



Revista Brasileira de História das Religiões

ISSN
1983-2850

SÃO LUÍS-MA | VOLUME 19 | NÚMERO 55 | JANEIRO-ABRIL 2026

CHAMADA TEMÁTICA - Fé e festas negras e afro-indígenas

 <https://doi.org/10.18764/1983-2850v19n55e28808>


Fé, território e memória: religiosidades afroindígenas na comunidade de Imbiral Cabeça-Branca (MA)

Maria Alice Pires Oliveira Van Deursen

Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade da Universidade Federal do Maranhão, São Luís/MA, Brasil.

 <http://lattes.cnpq.br/3413301754455957>

 <https://orcid.org/0000-0002-0017-3396>

 map.oliveira@discente.ufma.br

Conceição de Maria Belfort de Carvalho

Docente da Universidade Federal do Maranhão-UFMA e do Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade- PG CULT, São Luís/Maranhão, Brasil.

 <http://lattes.cnpq.br/7821541616565704>

 <https://orcid.org/0000-0002-6234-527X>


 conceicao.belfort@ufma.br

Ana Caroline Amorim Oliveira

Docente da Universidade Federal do Maranhão-UFMA e do Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade- PG CULT, São Luís/Maranhão, Brasil.

 <http://lattes.cnpq.br/6279006668275644>

 <https://orcid.org/0000-0002-9337-6335>


 oliveira.ana@ufma.br

Flavio Luiz Castro Freitas

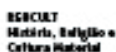
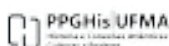
Docente da Universidade Federal do Maranhão-UFMA e do Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade- PG CULT, São Luís/Maranhão, Brasil.

 <http://lattes.cnpq.br/2128304906555701>

 <https://orcid.org/0000-0002-7648-0341>

 flavio.luz@ufma.br

RECEBIDO | 24 fev. 2025 – APROVADO | 10 abr. 2025



Resumo

O presente artigo analisa as religiosidades afroindígenas da comunidade de Imbiral Cabeça-Branca, em Pedro do Rosário, Maranhão, com foco na construção da memória histórica e nas alianças interétnicas. O objetivo é compreender como tais práticas fundamentam a identidade e a resistência territorial. A metodologia consiste em uma abordagem qualitativa, fundamentada em etnografia, história oral e revisão bibliográfica, examinando-se rituais como a pajelança e o culto a Santa Bárbara. Os resultados indicam que a espiritualidade atua como elemento central na coesão social e na preservação da memória coletiva frente às violências coloniais. Conclui-se que essas religiosidades transcendem a dimensão metafísica, consolidando-se como sistemas de produção de conhecimento e instrumentos políticos de defesa do território.

Palavras-chave: Imbiral; religiosidades; afroindígenas; pajelança.

Faith, territory and memory: afro-indigenous religious practices in the community of Imbiral Cabeça-Branca (MA)

Abstract

This article analyzes the Afro-Indigenous religiosities of the Imbiral Cabeça-Branca community, located in Pedro do Rosário, Maranhão, emphasizing the construction of historical memory and interethnic alliances. The objective is to understand how these practices underpin identity and territorial resistance. Based on a qualitative approach grounded in ethnography, oral history, and bibliographic review, practices such as *pajelança*, the cult of Saint Barbara, healing rituals, and ethnobotanical knowledge are examined. The results indicate that spirituality acts as a central element in social cohesion and the preservation of the community's collective memory. It is concluded that these religiosities constitute complex systems of knowledge production and territorial defense against colonial violence and contemporary dynamics of exclusion.

Keywords: Imbiral; religiosities; afroindigenous; pajelança.

Fe, territorio y memoria: prácticas religiosas afroindígenas en la comunidad de Imbiral Cabeça-Branca (MA)

Resumen

El presente artículo analiza las religiosidades afroindígenas de la comunidad de Imbiral Cabeça-Branca, ubicada en el municipio de Pedro do Rosário, Maranhão, enfatizando la construcción de la memoria histórica y las alianzas interétnicas. El objetivo es comprender cómo estas prácticas fundamentan la identidad y la resistencia del territorio. A partir de un enfoque cualitativo, fundamentado en la etnografía, la historia oral y la revisión bibliográfica, se examinan prácticas como la *pajelança*, el culto a Santa Bárbara, los rituales de curación y los saberes etnobotánicos. Los resultados indican que la espiritualidad actúa como un elemento central en la cohesión social y en la preservación de la memoria colectiva de la comunidad. Se concluye que estas religiosidades constituyen sistemas complejos de producción de conocimiento y defensa territorial frente a las violencias coloniales y las dinámicas contemporáneas de exclusión.

Palabras clave: Imbiral; religiosidades; afroindígenas; pajelança.

Introdução

As religiosidades afroindígenas¹, termo aqui compreendido na esteira de Goldman (2014), constituem dimensões centrais da formação histórica brasileira, especialmente em territórios

¹ Adota-se aqui a grafia “afroindígena”, sem hífen, em conformidade com o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa (2009), que dispensa o sinal quando o prefixo termina em vogal diferente da que inicia o segundo elemento. Teórica e politicamente, essa escolha fundamenta-se na proposta de Goldman (2014), para quem a ausência do hífen assinala um “processo de variação contínua” entre as identidades, rompendo com binarismos teóricos. Ou seja, a supressão do hífen evita a fragmentação analítica que tenta isolar elementos indígenas de elementos

atravessados por processos de colonização e expropriação. No Maranhão, tais expressões assumem contornos singulares resultantes de alianças entre povos indígenas e quilombolas, onde práticas festivas e rituais operam como dispositivos de produção de memória e resistência política (Pollak, 1989). Todavia, observa-se na historiografia das religiões uma lacuna persistente quanto à análise dessas práticas como linguagens de afirmação territorial em contextos de conflitos fundiários contemporâneos, frequentemente negligenciadas por leituras que as reduzem ao folclore ou ao misticismo isolado.

Diante desse cenário, este artigo busca responder à seguinte questão central: de que maneira a pajelança e o culto a Santa Bárbara, vivenciados na comunidade de Imbiral Cabeça-Branca, localizada no município de Pedro do Rosário, na Baixada maranhense, articulam fé e territorialidade como estratégias de resistência diante de um contexto de conflitos fundiários e deslegitimação das religiosidades de matriz africana e indígena?

O objetivo deste trabalho é analisar como essas práticas operam como linguagens sociais de produção de memória e reafirmação de alianças interétnicas. Para tanto, estabeleceram-se como objetivos específicos: situar a comunidade de Imbiral no contexto histórico-territorial maranhense; examinar a pajelança e o culto a Santa Bárbara como sistemas de conhecimento subalternizados; e investigar a correlação entre a vivência ritual e a manutenção do território frente às pressões externas.

