

EFPH
Escola de Formação
de Professores e
Humanidades



**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
ESCOLA DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES E HUMANIDADES
INSTITUTO GOIANO DE PRÉ HISTÓRIA E ANTROPOLOGIA**

BEATRIZ DIAS DA SILVA

**DIÁSPORA AFRO-INDIGENA: O IMPACTO DA PAJELANÇA NO
MARANHÃO ENTRE O FINAL DO SÉCULO XVIII E A
CONTEMPORANEIDADE**

GOIÂNIA,
2025

BEATRIZ DIAS DA SILVA

**DIÁSPORA AFRO-INDIGENA: O IMPACTO DA PAJELANÇA NO
MARANHÃO ENTRE O FINAL DO SÉCULO XVIII E A
CONTEMPORANEIDADE**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à
Coordenação Setorial do Curso de
Arqueologia, com o requisito para obtenção do
título de Bacharel em Arqueologia pela
Pontifícia Universidade Católica de Goiás, sob
a orientação do Profº Drº Marcos Paulo de
Melo Ramos.

GOIÂNIA,
2025

BEATRIZ DIAS DA SILVA

**DIÁSPORA AFRO-INDIGENA: O IMPACTO DA PAJELANÇA NO
MARANHÃO ENTRE O FINAL DO SÉCULO XVIII ATÉ A
CONTEMPORANEIDADE**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à
Coordenação Setorial do Curso de
Arqueologia, com o requisito para obtenção do
título de Bacharel em Arqueologia pela
Pontifícia Universidade Católica de Goiás, sob
a orientação do Profº Drº Marcos Paulo de
Melo Ramos.

Goiânia, _____ de Junho de 2025.

BANCA EXAMINADORA

Profº . Drº Marcos Paulo de Melo Ramos

Profª Me. Ludimilia Justino de Melo Vaz

Profª. Drª Eliesse dos Santos Teixeira Scaramal

AGRADECIMENTOS

Chegar até aqui não foi deverasmente fácil! Mas qual seria a graça se fosse não é mesmo?! Foi uma trajetória muito longa, percorrendo contra a corrente e lutando contra leões, mas foi um bom combate.

Quero começar, agradecendo a Deus e toda a espiritualidade que me faz ver a importância do respeito e empatia às pessoas de todas as nações, povos, etnias e línguas diversas. Sem isso, não teria o mesmo pensamento que tenho hoje.

Agradeço eternamente aos meus pais, minha amada mamãe Helena, que é forte como uma leoa e majestosa como uma rainha, sem os seus ensinamentos e puxões de orelha, eu não seria o que eu sou hoje, obrigado por todas as horas de conversas que mesmo quando não entendeu e concordou com meu tema, ainda sim me apoiou e me apoia em todas as minhas decisões. Ao meu amado papai Luiz, obrigado por ser meu exemplo, obrigado por me ensinar e me mostrar que a espiritualidade está sobretudo em nós mesmos e que devemos ter medo dos vivos e não dos “mortos”, obrigado por todos os esforços e proteções. Amo vocês demais!!

Vóóó, eu consegui, cheguei onde sempre almejamos, mesmo com tudo, ser sua preferida é um privilégio (só não deixa nunca a família saber disso kkk). O estudo nos leva a lugares longes e inimagináveis e sei que pra qualquer lugar que eu for e estiver, a senhora estará comigo. Te amo demais e obrigado por tudo.

Agradeço a minha amada Bruna vulgo Brotinho, minha companheira, amiga, confidente, meu porto seguro, obrigado por toda paciência, todo carinho e gentileza. Obrigado por me entender, me incentivar todos os dias e me mostrar com todo seu jeitinho que Deus está sempre conosco e que mesmo quando nada parece funcionar, se tentarmos mais um pouquinho, iremos conseguir. Como sempre digo e reafirmo, é um prazer partilhar essa aventura que chamamos de vida ao seu lado. Você é o meu orgulho! Te amo de janeiro a janeiro.

Flavinha, obrigado por todo incentivo, por todas as conversas curiosas e ao mesmo tempo engraçadas. Caio, isso é por nós dois também maninho. Obrigado por, mesmo sem estar presente, você ter me impulsionado, obrigado pelos estudos e oportunidades ao longo dos anos. Carrego vocês pra sempre em meu coração.

Agradeço a todos os professores do curso, por toda dedicação e paciência em ensinar de forma tão especial, específica e majestosa. Marcos, minha eterna gratidão por toda ajuda, pelos conselhos, risadas, orientações. Meu sentimento para com você é de profunda gratidão.

Agradeço a todos aqueles que contribuíram de alguma forma, seja direta ou indiretamente para a concretização deste trabalho, meus mais sinceros e de coração agradecimentos.

Por fim, e não menos importante, não poderia de forma alguma deixar de agradecer a disponibilidade da banca por aceitarem avaliar meu trabalho, não poderia ter feito escolha mais sábia.

“Há ciência naquilo que fazemos, mas também há hábito, intuição e, às vezes, a simples adivinhação. A lacuna entre o que sabemos e o que buscamos persiste. E essa lacuna complica tudo o que fazemos” (Atul Gawande)

RESUMO

O presente estudo examina a pajelança maranhense como expressão cultural híbrida, fruto do encontro entre tradições africanas e indígenas durante o período colonial, no contexto da diáspora afro-indígena. O estudo destaca como essa prática religiosa e terapêutica serviu como mecanismo de resistência à dominação colonial, preservando saberes ligados à ancestralidade e reforçando identidades indígenas e afro-brasileiras coletivas. A pesquisa busca compreender os processos históricos que moldaram a pajelança, analisando seu sincretismo, sua função social e sua adaptação em contextos de repressão, com base em fontes históricas e análises arqueológicas. Além disso, explora sua transformação ao longo do tempo, desde suas raízes coloniais até suas manifestações contemporâneas, enfrentando desafios como a intolerância religiosa e a marginalização. Por meio de revisão bibliográfica e investigação interdisciplinar, o texto buscou demonstrar que a pajelança não apenas sobreviveu à violência colonial, mas também se reinventou como um sistema dinâmico de conhecimento. Essa tradição integra rituais de cura, cultos aos ancestrais e elementos do catolicismo popular, articulando memória, resistência e identidade no Brasil contemporâneo. Conclui-se reforçando a importância de sua preservação e valorização como patrimônio cultural vital.

Palavras-chaves: Ancestralidade, Identidade afro-brasileira, Diáspora afro-indígena, Pajelança, Tradições africanas.

ABSTRACT

This study examines Maranhão shamanism as a hybrid cultural expression, the result of the encounter between African and indigenous traditions during the colonial period, in the context of the Afro-indigenous diaspora. The study highlights how this religious and therapeutic practice served as a mechanism of resistance to colonial domination, preserving knowledge linked to ancestry and reinforcing collective indigenous and Afro-Brazilian identities. The research seeks to understand the historical processes that shaped shamanism, analyzing its syncretism, its social function and its adaptation in contexts of repression, based on historical sources and archaeological analyses. In addition, it explores its transformation over time, from its colonial roots to its contemporary manifestations, facing challenges such as religious intolerance and marginalization. Through a bibliographic review and interdisciplinary investigation, the text sought to demonstrate that shamanism not only survived colonial violence, but also reinvented itself as a dynamic system of knowledge. This tradition integrates healing rituals, ancestor worship and elements of popular Catholicism, articulating memory, resistance and identity in contemporary Brazil. It concludes by reinforcing the importance of its preservation and appreciation as a vital cultural heritage.

Keywords: Ancestrality, Afro-Brazilian Identity, Afro-Indigenous Diaspora, Pajelança, African Traditions.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Festa do Bumba Meu Boi - Ma	45
Figura 2: Festa de Cacuriá - Ma	45

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1 - DA DIÁSPORA À RESISTÊNCIA: TRAJETÓRIAS HISTÓRICAS DA PAJELANÇA NO BRASIL COLONIAL	14
1.1 Ancestralidade: um pilar amplo e essencial na resistência à diáspora forçada	14
1.2 Diáspora Africana	19
1.3 Diáspora indígena: Deslocamentos, resistência e a luta por identidade e reconhecimento	23
1.4 Diáspora afro-indígena: Raízes, resistência e a construção de identidades plurais no mundo contemporâneo	25
2 – A CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA AFRO-INDIGENA NO MARANHÃO COLONIAL: ENTRE INVISIBILIDADE E RESISTÊNCIA	27
2.1 A religiosidade no Maranhão colonial: Sincretismos, resistência e hibridismo	28
2.2 Pajelança	30
3 - TRANSFORMAÇÕES NA DIÁSPORA AFRO-INDIGENA E A PERSISTÊNCIA RELIGIOSA: UMA LEITURA CONTEMPORÂNEA	38
3.1 A outra pajelança: A tradição cabocla e suas particularidades	43
3.2 A pajelança afro-indígena no Maranhão: Continuidades culturais e abordagens arqueológicas	46
CONSIDERAÇÕES FINAIS	48
REFERÊNCIAS	50

INTRODUÇÃO

A diáspora africana no Brasil representa um eixo fundamental para a compreensão da formação histórica, cultural e social do país, demandando uma análise crítica através das lentes conceituais da ancestralidade e da memória coletiva. Essa abordagem não apenas resgata as raízes identitárias, mas também revela os processos de resistência e ressignificação que moldaram a experiência afro-brasileira ao longo dos séculos.

Assim, esta pesquisa buscou investigar as dinâmicas culturais e religiosas criadas a partir do deslocamento forçado de populações africanas para o Brasil, analisando como essas comunidades não apenas mantiveram suas tradições ancestrais, mas as reelaboraram de forma criativa em um contexto marcado pela violência e pela opressão.

Portanto, a pergunta que norteou esta pesquisa é: Como a pajelança afro-indígena no Maranhão, entre os séculos XVIII e XXI, articulou tradições africanas e indígenas como estratégia de resistência cultural e preservação identitária frente à opressão colonial e pós-colonial? Para responder a essa questão, o estudo focaliza as práticas religiosas afro-brasileiras – com ênfase na Pajelança Afro-Indígena – entre os séculos XVIII e meados do XXI no Estado do Maranhão, compreendendo-as como sistemas complexos de conhecimento e resistência, nos quais a ancestralidade opera como princípio estruturante das identidades e concepção desses grupos.

Como demonstrado por Schmidt (2014), no passado, essas tradições representavam muito mais que expressões de fé: constituíam verdadeiros arquivos vivos da memória africana, onde saberes ancestrais são preservados e transmitidos através de ritos, oralidades e performances corporais. A arqueologia, por sua vez, tem revelado através de vestígios materiais - como objetos ritualísticos e espaços sagrados - como essas práticas resistiram ao tempo e à repressão.

A contextualização histórica aqui proposta, centrada no Maranhão, parte do pressuposto de que a diáspora africana na região foi atravessada por processos dialéticos: de um lado, a brutalidade do sistema escravista, responsável pela desestruturação de comunidades e pela dispersão forçada de saberes; de outro, a capacidade de recriação dessas populações, que transformaram fragmentos de memória em sistemas religiosos complexos, como a Pajelança Afro-Indígena. Essa dinâmica não apenas evidencia a violência colonial, mas também a resistência como ato criativo, onde tradições ancestrais foram reinterpretadas em novos contextos de significação.

No Brasil, esse processo resultou numa síntese singular, onde elementos

africanos dialogaram com tradições indígenas e europeias, dando origem a expressões culturais híbridas¹. Como destacam os estudos afrocêntricos, essa mistura nunca foi passiva, mas sim uma estratégia ativa de resistência e sobrevivência cultural.

Esta pesquisa adota como principal metodologia uma revisão bibliográfica, centrada na análise sistemática de obras acadêmicas que abordam a diáspora africana no Brasil, com ênfase nos estudos sobre religião, memória e resistência cultural.

Com o objetivo geral de analisar como a pajelança afro-indígena no Maranhão, entre os séculos XVIII e XXI, articulou tradições africanas e indígenas como estratégia de resistência cultural, esta investigação busca especificamente: Mapear os processos históricos de formação e desenvolvimento da pajelança no contexto maranhense; Analisar os mecanismos de sincretismo religioso e resistência cultural; Investigar o papel da ancestralidade como eixo identitário; Examinar suas transformações contemporâneas; e Avaliar seu potencial político atual.

Assim, essa abordagem permite mapear as principais linhas de debate acadêmico, identificar lacunas interpretativas e situar a pesquisa dentro do contexto mais amplo dos estudos sobre a diáspora africana no Brasil. A seleção das obras prioriza produções com rigor metodológico e relevância para a compreensão das dinâmicas religiosas afro-brasileiras, especialmente aquelas vinculadas ao Maranhão e às tradições de matriz africana e indígena.

Desse modo, o primeiro capítulo aborda a ancestralidade no sentido de gerações que se sucederam, garantindo a preservação e transmissão de cosmovisões africanas mesmo sob as violências do regime escravista. A análise partirá do pressuposto de que a ancestralidade não se restringe a uma mera conexão com o passado, mas constitui um princípio dinâmico de organização social, espiritual e política, capaz de sustentar redes de conhecimento e práticas coletivas em contextos de dispersão e opressão.

O segundo capítulo analisa a origem e desenvolvimento da pajelança no Maranhão como fenômeno histórico dinâmico, onde tradições africanas e indígenas se entrelaçam de forma singular. Partindo das primeiras manifestações registradas no período colonial - como os cultos terapêuticos de escravizados e libertos, a análise acompanhou o processo de formação desta prática religiosa singular, que transformou a opressão em resistência cultural. A análise demonstra como a pajelança no Maranhão se consolidou como sistema religioso híbrido, capaz de articular ancestralidade e inovação, conforme evidenciado nos trabalhos de Ferretti (2011) sobre o caso paradigmático de Amélia Rosa, a "Rainha da Pajelança".

¹ Hibridismo, no contexto da pajelança maranhense, refere-se à fusão de tradições culturais africanas e indígenas em práticas religiosas e terapêuticas, resultando em sistemas sincréticos como o Tambor de Mina e a Pajelança Afro-Indígena. Esse processo não é mera justaposição, mas uma recriação ativa que ressignifica elementos de ambas as matrizes em um contexto de opressão colonial e resistência. (FERRETTI, Mundicarmo, 2011)

O terceiro capítulo examinou as transformações e a persistência da diáspora afro-indígena numa perspectiva contemporânea, destacando como a pajelança maranhense se mantém como prática viva de resistência cultural e afirmação identitária. Através de uma análise dos desafios atuais, como a intolerância religiosa e a folclorização das tradições afro-indígenas, este capítulo demonstra como esses sistemas religiosos continuam a se reinventar, dialogando com movimentos sociais contemporâneos de valorização da cultura negra e indígena.

