

## PROCISSÕES E REPRESENTAÇÕES: COSMOLOGIA AFROINDÍGENA NOS FESTEJOS DE SANTOS NA AMAZÔNIA BRASILEIRA EM UMA ABORDAGEM DECOLONIAL

*Aldeci da Silva Dias<sup>1</sup>*

### RESUMO

Este trabalho discute os festejos de santos na Amazônia e suas representações a partir de uma discussão da Nova História Cultural e Decolonial. A metodologia adotada inclui a pesquisa bibliográfica com abordagem qualitativa. O método de abordagem, considerando as diferentes formas de discutir e analisar o objeto, será feito a partir do método histórico-dialético, tendo em vista que se trata de pesquisa que opera no campo teórico-interpretativo da realidade. O objetivo deste trabalho procura compreender o fenômeno religioso como parte de uma construção cultural, ressignificadas por pessoas leigas, sustentada na fé, procurando trazer as contribuições para explicações mais efetivas do uso da memória local, utilizando outras perspectivas, notadamente, aquelas que não são vistas nos livros didáticos enfatizar, procurando demonstrar, a circularidade entre a cultura das classes dominantes e a cultura das classes subalternas. Conclui que Os Festejos, de modo geral, têm em comum não uma ideologia, e sim uma questão de fundo cultural, em uma realidade paradoxalmente cada vez mais multicultural: a luta por uma identidade religiosa. O pressuposto básico para a vida desses participantes é exteriorizar sua fé e lutar pela sua perpetuação como grupo, na formação da identidade que os une em torno de um aparato simbólico religioso.

**PALAVRAS CHAVES:** Cosmologias. Decolonialidade. Festejos.

### PROCESIONES Y REPRESENTACIONES: LA COSMOLOGÍA AFROINDÍGENA EN LA FIESTA DE LOS SANTOS EN LA AMAZONÍA BRASILEÑA EN UNA BORDE DECOLONIAL

### RESUMEN

Este trabajo aborda las fiestas patronales en la Amazonía y sus representaciones a partir de una discusión de la Nueva Historia Cultural y Decolonial. La metodología adoptada incluye la investigación bibliográfica con enfoque cualitativo. El método de abordaje, considerando las diferentes formas de discutir y analizar el objeto, se basará en el método histórico-dialéctico, considerando que se trata de una investigación que opera en el campo teórico-interpretativo de la realidad. El objetivo de este trabajo busca comprender el fenómeno religioso como parte de una construcción cultural, ressignificada por los laicos, sustentada en la fe, buscando presentar reportes para explicaciones más efectivas del uso de la memoria local, utilizando otras perspectivas, en particular aquellas que son No se ve en los libros de texto enfatizar, tratando de demostrar, la circularidad entre

---

<sup>1</sup> Professor da rede pública do Governo do Estado do Amapá. Mestrando pelo Programa de Mestrado em Ensino de História (PROFHISTÓRIA-2020) pela Universidade Federal do Amapá (UNIFAP).  
E-mail: [aldecidias145@gmail.com](mailto:aldecidias145@gmail.com)

la cultura de las clases dominantes y la cultura de las clases subalternas. Concluye que Os Festejos, en general, tienen en común no una ideología, sino una cuestión de trasfondo cultural, en una realidad paradójicamente cada vez más multicultural: la lucha por una identidad religiosa. El presupuesto básico para la vida de estos participantes es exteriorizar su fe y luchar por su perpetuación como grupo, en la formación de la identidad que los une en torno a un aparato simbólico religioso.

**PALABRAS CLAVE:** Cosmologías. Decolonialidad. Festividades.

## 1. INTRODUÇÃO

O estudo da religiosidade popular é fundamental para a compreensão da História do Brasil, além de ser um tema de grande importância como resgate da memória de comunidades locais.

Pensar os motivos que levam as comunidades a criar esses festejos, é antes de mais nada enveredar para a cosmovisão criada pelos seus participantes, criando sentidos através de uma lógica pautada em uma ancestralidade.

Os costumes religiosos brasileiros passam por constantes modificações. Em cada região do país, cidade ou família, surgem pequenas variações sobre como homenagear os santos. Nas festas populares, essas diversidades aparecem de muitas formas.

Este trabalho procurou compreender o fenômeno religioso como parte de uma construção cultural, ressignificadas por pessoas leigas, sustentada na fé, procurando trazer as contribuições para explicações mais efetivas do uso da memória local.

O objeto desta pesquisa é o estudo da religiosidade popular, entrelaçada por uma cosmovisão afroindígena, com suas especificidades locais, enfatizando as crenças, representações e práticas religiosas. Além de enfatizar, também, a circularidade entre a cultura das classes dominantes e a cultura das classes subalternas.

O tipo de investigação partiu do modo como o tema se situa teoricamente combinando com o balanço bibliográfico. Essa escolha se deu para que o problema investigado possa ser explicado e compreendido dentro de um processo histórico mais amplo que envolve a religiosidade popular. Dessa forma, a metodologia, combina a análise bibliográfica na perspectiva da Nova História Cultural, por compreender que esta corrente historiográfica consegue trazer a importância dos saberes locais como chave de explicação para o fenômeno da religiosidade e popular.

Conclui que os Festejos de Santos são formas de manter a manifestação de fé do povo, que se configura enquanto tradição da cultura popular, lutando, desta maneira, pelo seu espaço. Portanto, as pessoas querem o direito de continuar suas devoções na comunidade, pois esta condição mantida

significa a perpetuação de uma série de práticas tradicionais entrelaçada por cosmologias afroindígenas, pertencentes a uma diversidade cultural cheia de simbolismo. Esse exercício de exteriorização da religiosidade, a partir da base local manifesta-se em diferentes comunidades e termina por constituir-se em verdadeira fonte de construção da histórica.