A justificativa deste estudo reside, no plano científico, na necessidade de romper com binarismos teóricos que fragmentam identidades afro e indígenas, e, no plano social, na urgência de visibilizar modos de “criar, fazer e viver” (BRASIL, 1988) que sustentam o direito à terra e à ancestralidade. Metodologicamente, a investigação adota uma abordagem qualitativa de cunho etnográfico, fundamentada na história oral e na observação participante, cujos dados empíricos derivam de escutas e inserções em campo no âmbito de pesquisa acadêmica que culminou com uma dissertação de mestrado² e atuação em equipe técnica que elaborou o relatório antropológico da comunidade.

O artigo organiza-se em quatro seções. A primeira discute os caminhos metodológicos e o enquadramento teórico acerca das religiosidades afroindígenas. A segunda apresenta o contexto histórico de Imbiral Cabeça-Branca. A terceira analisa os rituais como expressões de fé, festa e resistência territorial, aprofundando o debate sobre a pajelança como sistema religioso afroindígena e o culto a Santa Bárbara como eixos de resistência. Por fim, examinam-se as práticas de cuidado coletivo, seguidas das considerações finais, que sintetizam os principais resultados da pesquisa.

Caminhos de Pesquisa: diálogos entre história e religiosidade

No campo da História das Religiões, compreende-se o fenômeno religioso como prática histórica situada, inscrita em processos sociais específicos. Rituais, narrativas orais e devoções são aqui tomados como fontes legítimas para a análise histórica, revelando regimes próprios

africanos, reconhecendo que essas vivências são inseparáveis e de mútua transformação.

² A dissertação intitulada *Memória e história da comunidade de Imbiral: alianças interétnicas constituídas entre indígenas e quilombolas*, defendida no Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade (PGCULT) da Universidade Federal do Maranhão (UFMA) em 2022. Disponível em: <https://tedebc.ufma.br/jspui/handle/tede/5162>. Acesso em: 15 jan. 2026.

de historicidade (Hartog, 2013) nos quais ancestralidade e experiência vivida se articulam. Tal perspectiva permite reconhecer as religiosidades afroindígenas como sistemas complexos de conhecimento, frequentemente subalternizados por leituras hierarquizantes de matriz colonial.

Essa fundamentação dialoga com as transformações recentes na área, uma vez que a historiografia brasileira superou um longo período de “descaso” com o tema para utilizar o fenômeno religioso como elemento central na interpretação das trajetórias sociais do país. Conforme observa Cristine Fortes Lia (2012), essa mudança de paradigma é essencial, pois a falta de autonomia teórica da História nesse campo gerou, por muito tempo, uma dependência estrita de conceitos da Antropologia e da Sociologia. De acordo com a autora:

Em decorrência disto, é possível evidenciar que a historiografia brasileira recente vem produzindo análises dos processos religiosos e seus impactos nas diferentes formações sociais através da reprodução de conceitos, em especial, da antropologia, da filosofia e da sociologia. Áreas do conhecimento que acabaram concentrando os estudos sobre o tema, identificando um atraso e um descaso com a temática por parte dos historiadores, ao longo de um grande período (Lia, 2012, p. 549).

Buscando superar essa fragilidade conceitual, tomamos as religiosidades de Imbiral Cabeça-Branca não como “curiosidades”, mas como regimes de historicidade que articulam ancestralidade e continuidade coletiva. No campo da História das Religiões, essa perspectiva permite compreender as práticas religiosas como fontes capazes de revelar experiências silenciadas pela documentação oficial. Rituais, narrativas e sistemas cosmológicos constituem tempos que não se organizam apenas de forma linear, mas que entrelaçam a experiência vivida à expectativa de futuro da comunidade.

Ao refletir sobre a formação sociocultural na Amazônia, Agenor Sarraf Pacheco (2011) destaca que as experiências de convivência e reinvenção nos territórios marcados pela colonialidade deram origem a formas próprias de existência. Segundo o autor, “Nesses meandros, nasceram em rios, igarapés, igapós, matas, roças, pesqueiros, fazendas e, especialmente, em quilombos e mocambos, identidades, culturas e saberes afroindígenas” (Pacheco, 2011, p. 2). No Maranhão, tais expressões assumem contornos próprios, resultantes de alianças históricas entre povos indígenas e quilombolas, produzindo formas singulares de fé e organização social.

Nesse contexto, a religião opera como uma linguagem social por meio da qual grupos subalternizados produzem memória e enfrentam tentativas históricas de apagamento. Admitir que cada povo possui sua própria história é, como afirma Jeremias Brasileiro (2023, p. 12), “o primeiro passo para a desconstrução de preconceitos que, de um modo ou de outro, nos incutiram de forma negativa seja no âmbito cultural, educacional, familiar, político, ideológico ou científico”. No Maranhão, essa estigmatização foi institucionalizada: a pajelança foi alvo de perseguições sistemáticas, classificada como feitiçaria no século XIX, enquanto curas tradicionais eram tipificadas como charlatanismo ou curandeirismo em códigos penais, visando o controle de populações negras e indígenas.

Portanto, a abordagem aqui proposta exige romper com leituras hierarquizantes. A pajelança e o culto aos santos em Imbiral Cabeça-Branca não apenas atualizam memórias de origem, mas operam como estratégias de resistência simbólica.

Assim, a análise não pretende esgotar os sistemas de conhecimento locais, mas dialogar com eles de forma respeitosa, reconhecendo sua autonomia epistemológica. Este artigo articula

os achados da pesquisa de campo a novas chaves de leitura sobre memória e território, desenvolvidas conjuntamente pelos autores para o aprofundamento teórico da análise.

Território, formação histórica e alianças interétnicas

A comunidade de Imbiral fica localizada dentro do território denominado Imbiral Cabeça-Branca, localizado no município de Pedro do Rosário, na Baixada Maranhense, região caracterizada por extensas áreas alagáveis, rios navegáveis e densa cobertura vegetal. Situado em área de difícil acesso, à margem ocidental do médio curso do rio Turiaçu, o território dista aproximadamente 292 km da capital, São Luís. Essas características ambientais favoreceram, historicamente, a formação de quilombos, mocambos e aldeias indígenas, que utilizaram a região como espaço estratégico de refúgio e resistência à ordem colonial escravista.

