

José Alves Dias  
Livia Diana Rocha Magalhães  
Organizadores

CULTURA, EDUCAÇÃO, MEMÓRIA E SABERES  
1ª Edição Eletrônica

Uberlândia / Minas Gerais  
Navegando Publicações  
2020



# SUMÁRIO

|                                                                                                                                                                                                                                                   |            |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>APRESENTAÇÃO</b>                                                                                                                                                                                                                               | <b>1</b>   |
| José Alves Dias<br>Lívia Diana Rocha Magalhães<br>DOI – 10.29388/978-65-81417-23-9-0-f.1-4                                                                                                                                                        |            |
| <b>CAPÍTULO 1</b>                                                                                                                                                                                                                                 | <b>5</b>   |
| <b>EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA E AFIRMAÇÃO ÉTNICA<br/>DOS BORARI E ARAPIUM DA T.I. MARÓ, NO BAIXO AMAZONAS</b><br>Gilberto César Lopes Rodrigues - José Claudinei Lombardi<br>DOI – 10.29388/978-65-81417-23-9-0-f.5-24                             |            |
| <b>CAPÍTULO 2</b>                                                                                                                                                                                                                                 | <b>25</b>  |
| <b>ESCOLARIZAÇÃO E POVOS INDÍGENAS NO MARANHÃO</b><br>Elizabeth Maria Beserra Coelho<br>DOI – 10.29388/978-65-81417-23-9-0-f.25-36                                                                                                                |            |
| <b>CAPÍTULO 3</b>                                                                                                                                                                                                                                 | <b>37</b>  |
| <b>O ÍNDIO SOB O OLHAR DO OUTRO: A DIFERENÇA CONSENTIDA<br/>EM NOVE NOITES, DE BERNARDO CARVALHO</b><br>Márcia Manir Miguel Feitosa - Silvana Maria Pantoja dos Santos<br>DOI – 10.29388/978-65-81417-23-9-0-f.37-50                              |            |
| <b>CAPÍTULO 4</b>                                                                                                                                                                                                                                 | <b>51</b>  |
| <b>A PRESENÇA DO CRISTIANISMO PROTESTANTE ENTRE OS<br/>GUAJAJARA DA ALDEIA BACURIZINHO EM GRAJAÚ/MA</b><br>Isabela Cristina Torres e Silva - José Alves Dias<br>DOI – 10.29388/978-65-81417-23-9-0-f.51-68                                        |            |
| <b>CAPÍTULO 5</b>                                                                                                                                                                                                                                 | <b>69</b>  |
| <b>AMBIENTE E CULTURA NO MARANHÃO COLONIAL: A<br/>CONTRIBUIÇÃO DOS SABERES DOS INDÍGENAS</b><br>Antonio Cordeiro Feitosa<br>DOI – 10.29388/978-65-81417-23-9-0-f.69-82                                                                            |            |
| <b>CAPÍTULO 6</b>                                                                                                                                                                                                                                 | <b>83</b>  |
| <b>NO RASTRO DOS VOGADOS: A LONGA CAMINHADA<br/>RUMO A TERRA SEM MALES</b><br>Paulo Humberto Porto Borges<br>DOI – 10.29388/978-65-81417-23-9-0-f.83-98                                                                                           |            |
| <b>CAPÍTULO 7</b>                                                                                                                                                                                                                                 | <b>99</b>  |
| <b>MEMÓRIA E REPRESENTAÇÃO DE D. PEDRO II E SUA CORTE<br/>IMPERIAL NA FESTA DO DÍVINO ESPÍRITO SANTO EM<br/>ALCÂNTARA/MA</b><br>Ilanna Maria Izaías do Nascimento - Maria Aparecida Silva de Sousa<br>DOI – 10.29388/978-65-81417-23-9-0-f.99-108 |            |
| <b>CAPÍTULO 8</b>                                                                                                                                                                                                                                 | <b>109</b> |
| <b>EDUCAÇÃO E LINGUAGEM RELIGIOSA: QUADROS SOCIAIS<br/>DE UMA ESCOLA NACIONALISTA</b><br>Tatiane Malheiros Alves - Lívia Diana Rocha Magalhães<br>DOI – 10.29388/978-65-81417-23-9-0-f.109-119                                                    |            |

## CAPÍTULO 4

### A PRESENÇA DO CRISTIANISMO PROTESTANTE ENTRE OS GUAJAJARA DA ALDEIA BACURIZINHO EM GRAJAÚ/MA

Isabela Cristina Torres e Silva  
Instituto Federal do Maranhão - Campus de Grajaú  
isabela.silva@ifma.edu.br

José Alves Dias  
Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia  
jose.dias@uesb.edu.br

#### O processo de povoamento e expansão econômica em Grajaú

O município de Grajaú foi fundado pelo alferes-de-milícia Antônio Francisco dos Reis nos campos naturais do Sul do Maranhão, região denominada de Pastos Bons, no porto da fazenda Chapada pertencente a Manoel Valentim Fernandes. Sua expansão inicial foi impulsionada pelas atividades agrícolas e pecuárias cuja produção de algodão, carne, couro e manufaturados era escoada pelo rio Grajaú, um dos principais afluentes do rio Mearim e importante comunicação fluvial que entrecorta o estado do Maranhão de norte a sul.

Nesse sentido,

O estabelecimento do gado e da população vinculada à criação dos rebanhos, em 1819 foi fundado o povoado de Pastos Bons, servindo de apoio para o prosseguimento da expansão sobre o sertão, dando origem a vilas e povoados que seriam mais tarde transformados em cidades, a exemplo de Riachão, Carolina, Santo Antônio de Balsas (hoje Balsas), Porto da Chapada (hoje Grajaú) e algumas outras (ROCHA, 2015, p. 1781).

Antes das ocupações francesas e portuguesas a região, mais precisamente a margem oeste do rio, era habitada por indígenas Timbira e Pukobyê, conhecidos Gaviões, também chamados de Piocobjês ou Picogobês. Em vista do processo de colonização e antes da ocupação definitiva do território, o bandeirante Antônio Francisco Reis liderou uma expedição para povoar novas regiões e explorar as potencialidades e riquezas regionais, já percebidas em expedições anteriores que lhes foram vantajosas. Com a chegada de José Pinto de Magalhães, comandando uma armada de 20 soldados que vinham embrenhando as matas fechadas do sertão objetivando abrir picadas do povoado até os sertões, houve um acordo de trégua entre pukobyês e os bandeirantes, o que possibilitou o povoamento do local<sup>1</sup>.

