

Religiões e religiosidades na historiografia

Religions and religiosities in historiography

*Daniel Ribeiro Ferreira Junior*¹

*Marcos Vinícius de Freitas Reis*²

¹ Mestre em História Social. CEPRES/Universidade Federal do Amapá.
E-mail: danielrf400@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0299-3566>.

² Doutor em Sociologia. Universidade Federal do Amapá.
Email: freitas@unifap.br
ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-0380-3007>

RESUMO:

O campo de produção historiográfica sobre as religiões e religiosidades é imenso e complexo. Várias abordagens e perspectivas têm sido adotadas pelos historiadores ao longo dos tempos para entenderem os dois fenômenos de estudo distintos. Neste sentido, o presente estudo tem o objetivo de apresentar como a historiografia buscou, ao longo dos tempos, compreender a questão das religiões e religiosidades. Para isto, movemos num primeiro momento, aspectos mais tradicionais a partir da teoria positivista, onde possuía um olhar estigmatizante, sobretudo, pelo olhar eurocêntrico. Num segundo momento a análise está centrada em teorias, ainda que produzidas na Europa, porém, com conteúdos que procuravam entender como as práticas religiosas estão entrelaçadas com estruturas sociais, econômicas e políticas, bem como com questões de gênero, classe e etnia, isto tudo pelo olhar da Escola dos Annales, principalmente em sua última fase. Por fim, construímos um diálogo entre a História Cultural e a decolonialidade a fim de inserir a questão dos indígenas e de como a cultura religiosa destes sujeitos pode ser vislumbrada sem que o aspecto do estigma esteja presente.

PALAVRAS-CHAVE: Historiografia; Religiões; Religiosidades.

ABSTRACT:

The field of historiographical production on religions and religiosities is immense and complex. Various approaches and perspectives have been adopted by historians throughout the ages to understand the two distinct phenomena of study. In this sense, the present study aims to present how historiography has sought, over time, to understand the issue of religions and religiosities. To this end, we moved, at first, more traditional aspects from the positivist theory, where it had a stigmatizing view, above all, because of the Eurocentric view. Secondly, the analysis is centered on theories, although produced in Europe, but with contents that sought to understand how religious practices are intertwined with social, economic and political structures, as well as with issues of gender, class and ethnicity, all this through the eyes of the Annales School, especially in its last phase. Finally, we build a dialogue between Cultural History and decoloniality in order to insert the question of indigenous and how the religious culture of these subjects can be glimpsed without the stigma aspect being present.

KEYWORDS: Historiography; Religions; Religiosity.

Da crítica Positivista à religião

A passagem do século XVIII para o século XIX foi marcada por grandes transformações tanto nos cenários econômicos, sociais e culturais, bem como no campo das investigações epistemológicas e científicas. No campo histórico/social, várias correntes de investigação propuseram formas diferentes de interpretação da sociedade. O Positivismo, por exemplo, é uma destas correntes que influenciaram, em grande maneira, nos estudos historiográficos, na forma interpretar o homem. Iniciado pelos escritos de Condorcet, Sant-Simon e Augusto Comte, este último considerado o fundador desta concepção, o Positivismo tinha como principal objetivo a diminuição das contradições e diferenças sociais da época.

Para que isso fosse possível, o Positivismo propunha que a sociedade pudesse agir em conjunto. Entendida enquanto um corpo social, cada parte que compunha esse corpo deveria cooperar para que o mesmo pudesse funcionar bem. Essa engrenagem social funcionando bem levaria a sociedade para um estado de harmonia. Os sujeitos independentemente de posição social ou de função que desempenhassem, conduziriam esse corpo ao que se compreendia ser o bem público e conseqüentemente a felicidade, no momento em que cada indivíduo entendesse e desempenhasse sua função neste sistema social. Essa conciliação de classes, assentada na ideia de Ordem, nada mais é, utilizando-se de um termo marxista, que a dominação de classes, cultivada pelos industriários (classe dominante), ofertariam maior possibilidade de progresso humano, social e intelectual. Assim, o mundo inauguraria uma marcha infinita e teleológica ao progresso (Ricon, 2020, p.89).

No campo da historiografia, é exatamente o historiador Leopold von Ranke o mais representativo autor do que hoje conhecemos como “história positivista”. Tal concepção tem no “evolucionismo” o seu principal aporte filosófico. Pois, o evolucionismo sociológico a qual propunham os positivistas, tinha como aspecto marcante a ideia de que o processo histórico cumpriria alguns passos rumo ao que acreditavam ser o progresso. Ou seja, a história das sociedades deveria cumprir certo dever, passando em uma escala de evolução desde as comunidades menos desenvolvidas até a sociedade moderna, considerada então como positiva (desenvolvida). Está posto aqui a ideia do progresso, atrelando-o aos avanços tecnológicos a qual, sobretudo, a

Europa passa no século XIX. Além disso, o conjunto de teorias e explicações científicas para os fenômenos naturais e sociais obtidos neste século. Assim, nenhuma ideia por si só, foi mais importante, ou talvez tão importante quanto a ideia de progresso na civilização ocidental, durante quase três mil anos (Nisbet, 1985, pg.16).

Este processo de evolução ou estágios da civilização estabeleceu uma hierarquização das sociedades que colocou a Europa enquanto centro e superior, e rebaixou as sociedades americanas e africanas. Em 1857, a obra de Henry Thomas Buckle (1821-1862) intitulada *A História da Civilização na Inglaterra* está repleta de referências a este tipo de ideia. No entanto, o que Buckle formula é algo esperado dentro de uma concepção historiográfica positivista que tem como inspiração os ideais comtianos, ou seja, justificar a pretensão das sociedades europeias em tornar-se hegemônica e superior hierarquicamente sobre as outras sociedades, pretensão esta que surge disfarçada em um pensamento diante daquilo que considera as causas do progresso europeu (Buckle, 1857, p.151).

Além disso, os historiadores adeptos dessa corrente tinham a predileção pelas fontes escritas. Dessa maneira, acreditavam que a história era originada a partir da invenção da escrita. Logo, sem textos escritos não era possível pensar em história. Toda e qualquer sociedade sem escrita, para este modelo, estavam fora da história, era esta que estabelecia e permitia o saber histórico. Também se acreditava que a inexistência de textos era um limitador para a escrita da historiografia.

Outro ponto a se considerar acerca deste modelo reside no fato do objeto histórico. Sob a ótica do positivismo, os fatos históricos são concebidos como dados, não como uma construção do historiador/pesquisador. De outra maneira, os dados históricos estão postos e cabe ao historiador tão somente descrevê-los sem qualquer inferência subjetiva de valores pessoais. Reside aqui, a conhecida “neutralidade científica”, postulada pelos positivistas (Germinatti e Melo, 2018, pg.03).

Embora essa corrente tenha aparentemente declinado na Historiografia do século XX, ela encontra representantes a qualquer época, entusiasmados em representá-la como um paradigma possível. Historiadores dispostos a proporem um retorno a esta prática historiográfica, assimilando-a ao empirismo positivista ou ao historicismo do século XIX, que à maneira de Ranke, vislumbram contar os fatos tal como eles se sucederam. Geoffrey Rudolph Elton em seu ensaio *Retorno aos Essenciais* (1991) reedita alguns dos ideais do projeto Positivismo para as ciências humanas, em especial à

historiografia, quando sugere uma “investigação racional, independente e imparcial” da documentação (Elton, 1991, p.06).

Logo, o Positivismo apresenta-se como uma corrente linear progressista que faz parte da História, considerando sempre o estado presente como resultado necessário do conjunto da evolução anterior, de modo a fazer constantemente prevalecer a apreciação racional do passado no exame atual dos negócios humanos (Comte, 1978b, pg.69).

Dessa maneira, compreende-se que esse modelo de História sofre uma intensa interferência cultural, vez em que as informações contidas nos materiais históricos são utilizadas de acordo com as necessidades dos sujeitos envolvidos. Assim, a transmissão dos fatos não ocorre de maneira dinâmica, dialógica, pois, possui uma poder alienador e subordinador conforme as informações vão sendo reveladas ou ocultadas. É uma História que abre espaço para a difusão de estereótipos e preconceitos, uma vez que se privilegiam não as histórias locais, mas sim uma História universal eurocentrada.

Conforme visto, a racionalidade defendida pela filosofia positivista produzidas na Europa nos séculos XIII e XIX postulou que a história foi e sempre será produto da razão humana e produto da mesma. Em outras palavras, ela não sofre interferência de nenhuma força sobrenatural ou transcendente.

As religiões e as religiosidades, sob a ótica dessa corrente, desde seu surgimento, postula que essas práticas deveriam excluir o aspecto metafísico, dando mais importância ao fortalecimento do laço social entre os homens, a solidariedade entre as gerações e a transmissão do conhecimento. Dessa maneira, é garantida uma continuidade da história, pois o homem seria estimulado ao aperfeiçoamento moral e orientado ao progresso.

