku e tantas outras), onde todas resguardariam seus próprios costumes e crenças.

Podemos trazer um pouco da reflexão de Moonen (2008), que nos fala justamente sobre a ineficiência que teriam essas categorias generalizantes para se tentar falar de populações que, muitas vezes, são extremamente distintas entre si, quando afirma que termos generalizantes, como no caso de *índio*, no máximo só apontam ou tentam localizar o indivíduo do ponto de vista geográfico:

Na realidade, termos genéricos como ‘índios’, ‘europeus’ ou ‘africanos’, só localizam o indivíduo geograficamente, mas não o identificam politicamente. Ninguém se identificará como europeu, mas como italiano ou alemão; ninguém diz que é africano, mas que é cidadão da Nigéria ou de Angola. Da mesma forma, só o termo ‘índio’ não basta para identificar alguém, a não ser que seja acrescentada a identificação política: índio Potiguara, índio Yanomami, índio Xavante, que são tão diferentes entre si como um egípcio, um nigeriano ou um moçambicano, todos ‘africanos’. Xavante, Yanomami, brasileiro ou japonês são identidades políticas, indicam o Povo, a Nação a que a pessoa pertence (MOONEN, 2008, p. 04).

É possível notar o quanto essas características são, na verdade, generalizantes, tonando ainda mais simples a compreensão e o motivo de não serem bem aceitas pelos indivíduos que as recebem. Veremos adiante que a generalização não é a única causa para que isso ocorra, o desconforto com o termo *índio* está presente mesmo entre os interlocutores da pesquisa, que, em grande maioria, não se reconheciam como indígenas, e não tinham conhecimento nenhum sobre o movimento indígena e suas discussões em relação a essa temática.

Nas localidades do município Acaraú que participaram da pesquisa, é possível perceber nas falas de muitos interlocutores, que, em diversos momentos, há um certo receio para se pronunciar o termo *índio*, o que se torna mais aparente quando o termo aparece ligado a uma pessoa ou a uma família.

Na localidade de Espraido, localidade do município de Acaraú, por exemplo, tornava-se aparente que não havia intento por parte de muitos interlocutores em falar sobre a sua ascendência indígena, ou até mesmo apontar alguém como índio ou de ascendência indígena

diante de “alguém de fora”³, ou seja, alguém que não é integrante da comunidade. Muitas vezes parecia que estavam falando de um segredo interno, algo que todos sabem, mas raramente mencionam, ou até mesmo uma ofensa. Em uma ocasião, quando era realizada a pesquisa de campo, foi escrito no diário de campo da pesquisa:

Em muitos momentos, pessoas abaixam o tom da voz para falar que ‘fulano tem parte com índio’ ou que ‘já ouvi falar que haviam índios aqui’, algo que parece denotar um medo, não só de se assumir em si alguma indianidade mas também apontar alguém ‘que seja’ ou ‘tenha parte’. Em vários momentos percebia quando as pessoas indicavam algumas famílias, tentavam ao máximo evitar dizer diretamente, que achavam que ali haviam ascendentes indígenas ou índios. As indicações sempre eram feitas indiretamente. (Caderno de Campo, agosto de 2017)

Esses pensamentos não param apenas no caderno de campo da pesquisa, mas eram mencionados de forma discreta em certos momentos, e em outros de forma bem literal pelos próprios interlocutores. Podemos pensar essa esQUIVA também nos remetendo à famosa frase dita pelo Pajé Luiz Caboclo, que já foi ouvida em uma aula de campo durante a graduação (27/05/2017) e também esteve presente em alguns outros trabalhos que tratam sobre a etnia: “[...] o povo Tremembé teve um tempo que para viver teve que se calar, hoje para viver tem que falar” (ARAÚJO, 2015; FERNANDES, 2013), que fala justamente dos processos de perseguições pelos quais os Tremembé passaram, nos quais tinham que esconder suas identidades na intenção de conseguir empregos e até mesmo zelar por suas vidas. É interessante falar sobre esse aspecto entre os Tremembé, pois essa é a etnia que até hoje presente na região.

Dessa forma, pode-se deduzir que esse receio nas narrativas pode ser em decorrência desses processos ou até mesmo em razão de já se considerar indianidade como algo negativo e estigmatizado na região (GOFFMAN, 1988), o que sem dúvidas é uma ideia que foi bastante implantada pelo colonizador no país.

Para trazer uma ilustração para o que está sendo dito, trazemos a seguir a transcrição de uma conversa realizada com seu Antônio⁴, senhor que tinha 94 anos, onde em um determinado momento da conversa faço os seguintes questionamentos:

Pesquisadora: Mas o senhor já ouviu falar que tem alguém aqui que tem parte com índio, ou desse pessoal que o povo diz que tem mistura com índio?

Seu Antônio: não conheço mistura deles não... (para um pouco e continua), mas ter tem, tem cabôco bruto aí que a brutalidade passa dos limites.

Pesquisadora: Aqui mesmo no Espriado tem gente assim?

Seu Antônio: Tem... (nesse momento seu Antônio sussurra e não pude ouvir o que ele estava falando, apesar da proximidade espacial que havia).

Pesquisadora: Como? Desculpe, não entendi.

