

CULTURA E RESISTÊNCIA INDÍGENA NA HISTORIOGRAFIA DA CONQUISTA

PAULO SÉRGIO BARROS *

RESUMO

O artigo trata historiograficamente da resistência indígena no Ceará e de como os diferentes autores, desde os positivistas aos marxistas estudaram o problema do índio bom e do índio mau, das guerras justas e dos vencidos e dos vencedores.

CULTURE AND INDIAN RESISTANCE IN THE HISTORIOGRAPHY OF THE CONQUEST

ABSTRACT

This article, a discussion of indian resistance in Ceará, analyses the way in which various authors have dealt with such questions as the "good" and "bad" indian and the concept of just wars.

"E aquilo que nesse momento se revelará aos povos surpreenderá a todos não por ser exótico mas pelo fato de poder ter sempre estado oculto quando terá sido o óbvio".

Caetano Veloso

Las Casas e o índio pulsilânime

Héctor Hernan Bruit avaliando criticamente a historiografia sobre a conquista da América nestes quinhentos anos, chama a atenção para uma produção historiográfica no continente que, segundo ele, pelo menos uma parte considerável dela, "*parece ter vivido atormentada pela idéia da conquista, da derrota, do atraso, da inferioridade, da exploração e da tortura*" (1).

* Aluno do Programa de Pós-Graduação em História da UFPE.

A crítica historiográfica de Héctor Hernan Bruit incide principalmente sobre os escritos do Frei Dominicano Bartolomé de las Casas, cronista do século XVI, o qual na sua obra postulou a imagem de um índio "inocente", "bondoso", "calmo", "humilde e obediente" etc.; e persiste na idéia de que a conquista do continente americano abateu-se sobre povos pulsilânimes, covardes, de antemão destinados à derrota, envilecidos pelo sentimento de inferioridade. (2)

Essa linha de raciocínio nos transmite a imagem servil do índio americano, conformado com a derrota humilhante, renunciando sua existência cultural e assumindo devotadamente o sacrifício do bom cristão (3).

Frei Bartolomé de Las Casas foi o cronista que, no século XVI, mais ênfase deu à questão do massacre dos índios americanos. Foi um defensor incondicional dos índios e acusador implacável dos conquistadores.

O postulado Lascasiano de um índio "servil", "conformado", "humilde" etc., daria origem à corrente de pensamento que defende a não vocação revolucionária do latino-americano, mas a de ser um povo "resignado", "conformado" e "cordial"; a uma historiografia que, atravessando longos quinhentos anos, não perdeu a essência de uma imagem ainda fiel à concepção de destruição e selvageria do conquistador e depois do colonizador, e a passividade do americano, transplantada agora para o sistema capitalista contemporâneo, ou seja, que se traduz na condição de pobres dos Estados Latino-americanos, nas relações de devedores (subdesenvolvidos) destes com os países credores, que detêm a hegemonia da economia mundial.

Segundo Bruit,

"não foi apenas a defesa dos índios o que dá atualidade ao pensamento de Las Casas, senão os princípios que formulou para fundar essa defesa:

todas as nações do mundo são homens, todos os homens são livres, independente do grau de civilização, de religião e raça, o que equivale colocar os princípios que, muitos séculos depois, serão o fundamento da convivência entre as nações modernas" (4).

Nesse sentido, nos afirma ainda Bruit:

"A obra de Las Casas, criando uma imagem da destruição e da violência, associada a uma visão derrotista da América, exerceu

uma influência notável entre historiadores, ensaistas e romancistas do continente" (5).

Na História de las Índias, Las Casas escreve:

"E tendo experiência que em nenhuma parte podiam dos espanhóis escapar-se, sofriam e morriam nas minas e nos outros trabalhos, quase como pasmados insensíveis e pulsilânimes, degenerando e deixando-se morrer, calando-se desesperados, não vendo pessoa no mundo a quem pudessem queixar-se nem quem deles tivesse piedade" (6).

Las Casas, ainda citado por Bruit, escreveu no *Tratadio de las Índias*:

"O espanhol mandava ao cacique, sob pena de queimá-lo vivo, que dissesse aos índios que quando os levasse a examinar para ser marcados com ferro candente, confessassem que eram escravos e filhos de escravos e que em muitas feiras e mercados tinham sido vendidos e comprados. Perguntava-lhe o homem perdido do examinador. . . de onde és tu? O índio respondia: eu sou escravo e filho de escravo e em muitos mercados vendidos por escravos. Não pergunto isso, disse ele, senão de que povo és. Respondia o índio: eu sou escravo e filho de escravo e em muitos mercados vendido e comprado por escravo. . ." (7).

Estas duas citações, tiradas de duas obras de Las Casas, são utilizadas por Bruit para expor a idéia que aquele Frei pregava sobre o índio americano, isto é, de um indivíduo "covarde", "imbecil", convencido de sua inferioridade e destinado à derrota, incapaz, portanto, de resistir à ação dos colonizadores: "tigres cruéis", "ladrões" e "diabos do inferno", objetivo de denúncia constante em quase todos os seus escritos.

A imagem criada por Las Casas, na concepção de Bruit, conforme já frisamos, teria influenciado parte significativa da historiografia do continente, onde está sempre implícito o espectro do homem latino-americano, "passivo", sem vocação revolucionária e que vem vivendo num conformismo histórico, representado pela sua situação de desvantagem e impotência no contexto mundial.

A Herança Maniquísta do Nóbrega

A questão que se coloca aqui é até que ponto o legado

lascasiano influenciou a historiografia sobre a questão indígena no Brasil? Ou melhor, até que ponto suas idéias influenciaram a historiografia referente à resistência indígena no Ceará colonial?

Na verdade, não podemos adotar as idéias de Las Casas, como bem afirma Bruit, como um ponto de vista comum para a imagem que o conquistador teve do ameríndio, tampouco para a historiografia produzida no continente, em especial para o que se produziu sobre a sociedade colonial brasileira. É verdade que a concepção que o colonizador, os missionários, os viajantes etc., tinham do índio brasileiro, era de um indivíduo "preguiçoso", "selvagem", "bárbaro", "assassino", dentre tantos outros adjetivos que, ora eram imbuídos de um sentido "selvagem", que se opunha a ação colonizadora, portanto "bárbaros", ora com um sentido bem, "passivo" à ação do colonizador, "manso" portanto.

Um exemplo que se contrapõe a essa visão generalizante de um índio "inocente", "bondoso" e "humilde", conformado com a derrota, pregada por Las Casas, é ponto de vista do jesuíta Nóbrega, o qual apresenta o nativo reduzido a uma relação maniqueísta entre o "bom" e o "mau", ou seja, ele distingue aspectos nos quais o índio age igual ao português, por conseguinte "bom" e outros nos quais ele se manifesta diferente, opondo-se, por conseguinte "mau" (8).