Isto se faz presente, por exemplo, na obra do antropólogo Edward Burnett Tylor, onde ele inaugura uma linha positivista-evolucionista-racional, segundo a qual as religiões estariam em um constante processo histórico evolutivo, que teria levado do “religioso” ao “laico”, cabendo ao pesquisador detectá-lo (Agnolin, 2013, pg.296).

Nessa perspectiva, a História das Religiões se vê marcada pelo mesmo viés da história positivista: o *mito das origens* (Bloch, 2010), por intermédio do qual tendiam descobrir no passado cronológico antecedente para os fenômenos atuais, e não a diferença de circunstâncias.

Quando analisamos esse modelo no contexto amazônico desde a segunda metade do século XVIII, percebemos que há uma consolidação desses ideais no domínio da

natureza pelo homem; dos recursos naturais pelo Estado; e dos “bárbaros ameríndios” pelos “portugueses civilizados” (Domingues, 2001, p.832).

Em *Cenas da Vida Amazônica* (1886), José Veríssimo mostra claramente como o imaginário acerca dos sujeitos locais fora sendo construído. Ao estudar a religiosidade, modos de vida, práticas culturais, e costumes indígenas, Veríssimo demonstra sua nítida influência do Positivismo Comteano ao ver na figura do *Tapuio* o elemento central de desenvolvimento de suas ideias. Veríssimo pontua que, após o processo de catequização, as crenças dos tapuios tornaram-se heterogêneas ocorrendo, dessa forma, uma mistura de imaginários (Castilho, 2011, p.182).

O tapuio é assim descrito por Veríssimo:

A essa população que habita as margens do grande rio e dos seus numerosos afluentes, vivendo a nossa vida, contribuindo para a nossa receita, trabalhando nas nossas industrias, e que não é nem índio puro, o brazilio-guarani, nem o seu descendente e, cruzamento com o branco, o mameluco, é que parece-me, cabe o nome tapuia (Veríssimo, 1886, p.12).

O indivíduo acima descrito pode ser compreendido como o indígena semi-civilizado, que foi assimilado pela civilização e transformado em mão de obra útil. Logo, para o autor, o modo de vida nômade é entendido como algo negativo, vez que esses sujeitos não se encontravam inseridos dentro da lógica capitalista, sendo assim um entrave para a ordem política e social e para o desenvolvimento do país.

É importante destacar que ambos, tanto o indígena não civilizado, quanto o tapuio que passou pelo processo de assimilação cultural, irão permanecer dentro de um mesmo sistema, ainda que distantes por terem hábitos e costumes diferenciados, porque eram considerados como estranhos em função da presença do estigma, pois, a essência do estigma é enfatizar a diferença; e uma diferença que está em princípio além do consenso e que justifica, portanto uma permanente exclusão. O termo estigma, portanto, será usado em referência a um atributo profundamente depreciativo (Goffman, 2008, p.13).

Já Galvão (1955) utiliza o termo caboclo para caracterizar o homem amazônico, compreendendo este como um sujeito que possui forte influência das civilizações ameríndias e, assim como Veríssimo, o visualiza como um indivíduo que devido ao processo colonizador serviu como mão de obra.

No entanto, Galvão aponta um aspecto importante em suas narrativas: a questão religiosa do morador local. Devido a forte presença indígena e ao Cristianismo Católico introduzido pelas diversas missões durante a colonização, a vida religiosa torna-se algo intenso na medida em que há a internalização de alguns aspectos da religiosidade local, sobretudo, aquelas ligadas à crença de que os bichos da mata ou da água são possuidores de espírito, bem como passavam a crer nos processos de cura por intermédio dos pajés, bem como coexiste com as práticas oriundas do Cristianismo Católico, pois, há o culto aos santos e os festejos dedicados aos mesmos.

Não há dúvidas de que a construção do imaginário criado pelo caboclo amazônico é algo especial e traz consigo questões simbólicas que estão arraigadas na vida e no cotidiano deste. Quando relacionados à religiosidade deste, crenças e instituições como a própria Igreja Católica permeiam na mente destes e convivem com outras expressões igualmente importantes. Essas últimas, não podem ser postas de lado sob a alegação que se trata de superstições ou de sobrevivências pagãs, porque são igualmente ativas e capazes de despertar atitudes emocionais e místicas na mesma intensidade que as do corpo de catolicismo (Galvão, 1955, p.88).

De certo, por mais que saibamos relacionar a origem destas crenças, importante entender que estas foram modificadas e que o essencial é compreender como elas atuam, são reproduzidas e fazem parte do cotidiano religioso do caboclo amazônico. Os encantados, por exemplo, são forças mágicas atribuídas ao sobrenatural e que têm sua origem nas crenças da cultura indígena. De igual maneira estão as divindades e espíritos malignos, onde suas origens são também ameríndias.

Neste sentido, compreendendo as religiões e religiosidades como produções humanas situadas na esfera da cultura, a multiplicidade de interpretações elaboradas sobre elas, principalmente pelo mundo ocidental, as apresentou como de certa maneira como estando diretamente ligadas entre si.

Portanto, o desenvolvimento da historiografia acerca da cultura e da religiosidade amazônica, por exemplo, vê nas práticas religiosas indígenas o motor propulsor dessa vida religiosa local. De certo que, ainda nos dias de hoje ainda há quem as descreva como algo exótico e primitivo, confirmando o pensamento estigmatizante outrora retratado.

Annales e a Nova História Cultural

Para além do pensamento Positivo, já no século XX, uma mudança significativa no paradigma historiográfico é posto. Trata-se das novas concepções trazidas pela chamada Escola dos Annales. Este movimento se apresentou de maneira preponderante no ocidente e surgiu a partir de uma reunião de um grupo de historiadores que publicam em 1929 a Revista *Annales d'histoire économique et sociale*. O grupo fundador possuía um projeto de combate à história que até aquele momento prevalecia, isto por que:

Desde o século XVIII, quando a História passou a ser notada como ciência, os métodos de se escrever e pensar sobre História conquistaram grande evolução. A historiografia passou por grandes modificações metodológicas que permitiram maior conhecimento do cotidiano do passado, através da incorporação de novos tipos de fontes de pesquisa. Ainda assim, no início do século XX, questionava-se muito sobre uma historiografia baseada em instituições e nas elites, a qual dava muita relevância a fatos e datas, de uma forma positivista, sem aprofundar grandes análises de estrutura e conjuntura (Gasparetto Junior, 2006, p.01).

Mais do que um movimento historiográfico surgido na França, Annales representa um esforço intelectual de ruptura com as estruturas do historicismo. Os colaboradores buscavam ir muito além das fontes escritas, dos textos. Por este motivo os colaboradores dos Annales assumiram o esforço de ampliar as fontes e os métodos, ir além dos textos em benefício da abordagem e compreensão da longa duração (Santos; Fochi e Silva, 2016, p.92).

Logo, o movimento se consolida enquanto importante corrente em função de uma forte crítica à produção historiográfica realizada em seu tempo. José de Souza Barros nota o que era imprescindível para o Movimento dos Annales poder afirmar-se que para isso, precisaram estabelecer uma arguta e impiedosa crítica da historiografia de seu tempo, [...] “trazer métodos e aportes teóricos inovadores para o campo do conhecimento humano: as nascentes Ciências Sociais” (Barros, 2010, p.05).

Diante dessa dupla empreitada em busca de sua afirmação, Annales passa a se desenvolver em fases, cujos períodos, variam de acordo com a visão de diversos autores. Para Peter Burke essa periodização ocorre em três fases, quais sejam:

Em sua primeira fase, de 1920 a 1945, caracterizou-se por ser pequeno, radical e subversivo, conduzindo uma guerra de guerrilhas contra a história tradicional, a história política e a história dos eventos. Depois da Segunda Guerra Mundial, os rebeldes apoderaram-se do establishment histórico. Essa segunda fase do movimento, que mais se aproxima verdadeiramente de uma “escola”, com conceitos diferentes (particularmente estrutura e conjuntura) e novos métodos (especialmente a “história serial” das mudanças na longa duração), foi dominada pela presença de Fernand Braudel.

Na história do movimento, uma terceira fase se inicia por volta de 1968. É profundamente marcada pela fragmentação. A influência do movimento, especialmente na França, já era tão grande que perdera muito das especificidades anteriores (Burke, 1992, pp.13-14).

Para fins deste trabalho, nos atentaremos para o que é considerada sua terceira fase, que conforme o autor supracitado, iniciada no ano de 1968, com a chamada Nova História Cultural.

