

AMAPÁ uma experiência afro-brasileira

Gleudson José M. Salheb
Marcos Vinicius de Freitas Reis
Sérgio Junqueira
(ORGANIZADORES)



NEPAN

Coleção
Estudos de Religião 07

Comitê Científico

Antônio Carlos Sardinha (UNIFAP)
David Júnior de Souza Silva (UNIFAP)
Edile Maria Fracaro Rodrigues (IPFER/PUCPR)
Elaine Costa Honorato (UFAC)
Fábio Py (UENF)
Fernanda Cristina da Encarnação dos Santos (UNIFAP)
Maria Conceição Cordeiro da Silva (UNIFAP)
Manoel Ribeiro de Moraes Junior (UEPA)
Marcos Vinicius de Freitas Reis (UNIFAP)
Rodrigo Oliveira dos Santos (IPFER/PUCSP)
Rosângela da Silva Siqueira (UEA)
Sérgio Rogério Azevedo Junqueira (IPFER)

Esta coleção *Estudos de Religião* é um diálogo entre pesquisadores da Região Norte e de outras regiões do país e do exterior. As publicações são o resultado da parceria com o Grupo de Pesquisa Centro de Estudos de Religião, Religiosidades e Políticas Públicas (CEPRES/AP) da Universidade Federal do Amapá, Instituto de Pesquisa e Formação Educação e Religião (IPFER) e o Instituto Brasileiro de Diversidade Sexual (IBDSEX); Curso de Graduação em Relações Internacionais – UNIFAP; Associação Nacional de História / Seção Amapá; Programa de Pós-Graduação em História Social (PPGH – UNIFAP); Programa de Pós- Graduação Profissional de História.



Editora do Núcleo de Estudos das Culturas Amazônicas e Pan-Amazônicas

N E P A N www.nepaneditora.com.br | editoranepan@gmail.com

Diretor administrativo: Marcelo Alves Ishii

Conselho Editorial: Agenor Sarraf Pacheco (UFPA), Ana Pizarro (Universidade de Santiago do Chile), Carlos André Alexandre de Melo (Ufac), Elder Andrade de Paula – (Ufac), Francemilda Lopes do Nascimento (Ufac), Francielle Maria Modesto Mendes (Ufac), Francisco Bento da Silva (Ufac), Francisco de Moura Pinheiro (Ufac), Gerson Rodrigues de Albuquerque (Ufac), Hélio Rodrigues da Rocha (Unir), Hideraldo Lima da Costa (Ufam), João Carlos de Souza Ribeiro (Ufac), Jones Dari Goettert (UFGD), Leopoldo Bernucci (Universidade da Califórnia), Livia Reis (UFF), Luís Balkar Sá Peixoto Pinheiro (Ufam), Marcela Orellana (Universidade de Santiago do Chile), Marcello Messina (UFPB/Ufac), Marcia Paraquett (UFBA), Marcos Vinicius de Freitas Reis (Unifap), Maria Antonieta Antonacci (PUC-SP), Maria Chavarria (Universidade Nacional Mayor de São Marcos, Peru), Maria Cristina Lobregat (Ifac), Maria Nazaré Cavalcante de Souza (Ufac), Miguel Nenevé (Unir), Raquel Alves Ishii (Ufac), Sérgio Roberto Gomes Souza (Ufac), Sidney da Silva Lobato (Unifap), Tânia Mara Rezende Machado (Ufac).

AMAPÁ uma experiência afro-brasileira

Coleção Estudos de Religião 07

Gleudson José M. Salheb
Marcos Vinicius de Freitas Reis
Sérgio Junqueira
(Organizadores)

Nepan Editora
Rio Branco - Acre
2022

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

A484

Amapá uma experiência afro-brasileira / organizadores Gleidson José M. Salheb, Marcos Vinicius de Freitas Reis, Sérgio Junqueira. – Rio Branco: Nepan Editora, 2022.

271 p. : il.

Inclui referências bibliográficas.

ISBN: 978-65-89135-61-6

1. Amapá – História. 2. Amapá – Aspectos sociais. 3. Amapá – Memória e identidade. I. Salheb, Gleidson José M. II. Reis, Marcos Vinicius de Freitas. III. Junqueira, Sérgio. IV. Título.

CDD 22. ed. 981.16

Sumário

9 PREFÁCIO

Amapá: uma experiência afro-brasileira

Kátia Paulino dos Santos

PARTE 01

13 CAPÍTULO 1

Referencial Curricular de Ensino Religioso no Amapá

Gleidson José M. Salheb

26 CAPÍTULO 2

Amapá: algumas informações históricas

Diovani Furtado da Silva

37 CAPÍTULO 3

Vivências negras: história e ensino de história

Mariana de Araújo Gonçalves

50 CAPÍTULO 4

O Arco de Maguerez: uma proposta metodológica para o Ensino Religioso

Sérgio Rogério Azevedo Junqueira

63 CAPÍTULO 5

**Reflexões entre as fronteiras do ensino religioso,
intolerância religiosa e o racismo religioso na educação brasileira**

Paulo Anchieta Barbosa de Oliveira

Wanildo Figueiredo de Sousa

Marcos Vinícius de Freitas Reis

PARTE 02

79 CAPÍTULO 6

O ciclo do marabaixo como expressão do catolicismo negro no Amapá

Alysson Brabo Antero

91 CAPÍTULO 7

Ladainha em Honra ao Glorioso São João: Noção de Divindade a Partir do Terreiro de Pai Salvino

Lorran Lima

100 CAPÍTULO 8

Caso Mãe Lilia: assédio racial religioso. Lei n. 7.716/1989. Art. 20, CAPUT

Roberto José Nery Moraes

122 CAPÍTULO 9

Narrativas Religiosas: experiências e vivências no Quilombo do Mel da Pedreira no estado do Amapá

Elivaldo Serrão Custódio

140 CAPÍTULO 10

O Ensino de História e Territorialidades Quilombolas entre Santos, Crenças E Festividades, Amapá/Ap

Raimundo Erundino Santos Diniz

155 CAPÍTULO 11

A festa de São Tiago: espacialidades, memória e identidade

Gleidson José M. Salheb

170 CAPÍTULO 12

Memoria, identidade e tradição: a Festa do Divino Espírito Santo em Mazagão Velho

Silvaney Rubens Alves de Souza

186 CAPÍTULO 13

Visita etnográfica ao Museu Sacaca: uma viagem às fronteiras dos saberes culturais afro-ameríndios na amazônia amapaense

Paulo Anchieta Barbosa de Oliveira

Valter dos Santos Vieira

208 CAPÍTULO 14

O significado do dia 08 de maio no Amapá

Alysson Brabo Antero

Marcos Vinicius de Freitas Reis

217 CAPÍTULO 15

Religião e Direitos Humanos: Caminhada das Bandeiras das Religiões de Matrizes Africanas no Amapá AP

Raimundo Erundino Santos Diniz

Marcos Vinicius de Freitas Reis

235 CAPÍTULO 16

Parteiras do Amapá: lideranças que “aparam” vidas

Iraci de Carvalho Barroso

248 CAPÍTULO 17

O Sagrado afro-indígena vivenciado por meio das benções realizadas no Quilombo do Cria-Ú no Estado do Amapá

Moisés de Jesus Prazeres dos Santos Bezerra

259 CAPÍTULO 19

Manifestações afro-religiosas na cidade de Macapá: trajetórias e memórias da festa de Yemanjá e do encontro dos tambores

Daniel Ribeiro Ferreira Júnior

Nelson Mateus Machado dos Santos

Marcos Vinicius de Freitas Reis

268 SOBRE OS AUTORES

AMAPÁ: UMA EXPERIÊNCIA AFRO-BRASILEIRA

A obra *Amapá: uma experiência afro-brasileira*, organizada por Gleidson José M. Salheb, Marcos Vinicius de Freitas Reis e Sérgio Junqueira trata-se de uma coletânea de estudos de alta qualidade sobre o Estado do Amapá, com ênfase na religiosidade e a questão racial. Conta com importantes informações históricas sobre o Estado, localizado no extremo Norte do Brasil e marcado pela riqueza da biodiversidade, assim como de suas manifestações culturais.

O livro conta com 18 capítulos, que versam sobre a religiosidade e diversidade racial no Amapá, destacando os entraves, diferenciais, formas de expressão e violência. Explora a violência social e institucional que perpassam os conflitos religiosos e raciais no Estado, mas também dá ênfase à pluralidade cultural, trazendo para a discussão os saberes tradicionais, presentes no cotidiano das comunidades, suas vivências e festividades.

Embora a formação da sociedade brasileira tenha como uma de suas principais características a diversidade étnica e cultural, nossa trajetória é assolada por um grande ciclo de violência e segregação. Num primeiro momento contra indígenas, que foram submetidos à escravidão, brutalidade física e morte ao longo da história. Tal violência trouxe várias nódoas no cenário das questões indígenas no País, entre elas a persistência do genocídio, que conta com o descaso e omissão do Estado e que se dá por diferentes formas e atores sociais; E ainda o preconceito e a desvalorização cultural presentes ao longo da trajetória de formação do País, que forçam a comparação da dinâmica de organização das comunidades indígenas ao formato capitalista, de competição e acumulação de riquezas, impingindo às expressões indígenas rótulos sociais aliados ao antidesenvolvimento e deixando de garantir direitos constitucionais e sociais, a exemplo do descaso com a demarcação de suas terras.

O segundo salto de violência brasileira, volta-se à população negra, submetida, num primeiro momento, à situação de escravidão e violência, e em seguida ao racismo social, cultural e institucional. Embora não se tenha vivenciado no Brasil, de forma explícita, o *apartheid*, a sociedade brasileira possui diferentes formatos de segregação e violência racial contra a população negra, desde as manifestações mais sutis, como as piadas e

“brincadeiras” pejorativas, até os linchamentos e execuções públicas, presentes em todos os estados da federação.

Ao explorar as questões que versam sobre diversidade racial e cultural, a obra dedica-se às reflexões que tratam tanto da diversidade étnica do Amapá, explorando as riquezas e contribuições multiculturais negras e indígenas, bem como viabiliza reflexões sobre o racismo no Estado, que em consonância à realidade nacional, apresenta-se em variados formatos, contando com uma “institucionalização” vergonhosa e histórica.

O racismo vivenciado no cenário nacional é submerso na hipocrisia social, que tenta endossar o discurso da sua inexistência, ou mesmo atenuar a gravidade da sua realidade prática. A supervalorização da cultura branca se dá por meio do ocultamento e/ou diminuição do negro! Progressivamente se tenta reforçar, por vezes de forma singela ou velada, padrões sociais que buscam ocultar a negritude como representação do belo, bom e agradável. Isso pode ser verificado desde os padrões de beleza, cujas expressões do que seja “belo” estão na personificação do branco, de olhos claros e cabelos lisos, bem como aos ideais de heroísmo, santidade e bondade, construídos ao longo da nossa trajetória sempre exaltando estereótipos brancos, nada obstante a realidade seja diversa, como o caso de Jesus Cristo, que era negro, consoante indicações científicas.

Ao tratar sobre a diversidade religiosa, os capítulos desta obra destacam as problemáticas do ensino religioso no Amapá e os seus desafios na educação escolar, e exploram as variações culturais e religiosas do estado, presentes em expressões culturais como o Marabaixo e nas diferentes festividades religiosas. Possuem destaque especial as análises culturais de diferentes quilombos amapaenses, suas singularidades e riquezas, assim como o trabalho e riqueza cultural das parteiras tradicionais.

Ao observar a construção histórica da diversidade religiosa no Brasil, constata-se uma supervalorização das tendências europeias, chancelando o que foi oferecido pelos portugueses no ato da colonização. A religião católica exerceu e ainda exerce uma severa influência em nossa formação, devendo ser destacado que até a década de 1950 esta influência era também de caráter político, tendo em vista que a igreja católica monopolizava o desenho educacional do País, influenciando na formação e na solidificação de valores morais, que conduziam a sociedade por um caminho de desvalorização da tolerância racial, cultural e religiosa, inviabilizando sobremaneira a possibilidade de estudo e conhecimento científico acerca das variações culturais nacionais.

A consequência direta desta influência foi a intensificação da intolerância, que está presente no cotidiano social, mas também no *modus operandi* das instituições. Semelhante ao que ocorre com o racismo, a intolerância religiosa também é camuflada e velada; disfarçada de crença e de valores morais, ela segrega e violenta as expressões religiosas que destoam daquilo que a corrente dominante dita como correto e ideal, sendo que as retaliações se dão de formas variadas, desde um singelo olhar preconceituoso, até manifestações de quebradeira em templos. Quanto maior o distanciamento dos padrões e estereótipos das religiões dominantes, representadas pela religião católica e as diferentes

variações de religiões evangélicas, mais afrontosas e violentas poderão ser as reações sociais, as quais, em regra, são conduzidas sob o discurso de moralidade, fingindo, inclusive, pregar o respeito.

Importante enfatizar que tanto a diversidade religiosa quanto a racial são variações que contam com a proteção dos Direitos Humanos, que são históricos, universais, irrenunciáveis e indivisíveis, entre outras características, sendo que o Estado brasileiro deve envidar todos os esforços para protegê-las. Esse amparo pelos Direitos Humanos se dá pelo fato de tais conflitos contarem com militância histórica, que luta por garantia de direitos, inclusão social e respeito. Não à toa, observa-se que assim como ocorre a marginalização e violências nas discussões e práticas sociais da diversidade racial e religiosa, o mesmo ocorre em relação às discussões e práticas dos Direitos Humanos no cenário nacional.

Tal conflito está longe de se resolver se forma eficaz e satisfatória. Os noticiários apontam diariamente a insistência da violência religiosa e racial no Brasil. Porém, certamente, a aceitação de tal realidade não pode ser concebida como uma possibilidade.

Persistir na luta contra a intolerância e violência religiosa e contra o racismo é garantir a continuidade da luta pelos Direitos Humanos, é perseverar por dias melhores e por uma realidade de maior equidade. Sigamos!

Kátia Paulino dos Santos
Socióloga / Doutora em Gestão
Professora Adjunta da Universidade do Estado do Amapá

PARTE 01

REFERENCIAL CURRICULAR DE ENSINO RELIGIOSO NO AMAPÁ

Gleudson José M. Salheb

INTRODUÇÃO

O Referencial Curricular Amapaense (RCA) é a versão local da Base Nacional Comum Curricular (BNCC) do ensino fundamental que, por sua vez, é o documento curricular normativo nacional que começou a ser elaborado em 2015, por especialistas indicados por secretarias (estaduais e municipais), com a participação de instituições universitárias, promulgado em 2017. Para a elaboração do RCA foi pactuado um regime de colaboração, entre estado e municípios, e se constituiu uma comissão estadual formada por representantes da Secretaria de Estado da Educação (SEED-AP), da União Nacional dos Dirigentes Municipais de Educação (UNDIME-AP), da Promotoria de Justiça de Defesa da Educação, do Conselho Estadual de Educação (CEE-AP), da União Nacional dos Conselhos Municipais de Educação (UNCME-AP), da Universidade do Estado (UEAP), da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP) e do Sindicato dos Servidores Públicos em Educação do Amapá (SINSEPEAP). Uma informação que se omite nos documentos oficiais é a participação ativa de fundações privadas no processo de formulação e implementação da BNCC/RCA.

BNCC e RCA regulamentam as aprendizagens consideradas essenciais a serem trabalhadas nas escolas brasileiras (públicas e particulares), da Educação Infantil, Ensino Fundamental e Ensino Médio, sendo que aqui se trará apenas do ensino fundamental. Segundo o discurso oficial dos agentes responsáveis pela formulação/implementação destes documentos, a intenção é garantir o direito à aprendizagem com desenvolvimento pleno de todos os estudantes, visando a promoção da igualdade no sistema educacional, o que representaria a colaboração para a construção de uma sociedade mais justa e igualitária. Todavia, questiona-se: basta a formulação/implementação de textos normativos

para que as desigualdades forjadas a partir de um processo histórico de dominação e imposição de modelos existenciais europeus às populações colonizadas sejam superadas?

Neste capítulo, propomos uma leitura crítica do processo de construção e implementação da BNCC e RCA, buscando compreender as políticas educacionais para além de suas dimensões fenomênicas, objetivando promover o adequado debate sobre a permanência do Ensino Religioso no currículo do ensino fundamental, refletindo sobre quais diretrizes teórico-pedagógicas devem conduzir as práticas docentes no chão da escola pública e as razões para dar especial atenção às temáticas afro religiosas.

O debate sobre currículo educacional é secular, sendo necessário resgatar minimamente suas raízes históricas, visto que se trata de “uma das mais importantes dimensões que envolvem e perpassam todo o processo educativo, tanto no que diz respeito aos seus fins quanto a seus meios” (SOPELSA; TREVISOL, 2009, p.9). Debater o RCA, assim, significa apontar as tensões conceituais, as divergências políticas e projetar esperanças para quem labuta por uma sociedade mais justa, igualitária e para além da formalidade legal.

TENSÕES NA HISTÓRIA DO CURRÍCULO: QUAL PROJETO DE SOCIEDADE QUEREMOS?

Enquanto escrevemos os textos que compõem esta obra, nosso país vive uma das mais pregressas situações da nossa história e na qual se fundem elementos religiosos, político-ideológicos extremistas e que se orientam por discursos e práticas que se pretendem ‘conservadores’ e antiprogressistas. No plano educacional, assistimos atônitos aos cortes de financiamento da pesquisa científica, aos atrasos de pagamentos de bolsas da pós-graduação, à decretação da extinção de programas de intercâmbio acadêmico, ao não investimento corrente na educação básica, entre outros fatos. E o que esta leitura da realidade social tem a ver com o currículo? Será que sua leitura pessoal é coincidente ou divergente? Quais ideias, sentimentos e comportamentos remeteriam a palavra *currículo*, na sua visão pessoal?

Currículo, no contexto socioeducacional, remete a lugares de poder, filiações políticas, afirmações de identidades, enfim, a projetos de sociedade. De forma geral, a BNCC e o RCA representam, de fato, a pluralidade sociocultural do Brasil? Não esqueçamos, “os conflitos em torno da definição do currículo escrito proporcionam uma prova visível, pública e autêntica da luta constante que envolve as aspirações e objetivos de escolarização” (GOODSON, 2011, p.17). E mais, a definição do currículo não é um “inocente processo epistemológico em que acadêmicos, cientistas e educadores desinteressados e imparciais determinam, por dedução lógica e filosófica, aquilo que melhor convém ensinar” (SILVA, 2011b, p.8). O currículo é “um processo de racionalização de resultados educacionais, cuidadosa e rigorosamente especificados e medidos” (SILVA, 2011a, p.12).

Quais são as ‘novidades’ trazidas pela elaboração desses novos textos normativos? No Ensino Religioso, destacamos a reafirmação da defesa da pluralidade religiosa e en-

sino laico; a vinculação deste componente com as Ciências da Religião; a organização curricular progressiva atrelada às unidades temáticas, objetos de conhecimentos e habilidades; além da noção de competências específicas do ensino religioso que, no desenvolvimento curricular, deve associar-se às competências gerais e aos pressupostos dos direitos humanos. Antes de especificar essas novidades, precisamos ter em mente que as reformas do estado, incluindo as reformas educacionais, são movimentos de adequação ao sistema produtivo mundial e que, no caso da BNCC, nunca ficou tão evidente que a noção curricular ali desenvolvida veicula concepções instrumentais e utilitaristas valoradas pelo modelo neoliberal de sociedade (MALANCHEN; SANTOS, 2020). Reiteramos o questionamento deste subtópico: qual projeto de sociedade queremos?

A defesa da pluralidade religiosa e ensino laico não é fruto da bondade governamental, mas da militância de coletivos que, nas últimas décadas, têm ampliado o debate público e fomentado a defesa de um Ensino Religioso não mais atrelado às instâncias hegemônicas da religião. O imbróglio das versões da BNCC, que originou ao menos três produtos e deixou o Ensino Religioso inicialmente de fora, é muito representativo para a compreensão das tensões nos bastidores políticos do debate curricular (SANTOS, 2021). A permanência na última versão se deu por causa das articulações de alguns defensores do Ensino Religioso naquele momento histórico de finalização do documento normativo. Assim, a BNCC corroborou a noção de que a natureza e finalidade pedagógicas do Ensino Religioso são distintas da confessionalidade.

A Constituição Federal de 1988 (artigo 210) e a LDB nº 9.394/1996 (artigo 33, alterado pela Lei nº 9.475/1997) estabeleceram os princípios e os fundamentos que devem alicerçar epistemologias e pedagogias do Ensino Religioso, cuja função educacional, enquanto parte integrante da formação básica do cidadão, é assegurar o respeito à diversidade cultural religiosa, sem proselitismos. Mais tarde, a Resolução CNE/CEB nº 04/2010 e a Resolução CNE/CEB nº 07/2010 reconheceram o Ensino Religioso como uma das cinco áreas de conhecimento do Ensino Fundamental de 09 (nove) anos (BRASIL, 2017a, p.435).

A BNCC vincula a compreensão do fenômeno religioso à produção científica no campo das Ciências Humanas e Sociais, destacando a proeminência da(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões). No âmbito europeu, é a partir do século XIX que temas e problemas do universo religioso vão se tornar objeto das Ciências Humanas e é neste contexto que as Ciência(s) da(s) Religião(ões) se afirma(m) cientificamente, pois o “discurso científico torna-se independente da religião” (RIES, 2019, p.364). Esse universo das(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões) é filosoficamente complexo, exigindo contínuas considerações sobre seu estatuto epistemológico, com demandas de “operações intelectuais teóricas” e que “incluem também ponderações metateóricas” (PASSOS; USARKI, 2013, p.18).

O conhecimento religioso, objeto da área de Ensino Religioso, é produzido no âmbito das diferentes áreas do conhecimento científico das Ciências Humanas e Sociais, notadamente da(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões). Essas Ciências investigam a manifestação dos fenômenos religiosos em diferentes culturas e sociedades enquanto um dos bens simbólicos resultantes da busca humana por respostas aos

enigmas do mundo, da vida e da morte. De modo singular, complexo e diverso, esses fenômenos alicerçaram distintos sentidos e significados de vida e diversas ideias de divindade(s), em torno dos quais se organizaram cosmovisões, linguagens, saberes, crenças, mitologias, narrativas, textos, símbolos, ritos, doutrinas, tradições, movimentos, práticas e princípios éticos e morais. Os fenômenos religiosos em suas múltiplas manifestações são parte integrante do substrato cultural da humanidade (BRASIL, 2017a, p.435).

No Brasil, a ideia de “ciência da religião aplicada” tem ganhado força, como postura que faz distinção entre “ciência base” e “ciência aplicada” para “se qualificar o tipo de ciência que busca produzir soluções e ações” (STERN; COSTA, 2018, p.10). Para o Ensino Religioso, esta ideia representa “o estudo das diferentes manifestações que interferem na sociedade e que são estudadas pela Ciência da Religião no espaço acadêmico” e que subsidiam “a transposição didática para o cotidiano da sala de aula” (JUNQUEIRA, 2013, p.609). O Ensino Religioso integra o conjunto de áreas de conhecimento e componentes curriculares que fazem parte da BNCC/RCA do ensino fundamental, em respeito aos direitos educacionais dos estudantes e objetivos de aprendizagem da educação nacional (BRASIL, 2017b). O Ensino Religioso, assim, deve respeitar o direito educacional discente de acessar o conhecimento religioso, se orientando pelos seguintes objetivos:

- a) Proporcionar a aprendizagem dos conhecimentos religiosos, culturais e estéticos, a partir das manifestações religiosas percebidas na realidade dos educandos;
- b) Propiciar conhecimentos sobre o direito à liberdade de consciência e de crença, no constante propósito de promoção dos direitos humanos;
- c) Desenvolver competências e habilidades que contribuam para o diálogo entre perspectivas religiosas e seculares de vida, exercitando o respeito à liberdade de concepções e o pluralismo de ideias, de acordo com a Constituição Federal;
- d) Contribuir para que os educandos construam seus sentidos pessoais de vida a partir de valores, princípios éticos e da cidadania (BRASIL, 2017a, p. 436).

A BNCC definiu alguns conceitos-chaves, entre os quais se destaca o de ‘competência’ que é definido “como a mobilização de *conhecimentos* (conceitos e procedimentos), *habilidades* (práticas, cognitivas e socioemocionais), *atitudes* e *valores* para resolver demandas complexas da vida cotidiana, do pleno exercício da cidadania e do mundo do trabalho” (BRASIL, 2017a, p.8, *grifos nossos*). Essa ideia projetou as competências por áreas de conhecimento, as competências específicas de componentes curriculares e as dez competências gerais que serviriam para apoiar os discentes na “concretização dos seus projetos de vida e a continuidade dos estudos” (Ibidem, p.5). As competências do ensino religioso são assim definidas:

1. Conhecer os aspectos estruturantes das diferentes tradições/movimentos religiosos e filosofias de vida, a partir de pressupostos científicos, filosóficos, estéticos e éticos.
2. Compreender, valorizar e respeitar as manifestações religiosas e filosofias de vida, suas experiências e saberes, em diferentes tempos, espaços e territórios.
3. Reconhecer e cuidar de si, do outro, da coletividade e da natureza, enquanto expressão de valor da vida.
4. Conviver com a diversidade de crenças, pensamentos, convicções, modos de ser e viver.
5. Analisar as relações entre as tradições reli-

gias e os campos da cultura, da política, da economia, da saúde, da ciência, da tecnologia e do meio ambiente. 6. Debater, problematizar e posicionar-se frente aos discursos e práticas de intolerância, discriminação e violência de cunho religioso, de modo a assegurar os direitos humanos no constante exercício da cidadania e da cultura de paz (Ibidem, p.437).

A organização curricular proposta na BNCC preconiza a ideia de progressividade das aprendizagens. O próprio texto normativo se autodefine como “o conjunto orgânico e progressivo de aprendizagens essenciais que todos os alunos devem desenvolver ao longo das etapas e modalidades da educação básica” (Ibidem, p.7). Isso significa que, conforme o discente progride nos anos do ensino fundamental, a complexidade das temáticas e formas de abordagem e encaminhamento curricular também se complexificam, o que permitiria a articulação vertical das aprendizagens, isto é, um maior diálogo entre os anos formativos, partindo de habilidades teoricamente mais simples para habilidades mais complexas.

Para garantir o desenvolvimento das competências específicas, cada componente curricular apresenta um conjunto de habilidades. Essas habilidades estão relacionadas a diferentes objetos de conhecimento – aqui entendidos como conteúdos, conceitos e processos –, que, por sua vez, são organizados em unidades temáticas. Respeitando as muitas possibilidades de organização do conhecimento escolar, as unidades temáticas definem um arranjo dos objetos de conhecimento ao longo do Ensino Fundamental adequado às especificidades dos diferentes componentes curriculares. Cada unidade temática contempla uma gama maior ou menor de objetos de conhecimento, assim como cada objeto de conhecimento se relaciona a um número variável de habilidades (Ibidem, p.28,29).

O organizador curricular do Ensino Religioso se estrutura a partir de *unidades temáticas, objetos de conhecimento e habilidades*. As unidades temáticas são três: ‘identidades e alteridades’, ‘manifestações religiosas’ e ‘crenças religiosas e filosofias de vida’. Os objetos de conhecimento e habilidades variam e são definidos de acordo com as exigências de cada ano. As habilidades propostas para o ensino religioso estão relacionadas à observação, compreensão, explicação, identificação, acolhimento, discussão, reconhecimento, análise e construção; ou seja, são aprendizagens essenciais que não se restringem ao aspecto cognitivo do conhecimento religioso, mas exigem atitude e capacidade de conviver com o diferente. No quadro a seguir, selecionamos e propomos a leitura de temáticas abordados neste livro, seguindo o organizador curricular do Ensino Religioso e como forma de exemplificar o encaminhamento da transposição didática.

Quadro 1 – temas do livro adequados ao organizador curricular do ensino religioso

CAPÍTULO 06 – O CICLO DO MARABAIXO COMO EXPRESSÃO DO CATOLICISMO NEGRO NO AMAPÁ		
Unidades temáticas	Objetos de conhecimento	Habilidades
Manifestações religiosas	Sentimentos, lembranças, memórias e saberes.	EF01ER06
Identidades e alteridades	Símbolos religiosos	EF02ER07
Crenças religiosas e filosofias de vida	Ancestralidade e tradição oral	EF05ER-AP03

CAPÍTULO 07 – LADAINHA EM HONRA AO GLORIOSO SÃO JOÃO: NOÇÃO DE DIVINDADE A PARTIR DO TERREIRO DE PAI SALVINO		
Unidades temáticas	Objetos de conhecimento	Habilidades
Identidades e alteridades	Espaços e territórios religiosos	EF03ER01
Manifestações religiosas	Ritos religiosos	EF04ER01
Crenças religiosas e filosofias de vida	Ideia(s) de divindade(s)	EF04ER06
CAPÍTULO 08 – CASO MÃE LILIA: ASSÉDIO RACIAL RELIGIOSO. LEI N. 7716/1989. ART. 20, CAPUT		
Unidades temáticas	Objetos de conhecimento	Habilidades
Manifestações religiosas	Místicas e espiritualidades	EF07ER01
	Lideranças religiosas	EF07ER05
Crenças religiosas e filosofias de vida	Princípios éticos e valores religiosos	EF07ER07
	Liderança e direitos humanos	EF07ER08
CAPÍTULO 09 – NARRATIVAS RELIGIOSAS: EXPERIÊNCIAS E VIVÊNCIAS NO QUILOMBO DO MEL DA PEDREIRA NO ESTADO DO AMAPÁ		
Unidades temáticas	Objetos de conhecimento	Habilidades
Identidades e alteridades	Místicas e espiritualidades	EF07ER08
Manifestações religiosas	Espaços e territórios religiosos	EF03ER01
Crenças religiosas e filosofias de vida	Crenças, convicções e atitudes	EF08ER01
CAPÍTULO 10 – O ENSINO DE HISTÓRIA E TERRITORIALIDADES QUILOMBOLAS ENTRE SANTOS, CRENÇAS E FESTIVIDADES, AMAPÁ/AP.		
Unidades temáticas	Objetos de conhecimento	Habilidades
Identidades e alteridades	Espaços e territórios religiosos	EF03ER01
Manifestações religiosas	Místicas e espiritualidades	EF07ER-AP01
Crenças religiosas e filosofias de vida	Ancestralidade e tradição oral	EF05ER05 EF05ER-AP02
CAPÍTULO 11 – A FESTA DE SÃO TIAGO: ESPACIALIDADES, MEMÓRIA E IDENTIDADE		
Unidades temáticas	Objetos de conhecimento	Habilidades
Identidades e alteridades	Espaços e territórios religiosos	EF03ER02
	Símbolos religiosos	EF02ER-AP02
Manifestações religiosas	Sentimentos, lembranças, memórias e saberes	EF01ER06
Crenças religiosas e filosofias de vida	Narrativas religiosas	EF05ER01 EF05ER-AP01
CAPÍTULO 12 – MEMÓRIA E IDENTIDADE E TRADIÇÃO: A FESTA DO DIVINO ESPÍRITO SANTO EM MAZAGÃO VELHO		
Unidades temáticas	Objetos de conhecimento	Habilidades
Identidades e alteridades	O eu, a família e o ambiente de convivência	EF02ER01 EF02ER02
	Ritos religiosos	EF04ER04
Manifestações religiosas	Místicas e espiritualidades	EF07ER-AP01
Crenças religiosas e filosofias de vida	Crenças, convicções e atitudes	EF08ER01
CAPÍTULO 13 – VISITA ETNOGRÁFICA AO MUSEU SACACA: UMA VIAGEM ÀS FRONTEIRAS DOS SABERES CULTURAIS AFROAMERÍNDIOS NA AMAZÔNIA AMAPAENSE.		
Unidades temáticas	Objetos de conhecimento	Habilidades
Identidades e alteridades	Memórias e símbolos	EF02ER04
Manifestações religiosas	Místicas religiosas	EF07ER-AP02
	Lideranças religiosas	EF07ER04
Crenças religiosas e filosofias de vida	Crenças, filosofias de vida e esfera pública	EF08ER-AP02
CAPÍTULO 14 – O SIGNIFICADO DO DIA 08 DE MAIO NO AMAPÁ		
Unidades temáticas	Objetos de conhecimento	Habilidades

Identidades e alteridades	O eu, o outro e o nós	EF01ER01
	Imanência e transcendência	EF01ER04
Manifestações religiosas	Práticas celebrativas	EF03ER03
	Indumentárias religiosas	EF03ER05
Crenças religiosas e filosofias de vida	Símbolos, ritos e mitos religiosos	EF06ER07
CAPÍTULO 15 – RELIGIÃO E DIREITOS HUMANOS: CAMINHADA DAS BANDEIRAS DAS RELIGIÕES DE MATRIZES AFRICANAS NO AMAPÁ		
Unidades temáticas	Objetos de conhecimento	Habilidades
Identidades e alteridades	Memórias e símbolos	EF02ER04
Manifestações religiosas	Práticas celebrativas	EF03ER03
Crenças religiosas e filosofias de vida	Imanência e transcendência	EF09ER02
	Princípios éticos e valores religiosos	EF07ER07
	Princípios e valores éticos	EF09ER08
CAPÍTULO 16 – PARTEIRAS DO AMAPÁ: LIDERANÇAS QUE “APARAM” VIDAS		
Unidades temáticas	Objetos de conhecimento	Habilidades
Identidades e alteridades	Memórias e símbolos	EF02ER02
Manifestações religiosas	Sentimentos, lembranças, memórias e saberes	EF01ER05
	Místicas e espiritualidades	EF07ER-AP02
Crenças religiosas e filosofias de vida	Ancestralidade e tradição oral	EF05ER06
	Doutrinas religiosos	EF08ER-AP01

Fonte: autor

Transposição Didática é o trabalho de fabricar um objeto de ensino, isto é, fazer um objeto de saber produzido pelo ‘sábio’ (cientista/pesquisador) ser objeto do saber escolar, adequado à realidade de quem aprende (CHEVALLARD, 1998). Para realizar a transposição didática, todavia, é preciso que se vislumbre de forma crítica a prevalência da pedagogia das competências na BNCC, isto é, não tornar irrelevante o fato de se ter, neste texto normativo, uma orientação pedagógica que se atrela “à perspectiva econômica e às novas necessidades do mercado” (MALANCHEN; SANTOS, 2020, p.4). É de suma importância que se dialetize os conceitos preconizados na BNCC/RCA, visto que muitos deles se pautam por teorias e valores (neo)liberais e jamais devem ser encarados como meros programas que prescrevem o que deve ou não ser ensinado (GOODSON, 2011).

A seguir, propomos um roteiro didático, visando facilitar o planejamento docente quanto à temática abordada no capítulo 11 – “A FESTA DE SÃO TIAGO: ESPACIALIDADES, MEMÓRIA E IDENTIDADE”. Trata-se novamente de uma exemplificação e possibilidade de abordagem do tema para alunos a partir do 5º ano, carecendo ainda de adaptações para a efetiva transposição didática, conforme as necessidades de aprendizagem de cada ano. Outras questões também devem ser levadas em consideração, como os ambientes de ensino-aprendizagem que serão utilizados, além da transição entre os anos iniciais/finais e anos finais/ensino médio.

Quadro2 – roteiro didático para a transposição didática da Festa de São Tiago

Temática curricular
“A simbologia das festas religiosas: os santos guerreiros”
Habilidades
- 5º ano: EF05ER-AP01/EF05ER-AP02/EF05ER-AP03 - 6º ano: EF06ER07 - 7º ano: EF07ER-AP01 - 8º ano: EF08ER01 - 9º ano: EF09ER07
Competências gerais
- 1. Valorizar e utilizar os conhecimentos historicamente construídos sobre o mundo físico, social, cultural e digital para entender e explicar a realidade, continuar aprendendo e colaborar para a construção de uma sociedade justa, democrática e inclusiva. - 3. Valorizar e fruir as diversas manifestações artísticas e culturais, das locais às mundiais, e participar de práticas diversificadas da produção artístico-cultural. - 6. Valorizar a diversidade de saberes e vivências culturais e apropriar-se de conhecimentos e experiências que lhe possibilitem entender as relações próprias do mundo do trabalho e fazer escolhas alinhadas ao exercício da cidadania e ao seu projeto de vida, com liberdade, autonomia, consciência crítica e responsabilidade.
Competências específicas
a) Proporcionar a aprendizagem dos conhecimentos religiosos, culturais e estéticos, a partir das manifestações religiosas percebidas na realidade dos educandos. I) Conhecer os aspectos estruturantes das diferentes tradições/movimentos religiosos e filosofias de vida, a partir de pressupostos científicos, filosóficos, estéticos e éticos. II) Compreender, valorizar e respeitar as manifestações religiosas e filosofias de vida, suas experiências e saberes, em diferentes tempos, espaços e territórios. V) Analisar as relações entre as tradições religiosas e os campos da cultura, da política, da economia, da saúde, da ciência, da tecnologia e do meio ambiente.
Objetivo geral
- Compreender a natureza das festas religiosas em conexão com as vivências socioculturais fundamentadas no imaginário social.
Objetivos específicos
- Entender como as categorias geográficas <i>espaço</i> e <i>lugar</i> são aplicadas ao estudo das festas religiosas; - Exemplificar, a partir da realidade social de Mazagão Velho, o que são <i>espaços sagrados</i> e <i>lugares de afeto</i> ; - Identificar elementos peculiares à Festa de São Tiago relacionados à memória social e afirmação da identidade da comunidade negra de Mazagão Velho.
Estratégias didáticas
- <i>Ensino com pesquisa</i> : os alunos podem fazer uma pesquisa exploratória em meio digital sobre “festas religiosas”, produzindo um resumo escrito do que encontraram. - <i>Leitura de texto-base</i> : após a pesquisa, um texto com resumo do tema pode ser dado para que os alunos leiam e usem como referência durante os diálogos na sala de aula. - <i>Sequência didática</i> : 1) a partir da pesquisa discente e leitura do texto-base, o/a professor/a pode explorar as abordagens gerais sobre festas religiosas, explicando conceitos que achar pertinentes; as categorias espaciais podem ser exploradas na perspectiva da religião e exemplificadas na Festa de São Tiago – os eventos de cada um dos dias festivos, o plano de Mazagão Velho com o trajeto das reconstituições bélicas, a igreja e a capela; 2) uma ênfase deve ser dada à ideia de que, mesmo que os personagens da festa sejam originados no imaginário criativo dos mazaganenses, a festa simboliza os confrontos reais que se deram durante quase dois séculos e meios entre cristãos e mouros no continente africano 3) a projeção de imagens e mapas antigos e atuais, auxiliam os alunos na compreendam da relação entre a espacialidade sagrada da Mazagão africana e os espaços de Mazagão Velho que também se revestem de sacralidade 4) A abordagem didática da Festa de São Tiago não pode omitir seu caráter distintivo, qual seja, a reivindicação de uma memória religiosa de um tempo e espaços remotos e a afirmação de uma identidade complexa, mas que permite aos negros mazaganenses (r)existirem ao longo dos séculos. <i>Metodologia</i> : é importante priorizar o diálogo com os docentes e uso de metodologias ativas, ou seja, aquelas que promovem o protagonismo discente, como por exemplo a <i>rotação por estações</i> e <i>solução de problemas</i> . Atividades em grupo (aprendizagem colaborativa) podem potencializar o uso de metodologias ativas.

Recursos
Textos escritos com o resumo da temática abordada; computador e projetor multimídia; slides com imagens, mapas, conceitos e categorias a serem explorados; outros materiais dependendo da metodologia adotada.
Avaliação da aprendizagem
Os aspectos qualitativos da avaliação da aprendizagem devem prevalecer sobre os quantitativos. A <i>avaliação formativa</i> leva em consideração não apenas o que se ensinou, senão também o que se aprendeu, priorizando não a métrica da aprendizagem e sim o desenvolvimento integral do educando. Esta perspectiva de avaliação é mais condizente com as metodologias ativas, leva em consideração os objetivos de aprendizagem, procura colher evidências que apontem para possíveis ajustes didáticos durante todo o processo da abordagem temática. Uma forma de colher evidências é fazer questionamentos. Quantos discentes realizaram/deixaram de realizar a pesquisa inicial proposta? Quantos interagiram quando provocados a dialogar sobre o tema? Quantos perguntaram espontaneamente sobre algo relacionado ao tema? Quantos podem explicar, resumidamente, a relação entre a Festa de São Tiago e a memória da Mazagão africana? Indagados sobre como a Festa de São Tiago poderia afirmar a identidade da comunidade negra em Mazagão Velho, como os discentes deveriam responder? Cada docente pode elaborar um instrumento objetivo de avaliação somativa que contemple as exigências da avaliação formativa, como um questionário com questões dissertativas, um formulário de autoavaliação, perguntas objetivas com respostas individuais orais.

Fonte: autor

As metodologias ativas são privilegiadas neste exemplo de planejamento. Os princípios filosóficos e proposituras não elaboradas destas metodologias podem ser percebidos nos escritos de John Dewey, Lev Vygotsky, Carl Rogers, Paulo Freire, entre outros autores, sem esquecer que o método filosófico-dialógico socrático (Séc. VI a.C.) conhecido como maiêutica, intencionava ativar o protagonismo do ouvinte estimulando-o a ‘parir’ ideias próprias. A elaboração do conceito de metodologia ativa, todavia, surge nos anos de 1980, como resposta à tradição de aprendizagem passiva, incentivando o protagonismo e autonomia discentes (MOTA; WERNER DA ROSA, 2018.). Metodologias ativas não são, portanto, mais um modismo didático-pedagógico, mas técnicas, estruturas, recursos e abordagens que estimulam o protagonismo discente e podem, efetivamente, transformar a relação professor-aluno, potencializando o ensino docente e favorecendo a aprendizagem do estudante.

O COMPROMISSO COM A PLURALIDADE SOCIORRELIGIOSA: PARA ALÉM DA FORMALIDADE NORMATIVA

Quando afirmamos que é preciso dialetizar os conceitos preconizados na BNCC/RCA, uma vez que muitos se pautam por teorias e valores (neo)liberais, significa ter em mente a “função ideológica e económica das atividades pedagógicas e curriculares” (APPLE, 2001, p.86), mas sem que isso signifique um determinismo funcional-estrutural da escola e do currículo, do contrário, os ideais de transformação desta realidade institucional se tornariam impossíveis. Por outro lado, educadores não conseguirão desenvolver atividades educacionais contextualizadas e socialmente relevantes, se abordarem o currículo apenas como o desenvolvimento formal de temas ou meros programas prescritivos que devem ser cumpridos com uma régua matemática.