A redução maniqueísta de Nóbrega vai encontrar lugar na relação índios "bárbaros" e índios aldeados, melhor dizendo, índios "brabos" e índios "mansos". No primeiro termo dessa relação encontram-se aqueles nativos que resistem à ocupação portuguesa dos sertões, e que portanto, são um empecilho ao empreendimento das fazendas de gado. Junto ao incômodo que é a disputa da terra com o colonizador, esses "bárbaros" são a anti-imagem do português, pois comportam ignorância religiosa e uma moral divergente da que a visão colonialista e católica lusitana pregava. Esse choque de identidade entre os "bárbaros" e o colonizador foi motivo para se promover "guerra justa", objetivando expulsar os nativos da terra e/ou utilizá-los como mão-de-obra na pecuária. O segundo termo da relação na visão portuguesa, encontrava-se o índio "manso", que se identificava com o passado bíblico e assumia uma relação de hospitalidade, cordialidade, e passividade.

de face ao colonizador, tendo como o espaço dessa identidade a prática de aldeamentos e a evangelização.

Conforme o historiador Eduardo Hoornaert,

"a consequência desses condicionamentos foi o caráter redutivo que assumiu a evangelização no Brasil. Ela significou no plano ideológico o que a escravidão significou no plano econômico. Reduzir "o outro ao mesmo" pelos discursos, ritos e símbolos. Fazia parte de um progresso redutivo no plano econômico, que visava reduzir o índio "brabo", inapto ao trabalho nos engenhos e nas fazendas, a um índio "manso", perfeitamente integrado nos percursos do tipo colonial que o português veio implantar no Brasil" (9).

O ideário do índio "manso", "hospitaleiro", "cordial", ainda na concepção de Eduardo Hoornaert, não foi senão outra expressão do mesmo sistema de privilégios, ou seja,

"as terminologias amizade, cordialidade, conciliação, jeito, paca-tez, compreensão e bondade, têm que ser analisadas dentro do conjunto da ética do privilégio do qual são símbolos. O que na realidade existe e reina é o medo, o sistema é baseado em injustiça e onde há injustiça há medo (. . .)" (10).

Essa relação maniqueísta, todavia, influenciou com grande intensidade a historiografia tradicional que se produziu sobre a resistência indígena no Ceará colonial. Mais do que a visão derrotista lascasiana.

A princípio, antes mesmo de se pretender fazer um breve estudo historiográfico sobre a resistência indígena na Capitania do Ceará, é necessário uma observação sobre o pensamento daqueles que, a priori, foram os primeiros a postular uma imagem sobre o índio brasileiro - os Jesuítas.

Vimos que a representação que o jesuíta Manuel da Nóbrega criou sobre o índio não é a mesma ou se contrapõe a de Las Casas. Até onde podemos compreender essa relação de índio "manso" versus índio "brabo" instituída pelo jesuíta português, a idéia de um índio "inocente", "calmo" e "bondoso" lascasiana não vale como uma regra geral para o nativo americano. Pressupõe-se que, o índio "brabo" é aquele que se opõe ao colonizador português, que se nega a viver no cotidiano de usurpação de seus bens materiais e simbólicos. O índio "manso" é, no entanto, aquele que se aproxima do conceito de Las Casas, mas, na verdade ele não é "passivo", "i-

nocente" ou tampouco "calmo". Se ele assim aparenta é porque vive reduzido ao espaço dos aldeamentos, envolvidos num sistema permeado por mecanismos de disciplina, controle e repressão que o faz aparentar-se manso, manifestando uma resistência simulada e invisível, através da aceitação ou negação da cultura dominante.

O índio "brabo", por sua vez, é aquele que, ao contrário do outro, não está reduzido ao mundo planejado da Missão, que não se submeteu ao catequismo do missionário, à escravização do colonizador, que resiste de uma maneira mais explícita, visível e violenta, tornando-se, no conceito do colonizador, uma figura "bárbara".

Em carta escrita em 26 de agosto 1607, dirigida ao propósito geral da Companhia de Jesus, em Roma, o padre jesuíta Luís Figueira relata a viagem que fez, junto com seu companheiro Francisco Pinto, partindo de Pernambuco com destino ao Maranhão. Esse missionário relata o cotidiano da viagem, que se caracteriza pela riqueza dos detalhes, não apenas das suas ações enquanto missionários, evangelizadores, mas dos fatos, ações, e manifestações culturais de algumas nações, indígenas com que cruzou na sua "missão".

Na forma de sua descrição, o Jesuíta deixa clara essa relação dicotômica entre índios "bom" ("manso") e índio "mau" ("bárbaro"), exemplificadas nas relações de êxito e não êxito que manteve com os índios, nas suas tentativas incansáveis de catequese e aldeamentos.

A princípio, padre Figueira deixa essa diferença implícita quando identifica os 60 índios que acompanha a "missão", como indivíduos bons que, na condição de "parentes" de outros índios do Jaguaribe contribuíram para aumentar o grupo de homens necessário à força física, ao conhecimento geográfico e, para obter informações sobre outros índios, necessárias não somente para a evangelização, mas também sobre a ocupação francesa do Maranhão.

Alguns indígenas, com os quais foi mantida comunicação, andavam conforme padre Figueira,

"escondidos assim dos portugueses para não virem presos como escravos como muitos parentes, como também por medo dos Tapuias com os quais os ditos portugueses se confederaram a fim de os haver a mão mais facilmente" (11).

A prática de cativeiro, salvo em caso "justo", era condenada pelos missionários. e esses índios que entravam em contato com os padres, fugindo do cativeiro, enquadravam-se no conceito de índio "amigo", seriam importantes para a "missão" e para a evangelização. O termo "Tapuia", por si só, era depreciador, pejorativo, era o índio não-cristão, o "bárbaro". Embora esses "Tapuias" estivessem confederados com os portugueses (leigos), a ação de aprisionar outros índios ("amigos") e passá-los aos portugueses como escravos era combatida, pelos jesuítas. Nesse caso específico, estabelecia-se uma diferença entre um índio "bom" e o outro, "bárbaro", este último pela ação e pela distância das coisas da igreja.

É na serra da Ibiapaba, no entanto, que a ação de catequese e a busca de informações sobre o Estado do Maranhão assume uma maior dimensão. Também fica melhor definido para os padres quais são os índios "bom" e os "maus", embora na sua missão de catequese haja lugar para ambos. Daí, a tentativa constante de comunicação com os índios "bárbaros". (é ilustrativo as tentativas que os padres colocaram em prática com os índios Carariju). Além destes, afirma o padre Figueira:

"da serra da Ibiapaba até o Maranhão tudo está cheio de selvagens, que a todos matam ou cativam, embora haja índios de paz, que geralmente faziam o que podiam de bem (. .) assim continuavam em nos darem o que tinham (12).