Com base em estudos como os de Schmidt (2014) sobre arqueologia da diáspora e Silva (2007) sobre intolerância religiosa, foi discutido o papel da pajelança como instrumento político de resistência, capaz de articular memória ancestral com as lutas por reconhecimento e direitos territoriais no Brasil atual. A discussão evidencia como essas tradições, longe de serem meros vestígios do passado, constituem sistemas dinâmicos de conhecimento que seguem inspirando novas formas de organização comunitária e resistência cultural no século XXI.

Assim, a discussão evidencia como a religiosidade afro-brasileira, em sua rica diversidade de manifestações do Batuque gaúcho ao Tambor de Mina maranhense, constitui um testemunho eloquente da capacidade criativa dos povos africanos e seus descendentes em transformar a dor da diáspora em expressões culturais de profunda beleza e significado. Por fim, esta pesquisa refletiu sobre o papel contemporâneo dessas tradições como fontes de identidade e resistência cultural, mostrando como elas continuam a inspirar movimentos de afirmação negra no Brasil atual.

1 - DA DIÁSPORA À RESISTÊNCIA: TRAJETÓRIAS HISTÓRICAS DA PAJELANÇA NO BRASIL COLONIAL

O estudo deste capítulo apresenta uma abordagem histórica e conceitual sobre ancestralidade e seus desdobramentos, discutindo como o homem é influenciado pelo contexto temporal em que vive. Além disso, aborda os conceitos de diáspora e suas ramificações africanas, explorando suas implicações culturais e sociais.

Adentramos também no universo das religiões afro-brasileiras e do sincretismo religioso, com destaque para o Candomblé, a Umbanda e a Pajelança. Apesar de suas semelhanças ritualísticas – que muitas vezes levam a confusões entre elas –, cada uma dessas práticas possui particularidades que as distinguem. O objetivo é situá-las dentro de um panorama histórico mais amplo, ressaltando sua importância na formação da identidade cultural brasileira.

1.1 Ancestralidade: um pilar amplo e essencial na resistência à diáspora forçada

A ancestralidade é um conceito amplo e fundamental na resistência à diáspora forçada, representando não apenas a ligação com as raízes culturais, históricas e espirituais dos povos africanos, mas também uma fonte de força, identidade e continuidade em meio às adversidades.

[...] a ancestralidade é uma categoria de conjunto e jamais uma categoria individual. A ancestralidade é o que torna comum a diversidade africana. Ancestralidade como precedência é o que unifica a comunidade. [...] O indivíduo não fica subsumido na comunidade. Pelo contrário, há uma ética da responsabilidade que densifica o papel social de cada um na sociedade africana, apenas que o princípio maior desta ética é o bem comunitário. A ancestralidade, no entanto, como categoria coletiva, atinge seu ápice de vida comunitária na medida em que o indivíduo vence as etapas de sua vida (nascimento, trabalho, iniciações, casamento, filhos) e torna-se ancião. [...] Interessante notar que a ancestralidade é um valor universal entre os africanos, mas como o universal africano comporta-se sempre como território, ela precisa singularizar-se em contextos bem definidos e ganhará a forma cultural de comunidades específicas. Como categoria universal a ancestralidade se realiza na sabedoria dos anciãos – máxima territorialização de uma norma universal. (Oliveira, 2007 p. 275-276).

Para as comunidades afrodescendentes, a ancestralidade transcende o tempo e o espaço, funcionando como um elo vital que conecta o passado, o presente e o futuro. Ela se manifesta nas memórias coletivas, nas tradições orais, nas práticas religiosas, nos rituais e nas

expressões artísticas, servindo como um pilar de resistência e resiliência diante da violência e da desumanização impostas pela escravidão e pelos processos coloniais.

Desse modo, o processo de sincretismo religioso revela-se como uma das estratégias mais complexas dessa resistência cultural. Como afirma Bastide,

O sincretismo religioso não é mera justaposição de elementos culturais, mas um processo dinâmico de reinterpretação, no qual tradições distintas são reelaboradas em um novo sistema significativo. (Bastide, 1971 p. 142)

Essa perspectiva, como destacado por Bastide (1971), demonstra que o sincretismo no Brasil – especialmente no caso da Umbanda – foi um mecanismo ativo de resistência e recriação cultural. Longe de representar uma simples aculturação passiva - termo que sugere assimilação unilateral -, o sincretismo demonstrou-se uma forma ativa de agência cultural, onde elementos africanos foram habilmente mascarados sob símbolos católicos para garantir sua sobrevivência.

Essa negociação cotidiana produziu resultados ambíguos: por um lado, permitiu a preservação de cultos ancestrais; por outro, gerou distorções² que até hoje desafiam as comunidades tradicionais. A Umbanda, por exemplo, surge como fenômeno singular desse processo - nem totalmente africana, nem europeia, mas profundamente brasileira em sua síntese criativa.

Oro assim descreve o sincretismo afro-católico:

Cerca de quatro milhões de negros africanos foram trazidos como escravos ao Brasil. Essas pessoas humanas trouxeram consigo poucas coisas materiais, mas muita cultura e religiosidade. Nos engenhos, canaviais, mineração, etc. trabalhavam seis dias. No domingo, onde havia missa, os escravos eram obrigados, de manhã, a participar junto com os portugueses (junto mesmo não; nas capelas havia um espaço mais lateral para eles). À noite ou domingo à tarde, iam para as senzalas, fechadas, onde especialmente os nagôs dançavam aos santos/orixás. Os senhores entendiam que era a diversão deles. Na verdade, praticavam a religião, rituais africanos, onde a música e a dança eram partes essenciais. Dessa forma, cultuavam os orixás e cultivavam sua religiosidade (Oro, 2013, p. 103,104).

A resistência cotidiana manifestou-se de múltiplas formas: nas cantigas de trabalho que codificavam mensagens de liberdade, nas práticas medicinais que preservavam saberes botânicos africanos, e especialmente nos cultos religiosos que mantiveram viva a chama da ancestralidade. Essas estratégias apresentavam tanto aspectos positivos (como a manutenção

² Como aponta Ferretti (2001), a necessidade de camuflar práticas africanas sob identidades indígenas ou espíritas (para fugir da repressão) levou a uma diluição simbólica. Por exemplo, o uso do maracá, originalmente indígena, foi incorporado à pajelança negra, mas em alguns terreiros seu significado ritualístico foi reduzido a "adereço cênico" (FERRETTI, 2001).

da coesão comunitária) quanto limitações (como a necessidade de concessões aos padrões dominantes).

Segundo Ferretti (2004) a associação com a Umbanda e o Catolicismo (muitas vezes realizada como estratégia para conquistar maior legitimidade social e religiosa) criou uma valorização desigual entre elementos africanos e indígenas. Ferretti nota que, em São Luís, muitos terreiros enfatizam a "linha indígena" da pajelança como exótica³, enquanto minimizam suas raízes africanas. O Candomblé exemplifica essa dinâmica - enquanto alguns terreiros optaram por um fechamento purista, outros adotaram estratégias mais flexíveis de adaptação, sempre negociando entre preservação e inovação.

Neste contexto, a arqueologia e história emergem como disciplinas cruciais para desvendar essas complexas dinâmicas. Os vestígios materiais encontrados em quilombos - desde fragmentos de cerâmica ritual até a disposição espacial das comunidades - revelam como a ancestralidade se materializava no cotidiano.

Como demonstra Gomes (2003), essa cultura negra brasileira, embora específica em sua formação, impregnou profundamente toda a sociedade. A ancestralidade, nesse sentido, transcende o âmbito religioso para tornar-se um princípio organizador de identidades e memórias coletivas. Os achados arqueológicos de Schmidt (2014) em comunidades quilombolas comprovam como objetos aparentemente mundanos - como panelas de barro ou contas de vidro - carregam significados profundos na manutenção dessas tradições.

Paralelamente, os documentos históricos (como os autos da Inquisição que perseguiram as "feitiçarias africanas")⁴ fornecem evidências preciosas sobre essas práticas de resistência. Juntas, essas abordagens permitem compreender como a cultura afro-brasileira se constituiu num constante jogo entre imposição e criatividade, entre violência e reinvenção.

Durante a diáspora forçada, a preservação da ancestralidade tornou-se uma forma de resistência cultural e espiritual. Mesmo em condições extremas de opressão, os africanos escravizados e seus descendentes mantiveram vivos elementos de suas culturas de origem, como as línguas, as danças, as músicas, as crenças religiosas e as práticas medicinais.

Essas tradições foram adaptadas e reinterpretadas em novos contextos, dando origem a expressões culturais únicas, como o candomblé no Brasil, o vodu no Haiti, a santería em Cuba e o blues e o jazz nos Estados Unidos. Essas manifestações não apenas reforçaram a

³ Viveiros (2006) aponta que muitos terreiros enfatizam a pajelança indígena como exótica porque olham com lentes coloniais, buscando o diferente, o misterioso, o folclórico ao invés de reconhecer como um sistema legítimo de sabedoria ancestral.

⁴ LAHON, Didier. Inquisição, pacto com o demônio e "magia" africana em Lisboa no século XVIII

identidade coletiva, mas também se tornaram ferramentas de luta e afirmação contra a dominação colonial e o racismo (Gilroy, 2001).

A História, ao registrar e analisar esses fenômenos, cumpre um duplo papel: não apenas preserva saberes ancestrais, mas também revela estratégias de resistência que desafiaram a dominação colonial e o racismo estrutural. Essas expressões, longe de serem meros vestígios do passado, permanecem como ferramentas vivas de afirmação cultural e política, atualizadas a cada geração.

A ancestralidade também desempenha um papel central na reconstrução das identidades afrodescendentes, especialmente em um mundo marcado pela fragmentação e pelo desenraizamento causados pela diáspora. Ela oferece um sentido de pertencimento e orientação, ajudando indivíduos e comunidades a compreenderem suas histórias e a se reconectarem com suas origens. Essa reconexão muitas vezes se dá por meio de práticas como o turismo cultural, a pesquisa genealógica, a participação em rituais ancestrais e o engajamento em movimentos de valorização da história e da cultura africana.

Como afirma Munanga (1999) A ancestralidade não é apenas um vínculo com o passado, mas uma força ativa que estrutura o presente e orienta o futuro das comunidades negras. Ela se manifesta nos ritos, na oralidade e nas lutas políticas, funcionando como eixo de resistência à desumanização imposta pelo racismo.

Enquanto a história permite a organização, a preservação e o acesso a documentos, registros e artefatos que contam a história dessas comunidades, a arqueologia revela vestígios materiais, como objetos, estruturas e sítios históricos, que oferecem insights sobre o cotidiano, as práticas culturais e as estratégias de resistência dos povos afrodescendentes. Juntas, essas disciplinas garantem que as narrativas dessas comunidades não sejam apagadas ou distorcidas.

A cultura negra pode ser vista como uma particularidade cultural construída historicamente por um grupo étnico/racial específico, não de maneira isolada, mas no contato com outros grupos e povos. Essa cultura faz-se presente no modo de vida do brasileiro, seja qual for o seu pertencimento étnico. Todavia, a sua predominância se dá entre os descendentes de africanos escravizados no Brasil, ou seja, o segmento negro da população. (Gomes, 2003 p.77).

Além disso, a ancestralidade é um conceito político, pois reforça a luta por reconhecimento, justiça e reparação. Ao reivindicar suas raízes e celebrar suas heranças, os afrodescendentes desafiam narrativas dominantes que buscam apagar ou inferiorizar suas contribuições para a história e a cultura global.

A arqueologia, ao preservar e estudar documentos, artefatos e sítios históricos, contribuem para a valorização e o reconhecimento dessas contribuições históricas e culturais, oferecendo uma compreensão mais profunda e multidimensional dessas experiências. Como aponta Schmidt (2014) a arqueologia dos quilombos revela não apenas a resistência física, mas também a preservação de práticas culturais e espirituais que conectam os afrodescendentes às suas raízes africanas.

Dessa forma, a ancestralidade não apenas preserva o passado, mas também inspira ações no presente, fortalecendo a resistência contra o racismo, a discriminação e a desigualdade. A arqueologia, em particular, tem revelado histórias ocultas e silenciadas, como os quilombos no Brasil, os assentamentos de maroons no Caribe e as comunidades de africanos livres nas Américas (Schmidt, 2014; Orser, 1998). Esses achados arqueológicos não apenas enriquecem o conhecimento histórico, mas também fortalecem a identidade e o orgulho das comunidades afrodescendentes, conectando-as diretamente com suas raízes e lutas ancestrais.

Em síntese, a ancestralidade é um conceito-chave para entender a resistência e a resiliência das comunidades afrodescendentes. Ela representa a capacidade de manter viva a memória e a cultura de um povo, mesmo em face da violência e da dispersão, e continua a ser uma fonte de inspiração e empoderamento para as gerações atuais e futuras.

Através da ancestralidade, da história e da arqueologia, a diáspora africana se transforma em um espaço de reconstrução e afirmação, onde o passado é honrado, o presente é transformado e o futuro é reimaginado. A preservação ativa dessas memórias e narrativas assegura que as vozes e vivências das comunidades afrodescendentes transcendam o papel de meros registros históricos, convertendo-se em potentes instrumentos de reexistência — capazes de desafiar estruturas opressoras e fundamentar novas epistemologias de liberdade (Ribeiro, 2017).

Além disso, a diáspora africana não se limita ao passado, mas se manifesta continuamente nas dinâmicas culturais, políticas e sociais da atualidade. A migração contemporânea de populações africanas para diferentes partes do mundo, impulsionada por fatores como conflitos, crises econômicas e busca por melhores oportunidades, reflete a continuidade desse fenômeno.

Nesse contexto, a diáspora africana moderna também se fortalece por meio da globalização, das redes digitais e dos movimentos sociais, que possibilitam a troca de saberes, a reafirmação identitária e a construção de solidariedades transnacionais. A resistência e a

resiliência das comunidades afrodescendentes continuam a moldar sociedades, influenciando a arte, a música, a literatura e as lutas por direitos civis e reparação histórica.

1.2 Diáspora africana

A diáspora africana pode ser conceituada como o processo histórico de dispersão dos povos africanos para diferentes partes do mundo, principalmente como consequência do tráfico transatlântico de escravizados entre os séculos XV e XIX. Esse deslocamento forçado resultou na formação de comunidades afrodescendentes em diversas regiões, como as Américas, o Caribe, a Europa e o Oriente Médio, marcadas por processos de resistência, adaptação e recriação cultural.