³ A pesquisa foi realizada em principalmente três regiões localidades de Acaraú, são elas: Espriado, onde não me conheciam pessoalmente, mas conheciam minha avó e pai, pois parte de minha família paterna é de lá; Curral Velho, localidade onde eu tenho vários amigos e conhecidos, e na sede do próprio município, onde eu vivi ininterruptamente desde o meu nascimento até os meus 19 anos e onde reside meu núcleo familiar até os dias de hoje.

⁴ Optei por substituir os nomes dos interlocutores por nomes fictícios, na intenção de evitar possíveis desconfortos para eles ou para as suas famílias.

Seu Antônio: Mas eles não querem não (continua falando em forma de sussurro, só que dessa vez um pouco mais alto).

(nesse momento a esposa chega, eu me apresento e tento continuar)

Pesquisadora: Mas aí... O senhor tava me dizendo que esse pessoal que tem parte com índio não quer ter... é isso mesmo?

Seu Antônio: Querem nada.

Pesquisadora: Mas por que o senhor acha isso?

Seu Antônio: É porque índio é sujeito brabo e eles querem ser manso, mas só que não são né, são muito bruto.

Pesquisadora: E o senhor já conheceu alguém assim? Que o povo dizia que essa pessoa tinha parte com índio mas a pessoa negava?

Seu Antônio: Não sei não... Mas também num me interessa de saber né (e começa a sorrir).

Pesquisadora: (mesmo com o corte tento retomar) Mas tem muita gente por aqui que tem parente que o povo dizia que era índio?

Seu Antônio: Tem, tem, mas eles não querem nada. Se for falar com isso eles saem com a brutalidade do mundo.

Pesquisadora: E ainda tem gente que se incomoda com isso de ser chamado de índio? (eu provoco)

Seu Antônio: Aqui no Espraiado? Vixe... se disser “tu é um índio”, botam logo para briga... índio não é essas coisas demais não ⁵. (Conversa com seu Antônio) ⁶

Apesar de, a princípio, o interlocutor ter negado a existência de índios ou de alguém que tenha “parte com índio” na região, com o desenrolar da conversa ele parece ganhar mais confiança e ir falando cada vez mais sobre o quanto os que ele aponta que têm parte com índio se chateiam se chamados de tal forma.

Seu Antônio é pai de Seu José, que foi quem, junto com a esposa, cederam um dos quartos de sua casa, hospedando a pesquisadora e fazendo o possível para a realização da pesquisa em Espraiado. Em uma conversa informal no dia seguinte à entrevista com seu Antônio, seu José começa a falar de uns parentes que o povo dizia que tinha parte com índio e há muito teriam ido de Almofala residir em Acaraú. Coincidentemente, outras pessoas da sede de Acaraú já haviam indicado um de seus parentes para a pesquisa, sendo ele um dos interlocutores da pesquisa da sede de Acaraú.

Meu anfitrião, mesmo com esses parentes e uma mãe que vem de uma área considerada indígena, aspecto que discutiremos melhor a seguir, não reconheceu nenhuma ascendência indígena nele mesmo, apenas mencionou os primos como pessoas que tinham “parte com índio”.

A visão que seu Antônio e o filho reproduzem certamente tem relação com a ideia que eles constroem do que vem a ser o indígena. Em vários momentos da conversa, assim como é possível perceber, pelo que contém no trecho da entrevista logo acima, ora o índio e a sua ascendência se manifestam de forma próxima, ou seja, em alguns momentos seu Antônio

⁵ Essa frase está no sentido de dizer que “não é nada demais ser índio”.

⁶ Entrevista com Seu Antônio em agosto de 2017.

percebe esses traços ou essa fama em pessoas próximas através de sinais ligados à “brabeza”; ora ele entende como algo bastante distante dele, aparecendo apenas na forma de lendas, em narrativas passadas ou até mesmo pela televisão, como podemos ver no trecho a seguir, onde ele traz de forma bem clara essa segunda visão, quando indagado de onde vieram os moradores de Espraiado:

Seu Antônio: Eram tudo do Espraiado mesmo, não tinha índio não tinha nada. Os antigos dizem, foi antes do meu tempo né, que antigamente passavam uns índios aqui, mas que eles passaram de passagem e de fato eles passaram mesmo porque eles deixaram por aí uns cachimbos, umas cabeça duns cachimbos, eu achei até uma pedra, deste tamanho assim (faz um gesto que aproxima uns trinta centímetros de comprimento), que na mente era até brilhante, eu não sei o que era.

Pesquisadora: Achavam as coisas dos índios?

Seu Antônio: Achavam desses índios, mas ninguém via eles não. Eles passavam de passagem, demoravam pouco tempo em um lugar, eles passavam dois, três dias num lugar, nesse tempo isso aqui era uma mata mais danada do mundo. Índio só gosta de mato, ele tava aqui dois dias pescando, e depois iam-se embora.

Pesquisadora: Então eles se mudavam?

Seu Antônio: é, eles se mudavam, eles butavam as coisas nas costas e descia ribeira abaixo e não se sabia pra onde.

Pesquisadora: Mas o senhor era nascido nessa época que esses índios passavam?

Seu Antônio: Não.

Pesquisadora: Isso é tempo do seu avô... do seu pai?

Seu Antônio: Parece que nem eles, eles talvez nem dá notícia, papai não dá notícia de ter conhecido eles, acho que ninguém viu eles não, eles passavam de passagem. Quando ele nasceu, o papai, os índios já tinha passado. Uma hora dessa aí eles ainda tão nesse meio de mundo andando.