Essa terceira etapa é iniciada ainda na década de 60 em meio há uma crise tanto na França, berço da Escola dos Annales, quanto no mundo como um todo. Os acontecimentos desse período causaram impactos em todos os cenários da vida social. Na França em específico, foi marcada por protestos no âmbito educacional. Universidades como a de Sorbonne tiveram suas atividades paralisadas por estes movimentos que tinham como pauta entre outras coisas, por incentivos e melhorias na educação, pelo fim da guerra no Vietnã, por mais oportunidades de emprego e condições sociais de sobrevivência. O ano de 1968 como toda a década de 60 tornou-se um ponto focal para inúmeros sociólogos, cientistas políticos e historiadores analisarem a série significativa de eventos que marca tanto o culminar do progresso, como uma extensão do período transformador que se estende para além deste ano em específico a (Bentley, 1999, p.137).

Diante dessas mudanças ocorridas no ano de 1968, Braudel, discordando dos rumos que os estudos históricos estavam tomando, afinal, havia uma crise instalada que não se resumia apenas a história política, mas a social e econômica também, bem como vislumbrando uma tendência anteriormente explorada por Annales neste segundo período, a História Cultural, mas que gozava de pouco apreço por ele, prefere se afastar da direção da revista, dando início a terceira geração de Annales.

Após sua saída assume o compromisso de dirigir a revista o historiador Jacques Le Goff. Pode-se dizer que esta terceira geração será marcada pela fragmentação. Isso se deve ao fato de que, apesar da marca desta geração ser os estudos culturais, no

entanto, autores como Burke (1992) e Silveira (2010), compartilham do pensamento de que havia diferentes seguimentos nos estudos históricos neste período. Alguns historiadores eram mais conservadores em relação aos apontamentos das gerações anteriores, enquanto outros mais abertos a essa nova tendência da terceira geração, a cultura.

Há de se ressaltar que agora, vários dos historiadores não mais estão em Paris, centro teórico-ideológico das gerações antecessoras. Muitos destes, dos diversos locais onde residiam, buscaram aproximar-se e ampliar os estudos interdisciplinares históricos dos *Annales*.

A *Nouvelle Histoire*, como ficou conhecida esta terceira geração apresentou novos apontamentos e perspectivas. Várias também são as vertentes apresentadas, mas, em termos gerais principais correntes do momento foram o retorno da história política, as mentalidades e o ressurgimento da narrativa histórica. Assim, ela designa a história sob a influência das ciências sociais, que começou a ser elaborada a partir do debate entre sociólogos, filósofos, geógrafos e historiadores, no início do século XX (Reis, 2000, p.65).

Nesse momento, a questão política diz respeito ao interesse dos historiadores pelo poder e como esse poder encontra-se pulverizado na sociedade naquilo que ficou conhecido como “micro relações de poder”. No campo das mentalidades, a preocupação residia na abordagem da sociedade pautada ao mundo mental e as maneiras de sentir, onde os suas vistas se dirigiam para a natureza mental, os jeitos de sentir, as esferas mais espontâneas das representações coletivas bem como do pensamento coletivo, avaliando acerca das vivências, as questões relativas à subjetividade, como os indivíduos sentem, existe e apreende o universo social que o rodeia. Onde também o conceito de imaginário não vislumbra a realidade em si, todavia, a forma como esta é refletida ou representada pelos sujeitos sociais.

No campo da religião, essa História das mentalidades é um item importante para se compreender a formação dessa perspectiva histórica. Se por um lado a História das religiões se dedicava aos múltiplos fenômenos religiosos do mundo e um distanciamento da teologia, por outro a aproximação da História com outras ciências humanas, possibilitou o fornecimento de novas abordagens para as experiências religiosas (Sbizera e Dendasck, 2018, p.85).

Desta maneira, o tratamento dado à questão da religião poder ser vista de duas maneiras:

Primeiramente, no tocante à noção de tempo que contrastava com a noção de temporalidade das abordagens anteriores da historiografia tradicional, mais circunscritas a um tempo breve e bem curto. A segunda inovação foi refazer as dimensões do objeto em cada pesquisa sobre a religião, por considerá-la constituída por múltiplas facetas construídas social e historicamente. As categorias de classificação da religião foram repensadas e se enfatizou sua ligação com temas como o amor, a mulher, a criança, a família, a morte etc. Frente aos enfoques tradicionais, a religião deixou de estar isolada dos outros campos de saber e perdeu nitidez, mas ganhou em complexidade, porque novas relações históricas vieram à tona (Albuquerque, 2007, p.07).

Essas abordagens, até meados dos anos 90, carregavam o nome de mentalidades, no entanto, no campo historiográfico cederam espaço para serem nomeadas como cultura e imaginário.

Quanto ao retorno a narrativa histórica, deu-se em função da preocupação dos historiadores em estudar as partes e não o todo, contrariando os preceitos da segunda geração do movimento. Dessa maneira, a descrição dos fatos e acontecimentos passa a ser mais detalhista e muito mais minucioso. No mesmo sentido, é costume se destacar a preferência por assuntos ligados ao cotidiano e às representações [...] “microtemas, portanto, recortes minúsculos do todo social” (Vainfas, 1997, p.137).

Logo, a multiplicidade de interpretações se impôs como um desafio para a análise do campo religioso. Os pesquisadores passaram então a se preocupar com o coletivo e de como os indivíduos atuam e desenvolvem seu papel dentro desta coletividade. A abordagem das crenças mudou, saindo da dicotomia ortodoxia e heresia e, agora, os historiadores querem saber acerca da interiorização das atitudes perante situações como a morte e o medo (Albuquerque, 2007, p.08).

Não há que se duvidar que, a Escola dos Annales, na descrição de sua trajetória evolutiva desponta diferentes períodos importantes para a cientificidade da História até se chegar à acuidade da duração (espaço-temporal) como ponto essencial do pensamento e escrita histórica contemporânea. Etapas em que até mesmo diversos campos do saber querem seja, a etnologia, a geografia, a psicologia se entrelaçou ou não com a História para, entre aproximações e cisões, chegarem a certo consenso.

Destarte, de todas as contribuições que a Escola dos Annales trouxe para o campo da historiografia, a mais relevante foi a possibilidade de expandir os olhares da História para outras áreas e campos de saber. O grupo ampliou o território deste conhecimento, abrangendo áreas inesperadas do comportamento humano e a grupos sociais negligenciados pelos historiadores tradicionais (Vainfas, 1992, p.173).

Pensando ainda na questão da religião, da educação e do currículo, sobretudo, a partir desta última geração, esta concede a possibilidade para a inserção dos sujeitos, ou seja, as várias culturas podem ser incluídas dentro desse processo, vez que a multiplicidade de indivíduos nos ambientes escolares é grande, podendo abrir espaço para o debate de questões como diferenças, igualdades, combate às várias formas de preconceitos, além da busca cada vez mais para a alteridade.

Isto porque, esta fase deixou como legado para os estudos da historiografia religiosa sua sustentação tanto na História Cultural, quanto na história do imaginário. Ambas as concepções se complementam, uma vez que, o imaginário considera tanto as imagens quanto as fantasias, e a História Cultural leva em consideração todos os empreendimentos humanos na natureza, bem como suas idealizações espirituais, criando um mundo próprio chamado cultura.

Ao contrário da filosofia positivista que no processo de colonização brasileira, do sentimento nacionalista, da ideia de um país miscigenado, reproduziu o pensamento eurocentrado, subalternizando a sociedade em detrimento de certas elites locais. O estigma e o preconceito tornaram-se algo naturalizado e que de certo modo perduram até os dias atuais.

A História Cultural das religiões

A relação entre História e religião é antiga, isso se dá por que uma das maneiras de se compreender as sociedades humanas é através da historiografia, por intermédio da compreensão e interpretação de sua produção cultural. Por ser fruto das manifestações humanas, a religião torna-se então parte da cultura das sociedades. No entanto, um problema que se apresenta para a História é a própria dificuldade que se tem em definir o termo cultura, pois, não há concordância sobre o que constitui história cultural, menos ainda sobre o que constitui cultura (Burke, 2006, p.13).

Logo, há certa dificuldade em se enveredar neste universo, uma vez que sua conceituação está em constante construção. Ainda de acordo com o autor, como em tantas atividades humanas, todas as soluções para escrever a história cultural mais cedo ou mais tarde geram questões próprias (Burke, 2008, p.32).

Por outro lado, mesmo com essas limitações de definição, a historiografia é capaz de realizar a tarefa de compreender o percurso tomado pela humanidade. A História Cultural, área que se tornou mais evidente a partir das últimas décadas do século XX, constitui-se em um campo de investigação que possui como primazia a leitura interpretativa de tudo aquilo que pertence ao Homem, de todas as coisas relativas a ele, tais como: as produções artísticas, a Literatura e a própria Ciência.