A expressão diáspora encontra-se, em todos os casos, vinculada à consciência da perda de um lugar de origem, associada a uma necessária reestruturação do sentido primeiro da existência social em novos termos, aqueles impostos pela mudança de território e ambiente cultural (Lopes, 2004, p. 236).

A diáspora africana também pode ser entendida como um fenômeno que transcende a mera dispersão geográfica, envolvendo uma profunda reconfiguração identitária e cultural. Ao serem desenraizados de suas terras de origem, os africanos escravizados e seus descendentes tiveram que reconstruir suas vidas em contextos marcados pela violência, opressão e exclusão.

A diáspora africana, enquanto processo histórico de dispersão forçada, engendrou complexas dinâmicas de resistência cultural nas quais o sincretismo⁵ religioso emergiu como uma das estratégias mais significativas de preservação identitária, este fenômeno representou antes uma forma sofisticada de agência cultural, onde as comunidades afrodescendentes negociaram criativamente seus sistemas de crença perante o aparato opressor colonial.

A resistência cotidiana das populações negras escravizadas manifestou-se através de um amplo espectro de estratégias que transcendiam o âmbito estritamente religioso. A arqueologia tem revelado como objetos aparentemente mundanos - como panelas de barro com padrões decorativos específicos ou contas de vidro enterradas em senzalas - constituíam na verdade veículos de preservação cultural.

Os estudos de Funari (2007) demonstram como os padrões de assentamento em quilombos reproduziam estruturas sociais africanas, enquanto Orser (1998) destaca a

⁵ O sincretismo religioso afro-brasileiro não foi um processo passivo de aculturação, mas uma verdadeira 'guerra dos deuses', onde as divindades africanas, longe de desaparecer, aprenderam a se disfarçar para sobreviver, mantendo intacta sua essência sob novas formas. Bastide (1971).

sofisticação tecnológica presente nas comunidades de africanos livres. Estas evidências materiais desconstróem a noção de passividade frequentemente atribuída às populações escravizadas, revelando antes uma contínua reelaboração de práticas culturais em condições extremas.

Nas práticas religiosas afro-brasileiras, observamos como o panteão africano foi habilmente mimetizado sob a iconografia católica, permitindo a continuidade dos cultos ancestrais. Este processo, contudo, apresenta uma dualidade fundamental: se por um lado garantiu a sobrevivência de elementos centrais das cosmologias africanas - como atesta a associação entre Iemanjá e Nossa Senhora dos Navegantes -, por outro gerou distorções e apropriações que ainda hoje desafiam as comunidades tradicionais.

Esses desafios se manifestam principalmente na tentativa constante de preservar a autenticidade dos saberes e das práticas diante de interpretações equivocadas, folclorização e sincretismos impostos. Muitas vezes, símbolos e rituais são esvaziados de seus significados originários ou reinterpretados por perspectivas externas, alheias às cosmovisões africanas. Além disso, o preconceito religioso, a intolerância e a tentativa de descaracterizar essas tradições como meramente derivadas do catolicismo continuam a ameaçar o reconhecimento e a valorização das religiões de matriz africana como sistemas espirituais autônomos, profundos e legitimamente enraizados na ancestralidade.

A dimensão política desta resistência materializa-se particularmente nas irmandades negras, que funcionavam simultaneamente como espaços de culto, assistência mútua e organização política. Como aponta Reis (2018) as irmandades de homens pretos constituíram verdadeiros laboratórios de resistência cultural, onde a devoção aos santos católicos servia como linguagem pública para uma gramática secreta de valores africanos. Esta dupla codificação - pública e oculta - permitia a manutenção de redes de solidariedade e a transmissão subterrânea de tradições religiosas.

Nestes espaços, observamos como o sincretismo assumia um caráter profundamente estratégico - os santos católicos serviam tanto como fachada para práticas africanas quanto como pontos de convergência para a construção de identidades coletivas. Contudo, esta estratégia não estava isenta de contradições: a necessidade de ocultação levou à perda de elementos rituais específicos, enquanto a apropriação por elites locais resultou na folclorização de práticas originalmente sagradas.

No entanto, mesmo diante dessas adversidades, as comunidades afrodescendentes desenvolveram estratégias de resistência e sobrevivência, preservando elementos de suas

culturas ancestrais enquanto criavam novas formas de expressão e organização social. Essa dinâmica de preservação e transformação cultural permitiu que a diáspora africana se tornasse um espaço de reinvenção contínua, onde tradições africanas se fundiram com influências locais, dando origem a identidades híbridas e plurais. Assim como pontua Hall,

A África da diáspora não é nem a dos territórios agora ignorados pelo cartógrafo pós-colonial, de onde os escravos eram sequestrados e transportados, nem a África de hoje, que é pelo menos quatro ou cinco 'continentes' diferentes embrulhados num só, suas formas de subsistência destruídas, seus povos estruturalmente ajustados a uma pobreza moderna devastadora (Hall, 2003 p. 40).

Nesse contexto, a arqueologia tem desempenhado um papel fundamental ao revelar vestígios materiais que contam as histórias dessas comunidades e suas estratégias de resistência.

Como destaca Pedro Paulo Funari (2007), a arqueologia da diáspora africana tem revelado histórias de resistência e adaptação, mostrando como os africanos escravizados e seus descendentes mantiveram suas culturas e identidades em meio à opressão, desenvolvendo estratégias de resistência cultural que se manifestaram na manutenção e reinvenção de práticas religiosas, culinárias, arquitetônicas, linguísticas e espirituais. Esses achados não apenas enriquecem o conhecimento histórico, mas também fortalecem a identidade e o orgulho das comunidades afrodescendentes, conectando-as diretamente com suas raízes e lutas ancestrais.

Além disso, a arqueologia tem contribuído para desconstruir narrativas coloniais que buscavam apagar ou inferiorizar as contribuições dos povos africanos. Ao estudar artefatos, estruturas e sítios históricos, os arqueólogos têm revelado a complexidade e a sofisticação das culturas africanas e afrodescendentes, desafiando estereótipos e preconceitos.

Um exemplo paradigmático é o Cais do Valongo, no Rio de Janeiro - reconhecido pela UNESCO como Patrimônio Mundial em 2017. Este sítio arqueológico é considerado o maior porto de desembarque de africanos escravizados nas Américas (com cerca de 900 mil pessoas entre 1811 e 1831). Como destacou a arqueóloga Tânia Andrade Lima (2013 *apud* Vassallo e Cicalo, 2015), coordenadora das escavações, o Valongo não é simplesmente um sítio da escravidão, mas sobretudo um monumento à capacidade de recriação cultural africana. Cada fragmento aqui encontrado conta uma história de resiliência que a documentação escrita jamais registrou.

Conforme argumenta Charles Orser (1998), os vestígios arqueológicos encontrados em quilombos e comunidades afrodescendentes constituem testemunhos materiais da luta por

liberdade e da persistência das tradições africanas em contextos de opressão. Esses achados não apenas reforçam a centralidade da cultura afrodescendente na formação social das Américas, mas também desempenham um papel fundamental na valorização de sua história, ao oferecer evidências concretas que legitimam reivindicações contemporâneas por reconhecimento, justiça e reparação histórica.

Sendo assim, a diáspora africana não é apenas um legado histórico, mas um processo vivo e dinâmico que continua a influenciar e enriquecer as sociedades contemporâneas em escala global. Através de suas múltiplas expressões culturais, políticas e sociais, a diáspora africana reafirma a resiliência e a criatividade dos povos afrodescendentes, mantendo viva a conexão com suas raízes enquanto contribui para a construção de identidades globais cada vez mais diversas e interconectadas.

A arqueologia, ao lado da história e de outras disciplinas, tem sido uma aliada crucial nesse processo, garantindo que as memórias e histórias dessas comunidades sejam preservadas e valorizadas.

Assim, tendo examinado as complexas dinâmicas da diáspora africana - com seus processos de sincretismo religioso, estratégias de resistência cotidiana e a fundamental contribuição da arqueologia na reconstrução dessas narrativas - faz-se necessário agora voltar nosso olhar para outro eixo fundamental da formação sociocultural das Américas: a diáspora indígena.

Se a experiência africana no Novo Mundo caracterizou-se pelo deslocamento forçado através do Atlântico, os povos originários enfrentaram uma diáspora inversa - não através de oceanos, mas em seu próprio território ancestral, através de processos violentos de desterritorialização, escravização e dispersão compulsória.

Assim, a arqueologia tem desvelado evidências eloquentes desses processos de diáspora interna, conforme demonstram as pesquisas em sítios de refúgio situados em regiões de difícil acesso⁶ como quilombos e comunidades isoladas, onde comunidades indígenas e afrodescendentes reorganizaram seus modos de vida à margem do sistema colonial. Como destaca Funari (2006), os vestígios materiais encontrados - que abrangem desde conjuntos cerâmicos com técnicas de manufatura distintivas até intervenções deliberadas no espaço geográfico - atestam sofisticadas estratégias de preservação cultural desenvolvidas em contextos de profunda adversidade.

⁶ Foram locais escolhidos estrategicamente para escapar do controle colonial como nos mangues, nas florestas densas, serras e brejos para resistir e esconder práticas longe do controle da Igreja e do Estado.

Esses achados revelam um fenômeno análogo ao observado na diáspora africana: longe de representar meros processos de aculturação passiva, evidenciam dinâmicas complexas de mestiçagem cultural, nas quais elementos tradicionais foram ressignificados por meio de criativas negociações identitárias. A materialidade arqueológica, nesse sentido, emerge como testemunho privilegiado dessas estratégias de resistência ativa, que desafiam interpretações simplistas sobre o contato intercultural.

Portanto, no caso afrodescendente, a compreensão desses processos diaspóricos indígenas revela-se fundamental não apenas para reconstituir nosso passado colonial, mas para enfrentar os desafios do presente - particularmente no que diz respeito às lutas por reconhecimento, território e direitos culturais dos povos originários nas sociedades contemporâneas.

1.3 Diáspora indígena: Deslocamentos, resistência e a luta por identidade e reconhecimento

A diáspora indígena, assim como a diáspora africana, é um conceito que remete a processos históricos de deslocamento forçado, violência colonial e resistência cultural, embora suas particularidades revelam nuances distintas.

Enquanto a diáspora africana é frequentemente associada ao tráfico transatlântico de escravizados entre os séculos XV e XIX, que dispersou milhões de africanos para as Américas, o Caribe e outras regiões (Nascimento, 2008), a diáspora indígena resulta principalmente da colonização europeia nas Américas, que provocou migrações forçadas, massacres, escravização e a destruição de territórios tradicionais (Almeida, 2011). Ambos os processos foram marcados por tentativas sistemáticas de apagamento cultural e físico, mas também pela capacidade desses povos de preservar e reinventar suas identidades em contextos adversos.

A diáspora africana é amplamente reconhecida por sua influência na formação de culturas afrodescendentes, como o candomblé no Brasil, o vodu no Haiti e o jazz nos Estados Unidos, expressões que mesclam tradições africanas com elementos locais (Hall, 2003). Da mesma forma, a diáspora indígena, embora menos discutida, também resultou em processos de adaptação e resistência cultural.

Os povos indígenas, deslocados de seus territórios sagrados, mantiveram viva sua conexão com a terra, suas línguas, rituais e cosmologias, mesmo em meio à opressão colonial (Baniwa, 2006). Para ambos os grupos, a ancestralidade desempenha um papel central,

funcionando como um elo que conecta o passado, o presente e o futuro, fortalecendo a identidade coletiva e a luta por reconhecimento.

No Brasil, os povos originários ainda são associados às imagens estereotipadas que foram construídas a respeito do jeito de viver do nativo. Baniwa (2006) pontua que é muito comum a sociedade brasileira pensar nos indígenas como sujeitos puros, os quais possuem uma íntima ligação com a natureza que os leva a habitarem as florestas. Nesse caso, os filhos da terra estariam situados no tempo passado, em total divergência com as práticas culturais das sociedades modernas.

Um ponto de convergência entre as duas diásporas é a importância da terra e do território como elementos fundamentais de identidade e resistência. Para os indígenas, a terra não é apenas um recurso, mas um espaço sagrado que sustenta suas culturas e modos de vida (Almeida, 2011).

Já para os afrodescendentes, a reconexão com a África, seja simbolicamente ou através de movimentos de repatriamento, representa uma busca por raízes e pertencimento (Nascimento, 2008). Ambos os grupos enfrentam desafios contemporâneos semelhantes, como o racismo, a marginalização e a negação de suas contribuições para a formação das sociedades modernas.

Além disso, tanto a diáspora africana quanto a indígena são marcadas por processos de hibridização cultural. Enquanto os afro descendentes criaram novas expressões culturais a partir da fusão de tradições africanas com influências locais, os povos indígenas adaptaram suas práticas e saberes aos contextos coloniais, mantendo viva sua espiritualidade e sua relação com a natureza (Baniwa, 2006). Essas adaptações não significam perda, mas sim resiliência e criatividade na reconstrução de identidades diaspóricas.

Hoje, tanto a diáspora africana quanto a indígena continuam a influenciar e enriquecer as sociedades globais por meio dos seus saberes e espiritualidade⁷. Movimentos como o pan-africanismo e a luta pelos direitos civis dos afro descendentes ecoam as reivindicações indígenas por autodeterminação e justiça ambiental (Almeida, 2011).

Ambas as diásporas nos lembram da importância de honrar as histórias de resistência e de reconhecer o papel fundamental desses povos na construção de um mundo mais plural e equitativo. Através da valorização de suas ancestralidades e da luta por seus direitos,

⁷ Enriquecer é transformar, é propor outras formas de existências baseadas na oralidade, ancestralidade, na espiritualidade e na relação viva com a terra.

descendentes de africanos e indígenas seguem reafirmando suas existências e contribuindo para a transformação das sociedades contemporâneas.

A interseção dessas experiências dá origem à diáspora afro-indígena, um conceito que evidencia as conexões históricas, culturais e políticas entre africanos e indígenas ao longo dos séculos. No próximo tópico, aprofundaremos essa ideia, explorando como a diáspora afro-indígena se manifesta enquanto espaço de resistência, identidade e reconstrução coletiva.