A ocupação do território está associada a processos de fuga da escravidão e à constituição de alianças com povos indígenas, especialmente os Akroá Gamela e, em períodos anteriores, os Ka'apor. Em Imbiral Cabeça-Branca, essas articulações resultaram na formação de um quilombo/aldeia singular, marcado por relações de parentesco, trocas de conhecimentos sobre o território, estratégias de defesa e práticas culturais compartilhadas (Varga, 2019).

Essas interações produziram uma experiência interétnica singular, perceptível inclusive nos traços físicos de seus moradores, interpretada simbolicamente como o encontro entre divindades africanas e os espíritos da floresta (Goldman, 2014).

As memórias locais registram a participação conjunta de indígenas e quilombolas em levantes do século XIX, a exemplo da Insurreição de escravos em Viana (Araújo, 2014). O movimento foi organizado e liderado por moradores de São Benedito do Céu, importante quilombo situado no território hoje denominado Imbiral Cabeça-Branca. Embora parte da historiografia privilegie o protagonismo quilombola, os relatos orais revelam uma atuação compartilhada, evidenciando a complexidade das relações afroindígenas no Maranhão.

Nesse contexto, o território não se configura apenas como espaço físico, mas como lugar de memória, marcado por experiências de luta, violência e solidariedade. A defesa territorial permanece, até o presente, como uma das principais pautas da comunidade, articulando-se diretamente às práticas religiosas e aos rituais de proteção espiritual.

Memória histórica, oralidade e religiosidade

A memória histórica da comunidade de Imbiral é preservada sobretudo por meio da oralidade, dos rituais religiosos e das festas tradicionais. Conforme Maurice Halbwachs (2006), a memória coletiva se estrutura a partir de quadros sociais que orientam a lembrança e garantem sua continuidade ao longo do tempo.

As práticas religiosas constituem instâncias centrais na produção e no fortalecimento da identidade, funcionam como verdadeiros arquivos vivos, nos quais o passado é constantemente atualizado no presente. A evocação de santos, encantados e entidades espirituais remete a acontecimentos históricos, experiências de sofrimento e estratégias de sobrevivência coletiva.

Em Imbiral, a religiosidade constitui um dos principais mecanismos de transmissão de saberes, permitindo que as novas gerações acessem narrativas históricas que não se encontram registradas em documentos escritos, frequentemente silenciados pela historiografia oficial.

A sociocosmologia presente na comunidade estrutura-se de forma autônoma em relação às instituições religiosas formais, como igrejas e textos sagrados, organizando-se a partir da manifestação de um elemento central: as Minas. No território da comunidade, as minas correspondem a ambientes naturais que resguardam os locais onde habitam os encantados, entidades dotadas de dons específicos, que mantêm relações constantes tanto com as pessoas quanto com a dinâmica ecológica dos demais seres que vivem nas matas e nos corpos d'água.

As minas distribuem-se ao longo do território de Imbiral Cabeça-Branca e compreendem diferentes paisagens, entre as quais se destacam o ponto mais profundo do leito do rio Turiaçu; o Oiteiro da Onça, considerado o morro mais elevado da região; a Mata de Imbiral, área florestal preservada ao longo do conjunto de residências; e, sobretudo, o Cabeça-Branca, local de confluência entre os rios Bonito e Turiaçu, onde se situava a antiga entrada do quilombo São Benedito do Céu. Esses espaços concentram valores que ultrapassam a dimensão ambiental, reunindo significados históricos, memoriais e sagrados fundamentais para a comunidade.

Por essa razão, tais áreas figuram entre os trechos do território mais cuidadosamente protegidos, sendo objeto de constante vigilância e respeito, o que implica a restrição de intervenções humanas, inclusive aquelas associadas a práticas tradicionais de trabalho. Embora nem todos os moradores detenham conhecimento detalhado sobre a natureza das entidades que habitam as minas, há um reconhecimento coletivo desses espaços como lugares que abrigam presenças visíveis e invisíveis. A relação estabelecida entre pessoas e minas baseia-se, assim, em um sentido relacional que articula a sacralidade da paisagem a uma sensibilidade ecológica e política voltada à preservação das águas, das matas e dos recursos que delas provêm.

O ponto de encontro entre o rio Bonito e o rio Turiaçu, conhecido como Cabeça-Branca, é reconhecido pela comunidade como um espaço de encantaria, sendo compreendido como uma mina de importância central na constituição narrativa, histórica e cosmológica do território. Esse local ocupa lugar de destaque nas memórias de origem da comunidade, articulando dimensões simbólicas, territoriais e espirituais que estruturam a relação coletiva com a paisagem.

A denominação Cabeça-Branca está associada aos relatos recorrentes da aparição de uma esfera luminosa que surgia às margens dos rios e adentrava as áreas de mata que compunham o antigo quilombo São Benedito do Céu. Essa manifestação é interpretada como um sinal protetor do território e remete a um tempo anterior à formação da comunidade, vinculando-se às narrativas de ocupação realizadas pelos indígenas Gamela. Segundo a memória local, foram esses grupos indígenas os primeiros a relatar a presença da esfera incandescente, reconhecida como guardiã daquele trecho da paisagem.

Nesse sentido, como aponta Flávio dos Santos Gomes (1997), os referenciais sociocosmológicos associados à presença indígena não podem ser dissociados da organização simbólica e territorial das comunidades quilombolas do complexo dos chamados “campos negros do Turiaçu”. Em Imbiral Cabeça-Branca, a interação histórica entre indígenas e quilombolas conformou sistemas compartilhados de memória, pertencimento e ocupação do território, fundamentais para a compreensão das formas locais de construção da identidade e da relação com o espaço.

Pajelança como sistema religioso afroindígena

O culto às minas habitadas pelos encantados não se restringe às paisagens naturais do território, estendendo-se também aos espaços rituais da comunidade. Essa dimensão ritual se ma-

terializa no altar e no salão de pajelança do senhor Luís Carlos Teixeira, reconhecido como o pajé de Imbiral Cabeça-Branca. O salão, que também funciona como sede comunitária, abriga um altar dedicado a Santa Bárbara, localizado em sua parte posterior, constituindo-se como um espaço central das práticas religiosas locais.

Luís Carlos Teixeira compreende sua atuação a partir da noção de dom, entendido como uma capacidade que deve ser colocada a serviço da coletividade. Segundo seu relato, esse dom se expressa na habilidade de perceber dimensões invisíveis, compreender o funcionamento do corpo e o uso das ervas medicinais, sendo direcionado sobretudo ao cuidado das pessoas da própria comunidade e de outras comunidades quilombolas que o procuram em busca de remédios, benzeduras e orientações espirituais. Para o pajé, o exercício dessa função está intrinsecamente ligado a princípios éticos, nos quais o cuidado, a reza e a proteção ocupam lugar central, enquanto práticas associadas ao mal são explicitamente rejeitadas.