Entre eles estão os Caciques Diabo Grande, Cobra Azul e Algodão, este último do Jaguaribe, os quais contribuíram para o intróito do processo de catequese na serra e no litoral" (13).

Os "Tapuia" foram o símbolo maior do estorvo que os padres enfrentaram na serra e que, conforme o padre Figueira, "*fecharam a porta do Maranhão*". Eles não só foram um exemplo de resistência cultural, opondo-se à catequese e evitando uma comunicação direta com os padres, mas foram também um exemplo de resistência explícita, quando assissanaram um dos padres.

Queremos não só pensar essa experiência vivida pelo padre Figueira como indícios de uma resistência indígena ao colonialismo. Aqui nos interessa mais observar que no discus-

so do jesuíta está também presente a dicotomia "bom" versus "mau", que vai se enunciar nas relações vivenciadas com os indígenas.

O padre Antônio Vieira, missionário jesuíta do Estado do Maranhão, em carta ao rei de Portugal sobre as missões do Ceará, do Maranhão, do Pará e do Rio das Amazonas, escrita em 1660, também nos transparece essa visão maniqueísta do índio, que ora manifesta-se de uma forma rebelde, não se submetendo facilmente, ora manifesta-se em ação de paz. Quando o padre Vieira refere-se aos índios Potiguara, ele assim narra:

"... entenderam os padres na conversão e condução dos outros índios que se chamam Potiguáras, em que padeceram grandes trabalhos, e venceram dificuldades que pareciam invencíveis (...). Depois de dois meses de contínuo e expressivo trabalho e vigilância (que também era mui necessária) chegaram os padres com essa gente ao rio onde os embarcaram por ele abaixo para as aldeias do Pará, em número por todos até mil almas" (14).

No mesmo documento padre Vieira faz alusão aos Tupinambás:

"... continuando pelo rio acima, chegaram os padres ao sítio dos Topinambás, d'onde houvera tres annos tinhamos trazidos mil e duzentos índios, que todos se baptizaram logo, e por ser a mais guerreira nação de todas, são hoje gadelha d'estas entradas..." (15).

No Curso deste longo documento o padre Vieira vai narrando ao rei a relação dos padres da Companhia de Jesus das Missões do Estado do Maranhão. Uma das Missões é por ele assim descrita:

"por serem de línguas diferentes e difficultosas, são chamados geralmente Nheengaybas. Ao princípio receberam estas nações os nossos conquistadores em boa amizade, mas depois que a larga experiência lhe foi mostrando o nome de falsa paz com que entraram se convertia em declarado cativoiro, tomaram as armas em defesa da liberdade e começaram a fazer a guerra aos portugueses em toda a parte..." (16).

Acrescenta padre Vieira que estes índios Nheengaybas *"roubaram e mataram muitos portugueses (...) chegaram a as-*

saltar os índios cristãos em suas aldeas, ainda naquellas que estavam mais vizinhas às nossas Fortalezas, matando e captivando" (17).

Este documento faz uma análise bastante geral das nações indígenas, incluindo o Ceará, Maranhão, Pará e Rio Amazonas, e narra as tentativas de aldeamento e catequese de algumas aldeias dessas nações indígenas.

Na sua narração Padre Vieira vai estabelecer uma diferença entre o índio "bom" e o "mau", expressa na forma de como essas nações aceitam ou não as tentativas de catequese. Os exemplos acima (Potiguara e Tupinambá), vão esclarecer o que seria o tipo índio "bom", conduzidos às "missões", logo "batizados" e tornados aliados ao império português.

Todavia, há índios "rebelados" (Inheiguaras, no Rio Tocantins, por exemplo), que *"com a morte de alguns índios cristãos tinham impedido a outros índios de sua vizinhança, que se não decessem para a igreja e vassallagem de vossa Magestade"*. Essa resistência direta à catequese os tornam diferentes de outros índios, como as aldeias de Potiguara e Tupinambá, e constitui um obstáculo à evangelização. Portanto, foram julgados por "impedimento de pregação do evangelho", um motivo "justo" para serem *"julgados como escravos e repartidos aos soldados"* (18).

Estes dois documentos revelam que a visão do índio americano não é exclusivamente derrotista, "passiva" e "humilde". Os relatos dos jesuítas evidenciam, uma resistência do índio às tentativas de catequese e aldeamento. Estes documentos também revelam muito da historiografia oficial sobre a colonização e resistência indígena do Ceará, ou seja, por se tratar de uma historiografia de natureza positivista, fiel ao documento oficial, está fortemente influenciada pela estrutura narrativa e visão de mundo dos missionários.

A maneira como essa historiografia oficial leu o documento é a de afirmar alguma coisa verdadeira. A verdade entendia aqui como a concepção de história e de documento que esses historiadores tinham, isto é, a fidelidade ao documento oficial como propósito único para se escrever uma história verdadeira. O leitor do documento (o historiador) não se coloca como um crítico metatextual, tomando a verdade, a história portanto, como o que está na fonte escrita, o registro

da classe dominante, detentora do saber, a priori, restando aos subalternos, despossuidores do saber instituído, a exclusão do processo histórico.

Assim, *"apreender o real seria conhecer os fatos relevantes que se impõem por si mesmos ao conhecimento do historiador"* (19). Nessa linha de raciocínio, só era verdadeiramente histórico aquilo que estava documentado oficialmente (atos do governo, da igreja, de personalidades etc.). Daí, a habilidade do historiador está em apreender do documento oficial, escrito, tudo aquilo que estivesse explícito, não lhe acrescentando nada além do texto.

Retomando os documentos acima referidos, e lançando um olhar crítico sobre a historiografia produzida sobre a sociedade colonial cearense, observa-se que um se confunde muito com o outro na medida que o documento, na sua mensagem, deixa explícito ao governo de Portugal o "bem espiritual" que a redução dos índios às missões vai trazer a todos (almas salvas), bem como os privilégios e facilidades que terá a coroa com os nativos sob o controle dos missionários, que os impedirá de se rebelarem e de formarem acordos com outros colonizadores (holandeses), comprometendo o poder lusitano; omite a guerra constante promovida pelos portugueses ao índio e, em contrapartida condena e massacra a resistência indígena, a qual manifesta-se porque há uma frente de colonizadores que penetra no mundo material e simbólico do índio, declarando-lhe guerra; defende uma "guerra justa" aos índios que se rebelam contra as tentativas de ocupação da terra e os aldeamentos; propõe um acordo de paz necessário entre o colonizador e o índio, onde este último deve aceitar e cumprir as proposições impostas pelo primeiro (20).

São hipóteses, que necessitaria de um estudo exaustivo sobre os escritos dos jesuítas e de uma historiografia significativa, produzida sobre o tema. Todavia, é óbvia a transmutação das idéias e da estrutura ideológica e textual de um texto para o outro.