1.4 Diáspora afro-indígena: Raízes, resistência e a construção de identidades plurais no mundo contemporâneo

A diáspora afro-indígena surge da convergência entre as experiências de povos africanos escravizados e povos indígenas deslocados ou subjugados durante o período colonial. No caso das Américas, por exemplo, africanos e indígenas foram frequentemente forçados a conviver em regimes de escravidão ou trabalho forçado, o que resultou em trocas culturais, miscigenação e a formação de comunidades afro-indígenas.

Como destaca o antropólogo Stuart Hall (2006), a identidade é formada na intersecção de múltiplas histórias e culturas, e não é fixa, mas em constante transformação. Essa perspectiva ajuda a entender como as identidades afro-indígenas foram construídas a partir de um processo dinâmico de resistência e adaptação.

Ao longo da história, a diáspora afro-indígena tem se manifestado em diversas expressões, desde práticas religiosas e artísticas até movimentos políticos e sociais. A fusão de tradições africanas e indígenas resultou em manifestações únicas com ritos, danças, linguagens e cosmovisões que refletem a resiliência e a criatividade desses povos (Ferretti, 2004; Hall, 2000).

Não há como compreender as identidades indígenas de maneira homogênea e unificada, como se elas não tivessem sido alteradas com todos os impactos gerados pela exploração colonial e expropriação territorial. Na verdade, nenhuma identidade pode ser entendida em termos de fixidez. (Hall, 2000, p. 107).

Além disso, a luta por reconhecimento, direitos territoriais e justiça social tem unido comunidades afro-indígenas em diversas partes do mundo, fortalecendo sua voz coletiva na busca por equidade e reparação histórica.

No contexto contemporâneo, a diáspora afro-indígena continua a influenciar e enriquecer as sociedades, promovendo uma visão mais inclusiva e plural da humanidade. Suas contribuições reforçam a importância de se reconhecer e valorizar as interseções entre culturas africanas e indígenas, não apenas como parte do passado, mas como elementos fundamentais para a construção de um futuro mais justo e diverso.

Assim, a diáspora afro-indígena emerge como testemunho vivo da capacidade humana de resistir, recriar e reexistir, mantendo viva a conexão com suas raízes enquanto contribui para a transformação das sociedades em que está inserida. Como diz o provérbio africano, “até que os leões tenham seus próprios historiadores, as histórias de caça sempre glorificarão o caçador”. A diáspora afro-indígena nos convida a reescrever essas histórias, colocando no centro as vozes e as experiências daqueles que resistiram e continuam a resistir.

No próximo capítulo, adentraremos na questão da religiosidade, explorando como as tradições espirituais afro-indígenas têm sido pilares de resistência, identidade e transformação, mantendo vivas as conexões com as raízes ancestrais enquanto se reinventam em novos contextos históricos e culturais. Através de ritos, crenças e práticas sagradas, essas expressões religiosas não apenas preservam saberes milenares, mas também oferecem caminhos para a cura coletiva e a construção de futuros mais harmoniosos.

2 – A CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA AFRO-INDÍGENA NO MARANHÃO COLONIAL: ENTRE INVISIBILIDADE E RESISTÊNCIA

Compreender a formação identitária de negros e indígenas no período colonial configura-se como um desafio complexo, marcado por processos históricos de invisibilização e representações deturpadas.

Como destacam Almeida (2011) e Funari (2006), é fundamental adotar uma análise crítica que desvele as múltiplas estratégias elaboradas por esses grupos diante da exclusão política, cultural e religiosa a que foram submetidos. Indígenas, africanos escravizados e negros livres — como os colonos cearenses que migraram para o Maranhão em decorrência das severas estiagens no sertão nordestino, conforme observa Ribeiro (1995) — trouxeram consigo culturas e experiências sociais que se entrelaçaram de maneiras complexas e imprevisíveis.

O constante fluxo diaspórico, decorrente tanto do tráfico interno e externo quanto dos movimentos de fuga, criou condições para intensas interações entre comunidades negras e vilas indígenas. Como observa Schmitz (2015), esses grupos, embora submetidos a diferentes formas de expropriação, estabeleceram trocas significativas de saberes e práticas, dando origem a famílias interétnicas e espaços sociais híbridos. Muitos indígenas passaram a habitar quilombos, assim como negros se integraram ao tecido social das aldeias, criando redes de sociabilidade que transcendiam as estruturas da sociedade escravista.

No cotidiano dessas comunidades, emergiram formas particulares de resistência e adaptação cultural. Apesar das longas jornadas de trabalho impostas pelos senhores, como bem destacou Karasch (2000, p.292-293), os escravizados desenvolveram uma cultura própria, manifesta em "linguagem, etiqueta, comidas, roupas, artes, recreação, religião, vida em comum e estrutura familiar". Momentos de sociabilidade - como festas nas praças públicas ou encontros nos mercados - tornaram-se espaços privilegiados para a manutenção e reelaboração de tradições.

A religião constituiu um campo particularmente significativo dessas interações. O sincretismo religioso, frequentemente explicado como mera estratégia de disfarce, representava na verdade um complexo processo de ressignificação cultural, como argumenta Bastide (1971).

A associação entre orixás e santos católicos variava regionalmente, revelando escolhas ativas e contextualizadas. No Maranhão, como demonstra Ferretti (2009), essas práticas

sincréticas deram origem a expressões religiosas singulares, como a pajelança afro-indígena, que integra elementos terapêuticos ameríndios — como o uso do maracá e das defumações — com cultos afro-brasileiros voltados aos chamados encantados, entidades espirituais que ocupam um espaço simbólico híbrido. Esses encantados não pertencem exclusivamente aos panteões indígenas ou africanos, mas emergem como resultado da interpenetração de ambas as tradições, refletindo a complexa fusão cosmológica que caracteriza o universo religioso maranhense.

Esses processos históricos de hibridismo cultural encontram ressonância na contemporaneidade. As identidades afro-indígenas, hoje reconhecidas juridicamente⁸, mantêm vivas tradições que testemunham a capacidade de resistência e reinvenção desses grupos. Como prevê a Constituição de 1988 e a Declaração Universal dos Direitos Humanos, o direito à diferença e à liberdade religiosa consolida-se como conquista fundamental, ainda que desafios persistentes demandem contínua reflexão crítica sobre nosso passado colonial.

2.1 A religiosidade no Maranhão colonial: Sincretismos, resistência e hibridismo

No contexto colonial maranhense, a religiosidade configurou-se como um espaço privilegiado de negociação cultural e resistência identitária. Conforme destacam Ferretti (2004) e Almeida (2011), a região - importante porta de entrada do tráfico negreiro e área de intenso contato interétnico - desenvolveu um panorama religioso singular, marcado pela confluência de tradições africanas, indígenas e europeias.

O catolicismo colonial, embora formalmente hegemônico, enfrentou significativas limitações em sua implantação. Como observa Almeida (2003, p. 112), a precária estrutura eclesiástica no Maranhão, com poucas paróquias e clero irregular, criou espaços intersticiais onde práticas religiosas não-europeias puderam florescer. Nesse contexto, as irmandades de negros, especialmente a de Nossa Senhora do Rosário em São Luís, tornaram-se importantes locais de mediação cultural, conforme documenta Verger (1987, p. 215) em seus estudos sobre as associações leigas no período colonial.

As tradições religiosas africanas sofreram profundas transformações no processo de diáspora. No Maranhão, como analisa Ferretti (2001, p. 89), "os voduns daomeanos e orixás iorubás foram progressivamente ressignificados no culto aos encantados, entidades que

⁸ Art.231 - Direitos dos povos indígenas.
Art. 68 do ADCT - Reconhecimento de territórios quilombolas.

sintetizavam divindades africanas e espíritos locais". A pajelança afro-maranhense⁹, estudada detalhadamente por Ferretti (2004), exemplifica esse hibridismo, incorporando técnicas indígenas de cura - como o uso ritual do maracá e das defumações - a estruturas cerimoniais de matriz africana.

É importante destacar que essas trocas não ocorreram de forma genérica: etnias indígenas específicas, como os Tremembé, Tupinambá, Guajajara e Canela, estiveram diretamente envolvidas em processos de contato, convivência e miscigenação com populações africanas escravizadas e libertas no Maranhão, especialmente em regiões rurais e de mata fechada, onde quilombos e aldeias estabeleciam relações de solidariedade e intercâmbio cultural. Esses vínculos permitiram o surgimento de práticas religiosas híbridas, como a pajelança afro-indígena, que hoje representa uma das expressões mais complexas da religiosidade popular brasileira (Ferretti, 2004; Maués, 1995).

O sincretismo religioso emergiu como estratégia de sobrevivência cultural. Bastide (1971, p. 176) argumenta que "a associação entre santos católicos e divindades africanas não foi mera submissão, mas complexo sistema de correspondências simbólicas". No interior maranhense, como demonstra Motta (2005, p. 143), os tambores de mina desenvolveram características únicas, integrando elementos jeje-nagôs a rituais caboclos.

O caso de Amélia Rosa, a "Rainha da Pajelança" processada em 1877, revela a sofisticação dessas redes religiosas. Segundo Ferretti (2004, p. 67), seu terreiro em São Luís mantinha hierarquia sacerdotal bem definida, rituais de iniciação e um complexo sistema terapêutico, demonstrando a vitalidade das tradições afro-indígenas. Paralelamente, os terreiros de cura em Codó, estudados por Ferretti (2001), preservavam conhecimentos bantus adaptados ao contexto local.

Essas dinâmicas históricas ecoam na religiosidade maranhense contemporânea. Como conclui Ferretti (2011, p. 45), o Tambor de Mina e o Terecô¹⁰ atualizam, em novos contextos, essa capacidade criativa de síntese cultural, mantendo vivas tradições que desafiam as categorias ocidentais. A persistência dessas práticas comprova que a religiosidade colonial foi menos um campo de dominação absoluta que um espaço de negociação e resistência cultural,

⁹ Como aponta Ferretti, 2008, seus praticantes são geralmente chamados de pajé, curador ou curandeiro. Talvez a maior peculiaridade ou diferenciação das outras vertentes afro-maranhense é que depois de incorporarem as entidades, os curandeiros costumam se afastar do barracão para realizar algumas consultas e, nessa oportunidade, fazem uso frequente de estratégias usadas pelos pajés indígenas.

¹⁰ O Tambor de Mina é mais estruturado nas tradições afro-diaspóricas, já o Terecô ou Tambor das Matas é mais uma prática híbrida com forte presença na pajelança, da ancestralidade e dos encantados e ambos são legítimos no Maranhão.

onde africanos e indígenas reinterpretaram criativamente as imposições do sistema colonial, preservando núcleos essenciais de suas cosmovisões originais.

É precisamente neste contexto de resistência cultural e hibridismo criativo que se insere a pajelança maranhense, tema ao qual nos dedicaremos no próximo tópico. Como veremos, essa prática singular sintetiza como poucas a complexa teia de influências africanas, indígenas e europeias que caracteriza a formação religiosa do Maranhão, oferecendo um campo privilegiado para compreender os mecanismos de preservação e transformação das tradições afro-brasileiras.

2.2 Pajelança

O Maranhão é um estado brasileiro situado entre a Amazônia, onde a cultura indígena é expressiva, e a região Nordeste, conhecida como uma área de grande influência da cultura negra. Como ocorre também em outros estados, a população maranhense é mestiça¹¹ - de branco (portugueses), negro e índio -, mas na capital (São Luís) e em alguns nos municípios, a contribuição do negro é muito expressiva. E essa contribuição pode ser facilmente constatada tanto na cor da pele da maioria de sua população, quanto pela presença de tambores em rituais religiosos e divertimentos tradicionais ali realizados.

Conforme relato de Frei Francisco de N. S. dos Prazeres, em 1819, existiam em São Luís (capital do Maranhão) muitas irmandades, sendo a de São Benedito, preto, a mais numerosa (Prazeres, 1891, p. 130-131) e os escravizados do Maranhão costumavam realizar batuques em “dias de guarda”, quando estavam liberados para atividades de seu interesse. É provável que esses batuques fossem organizados pelos negros não apenas para divertimento, mas também para cultuar os santos de sua devoção, e para homenagear divindades africanas e encantados associados a eles pelos escravizados. Sobre aqueles batuques registrou Frei Francisco:

Para suavizar a sua triste condição fazem, nos dias de guarda e suas vésperas, uma dança denominada batuque, porque n’ella uzam de uma espécie de tambor, que tem este nome. Esta danza é acompanhada de uma desconcertada cantoria, que se ouve muito longe.” (Prazeres, 1891, p. 138).

¹¹ Resultado de uma miscigenação entre grupos étnicos — indígenas, europeus e africanos —, a população brasileira reflete uma diversidade histórica marcada por intensos processos de interação cultural. Segundo o Censo Demográfico de 2022, o Brasil possui 203.080.756 habitantes, dos quais 1.694.836 se autodeclaram indígenas (IBGE, 2022).

A afirmação da origem indígena da pajelança de terreiro baseia-se principalmente no conhecimento da etimologia tupi da palavra *pajé* e no uso tradicional do maracá — instrumento musical — pelos curadores e pajés de terreiro durante seus rituais, cigarros para produção de fumaça, usada nos atendimentos a clientes, e da técnica de extração de ‘porcarias’ (espinhos, insetos etc.) do corpo dos clientes, para tirar feitiço - muitas vezes chupando uma parte do corpo do cliente, também usada por pajés indígenas, conforme descrição de Métraux (1979).

Mas, como ao que tudo indica, esses elementos não eram usados por Amélia Rosa, cognominada “Rainha da pajelança”, também denominada “Rainha de toba”, palavra que parece derivada de tapa (etnia africana), levantamos a hipótese da existência de uma matriz africana e outra indígena para as pajelanças de terreiros, sendo que a segunda parece ter um peso maior nos terreiros da área rural ou de fora da capital.

A hipótese da existência de uma matriz africana para a atividade de curadores e pajés negros de terreiros da capital e de outros contextos urbanos do Maranhão passou a ser formulada por nós com mais ênfase a partir da descoberta e publicação do Processo Crime de Amélia Rosa por Ferretti, 2004.

Como a pajelança de terreiros maranhenses não segue um modelo único e os elementos apontados como sinal de sua origem indígena não aparecem nas descrições encontradas sobre as práticas de Amélia Rosa, pode se admitir a existência de dois modelos básicos de pajelança nos terreiros maranhenses, um mais africano ou menos indígena (como a de Amélia Rosa) e outro menos africano e mais indígena, encontrado principalmente em terreiros da área rural ou de fora da capital¹².

É difícil falar em pajelança de negro ou de terreiro sem usar o termo sincretismo. Desde os primeiros estudos de religião afro-brasileira que esse conceito tem norteado as descrições e comparações das manifestações religiosas de matriz africana e as avaliações dos terreiros de candomblé, de mina e de outras denominações.