Apesar dos constantes conflitos e da expulsão de vários indígenas, estes

---

<sup>1</sup> Nesse acordo, a permanência de 06 aldeias foi assegurada, alegando-se que elas seriam inseridas, por vontade dos indígenas, no processo de civilização.

resistiram e hoje, em Grajaú, habitam os Guajajara – maior etnia do município – cujas terras homologadas, se localizam a 20 km de Grajaú e a 566 km da capital, São Luís, são Bacurizinho e Morro Branco<sup>2</sup>.

## Incursões evangelizadoras entre os Guajajara

Nas pesquisas antropológicas, sociológicas e etnológicas clássicas a inserção da religião cristã entre indígenas é comumente apresentada um massacre cultural e a causa do “desaparecimento” de inúmeras etnias. Não se refuta por completo essa assertiva, no entanto, definir o outro a partir de uma visão exógena resulta em limitações analíticas e conduzem a conclusões excludentes sobre as características dos povos indígenas. Estudos recentes tratam a relação entre cristãos e indígenas como inovações, traduções ou mediações ressignificadas e atualizadas<sup>3</sup>.

Nessa perspectiva será analisada a evangelização protestante dos indígenas no Brasil desde a colonização holandesa, no Pernambuco, até as Missões Novas Tribos do Brasil (MNTB), que, desde 1955, envia missionários às aldeias. Dentre estas missões de fé, destacamos a Missão Campos Brancos, no Maranhão, vinculada à Igreja Assembleia de Deus. Seu propósito é a formação de igrejas nativas, preparar novos missionários para o campo e catequizar os indígenas.

Os primeiros missionários dos quais os moradores da Bacurizinho se recordam estiveram à região onde se localiza a aldeia na década de 1930. Lembrados pelos mais idosos Guajajara da Bacurizinho são: Ernesto (Ernest Wooten), sua esposa Ninoca (Ana Correia de Araújo) e Martin. A partir de tais memórias infere-se que, nos anos de 1930, Ernest "implantou e manteve um trabalho missionário no meio da tribo dos Guajajara, em aldeias localizadas à margem direita do rio Mearim, dentro dos limites da atual reserva indígena Bacurizinho, neste município [Grajaú]" (ROCHA, 2011).

Segundo o Pr. Lucimar Rocha (2011), Wooten ainda teria traduzido inúmeras porções da Bíblia, mais especificamente o evangelho de João, para a língua dos Guajajara. Sobre o aparecimento dessa personagem, Gomes afirma (2002):

A principal delas talvez fosse ainda a velha aldeia da Pedra, ou Lagoa da Pedra, que se localizava no centro da área, afastada da beira do Mearim. Fora fundada por fugitivos da Rebelião do Alto Alegre, no início do século. Entre 1930 e 1940 lá morara com sua esposa

---

<sup>2</sup>Sobre os Guajajara, autodenominados Tenetehara, sabe-se que constituem o ramo oriental e habitam 11 Terras Indígenas (TI) no Maranhão e são da família linguística tupi-guarani (SCHRÖDER, 2002). Tinha uma população estimada em aproximadamente 2.000 indivíduos em 1940, hoje estão em 6º lugar na lista de povos indígenas brasileiros com maior densidade demográfica do Brasil. Das aldeias povoadas por Guajajara em Grajaú, a maior é a Baucurizinho, cuja população é estimada em torno de 860 habitantes. Tal aldeia é uma das 60 do Território Indígena (TI) com denominação homônima (MINISTÉRIO DA SAÚDE, 2013, p. 35)

<sup>3</sup>Os índios Tenetehara (1961), de Charles Wagley e Eduardo Galvão, antropólogos de formação que, afirmaram que “Apesar de mais de trezentos anos de exposição intermitente à influência de missionários, os Tenetehara mantêm praticamente inalteradas suas crenças tradicionais” (WAGLEY; GALVÃO, 1961, p. 105).

um missionário protestante, Ernesto Wooten, que tentara converter os Tenetehara, antes da aldeia São Pedro, e depois da Pedra. Com efeito, alguns índios adquiriram um certo conhecimento da Bíblia e uns poucos se identificavam como crentes em algumas ocasiões. Uma meia dúzia deles aprendeu a ler e escrever com o velho Ernesto, e pelo menos de um deles falava-se que era seu filho natural, tal a profusão de cabelos no corpo e os olhos claros (GOMES, 2002, p. 317-318).

Portanto, sabe-se pelos testemunhos que já havia incursões evangelísticas protestantes nas proximidades. A primeira igreja cristã protestante na aldeia Bacurizinho foi construída em 2005, sob as vistas de Maria Tereza Sousa, missionária da Igreja Assembleia de Deus (SETA - /COMADESMA – Convenção dos Ministros da Assembleia de Deus do Maranhão) e a mais de 17 anos tal denominação vem atuando na aldeia através do projeto missionário denominado Campos Brancos, que integra o projeto nacional das Agências Evangélicas de Missões Transculturais.

Essas missões, num cenário em que assumem nova roupagem, procurando aparentar cada vez menos “civilizadoras” e mais “transculturais”, foram comuns no século XX. Atualmente, a aldeia Bacurizinho tem rituais protestantes, tais como cultos, encontros e projetos missionários, com regularidade. As igrejas Assembleia de Deus, Cristã Evangélica Guajajara e Pentecostal Missionária possuem templos, além de receberem pregadores de outras igrejas.

## **Memórias da atuação protestante na Aldeia Bacurizinho**

A memória de Alderico Lopes Guajajara, ancião da aldeia, confirma os dados publicados pela Igreja Cristã Evangélica de Grajaú sobre a história do protestantismo e evangelização junto aos indígenas.

Primeira igreja, primeira igreja dos evangélico, eu me lembro. Eu me lembro. Foi.. Eu tava, eu tava numa muito pequenininho nessa hora, nesse tempo, e ainda vi... a, a casa onde morava... Só que, quando eu fui me entender mesmo pra conhecer as coisa, eles vieram embora, né? Que foi uma missão da Inglaterra. Os gringo legítimo. [...] Um chamava Ernest não sei de quê; a mulher dele chamava Ninoca, da vozona grossa... e, e outro por nome Martin. Esses três eu conheci bem, os outro... Tinham muitos, né? [inaudível] 1930, 1920, por aí [inaudível] que aconteceu [ai?] Primeiro, primeiro *karaim* que chama que vieram ensinar a religião pras aldeia do Maranhão (GUAJAJARA, 2017a).