Entre as leituras críticas da BNCC, há uma que afirma ter havido uma sensível modificação discursiva entre a primeira versão e a versão definitiva do seu texto, quando o

pensamento multicultural teria sido “substituído pela racionalidade técnica e instrumental, portanto mais alinhado aos interesses de grupos empresariais”, tendo a Fundação Lemann um protagonismo nesse processo, fomentando “uma visão reducionista e limitadora da formação e do exercício profissional” docente (MALANCHEN; SANTOS, 2020, P.6). E, ainda que o Ensino Religioso tenha aparentemente fugido aos ditames neotecnicistas – absorvendo termos e conceitos inclusivos, os apelos dos discursos da racionalidade instrumental fizeram e ainda fazem pressão quando da implementação do currículo no chão da escola.

A secretaria de estado da educação do Amapá celebrou convênio com institutos e fundações privadas, transferindo para tais instituições o privilégio do ‘treinamento’ de professores-formadores que, por sua vez, ‘repassam’ o que ‘aprendem’ aos docentes da rede estadual de ensino visando a implementação do currículo alinhado à BNCC/RCA. As parcerias público-privadas desta natureza redefinem as políticas públicas educacionais e imprimem uma “lógica privada mercantil no sistema público, tanto influenciando a gestão, quanto o currículo das escolas” (PERONI, 2010, p.541). A diminuição das desigualdades regionais foi uma das razões para a proposição de uma base curricular comum nacional.

A justificativa da proposta de um currículo nacional está amparada, de acordo com seus defensores - sobretudo aqueles vinculados ao empresariado brasileiro, como é o caso dos movimentos “Todos pela Educação”, “Fundação Lemann”, “Itaú Social”, “Fundação Ayrton Senna”, entre outros -, na redução das desigualdades regionais, garantindo o direito à aprendizagem (CÓSSIO, 2014, p. 1579).

Para os pesquisadores e teóricos que estão na base desta leitura crítica da formulação/implementação da BNCC, o argumento de que é possível combater o ciclo de exclusão e pobreza apenas com a defesa formal da igualdade não tem sustentação e tão somente reproduz uma noção (neo)liberal de justiça social que acomoda “as desigualdades de classe e por isso não representa desafio fundamental ao capitalismo e seu sistema de relações de classe” (WOOD, 2011, p. 211). A tese (neo)liberal do estado mínimo e da mercantilização da vida dificulta o debate sobre a relação entre educação, democracia e emancipação humana, uma vez que o pensamento eurocêntrico modela e perpetua, nas políticas educacionais oficiais, as ‘verdades’ do sistema-mundo da modernidade, fundado na hierarquização dos saberes, no racismo estrutural e na subjugação dos povos colonizados.

O capitalismo é um sistema em que os bens e serviços, inclusive as necessidades mais básicas da vida, são produzidos para fins de troca lucrativa; em que até a capacidade humana de trabalho é uma mercadoria à venda no mercado; e em que, como todos os agentes econômicos dependem do mercado, os requisitos da competição e da maximização do lucro são as regras fundamentais da vida. Por causa dessas regras, ele é um sistema singularmente voltado para o desenvolvimento das forças produtivas e o aumento da produtividade do trabalho através de recursos técnicos. Acima de tudo, é um sistema em que o grosso do trabalho da sociedade é feito por trabalhadores sem posses, obrigados a vender sua mão-de-obra por um

salário, a fim de obter acesso aos meios de subsistência. No processo de atender às necessidades e desejos da sociedade, os trabalhadores também geram lucros para os que compram sua força de trabalho. Na verdade, a produção de bens e serviços está subordinada à produção do capital e do lucro capitalista. O objetivo básico do sistema capitalista, em outras palavras, é a produção e a auto expansão do capital (WOOD, 2001, p.13).

Para além do cumprimento programático do currículo, abordar temas afro religiosos nas aulas do Ensino Religioso representa fazer frente ao racismo originado nos ideais opressivos do colonialismo pois, não custa lembrar, a “colonização como forma de opressão e dominação social, por meio de seus sistemas econômicos, políticos e sociais, ainda se faz presente no século XXI” (BRUNO, 2019, p. 42). Há um componente epistemológico, associado às relações hegemônicas de poder, que também precisa ser encarado pela ação consciente e engajada da classe docente: a “opressão é sempre o produto de uma constelação de saberes e poderes” (SANTOS; CHAUI, 2013, p.37). A superação das desigualdades raciais na educação passa, necessariamente, pelo ecoar de vozes silenciadas e subalternizadas pelas epistemologias hegemônicas.

As ideologias modernas de contestação política foram em grande medida cooptadas pelo neoliberalismo. Existe resistência, mas ela é cada vez menos crível enquanto portadora de uma alternativa realista. A resistência ocorre cada vez mais fora do contexto institucional e não através dos modos de mobilização política que predominava no período anterior: partidos políticos e movimentos sociais. A política dominante torna-se epistemológica quando é capaz de defender ativamente que o único conhecimento válido que existe é aquele que ratifica a sua própria supremacia (SANTOS, 2020, p.7).

Há séculos os povos do Sul-Global levantaram suas vozes insurgentes contra o domínio político-ideológico do Norte-Global, reivindicando um lugar ao sol no mundo do saber e de exercício do poder. Todavia, só muito recentemente é que a produção acadêmica classificada como subalterna passou a ganhar espaço em algumas universidades mundo afora, ainda assim restrita a alguns nichos disciplinares. Cada docente tem a missão pessoal de projetar esperanças, se apropriando destes saberes insurgentes, abordando o currículo de forma contextualizada, combatendo as desigualdades raciais, além de enfrentar a presença nefasta das lógicas mercantis que influenciam “as políticas educativas das mais diversas formas, redefinindo as fronteiras entre o público e o privado, com implicações negativas para o processo de democratização da escola e da sociedade” (ADRIÃO; PERONI, 2018, p.49).

Este livro representa uma singela contribuição de pesquisadores que acreditam e defendem que a pluralidade religiosa deve fazer parte do currículo escolar. Nos diversos capítulos, demonstra-se a riqueza singular das africanidades religiosas vivenciadas no Amapá. Assim, comunidades e grupos sociais que tradicionalmente são silenciados e subalternizados pelo saber hegemônico, agora têm seus modos de ser-fazer-conhecer contemplados na pesquisa acadêmica, servindo de referência para a transposição didática de temas e conteúdos curriculares previstos na BNCC e RCA. O desafio docente é romper

com conceitos epistemológicos que veiculam racionalidades excludentes e hierarquizantes e, numa resposta contra hegemônica, valorizar categorias, abordagens e experiências instituintes, explicitando as “inércias, estratificações instituídas e esforços de permanência e concentração de privilégios”, como quem luta por “uma outra sociedade, também mais justa, mais amorosa, mais incluyente e mais plural” (LINHARES, 2007, p. 139).

REFERÊNCIAS

- ADRIÃO, T.; PERONI, V. A formação das novas gerações como campo para os negócios? In: AGUIAR, M. A.; DOURADO, L.F. A BNCC na contramão do PNE 2014-2024: avaliação e perspectivas. [Livro Eletrônico]. Recife: ANPAE, 2018.
- APPLE, M. W. Educação e poder. Porto: Porto Editora, 2001.
- BRASIL. Base Nacional Comum Curricular. Brasília: MEC, 2017A. Disponível em: <http://basenacionalcomum.mec.gov.br/>. Acessado em: jan. 2020.
- BRASIL. Resolução CNE/CP nº 2. Institui e orienta a implantação da Base Nacional Comum Curricular, a ser respeitada obrigatoriamente ao longo das etapas e respectivas modalidades no âmbito da Educação Básica. Brasília: CNE, 2017B.
- BRUNO, J. S. Racismo epistêmico, tensionamentos e desafios à universidade. Revista Nós - Cultura, Estética e Linguagens, v.04 n.02, p.40-70, 2019.
- CHEVALLARD, Y. La transposición didáctica: del saber sabio al saber enseñado. Montevideo: AIQUE, 1998.
- CÓSSIO, M. de F. Base comum nacional: uma discussão para além do currículo. Revista e Currículo, São Paulo, v. 12, n. 03, out./dez, p.1570-1590, 2014.
- GOODSON, I. F. Currículo: teoria e história. Petrópolis: Vozes, 2011.
- JUNQUEIRA, S.R.A. Ciência da religião aplicada ao ensino religioso. In: PASSOS, J. D; USARSKI, F (Orgs.). Compêndio de ciência da religião. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2013.
- LINHARES, Célia. Experiências instituintes na educação pública? Alguns porquês dessa busca. Revista de Educação Pública. Cuiabá, v. 16, n. 31 p.139-160, maio/ago. 2007.
- MALANCHEN, J.; SANTOS, S. A. Políticas e reformas curriculares no Brasil: perspectiva de currículo a partir da pedagogia histórico-crítica versus a base nacional curricular comum e a pedagogia das competências. Revista HISTEDBR, Campinas, v.20, p. 1-20, 2020.
- MOTA, A; WERNER DA ROSA, C. Ensaio sobre metodologias ativas: reflexões e propostas. Revista Espaço Pedagógico, v. 25, n.2, p. 261-276, 2018.
- PASSOS, J. D; USARSKI, F. Introdução geral. In: PASSOS, J. D; USARSKI, F (Orgs.). Compêndio de ciência da religião. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2013.
- PERONI, V. M. V. A parceria entre sistemas públicos de educação e o instituto Ayrton Senna: implicações para o trabalho docente. XVIII Seminário Internacional de Formação de Professores para o MERCOSUL/CONE SUL, Anais, p. 538-551, 2010.
- RIES, J. A ciência das religiões: história, historiografia, problemas e métodos. Petrópolis: Vozes, 2019.
- SANTOS, B.S.; CHAUI, M. Direitos humanos, democracia e desenvolvimento. São Paulo: Cortez, 2013.
- SANTOS, B.S. O fim do império cognitivo: a afirmação das epistemologias do sul. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.
- SANTOS, T. B. O ensino religioso na base nacional comum curricular: algumas considerações. Educação em Revista, Belo Horizonte, v.37, 2021.
- SILVA, T.T. Documentos de identidade: uma introdução à teoria do currículo. Belo Horizonte: Autêntica, 2011a. _____ . Apresentação. In: GOODSON, I. F. Currículo: teoria e história. Petrópolis: Vozes, 2011b.
- SOPELSA, O.; TREVISOL, J.V. Apresentação. In: SOPELSA, O.; TREVISOL, J.V. Currículo, diversidade e políticas públicas. Joçaba/SC: Editora UNOESC, 2009.

STERN, F. L.; COSTA, M.O. Apresentação. In: Ciência da religião aplicada: ensaios pela autonomia e aplicação profissional. Porto Alegre: Editora Fi, 2018.

WOOD, E. M. A origem do capitalismo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2001.

_____. Democracia contra capitalismo: a renovação do materialismo histórico. São Paulo: Bointempo, 2011.

AMAPÁ: ALGUMAS INFORMAÇÕES HISTÓRICAS

Diovani Furtado da Silva

A História do Estado do Amapá é ligada diretamente ao processo de invasão e ocupação por parte dos europeus durante o processo de expansão comercial que se deu na transição do feudalismo para o capitalismo na chamada era moderna para os Estados Nacionais. Em meio a cobiça dos europeus pelas riquezas do lugar, observamos o surgimento de estratégias de sobrevivência de povos indígenas e africanos que foram trazidos para serem escravos, nesse processo se constituiu não somente a história, mas a cultura e a religiosidade do Estado que possui na formação de seu povo as matrizes da sociedade brasileira. Com isso, durante os séculos XV, XVI ocorreu as primeiras expedições e a concessão da região por parte dos europeus, já no século XVII a construções de fortificações, surgimentos do povoado de Macapá e a chegada das ordens religiosas para o trabalho de catequização, no século XVIII através das políticas pombalinas a fundação das vilas de São José de Macapá e Mazagão e o surgimento de manifestações culturais através do contato com as matrizes africana, ameríndia e europeia.

Ademais no século XIX, a crise fronteiriça no extremo norte fica cada vez mais tensa ao ponto de ter um embate armado entre nacionais franceses e brasileiros na vila do Espírito Santo do Amapá, que culminou na transformação de Cabralzinho em “herói”, e no arbitrariamente suíço que através do laudo suíço ou de Berna deu causa ganha ao Brasil e confirmando o marco da fronteira pelo rio Oiapoque. Com o fim do litígio o lugar é incorporado ao Estado do Pará transformando-se em três municípios (Macapá, Mazagão e Aricari), sendo desmembrado do Pará em 1943 com sua federalização e implantação de políticas para um melhor desenvolvimento e defesa das fronteiras. Ao longo do século XX e XXI primeiramente como Território Federal e depois como Estado, foram implantados no Amapá vários projetos econômicos que trouxeram um afluxo de pessoas que afetou diretamente em vários segmentos da sociedade como cultura, religiosidade etc.

O referido estudo tem por objetivo de contribuir com informações históricas sobre a ocupação e a formação do Amapá, desde as primeiras expedições europeias na região até sua transformação em Estado no ano de 1988, bem como o surgimento de manifestações culturais que foram frutos do contato entre indígenas, africanos e europeus na região. Dessa forma, como metodologia foi feito um estudo exploratório-descritivo baseado em uma análise bibliográfica para o trabalho proposto e de alguns documentos que contribuem para o engrandecimento e a construção do conhecimento sobre o Amapá. Nesse sentido, vale ressaltar que a referida narrativa visa fornecer instrumentos para uma melhor compreensão sobre a História do Amapá e seus atores históricos/sociais que estavam e foram inseridos no processo de formação do Estado.

ALGUMAS INFORMAÇÕES

O Estado do Amapá no extremo norte do Brasil, fica localizado as margens esquerda do rio Amazonas e é cortado pela linha do Equador, traz em seu nome, em sua história e em sua herança cultural traços ameríndios, de africanidade além de traços europeus. Antônio Lopes (1973, p. 18), explicando os vocábulos Tupi no Maranhão enfatiza que o nome Amapá é uma variação linguística “Ama + pa ou paba (chuva, estância, morada ou lugar), lugar de chuva e, *Árvore: Hancornia amapa, Hub*”. Essa árvore é o amapazeiro que possui um leite forte, ao qual por muitas gerações na região é utilizado na medicina popular como fortificante, no combate a gastrite, problemas pulmonares, anti-sífilis e cicatrizante dentre outros (Henrique et al, 2014). A História do Amapá está ligada ao processo de mercantilização proporcionado pela expansão comercial feita pelos europeus durante a passagem da era medieval para a moderna.

Os Estados Nacionais de Espanha e Portugal dividiram as terras novas “descobertas” entre si por meio do chamado Tratado de Tordesilhas de 1494, e nessa divisão as terras que hoje são o Amapá ficaram em domínio espanhol (Santos, 2006). Assim, a coroa espanhola enviou expedições para a região, a fim de averiguar as possíveis riquezas que as novas terras poderiam proporcionar. Com isso, as duas primeiras expedições a região que hoje é o Amapá, ficaram a cargo do florentino Américo Vespúcio em 1499 e do espanhol Vicente Pinzón em 1500, o primeiro participando da expedição de Afonso de Hojeda, se separou chegando ao Cabo Orange e navegando pelo litoral sentido sul, cruzando a linha do equador (Fernández- Armesto, 2011; Sobrinho, 1943). Já o segundo, vindo pelo litoral nordestino chegou ao rio que mais tarde se chamaria rio das Amazonas. Os autores Sarney e Costa (1999) falam que:

Pinzón foi quem primeiro deu nomes aos lugares. Conheceu a ilha do Marajó que chamou de Marinatáballo, assinalou um cabo que chamou de São Vicente, que deve ser o Cabo Orange, e chamou o Amazonas de Santa Maria de La Mar Dulce. À região para o norte, onde é hoje o Amapá, chamou de costas anegadas, isto é, terras afogadas. Descobriu o rio Oiapoque, que logo recebeu seu nome (SARNEY; COSTA, 1999, p. 15).

Dessa forma, começa o choque entre civilizações ameríndias e os europeus, bem como apropriação das riquezas e do lugar, que obteve como resultado a mistura de culturas e o extermínio de muitas nações indígenas não só na região que é hoje o Amapá como em toda América Portuguesa e Espanhola. Em variadas obras sobre os antigos povos indígenas, aparece uma diversidade de nações como: Palikur, Mauyé, Itutan, Maraon, Galibi, Aruã, Nheengaibo, Cumaúzes e Tucuju. Fernando dos Santos (2013) pontua que esses povos são:

classificados de pré-históricos e horticultores de floresta tropical pela arqueologia, os ancestrais dos amapaenses além da caça e da pesca, praticavam um tipo de agricultura itinerante conhecida por *coivara* (derrubada/queimada), cultivando basicamente a mandioca e o milho. Alimentavam-se também de polpa do *açaí* e da *bacaba* coletados em áreas de várzeas [...] (SANTOS, 2013, p. 17).

A região que tinha bacabas em abundância era denominada pelos indígenas de macapaba (hoje é atual cidade de Macapá a capital do Estado do Amapá, que tem como data de fundação 04 de fevereiro de 1758 como Vila de São José de Macapá), Em sua obra sobre O Tupi na Geografia Nacional, Sampaio (1987, p. 275) nos diz que a palavra Macapá, “[...] vem da contração de macá-paba, a estância das macabas, o pomar de macabas”, já Navarro (2013, p. 584) em seu Dicionário de Tupi Antigo, nos diz que, “[...] macaba + aba > macapaba, pela língua geral setentrional: lugar de macabas”. Vale ressaltar que nos primeiros séculos de exploração a região recebeu dois nomes oficialmente por parte dos europeus, o primeiro em 1544, quando o rei espanhol Carlos V fez a concessão das terras como Adelantado de Nueva Andaluzia ao navegador e explorador espanhol Francisco Orellana, que no ano seguinte em 1545 acabou falecendo na região (Santos, 2013). O segundo foi em 14 de junho de 1637, quando rei espanhol Felipe IV e III de Portugal criou a Capitania do Cabo Norte, doando a mesma para o sertanista português Bento Maciel Parente, que sorte igual teve a de Orellana, morrendo e não conseguindo fazer benfeitorias nas terras (Picanço, 1981).

Nesse processo, os povos indígenas, foram criando ao longo do processo da invasão colonial, relações de trocas e interesses próprios, pois era necessário que eles conhecessem seus inimigos e, encontrasse algum aliado nesse processo de mercantilização e exploração europeia que assolavam eles (Nascimento, 2021). Durante os séculos XVI e XVII, os povos indígenas mantinham relações comerciais com variados povos europeus, mas principalmente com ingleses e holandeses (a relação se dava por meio do escambo), que em relatos pareciam ser mais amigáveis do que os portugueses (Reis, 1949). No decorrer da colonização a partir da chamada União Ibérica (1580 – 1640) ao qual a coroa espanhola passou a administrar o reino de Portugal, os portugueses adentram no sertão amazônico com intuito de expulsar os chamados invasores (franceses, ingleses, holandeses e irlandeses) que construíram variadas feitorias pelo litoral e utilizavam os indígenas como mão de obra para seu empreendimento mercantil e colonização.

Além dos navegadores europeus e sertanistas portugueses, os ameríndios passaram a conviver no século XVII também com as ordens religiosas, e com esse sentimento de descobertas e experiências, Gomes (1999, p. 12) nos lembra que “[...] foram os movimentos e caminhos que marcaram os variados processos de colonização [...]”. Ou seja, a cada rumo que o processo de colonização das terras que hoje são o Amapá ia seguindo, os indígenas eram usados e eles usavam os europeus estrategicamente para sua defesa. Variadas ordens religiosas se instalaram pelo vale amazônico no intuito de catequizar os indígenas, de pacificar, fazer alianças e mapear o território com suas riquezas. Na região do Cabo Norte (hoje o Amapá) esse trabalho ficou a cargo dos franciscanos (que atuavam entre Macapá e o rio Amazonas) e jesuítas (atuavam pela costa litorânea da região até o Araguari), mas na região entre os rios Oiapoque e Araguari os dominicanos franceses se faziam presentes. (Carvalho, 1998).

Assim como foi com os navegadores e sertanistas, o contato entre indígenas e religiosos nem sempre foram amistosos, tendo alguns conflitos entre eles na região, ocasionando morte de sacerdotes, as vezes os ameríndios eram instigados por franceses a resistirem à dominação portuguesa (Reis, 1949). Além de serem catequizados e servirem como mão de obra para lavouras e construções de fortificações na região, os indígenas também trabalhavam na coleta das drogas do sertão, que eram especiarias encontrada pelo vale amazônico como: salsaparrilha, canela, urucum entre outros produtos que a floresta proporcionava (Cambraia e Lobato, 2013). Esse processo de ressignificação cultural ao qual os ameríndios passaram foi ocasionando dois processos nas terras do Cabo Norte (atual Amapá), o primeiro foi a desorganização dos diretórios e os descimentos que ocasionou fugas em massa e a formação de mocambos de índios a partir do século XVIII como forma de resistência e estratégia para a sobrevivência dos indígenas (Gomes, 1997).

O segundo foi o extermínio de vários povos como já foi mencionado anteriormente, tanto que ao longo do século XIX foram encontrados artefatos cerâmicos correspondente as nações indígenas que viveram na região antes e durante a invasão colonial (SEBRAE, 2006). Esses artefatos foram divididos em quatro fases arqueológicas que são: Aruã, Mazagão, Maracá e Aristé/Cunani, que representam a herança histórico-cultural do Estado Amapá. Nunes Filho (2003, p. 20) caracteriza fase arqueológica como sendo, “um termo usado para indicar qualquer complexo (conjunto culturais associados entre si) relacionados no tempo e no espaço em um ou mais sítios [...]”. Dessa forma, cada fase tem suas especificidades que se diferenciam uma das outras, mas as fases arqueológicas do Amapá têm quatro traços em comum que são: todas eram horticultores como já foi mencionado no decorrer dessa narrativa histórica, todas tiveram contato com o europeu, todas são cerâmicas e todas realizavam dois tipos de sepultamento, o primário e o secundário que eram realizados nas famosas urnas funerárias de cerâmica em seus ritos religiosos (SEBRAE, 2006). Atualmente o Amapá possui cinco povos indígenas que são: Waiãpi, Palikur, Galibi Marworno, Galibi Kali’na (Oiapoque) e Karipuna. O Amapá possui to-

das suas terras indígenas – TI demarcadas que são: TI Waiãpi, TI Galibi, TI Uaçá e TI Juminá. Em relação ao panorama linguístico atualmente os indígenas do Amapá falam além do aruaque (Palikur, no caso a língua é denominada de parikwaki), caribe (Galibi Kali’na) e tupi (Waiãpi), línguas criolas com o patuá (Karipuna, Galibi Marworno, Galibi Kali’na) e o Kheoul, como também o português e os povos do Oiapoque o francês (IAPÉ, 2020).

Em meados do século XVIII o caminho da exploração mercantil e da colonização tomam outros rumos, pois a queda do valor econômico das drogas do sertão na Europa, faz com que Portugal reoriente a economia da região para a produção agrícola e, o 1º ministro de Portugal Marquês de Pombal entra em colisão com as ordens religiosas, principalmente com a Companhia de Jesus (jesuítas), ocasionando a expulsão deles do reino e das colônias de Portugal (Carvalho, 1998; Cambraia e Lobato, 2013; Sarney e Costa, 1999). Nesse processo, começa a ser inserido na região por parte do Estado de Portugal a mão de obra de africanos escravizados para o trabalho nas lavouras e na construção de fortificações. Mas, Vicente Salles (1971), ao analisar a entrada de escravos na região amazônica, pontua que na região do Amapá, a entrada de africanos escravizados se deu a partir dos séculos XVI e XVII nas chamadas invasões estrangeiras no período da chamada União Ibérica (1580 – 1640), ao qual os ingleses foram os primeiros a introduzirem os africanos na localidade de Macapá. Ainda de acordo com o referido autor:

[...] nas feitorias que montaram entre a costa do Macapá e a zona dos estreitos, êsses inglêses pretendiam realizar um empreendimento agrário de vulto, constante, principalmente, do plantio de cana, para a fabricação de açúcar e rum. O braço africano foi trazido, porque não desejavam os aventureiros da Britânia entrar em conflito com o gentio local, do qual pretendiam a aliança interesseira e necessária, aliança que obtiveram [...] (SALLES, 1971, p. 17).

Porém, essa introdução de africanos escravizados por parte dos ingleses para trabalharem em suas feitorias na região, foi além de incipiente, pequena e não durou por muito tempo, pois, os sertanistas portugueses receberam a missão de militarizar a Amazônia e expulsar os chamados invasores, sendo que após a derrubada do Forte do Cumaú em 1632 pelos capitães Feliciano Coelho e Pedro Baião, os ingleses desistem de invadir a localidade. Por parte da coroa portuguesa, a entrada de africanos escravizados é marcada por dois processos históricos, o primeiro a partir de 29 de junho de 1764 do qual começa as obras da construção da fortaleza de São José de Macapá que é somente inaugurada em 19 de março de 1782 (Santos, 2006). Na construção da fortaleza foi utilizado mão de obra livre, indígenas que eram responsáveis pelo transporte das pedras que foram retiradas do rio Pedreira e de africanos escravizados que carregavam as pedras e faziam trabalhos pesados diversos. O segundo processo que marca a entrada de africanos escravizados é o traslado das 340 famílias da Mazagão Africana para a Amazônia em 1769, no qual 136 famílias foram transferidas para a Nova Mazagão (hoje Mazagão Velho) que tem como data de fundação dia 23 de janeiro de 1770 (Santos, 2006; Vidal, 2008).

Mas, vale destacar que a partir do processo litigioso entre a França e Portugal nos séculos XVII e XVIII e, entre França e Brasil no século XIX pela faixa de terra correspondente entre os rios Oiapoque e Araguari, que não conseguia definir qual Estado Nacional tinha jurisdição na região, abriu as portas da região para escravos fugitivos, sobre isso, Gomes e Queiroz (2002, p. 25), acrescentam que, “desde então, a região tornou-se cenário de complexas experiências coloniais e, conseqüentemente, um espaço de redefinições de identidades étnicas [...]”. A fronteira litigiosa entre Brasil (Amapá) e a França (Guiana Francesa), foi considerada por muitos fugitivos (não só escravos, como também soldados desertores, garimpeiros e indígenas) uma esperança de liberdade, na região no período em que os Estados Nacionais não tinham jurisdição, a localidade tornou-se uma das principais rotas de fugas e de formação de mocambos, ao qual os fugitivos ao longo dos anos aperfeiçoavam suas estratégias de defesa e proteção usando a floresta a seu favor e alianças com outros atores sociais como indígenas e fazendeiros da região (Gomes, 1997).

A invasão de europeus, a inclusão do africano escravizado juntamente com os indígenas do lugar, formou no século XVIII variadas manifestações culturais como o Marabaixo, o Batuque e a Festa de São Tiago em Mazagão Velho. Nesse processo, o Marabaixo embalado com uma musicalidade entoada pelas caixas de Marabaixo (tambores) e versos que contam histórias do cotidiano denominados de ladrões, juntamente com a gengibirra (bebida feita artesanalmente com gengibre e cachaça) e o famoso caldo de carne, contempla o profano (danças e bailes) e o sagrado, a partir de elementos do catolicismo popular como missas, alvoradas, ladainhas e procissão, a festa acontece em honra ao Divino Espírito Santo e a Santíssima Trindade em Macapá, nas cidades do interior acontece também em honra a variados Santos católicos (Martins, 2016; Souza e Rosa, 2018). No dia 08 de novembro de 2018 foi reconhecido como Patrimônio Cultural Imaterial do Brasil pelo IPHAN (Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional), por ser uma manifestação cultural de afirmação de memória e identidade negra brasileira (IPHAN, 2018).

O batuque que também carrega em si elementos da cultura afro-brasileira e afro-indígena, se caracteriza pela sua intensidade na musicalidade e dança que são oriundos dos instrumentos que compõem a manifestação cultural que são dois tambores chamados de “macacos”, um chamado de dobrador com o som mais agudo e o outro chamado de amassador que são feitos de macacaueiro e de couro de animais e dois pandeiros (podendo ser até três) feitos de couro de carneiro ou de sucuriju (serpente). Esses instrumentos ajudam os solistas (cantadores) a entoar as bandaias ou cantiga de batuque (os versos cantados) para alegrarem os festejos que são em honra a variados Santos Católicos (Videira, 2013). O batuque acontece mais nas zonas rurais do Estado do Amapá em comunidades quilombolas, o interessante nessa manifestação cultural é que os batuqueiros se sentam em cima dos instrumentos para tocarem (no caso em cima dos tambores). É importante ressaltar que todos que estão no festejo podem participar, fazendo suas core-

ogرافias, e, outro fator importante é que a oralidade diz que o batuque era realizado no passado como forma de agradecer a boa colheita. Tanto o Marabaixo como o batuque são símbolos de resistência, adaptação e continuidade de tradições seculares em nossa região (Coelho e Diniz, 2016).

Outra festa profana inserida em festejos religiosos, é a sensacional Festa de São Tiago em Mazagão Velho, que de acordo com pesquisas a primeira vez que ocorreu a festa foi ainda no século XVIII no ano de 1777 (Vidal, 2008). A festa é a teatralização de uma batalha entre cristãos e mouros (islâmicos) que ocorreu na antiga Mazagão no continente africano. Os festejos são realizados entre os dias 16 ao dia 27 de julho de cada ano, tendo os dias 24 e 25 o ápice dos festejos. É bom ressaltar que o dia 25 de julho é dia de São Tiago, considerado o defensor da fé cristã e, pelo qual os soldados portugueses (os espanhóis também) invocavam pedindo sua proteção nas batalhas. Outro Santo que tem papel importante nos festejos é São Jorge, o santo protetor da cavalaria e responsável pelo estandarte dos cruzados. A festa tem os seguintes momentos: alvoradas festivas, procissões, novenas, bailes, círio e ao som do arauto a teatralização da batalha entre cristãos e mouros. A teatralização da batalha tem como atos principais: entrega dos presentes, confissão, baile das máscaras, passagem do bobo velho, arauto indicando o início da batalha, descoberta do Atalaia, morte do Atalaia, armadilha feita pelos cristãos, captura e venda das crianças cristãs, troca do corpo de Atalaia pela bandeira moura, a batalha final e a dança do vominê. É importante destacar que a festa começou com as famílias portuguesas transferidas por ordem de Marquês de Pombal para a localidade e hoje a comunidade afrodescendente que vem perpetuando e preservando a memória de Mazagão Velho (Vidal, 2008).

O litígio pelas terras entre os rios Oiapoque e Araguari, só terminou no final do século XIX, que após a invasão francesa a vila do Espírito Santo do Amapá no dia 15 de maio de 1895, onde houve o conflito armado entre nacionais brasileiros e franceses que obteve como resultado um massacre de brasileiros, a morte do capitão francês Lunier e a transformação de Francisco Xavier da Veiga Cabral, o Cabralzinho como herói, o litígio foi levado ao tribunal suíço para se definir de uma vez qual Estado Nacional pertencia a região supracitada (Sarney e Costa, 1999; Picanço, 1981). No dia 01 de dezembro de 1900 na cidade de Berna, a Confederação Suíça deu sua sentença favorável ao Brasil, determinando o limite pelo rio Oiapoque, o mesmo estabelecido pelo Tratado de Utrecht em 1713 (SUISSA, 1900).

Com o fim do litígio, as terras do cabo Norte foram anexadas ao Estado do Pará pelo governador do Pará Pais de Carvalho em 21 de janeiro de 1901, e pelo presidente da república Campos Sales no dia 25 de fevereiro de 1901 e se constituíram em três municípios, Macapá, Mazagão e Aricari (a região do antigo contestado). Em relação ao novo município Aricari Sarney e Costa (1999) assinalam que:

em 22 de dezembro de 1901, depois de longo debate sobre a estrutura administrativa do território, foram criados dois municípios: Amapá, com sede na cidade de

Amapá, e Montenegro, com sede em Calçoene. A artificialidade da criação destes municípios – eles não atingiam, juntos, a população de 10 000 habitantes, levou a sua fusão a 14 de outubro de 1903, com o nome de Montenegro (que vinha do governador do Pará, Augusto Montenegro) e sede em Amapá (SARNEY; COSTA, 1999, p. 229).

A região ficou sob a jurisdição do Pará durante 43 anos, até sua federalização em 13 de setembro de 1943, pelo presidente Getúlio Vargas que a transformou pelo decreto-lei nº 5. 812 em território Federal e, ampliou as unidades federativas sob a jurisdição direta do governo federal (Reis, 1949). O discurso para o desmembramento foi de segurança nacional, pois o artigo 6 da constituição de 1937 dava a provisão de desmembramento de territórios para o interesse de defesa, além do mais o mundo estava presenciando a segunda guerra mundial, e a região do Amapá tem uma posição geográfica privilegiada e estratégica, tanto que em 1941 os norte-americanos montaram uma base área na região da antiga vila de Espírito Santo do Amapá que servia de apoio para excursões pelo Atlântico (Reis, 1949; Santos, 2006). No mesmo mês de criação do TF do Amapá, foram criados os três primeiros municípios que de acordo com artigo 1 do Decreto-Lei nº 5839 do dia 21 de setembro de 1943 foram: Amapá, Macapá e Mazagão, e no artigo 2 se definiu a primeira capital do Território Federal que foi o município de Amapá, a área do antigo contestado franco-brasileiro (Brasil, 1943). Houve a indicação de dois nomes para governar o TF do Amapá que foram: Emanuel de Almeida Moraes e Janary Gentil Nunes. O escolhido foi o capitão do exército Janary Gentil Nunes, pois já conhecia o lugar e, no dia 27 de dezembro de 1943 saiu sua nomeação, sendo empossado dia 29 de dezembro do mesmo ano e instalou o governo territorial a partir de 25 de janeiro de 1944 (Lobato, 2014).

A cidade de Macapá, que é cortada pela linha imaginária do equador, passou a ser capital pelo Decreto-Lei nº 6550, de 31 de maio de 1944 (Brasil, 1944, n/p), que em seu artigo 4 diz, “A capital do Território do Amapá é a cidade de Macapá [...]”. Em seus 45 anos como Território Federal, o Amapá teve alguns empreendimentos econômicos que foram destaques tanto na esfera local como nacional, tais como: em 1953 foi criada a colônia agrícola do Matapi em Porto Grande com objetivo de fornecer alimentos, principalmente para a capital Macapá, no mesmo ano houve a instalação da ICOMI - Indústria Comércio de Minérios, para explorar o minério de manganês da região de Serra do navio. Em 1968 foi a vez das empresas Jari Florestal e Brumasa se instalarem na região, a primeira com intuito de produzir celulose e plantar arroz e, a segunda de explorar e comercializar a virola surinamesis e a fabricação de compensados, já no ano de 1976 Amapá Celulose S.A. se instala com o intuito de fabricar celulose a partir de pinhos e eucaliptos (Porto, 2003).

Já nos últimos 10 anos como TF, houve mais três empreendimentos de destaque se instalando no lugar, em 1978 a empresa Caulim da Amazônia – CADAM, para explorar o minério caulim, em 1981 teve-se a instalação da CODEPA – companhia de Dendê do Amapá e, em 1983 chega ao Amapá a Mineração Novo Astro para extrair ouro da

região do Calçoene de forma mecanizada (Porto, 2003). Esses empreendimentos econômicos tiveram grandes impactos para o Amapá, como um afluxo de pessoas de variadas regiões, principalmente do Pará e Nordeste que trouxeram consigo seu modo de viver e manifestações culturais como o Bumba meu Boi e as festas juninas. O Amapá a partir da Constituição Federal de 1988 (Brasil, 1988) transformou-se em Estado, o artigo 18 da referida Carta Magna que dispõe sobre a organização política e administrativa do Brasil em seu parágrafo 2º nos fala, “[...] Os Territórios Federais integram a União, e sua criação, transformação em Estado ou reintegração ao Estado de origem serão reguladas em lei complementar [...]”.

Assim, o Ato das Disposições Constitucionais Transitórias – ADCT de 1988, regulamenta a transformação do Amapá em Estado, em seu, “Artigo 14. Os Territórios Federais de Roraima e do Amapá são transformados em Estados Federados, mantidos seus atuais limites geográficos [...]”. Ademais, o Amapá ao longo de seu processo de formação como Estado Federado, tem como ponto de partida de vários governadores que assumiram a responsabilidade de construir políticas para o desenvolvimento, conversas com os variados segmentos que se formaram através de sua história com intuito de preservar e incentivar a cultura e a religiosidade que são frutos da ocupação da região.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante do exposto, no decorrer do processo histórico do Amapá, é perceptível a luta pela sobrevivência e contribuição de povos indígenas e africanos durante o processo de invasão europeia na chamada expansão comercial ou grandes navegações. Em relação ao comportamento de indígenas e africanos perante o choque de civilizações na região, eles sempre buscavam estratégias para a sobrevivência como comércio (escambo), refúgio em aldeamentos religiosos, formação de mocambos e até mesmo aliança/amizade com os europeus. Com isso, observamos o surgimento de povoados, vilas, fortificações, missões religiosas e do sincretismo nas manifestações culturais-religiosas, deixando uma grande legado histórico-cultural para as novas gerações do Estado do Amapá.

Ao clamor e luta pela liberdade de africanos e indígenas contra a exploração do europeu, a história, as manifestações culturais e a religiosidade amapaense se criou e se ressignificou transformando-se em um elo entre passado, presente e futuro não só como símbolo de resistência e orgulho de nossos antepassados, também como a herança cultural do povo amapaense. Ademais, procurou-se entender um pouco mais sobre a dinâmica da formação e ocupação histórica do Amapá por suas matrizes (indígena, africano e europeu) e seus desdobramentos nesse percurso de dor, lamentos e de fé. Há muito que se pesquisar e estudar sobre a História do Amapá, o presente estudo visa a contribuir para o aumento do leque de informações sobre o referido Estado, bem como de seus atores históricos/sociais que contribuíram e contribuem para o fortalecimento da história e cultura e do engrandecimento dessa terra banhada pelo rio Amazonas e cortada pela linha do equador.

REFERÊNCIAS

- BRASIL. Decreto-Lei nº 5839, de 21 de setembro de 1943. Dispõe sobre a administração dos Territórios Federais do Amapá, do Rio Branco, do Guaporé, de Ponta Porã e do Iguaçú. Rio de Janeiro: Presidência da República [1943]. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/declei/1940-1949/decreto-lei-5839-21-setembro-1943-415958-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso: 27/09/2021.
- BRASIL. Decreto-Lei nº 6550, de 31 de maio de 1944. Retifica os limites e a divisão administrativa dos Territórios do Amapá, do Rio Branco, do Guaporé, de Ponta Porã, e do Iguassú. Rio de Janeiro: Presidência da República [pdf].
- BRASIL. Atos das Disposições Constitucionais Transitórias de 1988. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/conadc/1988/constituicao.adct-1988-5-outubro-1988-322234-publicacaooriginal-1-pl.html>. Acesso: 30/09/2021.
- BRASIL. Constituição da república Federativa do Brasil de 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso: 30/09/2021.
- CAMBRAIA, Paulo; LOBATO, Sidney. RIOS DE HISTÓRIAS: ensaios de história do Amapá e da Amazônia. Editora Multifoco, Rio de Janeiro, 2013.
- CARVALHO, João Renôr Ferreira de. Momentos da História da Amazônia. Imperatriz: Ética, 1998.
- COELHO, Clícia Tatiana Alberto; DINIZ, Raimundo Erundino Santos. BATUQUE, ARTE E EDUCAÇÃO NA COMUNIDADE QUILOMBOLA SÃO PEDRO DOS BOIS. MARGENS - Revista Interdisciplinar, VOL.10 N. 15. Dez 2016. (p. 133-149).
- FERNÁNDEZ-ARMESTO, Felipe. Américo: o homem que deu seu nome ao continente. Tradução Luciano Vieira Machado. — São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- GOMES, Flávio dos Santos. A HIDRA E OS PÂNTANOS: quilombos e mocambos no Brasil (sécs. XVII - XIX). Campinas – SP, 1997. Tese de Doutorado.
- GOMES, Flávio dos Santos. Descobertas & Experiências. IN: GOMES, Flávio dos Santos. NAS TERRAS DO CABO NORTE: fronteiras, colonização e escravidão na Guiana Brasileira – séculos XVIII /XIX. Belém: Editora Universitária/ UFPA, 1999.
- GOMES, Flávio dos Santos; QUEIROZ, Jonas Marçal de. ENTRE FRONTEIRAS E LIMITES: identidades e espaços transnacionais na Guiana Brasileira – séculos XVIII e XIX. Estudos Ibero-Americanos. PUCRS, v. XXVIII, N.1. p. 21-50, junho 2002.
- HENRIQUE, Marycleuma Campos; NUNOMURA Rita de Cássia Saraiva; NUNOMURA, Sergio Massayoshi; SILVA, Suniá Gomes. Constituintes químicos isolados dos galhos e cascas de amapazeiro (Parahancornia amapa, Apocynaceae). ACTA AMAZONICA, VOL. 44(4) 2014: 533 – 538, 2014.
- IAPÉ - Instituto de Pesquisa e Formação Indígena. Povos Indígenas do Amapá e do Norte do Pará. Disponível em: <https://institutoiepe.org.br/wp-content/uploads/2020/10/MAPA-Povos-Iepe-2020-PORT-WEB.pdf>. Acesso: 17/01/2021.
- IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Dossiê de Registro: Marabaixo. Brasília – DF, Ministério da Cultura, 2018. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/DOSSIE_MARABAIXO.pdf. Acesso: 23/01/2021.
- LOBATO, Sidney da Silva. FEDERALIZAÇÃO DA FRONTEIRA: A CRIAÇÃO E O PRIMEIRO GOVERNO DO AMAPÁ (1930-1956). Revista Territórios & Fronteiras, Cuiabá, vol. 7, n. 1, jan.-jun., 2014.
- LOPES, Antônio. Topônimos Tupi no Maranhão. Estudos Diversos, São Luís: SIOGE, 1973.
- MARTINS, Rostan. Aonde tu vai, rapaz, por esses caminhos sozinhos? comunicação e semiótica do Marabaixo. São Paulo: Scortecci, 2016.
- NASCIMENTO, Bruno Rafael M. ENTRE MATAS, RIOS E IGARAPÉS: a História colonial do Amapá. NEPAN Editora, Rio Branco – Acre, 2021.
- NAVARRO, Eduardo de Almeida. Dicionário de tupi antigo: a língua indígena clássica do Brasil. São Paulo. Global. 2013.