A pajelança configura-se como o principal sistema religioso da comunidade de Imbiral Cabeça-Branca. Trata-se de uma prática ritual que articula conhecimentos indígenas, africanos e elementos do catolicismo popular, resultando em uma religiosidade híbrida e dinâmica, característica das culturas negras e indígenas brasileiras. Essa complexidade reflete-se na dupla face do sistema, que opera simultaneamente como fé e medicina, conforme define Ferretti (2008, p. 7):

Os termos cura e pajelança são usados aqui para designar um sistema médico-religioso tão antigo ou mais antigo que o tambor de mina, encontrado na capital e em outros municípios maranhenses, onde o curador ou pajé, em transe ou inspirado por entidades espirituais, faz diagnóstico; trata enfermidades; prepara medicamentos naturais, a partir principalmente da flora e da fauna brasileira.

Em Imbiral, o pajé exerce papel central na organização espiritual da comunidade, atuando como mediador entre o mundo humano e o mundo dos encantados. Sua função envolve a realização de rituais de cura, a proteção espiritual do território e a orientação moral da coletividade. Essa importância reflete-se no rigor da sua preparação ritualística, em que o zelo com o traje simboliza a sacralidade da função, assemelhando-se ao preparo de outras autoridades religiosas:

A gente vai se aprontar, se veste igual a um padre que vai celebrar a missa. Põe uma toalha no pescoço e veste uma roupa especial só para esse trabalho. As toalhas têm várias cores: pode ser verde, amarela, branca. Coloco um chapéu na cabeça e me adorno com os cordão de São Francisco no corpo e vários cordão, alguns a gente coloca cruzado no corpo que é pra dar força, pra dar apoio pra pessoa não cair quando recebe um encantado. É um trabalho arriscado igual o da pessoa que pesquisa no fundo do mar e precisa de oxigênio, porque ela carrega aquele peso nas costas, assim que a gente fica sentindo um peso também, porquê em uma noite a gente pode receber vários encantados até o guia da pessoa chegar. Aí, quando ele chega, nenhum encantado se aproxima mais. Depois, começa os atendimentos das pessoas da comunidade, de pessoas de fora, são sessões de cura das doenças, faço os atendimento, mas não me lembro de nada depois. Nessa hora do transe, se uma pessoa quiser me bater, me matar, pode fazer, porquê não sei o que tá acontecendo, não sou eu que tô ali (Teixeira, 2021). Entrevista concedida a uma das autoras do artigo.

Ainda, de acordo com Mundicarmo Ferretti (2008), historicamente, a pajelança foi alvo de perseguições e criminalizações, sobretudo no século XIX, quando práticas religiosas e terapêu-

ticas associadas às populações negras e indígenas eram classificadas como feitiçaria ou curandeirismo pelas autoridades coloniais e republicanas.

Embora o *tambor de mina* e as demais tradições, religiões afro-brasileiras tenham sido também discriminadas, foram menos perseguidas que a pajelança. Além do mais, os terreiros abertos por africanos ou mais apegados às tradições africanas, puderam contar com o aval de intelectuais (Ferretti, 2008, p. 4).

A herança cultural transmitida entre gerações desempenha papel fundamental no enfrentamento dos processos de apagamento das tradições ancestrais, constituindo-se como estratégia coletiva de resistência diante dos sistemas históricos de dominação e de colonização política e espiritual impostos às populações afroindígenas. Essas práticas e saberes contribuem para a preservação da memória, da identidade e da autonomia cultural da comunidade.

Nesse contexto, Luís Teixeira destaca-se como expressão significativa do legado espiritual afroindígena, atuando como liderança religiosa da comunidade. Autodenominando-se pajé e pai de santo, ele desempenha um papel central na condução das práticas religiosas locais. Os cordões que utiliza de forma permanente, retirando-os apenas para dormir, assumem função simbólica de reconhecimento, proteção e afirmação identitária.

Para o pajé Luiz Teixeira, os cordões ocupam um lugar central na pajelança, atuando simultaneamente como elementos de reconhecimento identitário e de proteção espiritual. Esses objetos são compreendidos como a “firmeza da pessoa”, constituindo meios de defesa preparados e benzidos ritualmente, como expressa em seu depoimento: “Os cordões são a firmeza da pessoa, são o meio de defesa que a pessoa tem, tanto é um símbolo de reconhecimento quanto de defesa. Quando a pessoa me vê ela olha primeiro os cordões, são todos preparados, benzidos, só não durmo com eles no pescoço” (Teixeira, 2021).

Um episódio relatado por Luís Teixeira evidencia as tensões vivenciadas por praticantes de religiosidades tradicionais em espaços institucionais. Ao realizar um exame médico, foi orientado de maneira autoritária por uma profissional de saúde a retirar os cordões que trazia ao pescoço. Diante da tentativa de remoção forçada desses objetos, o pajé recusou-se a permitir o toque, ressaltando que a profissional não possuía preparo ou autorização para tal ato, solicitando que sua filha, que o acompanhava, realizasse a retirada.

A situação revela uma forma de violência simbólica marcada pela desconsideração da religiosidade do paciente e pela falta de respeito às práticas culturais tradicionais. Tal episódio evidencia a necessidade de formação adequada dos profissionais de saúde que atuam junto a povos indígenas e comunidades tradicionais, de modo a garantir atendimentos pautados no respeito à diversidade cultural e às distintas formas de compreender o mundo. Os cordões utilizados pelo pajé são confeccionados por sua esposa, Dona Sebastiana Teixeira, enquanto os jovens da comunidade produzem os seus próprios, reforçando a dimensão coletiva, intergeracional e identitária desse elemento simbólico.

Nilza Teixeira, 30 anos, filha do pajé Luiz Teixeira, encontra-se em processo de formação para assumir futuramente as funções da pajelança. De acordo com o relato do seu pai, desde a infância ela manifesta habilidades associadas à visão espiritual, à premonição e à capacidade de cura. Luiz Teixeira afirma que a condição de pajé é inata, expressa na ideia de que o pajé “já nasce feito”, compreensão que fundamenta o reconhecimento de Nilza como portadora dessas disposições desde o nascimento. Atualmente, ela atua como aprendiz e já realizou o ritual de ini-

ciação conhecido como “encruzo”. Esse processo de formação e o reconhecimento do “dom inato” encontram ecos históricos em personagens que, mesmo sob vigilância e repressão, consolidaram a pajelança como um sistema de cura e poder espiritual no Maranhão. Um dos casos mais notórios registrados pela historiografia é o de Amélia Rosa. Conforme analisa Ferretti (2004).