A memória é considerada categoria essencial à discussão dos processos de construções culturais Guajajara. A investigação e discussão acerca da memória coletiva de Maurice Halbwachs consideram que, mesmo a memória de uma sociedade não é apenas a justaposição de memórias individuais, no entanto, ela se vale das experiências pessoais para testemunhar a significação das experiên-

cias coletivas. Em outros termos, as memórias são construídas inerentemente às formas com as quais o ser humano se enxerga no mundo. No entanto,

A identidade coletiva precede a memória, determinando aquela o conteúdo desta, considerando, portanto, que a identidade é estável e coerente. Nesta medida, negligencia a natureza dialógica, negocial, conflitual e intertextual quer da identidade quer da memória, o que reduz o poder explicativo da sua abordagem geral. Com efeito, toda a dinâmica processual decorrente das disputas ocorridas no palco social pela hegemonia da memória, ou seja, as lutas pela dominação, os conflitos, os interesses antagônicos, subjacentes à construção social do passado, está ausente da análise de Halbwachs (PERALTA, 2007, p. 6).

Além de implicar um olhar sobre o passado de uma sociedade, a memória também serve ao propósito da manutenção do seu presente e conservação do futuro, sendo uma das garantias da continuidade das sociedades. Fentress e Wickham (1992) ressaltam os conflitos e as atualizações que alcançam a memória, pois “a memória representa o passado e o presente ligados entre si e coerentes, neste sentido, um com o outro.” (p. 39).

A memória, então, torna-se relevante para a continuidade de muitos grupos sociais pelos moldes que carregam através de suas tradições. A sociedade nacional acabou por incorporar seus costumes aos valores e pressupostos cristãos ocidentais, consolidando interatividade entre os povos colonizados e colonizadores. Os Guajajara, no estabelecimento de relações de trocas econômicas e adoção de um sistema que viabilizasse o comércio com os brancos, acabaram por conformar sua economia, antes de subsistência e endógena, suficientes para manutenção das famílias, que acarretou em mudanças, em algumas culturas, em sua forma de organização social, inclusive pela utilização de roupas e utensílios de ferro. Também foram adotados novos princípios morais, sociais e religiosos. É nessa perspectiva que entendemos que a investigação das memórias Tene-tehara/Guajajara.

A apropriação de entidades simbólicas próprias das características indígenas para representar a cultura dos brancos, perpetuada desde o passado, ainda se faz presente na atualidade. Em algumas etnias, o diabo pode ser representado tanto pela figura de *zurupari* (jurupari) como de *anhã*. Essas aproximações, nas sociedades tupi-guarani são, em geral, pouco díspares, mas podem variar de um tronco linguístico para outro. Segundo Elsa Peralta (2007),

Ao relacionar eventos passados com eventos do presente, a memória é, com efeito, parte integrante dos mecanismos de atribuição de significado próprios de uma cultura. [...] De acordo com esta perspectiva, a memória fornece referentes de significação constituídos por visões partilhadas do passado que são geradas pelo presente e orientadas para o futuro. Como em Benjamin (1992), a memória implica, assim, uma constante dialética entre o passado, o presente e o futuro. Tal assumpção pressupõe não apenas que a memória colec-

tiva é um sistema cultural de atribuição de significado, mas também que é um sistema de atribuição de significado alterável ao longo do tempo. Trata-se, portanto, de um processo dinâmico, e não estático, de recriação cultural, que fornece um quadro de significação mediante o qual a sociedade mantém a estabilidade e a identidade, enquanto se adapta à mudança. [...] (p. 16).

Assim como permanece, em certa medida, inalterável porque não se pode mudar o que aconteceu, o passado também muda porque adequamos o que realmente aconteceu às ansiedades do presente. Por isso, infere-se que a memória de uma sociedade, a exemplo da autóctone, pode sofrer influências externas que causem desequilíbrio em sua visão religiosa tradicional, gerando novas concepções não só no campo religioso, mas em toda sua estrutura social. A construção cultural é um processo amplo e motivado pela necessidade de estabelecimento de relações entre ameríndios e *karaim*. A depender do tempo e maneira pela qual a sociedade indígena aproxima-se ou distancia-se da sociedade nacional, podemos observar até que ponto essa cultura está sendo afetada por fatores exógenos.

Nesse diálogo entre culturas cabe ressaltarmos que o convívio cultural, também é movido pelo aprendizado mútuo, como por exemplo, os instrumentos de ferro introduzidos na cultura indígena, que facilitavam o trabalho de caça e coleta e, concomitantemente, oportunizavam os aldeamentos, e a servidão. Hodiernamente pode-se aludir à comunicação em massa que mantém os povos indígenas informados e fomentam sua cultura. No entanto, não há dúvidas que a influência da cultura de um povo dominado tem limitações e nem sempre pode se estabelecer numa relação de troca constante<sup>4</sup>.

Para o também antropólogo brasileiro Mércio Gomes, em *O índio na História* (2002), a interrelação com os não-indígenas, afirma que tal autonomia Guajajara não está incólume. Para ele,

Os Tenetehara vivem essa vida indígena, autônoma, centrada em si mesma, mas não se iludem de que estão inseridos numa dinâmica político-cultural, a nação brasileira, muito mais potente e ameaçadora à sua integridade étnica do que jamais antes experimentaram (p. 586).

Ao perquirir a força do cristianismo na aldeia Bacurizinho, concordamos com Thompson (1995) quando afirma que:

Não estamos simplesmente interessados em categorizar e analisar um sistema de pensamento ou crença, nem em analisar uma forma ou sistema simbólico tomado em si mesmo. Ao contrário, estamos interessados em alguns dos que podem ser chamados de *usos sociais das formas simbólicas*. Estamos interessados em se, em que medida e como (se for o caso) as formas simbólicas servem para estabelecer e

---

<sup>4</sup>Darcy Ribeiro (1979), ao mencionar os Tenetehara, afirma que, alguns grupos indígenas, após as reduções dos contatos iniciais, alcançam um estágio de acomodação que faz com que sobrevivam, embora outros diminuam até desaparecer.

sustentar relações de dominação nos contextos sociais em que elas são produzidas, transmitidas e recebidas (p. 18).

Considerando os saberes indígenas adotadas pela sociedade nacional, vemos como o exemplo da ação das rezadeiras, segundo Custódia da Silva – Missionária Católica, prática que reproduz alguns dos rituais do pajé, como o ritual de “retirada” de espíritos malignos que assolam as pessoas, livrando-as das doenças que as deixam fracas e doentes, manifestados bem como o uso das ervas medicinais pelas rezadeiras, ora em detrimento da medicina alopática, ora como complementar desta, também como relacionado aos usos que grupos ameríndios faziam das plantas à época do descobrimento e que persiste até os dias atuais, embora essa tradição da cura por medicina natural não seja restrita aos grupos indígenas.