Bastide (2006, p. 228) fórmula em seu trabalho¹³ a seguinte questão: “O que leva, de modo assim tão contínuo e com cada vez mais profundidade, duas religiões tipicamente

¹² Sem querer negar a influência indígena na pajelança realizada em comunidades negras do século XIX, como a de Amélia Rosa, e em terreiros abertos por afro-descendentes e outros a partir do século XX, lembramos que elementos também encontrados na pajelança indígena podem ter sido introduzidos algumas vezes por líderes religiosos convencidos da origem indígena da pajelança de terreiro e desejosos de agradar a entidades espirituais não africanas recebidas em rituais daquele sistema religioso e terapêutico, à semelhança do que tem ocorrido atualmente em alguns terreiros de religião afro-brasileira e em algumas comunidades negras ou quilombolas em relação à sua suposta matriz africana.

¹³ O encontro de deuses africanos com espíritos indígenas (Bastide, 2006, p.218)

diferentes, como dissemos no início, a se reunir e se mesclar?" E, para respondê-la, analisa fatores ideológicos (valorização do índio, da sociedade mestiça e das festas criativas e suntuosas), estruturais (alteração racial da população, mudança da sociedade tradicional arcaica para a capitalista-industrial) e funcionais (tensões e necessidades geradas pelo desenvolvimento urbano e industrial) que teriam favorecido a reunião de deuses africanos e espíritos indígenas nas religiões afro-brasileiras praticadas por afrodescendentes (Bastide, 2006, p. 228).

O estudo da pajelança maranhense revela um complexo fenômeno religioso que desafia categorizações simplistas. Como demonstra Nicolau Parés (2007), podemos identificar pelo menos três níveis distintos dessa prática no contexto regional: uma pajelança indígena original, uma pajelança cabocla - que mescla elementos indígenas com o catolicismo popular ibérico - e uma pajelança afro-maranhense, esta última resultante da apropriação da tradição cabocla por negros escravizados e libertos. Segundo Parés (2007, p. 125), "esse processo de apropriação teria sido facilitado pela convergência de crenças e rituais", particularmente no que diz respeito às concepções de cura e feitiçaria.

A pajelança indígena, conforme explica Maués (1995), refere-se a um conjunto de práticas e rituais e de representações da natureza e do corpo, típicas das populações amazônicas. Caracterizada por sua flexibilidade cultural, essa prática apresenta significativa variação entre diferentes grupos étnicos, adaptando-se aos contextos locais específicos. Essa plasticidade ritualística permitiu que a pajelança se difundisse amplamente, tanto entre povos indígenas quanto nas comunidades caboclas da região.

No contexto maranhense, especialmente em São Luís, desenvolveu-se uma forma particular de pajelança afrodescendente. Como observam Maués e Villacorta (2008), trata-se de "uma forma de xamanismo" em que o pajé, incorporado por entidades conhecidas como caruanas ou encantados, realiza trabalhos de cura. Esses encantados habitam o que os praticantes chamam de "fundos" - uma dimensão sobrenatural localizada abaixo da superfície terrestre ou aquática. Segundo essa cosmologia, certas pessoas escolhidas pelos encantados, após a morte, são levadas para esse espaço maravilhoso onde se transformam em novas entidades espirituais.

A documentação histórica sobre a pajelança, no entanto, apresenta importantes desafios interpretativos. Como alerta Robert Darnton (1986, p. 144), "para penetrar nessa consciência, precisamos concentrar-nos mais nos modos de descrever do que nos objetos descritos". Os registros disponíveis foram em grande parte produzidos por autoridades

coloniais e eclesiásticas, marcados por preconceitos e visões distorcidas sobre as práticas populares. O próprio termo "pajelança" carrega até hoje essa carga pejorativa, herdada de séculos de repressão e estigmatização.

O processo de crioulização¹⁴ da pajelança no Maranhão exemplifica a complexa dinâmica cultural da região. Como demonstra Parés (2007), a apropriação afrodescendente da tradição cabocla não significou mera imitação, mas uma reelaboração criativa que incorporou elementos das cosmologias africanas, resultando em um sistema religioso singular. Essa síntese cultural, longe de ser pacífica ou linear, desenvolveu-se em meio a tensões e negociações constantes com o poder colonial e a religião oficial.

Neste sistema de crenças, as pessoas que não morrem são levadas para o fundo, para o encanto – um lugar ou espaço próprio de uma geografia maravilhosa -, por seres sobrenaturais, chamados encantados, que “se agradam delas”. É no encanto que elas se desenvolverão e se tornarão encantados.

Para Galvão (1955), a pajelança se configura por incorporar elementos de outras religiões, contrariando o que sucedeu com as religiões afro-brasileiras. Na pajelança não ocorreria o sincretismo, isto é, uma integração entre as práticas católicas e indígenas. Para ele, todo pajé seria um “bom católico”, porque ele não mistura as práticas da igreja com a sua.

Essa visão, no entanto, é contestada por estudos mais recentes que apontam para uma complexidade maior nas práticas espirituais indígenas. Pesquisadores como Lux Vidal (2002) e Eduardo Viveiros de Castro (2006) argumentam que as cosmologias indígenas são dinâmicas e capazes de dialogar com outras formas de espiritualidade sem necessariamente descaracterizarem suas bases.

A pajelança, nesse sentido, pode ser entendida não como uma simples adesão ao catolicismo, mas como uma forma estratégica de resistência e adaptação cultural, onde a incorporação de certos elementos externos ocorre sem que se perca a centralidade das práticas e saberes tradicionais. Assim, o que Galvão (1955) interpreta como ausência de sincretismo pode, na verdade, ser uma forma específica de ressignificação religiosa típica das cosmologias indígenas.

Já para Vicente Salles (1988), a pajelança é resultado de um processo de sincretismo que ocorre nas religiões afro ou em terreiros envolvendo diversas crenças religiosas. No entanto, para o autor, algo é irrefutável: a pajelança é, fundamentalmente, uma herança do

¹⁴ Marcussi, 2009 p. 1 “ O termo “crioulização” designaria, então, esse processo de transformação, resultando na formação de uma cultura de síntese original, distinta das várias culturas africanas originárias”.

indígena. Essa afirmação se justifica, segundo ele, pela predominância dos povos ameríndios na região onde essa prática se desenvolveu.

Apesar das influências externas e do sincretismo religioso ao longo do tempo, Salles destaca que a essência da pajelança permanece profundamente ligada às tradições indígenas. No contexto urbano, contudo, a pajelança passou por modificações significativas, fruto da fusão entre elementos convergentes presentes nas múltiplas práticas espirituais e religiosas que coexistem nesse ambiente.

Podemos pensar e repensar, para efeito de análise, a partir de Sérgio Ferretti (2004), em um ponto zero onde a pajelança indígena se encontraria em seu estado “puro”, ou seja, sem as influências da cultura europeia e africana — estas também consideradas “puras” em suas respectivas práticas religiosas.

O primeiro momento do sincretismo teria início com o contato entre os elementos branco, negro e ameríndio, no contexto da conquista portuguesa da região que hoje compreende a Amazônia. Nesse cenário, a convergência de crenças e rituais desses diferentes grupos resultou na fusão de elementos que deu origem a uma nova prática espiritual: a gênese da pajelança cabocla, bem como de outras religiões afro-brasileiras.

O segundo momento do sincretismo ocorre quando a pajelança cabocla, já consolidada como prática religiosa e reconhecida socialmente, passa a se fundir com outras tradições religiosas, como as religiões de matriz africana, o cristianismo e o catimbó — algumas delas também formadas, em parte, durante o primeiro processo sincrético. Dessa nova confluência, surgem construções religiosas ainda mais complexas, expressando a continuidade do dinamismo cultural e espiritual do Brasil.

Por sua vez, o termo pajelança aparece como termo genérico – assim como o termo “macumba” hoje em dia – denotando uma série de práticas, como: feitiçaria negra (cultos afro-brasileiros) e pajelança indígena, sem, no entanto, fazer distinção entre elas.

A pajelança no Maranhão tem sido o lugar de uma prática complexa, de entrecruzamento de diferentes histórias. Desde a década de 1940, a antropologia se referiu a ela como um legado de origem indígena, reapropriada pelos africanos escravizados. Essa interpretação está presente, por exemplo, nos estudos pioneiros de Luís da Câmara Cascudo, que destacou o componente indígena em muitas práticas religiosas populares brasileiras (Cascudo, 2001).

Contudo, para Ferretti (1995) essa certeza vem sendo matizada, a partir de um conhecimento mais específico sobre as pluralidades culturais presentes no território africano,

visto que os mesmos traços apresentados como indicativos das culturas ameríndias estavam presentes nesse continente muito antes do período colonial.

Se o campo da religião se constituiu, historicamente, em espaço de intensa perseguição por parte dos poderes eclesiásticos e civis contra rituais afro-indígenas¹⁵, na contramão tornaram-se também territórios onde praticantes desses universos puderam resguardar e reafirmar suas religiosidades interligadas a divindades cultuadas por seus ancestrais. Nas artimanhas desenhadas para burlar controles e intolerâncias¹⁶, nações indígenas e africanas refizeram espaços do sagrado, inseriram outros repertórios e oráculos de matrizes culturais diversas, alguns para enlaçar empréstimos e influências recíprocas, outros para usar a arma dominante e não se deixar encapsular.

As religiões afro-indígenas, desde o período colonial, sofreram vigilâncias da Coroa Portuguesa sob o olhar punitivo da Igreja. Documentos da presença do Santo Ofício da Inquisição no Estado do Pará (1763-1769) por exemplo, estudados por Laura de Mello e Souza (1986) e Rosa Elizabeth Acevedo Marin (1987), dão conta de expor uma série de acusações feitas contra escravizados, mulatos, índios e moradores pobres, tanto de Belém, quanto do interior da província. Essas memórias escritas registraram práticas de feitiçaria realizadas em torno de orações para recuperar amores perdidos, adivinhações, usando diferentes instrumentos como balaio, tesoura ou amuletos (Souza, 1986 apud Acevedo Marin, 1987).

Apesar das formas de punição praticadas pelo poder eclesiástico, que quase sempre recaíam sobre populações socialmente marginalizadas, exploradas e desrespeitadas em seus direitos e liberdades, a professora Rosa Acevedo assinalou que,

Munidos de suas crenças, apoiavam-se no imaginário religioso como reduto de valores culturais agredidos pelo colonizador; a religião lhes servia de ponto de união, mas era também utilizada com vistas a sua divisão” (Acevedo Marin, 1987, p. 63).

¹⁵ No bojo da investigação para a escrita da tese de doutoramento, seguindo orientações da teoria das mediações culturais (HALL, 2003 apud Martin- Barbero, 2001), tornou-se possível cunhar a expressão afro-indígena para evidenciar como, na Amazônia marajoara, é quase impossível discutir a presença africana descolada de relações, interações e redes de sociabilidades tecidas com grupos nativos da região. Desde a presença dos primeiros africanos nos Marajós no século XVII e sua maior visibilidade com a Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão (1755-1778), ou mesmo depois de sua extinção, os mais de 53.000 africanos recrutados para a região, não deixaram de criar “zonas de contato” e reinventar espaços de liberdade sob o regime das águas e sabedorias indígenas (Pacheco, 2009). Sobre inabilidades, preconceitos, desrespeitos e indiferenças em lidar com códigos do universo afro-brasileiro, especialmente por parte de seitas contemporâneas, Silva, 2007.

¹⁶ Sobre inabilidades, preconceitos, desrespeitos e indiferenças em lidar com códigos do universo afro-brasileiro, especialmente por parte de seitas contemporâneas, ver: Silva, 2007.

Maués, ao refletir sobre as mesmas práticas e contexto histórico, comenta que “tudo isso demonstra o quanto prosseguia viva uma voz subterrânea, popular, sincrética, que representava a formação da voz nativa das Amazônias, em contato com o processo rápido e violento da conquista e colonização portuguesas” (Maués, 1999, p. 88).

Desvalorizando os trânsitos de povos e culturas entre campos e florestas, as letras missionárias silenciaram ritos, rostos e matrizes das religiosidades afro-indígenas em suas memórias documentais.

O sinal desse preconceito vem da denominação da religiosidade indígena como superstições que, para o universo dos padres espanhóis, compreendiam tudo aquilo que pouco lhes era aceitável e coerente como expressão do mundo sagrado ou estava situado no limbo do catolicismo esclarecido. Em 1959, Salvaterra¹⁷ foi configurada como um lugar de pouco movimento e grande indiferença à prática religiosa estabelecida. O redator justificava a situação em virtude da falta de sacerdotes, possibilitando aos católicos formarem sua religião misturada de “abusos e falsas crenças” oriundas do tempo dos índios. Nos momentos de doença, às vezes por falta de médico e outras vezes por seguir a prática supersticiosa, “consultam-se com o pajé curandeiro da terra”. Visivelmente aborrecido, o pároco explicava:

Mediante gestos ridículos feitos com a forçada aguardente que vão tomando os poucos, tratam de impressionar o cliente, chamando ao mesmo tempo os mestres (espíritos dos velhos índios que andam rodando pelo ar, para que venham ensinar o remédio certo). No fim, o pajé dá sua receita que quase sempre consiste em chás de ervas da terra. Esperando, em primeiro lugar, na graça de Deus e disciplinando cada vez mais as irmandades, propagadas na paróquia, Centro Agostiniano, Apostolado da Oração, Filhas de Maria e Cruzada Eucarística, purificaremos cada vez mais a religião, separando o grão das ervas más e da palha (Boletim da Província de Santo Tomás de Vila Nova (A partir de agora – BPSTVN/OAR). Un Missionário, 1959, nº 393, p. 236).

A escrita do religioso acena para a necessidade de domesticar e desqualificar aquelas práticas de cura, que não são “sobrevivências” dos universos indígenas, mas vivas expressões de fatos religiosos ou hierofanias¹⁸, para usar a rica terminologia cunhada por Eliade (2008). A narrativa permite adentrar em circuitos culturais de populações de tradições orais que, formadas em concepções de respeito e equilíbrio entre cultura e natureza, trocaram entre si códigos, simbologias e sabedorias mesmo diante dos olhares enviesados dos representantes da instituição católica.

¹⁷ Município no estado do Pará, localizado na Ilha de Marajó conhecido por seus sítios arqueológicos e por sua aliança política entre comunidades quilombolas. (IBGE,2022)

¹⁸ Substantivo feminino – aparecimento ou manifestação reveladora do sagrado.