Pesquisadora: E eles ainda tão andando?

Seu Antônio: Tão, assim como dá na televisão. (Conversa com Seu Antônio) ⁷

O relato de Seu Antônio traz para a discussão uma imagem de índio quase que imaginária. Como poderia ele, sua esposa ou seus filhos terem alguma coisa dos índios se estes são tão brabos e estranhos? A descrição fala de um tempo bem antigo, segundo ele (que já tem uma idade avançada), talvez estejamos falando do tempo de seu avô ou até mesmo de uma época ainda mais antiga, um período em que esses índios passaram deixando pertences e descendentes, uma vez que ele identifica pessoas que parecem ter parentesco com indígenas, mesmo quase sem serem vistos.

No sentido de tornar as representações do índio como algo distante na região, sobretudo a mídia parece ter um papel bastante forte em construir uma parcela da imagem que muitos têm sobre “o índio puro” e os mais antigos. Tal representação, sem dúvidas, é de um indígena com o qual essas pessoas não se reconhecem, não se veem ou se comparam, muito embora, e como veremos a seguir, por vezes essa “indianidade” esteja em muitos casos bem próxima. Para ilustrar esse pensamento, temos a fala de Dona Helena sobre seu pai e os outros

⁷ Entrevista com Seu Antônio em agosto de 2017.

indígenas que sua família havia tido, que mesmo pouco tendo interagido com estes, “[...] deviam ser bem assim como a gente vê na televisão” (Caderno de Campo, novembro de 2016).

É importante ressaltar que não se está afirmando que Seu Antônio “é índio e não sabe”, ou que está escondendo, e até mesmo não interpretando de forma coerente suas próprias opiniões e relatos. É provável que o que aparece na situação em que ele fala que “ser índio não é nada demais” seja resultado de uma autorreflexão provocada pelo fato de estar naquele momento acessando um conjunto de memórias que tratam sobre a questão, e assim pensando e refletindo sobre ele próprio e sua família. Afinal, com talvez algumas ressalvas, dificilmente as pessoas estão preocupadas com sua ascendência ou tentam se classificar como alguma coisa sem antes terem sido questionadas ou inspiradas de alguma forma a fazerem isso.

Através do que foi analisado na fala de Seu Antônio, é possível perceber que ele parece tratar, à primeira vista, de dois tipos de índio, ou seja, existe em sua narrativa uma percepção de índio em que pessoas de seu conhecimento e que participam de seu cotidiano se sentem ofendidas por serem chamadas de “índias”, mas que não são “nada demais” em diferenciação às outras. E um outro tipo que trata o índio como um alguém distante, que é assim chamado remetendo a uma brabeza ancestral, que fala de pessoas que quase não se fizeram presentes na localidade, exceto em algumas ocasiões em que se encontravam de “passagem”.

Seria importante ter em mente que, assim como foi dito em momentos anteriores, o termo *índio* foi imposto e utilizado como uma forma de inferiorizar, exotizando e generalizando um conjunto de populações que eram bem distintas entre si. Obviamente, diante de tudo isso, tinha-se a intenção de exacerbar a diferença daquelas pessoas frente aos costumes europeus.

Assim era no passado, parecia muito comum e ainda parecesse ser, que muitas pessoas não se reconheçam semelhantes à imagem de “índio” criada pelo colonizador e divulgada hoje em dia pela mídia; nas próprias entrevistas, em muitos momentos se tenta distanciar desse “personagem”, e parece ser isso que Seu Antônio tenta nos dar a entender quando diz “[...] eu não tenho parte com índio, as minha *indencedência* é muito diferente, é muito velha, sou da parte dos Ricardo e índio nem nome tem, né?!” (informação verbal)⁸.

A fala de Seu Antônio, de forma bem direta, nos diz que ele não reconhece ninguém que ele identifique como indígena no passado de sua família, pois ela tem nome e famílias indígenas não teriam. Essa tentativa de mostrar o quão longe se encontrava a ascendência indígena e o quão não estaria presente em sua linhagem não foi encontrada apenas na conversa

⁸ Entrevista com Seu Antônio em Espiraiado, no ano de 2017.

com esse interlocutor, mas está presente, por exemplo, na fala de Dona Rita, que, quando ouve o termo “parte com índio”, não deixa sequer que a frase que estava sendo dita fosse continuada.

Pesquisadora: Eu queria saber sobre as famílias de Acaraú, tem esses antigos que o povo diz que vieram de navio e tal, mas tinha os que já estavam aqui há mais tempo, tem gente que chama eles de antigos, as pessoas dizem que eles “tem parte com índio” [...] (nesse momento a interlocutora interrompe a conclusão da pergunta)

Dona Rita: pois é mulher, o povo diz até que eu tenho parte com índio e eu não sei contar porquê... não sei. Porque aqui, onde dizem que tem os índios é na Almofala, e eu nunca morei para Almofala. (Conversa com Dona Rita)⁹

Em seguida, na entrevista, a interlocutora fala sobre a dificuldade dos tempos, o trabalho de sua mãe nas salinas e os episódios ligados à fome, mostrando que sua narrativa fala de tempos bem difíceis em que as secas eram constantes. A fala de Dona Rita parece apontar mais uma vez a pouca representatividade ligada ao termo *índio* na região, e por sua reação, parece que ter de alguma forma seu nome associado ao termo provocou desconforto imediato, o que pode ter se dado tanto à carga pejorativa atribuída ao termo na região quanto pelo próprio preconceito da população em relação a tais grupos. Ela continua dizendo que:

O povo nunca diz assim ‘tu parece com índio lá da Almofala ou de outro lugar’, só dizem assim ‘tu é descendente de índio’, mas eu não sei como é ser descendente de índio, eu nunca vi índio... eu num sei nem o que é índio [...] (pensa um pouco) eu sei o que é índio, né... mas nunca vi. (conversa com Dona Rita)¹⁰

Mais uma vez temos o termo *índio* como algo distanciado da região, exceto quando se fala em Almofala, que é sempre apontada como o lugar onde moram os índios na região, que embora seja um município vizinho à Acaraú¹¹, em grande parte das vezes parece ganhar aparência de um lugar distante e com habitantes desconhecidos; as duas comunidades indígenas que se encontram no território de Acaraú (Telhas e Queimadas) pouco são mencionadas pelos interlocutores.

Um outro relato que também pode nos trazer reflexões importantes é o de Dona Geralda, esposa de Seu Antônio, que nasceu e passou parte da infância justamente na comunidade de Queimadas, onde hoje também está entre as comunidades que lutam pela demarcação de terras na região, onde quase que a totalidade de sua populações e reconhece como indígena. Tendo se mudado de lá há quase setenta anos e não tendo vivido a fase da comunidade que luta pelo reconhecimento e demarcação de suas terras, a senhora de 84 anos,

⁹ Entrevista com Dona Rita em Acaraú, em agosto de 2017.

¹⁰ Entrevista realizada com Dona Rita, em Acaraú, no mês de agosto de 2017.

¹¹ Os municípios de Itarema, onde se encontra Almofala, e Acaraú são vizinhos. É interessante ressaltar que em um passado recente (há apenas 32 anos), Itarema ainda era um distrito do município de Acaraú.

de início, trouxe um relato bastante parecido com os que já temos acompanhado em outras entrevistas.

Quando Dona Geralda chegou em casa, eu estava conversando com seu esposo, e ela resolveu se sentar e acompanhar nossa conversa. Parecia estar se divertindo, participando até o momento de apenas algumas intervenções nas falas do marido; ao ver seu interesse, optei por incluí-la na conversa e o resultado foi bem interessante.

Pesquisadora: E a senhora sabe de alguma história dos antigos? Esse povo que o pessoal diz que tem parte com índio?

Dona Geralda: Não minha fia sei não... quer dizer, o povo mais velho, meu pai conversava, mas eu nem prestava atenção.

Pesquisadora: Não lembra de nadinha?

Dona Geralda: Me lembo de nada.

Pesquisadora: Mas o que o seu pai conversava?

Dona Geralda: Sobre os índios que vivia só nas mata, e ele dizia assim ‘minha fia nós num somo índio não, por que os índio nas mata só querem comer cru’. Mas acho que não tem isso não, por que os que passam nas novelas eles pegam as comidas e vão assar.

Pesquisadora: Eu acho que tem muita gente que chama de índio aqueles que a gente chama por “os mais antigos” (ela concorda com um gesto e eu continuo). E a família da senhora sempre morou aqui em Espiraiado também?

Dona Geralda: Não, meu pai era do Acaraú, minha mãe era do Espiraiado, mas meu pai morava nas mata, que era gente com os mais velho e aí ele veio embora para o Acaraú (sede do município).

Pesquisadora: E esses mais velhos que a senhora diz, é aquele pessoal bem antigo?

Dona Geralda: Bem antigo, bem antigo. Papai morreu ele tinha 93 anos e já tinha os tios dele que já tinha morrido nas mata, nuns lugar chamado “as Queimada”, as “Pedrinha”.

Pesquisador: Não é por acolá que o povo diz que tem famílias indígenas?

Dona Geralda: É, é tudo índio, os mais velho eram tudo índio.

Pesquisador: e aí a senhora é parente deles?

Dona Geralda: Sou sim, ali nas Queimada era tudo primo do meu pai... tio, mas já morrero tudim.

Pesquisador: Por aqui tudo parece que tem muita gente misturada né?

Dona Geralda: É, exatamente. Aí eu morava nas pedrinhas depois vim pro Acaraú e do Acaraú ¹² vim para cá. Papai morreu no Acaraú.

Como já foi abordado em um momento anterior, se dizer índio não é algo que depende unicamente da genealogia da família, o processo de reconhecimento, além de memórias e outros fatores que poderíamos denominar “internos ao indivíduo”, também são salutares dentro desse processo, assim como para os Tremembé foi o apoio de uma organização religiosa.

Mesmo em lugares onde hoje existe um movimento indígena bem definido há um certo tempo, as dúvidas a respeito da identidade indígena são frequentes. Em sua pesquisa em Almofala, Valle (2004) observa bem esses processos, identificando que existiam vários “tipos de índios” que se diferiam com questões ligadas à já mencionada relação com a imagem do

¹² Quando Dona Geralda se refere a Acaraú, ela se refere à sede do município.

“índio puro”; havia os indígenas que assumiam sua identidade, os que negavam e uma série de outras variações.