Um dos mais antigos dos habitantes da aldeia Bacurizinho, falecido em 2008, lembra o que é ser Tenetehara. Sua narrativa está eivada de orgulho das tradições de seu povo e se expressa nos rituais e na permanência das celebrações que unificam os Guajajara. Sobre isso, ele ressaltou:

Eu acho que, eu acho que nem, nem, nem, nem nação nenhum de gente, de um povo, deve abandonar sua cultura. Deve esquecer de sua raça, de sua raiz, principalmente nós, *índio*, que *somo* primeiro habitante do Brasil... (GUAJAJARA, 2017a).

A defesa de um guerreiro emerge da memória presente em afirmações contundentes de um indivíduo que se considerava, não apenas o proeminente líder dos Guajajara, como também, o guardião das lembranças e defensor das tradições.

Tudo o que eu falo, falo e coisa certa e, e é só do lado de defender a nação indígena passado e os que nós *vive* e futuro pra frente. Oh, nós *tamos* com 206 207 ano que esse Grajaú funcionou ali. De lá pra cá, só houve perseguição, só houve destruição. Aquilo lá era dos *índio* que esse, que tá acontecendo agora, não é costume indígena, não é também, é, é, é a língua que se fala muito misturado ali, que é dos *karaiw*. *Karaiw* que foi ali também não foi o *karaiw* bom, não. *Karaiw* ruim (GUAJAJARA, 2017a).

E, mais adiante, o desejo de transformar os relatos em textos escritos expõe a linha tênue entre a memória e a História, visto que, há uma reprodução continuada das versões clássicas da historiografia sobre o Brasil.

Eu tô querendo, eu já falei pra algumas pessoas aí, já falei também, eu vou me mudar, passar uns dias no Bacurizinho, pra fazer um convite e ver se consigo, consigo, é, fazer uma palavra ou deixar uma mensagem do que eu, do que eu fiz, do que eu morei, do que eu consegui, falando da mesma nação, grupo nosso, explicando a vinda do índio, explicando a vinda também dos *português*, o que trouxeram pra nós,

de bom ou ruim, pra nossa nação, pras nossas terras, pra nossa saúde, pra nossa educação e nosso costume. Isso eu queria dar e quero dar explicado por, por, por meio de documento escrito, uma coisa assim (GUAJAJARAa, 2017).

Concebe-se que as mudanças culturais entre os Guajajara têm o peso da religião como um dos principais indutores e assim a cultura indígena se apropria de elementos da cultura dominante. Inferimos que o processo de construção cultural se estabelece nas esferas sociais, políticas, econômicas e, também, religiosas. Antonella Maria Imperatriz Tassinari (2003) definiu tal intercâmbio como um processo de construção cultural, que, além de ser compreendido como uma “demarcação de fronteiras étnicas”, também é “a formação de um sentimento de unidade por parte de um grupo de famílias, a sua organização segundo certos princípios e padrões de sociabilidade e a conjunta elaboração simbólica de valores e visões de mundo” (p.16).

Para a autora a

[...] especificidade de cada grupo no interior de um contexto mais amplo de intercâmbios, contexto que produz diferenças, bem como é produzido por elas. Trata-se, em primeiro lugar, de considerar o contato e o intercâmbio entre as populações de forma positiva, não como destruidora de tradições, mas como processos nos quais suas fronteiras étnicas e especificidades culturais são constantemente reelaboradas. Em segundo lugar, trata-se de atentar para as elaborações próprias feitas por cada grupo indígena, segundo suas próprias definições do que é ou não é “tradicional” (p. 18-19).

E ainda:

Esse movimento de reformulação do conceito de “cultura” parece explodir as noções fixas e ordenadas conforme definidas pelos “paradigmas da ordem”. Como vimos, à noção estética de cultura contrapõe-se a noção de mobilidade e dinâmica cultural, baseada principalmente na atenção à criatividade dos sujeitos e à manipulação individual dos padrões culturais. Da mesma forma, critica-se a ideia reificada de cultura, apresentando-a como um fenômeno relacional, interativo, transitivo, em que o peso recai mais no esquema conceitual que pensa as coisas do que nas próprias coisas. Questiona-se o caráter sistêmico, ordenado, integrado da cultura, entendendo-a de forma mais fluida. Finalmente, também entram em cena emoções e vontades dos sujeitos, como elementos importantes para a construção do novo conceito de “cultura” (p. 34).

A permanência de tradicionais aspectos culturais entre os Guajajara pode ser demonstrada por meio das memórias sobre Maíra e a Moqueada. Dos seus heróis culturais Maíra é citado como mais importante, sendo inclusive o responsável por ensinar o Guajajara a plantar a mandioca, seu principal alimento. Pela

relevância de Maíra para a compreensão da criação do mundo pelos Guajajara e, também pela vasta bibliografia encontrada sobre o assunto, se busca entender até que ponto os indígenas se lembravam da criação do mundo por Maíra – se já haviam ouvido falar dele – e como lembravam<sup>5</sup>.

A história de Maíra é conhecida por muitas etnias entre os tupi-guarani, desde os Tupinambá do século XVI até os Ka'apor da atualidade, mas para os Tenetehara da aldeia Bacurizinho, essa estória assume diferentes faces. O que nos interessa mais de perto aqui é a compreensão dos Guajajara da Bacurizinho sobre Maíra. Há quem diga que Maíra e Tupã são o mesmo, assim como Deus; há quem diga que ele é quem transforma; e há também quem diga que é apenas uma lenda. Abaixo, seguem as versões e entendimentos sobre Maíra para os indígenas entrevistados da aldeia<sup>6</sup>.

É porque Maíra, pra nós, Maíra [fala em guajajara]... Maíra é algo encantado. Aquilo que é encantado, aquilo que é o perfeito, né? Que é o mesmo Deus, é o Tupã. As pessoas pensam que, é, Tupã, nós, é uma outra coisa, não é não, é o mesmo deus Tupã, né? É o mesmo criador, é o mesmo Maíra. Maíra é o encantado, é o, é o, é o perfeito, é o que, é o pai de todas as, de todas as coisas. É o criador. Maíra, pra nós, significa isso aí. (Edilson Guajajara, em entrevista à pesquisadora, 2017).

Eu ouvi essa história, não sei, começou do lado de, como começou o mundo, a história do mundo de Jesus, isso eu li numa Bíblia e li duas Bíblias, tudinho, tudinho, tudinho A Bacurizinho [fala em guajajara] e o índio, quase a história do índio é quase idêntica também, mas antes disso tinha índio também. Antes do mundo, tinha índio também, já se falava, mas só que a vida deles era uma vida também, como diz, era uma vida santa. Tinha o índio pajé, pajé mesmo. A pessoa falando daqui lá pro Bacurizinho, o pajé daqui já sabia o que tava conversando com ele [inaudível]. Então, acho que nós temos a história que chama, nós chamamo, nós chamamo, na língua, Maíra, né? Maíra, na língua, vamos dizer que fosse um Jesus, né?. [...] (GUAJAJARA, 2017a).