Entre os anos de 1876 e 1878 a imprensa maranhense dedicou ampla atenção à figura de Amélia Rosa, mulher preta, natural de Alcântara e devota de Nossa Senhora. Conhecida nos jornais da época como “Rainha da Pajelança”, Amélia realizava rituais e atendimentos de cura nos porões de um sobrado situado nas proximidades da prefeitura. Em 1876, foi detida em sua residência durante a realização de um ritual, na companhia de doze mulheres e um homem, conforme noticiado pelo *Diário do Maranhão* e posteriormente reproduzido, em 11 de novembro de 1876, pelo jornal *A Província de São Paulo*.

De acordo com Ferretti (2004), embora o tambor de mina e outras tradições religiosas afro-brasileiras também tenham sido alvo de discriminação, a pajelança foi submetida a formas mais intensas de perseguição. A análise dos Códigos de Postura dos municípios de Codó (1848) e Guimarães (1856) corrobora essa interpretação ao indicar a presença, no Maranhão de meados do século XIX, de indivíduos – por vezes em situação de escravização – identificados como pajés, cuja atuação estava associada à cura de feitiços.

Essas práticas eram oficialmente proibidas e severamente punidas, conforme previsto nos dispositivos normativos desses códigos. Como explicado por Ferretti (2004, p. 4),

Toda e qualquer pessoa que se propuser a curar feitiços, sendo livre pagará multa de vinte mil reis, e sofrerá oito dias de prisão, e sendo escravo haverá somente lugar a multa que será paga pelo senhor do dito escravo (Lei 241, Art. 22 – 13/9/1848 – Código Postura de Codó).

Os que curão de feitiço (a que o vulgo dá o título de pajés) incorrerão na pena de cinco mil reis, e na falta de meios ou reincidência, de 10 a 20 dias de prisão. (Artigo 31 da Lei 400, de 26/88/1856 – Código Postura de Guimarães).

A criminalização da pajelança no Brasil encontra respaldo jurídico explícito no Código Penal promulgado em 1940, especialmente nos dispositivos que tipificam os crimes de charlatanismo e curandeirismo como atentatórios à saúde pública. Embora o texto legal não mencione diretamente a pajelança, essas categorias penais foram historicamente mobilizadas para enquadrar e reprimir práticas religiosas e terapêuticas populares, muitas delas vinculadas a tradições afroindígenas. Tal enquadramento jurídico deu continuidade a um processo mais amplo de perseguição institucional, já observado no século XIX, quando códigos municipais e a imprensa criminalizavam pajés e curadores como agentes de feitiçaria e desordem social.

Contudo, a promulgação da Constituição Federal de 1988 representa uma inflexão significativa nesse quadro histórico. Ao assegurar a liberdade religiosa (art. 5º, VI)³ e ao reconhecer a legitimidade das manifestações culturais e dos saberes tradicionais (arts. 215 e 216)⁴ o orde-

³ Art. 5º, VI: “é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias” (Brasil, 1988, art. 5º, VI).

⁴ Art. 215: O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, apoiando e incentivando a valorização e a difusão das manifestações culturais.

§ 1º: O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional (Brasil, 1988, art. 215, § 1º).

Art. 216: Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial que portem referência à identidade, à ação e à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira.

namento jurídico brasileiro passa a oferecer proteção constitucional às práticas de pajelança enquanto expressões religiosas e culturais. Assim, embora os artigos do Código Penal relativos ao curandeirismo e ao charlatanismo permaneçam formalmente em vigor, sua aplicação não incide sobre a pajelança enquanto prática ritual e religiosa, mas apenas sobre situações específicas que envolvam fraude, dano comprovado à saúde ou substituição coercitiva de tratamentos médicos convencionais. Ainda assim, a permanência desses dispositivos revela como o imaginário penal e médico-científico continua a produzir efeitos simbólicos de estigmatização sobre práticas tradicionais de cura.

O culto a Santa Bárbara

Essa rede de proteção espiritual é coroada pela devoção a Santa Bárbara, que em Imbiral é cultuada tanto por seu poder milagroso quanto por seu papel fundamental como protetora da comunidade. Celebrada anualmente no dia 4 de dezembro, a festa mobiliza a comunidade em torno de rezas, cânticos, danças e rituais de pajelança, configurando-se como importante momento de reafirmação identitária.

Para nós, Pai de Santo, é a maior defensora que a gente pode ter. Ela é a defensora do fogo e da tempestade, ela defende a pessoa da eletricidade do ar. Ela era uma moça muito católica, devota de reza, ensinava as pessoa a rezar, as criança e os jovens, ela sempre se pronunciava e saía para evangelizar o povo que não era cristão. A família dela, principalmente o pai dela era rebelde, não acreditava em nada, como ainda existe essas pessoa que só acredita neles mesmo. Tem pessoas hoje em dia que não gosta de Santa Bárbara. Ela foi executada pelo pai, mas o pai dela também morreu na mesma hora, foi castigado. O dia 4 de dezembro é o dia dela, porque nesse dia ela foi encantada e todos os pais de santo festejam o dia dela, porque a gente acende a luz de uma pessoa que tá apagada (Teixeira, 2021). Entrevista concedida a uma das autoras do artigo.

O depoimento de Luís Teixeira revela a complexa rede de significados atribuídos a Santa Bárbara em Imbiral. Para além da narrativa hagiográfica tradicional sobre seu martírio e o castigo divino de seu pai, a santa é ressignificada como uma força ativa na “defesa da pessoa” e do território. A expressão “acender a luz de uma pessoa que tá apagada” sintetiza a função pedagógica e espiritual do pajé e da santa: a de restaurar a vitalidade e a fé dos indivíduos. Ao afirmar que no dia 4 de dezembro a santa foi “encantada”, o Pajé transita entre o calendário litúrgico católico e a cosmologia da pajelança, onde a morte não é um fim, mas uma passagem para o mundo dos encantados.

Nessa perspectiva, Santa Bárbara deixa de ser apenas uma figura histórica ou estátua no altar para tornar-se uma presença viva em Imbiral. Dentro dessa lógica de encantamento, Santa Bárbara é cultuada como santa de devoção, integrando o conjunto de guias espirituais do salão, ao lado de entidades como Légua-Boji.⁵ A celebração é marcada pela incorporação de Légua, pelo pajé da comunidade, acompanhada pelo toque dos tambores de mina e de crioula, executados pelos membros da casa e pelos participantes do ritual.

Inciso II: Incluem-se os modos de criar, fazer e viver (BRASIL, 1988, art. 216, II).