-
- NUNES FILHO, Edinaldo Pinheiro. Túmulos Pré-Históricos em Poço com Câmera, no Amapá: Caracterizadores Étnicos. Recife, UFPE. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco, 2003.
- PICANÇO, Estácio Vidal. Informações Sobre a História do Amapá (1500 – 1900). Macapá: Imprensa Oficial, 1981.
- PORTO, Jadson. AMAPÁ: principais transformações econômicas e institucionais – 1943 a 2000. Macapá: SETEC, 2003.
- REIS, Arthur Cezar Ferreira. TERRITÓRIO DO AMAPÁ: perfil histórico. Departamento de Imprensa Nacional: Rio de Janeiro – Brasil, 1949.
- SAMPAIO, Teodoro. O Tupi na Geografia Nacional. 5.ed. São Paulo: Editora Nacional, 1987.
- SANTOS, Fernando R. dos. História da Conquista do Amapá. Fortaleza: Premium, 2013.
- SANTOS, Fernando R. dos. História do Amapá. 7ª ed. Belém – PA: Grafinoite, 2006.
- SARNEY, José e COSTA, Pedro. AMAPÁ: terra onde o Brasil começa. Brasília: Senado Federal, 1999.
- SALLES, Vicente. O NEGRO NO PARÁ: sob regime de escravidão. Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas, Serv. de Publicações [e] Universidade Federal do Pará, 1971.
- SEBRAE/AP. O legado das civilizações Maracá e Cunani: o Amapá revelando sua identidade. Cyntia Malaguti colaboradora. – Macapá: SEBRAE/AP, 2006.
- SOBRINHO, Th. Pompeu. Os Dois Primeiros Capítulos da protohistória Cearense. Revista do Instituto do Ceará: Fortaleza, 1943. Disponível em: http://www.institutodoceara.org.br/revista/Rev-apresentacao/RevPorAno/1943/1943-Os_dois_primeiros_cap%C3%ADtulos_da_proto-historia_cearense.pdf. Acesso: 30/08/2021.
- SOUZA, Edionilde Araújo de; ROSA, Thallys Arimar Lopes. IDENTIDADE, MEMÓRIA E GEOGRAFIA: O CICLO DO MARABAIXO COMO EXPRESSÃO DE RESISTÊNCIA NA CULTURA AMAPAENSE. XIX Encontro Nacional dos Geógrafos. Pensar e fazer a geografia Brasileira no Século XXI, 2018. [pdf].
- SUISSA. Laudo Arbitral Brasil-França. In: BRASIL, CÓPIAS DE TRATADOS E LIMITES. Mistério das Relações Exteriores, 1900.
- VIDAL, Laurent. Mazagão, a Cidade que Atravessou o Atlântico: do Marrocos à Amazônia (1769 – 1783). São Paulo: Martins, 2008.
- VIDEIRA, Piedade L. Batuques, folias e ladainhas: a cultura do quilombo do Cria-ú em Macapá e a sua educação. Fortaleza: Edições UFC, 2013.

VIVÊNCIAS NEGRAS: HISTÓRIA E ENSINO DE HISTÓRIA

Mariana de Araújo Gonçalves

“Os negros foram pouco presentes na Amazônia”. Esse enunciado é um mito ainda muito presente quando se pensa a presença negra na vasta região amazônica e não entende os reais processos e lutas por visibilidade, dizibilidade, inserção social e as marcas africanas nas culturas amazônicas. O esforço aqui é demonstrar como uma escrita da história da Amazônia lança reflexões sobre algumas particularidades dessa presença negra no Amapá e como trabalhar conteúdos de História e culturas afroamazônicas nas práticas de ensino de História, escolar e/ou acadêmica. Neste artigo promovo um breve levantamento de estudos sobre populações negras na Amazônia e apresento o projeto de Extensão Universitária Vivências cuja metodologia é um exercício acadêmico que envolve conhecimento teórico e empírico sobre história e cultura negra em Macapá.

DO MITO HISTORIOGRÁFICO À EMERGÊNCIA DE NEGROS COMO SUJEITOS POLÍTICOS

Durante muito tempo imperou uma carência de estudos que tratassem a intensidade dos papéis desempenhados pelos africanos na formação das sociedades regionais que seriam “basicamente indígenas”. Historiadores apontam para o tráfico de aproximadamente quatro milhões de africanos para o Brasil entre os séculos XVI e XIX (KLEIN; 2002). A interpretação quantitativa da História gerou a ideia de que a presença de negros na região Amazônica era irrelevante na medida em que esses negros, miscigenados, já não possuíam marcas de africanidade, daí o grande desinteresse enquanto objeto da investigação científica. Através de fontes históricas inusitadas como recortes de jornais, códigos de postura, autos de infração, literatura, música, festas e imagens um novo olhar historiográfico se constituiu e nos permite levantar corpos e mentes negras participando, negociando, resistindo e formatando o cotidiano em termos econômicos, políticos, sociais e culturais. (SALLES, 1971).

Levantando particularidades regionais é bom sempre lembrar que a Amazônia se tornou parte do Estado brasileiro somente em 1823, até então fora um Estado diretamente vinculado ao Estado português¹ e por isso mesmo independente do Brasil. A historiografia, que se pretende nacional pouco visibiliza essa especificidade da Amazônia na configuração do Estado e da Nação brasileira. Entretanto, uma recente escrita da história² informa haver intensa movimentação de ideias, corpos e misturas entre diversos grupos negros, e desses com outros grupos étnicos, nessa vasta região transitando desde fins dos XVII moldando cenários, contextos e experiências singulares. Essa perspectiva da história é mais atenta às dinâmicas da vida material e desvela muito da gigantesca envergadura da presença africana na formação das sociedades amazônicas onde a chamada “mão de obra escrava africana” fora mais presente nos trabalhos de fortificação, na agricultura e como escravos domésticos (MARIN, 1998).

Não se trata de inverter tal olhar e provar que a Amazônia é tão, ou mais “africanizada” que o Litoral-Sudeste brasileiro, assim como Anaíza Vergolino e Arthur Figueiredo (1990) trata-se de recolocar a presença africana na Amazônia e aguçar novos olhares para a importância que os negros tiveram, e têm, na configuração sociocultural em diversos cenários amazônicos, dentre eles Macapá.

Os primeiros africanos escravizados foram introduzidos na região por ingleses entre a costa do Amapá e as zonas dos estreitos³ visando a exploração das “drogas do sertão” em fins do século XVI e começo dos XVII (GOMES e QUEIROZ: 2003). Oficialmente, essa população negra teve seus primeiros contingentes desembarcados nas terras amapaenses em 1751 com os colonos açorianos (ACEVEDO, 1999). Entretanto, suas presenças tornam-se mais expressivas na segunda metade do século XVIII com as políticas metropolitanas que visavam guarnecer as fronteiras contra as presenças de outros europeus, assim como explorar mais racionalmente os produtos do extrativismo, há muito controlado pelos missionários cristãos utilizando o trabalho indígena (BRITO, 1998)

Onde hoje se localiza o Estado do Amapá deu-se um intenso e constante processo que propiciou capítulos bem particulares protagonizados por africanos e seus descendentes. Itinerários marcados por resistência negra à escravidão os levam ao assentamento de

1 Estado do Maranhão entre 1621-1652, Estado do Maranhão e Grão-Pará durante os anos de 1654 à 1656 e Estado do Grão-Pará e Maranhão entre os anos de 1751 até 1772 quando duas novas unidades foram criadas O Estado Maranhão e Piauí e o Estado do Grão-Pará e Rio-Negro. RICCI, Magda. O Fim do Grão-Pará e o Nascimento do Brasil Movimentos Sociais, Levantes e Deserções no Alvorecer do Novo Império (1808-1840). IN: DEL PRIORE & GOMES. Os Senhores dos Rios. Amazônia, Margens e Histórias. 2003.

2 Essa nova historiografia é aquela das pesquisas da Universidade Federal do Pará. Esse “mito historiográfico” é discutido de autores como BEZZERA NETO. Etnia e população escrava no Grão-Pará: origens africanas e as teias de mestiçagem. Belém: Paka Tatu, 2001. COELHO. No Coração do Povo: O Monumento à República em Belém: Paka-Tatu, 2002; DEL PRIORE & GOMES. Os Senhores dos Rios. Amazônia, Margens e Histórias. Rio de Janeiro: Elsevier, 2003; GOMES, Flávio dos Santos. Nas Terras do cabo Norte: Fronteiras, Colonização e Escravidão na Guiana Brasileira. Belém: UFPA, 1999; BEZERRA NETO e GUZMÁN. Terra Matura. Historiografia e História Social na Amazônia, 2002; VERGOLINO-HERRY, Anaíza & Figueiredo, Arthur Napoleão. A Presença Africana na Amazônia Colonial. Belém: Arquivo Público do Pará. 1990 entre outros.

3 Essa “zona dos Estreitos” é região que se localiza no delta do rio Amazonas, entre o Estado do Pará e Amapá, onde o Arquipélago do Marajó com suas inúmeras ilhas conforma o que hoje denominamos de região dos Furos.

um contingente significativo em Macapá e arredores revelando a constante busca pela liberdade. Nos albores do século XX tínhamos inúmeras grandes famílias territorialidades em uma extensa região que vai da margem esquerda do rio Amazonas até a região acima do rio Araguari⁴. Esses negros transitam pela região do atual Estado do Pará à Guiana Francesa e espaços mais amplos da Amazônia (SALLES, 1971). Há de se considerar que o fim do regime da escravidão na Guiana Francesa, em 1848, tornou o lugar possível para africanos e seus descendentes auferirem liberdade tornarem-se agentes de seus destinos frente aos diversos mecanismos utilizados para subjugar-los, excluí-los e discriminá-los. Esse contexto favoreceu a população negra que se aproveitou dessa conjuntura para ampliar seus espaços de liberdade e promoveram o lugar como seu como. Participando ativamente da configuração social do local, apropriando-se de grandes espaços territoriais, desenvolvendo comércio clandestino, estabelecendo rotas de fugas entre o Brasil e a Guiana Francesa e transformando essa região num espaço conhecido e cobiçado por negros de diversas procedências (LUNA, 2011).

Um dos capítulos mais vivos na cultura histórica amapaense finca suas origens africanas na reorganização do Estado português, na segunda metade do século XVIII, cujas políticas, sociais e econômicas, exigiam a ocupação e o povoamento da fronteira setentrional com a fixação de contingentes militares, colonos e escravos, africanos e indígenas, visando salvaguardar o domínio lusitano sobre a região, visto que os portugueses perdiam seus entrepostos comerciais na costa africana em decorrência do avanço islâmico (FERREIRA, 1998).

É neste cenário que foi criada a Vila de São José de Macapá, 1758, onde foi erguida a Fortaleza de São José, 1764, e onde teve assento a vila de Mazagão, 1770⁵. Foi para essa vila, na foz do rio Mutuacá que uma cidade inteira foi transportada para a Amazônia (VIDAL, 2008) onde colonos lusitanos e africanos foram instalados para estabelecer um sistema produtivo para abastecer Macapá com produtos agrícolas e pecuários.

Verônica Luna (2011) expressa muito bem a envergadura da presença negra em terras amapaenses e demonstra como diversos grupos negros se estabeleceram em Macapá e arredores. Para esse processo de ocupação as noções de territorialidade⁶ podem ser aplicadas para demonstrar como os africanos se apropriaram e reconfiguraram essas terras atuando na produção e comercialização de gêneros agrícolas destinados à exporta-

4 As pesquisas organizadas e realizadas por Flávio Gomes têm revelado muito da histórica visibilidade e resistência quilombola no Amapá. VER: GOMES, Flávio dos Santos, *Nas Fronteiras da Liberdade: Mocambos, Fugitivos e Protesto Escravo na Amazônia Ocidental*; GOMES, Flávio dos Santos. *Nas terras do Cabo Norte: fronteiras, colonização e escravidão na Guiana Brasileira (Séculos XVIII-XIX)*. Belém: Editora Universitária/UFGPA, 1999; REIS, J.J. & GOMES, Flávio dos Santos. [Org.]. *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

5 Mazagan foi uma Vila portuguesa em terras marroquinas cujo domínio data de 1486 e em 1769 é a última de suas fortificações no norte da África transferida para o Amapá, às margens do Mutuacá. Ver. ASSUNÇÃO, Paulo. *Mazagão: cidade em dois continentes*. usjt - arq.urb - número 2/ segundo semestre de 2009 e LAURENT, Vidal. *Mazagão, a cidade que atravessou o Atlântico: do Marrocos à Amazônia*. São Paulo: Martins. 2008.

6 As noções de território tendem a priorizar uma dimensão simbólica e a identificação que os grupos sociais desenvolvem em experiências em seus espaços vividos ondem imprimem práticas sociais e técnicas que lhes permitem não só dominarem esses espaços como apropriarem-se deles (HAESBAERT: 2002, 120)

ção (ACEVEDO MARIN: 1998). O cotidiano de trabalhadores africanos e as estratégias que levantaram frente ao processo de disciplina e enquadramento à ordem institucional, ainda em meados do século XIX, entre 1840 e 1956, permite perceber os papéis desempenhados por negros cativos, fugitivos e libertos como comerciantes clandestinos que se utilizavam de Macapá como uma rota de fuga e posteriormente como um lugar privilegiado para o estabelecimento de mocambos em seus arredores (LUNA: 2011).

Esse cenário de territorialização das terras do Amapá perdura até a elevação do Amapá à condição de Território Federal, em 1943, quando a administração os expulsa da frente da cidade de Macapá que, à época, possuía aproximadamente 1.300 habitantes, dos quais 40% eram negros e proprietários dos terrenos na frente da cidade (RODRIGUES, 1998). Grande parte dessa população é transferida para as áreas do, hoje, bairros do Laguinho e da Favela (Santa Rita), áreas afastadas da frente da cidade⁷. Ao mesmo tempo essa política intervencionista institui uma divisão racial do trabalho onde posições de comando eram ocupados por brancos, cargos intermediários por mestiços e aos negros eram destinados os serviços gerais e a limpeza pública⁸. Esse capítulo é alvo de minhas pesquisas buscando esses episódios retratados na memória coletiva da população negra de Macapá, especificamente da Favela, onde concentro minhas observações.⁹

A intervenção político-administrativa do Território Federal engendrou uma situação de dependência dos negros ao novo ordenamento sociopolítico e administrativo que olhava para população como povos ‘miseráveis’ onde pais e filhos viviam em promiscuidade sexual¹⁰. A resultante desse processo foi o esfacelamento do sistema econômico, montado no século XIX e desestruturou toda ordem familiar e social existente, pois a ordem sagrada do mundo, os princípios cosmológicos essenciais, os valores morais e fundamentais, a lógica do trabalho e a vida social foram viradas de pernas pro ar (COSTA FILHO, 2008,117). Com a destruição desse sistema produtivo o governo pode imple-

7 Alusão a uma cantiga muito popular do Marabaixo que se refere a expulsão dos moradores da frente da cidade. A Vila de Santa Ingrid localizava-se em frente ao atual Teatro das Bacabeiras. As novas casas construídas, no local das casas dos negros foram construídas novas residências e prédios administrativos como Residência Oficial à elite branca que, como o governador, viera de outros estados brasileiros. “Aonde tu vais rapaz/Nesses caminhos sozinhos (bis)/Eu vou fazer a minha morada/Lá nos campos do Laguinho (bis) ... Encontrei com meu amigo/Que ia falando só/Será passiva meu Deus/Que de mim não tenha dó ... A Avenida Getúlio Vargas/Tá ficando que é um primor/As casas que foram feitas/Foi só pra morar dotô ... O Largo de São João/Já não tem nome de Santo/Hoje ele é reconhecido/Por Barão do Rio Branco. [Praça Barão do Rio Branco] ... Destelhei a minha casa/Com intenção de retelhar/Se a Santa Ingrid não fica/Como a minha há de ficar... composição de Raimundo Ladislau, 1943(?)

8 Fernando Rodrigues. IN: História do Amapá. Da autonomia territorial ao fim do Janarismo. Macapá. 1998.

9 Dediquei alguns anos pesquisando a Favela e parte de minhas pesquisas foram comunicadas como Enredo do Carnaval das em minha atividade como Carnavalesca do Grêmio Recreativo Escola de Samba Maracatu da Favela. Entretanto algumas formulações acadêmicas podem ser pesquisadas em: GONÇALVES, Mariana de Araújo. Escolas de Samba e o Inventário do Patrimônio Cultural Imaterial Amapaense. IN: Congresso Nacional do Samba. Jair Martins de Miranda, Martha Tupinambá de Ulhôa. Rio de Janeiro. Anais do 2o. Congresso Nacional do Samba: 50 anos da Carta e do Dia Nacional do Samba: UNIRIO, 2012; FAVELA: Território Negro na cidade de Macapá. IN: IV Reunião Equatorial de Antropologia – REA e XIII Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste – ABANNE. Fortaleza-Ce. 2013.

10 Território Federal do Amapá: Relatório o Governo do território Federal do Amapá, 1944, apresentado ao Excelentíssimo senhor Presidente da República pelo Capitão Janary Gentil Nunes, Governador do Território. Rio de Janeiro: Imprensa oficial. 1946

mentar o trinômio “Sanear, Educar e Povoar”¹¹ e uma lógica de cooptação de lideranças negras possibilitando um controle ideológico sobre os grupos negros promovendo certa lógica de privilégios aos moldes do que Elias¹² já nos ensinou.

Além da expulsão da frente da cidade esses negros continuaram a perder espaços sociais, políticos e econômicos com a criação da Área de Livre Comércio de Macapá e Santana¹³, em 1993. Essa Área se propunha a desenvolver atividades de mineração, agricultura, pecuária, piscicultura e comércio e sua implantação coincide com os primeiros concursos públicos para guarnecer os serviços públicos do recente Estado da Federação, em 1988. A Área de Livre Comércio e criação do Estado promoveram intenso processo migratório atraindo a população dos garimpos do sul do Pará, bem como da população da baixada maranhense, com a ilusão do emprego farto nesta cidade. Além desses imigrantes vieram os que “trouxeram um diploma na mala” e que ocuparam os postos mais privilegiados na estrutura administrativa do Estado. Esse quadro agravou a exclusão social e intelectual para a população negra que continua num constante processo de desterritorialização para áreas cada vez mais distantes do Centro da cidade.

Até então foi demonstrado que existe uma história do Amapá onde essas populações negras, suas culturas e símbolos são agentes ativos na formatação da sociedade local. Então por que não encontramos essa história na Escola? Por que não temos uma História do Amapá como uma disciplina escolar? Por que Escola pouco conhece a História assim como os atores que nela agem?

Creio que uma das dificuldades é compreender o que é a História para além de uma coletânea de fatos organizados cronologicamente ou então uma teologia em que populações como as amazônidas não pudesse fazer parte delas por encontrarem-se na “infância da humanidade”.

HISTÓRIA E HISTÓRIA CULTURAL

Os meus estudos sobre populações negras em Macapá sempre tiveram forte motivação nas teses Walter Benjamin (1994). Em suas considerações, e falando para historiadores de sua época, Benjamin aponta a preocupação que o passado tem no presente e como a disciplina história toma o passado como matéria sua. Entretanto, o passado como matéria desta história é um passado onde as vozes dos oprimidos são silenciadas e os mortos esperam ser readmitidos a vida. Mas o passado não é algo pronto, acabado, estático a espera do historiador, ele só se deixa fixar, ser apanhado em uma centelha, num relampejo que emerge nos momentos de perigo. E é contra o perigo, a ruína que Benjamin convoca a História e o historiador para justificar os oprimidos, apagados, silenciados por uma história de vencedores onde nem os mortos terão paz se opressores continuarem a vencer. E eles continuam a vencer. (Benjamin: 1994, p. 224-225)

11 Discurso do Pres. Getúlio Vargas: “Territórios Federais – a finalidade da criação”. 1944

12 Ver Norbert Elias e seus estudos sobre a lógica dos privilégios em uma sociedade de corte. IN: ELIAS, Norbert. Processo Civilizador. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. Vol. II. 1994.

13 Criada pela Lei 8387/1991. Fonte: Agência Senado

A História escrita sobre negros em Macapá é uma história escrita pelo vencedor, que os silencia, os apaga quando não os resume apenas à escravos, força de trabalho que somem do mundo histórico em fins do Século XIX.

Mas, paradoxalmente, partilho de grupos sociais locais – marabaixeiros, carnavalescos, afro religiosos, militantes de movimentos negros – onde partilhamos expressões culturais e memórias que não nos permitem esquecermos nossos mortos. É esse patrimônio que eu me empenho em estudar, conhecer e compartilhar em sala de aula principalmente com a obrigatoriedade do Ensino de História e Cultura Africana e Afro-brasileira e seu componente elementar, o combate ao racismo. Enquanto historiadores, somos forçados a colocar em discussão as formas e os conteúdos como os quais a disciplina qualifica seus docentes e discentes para tratarem das transformações pressupostas nas Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-raciais expressas em objetivos como:

Art. 2º ficam estabelecidos os objetivos da Educação das Relações Étnico-raciais e do Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana:

§ 1º A Educação das Relações Étnico-raciais tem por objetivo a divulgação e produção de conhecimentos, bem como de atitudes, posturas e valores que eduquem cidadãos quanto à pluralidade étnico-racial, tornando-os capazes de interagir e de negociar objetivos comuns que garantam, a todos, respeito aos direitos legais e valorização de identidade, na busca da consolidação da democracia brasileira.

§ 2º O Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana tem por objetivo o reconhecimento e valorização da identidade, história e cultura dos afro-brasileiros, bem como a garantia de reconhecimento e igualdade de valorização das raízes africanas da nação brasileira, ao lado das indígenas, europeias, asiáticas.¹⁴

Como docente da disciplina História e Cultura Afro-brasileira na Universidade Federal do Amapá vejo como sine qua non dirigir nosso olhar a procurar da construção de uma política no interior da história, e entre os historiadores, que nos possibilite lidar com questões como o racismo, as diversidades e alteridades na formação do historiador.

A instituição da História enquanto ciência, no século XIX, tem nas formulações de Seignobos e Langlois uma primeira regra para definir “o que faz a história”. Entendo que os objetivos dessa ciência seria descrever, “por meio de documentos” as sociedades passadas e suas metamorfoses, prática essa restrita ao ensino superior e aos períodos recuados mais¹⁵. Até a metade do século XX essa noção de História tinha uma noção de

14 A Resolução Nº 1, de 17 de junho 2004 institui as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana e em seu Parágrafo 1º determina que as Instituições de Ensino Superior nos cursos que ministram, a Educação das Relações Étnico-raciais, bem como o tratamento de questões e temáticas que dizem respeito aos afrodescendentes, nos termos explicitados no Parecer CNE/CP 3/2004.

15 Marieta de Moraes Ferreira. História, tempo presente e história oral. Topoi, Rio de Janeiro, dezembro 2002, pp. 314-332.

tempo, e temporalidade, baseada numa visão imutável. Ora, desde os *Annales*¹⁶ a escrita da história toma recortes temporais como não naturais e como construções que articulam os usos do passado no presente por uma dinâmica que institucionaliza disciplinas e seus “conteúdos”. Aqui sigo algumas reflexões levantadas por Michel de Certeau (1982)¹⁷ a propósito da pesquisa historiográfica como lugar social, prática e texto. Como um lugar social tenho em mente que o discurso histórico presente em meios escolares em Macapá não dá conta da realidade social em que a Escola está envolvida; como uma prática, as técnicas de pesquisa ainda em voga nas Instituições de Ensino Superior privilegiam uma noção de história muito arredia às questões “étnico-raciais”, ou pior: ver Outro como mero “objeto” de pesquisa. Como uma escrita está intimamente ligado às relações de um corpo social que não se dá conta do racismo institucional e sua narrativa é pouco atraente e voltada para as academias com pouca interlocução com a sociedade local.

As reflexões e críticas aqui levantadas caminham no sentido de desvelar essas “leis silenciosas” que presidem as práticas historiográficas, não apenas no Amapá, e verificar como tais leis organizam e produzem textos, definem estratégias e componentes curriculares, propõem perfil do discente e estabelecem práticas de ensino, pesquisa e extensão. Essa noção de história deixa de fora uma gama impressionante de sujeitos, objetos e abordagens que enriqueceriam os horizontes da disciplina que não é mais um fazer que depende, única e exclusivamente, do uso de fontes escritas.

Por isso entendo que o fazer da história e as escolhas teóricas e metodológicas dos historiadores estão situadas no tempo. E uma História no e do Tempo Presente é marcada pela emergência de movimentos culturais que modificaram não apenas os padrões do cotidiano (HELLER E FÉRER: 1998)¹⁸ como também as teorias explicativas das realidades sociais. Efervescência política e cultural das alteridades versus universalismo etnocêntrico exigem o pleno reconhecimento das diferenças e alteridades, de seus direitos fundamentais de negros e negras serem e estarem no mundo, assim como a valorização de suas raízes culturais nas práticas, desenhos curriculares e contrutos disciplinares. Estudantes, ambientalistas, sindicatos, homoafetivos, indígenas, mulheres e negros emergem como novos sujeitos políticos que conquistaram voz na produção do conhecimento sobre as sociedades, discutindo com uma tradição acadêmica que se colocava como A interlocutora social. Não há mais “povos sem” história, escrita e Estado (MONIOT: 1995).

Tomo por princípio teórico e metodológico uma história atenta as diversidades, as particularidades e ao Tempo Presente que tem a cultura lugar de análise. Essa cultura não pode ser entendida como um conjunto de manifestações de calendário ou então aquela reduzida a uma oposição entre cultura erudita e popular. Cultura não apenas como mero reflexo da estrutura econômica, como querem alguns materialistas, mas cultura como um lugar onde se intersectam todos os setores da vida social: economia, política, rela-

16 Marc Bloch. A história, os homens e o tempo. In: *Apologia da História ou O ofício do Historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2001, pp. 51-68.

17 Michel de Certeau. *A Escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982, pp. 56-108. p. 66.

18 Agnes Heller & Ferenc Fehér. *A condição política pós-moderna*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1998.

ção com a natureza, religiosidades e ritos. Decerto que uma história do tempo presente lança desafios a uma história baseada no estudo das estruturas do pensamento histórico ocidental de grande parte do século XX. A presença física que o historiador tem em seu tempo e em seu tema¹⁹ tomo como grande riqueza material na medida em que além de problematizar minha empatia aos grupos sociais e negros locais também tenho que problematizar ser sujeito e objeto do que estudo. É claro que a neutralidade científica é um mito e assumir tal proposição me deixa mais atenta ao controle dessa parcialidade com a velha e boa crítica das fontes.

Aqui não cabe uma discussão sobre as teorias modernas de cultura, entretanto, vale salientar que de Franz Boas (2005) à Clifford Geertz (1978) a ativa participação dos sujeitos alvos da pesquisa que, junto com o pesquisador interpretam e dão sentidos a suas visões de e a (con)vivência com as pessoas do universo estudado exige deslocamento daquele ideal de neutralidade científica e coloca o pesquisador em situação de troca de saberes onde a diferença não é sinônimo de desigualdade. O Outro está muito próximo do investigador que pode apreender os sentidos que os homens dão as suas realidades, são sempre simbólicos (PESAVENTO: 2004) na interlocução diretamente com os próprios sujeitos. Inventariamos imaginários, representações, apropriações e discursos sobre a vida, o viver e as (con)vivências das pessoas em suas diversas temporalidades, seus lugares e com suas gentes.

Daí a escolha pela história cultural cujo principal eixo está nas representações do mundo social que sempre são construídas e, independentemente da vontade de seus atores, expressam posições e interesses de grupos sociais e identificam o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade social é construída, pensada e dada a ler (CHARTIER 2002)²⁰.

Isso exige que a história e o historiador pratiquem uma história descentrada, uma história considerada a partir do tecimento de sociabilidades não-hegemônicas, mas sim ambíguas, fragmentadas, mas, nem por isso, menos históricas e/ou menos culturais. O ofício do historiador deve perscrutar as condições de produção de vida social dos sujeitos históricos ao mesmo tempo em que coloca sua prática, seus conceitos e categorias de análise de sob escrutínio.

VIVÊNCIAS NEGRAS EM SALA DE AULA

Minhas atividades de ensino envolvem disciplinas como História e Culturas Africanas, História e Culturas Afro-brasileiras, Prática de Ensino IV e Oficina Pedagógica Extensionista. O mote dessas disciplinas é sua temática em torno de estudos e pesquisas sobre africanos e afro-brasileiros. Considero como vital o papel que cabe às Instituições

19 Os historiadores 'do presente' têm proposto muitas reflexões sobre esse recorte temporal da história e o que isso tem significado para a pesquisa e a escrita da história. O importante é que esse recorte temporal exige uma discussão sobre o ofício do historiador, assim como, o trabalho com suas fontes e métodos. Ver: CHAUVEAU & TÉTART. Questões para a História do Presente, pp.07-39; RIOUX. Pode-se fazer uma história do presente, pp. 39-50; FRANK, Robert. Questões para as fontes do presente, pp103-117

20 Ver CHARTIER. A História Cultural. Entre práticas e representações; pp.16-17.

de Ensino Superior na formação não só de professores, como também tecnólogos, bacharéis de todas as áreas para educar a todos para relações étnico-raciais sempre conflitantes e violentas em nossa sociedade.

Tomo os elementos da memória como a principal fonte de pesquisa a partir da oralidade captada por entrevistas e depoimentos para inventariarmos a memória social de diversos segmentos da população negra levantando identidades e significados de ser negro no Amapá. Neste sentido, a memória é entendida como um fenômeno social que demarca sentimentos de pertença a um grupo que não se resume a atualidade de seus componentes até porque as recordações são construídas por grupos sociais que determinam aquilo que deve ser lembrado e até mesmo como será lembrado. Sendo assim, é no grupo que as pessoas estabelecem relações e identificam fatos e acontecimentos que se tornam “públicos” e importantes para o seu grupo e lembram até mesmo fatos, pessoas e lugares com os quais não viveram diretamente e já que nossas lembranças permanecem coletivas nunca estamos sós (HALBWACHS, 2004).

Com os relatos, depoimentos e vivências com grupos, comunidades, instituições e pessoas negras construímos um entendimento/reflexão e uma narrativa do que é ser negro/negra em Macapá-AP. Para tanto, docentes e discentes desenvolvem a faculdade de intercambiar experiências (BENJAMIM: 1991) articulando formação acadêmica e realidade prática (PEREIRA: 2007) e, enquanto academia articulam-se com Instituições, Comunidades e Movimentos Sociais Negros de diversos segmentos para (re)conhecerem positivamente identidades, histórias e culturas de diversas raízes culturais negras, bem como garantir a igualdade na valorização das raízes africanas da nação brasileira, ao lado das indígenas, europeias, asiáticas²¹.

Em sala de aula elaboramos um Plano de Trabalho situados no estudo das identidades entendidas como representação do social e fruto da construção simbólica de sentidos que expressam pertença e produz coesão social e estabelecem uma relação entre o Eu/Nós e a estrangeiridade do outro (PESAVENTO: 2004,89).

Esse Plano de Trabalho consiste em planejar e preparar a Turma para o processo de contato para o desenvolvimento do trabalho de campo nos termos de Bronislaw Malinowski baseado no método da “observação participante” que começa com um conhecimento prévio e prescinde de uma (con)vivência com seu objeto. Esse “conhecimento prévio” inicia necessariamente com levantamento bibliográfico sobre o quadro das instituições sociais nas quais o grupo está inserido. É necessário promover um levantamento, sistemático, de dados como população, meio, economia, ferramentas, parentesco, estrutura política e fundiária, hierarquias sociais, educação, gêneros, ritos religiosos, festas, danças etc.

Cabe ao professor estabelecer uma rede composta por grupos, sujeitos e instituições para construir a base social sobre a qual irá trabalhar. Aqui fica estabelecido que o pro-

21 Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana

fessor TEM que conhecer a realidade social circundantes de sua Instituição de Ensino. É exigido do docente uma práxis social que lhe permita conhecer, e ser conhecido, dos sujeitos alvo sobre os quais ele pretende debruçar-se. O professor não pode ser um completo estranho no mundo que ele pretende investigar. Principalmente porque trabalhamos com a memória o que exige estreitar as relações com as pessoas que decidem/escolhem participar conosco de um projeto como. E para tal escolha os sujeitos têm que se verem contemplados de forma ativa, importante. Não como mero objeto das perguntas acadêmicas.

A partir dessas memórias compartilhadas combinamos com metodologias de estudos da memória para em primeiro lugar, precisam de estudar a Memória como uma fonte histórica, para produzir uma crítica da fiabilidade da reminiscência, na linha da crítica tradicional de documentos históricos. Esta tarefa vem sendo levada a cabo, de fato, desde os anos 60, quando os historiadores do século XX se aperceberam da importância da “história oral”. Até mesmo aqueles de entre nós que trabalham sobre períodos mais recuados temos algo a aprender com o movimento da história oral, uma vez que necessitamos estar atentos aos testemunhos orais e às tradições subjacentes a muitos documentos escritos. E em segundo lugar, os historiadores interessam-se, ou deveriam interessar-se, pela Memória enquanto fenômeno histórico; com aquilo a que se poderia chamar a história social da recordação. Dado que a Memória social, tal como a Memória individual, é seletiva, precisamos de identificar os princípios de seleção e de observar a maneira como variam de lugar para lugar, ou de um grupo para outro, bem como a forma como se modificam ao longo do tempo. As recordações são maleáveis e necessitamos compreender a forma como são moldadas e por quem. Estes são tópicos que suscitam a atenção dos historiadores apenas no final dos anos 70, mas que são hoje objeto, em toda a parte, de livros, de artigos e conferências.²²

Em termos de técnica utilizamos os procedimentos de entrevistas semiestruturadas para coletarmos depoimentos e fazermos o que alguns denominam de história de vida²³. História de vida é uma forma de trabalhar com a fonte oral e é composta por entrevistas exaustivas com pessoas, criteriosamente escolhidas, para se obter uma narrativa dos seus percursos pessoais e transformamos essa massa documental em fonte histórica.

Depois desses minuciosos critérios nos encaminhamos para o centro da atividade que é colocar pesquisadores e sujeitos alvo em diálogo, ou seja, organizamos eventos onde possamos trocar saberes e conhecimentos sobre o ser negro no Amapá, sobre os critérios que presidem as identidades étnicas na realidade social, sobre as formas de combate ao racismo entre outras dimensões das relações étnico-raciais.

As ideias de metodologia de projeto nos auxiliam na comunicação desses estudos de forma prazerosa e lúdica em nossos espaços institucionais desenvolvendo eventos

22 BURKE, Peter. A História como Memória Social In: O Mundo como Teatro - Estudos de Antropologia Histórica. Lisboa. Difel. 1992.

23 Rosa Lydia Teixeira Corrêa[a], Luciene Guiraud. Possibilidades e Limites de Histórias de Vida por meio de Depoimentos Oraís na História da Formação de Professores. Rev. Diálogo Educ., Curitiba, v. 9, n. 28, p. 671-687, set./dez. 2009

inter/trans/multidisciplinares. Desnecessário dizer o quanto tal procedimento é trabalhoso e exige que o docente desenvolva articulações como o corpo social que envolve a instituição de Ensino. Um professor vivendo apartado de grupos sociais locais anda de costas para sociedade e jamais saberá quem, como e onde encontrar esses sujeitos que serão seus parceiros na pesquisa, no estudo, na vida.

Enquanto professora a riqueza intelectual, pessoal e social conquistada com o Vivências Negras é sem par e os resultados veem com ex-alunos para os quais as experiências tidas com esse Projeto de Extensão universitária mudaram radicalmente a percepção sobre si mesmos, sobre o ser professor e fazer história. A melhor expressão desses resultados positivos é o fato de ex-alunos hoje serem coordenadores e colaboradores da 5ª Edição do Vivências Negras que está em plataformas digitais e rede sociais como um Grupo de Pesquisa e de Ação Educacional.

REFERENCIAS

- AGIER, Michel. Lugares e Redes – As mediações da cultura urbana. NIEMEYER, Ana Maria de Emília Pietrafesa de GODOI(Orgs.) Além dos Territórios – para um diálogo entre etnologia indígena, os estudos rurais e os estudos urbanos. Campinas, SP: Mercado das Letras.1998.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Territórios e territorialidades específicas na Amazônia: entre a “proteção” e o “protecionismo”. Cad.RH vol.25 no.64 Salvador Jan./Apr. 2012.
- ALMEIDA, Alfredo Berno de. (Org.) [et al]. Cadernos de debates Nova Cartografia Social: Territórios quilombolas e conflitos. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia / UEA Edições, 2010.
- AMARAL, Rita de Cássia. Cidade em festa: O povo-de-santo (e outros povos) comemora em São Paulo. s/d.
- ARAÚJO, Renata Malcher. A praça do rei e a praça do marquês. IN: Maria das graças Mateus Ventura. Os espaços de sociabilidade na Íbero-América (sécs. XVI-XIX). Lisboa: Edições Colibri.
- BARROS, José D’Assunções. A História cultural e a contribuição de Roger Chartier. Diálogos, DHI/PPH/UEM, v. 9, n. 1, p. 125-141, 2005.
- BENJAMIM, Walter. O Narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov; teses sobre História. IN: Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- BEZERRA NETO e GUZMÁN. Terra Matura. Historiografia e História Social na Amazônia, 2002.
- BEZERRA NETO, JOSÉ Maia. Escravidão Negra no Grão-Pará. Sécs. XVII-XIX. Belém: Paka-Tatu, 2001, pp. 21-23.
- BLOCH, Marc. A história, os homens e o tempo. In: Apologia da História ou O ofício do Historiador. Rio de Janeiro, Zahar, 2001.
- BOAS, Franz. Antropologia cultural. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.
- BOYER, Véronique. Passado português, presente negro e indizibilidade ameríndia: o caso de Mazagão Velho, Amapá. In: Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, 28(2): 2008.
- BURKE, Peter. A História como Memória Social In: O Mundo como Teatro - Estudos de Antropologia Histórica. Lisboa. Difel. 1992.
- CERTEAU, Michel de. A Escrita da história. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.
- CHARTIER, Roger. Entre práticas e representações. Portugal. Difel. 2002.
- CHAUVEAU& TÉTART. Questões para a História do Presente, pp.07-39; RIOUX. Pode-se fazer uma história do presente, pp. 39-50; FRANK, Robert. Questões para as fontes do presente, pp103-117.
- DEL PRIORE & GOMES. Os Senhores dos Rios. Amazônia, Margens e Histórias. Rio de Janeiro: Elsevier, 2003.
- Discurso do Pres. Getúlio Vargas: “Territórios Federais – a finalidade da criação”. 1944.
- ELIAS, Norbert. O Processo Civilizador. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. Vol. II. 1994.