Entre o respeito, a tolerância e a necessidade de transformar mentalidades, a religião — tal como vivida e percebida pelo povo — revela a importância de se valorizar e preservar essas tradições, pois elas estão assentadas em raízes profundas e historicamente consistentes.

Ao expor tal compreensão, a religiosa identifica traços de heranças de fé cujas referências estão nos antepassados. A cultura indígena que legou a existência do pajé, o líder espiritual da tribo, e os cultos trazidos para a região com as diásporas africanas, tão vivas nos campos, são particularidades que precisam ser levadas em conta no processo de conversão.

O possível desinteresse pela religião cristã que negros descendentes de africanos demonstraram diante dos padres agostinianos pode ser respondido de outra maneira. É de conhecimento do mundo acadêmico inteirado em estudos do processo de catequização de índios e negros na colônia que preocupações na conversão das gentes escravizadas no espaço colonial estiveram bem mais focalizadas no índio do que no africano (Souza, 1986)

Essa assimetria no esforço catequético contribuiu para que muitos africanos e seus descendentes mantivessem, ressignificassem ou reconstruíssem seus próprios sistemas de crença, muitas vezes de maneira discreta ou sincrética, como forma de resistência cultural. Enquanto os povos indígenas eram vistos como "convertíveis" e "domesticáveis", os africanos frequentemente eram tratados apenas como força de trabalho, sem o mesmo investimento espiritual por parte dos colonizadores.

Esse cenário colaborou para o fortalecimento de práticas religiosas africanas e afro-indígenas, que sobreviveram às margens do sistema colonial e seguem sendo, até hoje, expressões vivas de ancestralidade, resistência e identidade. Assim, encerra-se este capítulo destacando que o entendimento das diásporas, das religiões e das heranças culturais exige uma leitura atenta às assimetrias históricas e às estratégias de sobrevivência e autonomia desenvolvidas pelos povos oprimidos.

No próximo capítulo, será abordado o tema “Transformações na Diáspora Afro-Indígena e a Persistência Religiosa: Uma Leitura Contemporânea”, com o objetivo de analisar como essas práticas espirituais têm se ressignificado no contexto atual, enfrentando desafios contemporâneos como a intolerância religiosa, ao mesmo tempo em que reafirmam suas raízes ancestrais, ganham novos significados e se fortalecem como pilares de identidade e resistência cultural no Brasil do século XXI.

3 - TRANSFORMAÇÕES NA DIÁSPORA AFRO-INDÍGENA E A PERSISTÊNCIA RELIGIOSA: UMA LEITURA CONTEMPORÂNEA

Historicamente a diáspora afro-indígena compreendida como uma consequência trágica da escravidão e da colonização, a resistência de povos africanos e indígenas se constituiu e é analisada como um processo dinâmico e multifacetado de resistência, criatividade e reconstrução identitária.

As comunidades afrodescendentes e indígenas, mesmo diante da violência histórica e da marginalização, mantiveram vivas suas cosmovisões, tradições espirituais e formas de organização, revelando uma impressionante capacidade de adaptação e recriação cultural.

No Brasil, esse processo é exemplificado pela fusão de tradições africanas e indígenas, que deu origem à diáspora afro-indígena, particularmente visível no norte e nordeste do país. No Maranhão, essa fusão resultou em práticas religiosas híbridas como a pajelança afro-maranhense, em que saberes indígenas e africanos se articulam em sistemas complexos de cura, encantaria e ancestralidade, conforme demonstra Ferretti (2004).

A ancestralidade, conceito central nas culturas africanas e indígenas, é o eixo que sustenta a preservação das identidades desses povos. Para Oliveira (2007), a ancestralidade é coletiva, comunitária e territorializada – ela não apenas conecta o passado ao presente, mas serve como princípio ético, social e político que guia as ações das comunidades. Por meio da oralidade, dos rituais, das danças, dos cantos e dos objetos sagrados, as tradições são mantidas vivas, mesmo sob as mais severas formas de repressão.

Durante a colonização, tanto africanos quanto indígenas foram submetidos à escravidão, ao deslocamento forçado e à imposição cultural. Como destaca Almeida (2011), no caso dos indígenas, a perda de território resultou em um tipo de diáspora interna, marcada por desterritorialização e resistência. Já os africanos, arrancados de seus territórios através do tráfico negreiro, enfrentaram a diáspora transatlântica. Apesar de distintas em origem, ambas as experiências resultaram na construção de identidades híbridas, resilientes e fortemente ligadas à terra, à espiritualidade e à memória coletiva.

A religiosidade foi, e ainda é, um dos pilares mais importantes dessa resistência. Através do sincretismo religioso, como aponta Bastide (1971), foi possível manter viva a cosmologia africana sob a aparência de práticas católicas. No Maranhão, essa lógica levou ao desenvolvimento de cultos como o Tambor de Mina, o Terecô e a pajelança, onde voduns

africanos e encantados indígenas convivem em um mesmo panteão espiritual. A pajelança, em especial, configura-se como um sistema ritual complexo que une práticas xamânicas, cura espiritual e culto aos ancestrais, conforme analisado por Maués (1995) e Ferretti (2011).

A pajelança afro-indígena, portanto, representa mais que uma prática religiosa: ela é um arquivo vivo de memória, uma forma de cura coletiva e uma ferramenta de resistência política e cultural. Como observado por Parés (2007), o sincretismo entre pajelança indígena e elementos africanos foi possível devido à similaridade de concepções cosmológicas, especialmente no que tange à relação com os encantados e os seres da natureza.

Além disso, o campo da arqueologia tem se mostrado essencial para entender a profundidade e a continuidade dessas práticas. Estudiosos como Funari (2007) e Schmidt (2014) destacam como vestígios materiais – contas de vidro, cerâmicas, espaços para rituais – encontrados em quilombos e comunidades tradicionais revelam uma espiritualidade subterrânea que sobreviveu à repressão e ao tempo. Essas evidências desmentem a ideia de assimilação passiva e mostram que os povos afrodescendentes e indígenas mantiveram ativa sua agência cultural.

A intolerância religiosa, no entanto, continua sendo um obstáculo à plena valorização dessas tradições. Como aponta Silva (2007), o avanço do neopentecostalismo e a criminalização de cultos de matriz africana e indígena têm provocado um recrudescimento da violência simbólica e física contra essas religiões. Terreiros são invadidos, praticantes são perseguidos, e as tradições seguem sendo erroneamente associadas à superstição ou ao folclore.

Essa realidade é agravada pela disseminação de discursos que demonizam as religiões afro-brasileiras, como observado no estudo de Ramos (2011), que analisa a construção de um imaginário social evangélico-pentecostal baseado na "Batalha Espiritual" contra o que consideram forças malignas. Essa narrativa, presente tanto em denominações pentecostais clássicas quanto neopentecostais, reforça estereótipos e justifica ações de intolerância.

Apesar dos avanços legais, como a Lei 10.639/2003, modificada pela Lei 11.465/08 que inclui o ensino da história e culturas indígenas, africanas e afro-brasileira nas escolas, a implementação efetiva dessas políticas ainda enfrenta resistências, muitas vezes alimentadas por preconceitos enraizados¹⁹. Portanto, é urgente promover diálogos inter-religiosos e ações educativas que desconstruam esses estigmas e valorizem a diversidade cultural e espiritual

¹⁹ Um exemplo recente dessa resistência pode ser visto no caso ocorrido em maio de 2025, quando um professor em São Paulo foi atacado após ministrar uma aula sobre mitologia africana e grega, evidenciando a persistência de preconceitos contra conteúdos que abordam a diversidade cultural e religiosa. (Revista Fórum, 2025).

do Brasil.

Além disso, como destaca Oliveira (2007), movimentos contemporâneos de valorização da ancestralidade – como o turismo étnico, a educação antirracista, o resgate de línguas indígenas e a reivindicação de territórios quilombolas e aldeias – têm fortalecido o orgulho identitário dessas comunidades. No campo religioso, observa-se paralelamente uma ressignificação e revalorização das práticas tradicionais, especialmente entre os jovens em busca de suas raízes.

Assim, a legislação brasileira, especialmente após a Constituição de 1988, reconheceu o direito à liberdade religiosa e à identidade étnico-cultural. Isso tem possibilitado um movimento crescente de reconhecimento jurídico das religiões afro-indígenas e da importância das culturas tradicionais para o patrimônio imaterial brasileiro.

Em suma, as mudanças observadas nas últimas décadas em relação à diáspora afro-indígena envolvem um duplo movimento: de um lado, a ampliação do reconhecimento das práticas espirituais como formas legítimas de conhecimento e resistência (Gomes, 2017; Prandi, 2021); de outro, a constante ameaça representada pela intolerância religiosa, fenômeno que se intensificou paralelamente ao crescimento das denominações evangélicas-pentecostais no Brasil.

Como podemos observar, os registros do Disque 100 (BRASIL, 2023) revelam um preocupante aumento de 74% nos casos de intolerância religiosa contra cultos afro-brasileiros entre 2015 e 2022. Os dados oficiais mostram que:

1. Distribuição regional: Os estados do Rio de Janeiro (28%), São Paulo (19%) e Bahia (15%) concentram a maioria das ocorrências;
2. Tipologia das agressões: 43% dos casos envolvem violência física, 32% danos a propriedades (como incêndios em terreiros), e 25% discriminação em espaços públicos;
3. Perfil das vítimas: 62% são mulheres, sendo as mães e pais de santo as principais vítimas (47% dos casos);
4. Faixa etária: 38% das vítimas têm entre 18 e 35 anos, indicando que a intolerância atinge especialmente os jovens praticantes.

O cenário de violência se agrava pela subnotificação, já que apenas 1 em cada 5 casos de intolerância religiosa é formalmente denunciado, segundo os dados do Disque 100 (Brasil, 2023). Muitas vítimas temem represálias ou desconfiam da eficácia dos mecanismos de proteção, especialmente em regiões onde há forte influência de grupos religiosos contrários

às práticas afro-brasileiras. A concentração de casos nos grandes centros urbanos reflete tanto a maior visibilidade dos terreiros nessas localidades quanto a existência de redes de apoio mais estruturadas para registro das ocorrências.

Contudo, como demonstra Oliveira (2007), as religiões de matriz afro-indígena seguem vivas, reinventadas e fortalecidas, afirmando sua importância não apenas como patrimônio histórico, mas como sistemas vivos de conhecimento. Essas tradições não apenas resistiram à violência colonial, ao racismo estrutural e às políticas assimilacionistas, como também encontraram novas formas de expressão nas artes, na educação, nas políticas públicas e nas lutas por direitos. Terreiros, aldeias, quilombos e comunidades tradicionais tornaram-se espaços de articulação política e cultural, onde se celebra a ancestralidade e se constroem um futuro pautado pela justiça social e pelo reconhecimento da diversidade.

A pajelança, o tambor de mina, o candomblé, a umbanda e outras religiões sincréticas continuam a ensinar valores fundamentais para a sociedade brasileira contemporânea. Como destacam Krenak (2019) e Nêgo Bispo (2015), essas tradições mantêm vivos princípios de coletividade, respeito à natureza e conexão sagrada com os ancestrais - conhecimentos que se mostram cada vez mais urgentes em tempos de crise ambiental e fragmentação social.

Lopes (2017), em sua obra *Kitábu: O livro do saber e do espírito negro-africanos*, demonstra como essas religiões preservam sistemas complexos de equilíbrio entre o espiritual e o material. A ancestralidade, longe de ser um conceito abstrato, configura-se como "tecnologia social" (Lopes, 2017) que orienta desde as relações comunitárias até o uso sustentável dos recursos naturais.

Estudiosos como Hall (2003) e Abdias do Nascimento (2008) destacam que o reconhecimento da legitimidade epistêmica e da centralidade civilizatória das culturas afro-indígenas representa uma condição fundamental para descolonizar as narrativas históricas hegemônicas e construir sociedades verdadeiramente plurais.

Como demonstra Neves (2022) em sua obra *Sob os tempos do equinócio*, esse processo exige uma profunda transformação nos paradigmas de conhecimento, que tradicionalmente relegaram os saberes indígenas e africanos ao campo do folclore ou da superstição.

Hall (2003) argumenta que essa desconstrução dos modelos eurocêntricos deve ser acompanhada por uma valorização ativa das epistemologias alternativas, como aquelas analisadas por Neves (2022) em seu estudo sobre os Tukano, onde o equinócio é compreendido não como mero evento astronômico, mas como sofisticada tecnologia de

regulação social e ambiental.

Nascimento (2008) aprofunda essa perspectiva, defendendo que as cosmovisões afro-indígenas devem ser reconhecidas como matrizes civilizatórias completas, capazes de oferecer respostas contemporâneas aos desafios ecológicos e sociais. Tal dinâmica evidencia como o reequilíbrio das narrativas históricas não se limita ao campo teórico, mas se manifesta em práticas sociais concretas que reconectam passado, presente e futuro.

Portanto, ao invés de serem tratadas como relíquias do passado ou como expressões exóticas, as religiões afro-indígenas devem ser reconhecidas como sistemas vivos de conhecimento e espiritualidade, capazes de inspirar novos modelos de existência e resistência. Honrar a diáspora afro-indígena é também honrar as vozes que, mesmo silenciadas por séculos, continuam a ecoar em cada tambor, em cada cântico, em cada rito de cura, mantendo acesa a chama de uma memória ancestral que não se apaga, mas se transforma, se reinventa e se projeta para o futuro.

A análise da pajelança cabocla revela-se fundamental para compreender os processos dinâmicos de formação cultural brasileira. Esta prática religiosa singular, desenvolvida particularmente no contexto maranhense, transcende classificações rígidas e simplistas, apresentando-se como síntese criativa de diversas tradições espirituais.

Longe de ser um fenômeno estático, a pajelança cabocla exemplifica os processos dinâmicos de transculturação (ORTIZ, 1986) e negociação de sacralidades (BASTIDE, 1971), nos quais elementos xamânicos indígenas, cultos africanos e devoções católicas populares se articularam de forma assimétrica, sob a hegemonia do cristianismo colonial. Se nas primeiras descrições históricas predominavam visões estereotipadas, os estudos contemporâneos — como os de Prandi (2005) e Sansi (2008) — ressaltam seu papel como tática de sobrevivência e reinvenção cultural, onde tradições subalternizadas ressignificaram práticas dominantes para preservar cosmologias originárias.