A narrativa de Dona Geralda, sem dúvida, nos fala um pouco sobre como essas relações se davam entre os Tremembé¹³ de Queimadas. Sendo interessante pensar que, para que seu pai explicasse a sua “não indianidade”, é necessário antes que alguém o tenha apontado como tal. Parece muito comum comunidades que passam por situações parecidas sofrerem intensos processos de segregação e preconceito por conta de suas ascendências e costumes; de forma rápida, podemos falar dos Jenipapo-Kanindé, que eram conhecidos pela população a seu redor como “os cabeludos da encantada” (FREITAS, 2014), e depois do processo de união, realizado principalmente pela luta por demarcação de terras, assumiram um novo nome e uma identidade que antes era tratada por termos considerados por eles como pejorativos.

Há o exemplo, em meio a muitos exemplos que podem ser citados, dos Tapeba de Caucaia, que entre os termos que eram utilizados para classificá-los pejorativamente estava os “comedores de carniça”. Sobre isso podemos recorrer ao seguinte trecho de Barreto Filho:

Caluniar, acusar, maldizer, insultar e xingar publicamente. Também se trata disso quando alguém usa tapeba como termo de referência, de tratamento ou de chamamento, em determinadas circunstâncias e com uma certa entonação, como deixam transparecer vários e recorrentes testemunhos oculares e relatos de campo. Tapeba funcionou – e em certos círculos e contextos ainda funciona – como um insulto e um xingamento, dada a informação social desabonadora que o termo veicula. Ele está associado a condutas como comer carne podre (carniça), consumo de álcool, promiscuidade (um dos sentidos emprestados à noção de ‘misturada’), desonestidade, roubo e desrespeito pela propriedade alheia, indolência e indisposição para o trabalho, bem como à imundice em que vivem e à imagem de miséria a que em geral estão associados.

Muitos regionais e até mesmo tapebas fazem referência a essas condutas como diferenciadoras e características. Pelo contato que mantive com regionais de vários estratos sociais, essa ‘imagem pública’ dos tapebas é algo que ainda tem muita força no contexto local, sendo os regionais ainda socializados nessa concepção sobre a conduta dos tapebas e na expectativa de que se comportem costumeiramente assim (BARRETO FILHO, 2004, p. 120-121).

Infelizmente, o caso dos Tapebas não parece ser o único, sendo variados os casos, inclusive durante o campo dessa pesquisa, em que características pejorativas são ligadas ou atribuídas aos indígenas. Muitas vezes não se parece falar de pessoas, e sim de um perfil animalesco construído certamente para atender a interesses, de algo quase não humano, e, em certos momentos, parece possível apontar certa “monstruosidade” nos perfis descritos. Dito isso, chama atenção a fala de uma interlocutora que identifica suas origens como europeias:

¹³ A etnia dessa região, assim como Almofala, também é a Tremembé.

Pesquisador: eu queria saber justamente sobre esse pessoal de antigamente que o povo dizia que tinha parte com índio.

Dona Tereza: Nasci e me criei e nunca vi índio aqui, eu vi assim, às vezes tinha uns cabôco réi¹⁴ que tinham as ventas¹⁵ grandes e povo dizia que eles eram índios.

Pesquisador: Mas eles moravam aonde?

Dona Tereza: Lá nas Ostras¹⁶, mas já morreram tudo.

Pesquisadora: Já morreram? Então eles eram os antigos lá das Ostras?

Dona Tereza: Talvez.

Pesquisadora: hummm. E aí chamavam eles de cabôco?

Dona Tereza: Não, chamavam eles de índio.

Pesquisadora: O pessoal das Ostras (repito, refletindo).

Dona Tereza: O pessoal antigo véi, agora só é gente novo que mora lá. Os velho já morreram tudo.

Pesquisadora: Não tem ninguém mais antigo nas Ostras?

Dona Tereza: A pessoa mais antiga talvez que tenha nas Ostras é a Joana Carneiro, o resto dos mais véi já morreram tudo.

[...]

Pesquisadora: Como o pessoal daqui via essas pessoas, falavam com eles? Tinham medo? [...] Não gostavam deles?

Dona Tereza: Tinham medo, eu era uma que chorava de medo.

Pesquisadora: Do pessoal das Ostras? Por quê? (Dona Tereza solta uma gargalhada).

Dona Tereza: Quando eu era menina. Por que diziam que eram índios, aí eu tinha medo, mais os cabôco vei, na mente que num era não, era só porque eles tinham as ventona.

Pesquisadora: Mas o que é que eles faziam? Eles andavam diferentes ou era só mesmo por que eles pareciam?

Dona Tereza: Não, tudo vestido, bem vestidim, trabalhando como os outros.

Pesquisadora: E aí o pessoal tinha medo deles?

Dona Tereza: Os menino. As meninada tinham medo deles.

[...]

Dona Tereza: Eu cansei de ouvir falar que aqui tinha índio, né, mais eu nunca vi.

Pesquisadora: Só o pessoal das Ostras que a senhora tinha medo? (falo em tom de brincadeira)

Dona Tereza: Era, era... chamavam eles, os Carneiros né, a venta do velho (se referindo ao patriarca da família) era destamãe (gesticula e faz com as mãos uma distância de aproximadamente 8cm, tamanho que parece exagerado para um nariz), as chinelas dele, eles pegavam uma talba¹⁷, cerrava talba e fazia uma do jeito da outra e depois botava um cabresto de corda.

Pesquisadora: Era mesmo? Eles até tinham essas coisas diferentes.