-
- FERREIRA, Marieta de Moraes. História, tempo presente e história oral. Topoi, Rio de Janeiro, dezembro 2002, pp. 314-332.
- GEERTZ, Clifford. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: Zahar Editores. 1978.
- GEERTZ, Clifford. Saber local. Novos Ensaios de Antropologia Interpretativa. Rio de Janeiro/Petrópolis: Vozes, 1997.
- GOMES, Flávio dos (Org) Nas terras do Cabo Norte – fronteiras, colonização e escravidão na Guiana Brasileira (Séculos XVIII/XIX). Belém: UFPA. 1999.
- GOMES, Flávio dos Santos. Em Outras Margens: Escravidão Africana, Fronteiras, e Etnicidade na Amazônia. IN: DEL PRIORE, Mary e GOMES, Flávio dos Santos. Senhores dos Rios. Amazônia, Margens e História. Rio de Janeiro: Editora Campos, 2003, pp. 146/147.
- GOMES, Flávio dos Santos. Fronteiras e Mocambos: o protesto negro na Guiana Brasileira. IN: GOMES, Flávio dos Santos. (Org) Nas Terras do Cabo Norte: fronteiras, colonização e escravidão na Guiana Brasileira – Séculos XVIII/XIX. Belém: Editora da UFPA, 1999.
- GOMES, Flávio dos Santos. Histórias de quilombolas: mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro, século XIX. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995.
- GOMES, Flávio dos Santos. Nas Terras do cabo Norte: Fronteiras, Colonização e Escravidão na Guiana Brasileira. Belém: UFPA, 1999.
- GOMES, Flávio e QUEIROZ, Jonas Marçal de. Em outras margens: Escravidão Africana, Fronteiras e Etnicidade na Amazônia. IN: DEL PRIORE, Mary e GOMES, Flávio dos Santos (Org.) Os Senhores dos Rios. Rio de Janeiro: Elsevier, 2003, p. 141 – 163.
- GONÇALVES, Mariana de Araújo. Enredos da Memória: História e Identidade no carnaval das Escolas de Samba em Macapá – 1975-2000. São Paulo: Editora Ética do Brasil, 2011.
- GONÇALVES, Mariana de Araújo. Escolas de Samba e o Inventário do Patrimônio Cultural Imaterial Amapaense. IN: Congresso Nacional do Samba. Jair Martins de Miranda, Martha Tupinambá de Ulhôa. Rio de Janeiro. Anais do 2o. Congresso Nacional do Samba: 50 anos da Carta e do Dia Nacional do Samba: UNIRIO, 2012.
- GONÇALVES, Mariana de Araújo. FAVELA: Território Negro na cidade de Macapá. IN: IV Reunião Equatorial de Antropologia – REA e XIII Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste – ABANNE. Fortaleza-Ce. 2013.
- HAESBAERT, Rogério. Territórios Alternativos. São Paulo: Contexto. 2002.
- HALBWACHS, Maurice. A Memória coletiva. São Paulo: Centauro, 2004.
- HELLER, Agnes & FEHÉR Ferenc. A condição política pós-moderna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1998.
- JESUS, Monica Ramos. Migração Quilombola: Território e Identidade – Estudo Preliminar de migrantes Kalungas no Distrito Federal. Dissertação de mestrado no Departamento de Geografia. Brasília: UNB, 2007.
- KLEIN, Herbert S. As origens Africanas dos Escravos Brasileiros. IN: Sérgio D. J. Pena. (Org.) Homo brasilis. Aspectos Genéticos, Linguísticos, Históricos e Sócioantropológicos da Formação do Povo Brasileiro. São Paulo: FUNPEC. 2002, p.93-112.
- LEITE Ilka Boaventura. Humanidades Insurgentes: conflitos e criminalização dos quilombos, pp.18-41. IN: Cader-nos de debates Nova Cartografia Social: Territórios quilombolas e conflitos /Alfredo Wagner Berno de Almeida (Orgs)... [et al]. – Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia / UEA Edições, 2010.
- LITTLE, Paul E., Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. Série Antropologia 322. Brasília. 2002.
- LUNA, Verônica Xavier. Escravos em Macapá: Africanos redesenhando a vila de São José – 1848/1856. João Pes-soa: Sal da Terra, 2011.
- MARIN, Rosa Acevedo (Org.) A Escrita da história Paraense. Belém: NAEA/UFPA. 1998.
- MARIN, Rosa Elizabeth Acevedo. Prosperidade e Estagnação de Macapá Colonial. IN: GOMES, Flávio dos Santos. (Org.). Nas Terras do Cabo Norte – fronteiras, colonização e escravidão na Guiana Brasileira/ Sécs. XVIII e XIX. Belém: NAEA-UFPA. 1999.
- MONIOT Henri. A história dos Povos sem história. IN: LE GOFF, Jacques & NORA, Pierre. História: Novos Problemas. Rio de Janeiro: Francisco Alves. 1995.
-

-
- MUNANGA, Kabengele. Algumas Considerações sobre a Diversidade e a Identidade Negra no Brasil. IN: Diversidade na Educação: reflexões e experiências. RAMOS, Marise NOGUEIRA, Adão Jorge Manoel, BARROS Graciete Maria Nascimento. Brasília: Secretaria de Educação Média e Tecnológica, 2003.
- PEREIRA Júlio Emílio Diniz. Formação de Professores: Pesquisa, representações e poder. Belo horizonte: Autêntica, 2007, pp. 53-76.
- PESAVENTO, Sandra Jatahy. História e história Cultural: Belo Horizonte: Autêntica: 2004, pp.7-18.
- RICCI, Magda. O Fim do Grão-Pará e o Nascimento do Brasil Movimentos Sociais, Levantes e Deserções no Alvorecer do Novo Império (1808-1840). IN: DEL PRIORE & GOMES. Os Senhores dos Rios. Amazônia, Margens e Histórias. 2003.
- Rosa Lydia Teixeira Corrêa[a], Luciene Guiraud. Possibilidades e Limites de Histórias de Vida por meio de Depoimentos Orais na História da Formação de Professores. Rev. Diálogo Educ., Curitiba, v. 9, n. 28, p. 671-687, set./dez. 2009.
- SALLES, Vicente. O Negro no Pará sob o regime da escravidão. Belém: IAP; Programa Raízes, 2005.
- SANTOS, Carlos Alexandre Barbosa Plínio dos. Fiés Descendentes. Redes-Irmandades na Pós-Abolição entre as Comunidades Negras Rurais Sul-Mato-Grossense. Tese de Doutorado do Programa de Antropologia social da Universidade de Brasília: UNB, 2010.
- SANTOS, Fernando Rodrigues dos Santos. História do Amapá – da autonomia territorial ao fim do janarismo. Macapá: Editora O Dia, 1998.
- SILVA, Regina e SATO, Michele. Territórios e identidades: mapeamento dos grupos sociais do Estado de Mato Grosso – Brasil. Ambient. Soc. vol.13 no.2 Campinas Dec. 2010.
- SILVA, Regina Helena Alves da. A construção da memória e as lembranças de moradores. IN: VON SIMSON, Olga Rodrigues de. Os Desafios Contemporâneos da história Oral. Campinas: Unicamp, 1997.
- TERRITÓRIO FEDERAL DO AMAPÁ: Relatório o Governo do território Federal do Amapá, 1944, apresentado ao Excelentíssimo senhor Presidente da República pelo Capitão Janary Gentil Nunes, Governador do Território. Rio de Janeiro: Imprensa oficial. 1946.
- VERGOLINO-HENRY, Anaiza e FIGUEIREDO, Arthur Napoleão. A presença Africana na Amazônia Colonial: Uma notícia histórica. Belém: Arquivo Público do Pará, 1990.

O ARCO DE MAGUEREZ: UMA PROPOSTA METODOLÓGICA PARA O ENSINO RELIGIOSO

Sérgio Rogério Azevedo Junqueira

A Escola, em consequência de sua missão no mundo, tem a função social de desvelar, apresentar e dar a conhecer os conhecimentos históricos e culturalmente desenvolvidos, produzidos e construídos, que estão acumulados e sistematizados, refletir sobre esses conhecimentos e com eles produzir novos conhecimentos. Assim, a função social da Escola torna-se significativa à medida que introduz os novos alunos nos conhecimentos da humanidade e, ao mesmo tempo, desenvolve e constrói conhecimentos. Desta forma, como reiteradamente sabemos, todo o conhecimento torna-se patrimônio da humanidade, o que também não é nada diferente, por exemplo, com o conhecimento religioso produzido pelos grupos sociais.

No entanto, a utilização do conhecimento produzido depende de condições socioeconômicas, assim como das finalidades de seu uso, por isso nem todo o conhecimento é de interesse de todos. Mas, mesmo que determinado saber, seja ele político ou religioso, não interesse a um grupo, uma vez produzido, é patrimônio da humanidade e, dessa maneira, deve estar disponibilizado para todos.

Já o conhecimento de cunho existencial, resultante de perguntas originárias e chaves para a compreensão do de antes-existir, da existência e da pós-existência, pode não encontrar respostas no mundo empírico ou mesmo nos experimentos de laboratório. A busca de algumas respostas vitais se dá no sentido e no significado que é atribuído ao existir humano, e do Universo, encontrado, muitas vezes, e disponibilizado em conhecimentos religiosos, que foram sendo construídos e desenvolvidos, histórica e culturalmente, pela humanidade. O que cabe, ao indivíduo e aos grupos, é conhecer para acolher, interrogar ou rejeitar as respostas que darão sentido e significado, ou não, na compreensão que se tem do mundo e que pode representar alguma resposta às indagações profundas do viver

e existir. Ou seja, em situações de extrema indagação de sentidos e em determinadas condições de vida, o conhecimento religioso é o único que se apresenta como estruturante para uma interpretação e concepção de mundo e do próprio existir de cada um.

Nesse contexto, podemos indagar sobre o componente curricular Ensino Religioso, que trabalha com o “conhecimento religioso” (BNCC, p.436) em vista da busca e do entendimento de respostas para perguntas existenciais, que deram e que dão o sentido e significado do existir de cada um e da vida como um todo. Podemos ter um percurso para organizar este conhecimento, ou seja, um método que sistematiza a essência deste saber científico no campo das manifestações religiosas. Neste sentido, o sistema representa o aspecto de conteúdo e o método o aspecto formal, quer dizer, o conjunto ordenado de conhecimentos, ou de conteúdo da ciência da religião, em conformidade com o sentido etimológico da palavra (em grego junto de, ao lado de, donde “atalho, rodeio”), é o caminho seguido para construir e alcançar um conjunto organizado e formalizado de conhecimento religioso. Falando de um modo geral, é possível proporcionar um processo organizado deste domínio do saber destacando suas peculiares articulações, ordenando os conhecimentos parcial, de acordo com a realidade, e relacionado com rigor lógico e inteligível (BRÜGGER, 1969).

A Base Nacional Comum Curricular – BNCC, estabelece como objeto de conhecimento do componente curricular Ensino Religioso o “conhecimento religioso” (BNCC, p.436). Assim, dentre as diversas metodologias desenvolvidas para conhecer, desenvolver e melhor compreender o conhecimento religioso, fazemos aqui um ensaio para reflexão e tomamos a proposta de Maguerz, que propõe e desenvolve uma metodologia baseada na “resolução de problemas”, com o objetivo de perceber a realidade e contribuir na solução de situações problemas com intervenção do conhecimento acadêmico.

O que busca Maguerz, com a metodologia da resolução de problemas, é fazer o aluno olhar e partir da observação da realidade e definir o problema que se apresenta. A partir daí definir postos-chave para o estudo. Buscar uma teorização que possa fundamentar o conhecimento que consiga levar à solução do problema. Para isso, é preciso trabalhar com hipóteses de resolução do problema, que possa levar a aplicar a solução à realidade. Acentua Maguerz que o aluno deve tornar-se autônomo na construção de seu conhecimento, não ficar dependente de alguém, neste caso de um professor, para olhar, perceber, traçar o caminho e construir uma solução para o problema percebido. Ou seja, o aluno torna-se independente, na procura de soluções para suas indagações e para dar respostas aos seus próprios problemas, ou aos problemas da realidade e, assim, constrói intencionalmente conhecimentos mais significativos e com sentido (FUJITA et all, 2016).

O ARCO DE CHARLES MAGUEREZ

O francês Charles Maguerез no ano de 1970 foi designado a trabalhar na integração de adultos imigrantes, provindos de países africanos, que chegavam para trabalhar na França com a agricultura e a indústria. O objetivo era iniciar tais adultos, fazendo-os alunos, para que pudessem adquirir a compreensão da língua, da cultura e da resolução e encaminhamento dos problemas, ou dos objetos de conhecimento¹ específicos do trabalho que realizavam. Organizou Charles Maguerез, para isso, uma metodologia baseada na “resolução de problemas” presentes na atuação do trabalho que exerciam. A metodologia precisava ser aplicada e tratada em grandes grupos — como de uma classe, turma, de operários, e com a participação do professor. O ponto de partida não era tratar do “saber” em si, mas a busca do “saber fazer” a partir da observação da realidade, das necessidades do contexto real e de uma discussão/reflexão coletiva. Para isso, levou-se em consideração não os conhecimentos prévios dos operários, mas a experiência de cada um para buscar um tipo de solução para um problema da realidade (MIRANDA; HAUPT, 2013).

Tal proposta metodológica, para o processo ensino-aprendizagem na educação básica, ainda está em processo de desenvolvimento, e em busca de uma fundamentação teórico-acadêmica adequada, quanto a sua aplicação com crianças e adolescentes. O que justifica a utilização do Arco de Maguerез no Brasil, atualmente, é que já há alguns ensaios em múltiplas áreas de conhecimento. No entanto, na educação básica, a Base Nacional Comum Curricular — a BNCC (BRASIL, 2017), trouxe presente a metodologia do Arco de Maguerез e se utiliza de tal abordagem ao tratar do “saber fazer”, como procedimento de resolução de problemas², na aprendizagem dos objetos de conhecimentos.

Destacamos que de qualquer forma é mais uma metodologia que, no entanto, exige, antes de tudo, a formação de um profissional que tenha desenvolvido competências e habilidades crítico-reflexivas, e, assim, possa dar conta de uma ação-intervenção pedagógica que se faça a partir da resolução de problemas. Para isso, portanto, é necessário que antes de tudo se comece pelo investimento e pela capacitação de docentes no exercício efetivo de uma prática que, provocado, observe a realidade e com o aluno desenvolva solução de problemas significativos para a vida pessoal e coletiva.

Desta maneira, a ação pedagógica poderá levar em conta estimular no aluno o exercício da pergunta e possibilitar a imersão no mundo da experiência, tanto nas conotações,

1 “Para garantir o desenvolvimento das competências específicas, cada componente curricular apresenta um conjunto de habilidades. Essas habilidades estão relacionadas a diferentes objetos de conhecimento – aqui entendidos como conteúdos, conceitos e processos –, que, por sua vez, são organizados em unidades temáticas.” (BNCC, p.28)

2 “Por meio da indicação clara do que os alunos devem “saber” (considerando a constituição de conhecimentos, habilidades, atitudes e valores) e, sobretudo, do que devem “saber fazer” (considerando a mobilização desses conhecimentos, habilidades, atitudes e valores para resolver demandas complexas da vida cotidiana, do pleno exercício da cidadania e do mundo do trabalho), a explicitação das competências oferece referências para o fortalecimento de ações que assegurem as aprendizagens essenciais definidas na BNCC.” (BNCC, p. 13)

valores, intercâmbios simbólicos, correspondências afetivas, interesses sociais, como nos contextos culturais, religiosos e políticos.

Neste cenário, o papel do professor é de facilitador do processo de aprendizagem. É o professor quem busca provocar, observar e propor experiências adequadas e significativas para despertar no aluno uma atitude de curiosidade e de interrogação investigativa perante o mundo. Logo, a metodologia de resolução de problemas considera e leva em conta as reais potencialidades dos alunos. Mas, conta, para isso, com a formação de profissionais qualificados profissionalmente e profundamente humanizados no que concerne o ensino e a aprendizagem. Por consequência, precisa de uma prática pedagógica que oportunize o resgate das necessidades e dos interesses de cada um, ou seja, que valorize o contexto e a individualidade (FUJITA et all, 2016).

A metodologia da resolução de problemas passa pelo olhar, pelos sentidos e pela problematização de temas imbricados com a vida em sociedade. Para isso, um referencial oportuno e qualificado é o “Arco de Charles Maguerez”, exposto no Brasil pela primeira vez por Bordenave e Pereira, em 1982. O Arco de Maguerez, como já dito, trata de um caminho metodológico, que se apropriado com conhecimento e competência, pode ser eficaz na orientação de uma prática pedagógica do educador e ainda pode ser eficaz na aprendizagem significativa do aluno.

A aprendizagem fundamentada na resolução de problemas é provocada a partir de situações reais e concretas, ou seja, de objetos de estudo que o aluno deverá perceber e aprender. E o professor também intencionalmente trabalha com objetos de conhecimentos que o aluno deverá adquirir em cada situação problema levantado. Quer dizer, que cada problema é transformado em objeto de conhecimento para ser discutido, destrinchado, estudado e levado à solução pelo grupo, de um problema real (BERBEL, 2001).

Como já dito anteriormente, a metodologia de resolução de problemas se deu a partir da necessidade de um ensino aprendizagem voltado para a construção de soluções de problemas, mas que tem por objetivo levar o aluno a um conhecimento teórico-acadêmico. Bordenave e Pereira, em 1982, ao disponibilizarem um primeiro material para os meios acadêmicos sobre o Arco de Maguerez, aplicado como caminho de educação problematizadora, tomaram como inspiração Paulo Freire (BERBEL, 2012), já que na metodologia da resolução de problemas de Maguerez, ou metodologia de problematização, o ponto de partida é também e sempre a realidade. Como em Paulo Freire a realidade deve ser observada de diferentes ângulos e permitir ao aluno identificar e extrair os problemas que se evidenciam, buscando possíveis soluções.

PARA ISSO, O ARCO DE MAGUEREZ SE CONSTITUI METODOLOGICAMENTE EM:

1 - Observar a realidade e definir o problema. O problema é um objeto de conhecimento e, portanto, de aprendizado. A observação da realidade parte de questionamentos e de uma reflexão em conjunto do contexto de uma situação problema aparente. A se-

guir procura levantar e analisar os elementos e todo o cenário presente na situação. Tais como, localização geográfica: rua, bairro, cidade, campo, orla marítima, montanha, clima. E, aspectos da cultura local: costumes, regras, leis, normas, arquitetura, artesanato, festas, músicas, danças, celebrações; econômicos: renda per capita, comércio, agricultura, pecuária, indústria, desenvolvimento econômico; demográficos: população, nascimentos, obituários, trabalho, nível escolar e acadêmico da população, emigração e imigração; de instituições: escolas, universidades, clubes, cemitérios, templos, fábricas, empresas; de arquiteturas e moradias: edifício, condições arquitetônicas, recursos materiais, recursos humanos; e organizacionais: organogramas administrativos, funcionamento das autarquias, dentre outros.

É uma primeira etapa, de observação do cenário e registro das informações do contexto ambiental, sobre o problema ou do objeto de conhecimento levantado. Neste primeiro momento deve partir de questões básicas e primárias que estão dadas pelas primeiras informações e do conhecimento pessoal que cada um dos alunos tem sobre a realidade. Deve-se ainda levar em conta para esse primeiro momento incluir atividades práticas de observação, visitas, registros, entrevistas, entre outras, para se obter informações e o levantamento de opiniões, ideias e sugestões. Caso o objeto de conhecimento, o problema levantado estiver no ambiente escolar, por exemplo, utilizar de informações sobre alunos, professores, direção, projeto pedagógico, organização administrativa, currículo escolar, projetos específicos, e tantos outros, que permitam aos alunos uma melhor aproximação e participação da resolução de um problema observado.

O estudo de um problema, ou de uma situação da realidade real, relacionando com os objetos de estudo do conhecimento acadêmico, constitui uma ação pedagógica relevante, quando tratado com conhecimento que não é apenas abstrato, ou distante da vida dos alunos. Ao analisarem criticamente os fatores de um problema os alunos já se colocam no mesmo, pensam e elaboram uma reflexão, e emergirá os aspectos mais relevantes a serem conhecidos e tratados.

2 – Definir os postos-chave. Na sequência destaca-se no registro o que é mais relevante na situação problema, que é o objeto de conhecimento, e as variáveis que são determinantes daquela situação. É um registro síntese de aspectos que realmente precisam ser conhecidos e compreendidos. Para isso, define-se também o material necessário para tratar o objeto de conhecimento, os limites a serem respeitados, os cuidados a serem tomados, com o objetivo de evitar distorções da realidade. A definição dos postos-chave do objeto do conhecimento provoca trocas e discussões, o que contribui para um olhar reflexivo sobre o problema colocado.

3 – Teorizar. O passo seguinte é a análise teórica do objeto de conhecimento. A análise teórica é que norteará implicações da resolução do problema para a vida real. Busca-se uma fundamentação, um suporte teórico acadêmico-científico para subsidiar o conhecimento empírico na realidade. É o momento que o aluno irá perceber realmente o problema e indagar-se sobre o porquê dos acontecimentos observados. É importante

ressaltar que uma teorização quando adequada, bem fundamentada e desenvolvida, leva o aluno a compreender o problema, não somente nas suas manifestações baseadas nas experiências ou situações, mas principalmente nos princípios teóricos, científicos e técnicos que o explica.

Assim, trazer presente e fundamentar teórico-cientificamente uma situação problema, ou um objeto do conhecimento, desencadeia-se operações mentais analíticas que favorecem o crescimento cognitivo dos alunos envolvidos no processo. Ou seja, a discussão sobre uma situação problema e seu sustento teórico, aborda diferentes formas de operacionalização do objeto de conhecimento e o caminho metodológico a ser percorrido, pontos semelhantes e divergentes de diferentes fundamentos e mecanismos de resolução de um problema. E a vivência de um caminho metodológico de resolução de problemas permite aos alunos a construção de conhecimentos, através do envolvimento pessoal e coletivo, com dados da realidade e com atividades de elaboração cognitiva em cada etapa do processo.

Também a relação teoria-prática é uma constante nesse percurso. A dinâmica de ação-reflexão-ação pode levar a caracterizar uma ação criativa e transformadora. O que quer dizer que o percurso metodológico da resolução de problemas é uma forma de exercitar uma práxis, entendida como uma prática consciente, refletida, informada e intencionalmente transformadora.

As características de cada etapa, seguida durante o processo e o conjunto das informações empíricas, técnicas e científicas utilizadas para a realização do conhecimento, vão estimulando, revendo, recolocando, enfim, (re)confirmando ou não crenças, valores e conceitos prévios. Ou seja, em vez de permanecerem estaticamente radicalizados em crenças subjetivas, criam-se competências para reformular, aprofundar, mudar, construir novos conhecimentos perante dados e circunstâncias concretas.

4 – Levantar hipóteses de solução. Esta etapa do Arco de Charles Maguerez consiste na elaboração de alternativas viáveis e confiáveis para solucionar o problema identificado. Para a resolução do problema, o objeto de conhecimento precisa ser colocado como algo crítico e criativo, a partir do confronto entre a teoria e a realidade. São elaboradas hipóteses de solução do problema e, dentre elas, escolhidos os conhecimentos, que é uma solução colocada em prática na parcela da realidade da qual se extraiu o problema de estudo. Desse modo, todo o objeto de aprendizado ganha sentido, já que partiu de uma análise para a solução de um problema concreto. E, por último, fica claramente evidenciada e demonstrada a função social de um conhecimento desenvolvido e adquirido.

5 - Aplicar à realidade. Aqui os alunos refletem sobre a aplicabilidade do conhecimento à realidade, o que leva a colocar de lado hipóteses menos propícias e optar pelas mais adequadas. E, também, se necessário, podem ainda efetuar algumas pequenas práticas experimentais, até chegarem à solução que considerem como a melhor para resolução do problema inicialmente levantado (SOUSA, 2017).

Figura 1 – Arco de Charles Maguerez



Fonte: COLOMBO e BERBEL (2007).

Por outro lado, a prática da metodologia de resolução de problema, para a compreensão de um objeto do conhecimento, leva o aluno a tornar-se independente na busca do conhecimento, neste caso de um professor, e mais, o capacita para procurar soluções para as suas próprias dificuldades e problemas (SOARES, 2018).

Assim, o objeto de conhecimento adquirido na resolução de problemas passa a ser uma competência adquirida pelo aluno, para descobrir soluções práticas adaptadas à sua realidade, o que têm enorme significação também para o processo da própria qualificação e valorização profissional (PRADO et all, 2012).

O ENSINO RELIGIOSO

O Ensino Religioso, a partir da BNCC (BRASIL, 2017). tem como objeto de conhecimento o “conhecimento religioso”. E, como os demais componentes, está organizado por competências específicas, eixos temáticos, objetos do conhecimento e habilidades. Sendo componente da Matriz Curricular, tem como campo do ensino e aprendizagem o conhecimento histórico-cultural-religioso, com o objetivo principal de buscar e desenvolver os Direitos e Valores humanos.

Pedagogicamente, as unidades temáticas: identidades e alteridades (BNCC, p. 438), manifestações religiosas (BNCC, p. 439), e crenças religiosas e filosofias de vida (BNCC, p. 439), pautam os objetos de conhecimento a serem tratados pelo Ensino Religioso. O que leva, por premissa e preocupação acadêmica, a propor e desenvolver competências e habilidades voltadas para a sensibilidade, o diálogo, a tolerância e a convivência pacífica com o diferente e com as diferenças. As competências a serem desenvolvidas no Ensino Religioso se colocam, portanto, e principalmente, na construção do respeito e da reverência a pluralidade cultural e religiosa brasileira.

Considera-se, assim, que as unidades temáticas da BNCC (BRASIL, 2017), - identidades e alteridades, manifestações religiosas, e crenças religiosas e filosofias de vida -, são articuladores para a estruturação do componente curricular Ensino Religioso. Pois, as mesmas, as unidades temáticas propostas na BNCC (BRASIL, 2017), contemplam e demandam uma cosmovisão, que melhor favorece a compreensão da estrutura e dos conceitos das religiões. E, são estas, as unidades temáticas do Ensino Religioso na BNCC, que estabelecem e explicitam, por meio dos costumes, das tradições e da linguagem, aquilo que influencia as relações sociais (BRASIL, 2017).

Assim, por exemplo, a unidade temática “identidades e alteridades” (BNCC, p.438), têm por objetivo que os estudantes reconheçam, valorizem e acolham o caráter singular e diversos do ser humano, por meio da identificação e do respeito às semelhanças e às diferenças entre o eu (subjetividade) e os outros (alteridades), da compreensão dos símbolos e dos significados e da relação entre imanência e transcendência.

Já a unidade temática “manifestações religiosas” (BNCC, 439), pretende proporcionar o conhecimento, a valorização e o respeito às distintas experiências e manifestações religiosas e a compreensão das relações estabelecidas entre as lideranças e as denominações religiosas e as distintas esferas sociais.

E, por último, a unidade temática “crenças religiosas e filosofias de vida” (BNCC, 439), trata dos aspectos estruturantes das diferentes tradições/movimentos religiosos e filosofias de vida, particularmente sobre mitos, ideia(s) de divindade(s), crenças e doutrinas religiosas, tradições orais e escritas, ideias de imortalidade, princípios e valores éticos.

Nesse aspecto, e a partir das unidades temáticas, é recomendado para a Educação Infantil um processo de sensibilização das crianças para o universo simbólico e a explicitação de sua convivência com a identidade religiosa de sua família, favorecendo a identidade delas como indivíduos em uma sociedade.

E para os primeiros cinco anos do Ensino Fundamental é proposta uma compreensão de conceitos e de categorias pertinentes às tradições religiosas, visando à organização de um vocabulário significativo e consistente, para que os estudantes compreendam a própria tradição e a dos colegas que, na perspectiva de uma inserção social, partindo de sua identidade, respeite a pluralidade da sociedade.

Já para os anos finais do Ensino Fundamental é solicitado que se faça uma orientação para consolidar os elementos das comunidades religiosas, verificando como esses são aplicados no cotidiano da sociedade.

No Ensino Médio, enquanto espaço acadêmico da sistematização, consolidação e compreensão do conhecimento religioso, vê-se a reflexão dos paradigmas de organização da sociedade, a partir da orientação dos indivíduos.

Para todos os segmentos escolares, ou seja, Educação Infantil, Ensino Fundamental e Ensino médio, quanto ao processo de avaliação, visando a organização do ensino e

da aprendizagem, pede uma perspectiva de avaliação processual e formativa, porém em conformidade às orientações pedagógicas da escola.

Efetivamente este componente curricular compreende os limites de todo o conhecimento e a própria finitude do ser humano. No entanto, o conhecimento religioso, de caráter antropológico, deve abrir o caminho para perceber, aprofundar e avançar no sentido e significado da existência humana e do Universo. Por outro lado, é notório que no processo de aprendizagem e de ensino-aprendizagem, do componente curricular Ensino Religioso, se fundamenta a busca do saber e o desejo de perceber uma transcendência presente na história humana.

Como parte integrante da formação básica do cidadão, o Ensino Religioso, componente curricular da educação básica, contribui na construção da cidadania, com a defesa dos Direitos Humanos e, portanto, com a formação integral do educando. Assim, os objetos de conhecimento, os conteúdos, do Ensino Religioso oportunizam a busca de informação na história e nas culturas humanas, ou seja, a “observação da realidade e definição do problema”. Provoca a interpretação do conhecimento acumulado, ou seja, a “definição dos postos-chave” a serem desenvolvidos. Fundamenta a ressignificação dos objetos de conhecimento, ou seja, a “teorização”. Considera e traz presentes a diversidade e a pluralidade, numa ênfase histórica, ou seja, a “hipóteses de solução”. E também permite o entendimento de si e do outro, quando da resolução de problema, ou seja, a “aplicação à realidade”.

Os objetos de conhecimento do Ensino Religioso, na BNCC (p. 438-441) — as expressões, manifestações, organizações, ritos, símbolos, espaços sagrados, dentre outras, levam a aprendizagem a se dar por meio de observações, informações, pesquisas, reflexões e experiências, fazendo o aluno conhecer, independentemente de ter ou não religião ou filosofia de vida, e a buscar respostas para os questionamentos existenciais. O conhecimento religioso, objeto do Ensino Religioso, tem a ver com a busca do ser humano em dar sentido às suas ações, e com o propósito de elaborar um projeto pessoal de vida em sintonia com outros projetos para que a dignidade humana seja garantida.

Portanto, a aprendizagem do conhecimento religioso auxilia na capacidade de interpretar a realidade e as próprias vivências, com análise crítica e fundamentada, a partir do conhecimento histórico e cultural. E o recurso metodológico da “resolução de problemas” que observa a realidade, define o problema e os postos-chave para o objeto do conhecimento, utiliza-se da teorização para levantar hipóteses que deem respostas mais adequadas, ou seja, de mais sentido e significado para a compreensão da realidade.

O que quer dizer que o objeto de conhecimento, o conhecimento religioso, no componente curricular Ensino Religioso, abre caminho para desenvolver habilidades e competências para o exercício do diálogo, da interdisciplinaridade e da interculturalidade com a realidade e com as demais áreas do saber.

“Ao longo da Educação Básica, as aprendizagens essenciais definidas na BNCC devem concorrer para assegurar aos estudantes o desenvolvimento de dez compe-

tências gerais, que consubstanciam, no âmbito pedagógico, os direitos de aprendizagem e desenvolvimento. Na BNCC, competência é definida como a mobilização de conhecimentos (conceitos e procedimentos), habilidades (práticas, cognitivas e socioemocionais), atitudes e valores para resolver demandas complexas da vida cotidiana, do pleno exercício da cidadania e do mundo do trabalho. Ao definir essas competências, a BNCC reconhece que a educação deve afirmar valores e estimular ações que contribuam para a transformação da sociedade, tornando-a mais humana, socialmente justa e, também, voltada para a preservação da natureza”. (BNCC, p.8)

Para o componente curricular Ensino Religioso, cabe colocar em pauta, trabalhar, assumir e desenvolver Competências Específicas BNCC (2017, p.437) que deem conta de:

1. Conhecer os aspectos estruturantes das diferentes tradições/movimentos religiosos e filosofias de vida, a partir de pressupostos científicos, filosóficos, estéticos e éticos.
2. Compreender, valorizar e respeitar as manifestações religiosas e filosofias de vida, suas experiências e saberes, em diferentes tempos, espaços e territórios.
3. Reconhecer e cuidar de si, do outro, da coletividade e da natureza, enquanto expressão de valor da vida.
4. Conviver com a diversidade de crenças, pensamentos, convicções, modos de ser e viver.
5. Analisar as relações entre as tradições religiosas e os campos da cultura, da política, da economia, da saúde, da ciência, da tecnologia e do meio ambiente.
6. Debater, problematizar e posicionar-se frente aos discursos e práticas de intolerância, discriminação e violência de cunho religioso, de modo a assegurar os direitos humanos no constante exercício da cidadania e da cultura de paz.

O que significa dizer que é necessário, para isso, uma metodologia, como a da resolução de problemas, que seja ativa, ou que leve a uma ação sobre, e possa dar conta de observar a realidade e dela fazer emergir o que ainda não promove o respeito, a dignidade, a paz e a justiça nas sociedades humanas.

As competências específicas do componente curricular Ensino Religioso, no processo da educação básica, propõem primordialmente desenvolver uma educação para a convivência e a paz, já que as mesmas são fundamentadas na valorização dos Direitos e Valores Humanos, no diálogo, na alteridade e no reconhecimento das diferentes identidades.

DESAFIOS PARA O ENSINO RELIGIOSO

O desafio do Arco de Charles Maguerez, ou da metodologia da resolução de problemas, colocado para o Ensino Religioso, vem atender a proposta dada ao componente curricular na BNCC. Para que competências para a vida sejam desenvolvidas é preciso que se olhe a realidade e o que pode nela ser melhorado. A metodologia de resolução de problemas exercita o aluno para o diálogo, para ouvir e para sentir com o outro e buscar soluções para o seu tempo e a sua realidade.

A metodologia da resolução de problemas pode constituir assim uma renovação de compreensão epistemológica e de proposta metodológica para os fundamentos acadêmicos e científicos do componente curricular Ensino Religioso.

Exemplificamos, assim, uma proposta a partir da discussão como as filosofias de vida, tradições e instituições religiosas podem influenciar diferentes campos da esfera pública: política, saúde, educação, economia (EF08ER04 “Discutir como filosofias de vida, tradições e instituições religiosas podem influenciar diferentes campos da esfera pública (política, saúde, educação, economia” — BRASIL, 2017, p. 459), sobre o envolvimento da religião com a economia como a produção de frangos para os países islâmicos (VVAA, 2019).

Quadro 1 – Proposta para EF08ER04 a partir do Arco de Magueréz

Definição do problema	Brasil é o maior exportador de frangos “halal” do mundo. O rito do abate de frango de forma equivocada pode ter levado países árabes a suspenderem a importação de frangos de frigoríficos brasileiros.
Observações da realidade	A produção da carne halal por empresas nacionais brasileiras tiveram de adequar fábricas e profissionalizar funcionários. As aves “halal” precisam ser abatidas com o peito voltado para a cidade sagrada de Meca, na Arábia Saudita. Os profissionais sangradores precisam ser muçulmanos praticantes, o que faz com que o abate também seja feito apenas manualmente.
Pontos Chave	Islamismo Ritual Alimentos Frigoríficos
Teorização	O termo “halal” em árabe significa “legal”, quer dizer, “permitido para consumo”. O conceito “halal” tem princípios que vão desde o respeito a todo e qualquer ser vivo até às questões sanitárias. Uma das exigências é a preocupação com a higiene do alimento, como também o bem-estar do animal. Para os islâmicos, o ritual de abate, do frango ou do gado, deve ser feito apenas pela degola, para garantir a morte instantânea do animal. Os procedimentos com o abate devem ser realizados por um muçulmano praticante, em geral um profissional árabe, treinado especificamente para essa função. O ofício do degolador é ligado às tradições religiosas e o abate demanda diversos ritos. Um deles, por exemplo, estabelece que cada animal, que passa pela mão do abatedor seja antes oferecido a Alá e só depois morto. Enquanto abate, o profissional deve pronunciar, em árabe, a expressão “em nome de Deus” e só depois pode sacrificar o animal. O significado deste oferecimento é na intenção de que o animal não sofra e que o sacrifício seja apenas para o sustento de quem dele se alimenta.

Hipótese de solução	<p>A aprovação de 25 plantas frigoríficas e a exclusão de cinco delas, para a comercialização de carne de frango ao mercado árabe, vieram após a realização de uma missão técnica saudita no Brasil, em outubro de 2018.</p> <p>Os profissionais visitaram frigoríficos, fazendas, empresas e fábricas de ração em todo o Brasil.</p> <p>Tiveram abates aprovados, avaliados satisfatoriamente pela autoridade sanitária saudita saudi.</p> <p>E outros não aprovadas por critérios técnicos.</p> <p>“A ABPA (a instituição que representa e defende as indústrias de abate e processamento de aves no Estado de Santa Catarina) está em contato com o governo brasileiro para que, em tratativa com a Arábia Saudita, sejam resolvidos”.</p> <p>A Associação Catarinense de Avicultura (Acav) se pronunciou dizendo: “É imperioso enfatizar que a suspensão das importações não decorre de nenhum problema técnico, sanitário ou logístico por parte das indústrias avícolas. A missão oficial da Arábia Saudita esteve no Brasil em 2018, para inspecionar as unidades e proceder a renovação da certificação do abate “halal” e, desse processo, resultou que alguns não foram certificados”.</p>
Aplicação à realidade	<p>Para produzir o tipo de carne “halal” as empresas nacionais tiveram que:</p> <ul style="list-style-type: none"> - Adaptar as fábricas; - Rever e recontratar os profissionais, ou o corpo de funcionários. <p>E, as aves para serem abatidas precisam:</p> <ul style="list-style-type: none"> - Estar com o peito voltado à cidade sagrada de Meca, na Arábia Saudita. <p>Os sangradores precisam:</p> <ul style="list-style-type: none"> - Ser muçulmanos praticantes; - Fazer o abate manualmente.

Fonte: ITOZ, JUNQUEIRA

Fica constatado que ainda é necessário que a ação pedagógica do componente curricular Ensino Religioso busque seu objeto de conhecimento, o conhecimento religioso, na perspectiva histórica e cultural, ou seja, no patrimônio histórico da humanidade. A metodologia da resolução de problemas, proposta de Magueréz, é uma metodologia ativa que pode elucidar e desvelar conhecimentos religiosos que vão em busca do sentido das práticas da humanidade e do significado do existir humano.

Para isso, no entanto, se faz necessário ressignificar o objeto de conhecimento do Ensino Religioso, que é o “conhecimento religioso”, compreendendo-o como componente da matriz curricular, e que trabalha com conhecimentos historicamente constituídos e construídos pela atuação humana, e assim possa apresentar respostas mais significativas no processo de ensino e aprendizagem.

CONSIDERAÇÕES

Trazer à reflexão e proposta de compreensão, para a ação didático-pedagógica do Ensino Religioso, o Arco de Magueréz coloca em pauta a dimensão de um componente curricular que quer significativo para uma educação que também se quer integral.

Provoca, ainda, a entender que o Ensino Religioso se constitui numa personalidade de componente curricular e precisa ser constituído desde a Base Nacional Comum Curricular — BNCC, com: Competências Gerais e Competências Específicas; Unidades Temáticas; Objetos do Conhecimento; Habilidades; Conteúdos; Metodologias; e Avaliação acadêmico-científica.

No entanto, para isso, se faz urgentemente necessário uma nova e atualizada metodologia, uma metodologia ativa, tanto no ensino quanto na aprendizagem. Uma metodologia que responda e que dê conta de uma real leitura da realidade, que trabalhe com problematização e com busca de resolução de problemas.

Somente na perspectiva de interação com o conhecimento religioso imbricado na cultura humana é possível fazer a identificação e ter o respeito às semelhanças e às diferenças entre o eu (subjetividade) e os outros (alteridades). É possível, ainda, buscar a compreensão dos símbolos e dos seus significados na relação imanência e transcendência.

REFERÊNCIAS

- BERBEL N. A. N. A metodologia da problematização com o Arco de Magueréz: uma reflexão teórico-epistemológica. Londrina: EDUEL, 2012. 204p.
- BERBEL N. A. N. Conhecer e intervir: o desafio da metodologia da problematização. Londrina: EDUEL, 2001.
- BORDENAVE, Juan Díaz; PEREIRA, Adair Martins. Estratégias de ensino aprendizagem. 4.ed. Petrópolis: Vozes, 1982.
- BRASIL. MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E CULTURA - MEC, Base Nacional Comum Curricular - BNCC, 2017. Em: <http://basenacionalcomum.mec.gov.br/wp-content/uploads/2018/02/bncc-20dez-site.pdf>
- BRÜGGER, Walter. Dicionário de Filosofia. S. Paulo: Herder, 1969.
- COLOMBO, Andréa Aparecida; BERBEL, Neusi Aparecida Navas. A metodologia da problematização com o arco de Magueréz e sua relação com os saberes de professores. In. Semina: Ciências sociais e humanas. V. 28, n. 2, 2007, 121-146. <http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/seminasoc/article/view/3733> Acesso em 20/06/2020.
- FUJITA, Júnia Aparecida Laia da Mata; CARMONA, Elenice Valentim; SHIMO, Antonieta Keiko Kakuda. Uso da metodologia da problematização com o Arco de Magueréz no ensino sobre brinquedo terapêutico. In. Revista Portuguesa de Educação, V. 29, N. 01, 2016, 229-258. http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0871-91872016000100011 Acesso em 20/06/2020.
- MEC, Brasil. Base Nacional Comum Curricular, BNCC, 2017. Em: http://basenacionalcomum.mec.gov.br/images/BNCC_EI_EF_110518_versaofinal_site.pdf
- MIRANDA, Evany Ribeiro; HAUPT, Carine. Metodologia da problematização com arco de Magueréz: um desafio proposto pelo PIBID. Revista Extendere, v. 2, n. 1, 2013, 100-110. <http://periodicos.uern.br/index.php/extendere/article/view/782/433> Acesso em 01/06/2020.
- PRADO, Marta Lenise do; VELHO, Manuela Beatris; ESPÍNDOLA, Daniela Simoni; SOBRINHO, Sandra Hilda; BACKES, Vânia Marli Schubert. Arco de Charles Magueréz: refletindo estratégias de metodologia ativa na formação de profissionais de saúde. In. Esc. Anna Nery, V. 16, N. 01, 2012, 172-177. https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1414-81452012000100023&script=sci_arttext. Acesso em 20/06/2020.
- SOARES, Aline Bairros; SANTOS, Leila Maria Araújo; BARIN, Claudia Smaniotto. O Arco de Magueréz como estruturador pedagógico das TDIC. In Revista Renote: Novas Tecnologias na Educação. V. 16, N. 1, 2018, 1-10. <https://seer.ufrgs.br/renote/article/view/85895/49290>. Acesso em 01/06/2020.
- SOUSA, Alberto. O Método da resolução de problemas com o Arco de Margueréz, 2017. In: <https://sites.google.com/site/albertobarrossousa/pedagogia/educacao/educacao>. Acesso em 01/06/2020.
- VVAA. Falha em rito no abate de frango pode ter levado árabes a suspendem cinco frigoríficos. In. ALavoura. 2019. <https://alavoura.com.br/pecuaria/avicultura/falha-em-rito-no-abate-de-frango-pode-ter-levado-arabes-a-suspendem-5-frigorificos/> Acesso em 02/06/2020.

REFLEXÕES ENTRE AS FRONTEIRAS DO ENSINO RELIGIOSO, INTOLERÂNCIA RELIGIOSA E O RACISMO RELIGIOSO NA EDUCAÇÃO BRASILEIRA

Paulo Anchieta Barbosa de Oliveira
Wanildo Figueiredo de Sousa
Marcos Vinícius de Freitas Reis

Intolerância religiosa é a dificuldade que o ser humano tem de conviver e respeitar o dogma do outro. Esta atitude é de total desprezo e demonização da crença e de fé do outro. É um conjunto de ideologias e atitudes ofensivas às crenças e práticas religiosas a quem não segue uma religião, isto é, se torna um crime de ódio que fere a liberdade e a dignidade humana, causando violência ao ponto de ocasionar óbito individual ou em massa.

Essa ausência de tolerância faz com que pessoas sejam excluídas e se excluam do convívio social, por medo de represálias vindas de grupos religiosos ou mesmo da própria família. A escola também possui seu papel nessa exclusão, pois professores desqualificados e preconceituosos contribuem com essa inflexibilidade por falta de conhecimento ou por ter a “convicção” de a sua religião é a que salva. Essa situação não deveria ocorrer, pois a escola é uma instituição mediadora e auxiliadora na formação de caráter, desde a educação infantil até o ensino superior, o qual será objeto principal para tornar a criança uma cidadã de bem, evitando as violências e o racismo religioso.

O Brasil é um país laico, haja vista a diversidade religiosa existente desde a época da sua colonização quando houve a mistura de raças e credos vindos principalmente do continente africano e europeu, aqui se entrelaçaram com os povos que já habitavam estas

terras. Cada religião possui seu sacerdote, “a pessoa que prega os dogmas religiosos da sua religião”. Com isso o objetivo deste trabalho é pontuar a fatores que levam a intolerância religiosa e ao racismo religioso na educação Brasileira. A discriminação existente entre docentes e discentes se propaga pelo simples fato de não conhecerem as ritualísticas das religiões opostas, isso faz com que disseminem a intolerância, sendo que cada pessoa tem o livre direito de se manifestar religiosamente.

Com o intuito de alcançarmos o objetivo geral desta pesquisa, nos remetemos aos seguintes objetivos específicos: Estimular a construção coletiva dos conhecimentos religiosos, refletir sobre preconceito e o racismo religioso na escola, compartilhar conhecimento através do ensino religioso e estimular o diálogo entre os saberes religiosos.