Para pensar na trajetória feita pelos indivíduos até os dias atuais, a História Cultural torna-se um campo de investigação fértil, ofertando as possibilidades de compreensão deste percurso no tempo e no espaço. Assim sendo, seu estudo possibilita entender todo o conjunto de produções realizadas pelo Homem, suas manifestações culturais, representações, simbologias, crenças, sistema moral e ético, etc.

Le Goff (2003, p.15) defende que a História não pode ser compreendida como uma ciência do passado, porém deve-se levar em consideração que ela é a ciência da mutação e da explicação dessa mudança. Esta argumentação torna-se fundamental para as interpretações realizadas pela História Cultural, uma vez que, para interpretar os acontecimentos presentes, necessita-se buscar as mutações ocorridas na trajetória da humanidade.

Isto demonstra também sua preocupação em relacionar essa dependência que o presente possui em relação ao passado, pois ela é inevitável e legítima, na medida em que o passado não deixa de viver e de se tornar presente (Le Goff, 2003, p.26). Este pensamento deixa, de maneira clara, o papel do passado na apreensão do presente e os rumos que levarão ao futuro.

A História Cultural pressupõe um método trabalhoso e meticuloso para fazer revelar os significados perdidos do passado, pois pressupõe ainda uma carga de leitura ou bagagem acumulada, para potencializar a interpretação por meio da construção do maior número de relações possível entre os dados (Pesavento, 2005, p.119).

A partir dessa concepção, a História das Religiões que no século XIX possuía um viés de análise puramente fenomenológico, passa para o século XX, sob a perspectiva dos estudos historiográficos com uma nova constituição, sob qual a religião

passaria a ser explicável pela sua organização social. Para o historiador das religiões o que interessa a partir desse ponto não é a condição de verdade das afirmações religiosas que estuda, mas a relação que mantêm essas afirmações, esses enunciados, com o tipo de sociedade ou de cultura que os explicam (Julia, 1976, p.108).

De tal sorte que, sob um olhar lançado em cima das religiões, a História Cultural mostra-se uma ferramenta vindoura para a análise da manifestação do sagrado nas diversas sociedades, pois, sendo fruto de manifestações humanas, encontra-se no campo da cultura. Conceito este assim entendido por Geertz:

O conceito de cultura que eu defendo, (...) é essencialmente semiótico. Acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura de significados. É justamente uma explicação que eu procuro, ao construir expressões sociais enigmáticas na sua superfície (Geertz, 2008, p.04).

Sendo assim, a História Cultural compreende as religiões no plural, não como sinônimo de uma redução cristã, ou seja, nas mais diversas sociedades há uma série de outras práticas e manifestações do sagrado. Portanto, o cuidado que o historiador cultural deve ter é o de observar que no mundo todo não há uma única religião, nem que determinada prática religiosa deva se sobrepôr à outra, hierarquizando este grande sistema, desta maneira, a história cultural das práticas religiosas deve, portanto, procurar entender a formação da categoria generalizante “a religião” como um código cultural com sentidos variados (Silva, 2013, p.124).

Neste sentido, tanto os discursos quanto às práticas são como representações que os grupos ou mesmo os sujeitos vão construindo acerca do mundo em que vivem em outras palavras, é a maneira como os indivíduos fundamentam suas visões a partir de seus interesses particulares e de grupo. “Representar é, pois, fazer conhecer as coisas mediante ‘pela pintura de um objeto’, ‘pelas palavras e gestos’, ‘por algumas figuras, por marcas’ – como os enigmas, os emblemas, as fábulas, as alegorias” (Chartier, 2002, p.165).

Assim, o que o autor propõe é uma compreensão mais ampla do conceito de representação, que se estende além do discurso para incluir imagens, objetos e ações. Ele acredita que a representação é uma produção cultural que contribui para a formação

de identidades, comunidades e sistemas de significado. Também argumenta que a representação é uma forma de interação com a cultura, e não apenas uma forma de refletir as normas sociais e as hierarquias de poder.

Bourdieu (2006) na obra *O Poder Simbólico* converge com a ideia do autor supracitado ao identificar o “poder das representações” na construção da realidade social, em face daquilo que podem contribuir na elaboração daquilo por elas descrito e designado. Para ambos autores as representações são construções sociais que irão alicerçar as visões de mundo a partir dos interesses individuais e dos grupos a qual estes participam. De outra maneira, os sujeitos e mesmo os grupos em que fazem parte produzem representações não somente de si mesmos, mas dos outros também, tudo isso para criar a realidade social, pois são elas, as representações, matrizes fundamentadoras dos discursos e práticas sociais. Portanto, elucidá-las é descobrir como os indivíduos e grupos constroem seus mundos socialmente.

Portanto, ao estudar as religiões e religiosidades podemos perceber que elas são uma construção histórica na medida em que indivíduos e grupos dão sentido ao mundo por meio das representações que constroem sobre a realidade (Pesavento, 2005, p.39). Além do mais, faz-se necessário compreender essas práticas sociais nas suas formas distintas.

Logo, a religião é uma representação do social, uma instância real, que exprime sentimentos necessidades e pensamentos reais. Logo, não haveria religiões falsas, pois todas elas seriam verdadeiras a sua maneira, respondendo a determinadas condições da vida humana (Bellotti, 2011, p.20).

Outro aspecto em relação às religiões reside no fato de possuírem uma linguagem própria na construção da experiência com o sagrado. Mitos, ritos e símbolos tornam-se essenciais para que a o ser pessoal busque seu preenchimento e dê sentido a sua existência. O símbolo faz parte da linguagem do homem o tempo todo. Essa construção simbólica liga-se diretamente com o imaginário, pois:

[...] no domínio da representação, as coisas ditas, pensadas e expressas têm outro sentido além daquele manifesto. Enquanto representação do real, o imaginário é sempre referência a um ‘outro’ ausente. O imaginário enuncia, se reporta e evoca outra coisa não explícita e não presente. Este processo, portanto, envolve a relação que se estabelece entre significantes (imagens, palavras) com os seus significados

representações, significações (Castoriadis), processo este que envolve uma dimensão simbólica (Pesavento, 1995, p.15).

Assim, o imaginário é, pois, representação, evocação, simulação, sentido e significado [...]. Persegui-lo como objeto de estudo é desvendar um segredo, é buscar um significado oculto, encontrar a chave para desfazer a representação de ser (Pesavento, 1995, p.24). Sendo assim, a realidade é, ao mesmo tempo, concretude e representação. Ou seja, a experiência com o sagrado é antes de tudo instituída imaginariamente, uma vez que ela se proclama simbolicamente por um sistema de ideias e imagens, que compõem a representação do real.

No entanto, a História Cultural demonstra que apesar de essa experiência com o sagrado, seja de maneira individual ou mesmo através dos grupos, ao longo dos tempos colocou as religiões em um campo de disputas, onde, cada tradição busca se afirmar, pois essas representações são um campo de concorrências e de competições cujos desafios se enunciam em termos de poder e de dominação; em outras palavras, são produzidas aqui verdadeiras “lutas de representações” (Chartier, 1990, p.17).

E é, pois, no campo da cultura que se encontra a luta pela significação, onde não se surpreenda que as lutas pelo poder deixem de ter uma forma simplesmente física e compulsiva para serem cada vez mais simbólicas e discursivas (Hall, 1997, p.20). A religião enquanto elemento da esfera cultural, também está em meio a essas lutas.

É, pois, necessário ao pesquisador da história cultural ser atencioso ao sentido das assimilações dos discursos e das práticas sociais, de maneira que ele possa acompanhar e entender as intencionalidades que possam existir por trás das representações e apropriações visto que as representações do social não são neutras e se impõem como autoridades, legitimando determinadas concepções (Silva, 2013, p.126).

As religiões, neste sentido, são representações culturais que procuram a universalidade e ao mesmo tempo são construídas e determinadas pelos sujeitos que as elaboram, logo, não são neutras, pois elas se justificam, constroem seus códigos morais, buscam legitimar seus projetos, entre outras características. A religião é então uma entidade de grande força e eficácia, uma dimensão das representações culturais do mundo, de maneira que ela pode sofrer mudanças.

Nessa esteira, ao historiador das religiões cabe a necessidade de historicizar o seu objeto. Essa concepção busca fundamentação na Escola Romana de

História das Religiões a qual afirma que os movimentos históricos são redutíveis à racionalidade histórica ao passo que são produtos culturais (Silva, 2013, p.126).

As religiões, as religiosidades e as crenças religiosas só são passíveis de serem definidas dentro de uma relação de espaço e tempo. Isso permite dizer que, ao estudar a cultura há uma enorme possibilidade de se desvendar a dinamicidade e estratégia por qual cada grupo social constrói sua (s) identidade (s). Essa identidade religiosa é ela estabelecadora de indicador cultural que influenciarão os indivíduos no dia a dia.