Dona Tereza: Era mermã. Era tudo diferente dos outros. Era destaman as chinelona de palha com as correia de corda. (Conversa com Dona Tereza)¹⁸

Nesse relato, é trazida uma lembrança de uma menina sobre pessoas das quais ela tinha medo na infância, e não por serem criminosos, violentos ou por qualquer coisa que tenham feito, mas por terem fama de “índios”. Podemos através disso imaginar quais relações e o que se dizia sobre as famílias indígenas nesse período, e quais as concepções das pessoas que cresceram ouvindo esses relatos. Assim, podemos pensar que, para que Dona Tereza

¹⁴ “Réi” ou “véi”, nesse sentido, não seria sinônimo de “velho”, mas é constantemente empregado na região como uma forma de reduzir ou desclassificar de certa forma o que está sendo apresentado. Podemos usar algumas frases para facilitar o entendimento: “não quero mais esses seus doces véi ruins”, ou “Esse menino réi fei (feio)”.

¹⁵ Nariz.

¹⁶ Ostras é parte da localidade de Espiraiado.

¹⁷ Tábua, se referindo a uma peça plana de madeira.

¹⁸ Entrevista realizada com Dona Tereza em Espiraiado, no mês de agosto de 2017.

apresentasse tal comportamento, e segundo sua narrativa, não era a única criança a ter esse medo, é preciso que antes tenha-se dito algo sobre tais famílias.

Desta forma, não é errada a noção que diz que em um lugar que tem tais narrativas, é realmente muito complicado andar mencionando e exaltando sua ascendência indígena, uma vez que, como comentamos no capítulo dois, a construção da identidade também depende da sociedade à sua volta e em que esta sociedade acredita.

O TERMO CABÔCO

Depois de termos discutido relações entre o termo “índio” e a construção da identidade dos moradores das comunidades visitadas, seguindo nessa linha, discutiremos um outro termo que é muito comum na região, que é o termo *cabôco*, obviamente uma variação regional do termo que é bastante utilizado no país, *caboclo*.

A palavra que trabalharemos nesse segundo momento traz aspectos bem parecidos com o que foi discutido sobre o termo *índio*, portanto, focaremos em falar principalmente em suas dessemelhanças com o que foi trabalhado no primeiro tópico, pois é fato que ambos os termos são utilizadas para classificar de forma negativa, desmerecer e generalizar uma série de populações. É importante ressaltar, ainda, que ambas as formas de tratar o indígena têm uma raiz histórica que, sem dúvidas, está relacionada à forma e seus sentidos na atualidade, principalmente para quem é tratado por elas.

Uma das principais diferenças que podemos apontar, nesse caso, é o fato de que o termo *caboclo* traz uma série de possíveis significados bem maiores que o termo *índio* e parece ser, em alguns momentos, apontado como algo que teria até uma carga pejorativa maior do que o *índio*.

Nesse trabalho, o termo já apareceu algumas vezes, mas, recentemente, com o relato de Dona Tereza, percebemos o termo empregado de uma forma bastante interessante, com cunho pejorativo e sempre seguido de termos como “réi” ou “véi”, que tem sua utilização bem comum na região e que assim como também já demonstramos, parecem ter como finalidade tornar a palavra ainda mais pejorativa.

É grande ainda a recorrência com que se utiliza o termo para tratar de pessoas que vêm de bairros mais pobres ou lugares considerados por grande parte da população de Acaraú como perigosos ou violentos. Sendo assim, é muito comum que se ouça “aquele cabôco véi do Caldo do Peixe”, “Você está andando igual um cabôco do Bailarinda”, e tantos outros, o que parece não só indicar uma desclassificação do indígena como também uma estigmatização desses

bairros, uma vez que o termo, assim como veremos, é e sempre foi utilizado para ofender ou destratar alguém.

O termo *caboclo*, ao longo do tempo, veio recebendo diversos sentidos, que vão desde indicar mestiçagem, índio com branco, e até mesmo algumas variações que se fazem presentes em alguns trabalhos: caipira (CANDIDO, 2001), carijó, cariboca, caboré (CAVIGNAC, 2005) e cabôco, como encontramos em Acaraú. Sobre mais usos da expressão, Cavignac (2005) coloca que:

Remanescentes dos potiguara, aldeados nas missões religiosas de Guajiru, Mipibu, Guaraíras e Gramaciò (algumas vezes ao lado de grupos ‘tapuia’), a partir do século XVII, ficariam registrados na documentação colonial com a denominação de caboclos da língua geral, numa referência à sua inclusão no grupo tupi. [...] No entanto, a opinião mais aceita é a de que o termo caboclo designasse as próprias populações indígenas. Seu uso acentuou-se no decorrer do século XIX, quando diversos povos indígenas do Norte tiveram suas terras tomadas por posseiros e oligarcas regionais, em decorrência dos efeitos causados pela extinção dos aldeamentos e sua elevação a vilas e, ainda, pela Lei de Terras de 1850. Caboclos eram, assim, os índios sem terra própria, que pouco a pouco iam sendo confundidos com o restante da população, como afirmavam as autoridades provinciais. (CAVIGNAC, 2005, p. 156).