Neste sentido, discorrendo sobre algumas obras dessa historiografia, tomando como referência a fidelidade que ela mantém ao documento oficial, percebemos que, em geral, ela está marcada pela imagem maniqueísta do índio, o espectro do postulado do jesuíta Manuel da Nóbrega; índio "manso"

versus índio "brabo". Com base nessa percepção vão aparecer outras dicotomias na relação que vai se dar entre colonizador e colonizado, isto é, o índio, no momento em que se opõe ao agente português ele é apresentado como um indivíduo "bárbaro", "herético" e daí, ser necessário alijá-lo para que não venha se tornar uma ameaça à soberania portuguesa, ameaçada pela ocupação holandesa.

Em contrapartida, quando ele faz alianças contra o "invasor" holandês passa a se constituir num indivíduo bom, consciente do "mal" que representa o holandês, quer no seu projeto de colonização, quer na sua religião, ("heresia"), face ao catolicismo português. Isso também vai se dar com a figura do índio aldeado, "bom", e o índio não aldeado, mais resistente ao projeto colonizador, "mau". Como veremos, as referências às guerras são muitas vezes relatadas nessa historiografia como "animosidade", se parte da ação nativa, por sua vez, é omitida e ou considerada um "mal necessário" quando provém do lado do colonizador. A idéia de "guerra justa" é lançada ao índio resistente, não aldeado. No entanto, quando o colonizador age dessa maneira com o índio já aldeado, provoca um conflito de interesses no âmbito da classe dominante, sobretudo entre colonos e jesuítas.

Em seu livro *Algumas Origens do Ceará*, Antônio Bezerra descreve, como o próprio título da obra sugere, a origem (povoamento) da Capitania do Ceará. Ele se detém, sobretudo, a relatar e citar documentos que evidenciam o povoamento da Capitania através da doação de sesmárias no Vale do Jaguaribe, Rio Banabuiú, Rio Salgado e no Vale do Cariri.

O relato que esse autor faz do povoamento do Ceará aponta para uma ocupação do português que vai se debater contra a oposição indígena, constituindo-se em um empecilho, daí ser necessário, na sua concepção, mover guerra aos "Tapuias", alijando-os do espaço a ser povoado. Mesmo que essa guerra fosse atroz.

A propósito, afirma Antônio Bezerra:

"Os Paiaçús infestavam as ribeiras do Assú, Apodi e o baixo Jaguaribe; e os Cariris batiam-se desesperadamente, desde o meado do século XVII, em defesa de suas terras que se estendiam do Rio San Francisco até o rio Curú ou Curacú, no Ceará. . ." (21).

Em uma outra passagem o autor concluiu que,

"... era esse principalmente o empecilho das povoações mais longes, e se alguém pouco antes desse tempo (1683) se internou na região sertaneja, foi ora avançando ora recuando em desabrida luta contra os naturais..." (22).

E, finalmente, infere Antônio Bezerra que,

"... fotam tantas as atrocidades contra os Tapuias por estes agentes dos colonos potentados (os vaqueiros); que provocaram as queixas da Rainha em Carta Régia de 18 de agosto de 1704, ao governador de Pernambuco, pela guerra que fizeram os moradores aos Paiaçús..." (23).

A guerra se apresenta, no seu discurso, como uma consequência da "barbaridade" e "atrocidade" do índio, e não como resultado de um confronto onde o colonizado se opõe e guerreia porque o colonizador chega no seu espaço lhe impondo guerra, numa atitude de usurpação material e simbólica. Ele parte da premissa de que o espavorir necessário ao índio veio da necessidade de se defender de sua manifestação hostil.

Não obstante a "má inclinação" do habitante primitivo, "hostil" ao povoamento, é negado o caráter violento do agente da colonização, o qual, aperece em destaque quando o autor descreve as famílias de sesmeiros que iam povoando o Ceará. A violência é um manifesto unilateral da "atrocidade" nativa, e quando é necessário promover guerra, a violência é transtrocada para um outro agente que, embora esteja ao serviço do colonizador, não se confunde com este. Esse agente assume uma característica de ação militar, formando os terços, comandados pelos Mestres-de-Campo, paulistas, especialistas em dizimar resistências de quilombos e indígenas.

Em seu propósito de convencer que o índio é que é o "bárbaro", e de que a violência dos Mestres-de-Campo é imprescindível, Antônio Bezerra, mostra entre muitas passagens do seu livro argumentos convincentes. O seguinte, é bastante ilustrativo:

"... facilmente se conclue que em consequência das hostilidades dos Tapuias aos moradores do forte (Vila-Velha), e cercanias, em 1687, mandou o Governador geral da Baía em (1689) ao Mestre-de-Campo Matias Cardoso fazer guerra de extermínio ao referido

Gentio desta Capitania e da do Rio Grande do Norte; que no ano seguinte fez o mesmo Mestre-de-Campo destacar forças ao mando do Capitão-Mor João Amaro Maciel Parente, até a Barra do rio Jaguaribe, cujo o sítio Arraial, logo depois Aracati, foi destinado para Arraial e acampamento, por ser o local mais habitado e de fácil comunicação pela costa com o Rio Grande, por onde começou a guerra" (24).

No discurso de Antônio Bezerra o colonizador assumiu um pesado fardo social. A conquista se deu pelo extermínio e pela dominação; pela guerra e pela "paz", isto é, a povoação da Capitania do Ceará só se deu efetivamente pelos serviços prestados pela ação militar dos Mestres-de-Campo e pela redução dos índios em aldeias, controlando-os, coibindo-os, exterminando-os amiúde, promovendo a "paz social", como refere-se numa outra passagem:

"A povoação da ribeira do Jaguaribe pode-se dizer que efetivamente se realizou depois dos serviços que prestaram os paulistas sob o comando de Matias Cardoso, da fundação do presídio do São Francisco Xavier, das pazes que fizeram os Paiaçús, cujo o efeito foi extraordinário, porque exterminou ao mais Gentio (...) o aldeamento dos índios em Araré. . ." (25).

Numa outra referência ele cita que:

"... em 1706, três anos depois de no Cariri residir Ariosa, rebelaram-se as nações de índios Icó e Cariris (...) e Barros Braga, dentro de dois meses, os reduziu a paz, os tira de entre os moradores mandando-os para lugares apropriados a duas Aldeias, fez buscar gados e povoou as terras que aqueles índios haviam ocupado" (26).

Essa imagem maniqueísta das relações colonizador/colonizado não está excluída na obra de Carlos Studart Filho. No seu livro *Estudos de História Seiscentista*, onde dedica um capítulo à "Missão Jesuítica da Ibiapaba", ele vai descrever as ações de alguns missionários jesuítas na tentativa de aldeamento dos índios habitantes da região.

Seu relato é extremamente, marcado pela dicotomia de "um mundo civilizado e cristão" do colonizador, e de um outro mundo "bárbaro, violento e herege" do índio.