A pesquisa justifica-se pela intolerância religiosa existente na sociedade e nas comunidades escolares, bem como pela falta de conhecimentos aprofundados na temática e a dificuldade de se ter um ensino religioso pluralista, contribuindo com a ignorância religiosa e fazendo com que adultos, jovens e crianças passem por situações vexatórias em meio social, acreditando apenas naquilo que lhe é imposto, através de práticas religiosas e da mídia sensacionalista, que transmitem a doutrina conveniente a ser acreditada, que de maneira sorrateira os indivíduos passam a crer como absoluta, ao ponto de tomar atitudes intolerantes e conflitantes.

A investigação deu-se por meio qualitativo a partir da pesquisa de campo realizada por ocasião do I Encontro Científico “Religiosidades Afro-Ameríndias na Amazônia Amapaense”, durante os dias 09, 10 de novembro de 2017 na Universidade Federal do Amapá - UNIFAP, através de entrevistas com perguntas abertas, que posteriormente foram transcritas e analisadas para compor o corpo deste trabalho e revisão da literatura, utilizando publicações disponibilizadas nos bancos de dados da CAPES, Literatura Latino Americana e do Google Scholar, tendo como base a leitura das obras entre os anos de 1997 aos anos de 2017, por meio de busca de palavras-chave, a saber: Intolerância Religiosa na Escola; Diálogo Inter-religioso; Umbandismo.

Após a seleção das publicações foi realizada leitura exploratória para constatação da adequação com a pesquisa. Posteriormente foi efetivada leitura seletiva visando a busca de dados qualitativos quanto a ocorrência de preconceitos e divergências sobre as religiões no ambiente escolar.

O preconceito e o racismo religioso nas escolas aqui estudados, servem para compreendermos um pouco o que vem sendo debatido sobre este tema, deste modo proporcionamos ao leitor deste artigo uma reflexão real do título deste trabalho, com isso ele será um propagador do conhecimento adquirido, visando a compreensão e a vivência não discriminatória na sociedade em que vive.

A intolerância é umas das expressões da violência entendida como a ruptura das relações harmoniosas, justas e fundadas no diálogo e no respeito ao outro. E por ser uma das formas da violência, há que se interpelar sobre suas implicações e as exigências para que a real tolerância seja efetivada, sobretudo nos meios escolares e/ou acadêmicos.

Para concluirmos, serão exibidas análise dos autores deste artigo como resultados adquiridos na pesquisa de campo com doutores que discutem sobre o tema, fazendo uma interface com autores que discutem sobre essa realidade, esses resultados serão abordados de uma forma sintetizada para uma melhor compreensão do leitor desta obra.

REFLEXÕES E DISCUSSÕES

O preconceito religioso é algo que sempre existiu no meio social e pode ser observado através de atitudes intolerantes no ambiente escolar entre alunos, professores e gestores, como menciona Ferreira, 2012, em seus escritos quando diz que:

A ausência de limites entre a fé dos educadores e a sala de aula também pode acarretar situações de intolerância e discriminação. No início do ano, em São Bernardo, na grande São Paulo, o pai de um aluno denunciou à Justiça a escola onde o filho estudava. O adolescente de 15 anos sofria *bullying* por recusar-se a participar da pregação evangélica da professora de história. Praticante do candomblé, o garoto começou a ser perseguido pelos colegas. A professora alegou que a pregação fazia parte de sua metodologia de ensino (Ferreira, 2012, p. 45).

Percebe-se neste fato o quanto alguns professores tentam impor mesmo que seja de uma maneira “sutil ou pedagógica” as suas doutrinas religiosas. Situação esta que envolve toda a turma de alunos que fica refém de professores sem limites, pois ele é a autoridade dentro da sala e por vezes os alunos têm o comando do professor como o correto, deixando ser influenciado por ele.

No Brasil normalmente a religião que é mais “conversada” ou “aceita” é o catolicismo, devido as doutrinas cristãs ensinadas ou impostas por profissionais autorizados por ela deis da colonização do país, como afirma Santos, “a Igreja Católica manteve nas aulas de ensino religioso, nos estados, práticas dos valores cristãos ministradas por um profissional credenciado e autorizado pela mesma”. Santos, 2015, p. 35-40

Contudo, não podemos negar a existência de outras religiões no Brasil e das religiões tipicamente brasileiras. É perceptível que no meio educacional há um desconhecimento dos alunos e professores quando o assunto se refere aos valores civilizatórios das religiões de matrizes africanas e pentecostais, devido ao fato da igreja católica sempre ter dominado o meio religioso

Jovens, alunos e até mesmo professores quando são questionados sobre este universo religioso, respondem baseados em informações, fundamentadas numa visão fantasiosa sobre os dogmas religiosos a que pertencem. As conversações pouco sinalizam acerca das religiões de matriz africana como a umbanda ou candomblé. Nas escolas há um silêncio em volta da temática e ao mesmo tempo um turbilhão de questionamentos sobre a veracidade dos fatos.

A comunidade escolar trata os praticantes das religiões pentecostais e afro-brasileiras de forma preconceituosa. Assim sendo há um receio de exposição por parte dos adeptos com medo das represálias sociais. Esse receio também parte de discentes que de

alguma forma no passado já sofreram algum tipo de constrangimento ou já presenciaram tal fato, e assim se eximem de exposições públicas.

É notório que as religiões (católica e o protestantismo) são as mais presentes nas escolas e que os professores carregam consigo seus dogmas e crenças. Em meados disso muitos professores não tem o conhecimento adequado e nem específico para tratar sobre as religiões, muitos são escolhidos para ministrar as aulas porque não podem ficar sem turmas ou para complemento de carga horária. Na maioria das vezes nem conhecimento sobre Ciências das Religiões esse professor tem, muito menos técnicas metodológicas e pedagógicas que o auxilie quanto as suas aulas, deixando o ensino mais deficiente e caquético como confirmam abaixo os autores:

Diante do exposto, pode-se afirmar que o ER na região Norte não difere da realidade de outros estados do Brasil. Em geral, o ER catequético e proselitista faz parte do cotidiano nas escolas públicas e é realizado por professores vinculados a matrizes religiosas cristãs, dificultando o ensino plural, laico e a consequente diversidade religiosa que deveria caracterizá-lo. Os docentes que são selecionados a ministrar ER na região Amazônica, em sua maioria, não possuem formação específica – muitos são formados em outras áreas do conhecimento (inclusive Teologia) e poucos possuem conhecimento teórico-metodológico em Ciências da Religião, que os capacitem a ser professores de ER. Vulcão & Reis & Fonseca, 2018, p. 3.

O professor ao entrar em uma sala de aula não deixa do lado de fora sua fé, crença e origens. Há uma tendência comumente do professor se defender religiosamente e fazer prosélitos ao invés de aproveitar o espaço escolar para exercitar os múltiplos saberes acerca das religiosidades, partindo da etimologia da palavra *religare* ou sagrado.

Os docentes e discentes que não comungam com o mesmo pensamento do catolicismo passam por condições de “invisibilidade forçada” também relatada por Caputo, 2006, em sua tese de doutorado; onde a autora constrói críticas pontuais ao fato da escola não aceitar a religiosidade desse professor e ou aluno, fazendo com que boa parte desses praticantes das religiões não católicas esconda sua opção religiosa e se declare católicas ou sem religião para evitar mais discriminação.

É necessário que o ser humano pare um pouco de pensar só em si e pense um pouco no seu irmão de fé, pois no livro sagrado a “Bíblia”, assim como diz Vilar, 2010, e como enfatiza os cristãos temos que: “*Amar a Deus sobre todas as coisas e ao seu próximo como a si mesmo*”, então por que tantas divergências e impaciências entre as pessoas, ao ponto de se de gladiarem e injuriarem, tornando suas convivências uma guerrilha de poderes religiosos e crenças prejudicando a convivência.

Historicamente, a intolerância está presente na esfera das relações humanas fundadas em sentimentos e crenças religiosas. É uma prática que se auto justifica *em nome de Deus*; adquire o status de uma guerra de deuses encarnados em homens e mulheres que se odeiam e não se suportam. Silva, 2004, p. 34.

O ser humano é capaz de fazer uma mistura de sentimentos pessoais e religiosos, isso se agrava quando o sentimento pelo outro não é um sentimento de bem-estar social,

fatores de desrespeitos mútuos agressões podem vir a surgir de ambas as partes, trazendo consequências desagradáveis para ambos no meio social. Nesse interim as guerrilhas entre os seres humanos perturbam a paz, a amorosidade e a alteridade, trazendo consequências indelévels à convivência.

No Brasil existem leis que combatem as injúrias religiosa sendo tal situação evidenciada mesmo após a promulgação da Constituição Federal de 1988 BRASIL, 1988, cujo artigo 5º inciso VI, determina que é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias.

Considerando a Lei 10.639/03, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, obriga a inclusão no currículo escolar da rede de ensino a temática “história da África e cultura afro-brasileira”, e a Lei nº 11.635/2007 que institui o Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa a ser comemorado anualmente em todo o território nacional no dia 21 de janeiro, que amplia as discussões sobre a liberdade de culto religioso e combate ao racismo no Brasil.

Embora a rejeição das religiões afro-brasileiras, seus rituais e crenças, por parte das outras religiões, seja algo centenário na história brasileira, a “guerra espiritual” que observamos, praticada pelas igrejas neopentecostais tem por base a “teologia da guerra espiritual”, surgida na década de 1980 no meio evangélico norte-americana, que propõe a demonização das religiões não cristãs. Oro, 2007, p. 90.

É perceptível no âmbito social que as igrejas neopentecostais são as que mais propagam a intolerância religiosa principalmente em desfavor as religiões de matrizes Africanas. Suas crenças religiosas são fervorosas a favor do evangelho cristão protestante e tem vivências históricas no cenário brasileiro, fazendo com que outras religiões passem por situações intolerantes, demonizando qualquer outra religião que não siga os dogmas por ela determinado desrespeitando a diversidade cultural religiosa existente na sociedade brasileira.

Nesse contexto, onde a diversidade cultural se apresenta de forma intensa, o Ensino Religioso precisa ser estudado e ensinado como fenômeno social, e não como doutrina ou valores morais, como se tem percebido em muitas escolas públicas e particulares na Amazônia. Ensinar a diversidade cultural e religiosa como conteúdo do ER é respeitar a laicidade do Estado e, ao mesmo tempo, evitar intolerância e entender o real lugar das religiões na sociedade. Vulcão & Reis & Fonseca, 2018, p. 2.

A sociedade precisa do conhecimento para respeitar a laicidade do estado e ajudar no combate as inflexibilidades religiosas nas escolas do Brasil bem como a demonização e o racismo religioso na educação brasileira, estes atos caracterizam-se pela inexistência das informações dos dogmas e do misticismo das outras religiões, o ensino deve ser diversificado quando se fala em cultura religiosa, pois toda religião possui a sua mística religiosa e ela está inserido diretamente nas suas ritualísticas, porem cada qual crê no que lhe melhor inspira particularmente e cada religiosidade tem sua particularidade individual.

O encontro das religiões tem uma indispensável dimensão experiencial e mística. Sem uma certa experiência que transcende o reino mental, sem um certo elemento místico na própria vida, não se pode esperar superar o particularismo da própria religiosidade, e menos ainda ampliá-la e aprofundá-la, ao ser defrontado com uma experiência humana diferente. Teixeira, 1997, p. 433.

É um fato notório que cada doutrina tem suas particularidades, nas ritualísticas podem não pode-se deixar de mencionar suas adoração aos Deuses e que pessoas tem esse ser espiritual como o construtor de tudo e salvador, o que se diferencia é como cada religião faz a sua própria adoração e é essa forma que tem que ser respeitada pelas pessoas e pela sociedade, esse respeito precisa ser repassado de pai para filho e dever ser continuo nos ambientes escolares, já que pretendemos viver em harmonia.

O diálogo inter-religioso demonstra a possibilidade de uma nova perspectiva de atuação das religiões ao reconhecer que essas podem exercer um papel significativo na construção de uma ética da superação da violência; que podem igualmente dedicar-se à tarefa comum de salvaguardar a integridade dos seres humanos e da terra ameaçada. Teixeira, 1997, p. 433,

A intolerância é umas das expressões da violência, entendida como a ruptura das relações harmoniosas, justas e fundadas no diálogo e no respeito ao outro. E por ser uma das formas da violência, há de se interpelar sobre suas implicações e as exigências para que a real tolerância seja efetivada, porém precisa-se trabalhar essa tolerância deis da infância, onde a compreensão e a formação do cidadão estão em crescimento sobretudo nos meios escolares e/ou acadêmicos.

Educar para a tolerância adultos que atiram uns nos outros por motivos étnicos e religiosos é tempo perdido. Tarde demais. A intolerância selvagem deve ser, portanto, combatidas em suas raízes, através de uma educação constante que tem início na infância, antes que possa ser escrita em um livro, e antes que se torne uma casca comportamental espreça e dura demais. Eco, 2001, p. 56.

No intuito de entender essa discussão, é preciso compreender o conceito de laicidade. Fruto da separação entre Estado e Igreja, onde supostamente é excluída do poder político e administrativo e, em particular, do ensino. O Estado laico nasceu de um processo de laicização, de um afastamento dos preceitos religiosos, de uma emancipação e construção progressiva, sobretudo do poder da Igreja católica. Segundo Junqueira, 2008, “o Brasil desde os primórdios da República assumiu um posicionamento laico, ou seja, o Estado não tem uma crença religiosa, ao contrário este garante aos seus habitantes o direito de poderem livremente escolher sua crença religiosa.”

Podemos dizer que o Brasil é laico, pois não obriga sua população a seguir nem uma ou outra religião, apesar da sua diversidade religiosa, a sociedade tem o livre poder de escolher a que religião queira praticar e isso precisa ser respeitado por parte da população que até os anos atuais não aceita a religião do outro, transformando essa repulsa religiosa em ódio, violência, abusos, injurias e ofensas praticadas por outros indo contra a laicidade do Brasil.

A laicidade é um princípio fundamental e fundador da República Francesa Domingos, 2008, que tem como ideal a igualdade na diversidade, o respeito às particularidades e a exclusão dos antagonismos. É concebida como um fator que favorece a construção de uma sociedade livre, que preserva o espaço público de todo esfacelamento. A laicidade une então, de forma indissociável, a liberdade de consciência, fundada sobre a autonomia de cada um, ao princípio de igualdade entre os seres humanos.

É então a garantia da liberdade de pensamento do homem cidadão dentro de uma comunidade política; a garantia da liberdade de espírito e da liberdade do próprio ser humano. O princípio da laicidade vai ao encontro do princípio da tolerância, conhecido pela Declaração dos Direitos do Homem, de 1789. Essa tolerância passa pelo respeito ao culto do outro, à aceitação de sua opinião, como assinala o artigo 10 da referida declaração: “Ninguém pode ser perseguido por suas opiniões, mesmo religiosas, contanto que sua manifestação não perturbe a ordem pública”. Ou ainda, o artigo 18 da Declaração Universal dos Direitos Humanos: “Toda pessoa tem direito à liberdade de pensamento, consciência e religião”.

Ao contrário do que possa parecer, a laicidade é um princípio que assegura a liberdade de consciência e garante o livre exercício dos cultos, ressalvados os interesses da ordem pública. O Estado laico é aquele onde o direito do cidadão de ter ou não ter religião é respeitado, porém autores como Ferreira, 2012 ressaltam que: “Ao mesmo tempo em que prega a neutralidade, o Estado não anula certos privilégios e representações devotas”.

Embora o avanço do Brasil em combater a inflexibilidade religiosa promovendo diálogos. O Supremo Tribunal Federal (STF), por 6 votos a favor e 5 contra, mencionando o voto de desempate da Presidente do STF a Ministra Carmem Lucia, decidiu-se no dia 27 de setembro de 2017 que o ensino religioso em ambientes escolares pode ter natureza confessional, significando que as aulas podem seguir os ensinamentos de uma só religião e podem ser ministradas por um sacerdote da religião que mais se adegue a escola. Segundo alguns autores essa decisão é um retrocesso no ensino religiosa do Brasil pois alunos perderam a oportunidade de manterem uma relação harmoniosa intra e extraescolar com diferentes saberes e de ampliar os seus conhecimentos culturais religiosos sobre a sociedade em que vivem, principalmente se o professor for desqualificado e começar a impor sua religião como a verdadeira para os alunos.

Nesse contexto, o ER poderia ser utilizado para levar os alunos a refletirem como o fenômeno religioso tem o potencial de alterar o nível das relações interpessoais, não somente na esfera intra como extraescolar, em consonância com a mobilização dos estudiosos do tema para firmar o ER como circunscrito às Ciências da Religião. Contudo, essa luta histórica sofreu um revés com a recente manifestação do Supremo Tribunal Federal, quando, em acolhimento à ADI n. 4439/2017, manifestou-se pela retomada à tendência confessional do ER, assumindo uma postura anacrônica para com a formação cidadã, ética e solidária de crianças e adolescentes Vulcão & Reis & Fonseca, 2018, p. 16.

Esta decisão arbitrária e inconsequente do Supremo nos leva a avaliar de um ponto de vista cultural religioso que a inflexibilidade religiosa ainda permanecerá em discursão por longas décadas, Sena afirma que, “o Ensino Religioso ficou refém das velhas referências confessionais, entregue aos professores de outras disciplinas, sem formação específica para ministrar aulas nessa área do conhecimento”. Sena, 2006, p. 22.

Isto nos faz perceber a exclusão da liberdade, da democracia de um diálogo cultural e inter-religioso na escola, como cita Custódio, [...] “A liberdade religiosa é um dos dados mais importantes a ser respeitado numa sociedade que pretende ser democrática, aberta e livre”. Custódio, 2015, p. 74.

A escola precisa de professores do ensino religioso bem-preparados, capacitados com o conhecimento adequado para que consiga direcionar uma excelente aula a partir dos seus saberes em Ciências das Religiões, a formação do professor se torna algo imprescindível quando se fala na produção metodológica e na difusão do conhecimento científico religioso e de aspectos sociais e culturais.

O ensino religioso é motivo de estudos de pesquisadores preocupados em proporcionar o devido conhecimento do sagrado e suas manifestações e que a escola é um dos espaços onde o diálogo pode ser evidenciado na perspectiva da diminuição, superação ou minimização da intolerância religiosa nestes ambientes. Cruz, 2010, p. 76.

Com isso a religião deixa de ser o fundamento da sociedade. O fundamento passa a ser o estado e o mundo. Estes dois organizam a sociedade. Nesse sentido, “a religião deixa de ser uma questão social para ser questão pessoal, passando o conceito “conversão” a adquirir um significado todo especial”, Dreher, 1999. Contudo, ao crescer notamos que esta mesma religião muda, junto com os pensamentos de curiosidade e o bem-estar de cada indivíduo, ou seja, quando ainda criança, preconizamos os ensinamentos dados pelos pais, passamos a acreditar e aceitar o que querem e acreditam que é correto. Criando assim uma parte do que nós chamamos de caráter e isto é enfatizado ainda mais nos ambientes escolares.

Já na adolescência, a religião passa a ser um pouco mais “delicada”, o que dependerá de como foi a criação deste indivíduo ainda criança. Se os pais não tiverem sua religião “fervorosa”, este adolescente não continuará neste caminho, pois a religião se tornará algo a “aceitar por obrigatoriedade”. Por outro lado, o adolescente pode continuar no caminho da religião que foi ensinada e toda a sua fé.

Podemos mencionar que esta é uma fase de escolhas e conquistas para a fase que virá pela frente e a escola pode ser uma influenciadora nessa escolha deis de que esteja preparada para receber esse público indeciso, que procura orientação e não imposição, mas para isso os professores das escolas devem estar preparados e capacitados para tal ação, não adiante ter um nível superior em qualquer área de licenciatura, pois muitos desses cursos não fornecem disciplinas ligadas ao ensino religioso ou que trate sobre

religião, formando assim professores com lacunas quando se trata desse assunto e a disciplina acaba caindo no descaso, não sendo reconhecida como componente curricular.

Segundo Benko, “para o adulto, a religião cumpre propósito nobre, o de ajudá-lo na formulação de uma filosofia de vida que lhe empreste as características de unidade e finalidade”. Segundo Benko, 1998. Podemos dizer que é uma ciência, quando elaborada cientificamente, contribui para a saúde espiritual dos envolvidos, portanto, religião é uma ciência na área da saúde, por isso não pode ser repressiva.

A religião sadia pode ajudar o ser humano a criar um sistema de vida e uma concepção de universo que lhe dê o sentido de integridade do ser e a autoconsciência necessária a uma vida útil e produtiva. Ela é capaz de levá-lo à formação de um centro de lealdade que dará sentido e direção as suas ações. A religião, portanto, é essencialmente positiva e reflete sua concepção da vida e do universo e a escola tem um papel fundamental na formação do caráter religioso desse ser.

“Para o idoso, a religiosidade funciona como elemento que o ajudará a fazer a transição final da vida do modo mais suave possível e sem traumas que tipicamente caracterizam essa fase da existência humana”, Benko, 1998. Serve como mediação entre o espaço físico e o metafísico, onde os sujeitos passarão a eternidade.

A palavra religião vem do verbo latino *religare* (*re-ligare*). Religar pressupõe uma ligação originária desfeita, mas que admite uma nova ligação (*re-ligar*). A religião pode ser conceituada como um elo de ligação entre o ser humano e o sagrado. Ela estabelece o vínculo do homem com o Transcendente (Deus). Ensinos devem ser repassados aos adolescentes e crianças não só nos templos religiosos, mas também em casa e no ambiente escolar, porque é nesse ambiente que os jovens irão se encontrar com a diversidade religiosa a qual necessita respeitar, exemplo. Candomblé, Umbanda, Budismo, espiritismo, Judaísmo, Catolicismo, pentecostalismo, etc.

Etimologicamente, a palavra “pentecostal”, significa ‘aquele que tem força e poder, glossolalia’, quando movidos por línguas sobrenaturais ouviam em sua língua materna, referencia-se à experiência vivida pelos primeiros cristãos cinquenta dias após a morte de Jesus Cristo e dez dias após sua elevação aos céus, durante a festa judaica do Pentecostes, onde Deus Pai enviou o Deus Espírito Santo. A festa de Pentecostes é uma das três grandes festas anuais do judaísmo, ao lado da festa da Páscoa e da festa dos Tabernáculos. Segundo Campos, “é nos Estados Unidos que surge os princípios da religiosidade protestante, baseada no modelo luterano e calvinista das quais surgiram os batistas, presbiterianos e anglicanos”. Campos, 2005, p. 100-115. Esses ramos religiosos chegam ao Brasil no século XVII. No século XIX, o pentecostalismo surge no Brasil, como movimento avivalista, exatamente em Belém do Pará, quando as experiências de glossolalia começam a fazer parte das práticas ritualísticas.

O pentecostalismo cresce por interrupção, influencia outras igrejas e faz com que as religiões afro-brasileiras se redefinam frente à concorrência que se instaura no “campo

da produção, circulação e consumo” dos bens religiosos, causando um trânsito religioso incontável ao ponto de surgir no último censo do IBGE os ditos ‘Sem religião’.

Já as religiões afro-brasileiras são constituídas de características organizacionais estabelecendo um paralelo entre as divindades africanas e os santos católicos. Dentro dessas religiões, podemos citar a Umbanda, criada no Brasil, não sendo apenas de negros, mas miscigenada por negros, índios e europeus, dirigida a todo o povo brasileiro da época (negros, índios e brancos).

Não podemos falar de umbanda sem citar o desbravador dessa religião, o senhor Zélio Fernandino de Moraes, ele foi o *medium* escolhido pela espiritualidade para iniciar a divulgação da religiosidade através do espírito chamado de Caboclo das Sete Encruzilhadas, sempre visando o bem, a caridade e pronto a ajudar os mais necessitados, assim como ele cita abaixo.

Aqui inicia-se um novo culto em que os espíritos de pretos velhos africanos, que haviam sido escravos e que desencarnaram não encontram campo de ação nos remanescentes das seitas negras, já deturpadas e dirigidas quase que exclusivamente para os trabalhos de feitiçaria, e os índios nativos da nossa terra, poderão trabalhar em benefícios dos seus irmãos encarnados, qualquer que seja a cor, raça, credo ou posição social. A prática da caridade no sentido do amor fraterno será a característica principal deste culto, que tem base no Evangelho de Jesus e como mestre supremo Cristo. Guimarães; Garcia, 2017, p. 89.

Se o fundador da religião quando veio anunciá-la nos agracia com essas palavras, como podem religiosos radicais demonizar tal religião se o propósito de tudo é sempre fazer o bem, sem distinção de nada e sem diferenciar ninguém. Partindo da mesma premissa o candomblé também tem as mesmas referências desde o seu anúncio.

De acordo com Professora Dra. Taissa Tavernar Deluca, (2017), por ocasião do Congresso Afro-ameríndio, o Candomblé surgiu do animismo africano onde se cultuava os Orixás (onde cada Orixá era cultuado em uma nação), trazido pelos negros, na época da colonização do Brasil. Com a união dos negros, houve uma mistura de nações, então para não haver a paralisação da religião, escolhiam um “Zelador de Orixás”, chamado atualmente de Babalorixá (se fosse escolhido um homem) e Ialorixá (se fosse escolhido uma mulher) para dar o direcionamento dos cultos.

Sua identidade é africanizada pela fé, portanto uma identidade, “puramente religiosa”. A umbanda e o candomblé são religiões de pequenos grupos que, cada qual a seu modo, são valorizados pela importância cultural. A maior diferença entre a umbanda e o candomblé é que na umbanda quem atende e responde às pessoas, são os guias, entidades desencarnadas e encantados conhecidos como baianos, caboclos, pretos-velhos, malandros, turcos, índios, eres e outros. Já no candomblé, quem responde as dúvidas das pessoas são os chamados orixás, entidades ligadas ao Olorum (Deus ou Criador), conhecidas, em yorubá (língua nativa da nação Ketu no candomblé) como Oxalá, Iemanjá, Oxum, Nanã, Iansã, Exu, Ogum, Xangô, Oxóssi e outros.

Este tipo de conhecimento ou informação poderia ser repassado nos ambientes escolares, não como forma de ensinar uma religião, mas sim visando uma metodologia de difusão do conhecimento procurando minimizar a intolerância religiosa e o reconhecimento da sociedade.

A partir de 1988, com a aprovação da Constituição Federal Brasileira, em seu parágrafo 1º, Art. 215, com embasamento jurídico, as religiões de matrizes-africanas e até mesmo as indígenas passaram a ter condições favoráveis e a proteção do estado para sua atuação e reconhecimento cultural religiosa. Esta foi uma conquista de extrema importância já que esse direito vinha sendo negado.

§ 1º O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional. Art. 215. O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais. Constituição da República Federativa do Brasil, 1988

Percebemos a contribuição do poder público no que tange a elaboração de leis tentando de uma forma transparente acabar com as questões preconceituosas que as religiões afrodescendentes sofrem no nosso país, porém o homem ainda tem dificuldades de aceitar a opinião do seu próximo, com isso é impossível à tolerância.

De acordo com entrevista realizada com o professor Reginaldo Prandi por ocasião do I Encontro Científico “Religiosidades Afro-ameríndias na Amazônia Amapaense”, durante os dias 09, 10 de novembro de 2017 na Universidade Federal do Amapá - UNIFAP, arguimos sobre a influência da escola na decisão religiosa escolhidas pela criança. A fim de fazer valer a resposta na íntegra, o professor respondeu o seguinte:

Não, porque ou ele segue a religião da família ou ele só vai se decidir por uma religião depois que ele passa da escola, na fase profissional quando ele tem decisões a tomar, quando ele tem problemas a enfrentar. Não é exatamente durante a sua formação que ele vai fazer essa escolha, essa escolha geralmente se faz quando é adulto, pelo menos quando tem 17 ou 18 anos onde a escola já tem uma influência menor do que a própria sociedade, o trabalho, o dia a dia.¹

Aproveitamos a discussão em pauta para argui-lo sobre uma questão pessoal ao Professor Reginaldo Prandi, perguntando se o mesmo sofreu algum tipo de influência religiosa enquanto estudante. Novamente para dar luz ao pensamento do pensador, ele respondeu o seguinte: “*Não, naquele meu tempo antigo a religião católica era absolutamente majoritária, era 90%... todo mundo era católico, mas também ninguém ia para a igreja*”.

A discriminação religiosa é um dos males que assola o convívio no ambiente escolar, a falta do respeito à diversidade contribui com agressividade social e pessoal. Desse modo, querendo conhecer melhor a perspectiva vivenciada do Prof. Prandi indagamos se ele sofreu em sua vida escolar algum tipo de discriminação religiosa, ele nos responde que:

¹ Entrevista realizada com o Prof. Reginaldo Prandi no dia 20 de novembro de 2017, nas dependências da Universidade Federal do Amapá.

Não nunca, a única coisa que eu me lembro é que quando eu era adolescente e meu avô era muito doente as pessoas da família organizavam na casa do meu avô algumas sessões kardecistas, de espiritismo kardecista, que meu avô não podia ir no centro que ele era acamado. E eu participava, observava, olhava e a minha avó que era muito católica, a avó por parte de pai ficava muito irritada com isso, porque ela achava que aquilo era uma coisa que uma criança não devia participar. Foi o único incidente assim que eu tive em termos de religião diferente durante a minha infância e juventude².

A discriminação religiosa é um fato recorrente e silencioso nos ambientes escolares, isso devido o desconhecimento da sociologia, sobre filosofia e antropologia das religiões. Discrimina-se consciente ou inconscientemente ao ponto de achar normal atitudes indecorosas envolvendo as questões religiosos. Com intuito de sabermos a opinião do professor Reginaldo Prandi, 2017, por ocasião do I Congresso Afro-ameríndio na Universidade Federal do Amapá – UNIFAP, perguntamos sobre a sua opinião a respeito da intolerância religiosa na escola, questionando se está diminuindo ou aumentando.

Aumentando muito! Porque o número de evangélicos aumenta muito na sociedade e eles são a grande fonte de intolerância. Claro que de um lado, porque de outro lado a escola não está preparada para receber essa população de evangélicos e ensinar a eles os princípios democráticos da cidadania e respeito ao outro. Veja bem, a culpa não é porque tem muito evangélico na escola, é que a escola não se preparou para isso.

No pensamento de Prandi, 2017, o cenário escolar sofre modificações em decorrência do aumento no número de evangélicos nos ambientes escolares perpetuando fontes de intolerância, porém a escola poderá ser uma das causadoras desta inflexibilidade, pois a mesma não se preparou adequadamente para receber tal público, outro fator são os métodos educacionais que não foram criados para o desdobramento do ensino religioso abordando a diversidade religiosa existente no Brasil. Em virtude deste pensamento de Prandi, 2017, voltamos a sonda-lo sobre sua visão acerca das consequências que a intolerância religiosa pode causar ao aluno, ele nos respondeu o seguinte:

Claro, porque cria um ambiente de discórdia, desconfiança, *bullying*, desigualdade e desrespeito ao outro, o que é um ferimento que se faz aos princípios democráticos. Então a criança ao invés de aprender as regras de estado e de direito, ficam lá executando coisas que são mais próprias de um estado de exceção. Isso é ruim, muito ruim para o Brasil.³

Em virtude de sabermos da vasta experiência do Professor Prandi em ambientes escolares e por ser escritor de várias obras infantis referenciando as mitologias das religiões afro-brasileiras, e o seu conhecimento, apresso pela religião, nós o instigamos se alguma vez havia sofrido ou presenciado algum tipo de intolerância religiosa durante seu período escolar. Nos relatou o seguinte:

² Entrevista realizada com o Prof. Reginaldo Prandi no dia 20 de novembro de 2017, nas dependências da Universidade Federal do Amapá.

³ Entrevista realizada com o Prof. Reginaldo Prandi no dia 20 de novembro de 2017, nas dependências da Universidade Federal do Amapá.

Olha... eu escrevo muitos livros pra criança, livros que falam da mitologia dos orixás, tenho vários, uns 10 publicados sobre isso e meus livros são muito frequentemente adotados pelas escolas, principalmente as escolas particulares onde os alunos têm dinheiro para comprar livros. Mas também em escolas públicas meus livros têm sido adotados quando o ministério da educação ou as secretarias de estado da educação tem programa de distribuição gratuita de livros, então eu tenho muito livro também que é distribuído nas escolas que são comprados diretamente da editora por órgãos do governo. Já aconteceu de eu ter livro meu queimado em praça pública na frente da escola, porque por coincidência a diretora e a bibliotecária achavam que aquilo era coisa do Diabo. Esse fato já aconteceu comigo mais de uma vez.⁴

Haja vista ter escrito várias obras sobre as religiões afro-brasileiras o professor Dr. Reginaldo Prandi, não é sacerdote de nem uma delas, porém possui um conhecimento vasto. Na resposta acima fez referência a produção e publicação de seus livros em escolas particulares e estaduais, reforçando o interesse que há por alguns, mas também destacou o descaso que fazem de suas obras, ao ponto de queimarem em praça pública. É o cúmulo do racismo, da intolerância e da violência explícita, comumente relacionando a ‘obras de demônios’. Considerando a questão da prática docente, questionamos sobre se algum professor havia falado sobre sua religião e de que forma abordou. Nos respondeu o seguinte:

Bom, eu sempre trabalhei na universidade, eu nunca fui professor de escola fundamental nem de ensino médio. Na universidade não, na universidade a religião é tratada como um objeto de investigação científica, desconheço, nunca vi dentro da minha Universidade de São Paulo, nunca vi ninguém pregando nem a favor nem contra a religião determinada. A religião quando é tratada, é tratada como se trata qualquer objeto de estudo, como se trata o sindicato, o partido, a escola, a família, e o lazer, mas sempre com a preocupação de entender, estudar, ver como se transforma, como muda, como atua, como tá presente, assim por diante. Nunca como propaganda.⁵

Importante enfatizarmos que o discurso do professor Prandi, quando nos remete a uma visão acadêmica do modo como as religiões são vistas, objeto de estudos científicos e que se desconhece nesse meio alguma tendência religiosa, é tratada comumente como qualquer outra ciência, assim deveria ser na escola de ensino fundamental e médio. Desta forma as religiões e seus adeptos minimizariam a intolerância religiosa nas escolas públicas e privadas. Vemos que há distanciamento entre a teoria e prática na educação básica quando se refere a religiosidade, ainda é vista como catequização. É necessário expandir a visão afim de que o aluno da educação básica ao chegar na universidade não tenha bloqueio religioso, mas conviva harmoniosamente com o diferente praticando o princípio da alteridade e equidade.

4 Entrevista realizada com o Prof. Reginaldo Prandi no dia 20 de novembro de 2017, nas dependências da Universidade Federal do Amapá.

5 Entrevista realizada com o Prof. Reginaldo Prandi no dia 20 de novembro de 2017, nas dependências da Universidade Federal do Amapá.

CONSIDERAÇÕES

Partindo do pressuposto da reflexão deixada pelo Dr. Reginaldo Prandi, contra a intolerância religiosa, percebamos que em sua visão acadêmica o povo brasileiro precisa conhecer a diversidade cultural e religiosa onde não exista certo ou errado, mas sim o diferente e com isto aprender a gostar e respeitar esse pluriculturalismo. É preciso conhecer e apreciar o diferente, assim como outras coisas são apreciadas como a música, saberes, sabores, filmes e desenhos animados, só a partir desta apreciação, mesmo que não fosse de uma forma religiosa, mas sim de uma forma respeitosa a intolerância pode ser minimizada.

As divindades ou Deuses Africanos 'Orixás', precisam ser conhecidos como são conhecidos os Deus Gregos 'Zeus, Poseidon, Adis, Apolo, Hera e Afrodite'. Estes deuses não são vistos de uma forma maléfica e sim como mitos de uma história que faz parte da cultura de um povo, no qual a fé que a civilização grega possui neles é incontestável. Os Orixás têm suas particularidades e seguem uma linha filosófica de atuação, onde Olorum seria seu Deus Supremo, Oxalá orixá da criação, Iemanjá a orixá dos mares e oceanos, Oxóssi orixá da caça e da fartura, Xangô orixá do fogo e do trovão e justiça, Ogum orixá da guerra e do metal, Exu orixá do movimento, da ordem, mensageiro entre os homens e os deuses é quem guarda da porta da rua e das encruzas.

Esta comparação que propomos baseia-se na reflexão mencionada por Prandi, 2017, onde discorre que devemos achar legal termos os orixás como grandes personagens mitológicos, até mesmo compará-los com desenhos de series infantis e contos de fadas, como forma de conhecê-los e respeitá-los como algo bom, mesmo não fazendo parte de alguns dogmas religiosos, mas fazendo parte do cenário cultural religioso do Brasil.

Concluimos também em meio a diversidade religiosa existente no Brasil, que os saberes são numerosos, porém cada pessoa possui sua postura referente ao tema e pratica sua ritualística e crença com a finalidade de chegar a Deus, toda via esse formato de ritualísticas é taxada como diferente e por isso alguns membros de religiões sofreram racismo religioso nas escolas por falta de conhecimento sobre as religiões e pela não aceitação dos dogmas diferenciados dos seus.

A religiosidade, em suas diferentes expressões, é uma dimensão construtiva pela relação que o indivíduo tem com sua crença ou fé, já que desde os primórdios constata-se sua manifestação, servindo de referência para as pessoas que buscam respostas. Apesar da religião ter um significado social, o conceito mudou, e esta mudança deve-se ao fato de que o mundo em que vivemos possui uma diversificação de atos, ideias e crenças, o qual torna os conceitos existentes não mais implícitos, permitindo assim que cada ser humano possa escolher da maneira mais prudente os dogmas a serem seguidos.

REFERENCIAIS

- BENKO, Antal. *Psicologia da religião*. São Paulo: Loyola, 1998.
- CAPUTO, Stela Guedes. Educação em terreiros de candomblé: contribuições para uma educação multicultural crítica. In: Candau, Vera. Maria. (org.) *Educação intercultural e cotidiano escolar*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2006.
- CAMPOS, Leonil Silveira. *As Origens Norte-Americanas do Pentecostalismo Brasileiro*. Disponível em: <https://revistanupem.unespar.edu.br/index.php/nupem/about/submissions>. Acesso em 13 maio. 2017.
- COELHO, Maria Efigênia Daltro. *Educação e religião como elementos culturais para a Superação da intolerância religiosa: Integração e relação na compreensão do ensino religioso*. FastBook Publishing, 2009.
- CRUZ, João Everton. A ideia de laicização e o ensino religioso escolar. In: XXIII Congresso da SOTER. Anais – 2010, p.76 Disponível em <http://periodicos.est.edu.br/index.php/nepp/article/viewFile/2425/2321>. Acesso em 02 outubro .2017.
- CUSTÓDIO, Elivaldo. Serrão.; KLEIN, Remi. Ensino Religioso e diálogo inter-religioso nas escolas públicas. Protestantismo em Revista São Leopoldo, Rs V. 36, p.74, jan./abr. 2015
- DELUCA. Taissa Tavernard, *Palestra Sobre o Tambor de Mina*. In: I Congresso Afro Ameríndio na Universidade Federal do Amapá – UNIFAP, 2017
- Declaração Universal dos Direitos Humano Art. XVIII. Disponível em: <https://www.direitocom.com/declaracao>. Acesso em: 23 nov. 2017.
- DREHER, Martin Norberto. *A igreja latino-americana no contexto mundial*. São Leopoldo, Rj: Sinodal, 1999.
- ECO, Umberto. *Cinco Escritos* Moraes, Rio de Janeiro: Record, 2001.
- FERREIRA, L. Professores impõem sua crença. Disponível em: <<http://www.paulopes.com.br/2012/07/professores-impõem-suacrenca.html#.WgRRJPIsZIU>>. Acesso em: 21 out 2017.
- FERRARI, Odêmio Antonio. *BISPO S/A - A Igreja Universal do Reino de Deus e o Exercício do Poder*. São Paulo: Ave Maria, 2007.
- JUNQUEIRA, Sergio Rogério Azevedo. *História, legislação e fundamentos do ensino religioso*. Curitiba: Ibplex, 2008
- ORO, Ari Pedro. *Neopentecostais e afro-brasileiros: quem vencerá esta guerra?* Debates do NER, CIDADE/ESTADO, 2007.
- Guimarães. Le Eder L. Garcia: Disponível em: <http://www.paimaneco.org.br/filosofia/historia> Acesso em 17, maio, 2017.
- PRANDI, Reginaldo, Palestrante. In: I Congresso Afro-ameríndio na Universidade Federal do Amapá – UNIFAP, 2017
- PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA. Casa Civil. Subchefia para assuntos jurídicos. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, 05 out. 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm. Acesso em: 15, maio, 2017.
- SANTOS, Rodrigo Oliveira dos. *O Ensino Religioso no Amapá*. In: JUNQUEIRA, Sérgio Rogério Azevedo. *Org. Ensino Religioso no Brasil*. Florianópolis: Insular, 2015. p. 35-40.
- SENA, Luzia (Org.). *Ensino Religioso e a formação docente: Ciências da Religião e Ensino Religioso em diálogo*. São Paulo: Paulinas, 2006. p. 22
- SILVA, Antônio Ozaí da. *Reflexões sobre a intolerância*. 2004, Disponível em: <<http://www.espacoacademico.com.br/037/37pol.htm>>. Acesso em: 15 abr. 2017.
- TEIXEIRA, Faustino (org.). *O diálogo inter-religioso como afirmação da vida*. São Paulo: Paulinas, 1997.
- Villar, Mauro de Salles. *Minidicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro, 2010. Moderna. Disponível em: <http://www.paroquiadivino.org.br/index.php/amar>. Acesso em 20 ago. 2020
- VULCÃO, Maria Lourdes Sanches; REIS, Marcos Vinicius Freitas; FONSÊCA, Katia de Nazaré Santos. Mapeamento das Produções Acadêmicas Sobre Ensino Religioso na Região Norte do Brasil, estudos teológicos. *Revista Brasileira* v. 58, p. 87-104, 2018. Acesso em: 01 de setembro de 2020 às 17::30 Disponível: em http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/download/3172/pdf. Acesso em 22 ago. 2020

PARTE 02

O CICLO DO MARABAIXO COMO EXPRESSÃO DO CATOLICISMO NEGRO NO AMAPÁ

Alysson Brabo Antero

Segundo o *Dossiê de Registro do Marabaixo* elaborado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN, 2018), o Marabaixo pode ser compreendido como uma forma de expressão cultural, elaborada em comunidades afro-amapaenses e manifestada especialmente por meio da dança e cantigas embaladas por toques de caixas.