## **2. ASPECTOS TEÓRICOS NA CONSTRUÇÃO DE UMA COSMOVISÃO AFROINDÍGENA A PARTIR DOS FESTEJOS DE SANTOS E SUAS SIGNIFICAÇÕES NA PERSPECTIVA DECOLONIAL**

A cultura e as instituições sociais passaram a ser campos privilegiados de análise, em busca da compreensão da história regional, local, onde as relações existentes entre os grupos, são permeadas pela busca de sentidos e de identidades.

Neste sentido, as questões que envolvem os festejos dos Santos na Amazônia brasileira, têm uma relação com a interpretação histórica, uma vez que o fenômeno (evento) pode ser analisado sob a ótica local e como manifestação de um imaginário (representação) que produz o conflito do mundo leigo com as aspirações das instituições religiosas.

A questão norteadora é no sentido de problematizar como os elementos afroindígenas podem serem percebidos na religiosidade popular nos festejos dos santos, e como isso se manifesta em diferentes celebrações, muito presentes na Amazônia brasileira.

A pretensão não é a de envolver o caso analisado com qualquer modelo pronto e acabado, seja ele social ou político. “Trata-se, nesse sentido, da elaboração de circuitos, concretos e simbólicos que, desde a colonização, são utilizados para o trânsito de saberes validado socialmente, em que as linguagens e as gnosés periféricas não possuem legitimidade” (ALCOFF, 2016, p. 137).

Isso está relacionado com a forma como a devoção se institui em relação aos santos, pois há elementos expressivos que denotam as tradições oriundas da pujança de uma herança que remonta desde o período colonial, através da manifestação de fé de uma determinada comunidade (CUSTÓDIO; VIDEIRA; BEZERRA, 2019).

Os festejos religiosos, muito frequente na Amazônia, sempre acontecem por obra de um “milagre” alcançado e que a partir dessa devoção, o promesseiro cria um vínculo com o santo através de uma dívida que se estabeleça pela graça alcançada, que normalmente é a cura de alguém doente. Isso é resultado da troca entre missionários e indígenas no século XVIII, onde há trocas e assimilações de informações, de ambas partes, se constituindo, a partir daí, em uma ressignificação de saberes que se incorpora em diferentes rituais, dentre eles, os festejos de santos (SARAIVA, 2010).

É preciso compreender que o santo que opera milagre, também pode ser o mesmo que castiga mediante certo desrespeito, como forma de levar o devoto a compreender que a relação estabelecida não é só de graças, mas também de profundo respeito, e que produz, um certo sentido coerente, entre o devoto e o santo. (MAUÉS, 2011).

Quanto maior a devoção do promesseiro mais lhe é exigido e maiores as graças que ele é capaz de alcançar. Assim, reciprocamente, ao lhe conceder os favores, o santo empresta ao promesseiro poderes que fazem com que ele se distinga dentro da rede social a que pertence, diferenciando o devoto (parte fraca) dentre seus iguais, pois a relação que se estabelece é de reciprocidade entre o devoto e a persecução da graça, ou seja, tudo vai depender do grau da fé do devoto: quanto mais fervoroso for, maior a chance de conseguir.

É o devoto que dá maior ou menor credibilidade na hierarquia da devoção, criando um sentido para realizar a promessa. “Para alguns informantes, os santos mais importantes, aqueles em quem o povo tem mais fé, foram os que viveram no tempo de Cristo, os apóstolos de Jesus; os santos “feitos pelo papa” são menos considerados. Os santos, pois, foram pessoas que viveram na terra e se santificaram” (MAUÉS, 2011, p. 17). Quem indicou esse caminho? Como chegaram a essa conclusão? Quais certezas da efetividade da escolha do santo usando esse critério? São questões que apontam para uma reflexão no campo das representações e de como podem ser melhor compreendidas.

Muitos outros elementos se encontram envolvidos nessa crença popular. A distinção entre os santos “do tempo do Cristo” e os “feitos pelo papa” coloca uma hierarquia entre eles, indicando que os mais antigos devem ser mais considerados; conseqüentemente, o processo de santificação, no presente, implica numa menor valorização do santo. Não obstante, se trata de santos particulares - São Benedito, São Pedro, São Luís de Gonzaga, Nossa Senhora de Nazaré etc. - há também uma hierarquia entre eles, sendo alguns mais poderosos e milagrosos do que outros (MAUÉS, 2011, p. 18)

Como perceber, então, elementos afroindígenas na religiosidade popular? Talvez essa seja uma das questões centrais a ser analisada. Os festejos dos santos têm uma lógica na perspectiva dos devotos e promesseiros. Essa lógica vai além de uma análise racional, mas perpassa pelos sentidos e representações que surgem ao aderir a um ritual, que normalmente tem uma narrativa envolvendo lendas e encantarias muito presentes na Amazônia brasileira.

Mas é só na Amazônia, em Belém, em Vigia e em várias partes do interior paraense, que existe o culto a Nossa Senhora de Nazaré com as características próprias que aparecem na Amazônia, com a procissão especial do Círio e com as lendas relacionadas a abismos e naufrágios e figuras mitológicas

(inclusive a “cobra grande” ou serpente “encantada”) tal como se crê em sua existência na Amazônia brasileira. (MAUÉS, 2011, p. 23)

É muito comum encontrar nos festejos dos santos, presença de senhoras que além da devoção com o santo da localidade, também exercem a função de curandeiras, benzedoras, puxadeiras e parteiras. Essa particularidade demonstra que além da prestação do culto, há um ofício reconhecido e aceito pela comunidade, como se esta pessoa tivesse a autorização, ou fosse a ungida pelo poder do santo em prestar esses serviços, que na maioria das vezes é gratuito. Nesses rituais sempre tem a presença de aspectos religiosos, que pode ser uma oração, uma cantoria entronizada durante o trabalho.