Isso explicaria que os colonizadores fossem vistos, a princípio, como portadores da civilização cristã, de propósitos "humanos" e protetores, em contraponto ao índio, visto como

um ser inferior, "criança grande", de "mente bronca" e "herege", de tal forma que os índios mostrariam um caráter "instável", "dissimulado" e "violento", pressupondo o autor ser o confronto de dois mundos, de duas naturezas humanas diversas, do profano e do sagrado, do bem e do mal, da civilização e da barbárie.

Carlos Studart Filho também vê - além da natural diferença entre o europeu e o nativo, que por si só explica um conjunto de relações culturais díspares - a relação colonizador/colonizado, invertida para a diferença catolicismo/protestantismo (Portugal/Holanda), como uma das principais causas do estado "revolucionário" constante que viviam os nativos. Melhor dizendo, a violência do índio da Ibiapaba, a antipatia face ao luso, provinha da propaganda anticlerical feita pelos holandeses durante o convívio que mantiveram quando da ocupação da Capitania do Ceará pelos mesmos.

Essa violência, consequência de um cabedal de valores de um "império grosseiro de crenças ancestrais" e das relações que mantinham com os holandeses, só poderia ser suplantada pela ação dos missionários jesuítas, portadores das "verdades eternas" que se utilizaram de muitos métodos para "transfunder" na mente do índio e simbologia, a disciplina e a racionalidade cristã.

Carlos Studart Filho dá especial atenção, entre esses métodos utilizados, à música, que ia *"orientando para as coisas da religião, as ingêntas inclinações artísticas dos gentios serranos. O inato pendor que tinham os curumins pela música, canto e danças, foi sabiamente explorados. . ."* (27).

A penetração no mundo dos costumes e práticas ancestrais através da música e da dança é percebida por esse autor como uma prática utilizada para a catequese e, em outras palavras, um confronto da disciplina jesuítica como o instinto do índio. Nesse contexto entra o conceito de índio "brabo" e índio "manso". Há aqueles índios "brabos" que, ao contrário dos outros, "viam desconfiança na boa ação dos missionários", vendo-os como aliados dos portugueses, "idéia de um torturado cérebro", de figuras "assassinas e conspiradoras". O missionário é um agente neutro, a serviço da cristianização de um mundo primitivo e profano, que conduz *"sua caridade até ao sacrifício"*.

Nas *Páginas de História e Pré-história*, Carlos Studart Filho assinala, de maneira enfática, a "guerra dos bárbaros", movimento de resistência indígena onde a violência do índio tem uma dimensão descomunal, na sua interpretação.

Essa violência vai se constituir contra a "ação desbravadora do colonizador", sobre o qual o índio vai descarregar sua "violência" e "ódio".

Não obstante sua visão de um índio violento, o autor insiste também em mostrar o agente colonizador como uma figura "grosseira", que não se relacionava gentilmente com o índio. Daí, nesse momento ele identificar a grosseria do colonizador e a usupação da terra nativa, também como causas da reação violenta indígena.

"A guerra dos bárbaros" vai se manifestar, segundo ele, nesse contexto de hostilidades mútuas, que envolve um contingente considerável de agentes brancos e índios, sendo que a população branca apresenta-se frágil no âmbito do conflito. A característica violenta congênita do nativo e as considerações tribais que se formaram no decorrer da guerra, por sua vez, dão-se no âmbito de uma guerra imposta ao índio, necessária, face à sua reação violenta ao processo de povoamento.

O combate à violência indígena e a defesa do povoamento europeu foi garantido, segundo ainda esse autor, pela ação dos Mestres-de-Campo, a serviço dos colonos. Nesse momento a "hostilidade" vai se expressar entre o índio e as tropas militares. Esse embate representou, muitas vezes, o fracasso das expedições de guerra aos índios. Isso dava-se, afirma Studart, *"em decorrência da forte oposição indígena e de sua organização em confederações"*.

A coligação indígena contra os portugueses, abrangia, além das nações Paiaçú, Cratiú, Icó, Pega, Curema, outras *"cabildas de menor importância que habitavam o território do Ceará e duas vizinhas Capitânicas do Rio Grande do Norte, Paraíba, Pernambuco e Piauí"* (28).

No discurso do autor a "guerra dos bárbaros" aparece como o maior movimento de resistência indígena do Nordeste colonial, sendo necessário para o fim do conflito e a pacificação do nativo a conquista da terra pelo português e a formação de aldeamentos com os índios que sobreviveram ao

conflito. O final da "guerra dos bárbaros" representou a quebra para sempre da resistência nativa, e a solidariedade étnica que se observou durante a guerra. O final trágico para o índio, conforme o autor, serviu de um rude aprendizado para ele, por ter se oposto a uma ordem de civilização que se impunha, implícita no seu discurso como um processo natural.

Entretanto, uma leitura diferente desse discurso mostra que o final da "guerra dos bárbaros" e a "pacificação", ao contrário do que o autor pensa, foi resultado de um processo que atingiu uma diversidade de ações do colonizador que teve como resultado e desestruturação de um mundo simbólico imemorial para ser reconstruído dentro de outra lógica. A lógica da política administrativa portuguesa, da igreja católica, expressa no espaço das fazendas de gado (mão-de-obra) e dos aldeamentos (catequese).

Os escritos de Raimundo Girão dedicados à resistência indígena, assinala sutilmente a presença do embate que se deu no momento da ocupação da Capitania do Ceará. No Livro *Pequena História do Ceará*, esse autor ressalta, com palavras (idólatras) as qualidades do colonizador português, inalteando a contribuição humana aventureira e destemida que o colonizador impôs à sua "brutez primitiva". Referindo-se a Martim Soares Moreno, Girão escreve sem nenhuma preocupação em exagerar, a sua idolatria ao Capitão-Mor português:

"Martim continuou no Ceará até o fim do seu provimento como Capitão-Mor, cuidando zelosamente dele (. . .). Durante 45 anos serviu Martim Soares Moreno ao Brasil que lhe deve ser, por isso, muito agradecido. Quanto ao Ceará, o seu nome não sairá dos corações, considerado que é o seu fundador. . ." (29).

Girão concorda com a idéia de usurpação da terra indígena pelo português, daí se tornarem hostis. A partir dessa hostilidade é que ficou "tristemente" registrado na história do povoamento do Ceará as expedições militares dos Mestres-de-Campo paulistas contra o nativo, ficando justificada a destruição e o genocídio.

No entanto, Girão quando descreve sobre a ação dos "bandeirantes" que combateram a resistência indígena, é preciso com o nome dos Capitães-Mores que ordenaram as expedições, com as datas e as tribos combatidas; todavia, não

revela as causas da necessidade da ação dos terços dos mestres-de-campo, tampouco o fato evidente do aniquilamento da maior parte do contingente indígena, que a ação militar causou.