Dessa forma, há de se entender a religião em seu conceito amplo, não reduzido a apenas uma. Deve ser amplo para ter-se a possibilidade de compreendê-la em sua universalidade, nas suas formas individualizadas, onde a pluralidade possa ser o fio condutor para desvendar os sistemas religiosos:

[...] para cumprir sua função, isto é, a formação de uma consciência histórico-religiosa, longe de restringir o conceito de uma determinada religião assumida como a religião em sentido absoluto, deve, ao contrário, postular um conceito bastante largo de religião que compreenda na sua universalidade todas as formas particulares, resolvendo-se concretamente nisso a própria universalidade da investigação histórico-religiosa, ao invés de uma quimérica história universal das religiões (Petazzoni, 1955, p.10).

Para Petazzoni, a religião enquanto produto da história é sim influenciada por determinado contexto, assim como ela própria pode condicionar este contexto. Portanto, é possível conhecer certo sistema religioso e suas diferenciações em relação a outro, a partir do momento em que certas esferas possam ser colocadas em evidência, quais sejam elas políticas, sociais e econômicas, nos mais variados tempos históricos.

Isto não significa que a História das Religiões não possa ser comparada, muito pelo contrário, isso reforça o pensamento de que é sim necessário ao historiador cultural se debruçar sobre as distintas práticas religiosas. Os estudos comparativos locupleta a pesquisa quando permite a percepção de semelhanças e diferenças entre as práticas religiosas, auxiliando o historiador a compreender os hibridismos que ocorrem entre essas práticas, facilitando o trabalho de percepção da construção das representações bem como das apropriações dessas religiosidades (Peters, 2015, p.99).

A partir dessa pluralidade é que os estudos culturais das religiões têm focado suas análises, na tentativa de entender os sistemas híbridos gerados a partir do contato com diferentes povos. De acordo com Paula Monteiro, levar em consideração o

hibridismo, mais do que perceber como os códigos culturais se modificam, urge como necessário também:

[...] compreender como as relações transculturais produzem configurações culturais específicas. [...] Enfatizar a análise das relações descentradas através de uma ideia de mediação que supere o dualismo não significa simplesmente postular a existência de “sujeitos híbridos”, mas sim analisar historicamente e simbolicamente as condições e os modos de produção. [...] Trata-se, pois, não tanto de observar o encontro de duas sociedades e/ou culturas distintas (e desiguais) e os efeitos de uma sobre a outra, mas de compreender como agentes em interação acessam alguns de seus códigos próprios, ou se apropriam de alguns códigos alheios para significar. A questão de saber porque certos códigos são privilegiados em detrimento de outros se torna uma das questões-chaves desse tipo de abordagem (Montero, 2006, pp.43, 44, 51).

A história passa a ser moldada a partir das escolhas que os sujeitos realizam isso pode, caso ele deseje, mudar os rumos do que já foi produzido, ou seja, pode mudar os rumos da história. A história das religiões se locomove para as demandas culturais e para a consciência historicista da vida religiosa, seu papel é exatamente revelar as razões pelas quais os homens criaram suas relações com o sagrado, de outra forma, construíram sua vida religiosa.

Nicola Gasbarro, pensador do movimento conhecido como escola italiana das religiões afirma que costumeiramente pensamos os sistemas religiosos (as religiões) como um sistema ortodoxo numa relação entre fé e crença enquanto orientadores das práticas religiosas, todavia, muitas dessas experiências religiosas podem ser exceções dentro de um código imposto, dessa maneira:

[...] a religião é compreensível historicamente antes pela análise da prática e do exercício do culto do que pela estrutura do dogma e/ou pelo sistema de crenças. Como provocação metodológica, proponho utilizar a noção de “ortoprática” a antepor e contrapor à de ortodoxia no estudo da religião – religiões. Ao privilegiar as regras rituais e as ações inclusivas e performativas da vida social, ela pode dar conta também da construção histórica do sistema de crenças como lugar das compatibilidades simbólicas das diferenças culturais (Gasbarro, 2006, p.71).

A noção de ortoprática proposta por Gasbarro parte do princípio de que o estudo das religiões deve ser compreendido como um processo de construção de sentido. É

uma abordagem que se concentra na prática ritual e na performance das ações humanas, que não apenas servem para expressar as crenças ou os dogmas, mas também para construir novas narrativas e significados. O seu uso para o estudo das religiões pode auxiliar na compreensão da história de uma religião ou religiosidade ao oferecer um quadro de análise que vai além do estudo do dogma, permitindo uma abordagem mais ampla e inclusiva das crenças e práticas religiosas.

Essa perspectiva metodológica nos dá a permissão para contestar, por exemplo, nos estudos de religiões e religiosidades, a atitude ortodoxa privilegiando a ortoprática, uma vez que a última privilegia a historicidade dos cultos e dos rituais em detrimento da primeira, onde o que é relevante são as estruturas dos dogmas já institucionalizados e tidos como universais. Isto posto, para que isso seja possível, o objeto religioso não pode ser avaliado sem a civilização, pois é ela responsável pela produção histórica da prática religiosa. Para o autor supracitado, os códigos universais podem até existir, pois ao estudar as ações missionárias cristãs após o chamado Novo Mundo, essa atividade missionária gerou um processo antropológico de enfrentamentos e contestações entre modelos culturais distintos, no entanto, foi também motor propulsor para a geração de novos códigos culturais.

A historiografia das últimas décadas relacionada ao fenômeno religioso foi alterada, observa-se isso na medida em que a maneira com a qual os historiadores culturais passaram a compreender os sistemas e práticas religiosas por intermédio daqueles que não necessariamente encontravam-se dentro de uma lógica religiosa. Isso só foi possível devido ao arcabouço conceitual construído pela História Cultural dada a sua importância, o que possibilitou a compreensão das representações que envolvem o ser religioso, das construções simbólicas, dos sistemas religiosos, enquanto um campo de disputas de poder e das apropriações. Sendo assim, a História Cultural tornou-se um campo fértil na emergência em se conhecer e aprofundar acerca da(s) religião(ões), religiosidades e de quem de fato constrói e dá sentido a tudo isso: a humanidade.

História Cultural indígena e decolonialidade

Pensar a história cultural indígena sob o prisma da teoria decolonial é permitir com que se descentrem algumas narrativas hegemônicas, sobretudo a eurocêntrica. Isto

por que exige uma profunda mudança nas estruturas históricas e epistemológicas que relacionam o moderno enquanto acontecimento exclusivamente europeu.

Por certo que, enquanto categoria teórica, não deixa de ser uma postura político/crítica ao colonialismo e a qualquer forma de hegemonia, sobretudo eurocêntrica. Neste mote, faz-se necessário diferenciar, antes de tudo, e para que não haja interpretações errôneas, o que é o colonialismo e a colonialidade. Apesar de correlacionados, ambos os conceitos apresentam significados distintos. O colonialismo é um modelo de dominação em que:

O controle da autoridade política, dos recursos de produção e do trabalho de uma população determinada possui uma diferente identidade e as suas sedes centrais estão, além disso, em outra jurisdição territorial. Porém nem sempre, nem necessariamente, implica relações racistas de poder. O Colonialismo é, obviamente, mais antigo; no entanto a colonialidade provou ser, nos últimos 500 anos, mais profunda e duradoura que o colonialismo. Porém, sem dúvida, foi forjada dentro deste, e mais ainda, sem ele não teria podido ser imposta à inter-subjetividade de modo tão enraizado e prolongado (Quijano, 2007, p.93).

Na mesma esteira Torres (2007) de maneira esclarecedora faz a diferenciação dos dois conceitos da seguinte maneira:

O colonialismo denota uma relação política e econômica, na qual a soberania de um povo está no poder de outro povo ou nação, o que constitui a referida nação em um império. Diferente desta idéia, a colonialidade se refere a um padrão de poder que emergiu como resultado do colonialismo moderno, mas em vez de estar limitado a uma relação formal de poder entre dois povos ou nações, se relaciona à forma como o trabalho, o conhecimento, a autoridade e as relações intersubjetivas se articulam entre si através do mercado capitalista mundial e da idéia de raça. Assim, apesar do colonialismo preceder a colonialidade, a colonialidade sobrevive ao colonialismo. Ela se mantém viva em textos didáticos, nos critérios para o bom trabalho acadêmico, na cultura, no sentido comum, na auto-imagem dos povos, nas aspirações dos sujeitos e em muitos outros aspectos de nossa experiência moderna. Neste sentido, respiramos a colonialidade na modernidade cotidianamente (Torres, 2007, p.131).

Logo, o colonialismo mais do que um imperativo que perpassa pelas esferas jurídicas, política, social, militar e administrativa, na forma da colonialidade, ele chega às raízes mais profundas de um povo e sobrevive apesar da descolonização ou da

emancipação das colônias latino-americanas, asiáticas e africanas nos séculos XIX e XX (Candau e Oliveira, 2010, p.18).