⁵ A encantaria conhecida como Légua-Boji-Buá é pertencente ao conjunto de entidades votivas da falange de Mina, tradição religiosa afro-brasileira de forte presença no Maranhão. Essa entidade ocupa papel de destaque também no terecô, sendo associada à proteção e força espiritual (Ahlert; Lima, 2019).

A festividade mobiliza moradores de diversas comunidades vizinhas. Para além do ciclo festivo de fim de ano, o tambor de crioula constitui uma prática recorrente entre os jovens da comunidade, especialmente em momentos de sociabilidade que extrapolam os calendários religiosos formais. Gradualmente, essa manifestação cultural vem sendo incorporada às práticas educativas da comunidade, passando a integrar as ações pedagógicas desenvolvidas no centro escolar quilombola.

Outro circuito festivo presente em Imbiral Cabeça-Branca é o das quadrilhas dedicadas aos santos juninos, que igualmente reúnem moradores das comunidades do entorno. Embora não possuam caráter estritamente religioso, essas celebrações assumem relevância como espaços de convivência e afirmação cultural. Assim como o tambor de crioula e o bumba meu boi, as quadrilhas vêm sendo retomadas e valorizadas como tradições locais, incentivadas e fortalecidas por meio das iniciativas pedagógicas da escola quilombola comunitária.

A devoção à Santa Bárbara, expressa um catolicismo popular profundamente marcado pelo sincretismo religioso. Santa Bárbara é frequentemente associada a Iansã, orixá dos ventos e das tempestades, evidenciando processos históricos de tradução simbólica e resistência cultural frente à imposição do catolicismo oficial (Abreu; Assunção, 2018).

Durante a festividade, o espaço comunitário transforma-se em território sagrado, no qual se reafirmam laços de pertencimento, solidariedade e proteção espiritual, articulando dimensões religiosas, sociais e políticas. Essa articulação entre a espiritualidade e a resistência política não é um fenômeno recente, mas uma herança das estratégias de sobrevivência dos quilombos maranhenses do século XIX.

Conforme analisa Flávio dos Santos Gomes (1997), os registros relativos à repressão aos quilombos no Maranhão revelam a articulação entre liderança política, práticas de pajelança e o culto a Santa Bárbara. No contexto da segunda expedição militar enviada contra um dos quilombos da região, o Limoeiro, em 1878, o capitão Feliciano Xavier Freire Jr. descreveu a realização do que denominou “festa de pajés”, na qual o líder Estevão, em estado de transe, transmitiria revelações atribuídas à santa. Gomes (1997) também destaca a ampla circulação do culto a Santa Bárbara entre comunidades quilombolas do interflúvio Gurupi-Pindaré e da região de Codó, onde, no final do século XIX, a imprensa registrava a atuação da chamada Irmandade Santa Bárbara, associada à presença de pajés em diversas fazendas, evidenciando o papel dessas práticas religiosas na organização e resistência quilombola (Gomes, 1997).

Gomes (1997) permite compreender a pajelança não apenas como prática ritual ou terapêutica, mas como uma estratégia político-religiosa de organização coletiva. A chamada “festa de pajés”, descrita pelas autoridades militares como evento religioso, revela-se, na verdade, um espaço de articulação simbólica e política, no qual o transe e a comunicação com entidades espirituais operam como formas de legitimação da liderança e de coesão do grupo quilombola. Nesse sentido, a pajelança assume função estratégica na sustentação da resistência frente às investidas repressivas do Estado e do sistema escravista.

A recorrência do culto a Santa Bárbara entre comunidades quilombolas do Maranhão aponta para um processo de ressignificação afroindígena do catolicismo, no qual a santa atua como figura de mediação entre universos religiosos distintos. A presença da santa em contextos de pajelança indica, portanto, um campo religioso híbrido, no qual fronteiras entre “religião”, “cura” e “política” se mostram historicamente indissociáveis.

Nesse sentido, a descrição da chamada “festa de pajés” e da Irmandade Santa Bárbara, apresentada nos registros militares e na imprensa oitocentista, pode ser compreendida não apenas como expressão religiosa, mas como forma de agregação social e territorial, capaz de produzir coesão e mobilização entre comunidades quilombolas. Tal interpretação dialoga com Ferretti (2008; 2004) ao indicar que a pajelança ocupava um lugar particularmente sensível no imaginário colonial, sendo percebida como ameaça à ordem senhorial e estatal por articular saberes terapêuticos, autoridade espiritual e circulação de informações entre comunidades negras e escravizadas.

A articulação proposta por Flávio dos Santos Gomes (1997), ao evidenciar a centralidade da pajelança e do culto a Santa Bárbara na organização política e religiosa de comunidades quilombolas no século XIX, dialoga diretamente com as análises de Mundicarmo Ferretti (2008; 2004) sobre a repressão historicamente direcionada a essas práticas no Maranhão. Ambos os autores permitem compreender a pajelança como um campo de saber e ação que extrapola a dimensão estritamente ritual, constituindo-se como forma de cuidado coletivo, mediação espiritual e defesa territorial.

Essa chave analítica ilumina os dados empíricos contemporâneos observados na comunidade de Imbiral, onde a pajelança permanece articulada à preservação do território e ao manejo de plantas medicinais, especialmente em contextos de conflito com fazendeiros e madeireiros. Assim como nos registros oitocentistas analisados por Gomes (1997), a atuação do pajé em Imbiral não se limita ao âmbito religioso, mas envolve a proteção da comunidade frente a ameaças externas, sejam elas de ordem fundiária, ambiental ou sanitária. Dessa forma, o diálogo entre a historiografia e o campo empírico reforça a compreensão da pajelança como prática situada em uma longa duração histórica, marcada tanto pela perseguição institucional quanto pela persistência de formas próprias de produção de saúde, organização social e defesa do território. Tal continuidade permite questionar leituras que restringem a pajelança a um passado “tradicional”, evidenciando sua atualidade e potência frente às desigualdades e violências contemporâneas.

Saberes tradicionais de cura e etnobotânica

Articuladas aos cultos e ao respeito dedicados aos encantados, as práticas religiosas conduzidas pelo pajé da comunidade desdobram-se em uma relação profunda com um amplo repertório de saberes etnobotânicos quilombolas, ainda pouco explorados pela produção acadêmica. Essa limitada visibilidade pode ser atribuída, em parte, aos regimes de resguardo e de sigilo que tradicionalmente envolvem a transmissão desses conhecimentos (Monteles; Pinheiro, 2007; Olanda *et al.*, 2020). No atendimento às pessoas que buscam orientação e cuidado junto ao Pajé Luis Carlos Teixeira, tanto a identificação dos sintomas quanto os procedimentos terapêuticos mobilizados estão ancorados em percepções sensíveis nas quais os processos de adoecimento e cura são compreendidos como resultantes de desequilíbrios simultaneamente corporais e espirituais.