Considerado como uma manifestação secular por ser realizado em terras amapaenses a pelo menos dois séculos (CANTO, 1988; VIDEIRA, 2009), já passou nesse período por momentos altos e baixos, de visibilidade e invisibilidade. Como fenômeno que faz parte do substrato cultural da população do Amapá pode ser abordado a partir de perspectivas múltiplas e complementares.

Neste estudo, o Marabaixo¹ é definido como uma manifestação religiosa complexa, que reúne um conjunto de práticas ritualísticas, realizadas em homenagem a santos da tradição católico-romana, praticada por afrodescendentes nos municípios de Macapá, Santana, Mazagão, além de várias comunidades rurais do Estado do Amapá (ANTERO, 2015).

Quando decidimos pesquisar sobre o Marabaixo, tínhamos por meta visualizar a aproximação dessa manifestação com as religiões de terreiros, pelo viés da possessão, conforme observou Pereira (1989). Contudo, com a inserção em campo e a leitura de novos autores, nos veio um *insight* que esse festejo poderia ser interpretado sob a ótica do “catolicismo negro” (SOUZA, 2002; 2005; 2012; OLIVEIRA, 2008, 2012).

Com efeito, este trabalho é resultado de uma pesquisa de mestrado sobre o catolicismo negro no Amapá, apresentado ao programa de pós-graduação em Ciências da Re-

1 Em 2018 o Marabaixo foi reconhecido pelo IPHAN como patrimônio cultural imaterial do Brasil.

ligião da Universidade do Estado do Pará, desenvolvido através de revisão bibliográfica e investigação de campo de abordagem qualitativa. A pesquisa etnográfica aconteceu no ano de 2014, durante o Ciclo do Marabaixo realizado pelo grupo Berço do Marabaixo na Favela, atual bairro Central.

Para fins didáticos, este capítulo está dividido em cinco partes. A primeira traz uma análise da incidência do Marabaixo na Região Norte do Brasil. Posteriormente faz-se uma reflexão sobre a origem histórica e mítica do festejo em terras amapaenses. A terceira discorre sobre o Ciclo do Marabaixo na cidade de Macapá. Em seguida trata-se das representações do sagrado no festejo. Por fim, no quinto tópico, apresenta-se alguns argumentos pelos quais o Ciclo do Marabaixo pode ser compreendido como expressão do catolicismo negro no Amapá.

Este trabalho assume relevância acadêmico-científica por refletir sobre uma manifestação religiosa que, mesmo não sendo uma religião institucionalizada, faz parte da religiosidade dos habitantes do Amapá e, conseqüentemente, influencia parte da população devota a santos de tradição católica que imprime na devoção, características da religiosidade à brasileira.

O MARABAIXO NA REGIÃO NORTE DE BRASIL

Neste tópico analisa-se a incidência do Marabaixo na Região Norte do Brasil. Para isso, utilizamos a pesquisa de Nunes Pereira (1989) publicada no livro *Shairé e Marabaixo: tradições da Amazônia*.

O Marabaixo no Amapá ao acontecer na Capital do Estado em diferentes bairros simultaneamente, constituiu uma espécie de circuito religioso e cultural, onde numa mesma noite é possível ir em vários barracões e tomar parte da festa. Não obstante, essa manifestação afro-religiosa acontece também em várias comunidades rurais remanescentes de quilombos espalhadas por todo o Estado (IPHAN, 2018; ANTERO, 2015).

Em detrimento a essa incidência territorial, o Marabaixo não acontece só no Amapá. Pereira (1989) em pesquisa etnográfica realizada em meados dos anos 50 e 60 pela Amazônia relata a ocorrência do Marabaixo no Estado do Amazonas, em uma pequena localidade conhecida pelo nome de Marabitanas, que faz parte do município de São Gabriel da Cachoeira, localizado na região do tríplice fronteira entre Brasil, Colômbia e Venezuela.

Esse relato foi confirmado por nós através de contato com um informante residente e servidor público do município de São Gabriel da Cachoeira que assegura que ainda hoje famílias tradicionais de Marabitanas realizam o Marabaixo embalado ao som de tambores e da guitarrada.

Imagem 1 – Incidência do Marabaixo na Região Norte de Brasil



Fonte: Dados da Pesquisa

Segundo Pereira (1989), o Marabaixo em Marabitanas excluiu e incorporou elementos que não existia no Estado do Amapá. Sabe-se, que não há culturas estáticas e cada lugar imprime na devoção particularidades que são próprias da região. Com efeito, no Marabaixo praticado em Marabitanas os foliões não colhiam as folhas da murta para enfeitar o mastro e também não jogavam capoeira em frente à capela como costumava acontecer em Macapá na época em que se realizou a pesquisa.

A seu turno, registrou a ocorrência de momentos ritualísticos comuns em ambos os lugares: rezas, ladainhas, cânticos e o toque dos instrumentos musicais diante da imagem e da bandeira do santo (PEREIRA, 1989, p. 86,93).

ORIGEM HISTÓRICA E MÍTICA DO MARABAIXO EM TERRAS AMAPAENSES

Quando se busca a origem do Marabaixo em terras amapaenses, ou seja, quando (data) e onde (local) começou esse festejo no Amapá, vê-se que não existe consenso entre os pesquisadores sobre esse assunto. Sheila M. Accioly e Sandro G. de Salles (2005), sugerem que o Marabaixo teria iniciado no final do século XVIII, por volta do ano de 1792 no município de Mazagão. Fernando Canto (1998), cita como registro mais antigo do Marabaixo no Amapá um artigo do Jornal *Pinsonia*, publicado no final do século XIX, no ano 1899, na cidade Macapá. Por sua vez, Pereira (1989, p. 20) adverte “por conta da escassez regional e nacional de literatura informativa sobre o Marabaixo é impossível datar a origem exata dessa manifestação”.

Sobre o tema, a professora Piedade Videira (2009), reconhece a impossibilidade de saber com exatidão a origem histórica do Marabaixo, no entanto, diz não ter dúvidas da

ascendência africana desse festejo que se tornou a “maior manifestação cultural de matriz africana do Estado do Amapá” (p. 99).

Outros pesquisadores amapaenses e os próprios protagonistas do festejo reforçam a compreensão que o Marabaixo é uma tradição herdada dos povos africanos que chegou ao Amapá nos navios negreiros no período da colonização, conforme se depreende desses dois fragmentos

O Marabaixo é hoje uma manifestação cultural afro-amapaense, nascendo assim de diferentes etnias que foram transportadas de suas terras de origem para Brasil. É uma mistura de dança, religiosidade e ancestralidade africana que tem orgulho, determinação e resistência (ATAIDE, 2012, p. 06).

O Marabaixo é uma festa de tradição

É uma história de luta de uma antiga geração

Marabaixo veio da África, ele veio pra Mazagão

Mazagão foi quem deu para as outras regiões.

(Refrão de uma música cantada em rodas de Marabaixo, em entrevista com Tia Zezinha, 14 jun. 2014).

Wanda Lima (2011), a seu turno, expõe a possibilidade do Marabaixo está associado a Festa do Divino, introduzida no Amapá por famílias portuguesas transportadas de Açores e Mazagão, na África, para povoarem essa região na segunda metade do século XVIII. Sob essa ótica, o Marabaixo deriva de uma festa religiosa cristã iniciada em um dos dois núcleos populacionais da época, Macapá e Nova Mazagão.

Em detrimento à precisão sobre a origem histórica do Marabaixo no Amapá, Heraldo Maués (1995), em investigações sobre o catolicismo popular no Pará, menciona que em festas de santos, geralmente há uma origem mítica do festejo e o milagre demarca o início da devoção: “Esse milagre que sempre esperam de seu padroeiro, é que, no plano das representações, verdadeiramente está na origem da devoção, do culto e da festa do santo e da santa” (p. 357). Essa origem mítica pode ser observada no Marabaixo em Macapá, especificamente na Favela, um dos locais onde esse festejo é realizado atualmente.

Valendo-se das memórias de Dona Maria José Libório, conhecida como Tia Zezé, é possível compreender que o Marabaixo na Favela iniciou em meados do século XX, a partir de um mito fundante, sustentado sobre o tripé: promessa, milagre e cumprimento.

Tia Zezé relata que uma de suas irmãs engravidou, porém, enfrentou uma gravidez de risco que colocava em perigo sua vida e do seu bebê. Sua mãe, Dona Gertrudes, vendo aquela situação e consciente da total ausência de recursos médicos e hospitalares na cidade, fez uma promessa à Santíssima Trindade dos Inocentes, caso sua filha e neto sobrevivessem, quando a criança completasse 1 ano de idade, ela iria homenageá-la com uma festa.

Tais considerações permitem-nos concluir que o Marabaixo na Favela em Macapá inicia como consequência de um milagre, considerado em nossa análise como mito fundante. Vejamos, Dona Gertrudes reza à Santíssima Trindade dos Inocentes e promete

homenageá-la caso preservasse a vida de sua filha e do seu neto, a santa atende ao pedido e mãe e filho sobrevivem ao parto, Dona Gertrudes, então, retribui a santa homenageando-a com Marabaixo. É sob esse tripé: promessa, milagre e cumprimento que começa o Marabaixo na Favela, como uma forma de agradecimento ao milagre alcançado, tendo como pioneira do festejo Dona Gertrudes Saturnino.

O CICLO DO MARABAIXO EM MACAPÁ

A ocorrência do Marabaixo na cidade de Macapá está intrinsecamente ligada a expansão e o desenvolvimento do Estado do Amapá. Pelos registros históricos até meados dos anos 50 do século XX, o Marabaixo além de ocorrer nas comunidades rurais remanescentes de quilombo em todo território do Amapá, acontecia também na área central da cidade de Macapá. Isso mudou quando o Amapá deixou de ser parte do Estado do Pará e passou a ser Território Federal do Amapá, em 1943.

Quando o Amapá passa a ser Território Federal, inicia-se um processo de urbanização da cidade de Macapá. Na prática, essa urbanização significou a retirada da população que habitava a área central, na sua maioria afro-amapaense, e o remanejamento para terrenos mais afastadas do centro. Para Videira (2009) essa dispersão não passou de uma limpeza étnica dá então área central de Macapá.

Com essa desocupação, o Marabaixo que antes ocorria na área central em frente à igreja matriz, passou a ser realizado nas áreas periféricas onde as famílias foram remanejadas, compostas nos dias atuais pelos bairros: Julião Ramos, Jesus de Nazaré, Santa Rita e parte da área Central.

Atualmente a capital do Estado do Amapá é a quinta maior cidade em termos populacionais da região norte, conta com uma população estimada de 512.902 (IBGE, 2020). No campo religioso as manifestações religiosas de maior expressão no Amapá, são: o Círio de Nazaré (cidade de Macapá), a Festa de São Tiago (município de Mazagão), Homenagens à Sant'Ana (município de Santana), Marcha pra Jesus e Homenagens à Iemanjá (ambas em Macapá), além das festas de santos que acontecem em Macapá e em várias comunidades remanescentes de quilombos, espalhadas por todo o Estado.

Em Macapá o Marabaixo acontece em paralelo ao período pascal da igreja católica e é realizado nos dias de hoje em quatro locais diferentes, organizados por diversos grupos em homenagem a santos da tradição católica.

Tabela 01 – Incidência do Marabaixo na área urbana de Macapá

Bairro	Grupo	Santo(a) Homenageado(a)
Julião Ramos	Raimundo Ladislau	Divino Espírito Santo e Santíssima Trindade
Jesus de Nazaré	Grupo do Pavão	Divino Espírito Santo e Santíssima Trindade
Central	Berço do Marabaixo	Santíssima Trindade
Central	Raízes da Favela	Santíssima Trindade
Santa Rita	Azebic	Santíssima Trindade

Fonte: Dados da Pesquisa.

Cumprido esclarecer que em Macapá inseriu-se o termo Ciclo devido as homenagens acontecerem simultaneamente ao calendário pascal da Igreja Católica e em várias etapas

ao longo de aproximadamente dois meses. Para encerrar esse tópico segue um breve relato das etapas do Ciclo do Marabaixo, tomando como exemplo as homenagens realizadas à Santíssima Trindade no barracão da Tia Gertrudes, realizado pelo grupo Berço do Marabaixo, na Favela (atual bairro Central).

Marabaixo da Aleluia – Marca o início do Ciclo do Marabaixo. Esse primeiro dia é assinalado pelas rodas de Marabaixo² em homenagem à Santíssima Trindade. Aos participantes oferece-se gratuitamente bebidas (refrigerante, cerveja e gengibirra) e caldo de carne com verduras.

Marabaixo do trabalhador – Essa etapa conta com a participação de grupos de Marabaixo da área urbana e rural de Macapá e, semelhante ao primeiro dia, o ponto alto desse momento são as rodas de Marabaixo embaladas ao som dos tambores, ladrões³ e muita dança.

Marabaixo das Mães – Essa fase parece uma grande reunião de família. À noite, o barracão torna-se um espaço eclético, pois, além das rodas de Marabaixo, há espaço para músicas populares como brega, forró, lambada entre outros gêneros. No lugar do famoso caldo ofertado em etapas anteriores, serve-se comidas regionais, como: arroz paraense e vatapá.

Marabaixo do Mastro – Esse momento do festejo começa pela manhã quando os grupos de Marabaixo de Macapá vão à Comunidade Quilombola do Cria-ú para apanhar os mastros e depois os deixam próximos às sedes das associações. Os integrantes da Associação Berço do Marabaixo apenas acompanham os grupos que vão até o Cria-ú, porém, não cortam os troncos das árvores, pois providenciaram duas barras de ferro que substituem o tronco de madeira nativa, argumentam que então contribuindo com a preservação do meio ambiente, sem perder a tradição do mastro. A programação segue a noite com rodas de Marabaixo animando e ditando o ritmo das homenagens à Santa.

Atividades Religiosas – Durante nove dias seguidos são realizadas no barracão novenas em homenagem à Santíssima Trindade. Se nas outras etapas o clímax das homenagens são as rodas de Marabaixo, durante as novenas prevalece no ar um clima de reverência e as ladainhas rezadas em um latim aporuguesado são as principais marcas dessa etapa.

Marabaixo da Murta – Essa fase é marcada pela procissão para apanhar as folhas de murta a fim de enfeitar e erguer o mastro na frente do barracão e pelas rodas de Marabaixo que vão até o amanhecer do dia seguinte.

Domingo da Santíssima Trindade – Essa etapa começa com os marabaixeiros participando da missa na igreja da Santíssima Trindade no bairro Nova Esperança. Após a

2 O termo Marabaixo em minúsculo é empregado em sentido geral, indeterminado ou quando se referir a dança ou a caixa. Marabaixo com a primeira em maiúscula é usado para se referir a manifestação cultural e religiosa ou quando tratar da festividade em si.

3 São versos “roubados” das histórias e dramas da vida real da comunidade que viram canções durante as rodas de Marabaixo.

missa, é oferecido no barracão café da manhã e almoço. Nesta última refeição as crianças são as primeiras a se alimentarem, devido a promessa que Dona Gertrudes fez pela vida de seu neto. A programação continua pela tarde até o início da noite, com várias atividades de entretenimento para as crianças, principalmente.

Marabaixo de Corpus Christis – É a penúltima fase das festividades em homenagem à Santíssima Trindade. Seus devotos e simpatizantes ainda dançam e cantam ao som de caixas de Marabaixo. A gengibirra é bebida indispensável, assim como o caldo de carne com verduras para dar sustância aos participantes.

Domingo do Senhor – Última etapa do Ciclo do Marabaixo. Os participantes derrubam o mastro da Santíssima Trindade e em um clima de festa e devoção, vão até tarde da noite em meio a sensação de êxito, dever cumprido e felicidade pela conclusão de mais um Ciclo.

REPRESENTAÇÕES DO SAGRADO NO CICLO DO MARABAIXO

Com objetivo de analisar as representações do sagrado no Ciclo do Marabaixo em Macapá, falaremos sobre os símbolos dominantes e instrumentais presente no festejo. Dois autores fundamentam essa abordagem, Victor Turner (2005), para o qual todo ritual é composto por símbolos “dominantes” e “instrumentais”, em outras palavras, todo o ritual possui um símbolo principal, isto é, o mais importante, que emociona, gera a ação e tem um fim em si mesmo e, os símbolos estruturais, que não têm um fim em si mesmo, antes, têm a função de abrir o caminho, dar as condições para o símbolo principal aparecer. O outro autor é José Severino Croato (2010) que expõe que o símbolo religioso faz pensar, é mais amplo do que parece ser e, em última análise, é um fato religioso e social.

Durante a pesquisa de campo realizada no Ciclo do Marabaixo de 2014 visualizamos dois símbolos que se encaixam na interpretação de Turner (2005): a Santa homenageada em suas várias representações como símbolo dominante e, as caixas de Marabaixo como símbolo instrumental.

Conforme Croato (2010) o sagrado é por essência inalcançável e inobjetével e precisa de uma mediação para ser percebido. A imagem da Santíssima Trindade no Ciclo do Marabaixo, representada por uma coroa com a imagem de uma pomba em sua parte superior, é o símbolo principal do festejo, tanto que, se não tiver a imagem da Santa não há festividade.

A imagem da Santíssima Trindade assume a função de comunicar a presença do sagrado durante a festividade e, ao mesmo tempo, estabelece a mediação da divindade com os participantes do festejo. Algumas pessoas, ao chegar ao barracão, aproximam-se da imagem e fazem gestos de reverência para em seguida cumprimentar amigos e participar das rodas de Marabaixo.

Para Turner (2005) o símbolo dominante tende a se tornar foco de interação. Os grupos mobilizam-se ao seu redor, desempenham outras atividades simbólicas próximo

a ele, e acrescentam-lhes outros objetos, frequentemente para formar santuários compostos.

Notamos em nossa pesquisa que todos os momentos ritualísticos do Ciclo do Marabaixo ocorrem em função da Santíssima Trindade. A reza coletiva para iniciar uma etapa, a procissão, as ladainhas, as danças, os cânticos, os toques dos tambores, enfim, todas as performances são realizadas em sua homenagem.

Quando Turner diz que o símbolo “sênior” forma santuários compostos, esse fato pode ser visualizado nos dias em que acontecem as novenas. A estrutura do ritual das novenas é totalmente diferente dos outros momentos ritualísticos do festejo, onde prevalecem performances de rodas de Marabaixo, com muitos ladrões entoados ao som dos tambores, farta bebida e distribuição de alimentos aos participantes. Nas novenas, o número de participantes é menor e não há músicas nem toques de caixas. Prevalece um clima de reverência e as ladainhas são realizadas em frente à imagem da Santa.

Diante disso, é possível aduzir que a imagem da Santíssima Trindade além de estabelecer performances que são realizadas em sua homenagem, cria santuários compostos com a presença de diferentes elementos simbólicos. No caso específico do período das novenas, o elemento novo é a ladainha.

O mastro da Santíssima Trindade fincado em frente ao barracão, encerrando a etapa do Marabaixo da Murta, é outra demonstração que a Santa, seja na forma de coroa ou de mastro, ajuda os participantes a manterem o clima de devoção, como diz Croato (2010, p. 91) “as variedades das coisas ajudam a visualizar o sagrado de muitas formas, sem que nenhuma delas o esgote”. Vê-se assim que todos os rituais são realizados em função da santa, independentemente de como ela esteja representada.

Por fim, Croato (2010, p. 107) expressa que o símbolo religioso exerce uma função relacional, ou seja, “Pelo símbolo o homo religiosus solidariza-se com o cosmo, com os outros seres humanos e especialmente com o mistério”. As várias etapas do festejo funcionam como momentos em que as pessoas, amigos, parentes e conhecidos se relacionam em um clima de festa e devoção.

Na expressão facial das crianças, jovens, adultos e idosos é possível ver a alegria por estarem participando, seja dançando, cantando, tocando ou só revendo pessoas que há muito tempo não viam. As etapas do Marabaixo funcionam como espaços de reencontro. A cada comunidade, grupo e família que chegava, abraços apertados eram distribuídos.

Em face do acima exposto, conclui-se que a imagem da Santíssima Trindade como símbolo dominante, em suas variadas formas, comunica a presença do sagrado, gera ação, cria santuários compostos, estabelece interação, em suma, exerce uma influência que vai além do religioso, pois desempenha também uma função social de gerar vínculos entre as pessoas.

Concomitantemente, foi possível observar também que a caixa de Marabaixo é um elemento que se aproxima a definição de símbolo instrumental, ou seja, não tem um fim em si mesmo, antes, é um meio para se atingir determinados propósitos.

Observou-se que apesar das caixas estarem presentes em quase todas as etapas do Marabaixo, no final, elas servem para dar ritmo aos ladrões em devoção à Santíssima Trindade, pois “A gente tem as nossas músicas de louvor à Santíssima Trindade e o tambor é exatamente pra acompanhar” (Entrevista com Marilda Costa⁴, 20 jun. 2014).

Não obstante, sabe-se que sem as batidas das caixas, não há roda de Marabaixo. A esse respeito, Alci Jackson (2014) diz que o Marabaixo está impregnado da “cultura do tambor”. A veracidade dessa afirmação é comprovada quando as caixas nas festividades são reivindicadas e reconhecidas como símbolo identitário negro e estão presentes nos emblemas das quatro associações que realizam o Ciclo do Marabaixo no perímetro urbano de Macapá. Além disso, conforme Antero (2013) o toque da caixa de Marabaixo é um dos principais elementos que relaciona o festejo às religiões de matriz africana.

Imagem 02 – Emblemas dos Grupos de Marabaixo da área urbana de Macapá



Fonte: Dados da Pesquisa.

4 Foi com tristeza que recebemos a notícia do falecimento de Marilda Costa em fevereiro de 2021. Aos seus familiares e amigos toda nossa solidariedade.

O CICLO DO MARABAIXO COMO EXPRESSÃO DO CATOLICISMO NEGRO NO AMAPÁ

No universo acadêmico estudar sobre religião afrodescendente no Brasil foi por bastante tempo sinônimo de pesquisar candomblé e umbanda. Entretanto, atualmente, já se reconhece que a religiosidade afro-brasileira não se restringe às religiões de terreiro (PEREIRA, 2007; OLIVEIRA, 2012;).

A presença de tradições africanas em manifestações religiosas existentes no Brasil não está apenas nas chamadas religiões afro-brasileiras, mas também em formas particulares de exercer o catolicismo, que antes de aportar na América foi introduzido na África (SOUZA, 2012, p. 207).

Nota-se com a citação que estudar sobre religiosidade afro-brasileira não se limita às religiões de matriz africana, inclui também o catolicismo exercido pelos afrodescendentes dentro das irmandades religiosas e festas de santos. Com efeito, o Ciclo do Marabaixo pode ser compreendido como expressão do Catolicismo negro no Amapá. Corrobora com essa afirmação os seguintes argumentos:

Primeiro: a manifestação constitui espaço de devoção e reuniões livres e independentes dos sistemas de controle eclesiásticos (BASTIDE, apud REINALDO, 2009). Consequentemente, as homenagens à Santíssima Trindade durante o festejo acontecem à revelia e não dependente da autorização de lideranças da igreja católica.

Segundo: os momentos ritualísticos do Ciclo reúnem elementos lúdicos e religiosos que coexistem como parte de um só ritual (SOUZA, 2002). Com isso, a missa, as novenas, as músicas, os cânticos, as danças, os toques dos tambores são maneiras de expressar fé, devoção e agradecimento à Santa.

Terceiro: O evento congrega em suas etapas símbolos católicos (imagem da santa) e das religiões afro-brasileira (caixa/tambor). Tais elementos não estão na festividade competindo entre si, antes, todos coexistem dentro de um mesmo panorama, construído para homenagear à Santíssima Trindade (ANTERO, 2018).

Finalmente, quarto: mais decisivo do que as argumentações precedentes são as palavras dos atores sociais do festejo que se auto identificam como afrodescendentes, bons católicos e executores de uma tradição que veio da África (ANTERO, 2015).

Assim, o Ciclo do Marabaixo em Macapá pode ser interpretado como uma manifestação religiosa que se aproxima da categoria de catolicismo negro, pois mescla fragmentos da religiosidade católico-romana e afro-brasileira. Por consequência, torna-se espaço de desenvolvimento e fortalecimento de identidades étnicas e religiosas.

Os elementos de raízes africanas tornaram-se símbolos manipulados pelos indivíduos e grupos para autoafirmarem suas identidades étnicas. Isso não os impede de demonstrarem publicamente sua devoção à Santíssima Trindade e se dizerem católicos. Conclui-se que o Ciclo do Marabaixo é uma manifestação que expressa e contribui para construção e afirmação de uma identidade negra católica no Amapá.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O artigo procurou analisar o Ciclo do Marabaixo como expressão do catolicismo negro. Com esse propósito, apurou-se que o Marabaixo não é exclusivo do Estado do Amapá, pois, há relatos de sua incidência no Amazonas. Não existe exatidão quando e onde essa manifestação começou em terras amapaenses. Por outro lado, na cidade de Macapá, em um dos locais onde o evento é realizado, há um mito fundante que marca o início do festejo.

Em meados do século XX, o Marabaixo foi deslocado do Centro de Macapá para bairros mais periféricos com a justificativa das autoridades de promover a urbanização da cidade. Efetivamente, tal atitude não passou de uma limpeza étnica. Diante desses novos desafios o festejo foi se reconfigurando e se adaptando.

Ao refletir sobre as representações do sagrado durante o Ciclo do Marabaixo aduzimos que a imagem da Santíssima Trindade é o símbolo principal do festejo, pois além de comunicar a presença do sagrado, estabelece redes de interações sociais e aproxima o festejo à religiosidade católica. Por sua vez é possível identificar que a caixa de Marabaixo é um dos elementos que associa o festejo às religiões afro-brasileiras. Além disso, a caixa é usada como símbolo identitário e no campo do ritual é interpretada como elemento instrumental, ou seja, oferece as condições para o símbolo dominante sobressair.

Por fim, pode-se concluir que o Ciclo do Marabaixo é expressão do catolicismo negro no Amapá, pois, acontece independente da autorização da igreja; lúdico e religioso fazem parte de um só ritual; mescla símbolos tanto da religião católica quanto afro-brasileira; e, os atores sociais do festejam se autodefinem afrodescendentes, bons católicos e executores de uma tradição de ascendência africana.

REFERÊNCIAS

- AMAPÁ. Referencial Curricular Amapaense: educação infantil e ensino fundamental, 2019. Disponível em: <https://nte.ap.gov.br/rca/uploads/arquivos/LIVRO_REFERENCIAL_RCA.pdf>
- ANTERO, Alysson Brabo. Entre tambores e devoção: expressão de um catolicismo negro na Amazônia amapaense. Marupira Revista Científica do CESP/UEA, v. 4, p. 1-17, 2018.
- ANTERO, Alysson Brabo. Tambores no Meio do Mundo: expressão de um catolicismo negro no Amapá. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), UEPA, Belém-PA, 2015.
- ANTERO, Alysson Brabo. Ciclo do Marabaixo: uma das expressões da religiosidade afrodescendente no Amapá. In. 1º Simpósio Sudeste da ABHR / 1º Simpósio Internacional da ABHR. Anais. São Paulo, 2013. v. 1. p. 581-592.
- ATAIDE, João. O Fortalecimento do Marabaixo. In. Tambores no meio do Mundo: o rufar da cidadania. Macapá-AP: Secretaria de Estado de Política para o Afrodescendentes, 2012.
- IPHAN, Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Dossiê de Registro Marabaixo. Brasília, 2018. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/1941>>. Acesso em 12/09/2021.
- CANTO, Fernando. A Água Benta e o Diabo. Macapá-AP: Fundação Cultural do Amapá – FUNDECAP, 1998.
- CROATO, José Severino. As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião. Tradução de Carlos Maria Vásques Guitiérrre. 3ª ed. São Paulo. Paulinas, 2010.
- JACKSON, Alci. A Cultura Negra no Amapá: história, tradição e políticas públicas. Macapá-AP: Editora Lê Arte, 2014.

-
- LIMA, Wanda da Silva Ferreira, Ciclo do Marabaixo: permanência e inovações de uma festa cultural. Orientação da professora Dra. Maria Aparecida de Aquino. Dissertação de Mestrado, Mackenzie, 2011.
- MAUÉS, Raymundo Heraldo. Padres, Pajés, Santos e Festas: catolicismo popular e controle eclesial. Belém-PA: CEJUP, 1995.
- OLIVEIRA, Anderson Machado de. Santos Preto e Santos de Preto. Os Carmelitas e os Pretos Minas no Rio de Janeiro setecentista. In. JÚNIOR, Arnaldo Érico Huff e RODRIGUES, Elisa (org.) Experiências e interpretações do sagrado: interfaces entre saberes acadêmicos e religiosos. São Paulo: Paulinas, 2012.
- OLIVEIRA, Anderson Machado de. Devoção Negra: santos preto e catequese no Brasil Colonial. Rio de Janeiro: FAPERJ, 2008.
- PEREIRA, E. A. Malungos na escola: questões sobre cultura afrodescendente e educação. São Paulo: Paulinas, 2007.
- PEREIRA, Nunes. Shairé e Marabaixo: Tradições da Amazônia. Recife: FUNDAJ, Editora Massagana, 1989.
- REINALDO, Lucilene. Irmandades e devoções de africanos e crioulos na Bahia setecentista. Histórias e experiências atlânticas. In. Stockholm Review of Latin American Studies, 2009
- SALLES, Sandro G. de; ACCIOLY, Sheila M. Marabaixo. Identidade social e etnicidade na música negra do Amapá. In. Conferência Brasileira de Folkcomunicação. Teresina-PI, 2005.
- SOUZA, Marina de Mello e. Batalhas rituais centro-africanas e o catolicismo negro no Brasil. In. JÚNIOR, Arnaldo Érico Huff e RODRIGUES, Elisa (org.). Experiências e interpretações do sagrado: interfaces entre saberes acadêmicos e religiosos. São Paulo. Paulinas, 2012.
- SOUZA, Marina de Mello e. Catolicismo Negro no Brasil. Santos e Minkisi, uma reflexão sobre miscigenação cultural. Afro-Ásia. 28 (2002) p. 125-146.
- SOUZA, Marina de Mello e. Reis do Congo no Brasil, século XVIII e XIX. Revista de História. 2005. N. 152 p. 79-98. ISSN 2316-9141.
- TURNER, Victor. Florestas de símbolo: aspectos do ritual Ndembu. Tradução Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto. Niterói-RJ. Editora da Universidade Federal Fluminense, 2005.
- VIDEIRA, Piedade Lino. Marabaixo: dança Afrodescendente, significando a identidade étnica do negro amapaense. Fortaleza. Edições UFC, 2009.

LADAINHA EM HONRA AO GLORIOSO SÃO JOÃO: NOÇÃO DE DIVINDADE A PARTIR DO TERREIRO DE PAI SALVINO

Lorran Lima

O presente texto tem por objetivo dialogar sobre a realização de uma celebração pertencente ao catolicismo popular em um terreiro afro-religioso. Mas, também, apresentar ao leitor considerações sobre a noção de divindade, tanto do catolicismo como das religiões afro-brasileiras. Será possível compreender como se dá a dinâmica de relação entre os sujeitos enquanto devotos e o sagrado representado pelas divindades.

O artigo busca apresentar um pouco do universo religioso do terreiro de Pai Salvino, dialogando com a realização da Ladainha do Glorioso São João com elementos das religiões afro-brasileiras. Em primeiro momento, o texto apresentará uma breve narrativa sobre a trajetória religiosa de Pai Salvino, o que possibilitará compreender a dimensão simbólica da importância da figura do sacerdote para a construção do cenário afro-religioso do Amapá. Ainda nesse espaço, é apresentada uma descrição do Ilê Axé, proporcionando que o leitor visualize a estrutura do terreiro.

No segundo momento, foi descrito o itinerário para realização da ladainha do Glorioso São João. Descrição que permite a observação do terreiro não só restrito às suas práticas litúrgicas relacionadas ao universo afro-religioso, mas também, da sua atividade relacionada a uma celebração alocada em uma esfera do catolicismo popular. A partir do texto, será possível observar como duas crenças podem dialogar em um mesmo espaço. Ainda nesse tópico, é apresentada a relação dos fiéis com as divindades.

Essa produção contou com uma pesquisa de campo realizada no terreiro do Pai Salvino. No ano de 2019 acompanhei os preparativos para a Ladainha de São João, assim como alguns dias da novena, reuniões feitas para divisões de participações da leitura

dos cânticos, organização do espaço, limpeza da do ilê feitas pelos membros da família de axé.

Contamos também com entrevistas feitas com o sacerdote, assim como com conversas informais. Foram acionadas anotações de cadernos de campo que foram construídas durante outras pesquisas no terreiro. Junto a isso, essa produção conta com uma revisão bibliográfica para dar suporte aos pensamentos discutidos. A partir desses instrumentos de pesquisa, foi possível realizar o estudo e a interpretação da dinâmica religiosa do terreiro em questão e do itinerário da Ladainha do Glorioso São João, permitindo compreender a relação dos sujeitos com determinada tradição religiosa.

É necessário perceber que quando pensamos em São João, estamos falando de uma divindade católica. Um personagem que conta com a devoção de fiéis que podem pertencer ou não ao catolicismo. O santo é uma representação de divindade, sendo legitimado pela Igreja Católica e pela população religiosa. São João enquanto divindade possui uma história dentro da religião, preces particulares, cânticos e orações.

Podemos compreender que a canonização de um santo católico é dada pela legitimação da Igreja Católica. Mas, esse processo é baseado na história de vida desse santo. Para que alguém possa ser considerado santo pela Igreja Católica é necessário passar por um processo para verificação dos milagres registrados. Esse processo pode ser facultado caso haja um decreto do papa. Sendo assim, existe uma relação de pós-morte que funcionará como uma conexão dessas divindades entre os humanos e uma divindade maior, Deus. Os santos católicos são um espelho de como servir a Deus em vida, sendo também, um exemplo para ser seguido pelos humanos.

No Candomblé, as divindades são nomeadas de Orixás. Divindades africanas cultuadas pela religião Iorubá. Essas divindades são Deuses que possuem ligação com elementos da natureza. Na África, os Orixás tinham ligações com seus cultos específicos sejam eles regionais ou nacionais. Já no Brasil, todos os Orixás podem ser cultuados em um único terreiro, mas cada pessoa pertence a um Orixá que pode ser desvendado pelo jogo de búzios e confirmado pela iniciação na religião. A partir dos mitos, podemos observar que os Orixás dispõem de características humanas que caminham por virtudes e defeitos.

Como explicado por Verger (2002), os Orixás seriam, em princípio, um ancestral divinizado, que, durante suas vidas, possuíam poderes ligados aos elementos da natureza, vida e morte. O autor apresenta a noção de Orixá enquanto divindade com força pura, repleto de axé imaterial que pode ser perceptível ao incorporar em humanos.

A divindade pode ser lembrada a partir da materialidade. Podem ser símbolos religiosos que depois de sacralizados são considerados enquanto sagrados e como representação de determinada divindade. Como exemplos, podemos ressaltar as imagens de santos católicos que passam por um processo de sacralização com algum sacerdote aspergindo água benta sobre a imagem. Ritual esse que torna o objeto abençoado, considerado pelo fiel como sagrado.

Outro desdobramento da noção de sagrado pode ser observado nas religiões afro-brasileiras, especificamente no Candomblé, nos assentamentos dos Orixás, elementos de barro e ferro que passam por um ritual para representarem determinada divindade afro-religiosa, sendo alocados enquanto objetos sagrados ligados a uma divindade.

Ao observar um santo enquanto divindade católica, podemos notar que os seus devotos possuem formas particulares de conexão com essa divindade, seja por uma missa no dia destinado ao santo; seja uma oração específica; um altar com uma imagem da respectiva divindade; um cartaz da igreja pregado em uma parede ou outras formas de representações simbólicas.

Nem sempre o devoto católico precisa ir à missa para conseguir conectar-se com sua fé ou com a crença em uma divindade em especial. A materialização do espaço sagrado pode ser na própria residência. Espaços projetados para abrigar imagens de santos, livros de orações, velas. São espaços para devoção.

Importante notar que “Os santos precisam de algumas condições mínimas para existir: uma religião cuja divindade seja suficientemente explícita ao tempo que distante, e que permita esse tipo de mediação” (SÁEZ, 2009, p. 198). Uma mediação entre o plano humano e o plano sobrenatural, entre os devotos e uma divindade maior.

Podemos mencionar o Candomblé como uma religião afro-brasileira que, por exemplo, também conta com datas anuais reservados para festas de suas divindades. Assim como em outras religiões, existem formas particulares de conexão entre o fiel e um respectivo Orixá, seja por cantos, cores, velas ou alimentos que representam cada uma das divindades de panteões africanos.

A forma de conexão com cada Orixá pode ser feita de forma particular, seja ela por uma oração específica; um ambiente da natureza; alimentando e limpando sua quartinha¹ ou tomando banho com ervas. No entanto, é possível buscar essa conexão com as religiões afro-brasileiras de forma coletiva, vivenciando o cotidiano de um terreiro, participando de festas para os Orixás e aprendendo sobre a religião com os iniciados.

Importante observar que a divindade é o objeto da crença. Independente da religião, a divindade é considerada e respeitada por um coletivo. Seja ela na representação por um santo católico ou de um Orixá das religiões afro-brasileiras. São divindades ligadas a uma religião, um culto e que são objetos de crenças e rituais por aqueles que acreditam.

Pai Salvino e o Terreiro Unzó Nlunda Kisimbi Junsara

[...] Não podemos compreender uma trajetória (isto é, o envelhecimento social que, embora o acompanhe de forma inevitável, é independente do envelhecimento biológico) sem que tenhamos previamente construído os estados sucessivos do campo no que ela se desenrolou e, logo, o conjunto das relações objetivas que uniram o agente considerado – pelo menos em certo número de estados pertinentes – ao

1 “A quartinha refere-se a um recipiente, podendo assumir diversas formas de cerâmica, utilizada para condicionar água ou ser utilizada nos rituais afro-religiosos” (LIMA, 2019, p. 74).

conjunto dos outros agentes envolvidos no mesmo campo e confrontados com o mesmo espaço dos possíveis. (BOURDIEU, 2006, p. 190).

Sendo assim, se faz importante apresentar a história de vida de Pai Salvino para podermos construir e compreender sua trajetória religiosa. De acordo com Bourdieu (2006), é a partir da história de vida de um sujeito que podemos construir sua trajetória de vida, nesse caso, a trajetória religiosa. Portanto, será útil para compreendermos o cenário social construído com relação à religiosidade, tanto da ladainha de São João, mas também para observarmos o desenvolvimento das formas de religiosidade na região.

A construção da trajetória religiosa de Pai Salvino permitirá observarmos não só como iniciou seu contato com as religiões afro-brasileiras, mas como essa dialoga com o catolicismo popular, relação comum na região Norte.

Na região Norte existe o diálogo entre o catolicismo popular, práticas indígenas como a Pajelança Cabocla, Cura e religiões afro-brasileiras como a Umbanda, Tambor de Mina e o Candomblé. Podemos considerar como uma identidade amazônica esses diálogos entre religiões e práticas rituais. São diferentes formas de devoção observadas na Amazônia, diferentes formas de interação entre a comunidade local e suas diferentes crenças.

Quando criança, Pai Salvino teve momentos de adoecimentos, desmaios e visões de guias espirituais. Em decorrência desse quadro, ele foi recolhido por um Pajé para cuidar de sua espiritualidade. O sacerdote, criança na época, foi submetido a rituais que utilizavam banhos de ervas, defumações e orações. Por volta de seus 12 anos de idade, Pai Salvino começou a aprender sobre a tradição de Pena e Maracá, conhecida como Cura. Em sua juventude, o sacerdote trabalhou realizando rituais de Cura e acompanhando pessoas em tratamentos espirituais.

Ainda jovem, o sacerdote foi orientado a desenvolver mais sua mediunidade. Foi quando começou a conhecer os preceitos da Umbanda e Tambor de Mina, essa última é uma tradição religiosa maranhense e com forte expressão no Pará. Pai Salvino comentou que sempre foi curioso para aprender sobre religiões e novas tradições e que sempre quis estar participando de diferentes espaços religiosos afro-ameríndios.

No início da década de 1980, Pai Salvino foi iniciado no Candomblé, no Rio de Janeiro, obtendo o grau de Tatá de Inkice, maior hierarquia na tradição Angola, com o nome religioso de Omizangue, filho de Dandalunda² no Angola. A partir dessa data, o sacerdote começou a cultuar o Candomblé Angola na cidade de Macapá³.

Em entrevista, Pai Salvino afirmou que não havia casas de Candomblé no Amapá quando ele chegou. A chegada do sacerdote se deu pelo atendimento a pessoas que

2 Dandaluna é uma divindade da mitologia Bantu. Uma Inkice associada às águas doces, fertilidade e beleza. Assim sendo, a divindade Dandaluna é associada a Orixá Oxum.

3 O primeiro terreiro de Pai Salvino em Macapá tinha o nome de Ilê Axé Odara da Oxum Apará. Atualmente seu terreiro tem o nome de Unzó Nlunda Kisimbi Junsara. Tendo a Associação Beneficente Ilê da Oxum Apará (ABYOA).

procuravam por trabalhos rituais. Segundo ele, uma pessoa muito influente comprou passagens de Belém para Macapá, com o objetivo de que o sacerdote realizasse trabalhos rituais. Foi dessa forma que o nome de Pai Salvino se popularizou na capital amapaense. Ao atender diferentes clientes, o sacerdote viu a necessidade de mudar-se para Macapá e criar uma nova casa de Candomblé.

Atualmente, Pai Salvino está com 70 anos de idade. Seu terreiro está localizado no Bairro das Pedrinhas, na Avenida das Oliveiras, na cidade de Macapá-AP. O terreiro possui um amplo espaço. Local onde também é moradia do sacerdote. O Ilê fica localizado em uma esquina. Sua estrutura conta com muros brancos e com um grande portão de madeira que fica o dia todo aberto.

Logo na entrada do terreiro, ao lado direito, podemos notar um espaço reservado que fica na esquina do terreno. Esse local é a casa dos Exus, espaço onde são realizados alguns rituais específicos. Espaço sagrado que não deve ser visitado sem autorização do sacerdote. O espaço conta com assentamentos das entidades e outros itens alocados na esfera do sagrado.

Ao entrar no terreiro, ao lado esquerdo podemos observar diversas plantas e árvores. Assim como os assentamentos de alguns Orixás. Podemos observar mais assentamentos de Orixás ao lado direito, encostados em uma espécie de jardim que fica colado a parede da casa dos Exus.