O trecho é interessante, pois ilustra um significado para o termo *caboclo* como utilizado para designar as próprias populações indígenas, relatando um período que também foi bastante complexo para as populações indígenas do Ceará. Desde a instauração da Lei de Terras (no século XIX), os documentos oficiais em sua maioria passaram a dizer que “não existiam mais índios no Ceará”, esse sumiço obviamente atendendo a demandas de um determinado grupo, pois se os índios foram reconhecidos como os primeiros donos das terras, foi necessário sumir com estes, mesmo que esse sumiço em alguns casos se desse só na modificação da forma pela qual eram chamados, para aí sim se apropriarem de suas terras. Assim, se fez uma nova empregabilidade para o termo *caboclo* (ALEGRE, 1992/1993; SILVA, 2005; XAVIER, 2010).

O trabalho de Xavier (2010) traz ainda sobre o quanto, ainda no século XIX, já havia um grande desconforto por parte dos indígenas em serem tratados por *caboclo* ou *cunhãns*, sobre isso o autor afirmando que:

Embora os índios de São Benedito do termo da Vila de Viçosa fossem muitas vezes chamados de caboclos pelos brancos, e as mulheres indígenas de cunhãns, para eles isso era uma grande ofensa, não queriam ser tratados através dessas categorias. (XAVIER, 2010, p. 232)

A afirmação de Xavier (2010) fala da região hoje considerada a região norte da Serra da Ibiapaba, relativamente próxima a Acaraú (atual cidade de São Benedito, a 198 km de Acaraú), e nos mostra que, já naquela época, tratar alguém por tais termos era sinal de grande ofensa. Mais adiante em seu texto, o autor esclarece melhor e, segundo a visão dessas

populações, para eles havia aviltamento nesses termos, pois existiam registros de indígenas que diziam que, quando os brancos se referiam a eles de tal forma, demonstravam desprezo ao falar.

Além de demonstrarem insatisfação por serem tratados pelo termo *caboclo*, ainda esclarecem sua preferência por serem tratados por *índio*, porque pelo menos o fato de serem reconhecidos como índios permitia-lhes também reivindicar posse das suas terras, uma vez que se encontravam em um período no qual essa identidade só era negada quando a intenção era a apropriação de suas terras.

Voltando desse pequeno salto ao século XIV, podemos observar o contexto por trás dos termos e nomenclaturas pelos quais tanto indígenas quanto pessoas que não se consideram como indígenas, mas que têm uma certa ligação ou parentesco com essas pessoas, foram e são tratados.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Refletir sobre o porquê de pessoas com ascendência indígena muitas vezes terem certa relutância até mesmo a ouvir a palavra *índio*, ou até sobre o quanto eles não se identificam com o termo, é pensar também como se constituem e se leem as identidades na região, e sobre os processos que daí derivaram.

São processos históricos e imensamente violentos, que são constantemente renovados e se apresentam não só mediante as populações com ascendência indígena, mas também a população negra no Brasil e não é por se apresentarem em alguns momentos em sua forma mais “estrutural” (ALMEIDA, 2018) que se elaboram de uma forma menos agressiva, violenta e genocida do que sempre foi.

REFERÊNCIAS

- ALEGRE, Maria Sylvia Porto. Cultura e história: sobre o desaparecimento dos povos indígenas. **Revista de Ciências Sociais**, Fortaleza, v. 23/24, n.1/2, p. 213-225, 1992/1993.
- ALMEIDA, Silvio Luiz de. **O que é racismo estrutural?** Belo Horizonte: Letramento, 2018.
- ARAÚJO, Nicodemos. **O município de Acaraú**. Gráfica do Jornal “O Acaraú”. Acaraú, 1940.
- ARAÚJO, Maria Souza de. **Contribuição indígena Tremembé no processo de formação socioespacial do Ceará**. Dissertação apresentada ao Mestrado Acadêmico em Geografia da Universidade Estadual Vale do Acaraú, Sobral, 2015.

ARRUTI, José Maurício Andion. A árvore Pankararu: fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco. In: OLIVEIRA, João Pacheco de. (Org.). **A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste Indígena**. 2. ed. Rio de Janeiro: Contra Capa/LACED, 2004. p.231-279.

BARRETO FILHO, Henyo Trindade. Invenção ou renascimento? Gênese de uma sociedade indígena contemporânea no Nordeste. In: OLIVEIRA, João Pacheco de. (Org.). **A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste Indígena**. 2. ed. Rio de Janeiro: Contra Capa/LACED, 2004. p.93-137.

MOURA, Brisa P. **A parte com índio: Interpretações sobre a ascendência indígena em Acaraú**. 2017. 70 f. (Monografia de Graduação). Graduação em Ciências Sociais - Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2017.

CÂNDIDO, Antônio. **Os parceiros do Rio Bonito: estudo de caso sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida**. 34. São Paulo: Duas Cidades, 2001.

CAVIGNAC, Julie Antoinette. Desvendando o passado índio no Sertão: memórias de mulheres do Seridó sobre as cablocas-brabas. **Revista Vivência**, v. 1, n. 28, p. 145-157, 2005.

CERQUEIRA, Adriana Borges. **Narrativas tapuias como fonte histórica: identidades, discurso e memórias**. 2008. I Seminário de Pesquisa da Pós-Graduação em História UFG. Disponível em:

<http://www.cpgss.pucgoias.edu.br/ArquivosUpload/16/file/Anais_I_Seminario_de_Pesquisa_da_Pos-Graduacao_em_Historia_UFG-PUC_Goias/pdfs/01_AdriaCerqueira_NarrativasTapuiasComoFonte.pdf>. Acesso em: 14 dez. 2017.