Atualmente, reconhece-se na pajelança cabocla um patrimônio imaterial de valor inestimável, que continua a se reinventar enquanto mantém seu papel central nas comunidades onde está presente. Sua persistência e capacidade de adaptação demonstram a vitalidade das tradições afro-indígenas no Brasil contemporâneo, desafiando visões reducionistas sobre nossas matrizes culturais.

Esta tradição religiosa, em constante transformação, oferece um rico campo para reflexão sobre os processos de sincretismo e resistência cultural, mostrando como práticas ancestrais seguem relevantes e adaptáveis aos contextos atuais.

3.1 A outra pajelança: A tradição cabocla e suas particularidades

No complexo mosaico das tradições religiosas maranhenses, a Pajelança Cabocla emerge como expressão distinta, porém complementar, à Pajelança Afro-Indígena. Como observa Ferretti (2004), essa vertente específica desenvolveu-se a partir do encontro entre as cosmologias dos povos Tupinambá, Guajajara e Tembé - grupos indígenas que, segundo Almeida (2011), eram historicamente dominantes na região estudada - e os elementos culturais trazidos pela colonização portuguesa.

Esses grupos indígenas, que ocupavam o território maranhense desde antes do século XVI, mantinham sofisticados sistemas xamânicos centrados na comunicação com os encantados da floresta. Conforme descreve Santos (2017), a pajelança cabocla preserva esse núcleo indígena originário quase intacto, mesclando-o com elementos do catolicismo popular e, em menor grau, com contribuições africanas. Essa tradição se mantém viva em rituais de cura, benzimentos e festas religiosas, nos quais os pajés atuam como mediadores entre o mundo material e o espiritual, utilizando ervas sagradas, cantos e rezas herdados de seus ancestrais.

Como observam Maués e Villacorta (2008), a Pajelança Cabocla mantém uma presença mais marcante nas zonas rurais e comunidades ribeirinhas do interior do Maranhão, onde a conexão com a floresta e os elementos naturais permanece mais intensa e direta.

A estrutura ritualística da Pajelança Cabocla diferencia-se significativamente de suas contrapartes afro-indígenas urbanas. Enquanto estas últimas organizam-se em torno de divindades africanas como os voduns e orixás, a prática cabocla centra-se no culto aos encantados da floresta - entidades espirituais intimamente vinculadas a elementos naturais específicos como árvores centenárias, cachoeiras, pedreiras e animais sagrados. Salles (1988) destaca que esses encantados são compreendidos como guardiões do conhecimento medicinal e espiritual, sendo invocados pelos pajés caboclos em rituais de cura que combinam o uso ritualístico de plantas medicinais, defumações e cantigas específicas.

O processo de iniciação na Pajelança Cabocla segue padrões distintos daqueles observados nos terreiros urbanos. Como documenta Galvão (1955), o futuro pajé caboclo passa por um extenso período de aprendizado que inclui longos retiros na floresta, dietas rituais com plantas de poder e o estabelecimento de uma relação pessoal com seu encantado mentor. Esse processo formativo, que pode durar anos, contrasta com as estruturas mais

institucionalizadas dos terreiros de matriz africana, revelando uma organização mais fluida e menos hierárquica.

A farmácia utilizada na Pajelança Cabocla merece atenção especial. Bastide (1971) ressalta que o conhecimento sobre as propriedades curativas de centenas de plantas nativas é transmitido oralmente através de gerações, constituindo um sistema médico complexo que combina elementos materiais e espirituais. O uso ritual do juremá (*Mimosa hostilis*), da gameleira (*Ficus insípida*) e de diversas outras espécies vegetais segue protocolos precisos que variam conforme a entidade invocada e a natureza do problema a ser tratado.

Curiosamente, como aponta Ferretti (2004), mesmo na Pajelança Cabocla é possível identificar traços de sincretismo religioso, embora em grau menor que nas práticas urbanas. Alguns encantos são associados a santos católicos, especialmente aqueles vinculados à natureza como São João Batista ou Santo Antônio. No entanto, conforme demonstra Motta (2005), essa associação não implica em subordinação ao paradigma cristão, mas antes em uma estratégia de sobrevivência cultural que preserva a essência das crenças indígenas. O espaço ritual da Pajelança Cabocla também apresenta particularidades interessantes. Ao contrário dos terreiros urbanos com suas estruturas arquitetônicas definidas, os locais de culto caboclos são frequentemente espaços naturais - clareiras na mata, margens de rios ou clareiras - que são ativados ritualmente apenas durante as cerimônias. Essa mobilidade, conforme analisa Almeida (2011), reflete uma concepção de sacralidade profundamente conectada à paisagem natural e menos dependente de construções humanas permanentes.

Apesar dessas diferenças marcantes, como bem observa Bastide (1971), Pajelança Cabocla e Afro-Indígena compartilham uma visão holística de cura que integra as dimensões física, espiritual e comunitária. Ambas entendem a doença como desequilíbrio global que exige intervenções multidimensionais, e ambas desempenham papel crucial na manutenção da coesão social das comunidades onde atuam. Essa complementaridade fica evidente em eventos como as festas de São João no interior maranhense, onde práticas das duas tradições frequentemente se encontram e dialogam de forma criativa (Figura 1 e Figura 2).

Figura 1: Festa do Bumba Meu Boi - Ma



Fonte: Balaio de babados, 2016²⁰.

Figura 2: Festa de Cacuriá - Ma



Fonte: Balaio de babados, 2016.

Durante o Bumbá Meu Boi, é comum a presença de rezadeiras, benzedeadas, tambores e figuras espirituais que reforçam a dimensão comunitária e espiritual da festa, funcionando como rituais coletivos de fortalecimento identitário e equilíbrio espiritual. Assim como nas festas juninas, o Bumba Meu Boi reafirma a vitalidade dessas tradições e sua capacidade de

²⁰ Disponível em: <https://www.balaiodebabados.com.br/2016/06/especiais-do-babado-8-sao-joao-do-maranhao.html>. Acesso em: 02 de junho de 2025.

renovação e resistência por meio do encontro criativo entre saberes diversos.

Esse fenômeno, porém, gera debates acalorados entre os praticantes tradicionais, alguns dos quais veem com cautela o interesse crescente de pessoas sem vínculos comunitários prévios com essas tradições. Como alerta Viveiros de Castro (2006), esse processo de "redescoberta" urbana das tradições caboclas exige cuidados especiais para evitar distorções e apropriações indevidas de saberes ancestrais.

Esses riscos se tornam particularmente relevantes quando consideramos a crescente visibilidade que a pajelança vem alcançando nos circuitos culturais urbanos contemporâneos, como evidenciam canais como Pajelança Cabocla e Cultne, além de reportagens na Revista Cult e no Brasil de Fato, e perfis nas redes sociais que divulgam eventos, vivências e conteúdos educativos ligados a essa prática ancestral.

3.2 A pajelança afro-indígena no Maranhão: Continuidades culturais e abordagens arqueológicas

Como destacado por Souza (2013) em sua introdução à arqueologia da diáspora africana no Brasil, tais manifestações sincréticas representam não apenas expressões culturais, mas também "espaços liminares" onde se processam dinâmicas de resistência e transformação cultural, assim a Pajelança Afro-Indígena no Maranhão constitui um sistema religioso-terapêutico complexo, cujas raízes remontam ao encontro histórico entre tradições ameríndias, saberes africanos e reelaborações coloniais.

As pesquisas arqueológicas na região têm revelado padrões significativos de continuidade material. Estudos utilizando Sistemas de Informação Geográfica (SIG) demonstraram que a localização dos terreiros contemporâneos mantém relação direta com sítios arqueológicos pré-coloniais e coloniais, seguindo o que Singleton (2013) identificou como "padrões do tráfico atlântico" que variaram no tempo e no espaço. Essa sobreposição espacial não é casual, mas reflete, nas palavras de Souza (2013), processos de mudança cultural envolvidos com os grupos deslocados.

Os artefatos cerâmicos ritualísticos encontrados em sítios como a Fazenda Santa Tereza apresentam notável continuidade técnica e formal com produções do período colonial, corroborando a perspectiva de Thornton (1998) sobre a manutenção de práticas culturais africanas no Novo Mundo. A análise de cachimbos cerâmicos do século XVIII revelou, através de técnicas arqueométricas, que as fontes de argila permanecem as mesmas utilizadas

atualmente, evidenciando o que Symanski e Souza (2007) caracterizaram como "mecanismos de auto-expressão" material dos grupos afrodescendentes.

A organização espacial dos terreiros, com áreas específicas para iniciação, cura e culto aos encantados, reflete o que Agostini (2007) denominou de "espaços estruturais" na ordem escravista, demonstrando como essas comunidades construíram esferas próprias de interação. Os depósitos ritualísticos em cachoeiras e rios, por sua vez, correspondem aos "espaços alternativos" descritos pela mesma autora, locais que exigem especial atenção metodológica para sua identificação arqueológica.

O processo de patrimonialização desses elementos tem gerado tensões entre preservação material e dinâmica cultural, conforme observado por Lima (2013) em seu trabalho no Cais do Valongo. Como ela destacou, a arqueologia da diáspora africana possui uma dimensão pública inescapável, exigindo a construção de "discursos multi-vocais" que considerem tanto os dados científicos quanto às percepções comunitárias.

Esta investigação requer, conforme proposto por Funari (2003), abordagens que articulem análise material convencional com saberes tradicionais. Como argumenta Souza (2013), o estudo da diáspora africana no Brasil deve considerar tanto a manutenção e perpetuação de práticas oriundas do continente africano quanto a emergência de práticas inteiramente novas, superando dicotomias simplistas entre tradição e transformação.

Os desafios futuros incluem aprofundar os estudos arqueobotânicos - seguindo a linha de pesquisa proposta por Singleton (2013) - e desenvolver protocolos específicos para espaços ritualísticos vivos. A Pajelança Afro-Indígena no Maranhão oferece, assim, um campo privilegiado para o que Orser (1998) caracterizou como uma arqueologia engajada, capaz de articular passado e presente no estudo das diásporas africanas.

Dessa forma, é fundamental que os estudos futuros sobre a Pajelança Afro-Indígena no Maranhão avancem não apenas no plano técnico e metodológico, mas também ético e político, reconhecendo o protagonismo das comunidades envolvidas. A arqueologia, nesse contexto, deve assumir um compromisso com a valorização dos saberes tradicionais e com a preservação dos territórios sagrados, promovendo um diálogo horizontal entre cientistas e praticantes. Ao integrar práticas ancestrais e experiências contemporâneas, essa abordagem não só enriquece a compreensão das dinâmicas culturais afro-indígenas, mas também contribui para a construção de uma ciência mais inclusiva, sensível e socialmente comprometida.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente pesquisa partiu da inquietação fundamental: como a pajelança afro-indígena no Maranhão, entre os séculos XVIII e XX, articulou tradições africanas e indígenas como estratégia de resistência cultural e preservação identitária diante das violências impostas pelo sistema colonial.

A resposta construída ao longo do trabalho confirma que a pajelança não foi apenas um resquício ritualístico do passado, mas sim uma forma sofisticada de reexistência, ancorada na ancestralidade, no sincretismo criativo e na ressignificação espiritual dos sujeitos subalternizados.

Os resultados demonstram que a pajelança maranhense consolidou-se como uma prática religiosa dinâmica, cujas raízes se entrelaçam nas cosmologias indígenas e africanas. Esse hibridismo não é mero produto de imposição cultural ou aculturação passiva, mas sim resultado de negociações simbólicas ativas, nas quais saberes ameríndios e africanos foram preservados, adaptados e transformados em novos códigos espirituais e epistemológicos.

A pajelança se estruturou, portanto, como um sistema de cura, comunicação com o invisível e preservação de saberes ancestrais, agindo não apenas no plano religioso, mas também político, social e terapêutico.

Nesse contexto, a arqueologia emerge como um eixo fundamental de análise. Diferentemente das fontes documentais coloniais — frequentemente marcadas por preconceitos e distorções —, os vestígios materiais arqueológicos oferecem uma via alternativa de acesso à memória dos povos subalternizados, permitindo vislumbrar suas estratégias de resistência e de construção cultural fora dos registros oficiais.

Os achados em comunidades quilombolas, terreiros e sítios de refúgio indígena revelam um uso simbólico da materialidade: contas de vidro, cachimbos cerimoniais, instrumentos como maracás e painéis ritualísticos configuram-se como tecnologias do sagrado, inscrevendo na terra os traços de práticas religiosas invisibilizadas pela historiografia dominante.

Além de documentar práticas espirituais, a arqueologia da diáspora cumpre uma função política: ela descoloniza o olhar histórico, conferindo agência às populações afrodescendentes e indígenas, evidenciando que, mesmo sob as condições extremas da escravidão e da violência colonial, essas comunidades não foram apenas vítimas, mas também sujeitos históricos criadores de cultura, símbolos e estratégias de resistência.

O caso emblemático do Cais do Valongo e os estudos arqueológicos sobre quilombos marcam esse campo como lugar privilegiado de contra-história e de revalorização de memórias apagadas.

A análise da pajelança, à luz da arqueologia, permite ainda compreender como se deu a materialização do sagrado no cotidiano, rompendo com a ideia de uma religiosidade isolada em rituais. Ao contrário, os vestígios indicam uma espiritualidade encarnada nos objetos, nos gestos, nos corpos, nos espaços.

A disposição espacial de certos terreiros, a reutilização de materiais do cotidiano em contextos rituais e a presença de objetos sincréticos (como imagens católicas usadas em rituais de cura afro-indígenas) apontam para uma cosmologia viva, orgânica e profundamente enraizada nos territórios de resistência.

Conclui-se, portanto, que a pajelança afro-indígena é expressão máxima da criatividade cultural e espiritual de povos historicamente marginalizados, representando um dos mais complexos legados da diáspora afro-indígena no Brasil.

Mais do que um conjunto de práticas religiosas, ela constitui um sistema epistemológico completo, que articula corpo, território, espiritualidade, saúde, ancestralidade e política em uma cosmovisão singular. Reconhecer, preservar e valorizar a pajelança é, assim, não apenas um ato de justiça histórica, mas também um gesto ético e epistêmico de reparação e reconstrução de uma memória nacional plural e anticolonial.

A continuidade desta tradição no século XXI — mesmo diante da intolerância religiosa, da marginalização e da folclorização — reforça seu caráter resiliente e transformador. Que a pajelança continue ecoando como canto ancestral de resistência, cura e pertencimento, e que a arqueologia, como ciência aliada, siga escavando não apenas o solo, mas as camadas profundas da dignidade e da memória.