Nesse sistema de saberes, os itinerários terapêuticos têm início e desfecho, com frequência, nas matas do território e nos remédios delas extraídos, reforçando a centralidade da paisagem natural na produção da saúde e do bem-estar. Em razão do conhecimento preservado pelo pajé, por seus seguidores e pelas pessoas que recorrem a esses saberes tanto no território quanto em

áreas vizinhas, Imbiral Cabeça-Branca apresenta-se como detentora de um conjunto expressivo de práticas de fitoterapia e etnomedicina quilombola no estado do Maranhão.

Os saberes tradicionais de cura constituem dimensão fundamental da religiosidade afroindígena. O conhecimento etnobotânico é transmitido por meio da prática cotidiana e do ensino oral, envolvendo o uso de ervas medicinais, banhos, defumações e garrafadas, saberes herdados das populações indígenas e africanas.

Esses conhecimentos assumem especial relevância em contextos de precariedade no acesso às políticas públicas de saúde. Durante a pandemia da COVID-19⁶, por exemplo, a comunidade recorreu majoritariamente aos saberes tradicionais como estratégia de enfrentamento da doença, reafirmando a centralidade da religiosidade na produção do cuidado.

A relação com a natureza é compreendida como relação espiritual, na qual plantas, rios e florestas são habitados por forças e entidades que participam ativamente dos processos de cura e proteção coletiva.

O depoimento do pajé Luiz Teixeira evidencia a relação indissociável entre território, preservação ambiental e práticas de cura na pajelança, destacando como os conhecimentos sobre as plantas medicinais estão diretamente vinculados à defesa da floresta frente às investidas de fazendeiros e madeireiros. Nesse contexto, a destruição ambiental é compreendida não apenas como um conflito fundiário, mas como uma ameaça concreta à saúde coletiva da comunidade, uma vez que compromete os recursos necessários à produção de remédios tradicionais. Ao relatar a experiência vivida durante a pandemia da Covid-19, o pajé ressalta a centralidade desses saberes no enfrentamento da doença, como expresso em seu depoimento:

A comunidade hoje enfrenta um conflito muito grande com fazendeiro e madeireiro. Eles estão destruindo a floresta, e nós não estamos deixando eles acabarem com a natureza. Pelo menos, os pés de planta que são medicinal. É que a gente faz muitos remédios pras pessoas. Nessa pandemia, Imbiral se curou todinha sem tomar um único comprimido de outra coisa, foi só com as ervas que a gente tem dentro do território. A Covid chegou em Imbiral, ela deu os sintomas em quase todas as pessoas e a gente aliviou ela com essas plantas (Teixeira, 2021). Entrevista concedida a uma das autoras do artigo.

Durante o ano de 2020, em razão das invasões promovidas por madeireiros e fazendeiros, a comunidade de Imbiral teve suas estradas severamente danificadas, tornando-as intrafegáveis e impossibilitando a entrada e saída de pessoas do território. Nesse período de isolamento forçado, a autora comunicou-se por telefone com o pajé para informar sobre a pandemia. Segundo os relatos, a totalidade da comunidade apresentou sintomas da doença e foi tratada exclusivamente com o uso de ervas medicinais e práticas tradicionais de cura, não havendo registro de nenhum óbito associado à Covid-19 no território.

As práticas religiosas da comunidade estão profundamente articuladas à defesa do território. A pajelança e os cultos aos santos funcionam como mecanismos de proteção espiritual frente às ameaças representadas por fazendeiros, madeireiros e outros agentes externos.

Nesse sentido, a religiosidade atua como instrumento político não institucionalizado, capaz de mobilizar a comunidade, fortalecer laços de solidariedade e sustentar as lutas por reconheci-

⁶ Segundo a Organização Mundial de Saúde-OMS, a COVID-19 é uma doença infecciosa respiratória causada pelo coronavírus SARS-CoV-2. Em 31 de dezembro de 2019, a Organização Mundial de Saúde (OMS), foi alertada sobre um grande número de casos na cidade de Wuhan, província de Hubei, na República Popular da China. Em 11 de março de 2020 a OMS caracteriza a COVID-19 como uma pandemia. Em 05 de maio de 2023 a OMS declara o fim da emergência sanitária referente à COVID-19 (OMS, 2026).

mento étnico e direitos territoriais conforme demonstram Mattos e Abreu (2012) ao analisarem a centralidade da memória e das práticas culturais na construção da identidade quilombola.

As experiências narradas pela comunidade de Imbiral Cabeça-Branca evidenciam que as religiosidades afroindígenas seguem sendo alvo de processos sistemáticos de deslegitimação, frequentemente classificados como intolerância religiosa. No entanto, tais episódios não podem ser compreendidos como ocorrências isoladas ou pontuais, mas como expressões contemporâneas de uma longa história de colonialidade do saber, do poder e do ser.

Desde o período colonial, práticas religiosas associadas às populações negras e indígenas foram criminalizadas, classificadas como feitiçaria, superstição ou curandeirismo, em oposição às religiões institucionalizadas e aos saberes considerados legítimos pelo Estado e pela ciência moderna. Essas hierarquizações persistem no presente, manifestando-se em abordagens institucionais que desconsideram os valores simbólicos, espirituais e identitários das práticas tradicionais.

Nesse contexto, a violência simbólica experimentada por lideranças religiosas e membros da comunidade revela a permanência de estruturas coloniais que operam por meio da negação da legitimidade religiosa e cultural desses grupos. A intolerância religiosa, portanto, não se restringe ao campo da fé, mas incide diretamente sobre o direito ao território, à memória e à existência coletiva, reforçando desigualdades históricas e aprofundando processos de exclusão social.

As práticas religiosas observadas em Imbiral Cabeça-Branca podem ser compreendidas também como formas de patrimônio cultural imaterial, na medida em que articulam saberes, rituais, narrativas e modos de vida transmitidos entre gerações. A pajelança, os cultos aos encantados, o uso ritual das plantas medicinais e as festividades religiosas constituem referências centrais para a reprodução social da comunidade e para a afirmação de sua identidade coletiva.

No âmbito das lutas por reconhecimento territorial, esses elementos assumem papel estratégico, pois contribuem para a produção de provas simbólicas e históricas da ocupação contínua do território.