Após os espaços citados, podemos ver uma área que é usada para colocar cadeiras durante à tarde ou estacionar carros e motos. Mais adiante, encontra-se o barracão onde são realizadas cerimônias, sejam elas de Candomblé, Umbanda ou os terços e novenas em datas comemorativas de santos católicos, por exemplo, as orações em honra ao Glorioso São João.

O barracão é um espaço amplo. Nas paredes podemos ver quadros grandes com pinturas representando diferentes Orixás. Ao lado esquerdo, podemos observar um espaço reservado para os santos católicos. Imagens de Santo Expedito, São Jorge, São João, entre outros, todos cobertos com fitas e orações. Ainda no salão do barracão, podemos observar tambores, imagens de gesso em tamanho real, imagens de Caboclos e de Jesus Cristo. No espaço do barracão temos a sala em que o sacerdote realiza as consultas e quartos utilizados para rituais.

Ao lado do barracão temos uma área que possui diversas utilidades, seja para cerimônias de Umbanda, Tambor de Mina ou para pôr mesas para o momento do ⁴ajeum. Em dias comuns, sem cerimônias, esse espaço é ocupado por uma enorme mesa onde são feitas as refeições e onde as visitas e membros da família de santo ficam a conversar. Ainda nesse espaço, temos quartos para visitas e para um amigo de Pai Salvino, outro sa-

4 Ajeum é o momento da alimentação. Espaço reservado como sociorreligioso, onde são oferecidas ao público as comidas rituais dos Orixás e comidas comuns. Mas, ainda fora do momento ritual, o Ajeum é um momento de alimentação comum dentro de um terreiro. Ajeum é a comida, a alimentação, o ato de comunhão entre os membros da religião.

cerdote que mora no terreiro. Temos uma sala onde ficam guardadas as roupas e objetos das entidades de Umbanda.

Ao fundo do terreiro temos a cozinha, local onde além das refeições, são preparados os banhos de ervas e as defumações. Ainda nesse espaço, ficam localizados os banheiros, um próximo à cozinha e outro na área ao lado do barracão. Por fim, ao final do terreno, fica localizada a casa do sacerdote.

LADAINHA DE SÃO JOÃO NO TERREIRO DE PAI SALVINO

O Ilê de Pai Salvino, como todos os terreiros, realiza festas que marcam seu calendário anual. Seja a festa de seu Exu Tranca-Rua; Cabocla Maria Mineira a qual o sacerdote tem grande carinho; ou pela festa de sua Oxum. Fora desse circuito afro-religioso, o terreiro também realiza a novena e ladainhas em honra ao Glorioso São João. Essas são algumas das divindades que são homenageadas com grandes celebrações no terreiro.

Pai Salvino comentou que não pretende abandonar as práticas devocionais do catolicismo popular. O sacerdote mencionou que, desde sua infância, frequentou festas, rezas católicas e que não pretende deixar uma religião que sempre fez parte de sua vida, pois essa também faz parte de sua fé. Justificando ainda que a religião católica também faz parte de suas crenças, que ajuda em sua vida, sua proteção, seu crescimento espiritual.

A celebração do dia de São João é uma prática católica e do catolicismo popular. Em muitos lugares, é um momento de união dos fiéis para que possam ser realizadas as devidas preces a São João. Momento de fé em que muitos fiéis pagam suas promessas, pedidos e demonstram seu amor ao santo.

No terreiro de Pai Salvino são realizadas preces, novenas e ladainhas durante muitas noites. Esse evento anual já completou seus 30 anos de tradição. Em alguns anos esse momento foi realizado acompanhado de grandes festas, quadrilhas, shows musicais e artísticos. No entanto, o foco desse texto é descrever a celebração religiosa.

A realização de festas populares ou cerimônias católicas em terreiros não são algo raro, como por exemplo, Ferretti (2007) menciona dados sobre festas do Divino Espírito Santo em Terreiro de Mina do Maranhão. A realização das festas em terreiros é uma expressão da religiosidade popular, mas, também, pode ser uma demonstração da pluralidade religiosa. Ferretti (2007) escreve que essas práticas não prejudicam em nada a pureza ou a africanidade das religiões do terreiro.

Sendo assim, a celebração ao santo católico é realizada no salão do terreiro, onde são colocadas cadeiras para os visitantes. O altar é improvisado. É feito um altar para o santo, com fitas, flores e velas. Os membros do terreiro dão início às preces. E todos respondem. Muitas pessoas já conhecem as preces, outras precisam de folhas para acompanhar o momento de oração.

É um momento de devoção, momentos de silêncios cortados por preces da ladainha ao santo católico. Durante todo o momento chegam pessoas, algumas se sentam, outras permanecem em pé para acompanhar o momento. Pessoas de todas as idades, crianças,

idosos, famílias, se fazem presente no terreiro de Pai Salvino para acompanhar as orações a São João.

Devotos de outros bairros se fazem presentes para a ladainha. É pertinente acompanhar o pensamento de Sáez (2009) sobre formas de constituição de devoção, sendo essa construída de diferentes formas, seja por ser o padroeiro da cidade, da profissão, ter alcançado uma graça, ser um santo em que a família é devota por gerações.

Ao tratar com um santo, o devoto escolhe um sujeito entre outros. O escolhe por razões muito variadas: é o santo de sua cidade ou profissão; ou ele costuma se ocupar de tal ou qual aflição; ou os feitos de sua vida indicam que poderia se interessar por essa aflição concreta que o devoto padece; ou que ele foi amigo ou mesmo xará de algum outro santo com quem já se tem relação. (SÁEZ, 2009, p. 204).

Figura 1 e 2 – Ladainha em Honra ao Glorioso São João (2020)⁵.



Fonte: Lorrán Lima (2020)

Podemos acompanhar algumas produções que acompanharam as festividades de São João no terreiro de pai Salvino. Uma dessas produções é de Pereira (2008) que acompanhou as festividades em honra ao Glorioso São João no ano de 2007. A autora dissertou que, na ocasião, a festividade teve início no dia 24 de junho e durou uma média de quinze dias.

Pereira (2008) destacou que na manhã do primeiro dia houve um banho de cheiro e queima de fogos de artifícios para dar início à programação. Ao meio-dia houve o rufar dos tambores e no turno da tarde aconteceu uma missa católica na concha acústica do Araxá. No turno da noite aconteceu o toque de Tambor de Mina, encerrando assim o dia. Ainda nesse ano, houve uma grande programação festiva que contou com apresentações de Marabaixo, batuque, quadrilhas e shows de música.

⁵ Devido à pandemia do COVID-19 e as medidas para a não proliferação do vírus, no ano de 2020 e 2021 a Ladainha em Honra ao São João do terreiro de Pai Salvino foram realizadas com público restrito. E, especificamente no ano de 2020, a Ladainha foi transmitida em forma de live.

Na tese de cordeiro (2016) é apresentada uma descrição sobre a festa em honra ao Glorioso São João no terreiro de pai Salvino do ano de 2014. A autora descreve que os preparativos da festa iniciaram pela manhã com a limpeza espiritual do ambiente por meio de banho de cheiro e queima de fogos de artifício. Ao meio-dia aconteceu o rufar dos tambores e o almoço.

Durante as honrarias a São João, nem sempre acontece de terem a presença de padres para realização de celebrações. No ano da pesquisa de Cordeiro (2016), a autora narra a presença de um padre com vestimentas afro-religiosas para a realização da celebração. Momento significativo para observarmos o respeito ao espaço religioso e o diálogo entre as religiões. Um momento em que um padre celebrou uma missa em um terreiro afro-religioso, vestindo roupas caracterizadas como afro-brasileiras, intercalando seu sermão e músicas consideradas louvores católicos com as batidas dos tambores afro.

Por fim, depois da cerimônia religiosa o terreiro realiza festas culturais com apresentações de Marabaixo, bandas de músicos, quadrilhas, venda de comidas e outros tipos de apresentações. Programação aberta ao público.

Assim como a cerimônia religiosa, os eventos culturais não possuem um padrão anual. Tudo depende da possibilidade de realização da programação; de quantas pessoas estarão colaborando; se o espaço terá recursos próprios para arcar com os custos ou se o terreiro receberá apoio de algum tipo de edital ou patrocínio.

Apesar de o sincretismo ser um elemento presente nos diálogos sobre religiões afro-brasileiras, como já afirmava (FERRETTI, 2007, p. 112) “O sincretismo nas religiões afro-brasileiras não representa assim um disfarce de entidades africanas em santos católicos, mas uma ‘reinvenção de significados’ e uma ‘circularidade de culturas’”. No entanto, é importante frisar que no presente caso, da festa de São João, a noção de sincretismo não é acionada pelos membros do terreiro. Inclusive, Pai Salvino deixa explícito que essa comemoração anual faz parte de suas ligações com a fé católica. Digo isso, pois, em alguns terreiros, a festa de São João é referente ao Orixá Xangô.

É evidente que a realização da Ladainha de São João em um terreiro afro-religioso não seguirá a mesma estrutura de uma celebração realizada em uma Igreja Católica. No entanto, é importante ressaltar algumas de suas semelhanças como o altar feito para o santo, dois coros para a realização da ladainha, cânticos, o comportamento dos devotos com relação aos agradecimentos e pedidos de novas graças. Em contraponto, no terreiro não se faz presente a estrutura hierárquica da Igreja Católica, raramente há um padre ou algum missionário, no terreiro temos também a presença de instrumentos utilizados em celebrações afro-religiosas.

CONSIDERAÇÕES

O momento da ladainha de São João em um terreiro afro-religioso é uma representação do catolicismo popular. Além disso, é pertinente observar que a crença em diferen-

tes divindades e diferentes manifestações religiosas podem ser realizadas e um mesmo espaço religioso.

Essas divindades devem ser observadas enquanto mediadoras entre o plano terreno e o plano espiritual. Seja ela uma divindade da Igreja Católica, da Umbanda, do Candomblé, elas são objeto de crenças e rituais por seus devotos, possuem o poder de abençoar, proteger e prover graças.

Todas as celebrações no terreiro de Pai Salvino, seja em honra ao Glorioso São João ou de sua Orixá Oxum, são celebrações em honra a divindades que se acredita que estão auxiliando na vida de seus fiéis. Divindades que estão abençoando com saúde, proteção, felicidades e prosperidade.

Sendo assim, a ladainha do Glorioso São João traz a oportunidade de conexão entre os devotos e a representação divina de um santo católico. A cerimônia permite um momento de confluência de valores religiosos e culturais, dentro de uma esfera de tradição que representa a ladainha do Glorioso São João no terreiro de Pai Salvino.

São momentos de culto e comunhão entre as pessoas. Podem ser momentos de festas, novenas, rituais, são espaços criados para agradecer por uma graça alcançada, momento reservado para mostrar devoção a uma divindade. Cerimônias feitas para proporcionar um momento de reflexão sobre a vida, sobre a fé e devoção a determinada divindade.

REFERÊNCIAS

- BOURDIEU, Pierre. A Ilusão biográfica. In: FERREIRA, Marieta de Moraes & AMADO, Janaína (orgs.). Usos & abusos da História Oral. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.
- CORDEIRO, M. C. S. “Doença de feitiço”, ações terapêuticas e os percursos de cura em terreiros de umbanda e candomblé em Macapá-ap. 2016. 228 p. Tese (Doutorado em sociologia) Universidade Federal do Ceará. Ceará, 2016.
- FERRETTI, Sergio. Sincretismo e religião na festa do Divino. *Revista Antropológicas*. Ano 11, vol. 18, p. 105-122, 2007.
- _____. “Religiosidade popular no Tambor de Crioula”. In *Anais da 47ª Reunião Anual da SBPC*, vol. I. São Luís: UFMA. 1995.
- LIMA, Lorrann. Os sentidos da magia: práticas rituais, sacerdotes e clientes nos terreiros de Macapá. 2019. 139f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2019.
- MAUÉS, R. Heraldo. Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião. *Estudos Avançados* 19 (53), p. 259 – 274, 2005.
- PEREIRA, Decleoma L. O candomblé no Amapá: história, memória, imigração e hibridismo cultural. 2008. 229f. Dissertação (programa de pós-graduação em história, universidade federal do Pará) Belém-PA, 2008.
- SÁEZ, Oscar Calavia. O que os santos podem fazer pela antropologia? *Religião & Sociedade* [online]. 2009, v. 29, n. 2 [Acessado 22 junho 2021], pp. 198-219. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0100-85872009000200010>>. Epub 27 Jan 2010. ISSN 1984-0438. <https://doi.org/10.1590/S0100-85872009000200010>.
- VERGER, Pierre Fatumbi. Orixás. Salvador: Corrupio, 2002.

CASO MÃE LILIA: ASSÉDIO RACIAL RELIGIOSO. LEI N. 7.716/1989. ART. 20, CAPUT

Roberto José Nery Moraes

A perseguição compulsiva obsessiva religiosa contra a fé afro-religiosa é realizada sob o pretexto de “perturbação do sossego”, de “crime ambiental” e “ilícitos de natureza civil”, que servem para o propósito de mascarar a verdadeira índole e objetivo dos criminosos pela e da fé, qual seja, impedir a livre expressão da fé afro-religiosa, sua cultura negro-indígena e fechar suas comunidades, sob o conceito do “Diabo nos outros”, apreendido em seitas protestantes, que tem esta doutrina racista como pauta teológica e política, e se veem no dever-direito de impedir a fé dos que elegem como manifestação demoníaca, sob o manto de sua fé racista e excludente.

No estudo de caso Mãe Lilia, se aborda o tema sob a ótica do seu lugar de fala como vítima de racismo religioso, dando visibilidade ao *modus operandi*, e não sob as argumentações de seu agressor, quem tiver o interesse de o assim fazer, busque os documentos jurídicos que são de acesso e domínio público, por esse motivo e os demais de lei, a identidade do agressor foi suprimida e substituída por um “X”, porque o centro do estudo é Mãe Lilia e não seu agressor, ela é a acolhida como vítima, não ele.

ASSÉDIO RACIAL RELIGIOSO: PERSEGUIÇÃO COMPULSIVA OBSESSIVA RELIGIOSA

Os afro-religiosos quando acusados se constata que não praticam nenhuma das condutas ilícitas que lhe são imputadas, há uma falta com a verdade dos fatos, e as pretensas vítimas é que na realidade são quem estão cometem reiterados crimes contra os afro-religiosos, que como sacerdotes afro-religiosos sofrem juntamente com suas comunidades

religiosas, atos de perseguição e de intolerância religiosa por parte destes perseguidores compulsivos obsessivos em decorrência de suas atividades religiosas, ou seja, é a prática de racismo religioso da parte das pretensas “vítimas”, com expedientes de promover imputação de acusações de crimes à pessoa dos sacerdotes, para atingir sua religião, tendo o ato de desde longo interstício de tempo, de agir de forma contundente e rotineiramente, para prejudicar o funcionamento das comunidades em suas atividades religiosas.

As denúncias carecem de justa causa e materialidade dos crimes, im procedentes são as acusações, como se mostra nas argumentações obtidas dos casos concretos.

Inicialmente é preciso fazer uma consideração quanto aos fatos que alegam nos ataques de assédio racial religioso, de que se vislumbra que desde a autoridade policial se tem um demasiado esforço em caracterizar a contravenção de “perturbação da tranquilidade” ou “do sossego ou crime ambiental”, mesmo havendo prova em contrário por ventura juntada aos autos, como a Lei 2.220/2017 (Calendário das festas tradicionais afro-amapaenses do qual faz parte os afro-religiosos no Estado do Amapá-AP) instituto jurídico que legitima a prática religiosa que em geral é em finais de semana e feriados, com horários autorizados quando mais prolongados, mantendo a mesma ação o Ministério Público ao ofertar uma denúncia inepta, sem materialidade e dolo, sob fundamentação que transparece o racismo estrutural e institucional usando os motivos supra.

Na ótica dos afro-religiosos que sofrem está prática racista religiosa dos órgãos públicos e seus agentes públicos, está claríssimo o racismo estrutural e institucional dos órgãos públicos contra sua fé afro-ameríndia. Não se presencia esta mesma aplicação, nem da polícia, nem do Ministério Público, nem da Justiça Pública, em processar como perturbação do sossego, festas religiosas de outras tradições religiosas, como o Círio de Nazaré e a Marcha para Jesus que bagunçam com a cidade, impedem a livre movimentação das pessoas do norte para o sul da cidade de Macapá-AP, ao longo do trecho perturbam a comunidade com carro de som e caixas acústicas no mais alto volume e gritaria geral. Fazem olhos e ouvidos de mercador, mas o tambor de mina, batido sem instrumentos eletrônicos, em ambiente fechado e tocado com as mãos, e a defumação usada, internamente nos Templos afro-religiosos, tem que serem reprimidos e criminalizados pelo “bem da vizinhança” e dos “racistas religiosos de plantão”, “com rigor puritano hipócrita”, sem qualquer respeito à dignidade da religião alheia, que no espaço Sagrado dos Terreiros se manifesta.

Isto não é perturbação do sossego ou outros ilícitos penais, os poderes públicos se fazem de surdos, mudos e cegos, nada fazem contra a violência religiosa que estes assediadores religiosos e suas seitas do engano promovem contra as comunidades ancestrais; respeitam a manifestação religiosa cristã, mas querem criminalizar o tambor do Candomblé, da Umbanda, da Mina, que é batido com as mãos dentro do Templo, de som abafado, sem recurso de amplificação acústica, sim, porque é coisa de preto e de índio, é assim que os tratam, e este país é estruturalmente racista, fundamentando neste RACISMO suas desigualdades, exclusões e injustiças sociais, sendo inadmissível para o status

quo, que seja dispensado tratamento igualitário, justo e com equidade social a religião de preto e índio, perante a religião eurocêntrica cristã.

O que os afro-religiosos conclamam, querem e esperam como segmento religioso é que sua religião seja tratada com a mesma consideração, respeito, garantias legais, isonomia, como dispensado às demais, e não criminalizada como desejam as pretensas “vítimas” perseguidoras, e seja respeitado seu sacerdócio, o seu direito de manifestação de crença, profissão de fé, sua liturgia, seu local de culto afro-ameríndio e sua identidade afro, diante dos processos judiciais, que se tratam de fato e de direito de atos de racismo religioso, dissimulados com o uso da justiça pública para fins de perseguição por motivo de fé, como decidiu os tribunais pátrios por diversas vezes.

Não se trata de ações de contravenção penal ou brigas entre vizinhos, mas de fato de casos de intolerância religiosa, esta é a verdadeira motivação das pretensas vítimas. Na realidade são estas que praticam crimes contra os denunciados afro-religiosos, dando origem neste intento a ações penais, como meio de prejudicá-las no exercício da liberdade de culto, fato ainda “ignorado” pelos poderes públicos, que representam a elite escravocrata-capitalista que manda no país, ainda na lógica Casa Grande e Senzala.

Os denunciados respondem a estas ações penais por exercerem a tradição religiosa da qual são sacerdotes, sendo estas as suas ocupações atuais, e é a sua religião que é colocada no banco dos Réus, pois se pretende rasgar o direito à liberdade de crença deles e instituir a criminalização de suas comunidades e tradições religiosas pela acusação de vítimas que de fato os perseguem, por causa de sua fé, usando distorcidamente a lei para atingir referido objetivo, o que se denomina o expediente do LAWFARE, que é o uso dos recursos jurídicos para fins de perseguição de um desafeto, que se concretiza no mundo jurídico do afro-religioso, violando o seu direito à liberdade religiosa, sua prática e manifestação assegurada pela constituição, buscando criminalizar a religião, sua liturgia e práticas religiosas e a sujeitar a situações vexatórias, perseguindo esta através de sucessivas investidas, culminando com falsas acusações de perturbação do sossego e outros ilícitos criminais e civis, cuidadosamente e zelosamente escolhidos para atacá-los.

Os denunciados não fazem funcionar um Terreiro em suas residências, eles moram geralmente nos Terreiros, na parte residencial denominada Carabetam, e cujas pessoas compõem uma comunidade afro-religiosa, que funcionam nos locais de formas regulares, com horários de culto definido e são de conhecimento público.

Os agressores assediadores pela fé, atacam os denunciados que são acusados de produzirem às “pretensas vítimas” perturbação de sossego por causa de sua atividade religiosa, uma desonestidade descarada e fruto da perseguição religiosa aos acusados afro-religiosos, que geralmente desde longa data, sofrem a perseguição compulsiva obsessiva contra as suas comunidades afro-religiosas, inclusive em certos casos, os agressores agem adentrando nas suas dependências, sem autorização dos sacerdotes responsáveis, para ameaçar, constranger, intimidar a continuidade de suas atividades religiosas e de atendimento fraterno aos seus adeptos e assistência.

São acusados os afro-religiosos de perturbar “a tranquilidade da vítima”, de causar “transtorno de vizinhança”, porém, só eles as pretensas vítimas, os casos nos mostram, figuram nos processos. Cadê os outros vizinhos que estão sendo incomodados pelas praticas religiosas dos acusados? Respondo. Não existem, porque tudo é armação pra prejudicar os acusados impedindo a sua manifestação de fé.

A contravenção penal de perturbação de sossego exige para se caracterizar uma coletividade que é vítima, uma multiplicidade de indivíduos, não um isolado, fato que corrobora ser ato de intolerância religiosa e eles uns mentirosos. Eles inclusive tentam em muitos casos, fazer abaixo assinado contra os afro-religiosos, com o objetivo para “fechar” o templo religioso, o que mostra o caráter de perseguição, assédio, racismo religioso, mas nem sempre conseguem apoio para a suas práticas racistas, pois muitos se recusam a assinar este tipo de documento espúrio, principalmente quando as comunidades afro-religiosas têm boas relações com a comunidade limítrofe ao Terreiro, na pessoa dos seus sacerdotes.

TJRS - Recurso Crime: RC 71004562385 RS

APELAÇÃO CRIMINAL. PERTURBAÇÃO DO SOSSEGO ALHEIO. ARTIGO 42, INCISOS I E III DA LCP. INSUFICIÊNCIA DO CONJUNTO PROBATÓRIO. SENTENÇA CONDENATÓRIA REFORMADA. ABSOLVIÇÃO.

Processo: RC 71004562385 RS

Relator (a): Geneci Ribeiro de Campos

Julgamento: 24/02I2014

Órgão Julgador: Turma Recursal Criminal

Publicação: Diário da Justiça do dia 28/02/2014

EMENTA:

APELAÇÃO CRIMINAL. PERTURBAÇÃO DO SOSSEGO ALHEIO. ARTIGO 42, INCISOS I E III DA LCP. INSUFICIÊNCIA DO CONJUNTO PROBATÓRIO. SENTENÇA CONDENATÓRIA REFORMADA. ABSOLVIÇÃO.

Para tipificar a contravenção do art. 42 da Lei das Contravenções Penais, deve a perturbação do sossego atingir uma multiplicidade de indivíduos. Na espécie, não há prova segura de que o Réu tenha perturbado o sossego da coletividade. RECURSO PROVIDO. (Recurso Crime Nº 71004562385, Turma Recursal Criminal, Turmas Recursais, Relator: Geneci Ribeiro de Campos, Julgado em 24/02/2014, grifo nosso).

A acusação de perturbação do sossego, portanto, nestes casos no Estado do Amapá, não procedem, funcionam os Terreiros de acordo com as legislações pertinentes e as regras da ética, da boa conduta social e do bem viver comunitário, amparados na liberdade de culto da Constituição Federal, no Estatuto da Igualdade Racial e Tratados e Convenções Internacionais, e as cerimônias religiosas são consideradas de expressão popular nos termos da **Lei nº 1.149, de 03 de dezembro de 2007, e realizados em finais de semana que possibilita ir até mais tarde**, portanto, atos lícitos, que são realizados nos termos legais para não perturbar ninguém, não havendo o cometimento de nenhum

crime ou contravenção em suas atividades cotidianas, tendo as comunidades somente toques de tambor conforme a programação litúrgica e o calendário cultural do governo do Estado do Amapá das festas religiosas tradicionais de Terreiro das quais fazem parte, participando da programação da semana da consciência negra e do festival identidade cultural africana nos Terreiros, e pelos quais recebem verba pública para realizar os eventos culturais-religiosos nos Terreiros, que têm horários para começar e terminar, e não como acusam os assediadores, as pretensas “vítimas”: “sem horários determinados para encerrar”, o que é um absurdo em qualquer religião, nesta se realiza aparada na lei, como a seguir:

Art. 5º. São permitidos, observado o disposto no art. 2º desta Lei, os ruídos originários:

I - De sinos de igrejas ou templos, e de instrumentos litúrgicos utilizados no exercício de culto ou cerimônia religiosa, celebrados no recinto das respectivas sedes das associações religiosas, no período das 7 às 22 horas, exceto aos sábados e na véspera dos dias feriados e de datas religiosas de expressão popular, quando será livre o horário (grifo nosso).

Mãe Lilia de Tupiaçú sofreu assédio racial religioso por sua fé, nos *modus operandi* supracitado, realizado por um vizinho que a perseguiu por anos, há muito a comunidade afro-religiosa vinha sendo molestada, incomodada, perseguida em seu direito constitucional de culto por referido sujeito, vindo a ser denunciada e acusada de produzir a “vitima” X, que era o seu agressor religioso, e aos “demais vizinhos”, poluição ambiental com o ato litúrgico da defumação ritual, sonora e perturbação do sossego, ausente, entretanto, qualquer prova da materialidade dos pretensos crimes e contravenção, frutos de perseguição religiosa, desde longa data, o que lhe valeu a princípio a instauração de inquérito policial na 4ª DP referente à acusação de perturbação de sossego, figurando estranhamente e convenientemente no processo, somente ele o acusador assediador racista, ausente outros “incomodados da vizinhança”, quanto aos crimes imputados a Lilia, e as demais tipificações quando da agressão sofrida no dia da cerimônia festiva ao padroeiro de sua comunidade, Caboclo Mestre Tupiaçú, em 29 de julho de 2016. Todas as acusações infames.

O ato de incensar também criminalizado pelo vizinho assediador racista religioso, no caso próprio de Mãe Lilia e sua comunidade afro-religiosa, se esclarece que: não é simplesmente incensar, mas um ato litúrgico incensa-se o altar, o templo por dentro e por fora, os objetos sagrados, os médiuns, os frequentadores e os doentes que são tratados e sempre se repete quando o ambiente fica denso ou chega mais alguém, é um ato de purificação, e ainda há a cerimônia da defumação com rezas no início da abertura do culto, usa-se um pouquinho de incenso e não uma árvore inteira de resina pra produzir excesso, não se faz uma fogueira, não se está queimando lixo pra fazer fumaça espessa, não se usa um quilo de incenso por sessão, mas menos de uma colher de sobremesa, usa-se um incensório doméstico, não se faz fumaceira, mas se incensa na normalidade; não se faz em excesso impregnando o ambiente, muito menos a fumaça da queima passa para a re-

sidência do perseguidor que fica longe, como este faz crer em suas acusações contra Lilia, pois ato deste tipo abusivo, é contrário a liturgia ambiental da religião afro-ameríndia e inviabilizaria o culto, por tornar o ambiente impróprio para se respirar, e a maior parte da defumação era feita dentro do salão do Templo, em ambiente fechado e também em sua área externa, que é também Templo, e não é a quantidade, mas a qualidade e frequência com que se defuma a Gira de Umbanda, que importa liturgicamente, se dissipando rapidamente no ambiente.

Percorre o ato litúrgico da defumação todo o ritual da liturgia diária, sendo ato litúrgico e cultural indispensável ao regular desenvolvimento do culto, que estava juntamente com todos os demais elementos de sua liturgia, sob perigo e ataque constante das ações persecutórias racistas religiosas do assediador, sendo impossível a realização do culto na situação como estava de violência e restrição imposta pela atividade persecutória e pelo acordo, é fato absurdo e inconcebível de se aceitar o constrangimento a que estava sujeita cada vez que praticava sua religião, violando este a laicidade e os direitos humanos, a exigir que devesse ser restaurado e garantido o direito de crença de Lilia, justificando este estado de violação de direito, a necessidade de restabelecer o direito humano violado, sendo imprescindível se restituir e garantir o direito constitucional de crença e liturgia de Lilia, sem qualquer restrição, pois esta não praticava conforme a Lei Ambiental crime de poluição, mas sim Religião.

A afro-religiosa defumava de acordo com a normalidade e a tradição do culto, pois o excesso é proibido, para que possa cultivar sua ancestralidade e exercer os direitos inerentes à diversidade cultural, não poderia ficar sujeita a comunidade religiosa neste caso à opressão do perseguidor racista religioso, do que ele permitia ou não ser realizado, que mande na casa alheia, que viole os direitos culturais impunemente, era uma situação insustentável e absurda de violação de direitos humanos, culturais e da liberdade de crença, ele mentia descaradamente a respeito da defumação, para assim, com este subterfúgio perseguir a Lilia pela sua atividade religiosa desempenhada e impedir o seu culto, sendo esta situação uma questão étnico-racial religiosa e não uma questão de crime ambiental, portanto, são os parâmetros do Estatuto da Igualdade Racial - EIR que devem nortear as matérias de mérito nestes casos.

A acusação falsa, que se constituiu de fato em denúncia caluniosa, foi promovida pelo BO 408208/2016-4ªDP, e buscando que por ali encerrasse a perseguição religiosa, a vítima do assédio racial religioso Mãe Lilia fez acordo, fato que desde o momento prejudicou ainda mais, o seu exercício do direito constitucional de crença, demonstrando na prática que não se deve conciliar ou transigir com assediador racista religioso.

Na delegacia deixou claro o assediador racista religioso para Lilia, que sua intenção com a denúncia na delegacia era fechar a comunidade afro-religiosa, impedir ela de funcionar, e que isto seria somente o início do recrudescimento dos ataques a esta, fundado na ideologia do nazievangelismo. Apesar do acordo realizado na delegacia, conti-

nuou o agressor a atacar Lilia por causa de sua fé, *modus operandi* próprio de assediador religioso.

As atividades de perseguição contra a Denunciada Lilia realizada pelo agressor perseguidor vinha de longa data, como demonstrado:

[...] Que, construiu um sobradinho para o seu filho, em cima do Templo para seu filho Fábio morar e os médiuns trocarem de roupa; Que, de tanta reclamação e intromissão de agressor a declarante mandou desmanchar o sobradinho; Que, a declarante e sua vizinha não podem fazer nem uma comida assada, pois agressor reclama da fumaça; Que, quando seu marido ainda era vivo ele cultivava porcos que iriam ser utilizados em cerimônias festivas, e agressor intimidou seu marido José e ele se aborreceu na mesma hora matou os dois porcos; Que atualmente agressor reclama de um banheiro do Terreiro edificado na parede da casa da Declarante (um chuveiro); Que o citado banheiro só é utilizado nas sessões do Templo; Que, em duas ocasiões, agressor subiu na laje da casa dele em construção e ficou olhando duas mulheres tomando banho sem roupa no banheiro, tratando-se de Socorro, frequentadora do Templo e sua filha Rita de Cássia; Que agressor reclama do odor do citado banheiro, porém tal fato não existe, e a água servida do chuveiro não passa para a casa dele.

Está perseguição compulsiva obsessiva religiosa deu origem contra Lilia ao BO 408208/2016-4ª DP e ao Processo nº 0046756-50.2016.8.03.0001, que possuía as seguintes matérias de Teses da Defesa: As acusações eram sem qualquer prova da materialidade dos pretensos crimes ambientais; a pouca dispersão da queima de incenso não passava para se condensar na residência da pretensa vítima, o agressor assediador, restando só o odor agradável no ar, o que não é poluição ambiental; não agia Lilia com dolo para tirar sossego de quem quer que fosse da vizinhança, ausente de sua conduta o querer fazer aqueles perderem o sossego, fossem quem fossem; ausente também na denúncia crime a justa causa para a ação penal, não comprovação de sua materialidade e autoria, requisito para a caracterização da materialidade da contravenção.

Ao final deste processo espúrio a sentença proferida foi pela absolvição de Mãe Lilia por ausência do elemento subjetivo dolo em sua conduta, ou seja, não havia provas da existência dos fatos a ela imputados, o que corrobora suas alegações de assédio racial religioso, atividade persecutória persistente do assediador a sua pessoa por motivo de sua fé afro-ameríndia:

Art. 386. O juiz absolverá o réu, mencionando a causa na parte dispositiva, desde que reconheça:

[...]

II - não haver prova da existência do fato;

Nº do processo: 0046756-50.2016.8.03.0001

PROCEDIMENTO SUMARÍSSIMO CRIMINAL

Parte Autora: MINISTÉRIO PÚBLICO DO ESTADO DO AMAPÁ

Parte Ré: LILIA PEREIRA MARQUES

Advogado(a): ROBERTO JOSE NERY MORAES - 491AP

Tipo de ato: Sentença

SENTENÇA: Sem relatório, nos termos do § 3º do art. 81 da Lei 9.099/95. A pretensão consubstanciada na denúncia é improcedente. Os elementos constantes dos autos não estão aptos a autorizar seja proferida a condenação da acusada, eis que demonstrado não haver dolo em suas condutas. A prova produzida nos autos logrou êxito em demonstrar que a contravenção atribuída à autora do fato, não foi praticada com o elemento subjetivo dolo, necessário para caracterização de contravenção penal, eis que não há a modalidade culposa em crimes anões. Assim o é porque ficou demonstrado que a realização dos cultos deve obedecer aos limites de transmissão de som ou de qualquer outro resíduo, em que as partes demonstraram que sem intenção pode ter ocorrido algum tipo de perturbação eventual, mas sem intenção. Reconhece-se, portanto, pela atipicidade das condutas imputadas a autora do fato, sendo a absolvição a solução que se impõe. DIANTE DO EXPOSTO, e considerando tudo o mais que dos autos consta, julgo improcedente a pretensão consubstanciada na denúncia para absolver a ré LILIA PEREIRA MARQUES, qualificada nos autos, da acusação que lhe é feita nestes autos, fundamentando a absolvição no art. 386, inc. II, do Código de Processo Penal. Certificado o trânsito em julgado, feitas as anotações e comunicações necessárias, archive-se. Dou esta sentença por publicada em audiência (grifo nosso).

Em continuidade aos atos de assédio racial religioso, a pretensa vítima X, seu agressor, acionou o Batalhão Ambiental, investindo novamente contra ela quando das festividades litúrgicas em homenagem ao guia chefe da casa, o padroeiro, “Caboclo Mestre Tupiaçú”, acionando a polícia ambiental para acabar com a cerimônia religiosa, sob a mesma desculpa esfarrapada de incomodá-lo a atividade religiosa ali desenvolvida, alegando perturbação do sossego, para mais uma vez atacar a religião e comunidade da sacerdotisa Lília.

Fato que ocorreu na sexta-feira, dia 29 de julho de 2016 com horário de início da cerimônia para as 19:00 horas e término previsto para as 02:00 horas da madrugada, uma data religiosa de expressão popular que faz parte do calendário das festas tradicionais do Município de Macapá – AP, que são protegidas e garantidas por lei estadual de proteção das festas tradicionais.

Neste caso mesmo sendo permitido no caso por ser uma data religiosa de expressão popular para o Povo do Santo e daquela região limítrofe à comunidade religiosa no Bairro Buritizal e como festa tradicional do Município de Macapá, quando seria livre o horário como previsto no art. 5º da Lei nº 1.149, de 03 de dezembro de 2007, publicada no diário oficial do Estado nº 4.140, de 03.12.07, decidiu-se requerer mesmo assim autorização ambiental à Secretaria Municipal do Meio Ambiente (SEMAM), cujo parecer do técnico ambiental foi pelo deferimento do pedido no horário requerido (às fls. 13 do proc. nº 729/2016-SEMAM), o que foi ignorado pela autoridade policial:

Art. 5º. São permitidos, observado o disposto no art. 2º desta Lei, os ruídos originários:

I - de sinos de igrejas ou templos, e de instrumentos litúrgicos utilizados no exercício de culto ou cerimônia religiosa, celebrados no recinto das respectivas sedes das

associações religiosas, no período das 7 às 22 horas, exceto aos sábados e na véspera dos dias feriados e de datas religiosas de expressão popular, quando será livre o horário (grifo nosso).

Na ocasião da abordagem policial, o Tenente do Ambiental disse: “Eu vim para parar com o som do tambor” uma afirmação claramente racista, pois não podem parar culto algum, o direito de crença é constitucional e eles não possuem esta competência, é violação do princípio da legalidade, da moralidade administrativa e da laicidade do Estado Brasileiro e da liberdade de religião constitucionalmente garantido, praticando com esta abordagem truculenta e racista o crime de abuso de autoridade, racismo institucional, porque cometeram atentado ao livre exercício do culto religioso e da proteção ao local do culto e liturgia da comunidade afro-religiosa como agentes representantes do Poder Público, sujeitos à época nos termos do art. 3º, letra “e” da Lei nº 4.898/65.

Os policiais do batalhão ambiental ao chegarem por volta das 12:40 do dia 30/07/2016 foram desrespeitosos, truculentos, já mandando encerrar o evento religioso por que tinham recebido uma denúncia de “poluição sonora”. O Tenente do Ambiental disse: “Eu vim para parar com o som do tambor”. Pai Marcos dos Santos retrucou que era um evento religioso, ao que o Tenente afirmou em bom e alto som para que todos os presentes ouvissem que aquilo “não é religião”, declaração que gerou revolta e indignação nos membros da comunidade, que se sentiram agredidos e ofendidos no seu direito de culto (grifo nosso).

[....]

Disse o Tenente do Ambiental: “Não precisa, se fomos chamados por perturbação do sossego é porque existe”, pelo que ficou claro para os presentes o abuso de autoridade e que o objetivo que queriam fazer motivados pelo agressor era acabar de qualquer jeito com a cerimônia religiosa, cerceando o direito de crença de todos os presentes ao evento religioso em andamento, que não foi interrompido graças à pronta ação dos membros e convidados da comunidade que impediram, encerrando no horário estabelecido de 02 horas da madrugada e não por terem acordado de alguma forma com a ambiental (grifo nosso).

O perseguidor religioso promoveu ajuizamentos contumazes de má fé, contra Lilia para cercear seu direito constitucional de crença, os quais foram objetos de várias medidas promovidas pela sacerdotisa para estancar a violência religiosa acintosa de que era vítima, e que vinha a tempos sofrendo da parte do assediador:

a. Representação ao Parquet no caso do ataque as festividades do Caboclo Tupiaçú, que determinou a instauração de inquérito policial contra o agressor perante a 4ª Delegacia de Polícia da Capital para apuração de todos os crimes que ele praticava contra a mesma, inclusive as acusações racistas de poluição sonora e ambiental. Deu origem ao inquérito policial nº 0046/2016-4ªDP;

b. Impetração de ação civil por dano moral movido pela vítima a sacerdotisa o contra o agressor;

c. E de procedimento disciplinar contra os militares do batalhão ambiental, perante a Corregedoria Geral da Polícia Militar, que foi na fase da sindicância pela negativa do

crime, desqualificaram as testemunhas da vítima e pelo arquivamento do procedimento disciplinar;

d. Procedimento criminal contra os militares do batalhão ambiental, perante a Delegacia de Racismo no Bairro Araxá/Pedrinhas, mediante requisição do Ministério Público do Estado do Amapá;

e. Representação ao MP contra a guarnição do batalhão ambiental, dando origem ao Inquérito Policial nº 006/2017-UPC Araxá/Pedrinhas 5ª DP.

O ataque racista contra Lilia no dia 29 de julho de 2016, fez com que ela reagisse e promovesse a simples comunicação da violência, que lhe era perpetrada há tempos pelo assediador, a autoridade competente, com representação ao Ministério Público, que determinou abertura do inquérito policial nº 0046/2016-4ªDP, que fora com zelo primoroso e profissionalismo da 4ª delegacia de polícia de Macapá-AP levado a efeito, do qual foi gerada a Denúncia Crime do MP/AP - Processo: 0013485-16.2017.8.03.0001 – Caso Tupiaçú.

Fora a primeira vez que o assediador racial religioso que há tempos a perseguiu, era denunciado à Justiça Pública pelos crimes de ódio religioso perpetrado contra ela:

Quanto ao uso de incenso, os autos revelam que seu uso é moderado, não levanta fuligem para o alto e não causa poluição ambiental, posto que sua quantidade é pequena e se limita ao templo, não prejudicando, assim, os vizinhos e nem os frequentadores do local, dentre os quais, inclusive, um deles apresenta distúrbio respiratório e mesmo assim não se sente prejudicado com a sua inalação.

Também se depreende dos autos que a vítima não sente liberdade para utilizar o espaço que dispõe, uma vez que constantemente vive apreensiva e com medo de que as suas atitudes causem incomodo no Denunciado.

Outrossim, no dia 30 de julho do ano de 2016, por voltas das 00h40, durante a realização da cerimônia religiosa que é realizada anualmente na última sexta feira do mês de julho, em homenagem ao Caboclo e Mestre Tupiaçú, o denunciado X perturbou a realização da citada cerimônia ao chamar o Batalhão Ambiental da Polícia Militar, informando que no templo estava ocorrendo perturbação de sossego, fato que não condiz com a verdade.

Conforme apurado, a guarnição da Polícia, motivada pela falsa comunicação de perturbação de sossego realizada pelo denunciado, chegou ao templo com o fito de acabar com a festa religiosa, alegando que o barulho estava incomodando os vizinhos e que a festa não tinha autorização para ocorrer, momento em que foi apresentado aos policiais um alvará de autorização para que o evento ocorresse até as 02h00 do dia 30 de julho de 2016.

[....]

Diante do exposto, está o denunciado agressor, já qualificados nos AUTO DE INQUÉRITO POLICIAL Nº 046/2016 –4ªDP, incurso nas penas dos artigos 208, “caput” (ultraje a culto e impedimento ou perturbação de ato a ele relativo), do Código Penal, e art. 20, “caput” (praticar, induzir ou incitar a discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional - crime de racismo religioso), da Lei nº 7.716/1989, c/c art.69 do Código Penal (grifo nosso).