Gomes (2002) assim resume o mito transformador dos Guajajara:

Um dia Maíra, o Divino, aparece a uma mulher, em forma de um rapaz bonito, ou de uma árvore formosa, lhe faz amor e gera um filho no seu ventre. Logo essa criança, Maíra-yr ([-yr] é sufixo para “filho”), começa a falar e pede à mãe para levá-lo ao pai. A mãe acata o pedido do filho que do seu ventre vai indicando o caminho para a morada de Maíra. De tempos em tempos ele pede para a mãe colher flores para ele cheirar. De certa feita a flor está com marimbondos

<sup>5</sup>Diferentemente da cultura cristã tradicional, a criação dos Guajajara não tinha um Deus, a quem devesse adorar, até a chegada dos karaiw. Os heróis culturais tinham o poder transformador das coisas do mundo, criar os homens, ensinar-lhes coisas (WAGLEY; GALVÃO, 1961).

<sup>6</sup>Mais próxima da versão contada por Alderico está a de Mércio Gomes, e credita-se a isso o fato dessa pesquisa de Gomes ter-se desenvolvido na região do baixo Mearim e na aldeia Bacurizinho, sendo essa a versão publicada.

que picam a mãe, ela se zanga e bate em sua barriga. Maíra-yr se ressentente e cala. Chegando a uma encruzilhada a mãe não sabe qual caminho tomar, pergunta ao filho e ele não lhe responde. Ela segue por uma via que vai dar na morada de Mykura, o Gambá. Este a acolhe em sua acanhada casinha feita de folha de banana brava, lhe dá comida e uma rede para dormir. Depois faz chover e a chuva cai na rede onde a índia grávida dorme. Ela se levanta e arma sua rede em outro lugar, mas Mykura vai com uma vara e afasta as palhas do teto e novamente cai água na rede da mãe de Maíra. Isso acontece duas, três vezes até que Mykura a convida para dormir na sua rede, que está enxuta e quente, e aí lhe gera outro filho, Mykura-yr, o filho do Gambá (p. 54).

A saga dos gêmeos filhos de Maíra e como as coisas do mundo foram sendo criadas por eles foi a única estória completa formativa que ouvimos de um Guajajara da Bacurizinho, e apenas do seu Alderico. Quando os entrevistados são confrontados sobre o que se lembram de Maíra, as respostas são díspares: alguns ouviram falar, mas não lembram, como o pajé Janguito e a Cacique Iara. Tanto Marlete, em seus 30 anos, quanto Ludmylla, hoje com 21 anos, não sabem do que se trata ou quem é Maíra, pois nunca ouviram a lenda contada por seus avós ou pais. Por outro lado, Manoel Guajajara pontua:

A Maíra, eu até que ainda lembro ainda uma parte, não, não tudo. Porque também já, porque é *pruque* Maíra, é, [silêncio] era um mito, né? E a gente sabe dum pouco desse, dessa história, mas só que também não lembro muito também mais, porque, porque é assim: quando, quando a gente tá na, na escola, quando a gente *tú* na escola, que vai todo dia, tudo que tá se passando ali você vai aprendendo, vai aprendendo. Tudo que você vê, tudo que você tá, tá passando naquele-- lá na aula e você não vai esquecer, como nós também. É, antigamente, quando mais velho se juntava, assim contava aquela história e a gente ficava no arredor e escutando o velho contando aquela história, né? E não tem mais. Mais de 40 *ano*, por aí, não, ninguém mais. Depois que, que essa FUNAI, SPI, FUNAI, é, é religião, ou católico, o pa-padre Frei Alberto, aí, tudo isso já foi desaparecendo. [...] Aí, ninguém não ligou mais contar esse tipo de, de história (GUAJAJARA, 2017d).

O cristianismo e a integração do indígena a vida do branco, as disparidades geográficas, bem como a morte dos anciãos que não registraram seus conhecimentos de forma escrita, culminou com a diversificação, para cada região, das versões sobre Maíra.

Dentre os hábitos culturais que ainda permanecem, a festa da Menina Moça é a celebração da união da comunidade em torno de um objetivo: preparar o ritual e proteger as famílias dos males que podem acometer as mulheres. Os moradores da Bacurizinho reúnem-se para a autopreservação manifestada na forma de ritos.

O Moqueado, que festeja a puberdade feminina, teve alterações significativas desde a chegada dos cristãos, especialmente no que se refere ao ritual de cantigas de invocação dos espíritos dos animais, pelas divergências com a concepção cristã sobre as manifestações sobrenaturais<sup>7</sup>.

Manoel Guajajara alude aos significados espirituais da festa do Moqueado:

Hoje ainda nós fazemos festa de moqueada, que é da menina-moça. Isso aí a gente não deixa e fazer porque é, isso a gente faz é por obrigação, não é só apresentar a festa, não. É, é por obrigação. Porque isso faz parte da saúde. É, o jovem indígena, se... Como eu tenho uma neta aqui, eu tenho uma neta aqui, é, nós *tamo* fazendo uma festa moqueado, ela é, ela é proibida de comer carne de catitu, ela tá proibida de, de, de, é, macaco e, e outras *coisa* que, que, outras *caça* [?] ela não pode comer ainda, enquanto, enquanto nós não *fizer* essa festa, e, ela não é liberada pra fazer isso e também mesmo pra namoro ou, é, ela não, não, não tá preparada ainda pra, pra namoro, pra assumir a, essa responsabilidade de, de, de família ou casar mesmo, né? Aí, não é o tempo ainda. Então, é, a gente tem que, tem que passar por esse processo pra que, depois, ela possa, ela pode, é, ser liberada pra fazer tudo isso e, então, se, é, no, no, aquele pintura, é, que coloca, que eles bota na, nas menina, é que bota jenipapo, passa aqueles, é, um, semana dentro da tocaia [...] (GUAJAJARA, 2017d).

O evangelista Tito Lopes Guajajara, que atua como pastor da Igreja Assembleia de Deus, explica como se processo, atualmente, esse rito de passagem da menina para a vida adulta: um culto nos moldes da festa, feito na igreja, onde a púbere sai da “tocaia” e os indígenas vão cantar hinos religiosos. Esse culto é tido como a própria festa do moqueado cristão, para eles, pois não há bebidas alcoólicas, nem fumo. Para o pastor indígena, as cantigas devem permanecer as mesmas, pois se trata de patrimônio cultural dos Guajajara<sup>8</sup>.