Neste sentido, ao pensarmos a história das Américas, sobretudo a Latina, defendemos a ideia de que ela não foi descoberta, porém invadida e enquanto termo é fruto de uma criação europeia. Assim, o colonialismo provocou mudanças significativas no mundo, isto porque, as relações entre os países mudaram, relações entre culturas e etnias foram sistematizadas, gerando uma nova ordem organizacional, dividindo os espaços geográficos entre o que é central e o que é periférico. Sistema este concebido e regulado pela Europa, tudo isto influenciado pela classificação dos povos racialmente, na qual o homem branco (europeu) é considerado superior (Quijano, 2013, p.100), sendo o principal instrumento de classificação social básica da população (Quijano, 2005, p.117).

Este sistema de classificação perdura ainda nos dias de hoje, basta vermos a hierarquização das sociedades em nível de conhecimento, cultura, gênero, religião, padrões de beleza e estéticos. Assim, essa nova organização cultural da sociedade mundial coloca em cena a modernidade e que têm como protagonista a Europa Ocidental enquanto reflexo de uma sociedade civilizada em contraposição aos povos bárbaros, assim denominadas as sociedades não europeias. Para Dussel:

Com efeito, há dois conceitos de “Modernidade”. O primeiro deles é eurocêntrico, provinciano, regional. A modernidade é uma emancipação, uma “saída” da imaturidade por um esforço da razão como processo crítico, que proporciona à humanidade um novo desenvolvimento do ser humano. Este processo ocorreria na Europa, essencialmente no século XVIII. [...] Propomos uma segunda visão da “Modernidade”, num sentido mundial, e consistiria em definir como determinação fundamental do mundo moderno o fato de ser (seus Estados, exércitos, economia, filosofia, etc.) “centro” da História Mundial. Ou seja, empiricamente nunca houve História Mundial até 1492 (como data de início da operação do “Sistema-mundo”). Antes dessa data, os impérios ou sistemas culturais coexistiam entre si. Apenas com a expansão portuguesa desde o século XV, que atinge o extremo oriente no século XVI, e com o descobrimento da América hispânica, todo o planeta se torna o “lugar” de “uma só” História Mundial (Dussel, 2005, p.28).

Nesta nova estrutura social, as novas identidades estarão associadas às estruturas de trabalho, ou mais especificamente, à mão de obra utilizada nos processos produtivos, sobretudo a partir do século XVI. Logo, o negro foi associado à escravidão, o indígena à

servidão e o branco ao trabalho assalariado. Está estabelecida aí uma hierarquização da sociedade baseada numa divisão racial do trabalho, estendendo-se às esferas culturais, bem como às religiosas.

Esta estrutura colonial de poder não somente produziu as diferenças sociais modernas, como foi ela responsável por ser o elo das relações interpessoais e subjetivas. Esse fenômeno passa a ser visto então como algo natural e não como algo produzido pelas relações de poder.

Dessa maneira, mesmo com a transformação do sistema colonial, pelo menos em seu aspecto político, levou a cultura ibérica a tornar-se hegemônica não somente no modo de viver, sobretudo, no modo como o conhecimento passou a ser produzido e na maneira como a Europa passou a olhar para os demais territórios. É a despeito disso que Quijano (1992) denomina de colonialidade. Para o autor:

Não é apenas uma subordinação das outras culturas em relação à europeia, em uma relação externa. É uma colonização de outras culturas, embora certamente em intensidade e profundidade diferentes dependendo do caso. Consiste, em primeiro lugar, numa colonização do imaginário dos dominados. Isto é, age na interioridade desse imaginário. Em uma medida, é parte dele (Quijano, 1992, p.438).

Quanto a esta colonização do imaginário expressa pelo autor supracitado, esta diz respeito à maneira vil e cruel como suas ideias, conhecimentos, sistema simbólico e crenças foram abruptamente substituídos, uma vez que enquanto representação do real, o imaginário é sempre referência a um “outro” ausente. O imaginário enuncia, se reporta e evoca outra coisa não explícita e não presente (Pesavento, 1995, p.15).

No campo religioso, “o outro lado da linha” desaparece enquanto realidade torna-se inexistente, e é mesmo produzido enquanto inexistente (Santos, 2013, p.29). Desse modo, o forte silenciamento e repressão aos sistemas de crenças, tão logo foram sendo utilizados como uma maneira de manter o controle social, cultural e religioso dos dominados.

Para Bourdieu (2006), este sistema de crenças compõe aquilo que o autor denomina de violência simbólica, ou seja:

Os sistemas simbólicos são instrumentos estruturados e estruturantes de comunicação e de conhecimento que cumprem a sua função política de instrumentos de imposição ou de legitimação da

dominação, que contribuem para assegurar a dominação de uma classe sobre outra (violência simbólica) dando o reforço da sua própria força às relações de força que as fundamentam contribuindo assim para a submissão inconsciente dos dominados (Bourdieu, 2006, p.11).

Tornar natural essas diferenças e esta hierarquia social e cultural sob a ótica europeia foi capaz de produzir ao longo dos tempos preconceitos, estigmas e processos violentos, como é o caso da intolerância às práticas indígenas, que em muitos atos fuge das agressões verbais para a materialização física desta agressão. Sob os olhares da teoria pós-colonial, fica latente perceber que este tipo de violência faz parte desta estrutura de poder surgida no século XVI como outrora mencionado.

A colonialidade é, assim, parte constitutiva do mundo moderno, da mesma maneira que o eurocentrismo. No entanto, o eurocentrismo não é apenas a racionalidade europeia, conhecimento ou formas de produção de conhecimento localizadas na Europa. De outra maneira, não se caracteriza pela geografia de sua produção, mas sim, por aquilo que se obtém a partir do momento em que se mede, estuda e se classifica o restante do mundo. Logo, o eurocentrismo, não é exclusivamente, portanto, a perspectiva cognitiva dos europeus, ou apenas dos dominantes do capitalismo mundial, mas também do conjunto dos educados sob a sua hegemonia (Quijano, 2013, p.69).

No entanto, ele, o eurocentrismo, não representa apenas “uma perspectiva cognitiva”, mas uma maneira de compreender e analisar o mundo, a partir de todos aqueles que foram socializados dentro do padrão de poder moderno/colonial e que estão sujeitos a ele (Quijano, 2010, p.75). Vale ressaltar, não obstante, que apesar de sua preponderância, sempre houve resistência, ele sempre foi confrontado fora e mesmo no interior das fronteiras europeias (Quijano, 2000b, p.82).

Quando trazemos esta discussão para o campo educacional e em países que tiveram uma forte colonização tanto de africanos quanto de indígenas, a exemplo do Brasil, onde a estigmatização desses povos os colocou enquanto inferiores, o modelo epistêmico adotado pelo colonialismo torna-se bastante evidente. E ao inserirmos o conceito de estigma, pretendemos seguir a linha de pensamento de Goffman, onde termo será usado em referência a um atributo profundamente depreciativo (Goffman, 1975, p.13).

Logo, ao pensar a História Cultural Indígena, o conceito nos revela uma marca bastante presente de que a colonialidade ainda cria laços de permanência e, olhando

para a estrutura do currículo do sistema educacional brasileiro, os indígenas foram sendo silenciadas de maneira que este silêncio representa uma marca da colonialidade do saber, da dominação epistêmica e da subalternização. Muito embora tenhamos uma legislação que avançou no sentido de resguardar e de se fazer presente os conteúdos relacionados à história e cultura dessas populações (africanos e indígenas), porém, por si só, não é uma lei em específico - Lei n. 11.645/2008 – (Brasil, 2008) – que fará com que o legado da colonização se esvaia.

No caso das religiões enquanto fenômeno presente nas sociedades, estas também passam por essa subalternização. O paradigma religioso cristão europeu imputou às outras manifestações de fé uma superioridade. Se auto identificar como cristão é sempre pertencer a uma religião que está acima das outras, sobretudo das religiosidades indígenas e africanas.

A existência destas outras manifestações de fé marginalizadas na atualidade, em especial as indígenas, dá-nos bases para compreendermos o fenômeno da intolerância religiosa a qual são submetidos os sujeitos que delas participam. O fato de essas religiosidades terem sido subalternizadas as torna alvo dessa intolerância. Na luta pela perpetuação de suas tradições, mesmo em volta de todo esse preconceito, o espaço religioso passa a ser então um campo de concorrências e de competições cujos desafios se enunciam em termos de poder e de dominação. Logo, já não são mais confrontos baseados na violência pura, na força bruta, transformaram-se em lutas simbólicas (Chartier, 2002, p.172).

Na esteira dessas disputas, há de fato a intencionalidade de reafirmação do modelo colonial de poder, onde:

Durante o século XVI e XVII surgiu um tipo particular de organização e gestão que estabeleceu formas regulativas no manejo do poder: a colonialidade do poder. [...]. O padrão (matriz) colonial de poder consistiu e consiste, todavia hoje transformado nas novas condições históricas em organizar o controle de quatro esferas inter-relacionadas ao social (Mignolo, 2014, p.34).