No universo das benzeções contra dor de cabeça, dor de dente, erisipela, quebranto, mal olhado, das puxações para acompanhar o desenvolvimento do feto em mulheres grávidas ou consertar a coluna, é comum encontrar a procedência de saberes de cura oriundos de gerações familiares passadas que vem dos avós que transmitem para os filhos e destes para os netos. Geralmente, alguns membros são escolhidos para que a tradição não pereça (PACHECO, 2013, p. 279) com o intuito de dar prosseguimento a essa tradição. No entanto, o que se observa é que com o falecimento dessas pessoas, essa tradição está sendo interrompida, que pode ser explicada pela ausência de interesse; de ser parte deste processo desde cedo; falta de crença, entre outros.

Apesar dessas práticas estarem presentes nas comunidades, cada festejo ganha uma peculiaridade em cada localidade, sempre haverá algo de diferente, não importando que seja o mesmo santo de devoção, assim como não existe um calendário único das festividades nas regiões circunvizinhas, é o devoto que reinterpreta, a partir de suas experiências com o sagrado, formando o sentido para aquela comunidade.

Há várias manifestações culturais no plano dos costumes, das crenças, dos símbolos e em diversos outros domínios, que podem ser pensadas como universais. No entanto, elas nunca se mostram iguais em diferentes povos, localidades e culturas com as mesmas características, pois é próprio da cultura e da sociedade humana, a partir de seu saber local, a forma como constrói sua cultura e sociedade (...) (MAUÉS, 2011, p. 23).

Essas práticas podem ser compreendidas como arquétipos do catolicismo popular, realizada, na maioria das vezes, por leigos, que na sua cosmovisão são os realizadores de um movimento que, na ausência, de religiosos de formação, perpetuam rituais como novenas, procissões, ladainhas, cantorias, rezas, como recurso de manter viva a fé do praticante.

Segundo Saraiva (2010), o catolicismo popular, se realiza pelas práticas dos festejos, pela

exteriorização da fé, através das procissões, da novena. Isso é resultado da influência dos primeiros missionários na Amazônia durante a colonização no século XVII, a partir dos contatos estabelecidos com os indígenas, cujo objetivo era estabelecer a catequização. Disso, resultou trocas e experiências, oportunizando sentido e novas interpretações sobre diferentes práticas.

Para Geertz (1978), as culturas não estão baseadas em um paradigma experimental de base iluminista com regra que universalize os resultados, muito pelo contrário, os sentidos ou resultados, fazem parte de um arquétipo próprio de determinado grupo, que só a ele tem sentido e representatividade, uma vez que, as experiências os unem em torno desses saberes produzidos a partir de uma cosmovisão.

Isso pode ser compreendido a partir da composição Afroindígena da população amazônica, ao considerar e reconhecer o intercâmbio religioso/cultural estabelecido entre índios e negros, nos territórios quilombolas, composto em muitos casos, por essas duas etnias e suas cosmovisões. “(...) nos territórios de liberdade esses agentes históricos recriaram saberes nativos, trocando entre si compreensões de mundo, afetos e criativas energias vitais” (PACHECO, 2013, p. 58).

Nesse entendimento, Barros (2011) reconhece que as representações culturais tem sido objeto de estudos da chamada corrente Nova História Cultural. Essa corrente parte da análise dos objetos culturais, assim como os sujeitos produtores e receptores da cultura difusores de dispositivos culturais, encontrando outros temas esquecidos pela história tradicional, como por exemplo, a produção dos saberes locais como resultado da composição de elementos constituintes (oralidade, religiosidade) dos povos amazônicas.

Concomitante à devoção aos santos católicos, os povos da Amazônia cultivam expressivas crenças em seres sobrenaturais chamados de encantados, entidades que compõem o panteão afroindígena local. A descrição dessa dimensão religiosa com destaque para os povos da Amazônia há fortes indícios de que as religiões que compõem o “panteão afroindígena” dialogam com bases no período colonial, ainda que sofrendo modificações ao longo de sua introdução na região, lidam com uma espécie de memória religiosa, cujas bases expressam os intercâmbios do fazer religioso entre o passado e o presente (PACHECO, 2012, p. 89)

Esses elementos de cenário sobrenatural (encantados) estão ligados ao uso da floresta, uma vez que muitos desses encantados estão personificados na figura de seres que habitam as floretas. Isso reflete aspectos da cultura e do saber local, que reinscrevem novos elementos e dá outros sentidos para a cosmovisão afroindígenas. Segundo Pacheco (2010), esses elementos estão presentes nas

oralidades dos povos tradicionais das florestas, indígenas, quilombolas, extrativistas das florestas e está permeada “(...) de respeito, conservação e veneração ao meio ambiente, sendo este, espaço sagrado de onde se retira os elementos essenciais para a sobrevivência e a morada das encantarias” (PACHECO, 2010, p. 84).

Por fim, compreende-se que é necessário, analisar esses elementos, a partir da historicidade, visando resgatar aspectos de um substrato muito esquecido ou quando lembrado vem com uma forte carga de estereótipo. O desafio é trazer essa discussão para o campo dos saberes locais, demonstrando que os “invisíveis, subalternos” (MIGNOLO, 2003) são detentores de um saber que ressignifica a história dos povos afroindígenas, e que só será possível a partir dos estudos decoloniais.

Pensando assim, Barros (2011) reconhece que as representações culturais tem sido objeto de estudos da chamada corrente Nova História Cultural. Essa corrente parte da análise dos objetos culturais, assim como os sujeitos produtores e receptores da cultura difusores de dispositivos culturais, encontrando outros temas, esquecidos pela história tradicional. “Assim, por exemplo, a opção de historiadores pela História da Igreja ou pela História da Religião, desloca-se com a incidência da História Cultural para uma “História das Religiosidades”, ou, mais propriamente falando, uma História das Práticas Religiosas” (BARROS, 2011, p. 58). Essa maneira de pensar o ensino de história exige um certo desprendimento de compreender que a história não se constitui apenas como um único processo históricos, mas de processos.