O culto do moqueado pode ser entendido como um processo chamado

---

<sup>7</sup>Os indígenas relatam que, ao longo dos anos, as festas de iniciação, Moças e Rapazes, e a festa do mel, (na época da seca), vem deixando de ser celebrada por motivos econômicos e questões religiosas. Embora em processo de descontinuidade dessa tradição especificamente na aldeia Bacurizinho, como na região do Grajaú, os Guajajara da Bacurizinho apreciam a festa do mel quando são executadas na aldeia Zutiwa que ainda procura manter a tradição desta festa, feita em 2016, e dos Rapazes, feita em 2015, como uma tentativa de resgate da cultura, no qual os Guajajara de outras aldeias podem também participar. Em 2017 houve uma celebração desse rito masculino na aldeia Morro Branco, da T.I. Morro Branco, em Grajaú. Essa festa contou com a participação de diversos jovens das aldeias próximas, contudo, as sucessivas mortes inesperadas que assolaram esse povo após a realização do ritual, levou à conclusão de alguns indígenas que a realização desleixada do ritual, escapando aos organizadores algum detalhe crucial, seja o causador dessas fatalidades.

<sup>8</sup>O pastor Tito Guajajara afirma que ainda não houve um culto nesses moldes na aldeia Bacurinho, mas na saída da tocaia, depois do resguardo, a moça vai para a igreja cantar hinos de louvor. Essa prática foi se dando de forma paulatina e hoje ele se dispõe a celebrar, exatamente na hora da saída da moça, o culto. O pastor não soube informar quando começou a perceber essas mudanças, mas que já foi convidado por alguns parentes. Entretanto, o pastor esclarece que não tem a intenção de realizar esse tipo de celebração, o culto que reformularia, substituiria, uma festa do Moqueado tradicional que envolve os parentes indígenas, visto que ele mesmo participa, anualmente, da festa na Bacurizinho e não vê problemas com esta celebração, inclusive porque ele apenas se esquia de cantar.

por Ronaldo de Almeida (2009) de tradução cultural.

O argumento é de que a tradução cultural ocorre como um processo desigual de mediações em diferentes planos da vida social com ajustes sucessivos dos diferentes códigos culturais. Os malentendidos construídos na evangelização são ajustados, variando conforme as situações específicas, e a compatibilização entre os diferentes códigos sempre resulta na construção de um novo conjunto de sentidos. Dessa forma, penso o ideário missionário inserido em um fluxo de adequações. Por ser uma "ponta-de-lança", a tradução missionária ocorre por meio de uma negociação de sentidos que refaz as idéias e práticas religiosas com a finalidade de universalizar ainda mais a própria religião evangélica (ALMEIDA, 2009, p. 278).

Ainda referindo-se às praticas tradicionais, Janguito, o “pajé crente”, é outra das expressões desse processo cultural motivado pela incursão do cristianismo na Bacurizinho, e pela conversão dos expoentes importantes da cultura cristã. Embora seja procurado para realizar curas, não mais pratica a pajelança como nos costumes tradicionais de invocação dos espíritos naturais.

Esvaziada do seu sentido inicial, a pajelança acaba por perder sua forma ritual em partes, mas no plano das negociações simbólicas, no caso da Bacurizinho, especificamente, a imposição de mãos permanece no ritual, e o toque na parte enferma – rito esse que pode tanto ser utilizado pelos cristãos como pelo pajé, sem que isso cause conflito de práticas. Ao ser questionado sobre a invocação dos espíritos para a cura dos enfermos explica:

A gente dá uma oração nele, né? Aí, fica melhor, né? Só Deus é que tem mais poder, como até hoje Deus tá servindo pra nós tudo, né? [...] É, eu gosto de fazer oração, assim, de oração, né? [...] Orar pra Deus, né? É pe-- pede força, né? [...]. Com fé em Deus a gente cura aquela pessoa, né? (GUAJAJARA, 2017c).

Edilson Guajajara nos fala do papel tradicional do pajé, que era

[...] muito importante. Inclusive, o, o pajé, o pajé verdadeiro, eles *pressentia* o que, o que poderia acontecer, inclusive, é, se ti-- se tinha algum inimigo, é, que viesse a atacar aquela comunidade, ele já *pressentia* isso. Já *pressentia* isso. Portanto, eles já avisam pra sua comunidade, que poderia tá acontecendo isso, e ele tinha também o papel fundamental de tá curando os maus espíritos das pessoas da sua comunidade, das crianças, e tinha o papel também de tá informando, é, que tipo de animal que pode, é, tá matando, tipo de ani... assim, em cada fase da vida. Um pai, por exemplo, a mãe não pode comer todo tipo de, é, carne de animal, porque pode fazer mal pra criança, até pra própria pessoa também. (GUAJAJARA, 2017b).

Em se tratando da necessidade de adaptação para atender, cada vez mais uma clientela diferenciada, nas novas configurações que atravessam diferentes

crenças, vemos em Manuela Carneiro da Cunha (2009) que

Para o xamã de um novo mundo, de pouca valia serão seus antigos instrumentos, as escadas xamânicas que lhe dão acesso aos diversos planos cosmológicos (Weiss 1969; Chaumeil 1983), sua aprendizagem, seus espíritos auxiliares, suas técnicas; montagens de outras técnicas podem ser preferíveis. Mas, ainda assim, cabe-lhe, “por dever de ofício”, mais do que pelos instrumentos conceituais tradicionais, reunir em si mais de um ponto de vista. Pois, apenas ele, por definição, pode ver de diferentes modos, colocar-se em perspectiva, assumir o olhar de outrem (Viveiros de Castro [1996] 2002). E é por isso que, por vocação, desses mundos disjuntos e alternativos, incommensuráveis de algum modo, ele é o geógrafo, o decifrador, o tradutor (p. 112).

Os Guajajara atribuem ao pajé o uso da medicina tradicional que, na aldeia vinha do poder curativo desse xamã, que invocava os espíritos e fazia seus rituais de cura com baforadas de charuto, que ele chama de fumo, e imposição de mãos. Embora se considerando evangélico, Manoel Guajajara atesta sua crença no poder do pajé:

[...] aqui nessa aldeia, que tinha um, um, um pajé que, que curava mesmo, que curava mesmo. Tinha os deus dela que ela credi-- ela, ela acreditou e fazia mesmo o trabalho, viu? E... É, e, e também elas, elas tinham também um espírito delas que, espírito que, que ela acom-- acompanhava essa pessoa e pro-- é, na proteção dela, é, quando tinha um conflito, é, na, na proteção, né? Tudo, tudo isso ela tinha também. Quando tinha algum conflito, alguma guerra, aí ela tinha aquelas espírito dela, é, e, e não acontecia, né? Que o pior, né? [...] (GUAJARAd, 2017).