A despeito dessas esferas a que o autor cita são elas: a economia que diz respeito ao controle sobre o que e como se produz bem como sobre a distribuição e circulação da riqueza; a política que estabelece quem manda e quem obedece, quem exerce cargos jurídico-administrativos e quem detém o monopólio da violência legítima; o social que

vincula as regras de quem se relaciona sexualmente com quem; e o epistêmico que regula a (inter) subjetividade, decidindo quem diz o quê e quais instituições são as responsáveis pelo conhecimento verdadeiro.

Em condições históricas atuais estas esferas permanecem interligadas ao contexto social. Destaquem-se aqui dois tipos de controle: o exercido pelos sistemas educacionais e o controle da sexualidade/gênero e reafirmação de um modelo religioso cristão, sobretudo no que diz respeito à constituição das famílias. No caso brasileiro, ambas encontram-se fortemente marcadas, mais ainda a partir do recente cenário político, onde há claramente uma forte base protestante conservadora onde:

Os temas defendidos em geral são pautas de costumes. São contrários a legalização da maconha para fins recreativos e medicinais, contrário ao avanço dos direitos do universo LGBTQIA+ e dos direitos reprodutivos da mulher, defendem o ensino religioso confessional, investimento público em ações filantrópicas das igrejas cristãs, dentre outras pautas. Isto é, são taxados como proselitistas no campo político e que não respeitam a laicidade em algumas circunstâncias (Ferreira Junior, Reis e Salheb, 2021, p.106).

É neste sentido, que Coutrot (2003, p.345) instiga como movimentos nascidos para evangelizar seus semelhantes ou educar jovens cristãos podem intervir no campo político?

A resposta é que se torna perceptível que há certa lógica crescente para dar legitimidade a matriz colonial de poder, tudo isto para manter a hierarquia social bem como de controle das esferas sociais. Esse conteúdo ideológico está presente nos discursos públicos dos agentes, onde essas falas produzidas conseguem alcançar seus efeitos sobre os grupos hierarquicamente inferiores. Para Scott (2013) isto ocorre, pois:

Em termos ideológicos, o discurso público tende, por força do seu tom conciliador, a produzir justificações convincentes para a hegemonia dos valores e do discurso dominante. É precisamente neste domínio público que os efeitos das relações de poder se manifestam de forma mais acentuada, e qualquer análise feita exclusivamente com base no discurso público tendera a concluir que os grupos subordinados aceitam os termos da sua subordinação, e que são parceiros voluntários, senão mesmo entusiásticos, dessa relação de forças (Scott, 2013, p.31).

No cerne do conservadorismo (cristão ou político) há a ele atrelado um aumento e fortalecimento significativo do preconceito, legitimando o racismo e todas as outras formas de intolerância.

Usemos como exemplo as manifestações culturais e religiosas indígenas. A maneira como a sociedade concebeu os indígenas como meros desconhecidos (seja por opção pública, educativa ou mesmo política), a forma como a construção do imaginário destes foi criada desde o período colonial tornou estes povos invisíveis e subalternizados. O mesmo processo colonizador os levou a negarem e reprimirem suas culturas e identidades, explicável a partir de um movimento onde Goffman (1975, p.12) considera que o ser estigmatizado possui duas identidades: a real e a virtual. Na “identidade social virtual”, considera a soma do caráter que é imputado ao (s) indivíduo (s) a partir das expectativas normativas ou mesmo das demandas oriundas da sociedade ou grupo estigmatizante. Enquanto a “identidade social real” diz respeito às categorias e atributos que são próprios do indivíduo.

Dessa maneira, quanto maior for a discrepância entre as duas identidades, maior será o estigma, quanto maior as diferenças perceptíveis entre o (s) indivíduo (s) estigmatizados e os considerados normais, mais estigmatizante também o será. Dessa maneira, quanto maior for a diferença existente entre a identidade atribuída e a real, também maior será o problema, pois o controle social e a submissão ao grupo que imprime o estigma.

Porém, a partir da década de 1970 devido a uma mudança histórica pautada nos ganhos sociais destes sujeitos advindos principalmente de tratados internacionais, tais como a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT, reconhecida pelo Estado Brasileiro no ano de 2003 que reconheceu os direitos indígenas de serem considerados como povos e a Carta Magna de 1988 que incorporou os direitos coletivos das diversas etnias aqui presentes além da possibilidade de poderem ser representados juridicamente por intermédio das associações, assim, "os povos indígenas do Brasil iniciaram um período de recuperação demográfica e de autoestima identitária" (Luciano, 2006, p.107).

Ainda nos anos de 70, os povos indígenas contaram com o apoio do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), movimento ligado à Igreja Católica, bem como de antropólogos que estavam ligados à academia. Ambos defendiam a importância da preservação e do respeito às tradições culturais indígenas.

Os diversos confrontos existentes entre colonos e indígenas nesta década, permitiu com que os povos indígenas pudessem se politizar, intensificando sobremaneira as lutas por territórios, a salvaguarda de suas línguas, bem como de seus costumes. Mas, sem dúvidas, foi com o advento da sociedade democrática a partir da década de 80, que os grupos indígenas puderam não somente ter representatividade política, podendo eleger seus representantes que defendiam e defendem seus interesses, sobretudo, no que diz respeito às garantias de seus direitos constados na Constituição Federal de 1988, entre eles: destaca-se o direito a terra tradicionalmente ocupada e usada por essas comunidades, que possuem territórios demarcados e reconhecidos oficialmente. Estes territórios são reservados às comunidades indígenas, e não podem ser alterados ou ocupados sem o consentimento destas. Outro direito importante dos povos indígenas é o direito à preservação de sua cultura, à identidade e à educação em língua materna.

No Estado do Amapá, a história dos povos indígenas é também marcada de certo por lutas e resistências ao projeto colonizador. Logo, a identidade e a cultura desses sujeitos foram sendo construídas com base nos trânsitos a qual foram sendo submetidos. Quando as mudanças de território ocorriam/ocorrem, não são somente os espaços físicos que se alteram, mas os indivíduos também. Estas alterações ocorrem, sobretudo em função dos novos contatos estabelecidos. Dessa maneira:

Os povos indígenas do Amapá mantêm entre si marcadores culturais que os diferenciam: a língua, a religiosidade e as trajetórias históricas que os levaram até os espaços que ocupam. Essas características evidenciam os constantes contatos em que foram submetidos ao longo dos séculos e, nos dias atuais, são importantes nas interações interétnicas, que acontecem com frequência em espaços como escolas e ambientes políticos (Pereira; Oliveira e Matos, 2017, p.11).

Assim, é possível reconhecer que os indígenas não são meros espectadores de sua própria história, mas protagonizam suas próprias narrativas que se expressam em diferentes registros e contextos.

Além disso, a produção historiográfica dos últimos anos contribuiu para uma maior compreensão da história dos povos indígenas, pois permitiu que os historiadores e antropólogos dialogassem, ampliando assim o arcabouço conceitual, e aprofundassem os procedimentos metodológicos destes estudos. Logo, essa produção permitiu que os

documentos já existentes fossem lidos de outras formas, considerando novos conceitos e questões.

Ademais, a historiografia contemporânea também tem se dedicado ao estudo de questões relacionadas às desigualdades sociais e às relações de poder entre grupos históricos. Para isso, os historiadores têm buscado novas fontes e novas abordagens, como a História oral, que permitem investigar os processos de construção de identidades e de memórias coletivas. O objetivo é entender como as relações de poder se constroem e se reproduzem na experiência histórica dos grupos sociais.

Portanto, a História Cultural Indígena vem sendo marcada ao longo dos tempos por continuidades e rupturas. Se por um lado há a permanência de traços do colonialismo ao utilizar-se de diversas estratégias para inferiorizar e subalternizar os grupos indígenas, por outro lado, percebemos que há um movimento crescente não somente intelectual, mas de ações concretas por parte de diversos atores sociais, com o intuito de desconstruir essas narrativas inferiorizantes pautadas no eurocentrismo.

REFERÊNCIAS

- AGNOLIN, A. **História das religiões: perspectiva histórico-comparativa**. São Paulo: Paulinas, 2013.
- ALBUQUERQUE, E. B. de. **Historiografia e Religião**. Revista Nures nº 5 – Janeiro/Abril 2007.
- BARROS, J. D’A. **A Escola dos Annales: considerações sobre a História do Movimento**. Revista História em Reflexão: Vol. 4 n. 8 – UFGD - Dourados jul/dez 2010.
- BELLOTTI, K. K. **História das Religiões: conceitos e debates na era contemporânea**. In: História: Questões e Debates. Curitiba: Editora UFPR, nº 55, pp. 13-42, jul/dez 2011.
- BENTLEY, M. **Modern historiography: an introduction**. London, Routledge, 1999.
- BLOCH, M. **Introdução à História**. 2. ed. Lisboa: Publicações Europa-América, 2010.
- BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 13ª ed. 2006.
- BRASIL. **Lei n. 11.645/2008, de 10 de março de 2008**. Altera a lei n. 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela lei n. 10.639, de 9 de janeiro de 2003, 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, 11 mar. 2008.