“Práticas” e “representações” são ainda noções que estão sendo elaboradas no campo da História Cultural. (...) elas têm possibilitado novas perspectivas para o estudo historiográfico da Cultura, porque juntas permitem abarcar um conjunto maior de fenômenos culturais, além de chamarem atenção para o dinamismo desses fenômenos (BARROS, 2011, p. 52).

Para Geertz (1978) culturas são teias de significados que não busca uma ciência experimental que insistentemente almeja a universalidade, ao contrário, é algo que vem da interpretação, à procura de novos sentidos e significados, procurando estabelecer conexões entre si.

Para compreender a composição Afroindígena da população amazônica, precisamos considerar e reconhecer o intercâmbio religioso/cultural estabelecido entre índios e negros, nos territórios quilombolas, composto em muitos casos, por essas duas etnias e suas cosmologias. (...) ‘nos territórios de liberdade esses agentes históricos recriaram saberes nativos, trocando entre si compreensões de mundo, afetos e criativas energias vitais’ (PACHECO, 2013, p. 479).

Colocados nestes termos, é preciso resgatar outras formas de interpretação desses saberes, como um circuito de reconhecimento e empoderamento dessas populações marginalizadas. No

discurso colonial, esses grupos são destituídos de importância e subjetividades colocados em uma condição de subalternidade. “Na perspectiva do projeto decolonial, as fronteiras não são somente este espaço onde as diferenças são reinventadas, são também *locus* enunciativos de onde são formulados conhecimentos a partir das perspectivas, cosmovisões ou experiências dos sujeitos subalternos” (COSTA; GROSGUÉL, 2016, p. 05).

Na argumentação de Mignolo (2008) o pensamento decolonial pretende discutir os termos de coexistência entre os grupos dominantes e subalternos, ou seja, colocar em questão o status quo vigente, visto que a matriz colonial de poder se assentou no controle da posse da terra e dos recursos naturais, na expropriação da força de trabalho e do rígido controle político sobre os subalternos. O eurocentrismo jogou aqui papel decisivo na dominação, empregando para isso o "saber-poder" da ciência e o "saber-fazer" do Estado para controlar as populações ameríndias (DUARTE; GUAJARARA, 2020, p.147)

É importante analisar esses movimentos, a partir da historicidade, visando resgatar aspectos de um substrato muito esquecido ou quando lembrado vem com uma forte carga de estereótipo. O desafio é trazer essa discussão para o campo dos saberes locais, demonstrando que os invisíveis, subalternos são detentores de um saber que ressignifica a história dos povos afrodescendentes.

Na contramão desse entendimento, pesquisadores regionais e nacionais que se debruçaram sobre o mundo colonial e os tempos contemporâneos esforçaram-se em traduzir a forte relação entre religiosidade e natureza, crença e cura, oralidade e escritura, que diferentes agentes sociais estabeleceram com o chamado sobrenatural nos Marajós, aqui apreendidos como territórios da cultura (PACHECO, 2013, p. 478)

Essa virada de interpretação requer o reconhecimento de que outros povos possuem culturas diversificadas, e as instituições sociais passaram a ser campos privilegiados de análise, em busca da compreensão da história regional, local, onde a compreensão de uma dada realidade, necessita ser compreendida a partir de uma historicidade, que estabeleça conexões com práticas sustentadas na sua ancestralidade, como por exemplo, o uso de plantas medicinais ou da pajelança.

Se for pensar a partir de paradigmas de colonização, em que a alteridade não passa de conceito superficial, sustentado por uma compreensão de legitimidade e que não visualiza outros conhecimentos, logo é presumível que “(...) as histórias de lutas de resistências dos povos negros e indígenas no Brasil sofreram apagamentos e silenciamento ao longo dos anos. As epistemologias negras e indígenas tiveram pouco espaço dentro da História e das Ciências (...)” (SANTOS, *et al*, 2021, p. 85), pois o entendimento que se tem é sob as lentes de conceitos centrais eurocêntricos.

Mas o que importa é fazer um “giro decolonial”, “(...) basicamente significa o movimento de resistência teórico e prático, político e epistemológico, a lógica da modernidade/colonialidade”



(BALETRIN, 2013, p. 105), onde é necessário discutir a coexistência de grupos que se consideram dominantes com os subalternos, onde a chave de explicação é a partir de conceitos coloniais, exarando para diversos temas: economia, cultura, política, gênero, religiosidade. E assim, dominando a produção do saber de alicerces eurocêntricos.

Na continuidade do argumento, sugere ainda que o “colonial” do termo “alude a situações de opressão diversas, definidas a partir de fronteiras de gênero, étnicas ou raciais”. Sobre esse ponto, nota-se que nem todas as situações de opressão são consequências do colonialismo - veja-se a história do patriarcado e da escravidão -, ainda que possam ser reforçadas ou ser indiretamente reproduzidas por ele. Em suma, ainda que não haja colonialismo sem exploração ou opressão, o inverso nem sempre é verdadeiro (BALETRIN, 2013, p. 91).

A partir desses pressupostos, surge então conceitos, ou pelo menos tentativas de definição, de modernidade pós modernidade. A modernidade perpetrada pela compreensão europeizante, destaca a submissão dos povos nativos a uma lógica do capital que desconsidera a diversidade cultural e que é concebida com um entrave nesse processo de modernização, assim revelando outras estratégias como “colonialidade poder” Para Quijano (1989) essa colonialidade exprime uma constatação simples, isto é, de que as relações de colonialidade nas esferas econômica e política não findaram com a destruição do colonialismo. Isto é, há uma continuidade dessa dominação, mesmo após a ausência das administrações coloniais, isso porque essa colonialidade é reproduzida pelas culturas coloniais, e pelas estruturas do sistema-mundo, pautado no capitalismo moderno/colonial (GROSGOUEL, 2008).

Nesse sentido, a colonialidade assume e reproduz 03 dimensões: a do poder, saber e do ser, que se desdobra em dispositivos que amálgama a modernidade, criando teias de sentidos que permitem compreender que a colonialidade não poderia ser diferente aos olhos desse projeto colonizador (MIGNOLO, 2003), criando aos colonizados uma denominação de subalternos.