Na obra *Evolução Histórica Cearense*, Girão retoma a ação dos "bandeirantes" de uma maneira mais explícita para justificá-la como uma "guerra justa", um "mal necessário" que se praticava para garantir o povoamento. Também faz alusão aos aldeamentos formados na medida em que a guerra ia se definindo a favor do português sem, no entanto, mencionar a violência necessária para tanto e o controle e a disciplina que foi imposta ao índio nas aldeias artificiais criadas pelos missionários.

Ao "desaparecimento" do índio, "caçado" pelos colonizadores, na opinião de Girão, ficou a herança que legou para os "vencedores" um cabedal de práticas e costumes, na "sua atitude com a natureza e a vida campestre".

Girão não percebe esses costumes e práticas como uma manifestação dada num cenário de dominação/resistência, ou uma circularidade entre as duas culturas, que deu uma unidade na formação da sociedade cearense. Ele entende que o índio desapareceu caçado pelos colonos, numa atitude contraditória, pois refere-se aos aldeamentos, que formavam-se no momento em que o colonizador apresentava-se superior belicamente, em detrimento do nativo. Sabe-se que, as missões, foi o espaço por excelência, onde manifestou-se uma resistência cultural, invisível, simulada ao projeto colonizador.

Sua postura em omitir uma resistência manifesta, mesmo a visível, não é por acaso. O autor deixa explícita a idéia de uma colonização que se deu naturalmente, sendo o habitante primitivo apenas um obstáculo a se transpor e, para tanto, a guerra foi uma "mal necessário".

Gustavo Barroso vai se utilizar em *À Margem da História do Ceará*, dos mesmos preceitos que os historiadores já mencionados. Ele retoma o conceito de índio "brabo" e índio "manso" e a aliança do índio "brabo" mais holandês invasor contra o português para justificar o genocídio.

Também utiliza o fato do índio não respeitar a propriedade do branco (reses) e a resistência ao apossamento das terras, considerada pelo índio como suas, como a condição

sine qua non para a guerra que se deu. Não considera ele que o índio não tinha a concepção de propriedade privada, pelo sistema de sociedade em que vivia, daí, o índio considerar qualquer "presa", encontrada, de todos ou de ninguém. Da mesma maneira deu-se em relação à terra, na medida em que o índio não a considera sua, mas um bem comum, tendo sido o português que se apropriou dela, tornando-a um bem privado, expulsando os seus primitivos habitantes, criando o conflito, portanto.

Finalizando, Gustavo Barroso faz um tipo exaltação ao índio, quando refere-se à "Confederação dos Cariris" ("Guerra dos Bárbaros"), que se tornou interessante por reunir tribos divergentes culturalmente, todavia o extermínio que se implementou foi necessário ao povoamento, para a vitória da "inteligência sagaz" em detrimento de "bravura instintiva".

A Resistência Visível: O Trauma da Derrota

Uma historiografia mais atual faz uma outra leitura desse momento histórico, apresentando a resistência indígena na perspectiva de um conflito de classes, ou seja, uma guerra que se deu no momento em que o colonizador e o colonizado vão entrar em disputa pela posse da terra. Esse confronto vai aparecer no âmbito exclusivo do embate bélico, evidenciando momentos em que se apresentaram confrontos diretos entre as classes, sendo o conceito de resistência indígena formado apenas sob a ótica da guerra, sem que se considere uma resistência manifesta no cotidiano, através dos mecanismos de disciplina, vigilância e repressão, realizados pelas instituições dominantes e, em contrapartida, as formas desenvolvidas pelos indígenas para resistir a essa parafernália de controle instituída, a qual se deu através de uma pluralidade de ações, explícitas ou invisíveis, permeando todo o tecido social, caracterizando uma resistência cultural.

Duas obras recentes: *Os Índios no Siará, Massacre e Resistência* de José Cordeir e "*Guerra dos Bárbaros*"; *Resistência Indígena e Conflitos no Nordeste Colonial* de Maria Idalina da Cruz Pires, abordam a resistência indígena no Nordeste colonial sob o viés da luta de classes.

O livro de José Cordeiro, como o título da obra sugere, mostra como os índios do Ceará foram destruídos, torturados,

expropriados vencidos pelo colonizador, embora tenham resistido de maneira constante e organizada, formando, inclusive, uma confederação indígena.

Cordeiro considera que *"O colonizador além de reprimir com armas efetuou o modelo social indígena com medidas de alcance mais permanente (. . .). Necessário era, imediatamente, privar o índio da posse das suas terras. . ."* (30). O colonizador, para Cordeiro, via na captura do índio, também a conquista da terra,

"pois quando o próprio homem é capturado como um acessório orgânico da terra e junto com ela, sua captura dá-se na qualidade de uma das condições de produção, e esta é a origem da escravidão e da servidão, que logo degradavam e deformavam as formas originais de todas as comunidades" (31).

Na medida em que "o elemento substituto do modelo social ia sendo violentamente implantado", Cordeiro narra com vigor a destruição da resistência indígena que, segundo ele, deu-se numa "sucessão de guerrilhas". Não obstante a marcante presença da repressão militar, afirma o autor. *"o elemento da destruição da resistência indígena, tático, foi menos o tecnológico e o militar e mais o cultural/religioso"*.

No entanto, apesar de assim inferir, Cordeiro não deixa claro ao leitor os mecanismos culturais e religiosos de que se utilizaram os agentes colonizadores para destruir a resistência nativa.

Também não deixa claro se houve uma resistência do índio à essa ação de destruição cultural/religiosa, nos deixando uma lacuna, nos fazendo pensar na idéia de "passividade" indígena. Ao contrário, ele é enfático e insistente em afirmar a ação militar do colonizador, sobretudo a presença de companhias militares (Bandeirantes paulistas), os únicos "capazes de combater os índios", pelas suas experiências em combater rebeliões e preparo militar e, narra alguns massacres feitos por essas investidas militares a tribos indígenas, tais como aos Paiaku feita em agosto de 1699 pelo Mestre-de-Campo Manuel Alves de Moraes Navarro que, na tentativa de vencer a resistência daquela aldeia, simula uma aproximação cordial com os índios, prometendo-lhes "ricos despojos". Confiando nas promessas do Mestre-de-Campo e iniciando um ritual "em sinal de rigogizo" os índios foram "traíçoeiramente" batidos e

quase totalmente exterminados (32).

Cordeiro dá especial atenção em seus livros à ação guerreira dos índios, a "proeza militar" e a "destreza política".

No aspecto militar ele destaca a adoção de guerrilhas, situação que desorientava os Mestres-de-Campo paulista, sendo muitas vezes derrotados e obrigados a mudarem de tática. Sobre as qualidades políticas Cordeiro ressalta a "proeza política" dos Janduim que obtiveram para eles algo único na história brasileira - o reconhecimento de um reinado autônomo e um tratado de paz com Portugal (33).