BUCKLE, T. **History of Civilization in England**. London: Ballou Press. 1857.

BURKE, P. **O que é História Cultural?** Trad. Sergio Goes de Paula 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora. 2008.

_____. **A revolução francesa da historiografia: a Escola dos Annales (1929-1989)**. São Paulo: Ed. UNESP, 1992.

_____. **Variedades de história cultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

CANDAU, V. M. F; OLIVEIRA, L. F. de. **Pedagogia decolonial e educação antirracista e intercultural no Brasil**. Educação em Revista. Belo Horizonte, n. 01, v. 26, p. 15-40, abr. 2010.

CASTILHO, M. M. (2011). **Mestiçagem cultural em "Cenas da Vida Amazônica"** (1886). Maracanan, v. VII, p. 171-189.

CHARTIER, R. **A Beira da Falésia: a história entre incertezas e inquietudes**. Porto Alegre: Ed.UFRGS, 2002.

_____. **A História Cultural: entre práticas e representações**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil; Lisboa [Portugal]: Difel, 1990.

COMTE, A. **Discurso sobre o Espírito Positivo**. São Paulo: Abril Cultural, 1978b. Col. Os Pensadores.

COUTROT, A. **Religião e política**. In: Por uma história política. (orgs.) René Rémond; tradução Dora Rocha. - 2. ed. - Rio de Janeiro : Editora FGV, 2003, p. 331-363.

DOMINGUES, A. **Para um melhor conhecimento dos domínios coloniais: a constituição de redes de informação no Império português em finais do Setecentos**. História, Ciências, Saúde, Manguinhos, vol. VIII (suplemento), 823-38, 2001.

DUSSEL, E. **Europa, Modernidade e Eurocentrismo**. In: A colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. (Org.) LANDER, Edgardo. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales –CLACSO, 2005, p.25-34.

ELTON, G. R. **Return to Essentials**. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

FERREIRA JUNIOR, D. R.; REIS, M. V. de F.; SALHEB, G. J. M. **Religião, representação e política: o discurso da Ministra Damares e a construção social da realidade bolsonarista**. In: O sagrado em tempo de Pandemia: diálogos a partir do

campo religioso brasileiro. Marcos Vinicius de Freitas Reis, Sérgio Rogério Azevedo Junqueira (orgs.). – Rio Branco: Nepan Editora, 2021, p.95-112.

GALVÃO, E. **Santos e visagens: Um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas**. Coleção Brasileira. São Paulo: Nacional, 1955.

GASBARRO, N. **Missões: a civilização cristã em ação**. In: MONTERO, Paula (org). Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006.

GASPARETTO JUNIOR, A. **Escola dos Annales**. 2006. Disponível em: <http://www.infoescola.com/biografias/fernand-braudel>. Acesso em: 22 de jun. de 2022.

GEERTZ, C. **A interpretação das Culturas**. 1º. ed. 13º reimpr. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos. 2008.

GERMINATTI, F.T; MELO, A. de. **O conhecimento histórico e a busca pela verdade: uma leitura da subjetividade e da objetividade na dualidade entre sujeito e objeto**. Research, Society and Development, 2018, vol. 7, núm. 5.

GOFFMAN, E. (1975). **Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. Márcia Bandeira de Mello Leite Nunes (Trad.).-4.ed, [reimp.]- Rio de Janeiro: LTC, 2008.

HALL, S. **A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo**. In: Educação & Realidade. jul/dez. 1997. p. 15-46.

JULIA, D. **A religião: história religiosa**. In: LE GOFF, J.; NORA, P. História: novas abordagens. Rio de Janeiro: F. Alves, 1976. p.106-131.

LE GOFF, J. História. In: LE GOFF, J. **História e Memória**. 5ª. Campinas, SP: UNICAMP, 2003, p. 1 – 171.

LUCIANO, G. J. dos S. **O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje**. Brasília, DF: UNESCO, Ministério da Educação, 2006.

MALDONADO-TORRES, N. **Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto**. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSFUGUEL, R. (Orgs.) El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre Editores, 2007. p. 127-167.

_____. **La descolonización y el giro des-colonial**. Tábula Rasa, nº 9, vol. 2, 2008, p.61-72.

_____. **Religion, conquête et race dans la fondation du monde moderne/colonial**. In: MESTIRI, M.; GROSFUGUEL, R.; SOUM, El Y. (Eds). Islamophobie dans le monde moderne. Paris: IIT, 2008a.

MIGNOLO, W. D. **Una concepción descolonial del mundo: conversaciones de Francisco Carballo con Walter Mignolo**. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2014.

MONTERO, P. (org). **Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural**. São Paulo: Globo, 2006.

NISBET, R. **História da ideia de progresso**. Brasília: Editora UnB, 1985. p.16-264.

PEREIRA, H. R. de J.; OLIVEIRA, J. D. de F.; MATOS, M. V. G. de. **Por entre rios e chão: migração e reconfiguração de identidades na história dos povos indígenas do Amapá**. In: Encontro de Discentes de História da UNIFAP. 3, 2017, Macapá. Anais. Macapá: Unifap, 23-25 ago. 2017.

PESAVENTO, S. J. **Em busca de uma outra história: imaginando o imaginário**. Revista Brasileira de História. São Paulo: ANPUH/ Contexto, vol.15, nº 29, 1995, p.09-27.

_____. **História & História Cultural**. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

PETERS, J. L. **A história das religiões no contexto da história cultural**. Revista Faces de Clío. Vol.1. nº 1, jan-jun 2015, pg. 87-104.

PETTAZONI, R. **L'onniscienza di Dio**. Turim, 1955.

QUIJANO, A. **Colonialidad del poder y clasificación social**. In: CASTROGÓMEZ, S.; GROSGOUEL, R. (Orgs.). El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre Editores, 2007. p. 93-126.

_____. **Colonialidad y modernidad-racionalidad**. In: BONÍLIA, Heraclio (org.). Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas. Santafé de Bogotá: Tercer Mundo Editores, 1992. Cap.14, p.437-447.

_____. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, 2005.

_____. **Colonialidade do poder e classificação social**. In SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. Epistemologias do Sul. São Paulo: Cortez, 2013, p. 68-107.

_____. **El fantasma del desarrollo en América Latina**. Rev. Venez. de Econ. y Ciencias Sociales, v. 6, n. 2, p. 73-90, 2000b.

REIS, J. C. **Escola dos Annales: a inovação em história**. São Paulo. Paz e Terra, 2000.

RICON, L. C. C. **Das Filosofias Positivistas da História à educação histórica conservadora: Comte, Buckle e Durkheim**. Revista Encontros com a Filosofia. Ano 8, nº.11, 2020 (Fev- Jun), p. 79 – 92.

SANTOS, B. de S. **Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes.** In SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. Epistemologias do Sul. São Paulo: Cortez, 2013, p. 29-67.

SANTOS, P. C. dos; FOCHI, G. M.; SILVA, T. R. da. **Teoria e historiografia.** Indaial, SC:UNIASSELVI, 2016.

SBIZERA, C. L. DENDASCK, C. V. **Religião e a Escola dos Annales.** Revista científica multidisciplinar núcleo do conhecimento. Ano 03, ed. 12, vol. 07, pp. 83-95. Dezembro de 2018.

SCOTT, J. C. **A dominação e a arte da resistência: discursos ocultos.** Tradução de Pedro Serras Pereira. Lisboa/Fortaleza: Livraria Letra Livre/Plebeu Gabinete de Leitura, 2013.

SILVA, E. M. da. **Entre Religião, Cultura e História: a Escola Italiana das Religiões.** In: MARANHÃO FILHO, Eduardo Meinberg de Albuquerque (Org.). Religiões e Religiosidades em (con)textos: Conferência e mesa do Simpósio Sudeste da ABHR / Simpósio Internacional da ABHR: diversidades e (in)tolerâncias religiosas. São Paulo: Fonte Editorial, 2013.

VAINFAS, R. **História das mentalidades e história cultural.** In: CARDOSO, Ciro F.; VAINFAS, Ronaldo (Orgs.). Domínios da história. 7. ed. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

VERÍSSIMO, J. **Cenas da vida amazônica: Com um estudo sobre as populações indígenas e mestiças da Amazônia.** (1886). Primeiro livro (único publicado). Lisboa: Tavares Cardoso.