Subalterno é aquele cuja a voz não pode ser ouvida, sua crítica não pode ter eco, pois este permanece silenciado, como mais um outro que tenta falar e não pode ser creditado, uma vez que sua fala não tem ressonância com o projeto colonizador (SPIVAK, 2010), e que sua fala pode ser perturbadora no sentido de ser um entrave para o progresso.

Walter Mignolo (2005), nessa linha de raciocínio, vai afirmar que as ciências humanas, legitimadas pelo Estado, cumpriram papel fundamental na invenção do outro. Além disso, segundo esse mesmo autor, essas ciências, incluindo a história, criaram a noção de progresso. Com a ideia de progresso se estabeleceu uma linha temporal em que a Europa aparecia como superior. Isso significou que, como afirma Castro-Gomez (2005) sobre a história e as áreas afins, como a etnografia, a geografia, a antropologia, a paleontologia, a arqueologia, etc., ao estudar o passado das civilizações, seus produtos culturais e institucionais, muitas vezes foram realizadas comparações com

o mundo europeu e, nesse sentido, justificaram o colonialismo (OLIVEIRA; CANDAU, 2010, p. 25).

É importante compreender que o colonialismo sobrevive porque há dispositivos e marcadores que vão além da política, do aparato administrativo. Está presente e alcança raízes mais profundas que se estabelece no imaginário e no subconsciente das pessoas.

Assim, o colonialismo é mais do que uma imposição política, militar, jurídica ou 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. O que esses autores mostram é que, apesar do fim dos colonialismos modernos, a colonialidade sobrevive (OLIVEIRA; CANDAU, 2010, p. 19).

Essas raízes são a base do conhecimento, uma vez que a produção do conhecimento tem referenciais europeu, justificando toda a ação para um fim civilizatório imposta aos colonizados. No entanto, a partir da desconstrução desse paradigma, é possível dizer que esse conhecimento colonial (poder colonial) pode ser compreendido como epistemicídios na mesma proporção do etnocídio e genocídio praticados contra as populações originárias.

Se a colonialidade do poder criou uma espécie de fetichismo epistêmico (ou seja, a cultura, as ideias e os conhecimentos dos colonialistas aparecem de forma sedutora, que se busca imitar), impondo a colonialidade do saber sobre os não-europeus, evidenciou-se também uma geopolítica do conhecimento, ou seja, o poder, o saber e todas as dimensões da cultura definiam-se a partir de uma lógica de pensamento localizado na Europa. (OLIVEIRA; CANDAU, 2010, p. 21).

Esse conhecimento perpassa por vários caminhos: do livro didático escolar, da produção cinematográfica, do currículo escolar, da formação de docentes, entre outros, que tentam justificar e harmonizar esse projeto colonizador.

A função primeira do cinema, tendo em vista o que já foi exposto, era a de propaganda. Os filmes produzidos e/ou adquiridos para a Exposição ficaram sob a supervisão das forças militares. Três grandes eixos nortearam sua confecção: “o primeiro, sobre a formação e valor de nosso império colonial; o segundo representava cenas da vida militar nas colônias; enfim, o terceiro, relativo aos corpos e serviços além-mar (MORETTIN, 2014, p. 225).

Assim, a possibilidade de desconstruir essa estrutura epistemicida perpassa antes de mais nada: 1) reconhecer esses dispositivos muito presentes, ainda; 2) que a noção de colonialidade não acabou, e que reminiscência desse poder ainda permanece vivo; 3) que a nova epistemologia possa garantir um lugar para a presença de intelectuais brasileiros nesse novo formato de produção intelectual vindo do sul.

### 3. PODER ESTATAL E REPRESENTAÇÕES EM PROCISSÕES DE SANTOS NO BRASIL COLÔNIA

Anteriormente a discussão orbitou sobre as cosmologias constituintes dos festejos, criando simbologias a partir da compreensão que se tem sobre as diferentes formas de criar teias de sentidos com o transcendente. A seguir, a proposta é fazer um giro histórico sobre as percepções contidas nessa ritualização dos santos, de forma que as considerações existentes são no sentido de trazer as representações existentes neste universo.

Os costumes religiosos brasileiros passam por constantes modificações. Em cada região do país, cidade ou família surgem pequenas variações sobre como homenagear os santos. Nas festas populares, essas diversidades aparecem de muitas formas.

Segundo Sousa (1989), a partir da chegada do Cristianismo e da Igreja Católica no Brasil, os rituais que os portugueses denominaram pagãos (uso de comida, bebida, música e dança como oferendas aos deuses) foram transformados em homenagens aos santos, conferindo a estes um novo caráter sagrado de acordo com os princípios cristãos.

Muitas cidades brasileiras reverenciam algum santo padroeiro e muitas vezes, até pequenas comunidades têm o seu santo particular. É o caso do festejo em honra a São Benedito de Gurupá que ocorre no bairro Nossa Senhora do Perpétuo Socorro em Macapá. Ap, realizada por uma devota leiga.

Apesar de algumas festas compartilharem o mesmo tema, em cada lugar elas assumem características próprias. Sem dúvida, a Igreja Católica teve um papel importante na organização da sociedade colonial brasileira. Isso porque os soberanos portugueses e a Igreja estavam ligados pelo regime do padroado, um acordo entre o papa e o rei, pelo qual a Coroa tinha uma série de deveres e direitos em relação à Igreja (SOUSA, 1997).

Naquela época, a lei estabelecia que o catolicismo fosse a religião oficial em Portugal. Assim, todos os súditos do rei de Portugal deveriam também ser católicos, o que aconteceu sempre na colônia portuguesa. Entre os deveres da Coroa portuguesa está a garantia da expansão do Catolicismo em todas as terras conquistadas pelos portugueses e a obrigação de construir igreja e conservá-las. Em contrapartida, a coroa portuguesa podia nomear bispos, criar dioceses e ficava com direito de recolher o dízimo. A vivência religiosa impregnava a rotina diária de grande parte dos colonos.