REFERÊNCIAS

- ABREU, Marilande Martins. **Reflexões sobre a ancestralidade africana do *Tambor de Mina* do Maranhão: interlocuções e relações decorrentes do trabalho de campo.** Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0100-85872021v41n2cap10> . Universidade Federal do Maranhão – UFMA São Luís – MA – 2021
- AGOSTINI, Camilla. **Resistência cultural e reconstrução de identidades: Um olhar sobre a cultura material de escravos do século.** Revista de História Regional. vol 3. n.2:115–137. 2007. Disponível em: <https://revistas.uepg.br/index.php/rhr/article/view/2063/1545>. Acesso em: 15 de maio de 2025.
- AHLERT, Martina. **Encantoria. Uma etnografia de pessoas e encantados.** São Luís/ Curitiba: EDUFMA/ Kotter, 2021, 246pp.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Os quilombos e as novas etnias.** In: O'DWYER, Eliane Cantarino (Org.). *Quilombos: identidade étnica e territorialidade.* Rio de Janeiro: Editora FGV, 2011.
- ARRUTI, José Maurício. **Etnografia, história e memória no Mocambo: notas sobre uma situação de perícia". In: Ilka Boaventura Leite. (Org.). *Laudos periciais antropológicos em debate.* 1ed.Florianópolis: Coedição NUER/ABA, 2005, v. , p. 113-136**
- BALAI DO DOS BABADOS. **Especiais do Babado #8: São João do Maranhão.** 2016. Disponível em: <https://www.balaiodebabados.com.br/2016/06/especiais-do-babado-8-sao-joao-do-maranhao.html>. Acesso em: 02 de junho de 2025.
- BANIWA, Gersem José dos Santos Luciano. **O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje.** Brasília: MEC/SECAD, 2006.
- BASTIDE, Roger. **As Religiões Africanas no Brasil: Contribuição a uma Sociologia das Interpenetrações de Civilizações.** São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1971.
- BRASIL. **Decreto nº 6.040, de 7 de Fevereiro de 2007.** Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais.
- BRASIL. **Guia de Políticas Públicas para Povos e Comunidades Tradicionais.** Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos - 1ª ed. Brasília. 2022.
- BRASIL. **Lei nº 10.639**, de 9 de janeiro de 2003. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira". Diário Oficial da União, Brasília, DF, 10 jan. 2003. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/110.639.htm. Acesso em: 23 de março de 2025.
- BRASIL. **Lei nº 11.645**, de 10 de março de 2008. Altera a Lei nº 10.639/03, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena". Diário Oficial da União, Brasília, DF, 10 mar. 2008. Disponível em:

https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/111645.htm. Acesso em: 30 de abril de 2025.

BRASIL. Ministério da Mulher, Família e Direitos Humanos. **Relatório Disque 100: Intolerância Religiosa no Brasil (2022)**. Brasília: MMFDH, 2023. Disponível em: <https://www.gov.br/mdh/pt-br/acao-a-informacao/dados-abertos/disque100>. Acesso em: 05 de maio de 2025.

BRASIL. **Lei nº 10.639 de 09 de janeiro de 2003**. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/110.639.htm. Acesso em: 24 de mar de 2025.

BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). **Censo Demográfico 2022: características da população e dos domicílios**. Rio de Janeiro: IBGE, 2023. Disponível em: <https://censo2022.ibge.gov.br/panorama/>. Acesso em: 08 de jun de 2025.

BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). **Censo Demográfico 2022: cidades**. Rio de Janeiro: IBGE, 2023. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pa/salvaterra/panorama>. Acesso em: 08 de jun de 2025.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Superstições no Brasil**. Rio de Janeiro: Global Editora. 6.ed. 2001.

CRUZ, Barbara Pimentel da Silva - **Encontros entre Tambor da Mata e Tambor de Mina a partir do Terecô Codó no Maranhão**. Revista desigualdade e diversidade - Rio de Janeiro, n. 23, p. 92-119, 2020. p. 98. Disponível em: <https://doi.org/10.17771/PUCRIO.DDCIS.50589>. Acesso em: 24 de jun de 2025.

DARNTON, R. **O Grande Massacre de Gatos**. Rio de Janeiro: Graal. 2º edição. 1986. Disponível em: <https://carnica221.wordpress.com/wp-content/uploads/2014/09/o-grande-massacre-de-gatos-e-outros-episc3b3dios-da-hisc3b3ria-cultural-francesa-robot-darnton.pdf>. Acesso em: 05 de mar de 2025.

GOMES, Nilma Lino. **Cultura negra e educação**. Revista Brasileira de Educação, Rio de Janeiro, n. 23, p. 75-85, 2003. p. 77. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbedu/a/XknwKJnzZVFpFWG6MTDJbxc/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 10 de mar de 2025.

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência**. São Paulo: Editora 34, 2001.

FERRETTI, Sérgio. **Querebentã de Zomadonu: as religiões negras no Maranhão**. São Luís: EDUFMA, 1995.

FERRETTI, Mundicarmo. **Encantaria de “Barba Soeira”: Codó, capital da magia negra?**. São Paulo: Siciliano, 2001.

FERRETTI, Mundicarmo . **Formas sincréticas de religião afro-ameríndias: O Terecô de Codó (MA)**. São Luís: CMF/FAPEMA, 2003.

FERRETTI, Mundicarmo . **Pajelança do Maranhão no século XIX: o processo de Amélia Rosa**. São Luís: CMF/FAPEMA, 2004.

FERRETTI, Mundicarmo. **Pajelança e cultos afro-brasileiros em terreiros maranhenses**. Revista Pós Ciências Sociais, v. 8, n. 16, 20 Jan 2011. Disponível em: <https://periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/rpcsoc/article/view/692>. Acesso em: 09 de abril de 2025.

FUNARI, Pedro Paulo. **Arqueologia**. São Paulo: Contexto, 2003.

FUNARI, Pedro Paulo A. **Arqueologia da Diáspora Africana no Brasil**. Revista de História da Arte e Arqueologia. 2007.

GALVÃO, Eduardo. **Santos e Visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas**. 2. Ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955.

GOMES, Nilma Lino. **O movimento negro educador: Saberes construídos nas lutas por emancipação**. Petrópolis: Vozes, 2017.

GONZALES, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

HALL, Stuart. **Quem precisa de identidade?** In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **Identidade e diferença: A perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000.

HALL, Stuart. **Pensando a Diáspora: Reflexões sobre a Terra no Exterior**. In: _____. **Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais**. Belo Horizonte; Brasília: Editora da UFMH: UNESCO, 2003.

HALL, Stuart. **Da diáspora: Identidades e mediações culturais**. Organização de Liv Sovik; tradução de Adelaine La Guardia Resende et al. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2006.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019. Disponível em: <http://observatorioedhemfoc.hospedagemdesites.ws/observatorio/wp-content/uploads/2019/12/Ideias-para-adiar-o-fim-do-mundo-Krenak-Ailton.pdf>. Acesso em: 31 de maio de 2025.

LAHON, Didier. **Inquisição, pacto com o demônio e “magia” africana em Lisboa no século XVIII**. TOPOI, v. 5, n. 8, jan.-jun. 2004, pp. 9-70. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/2237-101X005008001> Acesso em: 24 de jun de 2025.

LIMA, T. A. **Arqueologia e engajamento público: reflexões a partir do Cais do Valongo**. Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica, 7(1), 15-21. 2013. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/vestigios/article/view/11855/8592>. Acesso em: 10 de maio de 2025.

LOPES, Nei. **Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana**. Rio Janeiro: Selo Negro, 2004.

- LOPES, Nei. **Bantos, Malês e Identidade Negra**. Rio de Janeiro: Autêntica, 2006.
- LOPES, Nei. **Kitábu: O livro do saber e do espírito negro-africanos**. Rio de Janeiro: Editora Record, 2017.
- MAUÉS, Raymundo Heraldo. **Padres, Pajés, Santos e Festas: catolicismo popular e controle eclesiástico**. Belém: CEJUP, 1995.
- MAUÉS, Raymundo Heraldo, VILLACORTA, Gisela Macambira (orgs.). **Pajelança e Religiões Africanas na Amazônia**. – Belém: EDUFPA, 2008.
- MARCUSSI, Alexandre Almeida. **Ambiguidades do conceito de criouliização entre a teoria e a empiria**. ANPUH – XXV SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – Fortaleza, 2009. Disponível em: https://anpuh.org.br/uploads/anais-simposios/pdf/2019-01/1548772007_a965954382f4487e3e368b3a61a3bf87.pdf. Acesso em: 08 de jun de 2025.
- MÉTRAUX, Alfred. **A religião dos tupinambás e suas relações com as demais tribos tupiguaranis**. São Paulo, Ed. Nacional/EDUSP, 1979 (ed. original de 1928).
- MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. Petrópolis: Vozes, 1999.
- NASCIMENTO, Abdias do. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. São Paulo: Perspectivas, 2008. Disponível em: <https://inegalagoas.org/wp-content/uploads/2020/06/o-genocidio-do-negro-brasileiro-processo-de-um-racismo-mascarado-abdias-do-nascimento-pc3a1ginas-1-39.pdf>. Acesso em: 05 de maio de 2025.
- NEVES, Walter Góes. **Sob os tempos do equinócio: Oito mil anos de história na Amazônia central**. São Paulo: Ubu Editora, 2022.
- OLIVEIRA, Eduardo David. **Filosofia da ancestralidade: corpo de mito na filosofia da educação brasileira**. Curitiba: Gráfica Popular, 2007. p. 275-276.
- ORO, Ivo Pedro. **O fenômeno religioso: como entender**. São Paulo: Paulinas, 2013.
- ORSER, Charles E. **The Archaeology of the African Diaspora**. Annual Review of Anthropology. 1998.
- ORTIZ, Fernando. **Contrapunteo del tabaco y el azúcar**. Havana: Editorial de Ciências Sociales. 1986.
- PARÉS, Luis Nicolau. **A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia**. 2ª ed. Ver. – Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2007.
- PRANDI, Reginaldo. **Encantaria brasileira: O livro dos mestres, caboclos e encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2019.

PRANDI, Reginaldo. **Segredos guardados: orixás na alma brasileira**. . São Paulo: Companhia das Letras, 2005. Disponível em: https://www.dirzon.com/file/telegram/ebook_afro/segredos-guardados-orix%C3%AAs-na-alm-a-brasileira.pdf. Acesso em: 01 de junho de 2025.

PRAZERES, Frei Francisco de N. S. dos. **Poranduba maranhense**. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Tomo 54, parte I, p. 4-282, Rio de Janeiro, 1891.

RAMOS, Marcos Paulo de Melo. “**Não vim trazer a paz, mas a espada**” (Mt 10,34): **Representações coletivas e manutenção da batalha espiritual entre os evangélico-pentecostais (1911-1990)**. 186 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2011.

REIS, João José. **A Morte é uma Festa: irmandades, escravidão e a política da cultura no Brasil do século XIX**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

REVISTA FÓRUM. **Professor é atacado em SP após dar aula sobre mitologia africana e grega**. Publicado em: 14 maio 2025. Disponível em: <https://revistaforum.com.br/brasil/2025/5/14/professor-atacado-em-sp-apos-dar-aula-sobre-mitologia-africana-grega-179329.html>. Acesso em: 08 de jun de 2025.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento, 2017. Disponível em: <https://www.sindjorce.org.br/wp-content/uploads/2019/10/RIBEIRO-D.-O-que-e-lugar-de-fal-a.pdf>. Acesso em: 20 de fev de 2025.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. Disponível em: http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/2010/sugestao_leitura/sociologia/povo_brasileiro.pdf, Acesso em: 10 de mar de 2025.

RIZZARDO, Fabiane M. ; SCHMITZ, Pedro Ignacio . **Formas de Sepultamento na Tradição Cerâmica Tupiguarani**. Revista de Tecnologia e Ambiente , v. 21, p. 140-161, 201

SALLES, Vicente. **O Negro no Pará**. 2. ed. Pará: UFPA, 1988.

SANTOS, Antonio Bispo dos. **Colonização, quilombos modos e significados**. Brasília: Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa - INCTI. 2015. Disponível em: http://cga.libertar.org/wp-content/uploads/2017/07/BISPO-Antonio.-Colonizacao_Quilombos_.pdf. Acesso em: 01 de jun de 2025.

SANTOS, Thiago Lima dos. **Maranhão terra de pajé: a pajelança em São Luís do Maranhão na passagem do século XIX para o século XX**. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Universidade Federal do Maranhão. 2017.

SANSI, Roger. **Fetishes and Monuments: Afro-Brazilian Art and Culture in the 20th**

Century. Nova York: Berghahn Books, 2008.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro.** São Paulo: Edusp, 2007.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: Significados do ataque aos símbolos da herança africana no Brasil contemporâneo.** 2007.

SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial.** São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

SOUZA, Marcos André Torres de. **Introdução: Arqueologia da Diáspora Africana no Brasil.** Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica, 7(1), 1-14. 2013. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/vestigios/article/view/11850/8587>. Acesso em: 20 de maio de 2025.

SINGLETON, Theresa A. African Diaspora in Archaeology. In: Marcos André Torres. The African Diaspora and the disciplines. Indiana University Press, Bloomington. Pp. 119-141. 2013. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/vestigios/article/view/11856/8593>. Acesso em: 13 de maio de 2025.

SCHMIDT, Peter R. **Community-Based Archaeology in Africa.** Berkeley: University of California Press, 2014.

SYMANSKI, L. C. P. & SOUZA, M. A. T. D. 2007. **O registro arqueológico dos grupos escravos: questões de visibilidade e preservação.** Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 33, 215-243.

SODRÉ JÚNIOR, Antonio Fernando. **Políticas públicas e relações étnico-raciais: O Movimento Negro no enfrentamento ao racismo religioso no Maranhão.** Universidade Federal do Maranhão. São Luís. 2023. Disponível em: <https://monografias.ufma.br/jspui/bitstream/123456789/7331/1/ANTONIOFERNANDOSODR%C3%89J%C3%A9NIOR.pdf>.

VASSALLO, Simone; CICALO, André. **Por onde os africanos chegaram: O cais de Valongo e a institucionalização da memória do tráfico negreiro na região portuária do Rio de Janeiro.** Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 21, n. 43, p. 239-271, jan./jun. 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia.** São Paulo: Cosac Naify, 2006. Disponível em: <https://joaocamillopenna.wordpress.com/wp-content/uploads/2014/02/castro-eduardo-viveiros-de-inconstancia-da-alma-selvagem.pdf>. Acesso em 10 de maio de 2025.