COLONETTI, Magali. **Daniel Munduruku: "indígena sim, índio não"**. Entrevista. Encontro de culturas tradicionais da chapada dos veadeiros. Alto Paraíso, 2013. Disponível em: <http://www.encontrodeculturas.com.br/2013/noticia/721/daniel-munduruku-indigena-sim-indio-nao?fb_comment_id=833886170020450_834296099979457#f2514f6461744b>. Acesso em: 24 nov. 2017.

CONNERTON, Paul. **Como as sociedades recordam**. Tradução de Manuela Rocha. 2. ed. Oeiras: Celta Editora, 1999.

CUNHA, Manoela Carneiro da. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

FERNANDES, Janaína Ferreira. **Falar para sobreviver: o Torém e o processo de reelaboração étnica dos Tremembé de Almofala**. Monografia apresentada à Universidade de Brasília (UnB), Brasília, 2013.

FREITAS, Thaynara Martins. **Cultura e afirmação étnica: reflexões iniciais acerca do Museu Indígena Jenipapo-Kanindé (CE)**. Artigo apresentado na 29ª Reunião Brasileira de Antropologia/RBA. Natal, 2014.

GOFFMAN, Erving. **Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. Rio de Janeiro: Editora LTC, 1988.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. 5. ed. Campinas: Unicamp, 2003.

LIMA, Deborah de Magalhães. **A construção histórica do termo caboclo**: sobre estruturas e representações sociais no meio rural amazônico. Repositório UFPA. Disponível em: <<http://periodicos.ufpa.br/index.php/ncn/article/view/107>>. Acesso em: 17 out. 2017.

MAGALHÃES, Eloi dos Santos. **Aldeia! Aldeia!** A formação histórica do grupo indígena Pitaguary e o ritual do toré. Dissertação de Mestrado apresentada à Universidade Federal do Ceará (UFC), Fortaleza, 2007.

MESSEDER, Marcos Luciano Lopes. **Etnicidade e diálogo político**: a emergência dos Tremembé. Dissertação de Mestrado em Sociologia de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia (UFBA), Salvador, 1995.

MOONEN, Frans. **Povos indígenas no Brasil**. 2. ed. Disponível em: <http://dhnet.org.br/direitos/militantes/lucianomaia/moonen_povos_indigenas_br_2008.pdf>. Acesso em: 20 nov. 2017.

OLIVEIRA, João Pacheco de. (Org.). **A viagem da volta**: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. 2. ed. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria / LACED, 2004.

_____. **O nascimento do Brasil e outros ensaios**: “pacificação”, regime tutelar e formação e alteridades. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

_____. Os caxixós do capão do Zezinho: uma comunidade indígena distante das imagens da primitividade e índio genérico. In: SANTOS, Ana Flávia Moreira & OLIVEIRA, João Pacheco de. **Reconhecimento étnico em exame**: dois estudos sobre os Caxixó. Rio de Janeiro: Contracapa Editora, 2003. p.141-180.

_____. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: _____. **A viagem da volta**: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. 2. ed. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED, 2004. p.13-42.

_____. As mortes indígenas na formação do Brasil: o indianismo, a formação da nacionalidade e seus esquecimentos. In: _____. **O nascimento o Brasil e outros ensaios**: “Pacificação”, regime tutelar e formação e alteridades. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

OLIVEIRA, João Pacheco de; SANTOS, Ana Flávia Moreira. **Reconhecimento étnico em exame**: dois estudos sobre os Caxixó. Rio de Janeiro: Contracapa Editora, 2003.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**, v. 5, n. 10, p. 200-2012, 1992.

ROSA, Francis Mary Soares Correia da. A invenção do índio. **Espaço Ameríndio**, v. 9, n. 3, 2015. Disponível em: <<http://www.seer.ufrgs.br/EspaçoAmeríndio/article/view/58523>>. Acesso em: 17 out. 2017.

SAMPAIO, José de Augusto Laranjeiras. **Etnicidade e organização social e política entre povos indígenas contemporâneos no nordeste do Brasil**: o caso Kapinawá. Projeto de Pesquisa para Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. IFCH – Unicamp, Campinas, 1986.

SANTOS, Ana Flávia Moreira. “A história tá é ali”: sítios arqueológicos e etnicidade. Laudo antropológico. In: SANTOS, Ana Flávia Moreira & OLIVEIRA, João Pacheco de. **Reconhecimento étnico em exame: dois estudos sobre os Caxixó**. Rio de Janeiro: Contracapa Editora, 2003. p.15-140.

SILVA, Isabelle Braz Peixoto da. **Vilas de índios no Ceará Grande: dinâmicas locais sobre o diretório pombalino**. Tese de doutorado apresentada à Universidade de Brasília (UnB), Brasília, 2003.

VALLE, Carlos G.O. Experiência e semântica entre os Tremembé do Ceará. In: OLIVEIRA, João Pacheco de. (Org.). **A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. 2. ed. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria / LACED, 2004. p.281-341.

VIEGAS, Suzana de Matos. Índios que não querem ser índios: etnografia localizada e identidades multi-referenciais. **Etnográfica**, v. 2, n. 1, 1996.

XAVIER, Maico Oliveira. **Cabôcullos são os brancos: dinâmicas das relações sócio-culturais dos índios do Termo da Vila Viçosa Real – Século XIX**. Dissertação de Mestrado apresentada à Universidade Federal do Ceará (UFC), Fortaleza, 2010.