No Brasil colonial, seguindo o costume português, desde o despertar o cristão se via rodeado de lembranças do reino os céus. Na parede contígua à cama, havia sempre algum símbolo visível da fé cristã: Um quadrinho ou com gravura do anjo da guarda ou santo; uma pequena com água benta; o rosário dependurado na

cabeceira da cama [...] Na parede da sala de muitas casas coloniais, saindo do quarto, lá estavam para ser venerado e saudados os quadros dos santos [...]. As famílias um pouco mais abastadas possuíam um quarto especial, o quarto dos santos (MOT, 1997, p. 64)

Para Vainfas e Souza (2002, p. 37), os santos invadiram a vida cotidiana, no período colonial, nos detalhes mais íntimos. “Na expansão portuguesa os santos estiveram presentes desde cedo, patronos de feitorias como São Jorge da Mina, na Guiné, e das primeiras cidades colônias no Brasil”. Essa demonstração da presença do catolicismo é resultado, em sua parte, pelas expedições que iniciaram um processo de viagens nas regiões isoladas da parte sudeste do Brasil.

Em Minas Gerais, além dos oratórios domésticos, desenvolveu-se um próspero artesanato de pequenos oratórios, muitas vezes devidamente abençoado pelo missionário ou vigário do lugar. Essa prática vai perdurar até os dias de hoje, em que é muito comum, ainda, a presença desses oratórios nas regiões, notadamente, amazônica.

Assim, as procissões instituídas no período colonial caminharam, muitas vezes, numa subversão a ordem oficial religiosa que atravessaram séculos. Há nesse sentido uma luta pelo poder simbólico entre o catolicismo popular e o catolicismo oficial. Desde o Brasil colônia, as procissões podiam ser requeridas para, por exemplo, combater um perigo, doença ou malefício que estivesse afligindo determinada localidade ou grupo de colonos.

Na compreensão de Durkheim (1988, p. 42) essa visão da religião é vista como uma força capaz de resolver problemas e neste caso, de construir a história de um povo. “Sabe-se desde muito tempo que os primeiros sistemas de representação que o homem se fez do mundo e de si mesmo são de ordem religiosa”. Isso se deve porque a religião é uma coisa eminentemente social. As representações religiosas são representações coletivas que exprimem realidades coletivas; os ritos são maneiras de agir que nascem no seio dos grupos reunidos e que são destinados a suscitar, a manter ou refazer certos estados mentais desses grupos.

Por outro lado, as procissões, são uma herança colonial deixada na mentalidade popular, visto que, no século XVIII “as festas barrocas fariam parte de um projeto político e evangelizador de legitimação do sistema colonial em uma sociedade em que eram importantes os aparatos simbólicos” (VAINFAS; SOUZA, 2002, p. 52), como estratégia de articulação e organização dos colonos em torno de um santo de devoção da comunidade.

Mesmo sendo organizadas pela Igreja Católica, essas festas não deixavam de apresentar um lazer profano, com manifestações coletivas da cultura popular. Isso caracteriza um sincretismo

religioso, mesmo possuindo caráter institucional. É nesse sentido que Maués (1995, p. 39), explica que na “fase do padroado [...], o Estado funcionava como anteparato entre hierarquia e fiéis”. Por outro lado, não deve ser esquecida a resistência popular (geralmente passiva) ao controle exercido no período colonial pela Igreja e pelo Estado quanto às manifestações de sua religiosidade.

Maués (1995, p. 59) reforça essa questão afirmando que, “embora a ação controladora se exerça com certo êxito, a capacidade popular de inventar, interpretar, reinterpretar, selecionar o que deve ou não deve adotar dos ditames da Igreja oficial, é um constante desafio”, visto que o colono (devoto) reinterpreta, ressignifica, a partir das suas experiências, a relação com o transcendente, criando, modificando aquilo que lhe parecer necessário e conveniente.

Nessa mesma perspectiva, Scwarcz (2000) explica que, em linhas gerais, se deve ter uma preocupação com a simbologia que o Estado tem dentro da sociedade, assim é possível que a representação de uma cabine policial, por exemplo, iniba o indivíduo da prática do vandalismo, por entender que a cabine represente a força repressiva do Estado. De fato, os símbolos acabam por determinar comportamentos nos indivíduos, sem que necessariamente tenha a presença do indivíduo como agente estatal.

Nesse sentido, é possível dar ao Estado a representação simbólica de sua cultura ou de sua história, através da imagem do imperador ou na figura da família real, ou na religião oficial. Dentro de um Estado a vida pode ser diagnosticada pela intensidade de sua formação simbólica.

No império as simbologias representavam uma valorização da própria tradição imperial, assim o povo passava a receber de forma constante os mesmos princípios da tradição familiar do imperador, o qual era coroado pelo Papa. Os rituais de cultos e procissões foram herdados dos segmentos da monarquia e de sua religião oficial e até o presente sobrevivem na memória da sociedade brasileira.

Para Tinhorão (2000), desde a primeira missa no Brasil Colonial já houve a primeira festa. Essa espécie de pré-lançamento do espetáculo de afirmação do poder real e espiritual sobre a terra “achada”, obedecia realmente à autoafirmação dos seus próprios valores e identidade cultural, no sentido de impor os seus símbolos como os mais relevantes. Seu etnocentrismo explica toda a importância que os visitantes atribuíam à figura da Cruz, o que posteriormente viria com o ritual da missa, que se encarregava de acentuar.

Sobre as procissões Tinhorão (2000) afirma que, colocada sempre à margem das atividades públicas de caráter oficial, das quais participava apenas na condição de espectador, seria nas procissões, que os indivíduos comuns dos primeiros centros urbanos coloniais estavam destinados a encontrar

oportunidade de figurar como personagem ativa desde o século XVI. Essa passagem de representação ritual para formas quase declarada de diversão coletiva se daria por uma espécie de transbordamento das festas litúrgicas do calendário religioso do interior das Igrejas para as ruas e pela influência dos costumes indígenas e negros.