A maior parte do livro é dedicada à louvação da ação guerreira do índio cearense e as suas formas de organização social e política:

"O invejável senso de organização os levou a criar em 1712, uma Confederação Indígena para, com dignidade de chefes de nações negociar a paz com o colonizador. Este (. . .) nunca cumpriu os acordos (. . .). Em 1713, os indígenas resolveram empreender um grande levante" (34).

A partir dessa confederação, Cordeiro vai admitir a tomada do poder pelos nativos em 1713 com a destruição da Vila de Aquiraz, então sede administrativa da Capitania do Ceará: *"A recuperação do território começa por Aquiraz",* escreve Cordeiro, *"a reação portuguesa não poderia deixar de ser mais violenta de todas, o que provocou do lado indígena um sentimento comum de solidariedade étnica"*. (35).

O trauma da conquista vista na ótica do autor, não silencia a luta armada, é a partir dela que vem à tona a verdadeira manifestação de resistência indígena, embora ele finalize sua obra admitindo a derrota do índio, "mortos em sua quase totalidade".

O livro de Maria Idalina da Cruz Pires, trata especificamente da "guerra dos bárbaros", um movimento de resistência indígena que deu-se no Nordeste colonial em oposição ao povoamento dos sertões com a economia pecuária. No entanto, sua pesquisa limita-se aos sertões de Rodelas em Pernambuco, da ribeira do Açú, no Rio Grande do Norte, da ribeira do Jaguaribe no Ceará, além dos sertões do Piauí e Paraíba. Não tratando, portanto, de todo o sertão nordestino onde deu-se o movimento.

A autora compreende que a "Guerra dos Bárbaros" significou o maior obstáculo à expansão pecuária, pois retardou todo o processo de conquista da terra pelos colonos e, questionando a idéia de um índio passivo e subordinado ao europeu, afirma que:

"os Tapuya desenvolveram uma forma de luta quase singular na história da resistência indígena no Brasil. Apesar de um passado caracterizado por conflitos internos entre as diversas tribos, o povo Tapuya conseguiu através de uma série de alianças, alcançar um certo grau de unidade na sua luta contra o branco" (36).

constituindo, conseqüentemente, o fator responsável pela longa duração do conflito armado.

Do mesmo modo que Cordeiro, mas num estilo menos entusiasta e fatalista, Maria Idalina descreve sobre a resistência indígena e a "complexa organização política" das tribos "tapuia", e a guerra de extermínio promovida pelos colonizadores, no intuito de garantir o desenvolvimento da pecuária.

Para essa prática de extermínio, infere a autora, foi necessário o apoio de vários setores sociais, sendo o grupo constituído pelos Mestres-de-Campo paulistas o que teve uma ação decisiva, visto serem especializados em dizimar resistências indígenas. Daí, o resultado ter sido um "etnocídio", ação caracterizada por não haver muita necessidade de mão-de-obra para a atividade pecuária.

O conceito de "etnocídio" traz, por si só, a idéia de extermínio de um povo com sua cultura. Assim considerando, a autora herda a imagem da derrota final e absoluta dos habitantes primitivos, tão presente nas nossas consciências. Na verdade, ela não percebe, ou esquece que, após o final da "Guerra dos Bárbaros", um contingente indígena, ainda grande, foi reduzido em aldeamentos ou conviveu fora deles, formando num espaço e no outro, junto ao colonizador, a sociedade nordestina.

Embora seja indiscutível o fato do genocídio da grande maioria das tribos indígenas que habitava o locus onde se deu a "Guerra dos Bárbaros", entender esse fato como um "etnocídio" é querer negar uma resistência cultural, manifesta nos espaços institucionalizados de controle do índio, nas relações entre índio e colonizador e, sobretudo, o legado cultural que o

índio deixou através da miscigenação étnica, de costumes e mentalidades.

Envolvida numa densidade pessimista a autora, até esquece, quando utiliza a terminologia "etnocídio", da presença de um contingente significativo de índios e remanescentes que habitam, ainda hoje, no sertão do Nordeste.

Maria Idalina dedica um capítulo do seu livro a uma "guerra branca", provocada pelos benefícios que poderiam dar aos diferentes sujeitos sociais que constituíam a classe colonizadora.

"Em primeiro lugar, revelam-se as divergências entre missionários e colonos no que diz respeito ao papel a ser desempenhado pelo índio. Os primeiros queriam transformá-los (. .) numa espécie de campesinato. Embora livres juridicamente, permaneciam subordinados à igreja, ao Estado e aos proprietários de terra. Os últimos desejavam escravizá-los, eliminá-los ou vendê-los como cativos" (37).

Num segundo momento, o conflito manifesta-se no âmbito da classe proprietária, dividindo-a face a interesses de natureza política e econômica.

"Assim, a guerra estava permeada por uma série de desentendimentos entre Mestres-de-Campo e Capitães-Mores, Paulistas e Sesmeiros, Moradores e Paulistas (. .) na disputa por cargos de mando, pela utilização da mão-de-obra indígena e, principalmente, pela posse da terra" (38).

Por último Maria Idalina detecta conflitos entre a classe proprietária e os não proprietários (sesmeiros e moradores, sesmeiros e foreiros, sesmeiros e rendeiros) em torno da posse da terra.

Com essa análise a autora apresenta um contexto onde deu-se concomitantemente vários conflitos, polarizados entre "Tapuyas" e europeus e entre os próprios colonizadores. Nesse quadro o Estado português, ao tentar gerenciar os conflitos, demonstrou um comportamento ambíguo no que tange à questão indígena, ora estimulando o extermínio dos índios ora inibindo os excessos cometidos contra eles pelos colonizadores. No que diz respeito à "guerra branca" o Estado *"procurou mobilizar os diferentes agentes da colonização no combate aos Tapuya. Assim agindo, tentou agradar os vários grupos em con-*

flito, recompensando-os com sesmarias, títulos e cargos. (39). No final do conflito, o Estado português revelou sua preferência pelos latifundiários, o grupo que se constituía, naquele momento, na fração mais poderosa da sociedade colonial.

O encanto pela luta armada, pelo confronto radical entre as classes, envolve tanto a preocupação de Maria Idalina e Cordeiro, que deixam silenciar ou deixam passar despercebida uma outra história de resistência presente. Tão presente que se manifesta ainda hoje, profunda e difusamente no nosso cotidiano, questionando a tendência de sermos considerados povos vencidos.

• • •

No caso do Ceará Colonial, por exemplo, o estudo das idolatrias indígenas e o seu aspecto morfológico enquanto fenômeno inserido num contexto de sincretismo cultural entre os índios da serra da Ibiapaba, no século XVII, abre pistas que sugerem uma outra leitura da resistência nativa no Ceará (40).