As memórias alteradas por contato com outras formas de cultura, influenciadas pela conversão dos indígenas ao cristianismo protestante, traz como pano de fundo todo um sistema cultural consolidado por anos de construção social e hegemônica, que supunha ser o máximo expoente dos padrões a serem seguidos. Segundo Ludmylla Assunção, há quem esteja abandonando os rituais.

Inclusive existe interferência, né? É, de que muitos não todos, né? Mas isso já, já houve uma, a gente já percebe uma interferência, né? Que até mesmo quando acontece uma festa cultural, por exemplo, da Menina-Moça, da, da Festa do Moqueado, é, elas, ela, essas pessoas que são evangélicos, eles, às vezes, não praticam, assim, não participam com assiduidade, né? Da, daquilo que é nosso, que, que é, são as nossas festas culturais. Não participa mais. Inclusive, é, modificando algumas formas de, é, de celebração daquela, daqueles momento, né? Em vez de ser cantoria na nossa língua materna, eles vão, fazem um culto, uma coisa anoite toda, tal. Percebo e muitas, muitas vezes no ensaio de meninas, moças, aqui na

aldeia, [acho que?] tem muito disso. A, a, a maioria agora tão preferindo a, o culto, é, da igreja, tão preferindo mais o culto, a missa... Aí, tão deixando nossa cultura pa trás. É, é mais, é, é, é músicas evangélicas, aí, eles lê a palavra bíblica e só. Aí, na hora da menina sair, ela sai normal [...]. Que eu não, eu sou contra [...] mas não tem nenhum tipo de cantoria indígena (ASSUNÇÃO, 2017).

A cacique Iara explica que seu povo, em geral,

[...] vai mais pelo movimento também. Tipo: tão achando bonito o que estão fazendo, “bora lá”. Principalmente os jovens, eles não sabem diferenciar o que é realmente o que eles tão fazendo, se é certo ou errado, só querem saber que tão naquele movimento, principalmente quando, quando o movimento, é, certo pra ir, e outra coisa que eu, que eu, eu discordo porque, se entrou dentro da área indígena, numa aldeia, se vai evangelizar os parente, a comunidade indígena, por que pregar em português? Será que nós, que estamos ouvindo os mais velhos ou até os mais jovens vão entender o que eles estão pregando? Não vão entender. Então, é isso também que tá, que tá fazendo com que eles talvez, eles, eles pensam que tão entendendo alguma coisa que tá escrito na Bíblia e não tão. Aí, prega aí totalmente diferente, o que é realidade não é nem aquilo que eles tão pregando. Então, a interpretação do livro, da Bíblia, eles interpreta de outro jeito e a realidade, você sabe que a Bíblia tem muito mistério (LOPES, 2017).

Tais interpretações sobre o cristianismo decorrem de indígenas que convivem com as instituições *karaim* e a forma mais rígida dessa religião, portanto, difere de outros que sequer sabem o motivo de estar em meio a esses eventos ou reuniões cristãs. Segundo Robin Wright (1999), tratando dos múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil, os indígenas, frente às organizações missionárias, incorporaram, rejeitaram ou transformaram as diferentes formas de cristianismo, havendo casos de processos de conversão de

[...] campos inter-religiosos, de crença e de ação em que índios e missionários buscam áreas de compatibilidade apropriadas à situação histórica. Em vários casos, as religiões indígenas e o cristianismo são misturados na prática embora, conceitualmente, permaneçam dois modos distintos de representar e compreender o mundo (p. 14).

A negociação entre os indivíduos possuidores de visões cosmogônicas diametralmente opostas foi a proposta de perceber a aldeia Bacurizinho por meio das memórias de seus habitantes. Diz-nos Almeida (2009) que:

Por se tratar de relações entre diferentes códigos culturais, a tradução exige negociação e os planos de mudança são vários: o grupo indígena que foi evangelizado; a mensagem por ele incorporada e (re)significada; os ajustes feitos pelos missionários para adequar a

transmissão da mensagem; e, em um plano maior e a longo prazo, o próprio sentido da atividade missionária. Nesse processo não apenas o grupo indígena está sendo "provocado", mas também alguns códigos da religiosidade evangélica estão sendo negociados, absorvidos e recalculados. A tradução tem uma direção intencional precisa que parte da cosmologia fundamentalista para as sociedades indígenas; mas esse movimento amplia-se quando ativa e reativamente as populações indígenas também incorporam elementos da cosmologia cristã e os devolvem reelaborados, os quais em alguma medida são incorporados ao cálculo do agente missionário por meio de uma cadeia de mediações sucessivas (p. 304).

Os diálogos, nesse sentido, não pressupõem, necessariamente, uma convivência sem conflitos entre esses segmentos internos e externos, como no caso dos católicos, evangélicos e Guajajara, mas uma espécie de entendimento superficial que conduz as relações, a ponto de evitar tensões.

Nesse sentido, Manoela Carneiro da Cunha (2009) distingue “cultura” de cultura, afirmando que a primeira forma, entre aspas, refere-se à cultura “para fora”; a segunda, a cultura endógena, “para dentro”, seria a forma indigenização da cultura, exatamente o que os diferencia dos brancos. Não se pretende fazer nenhuma digressão ou análise profunda sobre essas afirmações, mas colocar, a partir desse esclarecimento que, embora se fale na cultura do indígena e do branco de formas separadas, não se pode estabelecer fronteiras étnicas que definam o que é religião de um e do outro, pois elementos são constantemente selecionados pelos indígenas para fins da elaboração lúcida de uma cultura própria, no sentido que os Guajajara são conscientes dos processos de transformação pelo qual sua comunidade tem passado.

Assim, entendemos a coexistência do cristianismo com a tradição xamânica Guajajara na aldeia Bacurizinho como dois tipos de culturas – com e sem aspas, a karaiw e a Tenetehara – que se atuam de maneira recíproca e articulam-se mutuamente, sendo impossível pensar uma sem a outra, culminando na cultura Guajajara dessa aldeia, com todas suas especificidades.

A memória do indígena da Bacurizinho, aquela que valoriza o passado e sobrevive no presente, pode entender o universo a partir de novos significados, onde cada sujeito decide como se relaciona com o universo religioso e que filosofia adotar para atribuir significados à sua existência e posição no mundo. Isso não significa que este não esteja sujeito aos padrões considerados aceitáveis pelo grupo, especialmente no que tange à sua atuação em defesa da unidade étnica de seu povo. Para sobreviver, ontem e hoje, esses povos tiveram que se adaptar, harmonizando-se onde fosse necessário e resistindo no que era possível. Desse modo, a presença evangélica na Aldeia Bacurizinho também se apresentou como uma forma de integração cultural com a sociedade atual.