Apesar das proibições feitas pela Igreja Católica, as festas de santos populares continuaram a ser realizados por todo o Brasil, porque os próprios padres, solidários com os fiéis, costumavam participar pessoalmente dessas alegres oportunidades de lazer, isso se dava em razão do povo ter mais influências culturais e étnicas de africanos e índios do que dos portugueses como menciona (RIBEIRO, 1995).

As populações urbanas, em geral, continuariam até o fim do período colonial a ter que participar como únicas oportunidades de diversão, às oferecidas pela Igreja com as festas de adoração e procissão, ou pelo Estado com as festividades oficiais. Muito embora, ainda presas ao velho modelo dos autos hierárquicos carregado de símbolos de afirmação do poder, sendo que os portugueses tinham um maior controle sobre as festividades pelo Estado, tidas como oficiais, do que as oferecidas pela igreja.

Neste cenário descritivo é necessário mencionar que as representações culturais estão acontecendo independente dos limites impostos pelo oficialato presente:

A produção de expressões culturais tradicionais se realiza dentro de uma perspectiva de reprodução simbólica de práticas e vivências compartilhadas comuns aos membros do grupo ou da comunidade. Geralmente baseiam-se nas tradições e em uma memória coletiva que tem como fundamento para sua sobrevivência, sua natureza repetitiva conservadora e auto-referente (MENDONÇA, 1997, p. 17)

Dessa maneira, a visão que se tem das culturas populares difere daquelas que as concebem como expressão de comunidade fechada, produtos cristalizados que não se alteram. As produções culturais populares são multifacetadas e se abrem a diferentes interpretações, conforme o ângulo que se deseje destacar ou privilegiar na análise.

Em relação ao papel da memória como substrato das manifestações culturais populares, pode-se asseverar que graça ao caráter totalizante da experiência do mundo presente na representação tradicional, relatos passados (alguns atualizados em celebrações e memorações). Esses processos de transmissão de conhecimento permitem a tessitura de laços de solidariedade, de identidade e de um sentido de pertencimento que se vão se definindo ao longo de numerosas interações sociais e de relações que os membros dos grupos em comunidades estabelecem entre si e com os outros.

#### 4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

É preciso sublinhar, no entanto, que as pessoas que normalmente, fazem parte desses eventos não se utilizam do poder religioso que acabam acumulando, para mudar os rumos da Religião Católica. Pelo contrário: na realidade é reforçada quando se promove um festejo em homenagem aos seus santos. Isso porque, homens e mulheres, jovens e adultos, crianças e idosos, só querem, de forma autêntica, exteriorizar sua fé, construindo, assim, uma religiosidade popular, como é denominada.

Os Festejos de Santos são formas de manter a manifestação de fé do povo, que se configura enquanto tradição da cultura popular, lutando, desta maneira, pelo seu espaço. Portanto, as pessoas querem o direito de continuar suas devoções na comunidade, pois esta condição mantida significa a perpetuação de uma série de práticas culturais e simbólicas. Esse exercício de exteriorização da religiosidade, a partir da base local manifesta-se em todo o mundo em várias comunidades e termina por constituir-se em verdadeira fonte de construção da história.

Os Festejos, de modo geral, se apresentam como parte de uma cultura que tem todo um sentido: a organização, a reza, os cantos, as ladainhas, estão dispostos em uma cadeia que produz sentidos para os participantes. A procissão, por exemplo, reúne a comunidade em torno de um santo que os congrega a um único sentido: agradecer ou pedir graças.

Na medida que essa prática aumenta, também aumenta a luta pela sua identidade religiosa, mobilizando seu espaço numa esfera mais ampliada, constituindo-se de forma sólida e multifacetada como movimento histórico-cultural. Tais movimentos, são legítimos e efetivos parâmetros religiosos e comunitários a partir de uma religiosidade local, neste caso, popular.

As representações contidas na cosmovisão afro-indígenas se constituem, de fato, na atualidade, um meio eficaz de lutar pela manutenção da religiosidade popular fortalecendo os laços culturais da população. Por tais evidências é que as festividades tiveram sempre um conteúdo essencial, um sentido profundo que, de certo modo, traduzem sempre uma concepção do mundo. Nas palavras de Bakhtin, para que um acontecimento seja uma festa, é preciso um elemento a mais, vindo de uma outra esfera da vida corrente, a do espírito e das ideias.

Compreende-se que função dos Festejos é liberar práticas que possam ser ritualizadas a partir da compreensão que tem o devoto sobre a relação com o transcendente. Pode-se dizer que o rito atribui o direito de gozar de certa liberdade, de empregar certa familiaridade, o direito de violar regras habituais da vida em sociedade, que nas relações entre cultura subalterna e cultura dominante há sempre: luta, influências recíprocas, entrecruzamentos e combinações.

Fica evidente que esses festejos, além de ter disputa simbólica pelo espaço, e o direito de praticar o que se convencionou chamar de catolicismo popular, além do que acontece antes da festa (preparação), elementos que ajudam a explicar a identidade que o devoto tem com o santo. A devoção não é criada com qualquer santo, é preciso que o devoto tenha um sentido de empatia, de se sentir acolhido no festejo, pois tudo gira em torno de representações que o devoto estabelece com o santo, onde o pedido, a graça, são constitutivos daquilo que os leva a manter o festejo, mesmo que não seja realizado pelo oficialato da Igreja Católica, o devoto participa imprime a tradição que se perpetuará por longos anos.

### REFERÊNCIAS

ARANTES, Antônio Augusto. **O que é cultura popular**. (Col. Primeiros passos). 14ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1995.