Vemos, portanto, constituir-se uma outra resistência, que assume uma importância inegável, na medida que, observa-se uma gama considerável e variável de idas e vindas nas relações culturais (e também políticas) entre colonizadores e índios, indo sempre além do aspecto visível e deletério do colonialismo.

A manutenção pelos indígenas de grande parte de suas tradições: mentalidades, estruturas simbólicas, enfim, práticas e expressões materiais e afetivas, expressam um conflito cultural o mais amplo possível, entrelaçando os domínios religioso, afetivo, político, ético, material e cotidiano (41), revelando relações profundas, diversificadas e complexas, que nos fazem avaliar a dimensão do universo cultural que envolveu indígenas e europeus.

O estudo dessas relações, já o dissemos, assume uma importância capital para a história cultural do Ceará colonial e, por conseguinte, é uma contribuição à reconstrução de um aspecto do nosso passado colonial que, com poucas exceções, ainda permanece desapercibido pela maioria dos historiadores.

NOTAS

1. BRUIT, Héctor, **América Latina: "Quinhentos anos entre a Dominação e a Resistência"**, In: Revista Brasileira de História, v. 11, nº 21, São Paulo, Marco Zero, 1991.
2. Idem, p. 149.
3. BRUIT, Héctor, *Visão ou Simulação dos Vencidos? A Historiografia sobre os Índios na Conquista da América*, (mimeog.), Departamento de História - UNICAMP, s/d, p.5.
4. Idem, p. 5.
5. Idem, p. 6.
6. BRUIT, Héctor, op. cit. p. 149.
7. Idem, p. 150.
8. HOONAERT, Eduardo, *História da Igreja no Brasil*, Tomo II/1, Petrópolis, Edições Paulinas/Vozes, 1983, p. 55.
9. Idem, p. 60.
10. Idem, p. 61.
11. *Carta de Padre Figueira (1607)* In: GIRÃO, Raimundo, op. cit., p. 41.
12. Idem, p.p. 49 e 53.
13. Idem, p. 52.
14. *Carta do Padre Antônio Vieira (1660)*, Revista do Instituto Histórico do Ceará, Tomo X, Fortaleza, Typografia Studart, 1896, p. 110.
15. Idem, p. 110.
16. Idem, p. 111.
17. Idem, p. 111.
18. Idem, p. 110.
19. ARAÚJO VIEIRA, Maria do Pilar de, et alli, *A Pesquisa em História*, São Paulo, Ed. Ática, 1989, p. 14.
20. Documentos *Coleção Barão de Studart*, Revista do Instituto Histórico do Ceará, Fortaleza, Ed. Instituto do Ceará, Tomo XXXIV, 1920, p.p. 109 a 119.
21. BEZERRA, Antônio, *Algumas Origens do Ceará*, Fortaleza, Typografia Minerva, 1918, (edição Fac-Símile, 1987), p. 60.
22. Idem, p. 51.
23. Idem, p.51.
24. Idem, p. 69.
25. Idem, p. 76.
26. Idem, p. 166.

27. STUDART FILHO, Carlos, **Estudos de História Selscentistas**, Fortaleza, Tipografia Minerva, 1959, p. 138.
28. Idem, p. 64.
29. GIRÃO, Raimundo, **Pequena História do Ceará**, Fortaleza, Ed. Instituto do Ceará, 1962, p.p. 60 e 61.
30. CORDEIRO, José, **Índios no Slará, Massacre e Resistência**, Fortaleza, Ed., 1989, p. 103.
31. Idem, citando Hobsobawm, p. 193.
32. Idem, p. 103.
33. Idem, p. 59.
34. Idem, p. 67.
35. Idem, p. 79.
36. PIRES, Maria Idalina da Cruz, **"Guerra dos Bárbaros", Resistência Indígena e Conflitos no Nordeste Colonial**, Recife, FUNDARPE/CERPE, 1990, p. 125.
37. Idem, p. 127.
38. Idem, p. 127.
39. Idem, p. 127.
40. Ver também BARROS, P. Sérgio, **Cultura e Resistência Indígena no Ceará Colonial (1603-1720)**, Monografia de Bacharelado, Universidade Federal do Ceará, 1992, (Especialmente o IV capítulo).
41. VAINFAS, Ronaldo, **Colonialismo e Idolatrias: Cultura e Resistência Indígena no Mundo Colonial Ibérico**, In: Revista Brasileira de História, V. 11, nº 21, São Paulo, Marco Zero, 1992.

BIBLIOGRAFIA

- BEZERRA, Antônio, **Algumas Origens do Ceará**, Fortaleza, Typ. Minerva, 1918 (Edição Fac-Símile, 1987).
- BRUIT, Héctor, **América Latina: "Quinhentos anos entre a Dominação e a Resistência"**, In: Revista Brasileira de História v. 10, nº 20, São Paulo, Marco Zero, 1991.
- _____, **"Visão ou Simulação dos Vencidos?" A Historiografia sobre os Índios na conquista da América**, (mimeog.), Departamento de História - UNICAMP, s/d.
- CORDEIRO, José, **Índios no Sítio, Massacre e Resistência**, Fortaleza, ed., 1989.
- FIGUEIRA, Pe. Luís, **Relação do Maranhão**, In: Girão, Raimundo, **Evolução Histórica Cearense**, Fortaleza, BNB/ETENE, 1986.
- GINZBURG, Carlo, **O Queijo e os Vermes**, São Paulo, Companhia das Letras, 1989.
- GIRÃO, Raimundo, **Evolução Histórica Cearense**, Fortaleza, BNB/ETENE, 1986.
- _____, **Pequena História do Ceará**, Fortaleza, Ed. Instituto do Ceará, 1962.
- HOORNAERT, Eduardo, **História da Igreja no Brasil**, Tomo II/1, Petrópolis, Vozes/ed. Paulista, 1983.
- PIRES, Maria Idalina da Cruz, **Guerra dos Bárbaros", Resistência Indígena e Conflitos no Nordeste Colonial**, Recife, FUNDARPE/CERPE, 1990.
- Revista do Instituto Histórico do Ceará (Documentos da Coleção Barão de Studart), Tomo XXXIV, Fortaleza, Ed. Instituto do Ceará, 1920.
- STUDART FILHO, **Estudos de História Selscentistas**, Fortaleza, Typ. Minerva, 1959.
- _____, **Páginas de História e Pré-História**, Fortaleza, Ed. Instituto do Ceará, 1966.
- VAINFAS, Ronaldo, **Colonialismo e Idolatrias: Cultura e Resistência Indígena no Mundo Colonial Ibérico**, In: Revista Brasileira de História, v. 11, nº 21, São Paulo, Marco Zero, 1991.
- VEIRA, Antonio Pe., carta, In: Revista do Instituto Histórico do Ceará, Tomo X, Fortaleza, Typografia Studart, 1896.
- VEIRA, Maria do Pilar de Araújo, et ali, **A Pesquisa em História**, São Paulo, Ática, 1989.