Essas formas de (re)construção cultural denotam claramente que, para os Guajajara da Bacurizinho, o sentimento de identidade ou pertencimento étnico construído e validado pelo grupo do qual fazem parte vai muito além de fronteiras religiosas. Um evangélico não precisa abdicar do seu posto de pajé.

Não é sem prejuízo para as tradições que o cristianismo está estabelecido e em ascensão entre os indígenas. Não obstante, novas formas vão surgindo e as antigas estão sendo suplantadas, que leva ao entendimento que as tradições, em contato com o novo, precisam de uma espécie de “ajuste” para assegurar sua sobrevivência. Construir novas formas de cultura e sociabilidade foram, e continuam sendo, um artifício eficaz para manter a tradição e os ritos de outro-ra. A identidade indígena ainda é um elemento importante de coesão mesmo considerando as mudanças geracionais, as inferências externas e o apagamento da memória.

Certamente, não são encontrados entre os Guajajara os estereótipos ilustrados na visão romaneada dos indígenas, porém, sua capacidade intensa e genuína de ter orgulho de sua condição é extremamente relevante diante dos preconceitos e limitações imposta pela sociedade nacional. Se a cultura é indígena, não dos karaíw, são eles os sujeitos mais adequados a decidirem o que é cultura no seu entendimento, validando o que for aceito por uma parcela do grupo, mesmo em desacordo com alguns membros; símbolos, filosofias e significados podem ser reconfigurados, receber representações significativas e que os orienta o convívio entre os sujeitos e que ela pode adquirir novos efeitos de sentido, de reconstruções e rupturas. Na Bacurizinho, o Universo é composto de universos.

## REFERÊNCIAS

### Documentos

MINISTÉRIO DA SAÚDE. **Cartografia dos Fatores Intervenientes na Mortalidade Materna, Fetal e Infantil no Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) e dos Itinerários de Produção de Saúde nas Áreas Indígenas**. São Luís: [s. n.], 2013. p. 35.

ROCHA, L. **Cem anos de História**. [s. l.]: Blog Repórter de Deus, 2011. Disponível em: <<https://bit.ly/2LEr2sy>>. Acesso em: 15 jun. 2017.

SCHALKWIJK, F. L. Índios Evangélicos no Brasil Holandês. **Revista Fides Reformata**, São Paulo, v. 2, n. 1, 1997. Disponível em: <<https://bit.ly/2wrMxIe>>. Acesso em: 14 jun. 2018.

SCHRÖDER, P. **Guajajara**. [s. l.]: Povos Indígenas no Brasil, 2018. Disponível em: <<https://bit.ly/2PMCTbf>>. Acesso em: 12 abr. 2017.

### Entrevistas

ASSUNÇÃO, L. L. **Entrevista concedida a Isabela Cristina Torres e Silva**. Grajaú: [s. n.], 2017.

GUAJAJARA, A. L. **Entrevista concedida a Isabela Cristina Torres e Silva**. Grajaú: [s. n.], 2017a.

GUAJAJARA, E. R. **Entrevista concedida a Isabela Cristina Torres e Silva**. Grajaú: [s. n.], 2017b.

GUAJAJARA, J. C. **Entrevista concedida a Isabela Cristina Torres e Silva**. Grajaú: [s. n.], 2017c.

GUAJAJARA, M. **Entrevista concedida a Isabela Cristina Torres e Silva**. Grajaú: [s. n.], 2017d.

GUAJAJARA, M. R. S. **Entrevista concedida a Isabela Cristina Torres e Silva**. Grajaú: [s. n.], 2017e.

GUAJAJARA, T. M. C. **Entrevista concedida a Isabela Cristina Torres e Silva**. Grajaú: [s. n.], 2017f.

LOPES, I. M. M. **Entrevista concedida a Isabela Cristina Torres e Silva**. Grajaú: [s. n.], 2017.

SILVA, C. da. **Entrevista concedida a Isabela Cristina Torres e Silva**. Grajaú: [s. n.], 2017.

## **Bibliografia**

ALMEIDA, R. de. Tradução e Mediação: Missões transculturais entre grupos indígenas. In: MONTERO, P. (Org.). **Deus na Aldeia**: missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006.

CUNHA, M. C. da. **Cultura com aspas**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

FENTRESS, J.; WICKHAM, C. **Memória social**: novas perspectivas sobre o passado. Lisboa: Teorema, 1992.

GOMES, M. P. **O índio na história**: o povo Tenetehara em busca de liberdade. Rio de Janeiro: Vozes. 2002.

HALBWACHS, M. **A Memória Coletiva**. São Paulo: Ed. Centauro, 2006.

SECRETARIA DE EDUCAÇÃO DO MARANHÃO; SECRETARIA MUNICIPAL DE EDUCAÇÃO DE GRAJAÚ. **Opúsculo Histórico e Geográfico do Município de Grajaú**. São Luís: [s. n.], 1988.

PERALTA, E. Abordagens teóricas ao estudo da memória social: uma resenha crítica. **Arquivos da Memória**, Lisboa, v. 2, p. 4-23, 2007.

ROCHA, R. O rural no sul do Maranhão e a construção de um lugar pelos sertanejos. In: ENCONTRO NACIONAL DA ANPEGE, 11., Presidente Prudente. **Anais...** Presidente Prudente: ENANPEGE, 2015. p. 1777-1789.

ROCHA, R. G.; MOTA, F. L. A inserção da economia maranhense no cenário

nacional - O des(re)ordenamento territorial no sul do Maranhão. In: ENCONTRO NACIONAL DE GEOGRAFIA AGRÁRIA, 21., 2012, Uberlândia. **Anais...** Uberlândia: UFU, 2012. p. 1-20.

SCHROEDER, P. **Economia Indígena:** Situação atual e problemas relacionados a projetos indígenas de comercialização na Amazônia Legal. Recife: Editora Universitária UFPE, 2003.

TASSINARI, A. M. I. **No bom da festa:** o processo de construção cultural das famílias Karipuruna do Amapá. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2003.

WRIGHT, R. M. (Org.). **Transformando os Deuses:** Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil. São Paulo: Editora da Unicamp, 1999.

\_\_\_\_\_. A educação escolar indígena no contexto da antropologia brasileira. **ILHA – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 10, n. 1, p. 217-244, 2008.

THOMPSON, J. B. **Ideologia e Cultura Moderna:** teoria social crítica na era dos meios e comunicação em massa. Rio de Janeiro: Vozes, 1995.

WAGLEY, C.; GALVÃO, E. **Os índios Tenetehara:** Uma cultura em transição. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1961.

ZANNONI, C. **Conflito e coesão:** O Dinamismo Tenetehara. Brasília: Conselho Indigenista Missionário, 1999.