ALCOFF, L. M. Uma epistemologia para a próxima revolução. **Revista Sociedade e Estado**, v. 31, n. 01, p. 129–143, 2016.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. (Coleção Estudos). Tradução: Sérgio Miceli, 3ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1992.

BARROS, José D'Assunção. A Nova História Cultural - considerações sobre o seu universo conceitual e seus diálogos com outros campos históricos. **Cadernos de História**, abril 2011. DOI: 10.5752/P.2237-8871.2011v12n16p38. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/267722028>. Acesso em: 19 mar. 2022.

CARDOSO, Ciro Flamarion e VAINFAS, Ronaldo (orgs.). **Os domínios da história: ensaio de teoria e metodologia**. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

CUSTÓDIO, Elivaldo Serrão; VIDEIRA, Piedade Lino; BEZERRA, Moisés de Jesus Prazeres dos Santos. As práticas culturais/religiosas afroindígenas na Amazônia. **Revista Caminhos**. Goiânia. v. 17, n. 1, p. 80-95, jan./jul. 2019.

COSTA, Joaze Bernardino; GROSGOUEL Ramóm. Decolonialidade e perspectiva negra. **Sociedade e Estado**. ISSN 0102-6992. Soc. estado. vol.31 no.1 Brasília Jan./Abri. 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-69922016000100002>. Acesso em: 30 jun. 2021.

DAL CORSO, Marco. Paróquia e Religião do povo: paróquia e comunidade no universo rural brasileiro nos últimos 50 anos. In: TORRES-LONDONO, Fernando (Org.). **Paróquia e comunidade no Brasil: perspectivas históricas**. São Paulo: Paulus, 1997. p. 171-208.



DUARTE, Samuel Correa; GUAJAJARA Taywan Morais Clemente. Interculturalidade na educação escolar indígena na perspectiva Decolonial - o caso da CEI Raimundo Lopes na terra indígena Guajajara em Grajaú – MA. **PRACS**: Revista Eletrônica de Humanidades do Curso de Ciências Sociais da UNIFAP. Disponível em: <https://periodicos.unifap.br/index.php/pracs>. ISSN 1984-4352 Macapá, v. 13, n. 2, p. 145-163, jul./dez. 2020.

DEL PRIORY, Mery. **Religião e Religiosidade no Brasil Colonial**. São Paulo: Ática, 1995.

DEL PRIORY, Mery. **Festas e Utopias no Brasil Colonial**. São Paulo: Brasiliense, 1994.

DURKHEIN, Émile. **As Regras do Método Sociológico**. (Coleção os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1973.

DURKHEIN, **As Formas Elementares da Vida Religiosa**. Tradução: Carlos Alberto Ribeiro de Moura.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o profano: A essência das religiões**. (Coleção Vida e cultura). Edição livro do Brasil – Lisboa.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição**. Tradução: Maria Betânia Amoroso – São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

GEERT, Clifford. **A interpretação das culturas**. Tradução Fany Wrobell. Editora Zahar, 1978. RJ

GROSGOUEL, Ramon. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pos-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 80, p. 115-147. 2008.

GOODY, Jack. **A lógica da escrita e a organização da sociedade**. 3ª ed. São Paulo. Cortez. 1989.

HOORNAERT, Eduardo. **A Igreja no Brasil Colônia (1550 – 1800)**. 3ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

MENDONÇA, Maria Luiza. **Comunicação, Cultura e Constituição**. São Paulo: Celacc-ECA/USP, 1997.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. **Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico**. Um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia. Belém; Cejup, 1995

MELLOE SOUZA, Laura de. **O diabo e a terra de santa cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

MELLO E SOUZA, Laura (org.) **História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

MOT, Luis. Cotidiano e vivência entre a Capela e o Calandu. In: SOUZA, Laura de Mello e. (org.) **História da Vida Privada no Brasil**, Vol. I, 1997, p. 64-66.

MAUÉS, Heraldo Raymundo. Outra Amazônia: Os santos e o catolicismo popular. **Norte Ciência**, v. 2, n. 1, 2011.

MORETTIN, Eduardo Victorio. Colonizar é civilizar: O cinema e a exposição colonial internacional (vincennes, 1931). **História: Questões & Debates**, Curitiba, n. 61, p. 233-249, jul./dez. 2014.

MIGNOLO, Walter. **Histórias Globais/projetos Locais**: Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

OLIVEIRA, Luiz Fernandes de; CANDAU, Vera Maria Ferrão. Pedagogia Decolonial e Educação Antirracista e Intercultural no Brasil. **Educação em Revista**. Belo Horizonte. v.26, n.01, p.15-40, abr. 2010.

PACHECO, Agenor Sarraf. Religiosidade afroindígena e natureza na Amazônia. **Dossiê: Religião, Biodiversidade e Território - Artigo original**, Belo Horizonte, v. 11, n. 30, p. 476-508, abr./jun. 2013.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SCHWARCS, Lília Moritz. **O império em procissão**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

SARAIVA, Adriano. Religiosidade popular e festejos religiosos: aspectos da espacialidade de comunidades ribeirinhas de Porto Velho, Rondônia. **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, a. 3, n. 7, 2010. Disponível em: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/article/view/30332>. Acesso em: 07 jun. 2021.

SANTOS, Maria Alencar dos, et al. A educação decolonial numa perspectiva étnica racial: o uso de lives como fonte de informação e dispositivo formativo. In: DIALLO, Cintia Santos et al (orgs.) **Iluwe Sinu Elo**: educação para as relações étnico-raciais. Rio de Janeiro: Pachamama, 2021.

SPIVAK, Gayatri. **Pode o subalterno falar?**. Belo Horizonte: Editora UFM, 2010.

TINHORÃO, José Ramos. **As festas no Brasil colonial**. São Paulo: Editora 34, 2000.

VAINFAS, Ronaldo e SOUZA, Juliana Beatriz de. **Brasil de todos os santos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2000. (Col. Descobrindo o Brasil).

*Data de submissão: 03/10/2022*  
*Data de aprovação: 02/01/2023*