Ao articular religiosidade, memória e território, a comunidade constrói uma narrativa própria de legitimidade histórica, na qual o espaço não é concebido apenas como recurso material, mas como território vivido, habitado por ancestrais, encantados e histórias compartilhadas. O reconhecimento dessas dimensões é fundamental para a efetivação dos direitos das comunidades quilombolas e para a valorização de seus modos de existência frente às pressões econômicas e institucionais contemporâneas.

Considerações finais

Ao analisar as religiosidades afroindígenas em Imbiral Cabeça-Branca (MA), este artigo demonstrou que as práticas de fé e festa não são apenas expressões de espiritualidade, mas dispositivos centrais de produção de memória e afirmação territorial. A investigação evidenciou que a pajelança e o culto a Santa Bárbara operam como linguagens sociais que articulam ancestralidade e resistência política em um contexto marcado por históricos conflitos fundiários e processos de deslegitimação cultural.

A pesquisa revelou que a espiritualidade local atua como uma estratégia de sobrevivência, especialmente visível no uso de saberes etnobotânicos que garantiram a saúde da comunidade durante a pandemia da COVID-19, diante da ausência estatal. Além disso, a convergência en-

tre a historiografia de Flávio dos Santos Gomes (1997) e Mundicarmo Ferretti (2004) permitiu identificar uma longa duração da resistência: a pajelança contemporânea em Imbiral preserva a mesma potência organizativa que, no século XIX, desafiava a ordem senhorial e as investidas repressivas do Estado.

Conclui-se que as religiosidades afroindígenas em Imbiral transcendem a dimensão metafísica para se consolidarem como sistemas complexos de produção de conhecimento. O reconhecimento desses saberes como patrimônio imaterial é fundamental não apenas para o campo da História das Religiões, mas, também, para a garantia dos direitos territoriais quilombolas. O “encantamento” do território, portanto, revela-se como o último reduto de defesa contra a expropriação, provando que, para comunidades como a de Imbiral, a terra é sagrada porque é, nela e por ela, que a vida e a memória se mantêm vivas.

REFERÊNCIAS

- ABREU, Martha; ASSUNÇÃO, Matthias. Da cultura popular à cultura negra. In: ABREU, Martha; XAVIER, Giovana; MONTEIRO, Lívia; BRASIL, Eric (org.). **Cultura negra: novos desafios para os historiadores**. Niterói: EDUFF, 2018. v. 1.
- AHLERT, Martina; LIMA, Teixeira. A família de Léguas está toda na eira: tramas entre pessoas e encantados. **Etnográfica**, [S. l.], v. 23, n. 2, p. 447-467, 2019.
- ARAÚJO, Mundinha. **Insurreição de escravos em Viana – 1867**. 3. ed. São Luís: Maria Raymunda Araujo, 2014.
- BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF: Presidência da República, [2020]. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 4 fev. 2026.
- BRASIL. Decreto nº 6.583, de 29 de setembro de 2008. Promulga o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa, assinado em Lisboa, em 16 de dezembro de 1990. Brasília, DF: Presidência da República, [2008]. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/decreto/d6583.htm. Acesso em: 8 fev. 2026.
- BRASILEIRO, Jeremias. **Sincretismo religioso não: coexistência religiosa e ancestral sim**. Uberlândia: Subsolo, 2023.
- FERRETTI, Mundicarmo. Cura e pajelança em terreiros do Maranhão (Brasil). **Revista Antropológicas**, Recife, v. 19, n. 1, p. 235-258, 2008. Disponível em: <https://repositorio.ufma.br/jspui/handle/1/197>. Acesso em: 13 fev. 2026.
- FERRETTI, Mundicarmo. **Pajelança do Maranhão no século XIX: o processo de Amélia Rosa**. São Luís: CMF; FAPEMA, 2004. 250 p.
- GOLDMAN, Marcio. A relação afroindígena. **Cadernos de Campo**, [S. l.], v. 23, n. 23, p. 213-222, 2014.
- GOMES, Flávio dos Santos. **A hidra e os pântanos: quilombos e mocambos no Brasil (sécs. XVII–XIX)**. 1997. Tese (Doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1997.
- HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Tradução de Beatriz Sidou. 2. ed. São Paulo: Centauro, 2013.
- LIA, Cristine Fortes. História das religiões: por uma autonomia de um campo de estudos na historiografia brasileira. **Revista Brasileira de História das Religiões**, Maringá, v. 5, n. 13, p. 547-563, maio/ago. 2012. Disponível em: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/article/view/30349>. Acesso em: 13 fev. 2026.
- MATTOS, Hebe; ABREU, Martha. Remanescentes das comunidades dos quilombos: memória do cativo, patrimônio cultural e direito à reparação. **Revista Habitus: Revista do Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia**, Goiânia, Brasil, v. 7, n. 1, 2012. DOI: 10.18224/hab.v7.1.2009.%p. Disponível em: <https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/habitus/article/view/2016>. Acesso em: 11 abr. 2026.
- MONTEELS, Ricardo; PINHEIRO, C. Plantas medicinais em um quilombo maranhense: uma perspectiva etnobotânica. **Revista de Biologia e Ciências da Terra**, [S. l.], v. 7, n. 2, p. 1-11, 2007.
- OMS. **Histórico da emergência internacional de COVID-19**. Brasília, DF: OPAS, OMS, 2026. Disponível em: <https://www.paho.org/pt/historico-da-emergencia-internacional-covid-19>. Acesso em: 15 out. 2025.
- PACHECO, Agenor Sarraf. E o negro vestiu o índio... intercâmbios afroindígenas pela Amazônia Marajoara. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 26., 2011, São Paulo. **Anais eletrônicos [...]**. São Paulo: ANPUH, 2011. p. 1-16. Disponível em: https://anpuh.org.br/uploads/anais-simposios/pdf/201901/1548855462_e885299525a0a6a-62195a342cb242074.pdf. Acesso em: 27 jan. 2026.
- POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos Históricos**, [S. l.], v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.
- VARGA, István van Deursen. A cabeça branca da hidra, e seus pântanos: subsídios para novas pesquisas sobre comunidades indígenas, quilombolas e camponesas na Amazônia maranhense. **Revista de História**, São Paulo, n. 178, p. 1-34, 2019. DOI: 10.11606/issn.2316-9141.rh.2019.138543. Disponível em: <https://revistas.usp.br/revhistoria/article/view/138543>. Acesso em: 11 abr. 2026.
- VAN DEURSEN, Maria Alice Pires Oliveira. **Memória e história da comunidade de Imbiral: alianças interétnicas constituídas entre indígenas e quilombolas**. 2022. 137 f. Dissertação (Mestrado em Cultura e Sociedade) – Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2022.