A peça inquisitorial da 4ªDP fora primorosamente instruída com elementos probatórios, que esmiuçou a questão da violência religiosa sofrida por Lília, desde o seu tempo passado até os últimos acontecimentos, objetos da investigação policial, com farta prova testemunhal, mas para sua decepção e intranquilidade, pois sabia que os ataques do assediador continuariam, a Denúncia foi rejeitada, pelo que se percebe da análise da peça, nada do abundante conjunto probatório juntado ao inquérito fora levado em conta, a violência racial religiosa sofrida pela vítima foi naturalmente invisibilizada, como inexistente, a semelhança do que o sistema faz com outros aspectos do povo negro-indígena, se naturaliza a violência que sofrem ao ponto de se negar o fato, como resultado do próprio racismo estrutural, institucional e das relações de desigualdade que neste mesmo racismo se nutre e fundamenta.

A vítima Mãe Lília, não foi considerada a partir do seu lugar de fala, que no IP diz o que sofria de perseguição do assediador, sem haver qualquer dúvida que sofria uma violência racial religiosa por ela cotidianamente sentida, com seus mecanismos simbólicos de opressão, discriminação, preconceito, ódio religioso, perseguição, segregação, negação de sua subjetividade e desrespeito a sua condição de idosa e sacerdotisa, e que lhe tirava a liberdade de crença e a privacidade da sua comunidade religiosa.

Depoimentos das testemunhas do IP-4ªDP que comprovam a materialidade e autoria dos crimes perpetrados contra Lília:

Depoimento da Sra. Lília Marques.

Que, X reclama de fumaça, porém, em seu Terreiro, só é utilizado incenso, o que não causa nenhum transtorno, nem para os presentes e nem para os vizinhos;

Depoimento do Sr. Jucelil Palmerim, frequentador.

Que a utilização do incenso é feita de uma forma moderada, não causa poluição ambiental nem prejudica os frequentadores do culto;

Depoimento da Sra. Ana Carla Cherfen, frequentadora.

Que tal reclamação representa um excesso de X, já que o incenso não incomoda e em outras oportunidades ele já elaborou inclusive um abaixo assinado tentando fechar o Templo, porém nenhum morador quis assinar o documento;

Depoimento do Sr. Roberto Moraes, frequentador.

[...] como a própria Mãe Lília ensinou e determinou à responsável pela defumação, conhecida como Cambona, a utilização moderada de incenso conforme o ditado pelas entidades da casa, e por outra questão também por ser uma religião de natureza ambiental;

Depoimento da Sra. Jessica Palmerim.

Que como Cambona a depoente é responsável por defumar o Templo com incenso e dessa forma pode afirmar que tal procedimento não incomoda nem os frequentadores do Templo e muito menos a vizinhança, pois a quantidade utilizada é pequena e se restringe ao Templo;

Depoimento da Sra. Ana Carla Cherfen.

Que tal reclamação representa um excesso de X, já que o incenso não incomoda e em outras oportunidades ele já elaborou inclusive um abaixo assinado tentando fechar o Templo, porém nenhum morador quis assinar o documento (grifo nosso); Depoimento do Dr. Marco de Souza, presidente responsável pela cerimônia festiva do dia 29/07/2016.

Que a própria tradição religiosa com véis ambientalista, cuida para que a quantidade de incenso utilizado seja moderada e não causa poluição ambiental e nem as pessoas presentes no culto (grifo nosso);

Ademais se corrobora esta tese, com o depoimento da Sr.^a Angélica Pereira Marques pertencente à comunidade afro-religiosa, realizado perante a Corregedoria da Polícia Militar, onde declarou textualmente, confirmando os atos persecutórios do assediador racial religioso contra Lília e o racismo estrutural e institucional:

Angélica Pereira Marques

[...] a comunicante se encontrava na cozinha da residência, quando chegaram algumas crianças informando que havia chegado uma viatura da Polícia Militar e neste momento se dirigiu até a frente da residência onde visualizou policiais do Batalhão Ambiental conversando com o 1º TEN “X” (vizinho ao lado), supondo que este seria o Denunciante contra a Sr.^a Lília, pois já havia um acordo de conciliação na delegacia entre as partes firmado dia 07 de junho de 2016, a respeito de uma suposta poluição ambiental, pois a referida senhora faz defumação e com o acordo diminuiu a quantidade e só realiza nos dias de quarta-feira; e que a mais ou menos 05 (cinco) anos o TEN X implica com a doutrina que a Sr.^a Lília que tem Terreiro de Umbanda, onde o mesmo frequentava anteriormente e pelo entendimento das comunicantes, o TEN X começou a frequentar uma determinada religião que o fez mudar de comportamento e tratamento em relação a Sr.^a Lília, a qual narrou via telefone para as comunicantes por diversas vezes de que tudo começou a incomodar o TEN X, fatos como: Barulhos de palmas, queimação de incenso, solenidades no Terreiro, batuque de tambor, entre outros (grifo nosso).

Que a comunicante ouviu, juntamente com a Sr.^a Lídia e Pai Marco, o TEN do Ambiental dizer que o que eles praticavam no local não era religião, sendo que Pai Marco afirmava que se tratava de religião o que eles praticavam (grifo nosso).

O decisum de rejeição da Denúncia Crime que invisibilizou a violência sofrida pela vítima, Mãe Lília, mantendo inalteradas as condições materiais e de impunidade para a violência se perpetrar por um condicionamento operante, que reafirma ser compensador agredir pela fé, porque nada acontecerá ao criminoso:

Rejeição da Denúncia – 4ª Vara Criminal Proc. 0013485-16.2017.8.03.0001

Portanto, como se pode perceber do exposto acima, não se vislumbra em nenhuma dos trechos apresentados a prática de conduta que implica na ocorrência do crime de discriminação tipificado no art. 20 da lei 7.716/89, sendo certo que o fato do denunciado procurar autoridade por ser sentir incomodado com barulho ou condutas que lhe causem perturbação, independentemente do evento que esteja ocorrendo, não implicam na ocorrência do crime que lhe é imputado, pois referidas condutas, se ultrapassarem os limites da lei, podem sofrer intervenções estatais, cabendo as autoridades públicas verificarem a procedência, ou não, das informações, bem

como eventual punição para procedência das queixas ou dos queixosos, caso negativas, sem que isso implique no crime de discriminação, pois existe crime específico para tal conduta.

[....]

Quanto ao delito tipificado no art. 208 do CP, onde a denúncia argumenta que no dia 30 de julho de 2016 o denunciante teria PERTURBADO a cerimônia realizada na residência da vítima, pois chamou a polícia informando que estava ocorrendo poluição sonora no local, não vejo como referida conduta importe, na forma narrada, ao crime tipificado no art. 208 do CP, posto que, conforme já informado, a atuação das autoridades públicas para verificarem a procedência, ou não, de informações de delitos é algo ordinário, sendo certo que, no caso de notícia falsa, pode a conduta configurar o delito tipificado no art. 340 do CP.

[....]

Ante o exposto, não vislumbrando indícios mínimos da ocorrência dos crimes denunciados, tenho por bem REJEITAR A DENÚNCIA por falta de justa causa, o que faço com fundamento no art. 395, III, do CPP (grifo nosso).

O mais absurdo é que o Ministério Público não recorreu neste caso da rejeição da denúncia crime, manteve-se sepulcralmente inerte e o processo foi arquivado após transitar em julgado, apesar de diligência realizada pela vítima, fato para a sua indignação com o desprezo com o caso.

Foi dada entrada então por Mãe Lilia em um Habeas Corpus Preventivo para evitar novos ataques do perseguidor, assediador racial religioso contra ela, que fora igualmente negado pelo TJAP, onde também, se percebe que apesar da profusão de provas testemunhais da ameaça iminente que ela estava sofrendo a sua liberdade de locomoção, apresentadas consistentemente, a invisibilidade da violência racial religiosa da Paciente, fora sob argumentação de que a “comprovação (fundado receio) de que realmente ocorrerão” não constava demonstrado, fato que a realidade desmentiu, com os novos ataques que veio a sofrer.

CÂMARA ÚNICA

Nº do processo: 0009580-03.2017.8.03.0001 Origem: 1ª VARA CRIMINAL DE MACAPÁ RECURSO EM SENTIDO ESTRITO DE DECISÃO DENEGATÓRIA DE HABEAS CORPUS-AUSENTE VIOLAÇÃO OU AMEAÇA DE COAÇÃO AO DIREITO DE LOCOMOÇÃO DA PACIENTE-IMPOSSIBILIDADE DE CONCESSÃO DA ORDEM-DECISÃO MONOCRÁTICA MANTIDA. 1) A concessão de Habeas Corpus preventivo pressupõe que haja real ameaça iminente à liberdade de locomoção do Paciente, exigindo a demonstração de ato concreto a justificar o pleito; 2) É inviável utilizar o habeas corpus para obstar eventuais legalidades ou constrangimentos ainda não acontecidos e sem comprovação (fundado receio) de que realmente ocorrerão; 3) Depreende-se dos autos a ocorrência de um provável preconceito e/ou racismo religioso, o que não pode ser analisado pela via escolhida pela Recorrente, menos ainda quando se utiliza de Habeas Corpus para fazer aprofundada valoração probatória de outras ações, o que não é permitido; 4) Recurso conhecido e improvido. ACÓRDÃO Vistos, relatados e discutidos os presentes autos, a CÂMARA ÚNICA do EGRÉGIO TRIBUNAL DE JUSTIÇA DO

ESTADO DO AMAPÁ, à unanimidade conheceu e negou provimento ao recurso, nos termos do voto do relator. Participaram do julgamento os Excelentíssimos Senhores: Desembargador JOÃO LAGES (Relator), Desembargador CARMO ANTÔNIO (Presidente em exercício e 1º Vogal) e Desembargador MANOEL BRITO (2º Vogal). Procurador de Justiça: Dra. RAIMUNDA CLARA BANHA PICANÇO. Macapá, 20 de junho de 2017 (grifo nosso).

Como se previa quando do HC, novamente Mãe Lilia sofre novo ataque após o agressor/assediador dar depoimento no IP contra a guarnição do batalhão ambiental. Este ataque é a prova prática e de fato de que havia o crime e a necessidade do Habeas Corpus, a ameaça de agressão era iminente e real, a verdade objetiva da vítima não fora analisada.

Foi acusada de difamação e denunciação caluniosa por que esclareceu as indagações do presidente do inquérito policial, tendo o agressor retirado as acusações após advertência da autoridade policial, mas o ataque novamente a vítima já tinha se concretizado, fato constante de seu depoimento no IP nº 006/2017-UPC Araxá/Pedrinhas 5ª DP.

Não parou por aí, em março de 2018, por volta da primeira quinzena, ela diante do recebimento da anterior intimação da justiça do agressor, por conta disso e não mais suportando o desassossego e os riscos a sua saúde, se viu forçada a abandonar a sua comunidade sem o conhecimento de ninguém, foi na realidade expulsa do seu local de culto e domicílio, por não mais aguentar o assédio racial religioso deste, e quando da audiência, como não mais morava no local fez um acordo. Com isso a comunidade deixou de funcionar como o agressor queria, ocasionando grande prejuízo a todos os membros.

Para surpresa da mesma mais um ataque iria sofrer, quando novamente recebeu uma nova intimação para responder a uma ação de obrigação de fazer no juízo cível, sendo acusada por praticar o ritual da religião de “abuso de direito” e “são inúmeros os instrumentos de percussão e dezenas de vozes entoando cânticos em concomitância, este fato por si só serve para revelar que o sossego dos familiares do requerente é violado de forma inequívoca e indisfarçável”. Quanta mentira e desfaçatez para atingir a fé alheia.

Nesta ação cível estavam apresentadas as mesmas acusações da ação criminal em que outrora fora absolvida: queimar incenso; banheiro, que não existia incomodando o agressor, se tratava de um chuveiro no tempo, fixado na parede da sua casa, onde os médiuns da casa nos dias de culto semanal tomavam seu banho de cheiro antes da cerimônia religiosa, não era banheiro de detritos malcheirosos ou esgoto, não era banheiro; perturbação de sossego pela realização de orações. Mentiram novamente, somente para prejudicá-la.

Quanta hipocrisia, mentiras deslavadas e falta de respeito com uma anciã e sacerdotisa que tinha idade para ser mãe do seu agressor, não faz parte da liturgia “inúmeros instrumentos de percussão”, mas somente os que são do ritual e a pena e maracá, e o Templo não era frequentado por “dezenas de vozes”, mas tão somente sete pessoas, os filhos de santo da casa e uns poucos mais de cinco pessoas como frequentadores ao culto,

que não participavam da liturgia, e se entende que a acusação de abuso era ela realizar a Gira de Umbanda e Cura, no dia constante do seu alvará de licença para este fim, todas as semanas, e que deveria para satisfazer o agressor assediador racista religioso não mais praticar o seu culto semanal. Mais uma vez acusações falsas e impropérios.

O que se auferre de casos concretos de perseguição compulsiva obsessiva religiosa, que é o assédio racial religioso:

O modus operandi de um assediador racial religioso do ponto de vista comportamental é necessariamente: de ação criminosa contundente e organizada, um perverso desmedido, intimidador, cruel, cínico, que aterroriza a vítima, tira desta sua privacidade e o bem estar emocional, comprometendo a sua qualidade de vida.

Estrategicamente é mentiroso e sofre da Síndrome das Duas Caras, possa de boa pessoa inocente e culpa a vítima perseguida pelos fatos, e, desenvolvendo a narrativa busca inverter a ordem dos fatos, se vitimizandando, transformando quem ele agride em agressor e ele em vítima; não desiste, é um criminoso empedernido, não interrompe as agressões enquanto não destrói o objeto assediado com a perseguição racial religiosa persistente, a menos que seja impedido de forma firme, contundente e imediata pela ação dos poderes públicos (MORAES, 2020, p. 443, grifo nosso).

No caso Lilia o assediador racial religioso segue o padrão, perdeu no crime todas as tentativas de prejudicá-la, mas não desistiu, tentando de novo atingir seu intento, com uma sobrecarga de violência usou a via pela ação no juízo cível, com as mesmas alevo-sias. Lilia a este tempo já não mais se encontrava na comunidade religiosa, em seu Carabetam e Templo, tinha sido expulsa por esta situação e mudado forçadamente devido ao assédio racial religioso sofrido do agressor, uma expulsão de fato do seu domicílio pelo atentado contínuo e abusivo da perseguição compulsiva obsessiva religiosa sofrida a longo tempo pelo assediador, para local longínquo e habitando um casebre quatro por quatro, de telha fibrocimento, em local de difícil acesso, para sua segurança, pois temia que este fosse atrás dela, uma situação humilhante que atingiu sua dignidade como pessoa humana, pois tinha sua casa de alvenaria, com conforto apropriado a sua idade de senhora e a sua atividade sacerdotal, tendo tido o agravamento de sua saúde em decorrência da atividade das contínuas agressões raciais religiosas do assediador:

0054003-48.2017.8.03.0001 - 6ª VARA CÍVEL E DE FAZENDA PÚBLICA DE MACAPÁ - PROCEDIMENTO COMUM

A parte Requerida informa que desde a primeira quinzena de março de 2018, diante dos conflitos com a parte Requerente, mudou-se para outro endereço onde reside, desativando as atividades religiosas do Templo Afro Religioso onde morava anteriormente, não tendo intenção alguma ao antigo imóvel retornar, tampouco voltar às atividades religiosas neste de onde se afastou devido ao agravamento de seu estado de saúde decorrente destes conflitos (grifo nosso).

Este fato de reiteração da violência racial religiosa por meios cíveis e os demais que sofrera poderiam ter sido estancados e afastados da realidade objetiva de Lilia, se o Poder Judiciário lhe tivesse garantido a tempo os direitos de cidadania, fé e ancestralidade, ao invés do abandono à própria sorte lhe negando a dignidade na fé, contradizendo as

garantias constitucionalmente estabelecidas e o Decreto nº 6.040 de 07 de fevereiro de 2007, que estabeleceu a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, que inclui o Povo do Santo:

Art. 5º Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes: [...]

VI – é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias (BRASIL, 2012, grifo nosso);

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

§1º - O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional.

Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem:

I – as formas de expressão;

II – os modos de criar, fazer e viver;

[...]

§1º - O poder Público, com a colaboração da comunidade, promoverá e protegerá o patrimônio cultural brasileiro, por meio de inventários, registros, vigilância, tombamento e desapropriação, e de outras formas de acautelamento e preservação (BRASIL, 2012, grifo nosso).

Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais - Decreto nº 6.040 de 07 de fevereiro de 2007.

Art. 3º- Para os fins deste Decreto e do seu Anexo compreende-se por:

I - Povos e Comunidades Tradicionais: grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição (BRASIL, 2007, grifo nosso).

Em entrevista Mãe Lilia se manifesta sobre toda a violência por ela sofrida e a impunidade do seu agressor, confirmando o terror que viveu na perseguição que lhe tirou a paz e a liberdade de crença, forçada a ser refugiada em seu próprio país, e o abandono das autoridades públicas que deveriam lhe garantir os seus direitos, ratificando todo o exposto supra como vítima do racismo estrutural e institucional, que permeia as nossas instituições de Estado:

Nós estamos na casa de Mãe Lilia às 16:13 horas da tarde do dia 25/07/2021.

Entrevistador: Prof. Roberto Moraes.

ENTREVISTADOR: O que ocasionou a sua vinda pra morar neste local insalubre?

MÃE LILIA: Foi perturbação de vizinho, eu fui obrigada a deixar todas as minhas coisas pra lá onde eu morava, pra vir morar aqui, onde eu estou neste local.

ENTREVISTADOR: A perseguição foi de que natureza?

MÃE LILIA: Foi religiosa, eu sou da religião da Umbanda, e tem um vizinho lá que até nesse momento continua a perturbar quem está morando lá, tomando conta do local e eu vim pra cá morar, aqui é distante, difícil, mas eu tenho paz de espírito, tenho sossego.

ENTREVISTADOR: A senhora não veio então para cá por livre vontade?

MÃE LILIA: Não, não vim não morar pra cá por livre vontade, fui forçada, praticamente expulsa da minha comunidade, onde eu morava.

ENTREVISTADOR: A senhora recorreu à Justiça para pedir proteção contra a perseguição, o assédio desse vizinho que lhe persegue por causa de sua fé?

MÃE LILIA: Eu procurei sim a Justiça, mas não obtive proteção nenhuma, ajuda nenhuma, porque não foi resolvido nada, não decidiram nada, fomos em várias audiências e não aconteceu nada, eu acabei abandonando lá e vim morar pra cá, porque ele não parava de me perseguir.

ENTREVISTADOR: A Justiça não lhe deu ganho de causa, é isso que a senhora está dizendo? Não respondeu a altura pra lhe dar proteção, é isto o que a senhora quer dizer que não houve decisão nenhuma, nesse sentido?

MÃE LILIA: Isso, não me deu ganho de causa nenhuma, não deu proteção nenhuma.

ENTREVISTADOR: Não reconheceu que a senhora estava sendo vítima da perseguição de um indivíduo que lhe perseguia, que violava seus direitos por causa de sua fé?

MÃE LILIA: Isso, não me deu proteção nenhuma.

ENTREVISTADOR: A senhora está morando neste local há quanto tempo?

MÃE LILIA: Faz quatro anos.

ENTREVISTADOR: A senhora tem intenção de voltar lá para o antigo local onde está seu Templo, sua casa e retomar sua atividade?

MÃE LILIA: Não, não tenho mais vontade de morar lá, nem continuar, continuo aqui, aqui eu já estou atendo as pessoas que me procuram, mesmo porque quem tem essa missão de ajudar as pessoas, que ela começa a trabalhar, ela não pode mais abandonar.

ENTREVISTADOR: A senhora mantém aqui a mesma atividade como era lá? A senhora consegue ter aqui neste local?

MÃE LILIA: Não, não tenho mais filho de santo, não atendo como eu atendia lá também, como acabei de falar, quando aparece, porque aqui é retirado do centro da cidade, é fora de rota.

ENTREVISTADOR: Por que a senhora veio para um local tão distante?

MÃE LILIA: Eu procurei vir para este local porque medo de ser perseguida. Nem os meus filhos mesmo não sabiam pra onde eu vim morar, depois que descobriram onde eu estava, que eles falam aonde eu vim me esconder.

ENTREVISTADOR: A senhora tinha medo do indivíduo viesse lhe perseguir aqui?

MÃE LILIA: Sim, sim, eu tinha não, eu tenho medo.

ENTREVISTADOR: Quem está lá na casa continua sofrendo algum tipo de perseguição, de perturbação por este indivíduo?

MÃE LILIA: Sim, continua, ele continua perseguindo a pessoa que está lá tomando conta.

ENTREVISTADOR: Sua qualidade de vida sofreu muito com isso, prejudicou sua qualidade de vida esse criminoso lhe perseguindo dessa forma, tendo a senhora ter que sair, ser expulsa de sua comunidade, que já é idosa, piorou sua condição de vida em decorrência dessa perseguição religiosa?

MÃE LILIA: É, sim, eu fiquei mal de saúde, tive princípio de derrame, e aqui é diferente, da vida que eu tinha lá, tinha tudo bem de situação, boa, central de ar, aqui é pequeno, quatro por quatro, telha de brasility, eu vim mesmo praticamente fugida, a verdade é essa, fugida, me esconder pra cá, com medo da perseguição, da perturbação que eu sentia lá, e eu vim morar pra cá, é distante, é longe do centro da cidade, e ele continua lá, e dei a ordem pra pessoa que está lá, não enquanto está em meu nome, pra ela não fazer nada de chamada, abrir trabalho lá, nem nada, para que eu não seja chamada na justiça, porque de vez em quando, eu era chamada, mesmo eu estando morando aqui, mesmo eu estando morando pra cá, fora da cidade, ele me jogou na justiça duas vezes, uma por difamação e a outra por civil.

ENTREVISTADOR: Civil o que?

MÃE LILIA: Causa cível.

ENTREVISTADOR: Ele entrou com ação civil contra a senhora, pelos mesmos motivos da questão da prática da religião?

MÃE LILIA: Pelas mesmas práticas da religião.

ENTREVISTADOR: E a senhora estava aqui, nem estava mais lá? Ele continuou a perseguição mesmo a senhora tendo sido expulsa, abandonado tudo lá? Se retirado de lá?

MÃE LILIA: Sim, largado tudo pra lá, e saído fugida praticamente, não avisei ninguém, nem mesmo meu filho que morava comigo lá, não sabia de nada, quando ele chegou, eu já estava com a bagagem tudo dentro pra sair de lá, com medo de que eu fosse seguida, perseguida, por causa dessa pessoa não descobrir pra onde eu ia morar.

ENTREVISTADOR: Além da difamação ele lhe acusou de algum outro crime?

MÃE LILIA: De calúnia e difamação porque fui à delegacia, fui chamada lá pelo delegado e eu falei pra ele o que ele fazia na minha comunidade, abusava, não respeitava nem minha idade nem como religiosa também.

ENTREVISTADOR: A Senhora comunicou ao delegado a perseguição que ele estava fazendo contra a senhora? É isto que quer a senhora quer dizer?

MÃE LILIA: Sim é isso aí o que ele causava, e falei também ao delegado que ele não respeitava as pessoas que frequentavam lá, os filhos de santo, tinha um banheiro ao lado onde os meninos se banhavam, a gente se banhava, ele subia no prédio da casa dele pra olhar as meninas se banhando lá.

ENTREVISTADOR: Era um banheiro mesmo com toda a estrutura, ou era só um local de banho?

MÃE LILIA: Era só um local de banho, que a gente usava lá, ele falava, reclamava desse banheiro que fazia mal no muro da casa dele, aí ele foi a polícia denunciar.

ENTREVISTADOR: Era um banheiro feito no muro que dava casa dele, ou era feito na sua residência, era um banheiro mesmo ou só um chuveiro pra pessoas tomarem banho?

MÃE LILIA: Era só um chuveiro pra gente se banhar, fixado na minha residência, do meu lado, na minha casa e aí incomodava ele.

ENTREVISTADOR: Como ele fazia pra lhe perseguir? Qual era o meio que ele utilizava comumente pra lhe perseguir?

MÃE LILIA: Ele usava primeiro a polícia, e não conseguindo nada de ajuda na polícia, aí ele usou a Justiça, mas nem a polícia nem a Justiça fizeram nada pra me ajudar.

ENTREVISTADOR: A senhora poderia falar do prejuízo que isto trouxe a sua vida? A sua pessoa, a sua comunidade, a senhora como sacerdotisa?

MÃE LILIA: O dano que me causou foi saúde, até hoje eu me sinto abalada nos nervos, saúde mental, perseguida e também material, porque quando tive que sair de lá, eu tinha reformado o Templo, e eu tive que abandonar tudo pra lá por causa da perseguição que fui cometida dessa pessoa. Foi considerável o dano moral, de todas estas perseguições que eu sofri.

ENTREVISTADOR: A senhora se sente vítima de uma grande injustiça, pela omissão do Estado, pela omissão das autoridades, que não lhe garantiram o direito de liberdade religiosa?

MÃE LILIA: Eu me sinto. Me sinto desamparada pela justiça, pelos órgãos públicos, por tudo, eu fui abandonada, desprezada, não tive apoio de ninguém.

ENTREVISTADOR: Como a senhora sente essa inoperância, essa falta de resposta dos órgãos públicos?

MÃE LILIA: Eu me sinto fragilizada, porque a gente tenta fazer ser correto, ser honesto, fazer tudo direitinho, e no fim a gente procura ajuda dos órgãos públicos e não tem nenhuma ajuda, isso é muito triste pra nossa religião.

ENTREVISTADOR: Mãe Lilia obrigado pela sua entrevista.

Assim pelas próprias manifestações da vítima Mãe Lilia, se concebe o quanto danoso socialmente é a ocorrência desta conduta criminosa de assédio racial religioso e o resultado de impunidade por ação do racismo estrutural e institucional, presente na nossa sociedade, mantendo inalterados os mecanismos de aprendizagem, reprodução e manutenção de violência simbólica, real e objetiva de natureza étnico-racial.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Do caso de Mãe Lilia se aprende que os órgãos públicos estão manifestando o racismo nada sutil, mas estrutural e institucional quando são demandados pelas vítimas e comunidades afro-religiosas em confronto com a violência religiosa sectarista que as atinge, tendo como resposta a seletividade pública e a impunidade dos criminosos étnico-religiosos, se auferindo do estudo:

1. Que, não se faz o enfrentamento sozinho deste terrorismo religioso, é preciso união da classe religiosa, pois no estudo do caso Lilia ficou sozinha, não recebeu apoio algum dos órgãos do Estado e da classe afro-religiosa;

2. É preciso atuação efetiva das federações religiosas, têm que ter uma equipe de advogados efetivos e atuando na defesa da classe e seu patrimônio religioso, se posicionando nos processos e perante a sociedade, denunciando os atos de prática de racismo estrutural e institucional dos órgãos e agentes públicos, assim como efetivar participação como Amicus Curiae em feitos do interesse do segmento religioso afro-ameríndio;

3. Realização da institucionalização dos Terreiros para que atuem como instituições religiosas e não simplesmente na pessoa de seus sacerdotes, configurando maior garantia de segurança jurídica, e assim possa ser demandado o dano moral coletivo, que causa o racismo religioso ao seu patrimônio cultural-religioso-ancestral;

4. Pautar na agenda institucional com os Poderes Executivo, Legislativo e Judiciário a violência do racismo estrutural e institucional do setor público, das atuações criminosa das seitas protestantes e a impunidade dominante;

5. Investir as comunidades afro-religiosas em segurança e licenças públicas perante o Município e o Estado, para abrandar as possibilidades de ataques por perseguidores religiosos;

6. Promover a visibilidade ao Terreiro e sua atividade para cooptar o apoio de sua vizinhança limítrofe com a elaboração de ações sociais e ambientais;

7. Efetivar a atuação da Delegacia de racismo e crimes de intolerância;

8. Judicializar imediatamente ainda nos primeiros atos de violência religiosa, os ataques dos racistas religiosos, com pedidos de medidas protetivas, ações de danos mo-

rais coletivos e ações criminais, não lhes dando tempo para se apresentarem com duas caras se vitimizandando e culpando as vítimas que agridem, pelo ocorrido, é preciso agir contra os racistas religiosos o mais rápido possível, inclusive para mitigar o racismo estrutural e institucional dos órgãos de Estado;

9. Observar que não existe Seita que não seja racista religiosa, de onde provém a doutrinação ao assédio racial religioso, pelo que a temática deverá figurar nas políticas públicas de enfrentamento ao racismo no Estado e Município. O aspecto sombrio da atuação dos agressores e suas congregações feudais, o terror psicológico de coerção imposto às vítimas por agentes “capitães do mato”, que não de forma pessoal, mas oriundo como resultado da doutrinação programada de Seitas, manifestam como cães adestrados o ódio patológico com os afro-religiosos, dentro do contexto da crise estrutural do capitalismo e da luta de classes que nos rodeia, onde a fé se tornou produto de mercado e conquista de poder político, o que justifica a inclusão da temática nas políticas públicas;

10. Ficou claro o despreparo dos órgãos públicos e seus agentes no conhecimento do racismo como doutrina, sua formação, tipos, dinâmica, sutilezas, mecanismos, a necessitar de capacitação continuada neste novo ramo do direito, para evitar a impunidade e invisibilidade feita por estes da violência racial religiosa sofrida pelas vítimas, resultante da cultura racista que os permeia, agravada pela impunidade;

11. Seja instado o Ministério Público efetivar a adoção do Termo de Ajustamento de Conduta - TAC, com indicações e recomendações aos seus membros, para atuação sem racismo estrutural e institucional, quando do atendimento as demandas das vítimas oriundas do segmento afro-religioso;

12. Todo o dano moral e emocional sofrido por Mãe Lilia demonstra a necessidade de o Estado disponibilizar as vítimas de perseguição compulsiva obsessiva religiosa, o atendimento médico, psicológico e jurídico para superação das sequelas;

13. Ademais todas as outras medidas que cada caso concreto demandar, para restaurar a dignidade na fé das vítimas.

REFERENCIAIS

Sentença do processo nº 0046756-50.2016.8.03.0001 PROCEDIMENTO SUMARÍSSIMO CRIMINAL.

Representação ao MP contra a guarnição do batalhão ambiental, Inquérito Policial nº 006/2017-UPC Araxá/Pedrinhas 5ª DP.

Denúncia no processo nº AUTO DE INQUÉRITO POLICIAL Nº 046/2016 – 4ªDP.

HC Nº do processo: 0009580-03.2017.8.03.0001 Origem: 1ª VARA CRIMINAL DE MACAPÁ.

Proc. nº 0054003-48.2017.8.03.0001- 6ª VARA CÍVEL E DE FAZENDA PÚBLICA DE MACAPÁ - PROCEDIMENTO COMUM.

AMAPÁ. Lei n. 1.149 de 03 de dezembro de 2007, publicada no diário oficial do Estado n. 4.140, de 03.12.07. Dispõe sobre limites na produção de poluição sonora no âmbito do Estado do Amapá e dá outras providências.

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil de 05 de outubro 1988. Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 2012.

BRASIL. Decreto n. 6.040 de 07 de fevereiro de 2007. Dispõe sobre a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Disponível em: <<http://legislacao.planalto.gov.br>> Acesso em: 21. mar. 2010.

MORAES, Roberto José Nery. O valor ambiental da religião afro-ameríndia: uma análise acerca da intolerância religiosa no Amapá. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Mestrado em Direito Ambiental e Políticas Públicas da Universidade Federal do Amapá – UNIFAP, na linha de pesquisa Meio Ambiente e Políticas Públicas. Rev. e ato. 2013.

NARRATIVAS RELIGIOSAS: EXPERIÊNCIAS E VIVÊNCIAS NO QUILOMBO DO MEL DA PEDREIRA NO ESTADO DO AMAPÁ

Elivaldo Serrão Custódio

A discussão sobre a questão racial no Brasil não é algo reservado e de interesse somente de pessoas ligadas ao grupo e/ou ao Movimento Negro, trata-se de uma questão nacional, pois envolve toda a sociedade negra e branca ao mesmo tempo. Neste sentido, este assunto é de suma importância para a sociedade brasileira, uma vez que é necessário criar ou buscar mecanismos baseados em ações, práticas e estratégias para a superação do racismo, da discriminação e da desigualdade racial.

A partir da promulgação da Lei nº 10.639/2003 e das Diretrizes Curriculares Nacionais (DCN) para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana, foi estabelecido um marco legal, político e pedagógico de reconhecimento e valorização das influências africanas na formação da sociedade brasileira e do protagonismo da população afro-brasileira na formação social, política e econômica do país. Foram criadas, ainda, formas efetivas para o enfrentamento e a eliminação do racismo cultural, institucional e da discriminação nos contextos educacional e social.

De acordo com as DCN, temos a possibilidade de desmistificar a ideologia da igualdade racial, bem como viabilizar a valorização da pluralidade étnico-racial na educação brasileira. Sobre essa questão, Candau (2008, p. 51) nos recorda que toda vez que “a humanidade pretendeu promover a pureza cultural e étnica, as consequências foram trágicas: genocídio, holocausto, eliminação e negação do outro”. Além desses fatores, a auto-

ra, também, destaca que as relações culturais não são idílicas, muito menos românticas; “[...] estão construídas na história e, portanto, estão atravessadas por questões de poder, por relações fortemente hierarquizadas, marcadas pelo preconceito e discriminação [...]” (CANDAU, 2008, p. 51).

O crescente número nas pesquisas e estudos das chamadas Comunidades Remanescentes de Quilombos, nas últimas décadas, vem ganhando força nos estudos das ciências humanas, principalmente devido às reivindicações do Movimento Negro Brasileiro e das Políticas Públicas de Ações Afirmativas por partes de órgãos governamentais e não governamentais. As comunidades remanescentes de quilombos no Brasil são o símbolo de resistência que através de suas lutas tem tentado preservar suas memórias e identidades. Além disso, é o testemunho vivo da população afrodescendente contra o processo de escravidão e opressão desde o início do processo escravista no Brasil (CUSTÓDIO, 2017).

É indispensável reconhecer que as comunidades remanescentes de quilombo de hoje, ainda são verdadeiros espaços de luta contra a opressão, pela identidade coletiva mantida através dos tempos, assim como eram também os antigos quilombos. Com o propósito de contribuir com a temática religião, educação e cultura, este texto objetiva discutir e trazer à tona narrativas religiosas: experiências e vivências no espaço da Comunidade de Remanescente de Quilombo do Mel da Pedreira (CRQMP) localizada no município de Macapá, estado do Amapá, isto é, a experiências e vivências de cunho religioso afro com o protestantismo local.

A CRQMP é um quilombo que está sob a influência do protestantismo histórico, mais recentemente, pentecostal. Embora a adesão e/ou conversão ao protestantismo tenha ocorrido de forma “pacífica”, toda essa dinâmica social, cultural e religiosa, envolve processos de resistência. O presente trabalho é parte integrante de um estudo etnográfico de natureza qualitativa que adotou a pesquisa bibliográfica, a observação direta, a análise documental, a entrevista semiestruturada e uma ação colaborativa (Oficina Pedagógica), no âmbito da Tese de Doutorado em Teologia defendida em 2017 pela Faculdades EST, em São Leopoldo-RS.

A pesquisa encontrou seu fundamento no método etnográfico com abordagem qualitativa (LÜDKE; ANDRÉ, 1986). Privilegiamos a pesquisa qualitativa, por nos permitir compreender melhor como os integrantes da CRQMP constroem e reconstróem seus saberes e fazeres ao levar em conta os aspectos religiosos e as relações étnico-raciais em seu cotidiano.

Ressaltamos que a Oficina Pedagógica foi uma ação pensada e executada como forma de contribuir com reflexões de temáticas como religiosidade, identidade quilombola, racismo, discriminação, educação escolar, dentre outras. Quanto à realização de entrevista semiestruturada, participaram dessa pesquisa um total de dez pessoas entre homens e mulheres, sendo: o gestor e as duas professoras da Escola Quilombola Estadual Antônio Bráulio de Souza (1º ao 5º ano do ensino fundamental), os três moradores/as

mais antigo/as da CRQMP, bem como aqueles que têm representatividade na discussão, elaboração, execução ou decisão nos assuntos e/ou ações de interesse dessa comunidade.

Os participantes da entrevista assinaram o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, sendo informados de que os procedimentos adotados nesta pesquisa obedecem aos Critérios da Ética em Pesquisa com Seres Humanos. Os participantes envolvidos nas entrevistas receberam uma codificação (letra maiúscula do alfabeto) a fim de garantir o anonimato. Para a análise e interpretação dos dados coletados nos valem do aporte teórico advindo do sócio interacionismo dialógico (BAKHTIN, 2000).

A fim de alcançar o objetivo suscitado acima, estruturamos este artigo em quatro seções. Na primeira seção apresentamos O Quilombo do Mel da Pedreira: retrato de suas expressões religiosas. Na segunda seção, discorremos sobre a Identidade Negra a partir de práticas culturais e religiosas: a identidade quilombola protestante na CRQMP. Na seção subsequente, abordamos sobre as formas de resistência da religiosidade negra: a experiência do Ministério de Louvor “Asafes do Rei”. Por fim, apresentamos na quarta seção, as experiências e vivências da Escola Antônio Bráulio de Souza localizada na CRQMP, a partir dos quais tecemos nossas considerações finais.

O QUILOMBO DO MEL DA PEDREIRA: RETRATO DE SUAS EXPRESSÕES RELIGIOSAS

A CRQMP está localizada na BR 156, na altura do quilômetro 30, a cerca de 50 quilômetros da capital Macapá/AP, município ao qual a comunidade pertence. O acesso à CRQMP é realizado por uma estrada asfaltada e depois por um pequeno ramal sem asfalto até a vila, mas a comunidade também utiliza o transporte fluvial pelo lago perene que há no território. Esse lago faz a interligação com as comunidades vizinhas como Alegre e São Pedro dos Bois.

A CRQMP foi a 3ª comunidade a se auto reconhecer e autodefinir e o 3º quilombo a ser titulado no Amapá. Na época do processo de autorreconhecimento e de titulação das terras, foram cadastradas dezesseis famílias domiciliadas na comunidade. Além disso, havia mais oito famílias, pertencentes à comunidade, que residiam na área urbana por razões de trabalho e de estudo.

Atualmente, aproximadamente vinte e oito famílias vivem na comunidade, cerca de cento e quarenta e duas pessoas. No entanto, esse quantitativo de moradores/as na CRQMP vem variando nos últimos anos, devido à constante migração para a zona urbana em Macapá-AP das pessoas mais jovens em busca de educação e melhor qualidade de vida, ou retorno para CRQMP devido à construção de quarenta e duas casas habitacionais entregues no ano de 2016 e oriundas do Programa Minha Casa, Minha Vida; do Governo Federal.

A maioria das famílias nasceu na comunidade, exceto os primeiros ocupantes que vieram de outras comunidades afrodescendentes do estado do Amapá. Atualmente o número de moradores que vivem na CRQMP vem variando, devido a constante migração

de algumas pessoas para a zona urbana em Macapá-AP em busca de dar continuidade em seus estudos e melhor qualidade de vida.

Embora haja uma relação harmoniosa de cuidado e respeito entre as pessoas de ambos os sexos, do ponto de vista institucional e religioso, a CRQMP apresentam uma prática de organização patriarcal, já que os líderes políticos e religiosos da comunidade são todos do sexo masculino. Além disso, há um respeito e obediência muito grande com aqueles mais velhos e a liderança política da comunidade.

Uma característica presente no imaginário dos/as moradores/as diz respeito à preocupação com a preservação ambiental. Rafael Ferreira Brito nos lembra de que a natureza sempre esteve ligada ao campo religioso, não pela sua magia e mistério, mas devido à natureza ser caracterizada como algo sagrado, separado do profano, sendo objeto de uma crença definida (BRITO, 1999). É por isso que a identidade quilombola da CRQMP está muito ligada à questão religiosa e a relação com a posse da terra.

A CRQMP existe desde 1954, sendo que no ano de 1968 passou a se declarar protestante, particularidade essa que marca a identidade desta comunidade, pois foi a única no estado do Amapá reconhecida e titulada como uma comunidade quilombola evangélica. Dentre os diversos quilombos existentes e/ou reconhecidos no estado do Amapá, nunca um quilombo sofreu tanta influência e/ou interferência em sua cultura como a CRQMP. Ressaltamos que uma das questões que tem servido como parâmetro para se reconhecer uma comunidade como quilombola por muito tempo foi à conservação das tradições africanas.

A preservação da memória é um tema que vem se destacando nos últimos anos, principalmente quando se trata da preocupação com a conservação e registros da memória oral. Somos conhecedores de que a memória de um povo está baseada não somente nas recordações do passado, mas sob as influências exercidas por várias instituições como, por exemplo, a família, a religião, a comunidade local, dentre outras organizações sociais.

Assim, o trabalho de reconstrução da memória se dará sempre a partir do coletivo, isto é, das noções comuns de um povo. Salvar a memória quilombola é preservar a memória histórico-cultural desse povo que por muitos anos esteve esquecida, mas viva na memória dos moradores e moradas mais antigos dos quilombos amapaenses. A CRQMP nasceu há pouco mais de sessenta anos. Seus fundadores foram o senhor Antônio Bráulio de Souza e sua mulher Auta Augusta Ramos de Souza (já falecidos), ambos descendentes de negros/as escravizados/as.

É pertinente ressaltar que esse resgate da memória local está fundamentado de acordo com os relatos orais e documentos primários de posse dos entrevistados/as: Participante I, Participante H e Participante J – os três atuais quilombolas considerados pela comunidade como os principais narradores, detentores e guardiães da memória da CRQMP.

Cabe destacar que o Participante H, foi a primeira pessoa da CRQMP convertida ao presbiterianismo. De acordo com seus relatos, observamos que o Participante H, antes da conversão, era católico, e costumava frequentar as festas religiosas católicas que aconteciam nas comunidades de São Pedro dos Bois e de São Raimundo, mas depois que passou a morar na CRQMP começou a sentir desejo e curiosidade em conhecer a Bíblia Sagrada. Um dia depois de algumas visitas de uma senhora vinda da cidade de Altamira, município do estado do Pará, em um culto em sua casa, autorizado por ele, o Participante H e seu irmão se converteram ao protestantismo. Uma semana depois, sua esposa também se converteu. E daí em diante, a partir de 1968, os moradores da CRQMP foram gradativamente se convertendo ao protestantismo.

O Participante I relata que Antônio Bráulio de Souza, antes de 1968, era católico, devoto de Santo Antônio, resoluto de ladainha, praticava a pajelança e de vez em quando, fazia consultas aos “espíritos” para atender pedidos de pessoas que o procuravam na comunidade. Por ocasião dessas consultas, sempre Antônio Bráulio de Souza acendia um charutão feito de casca de madeira de Tauari (planta nativa da região) e tocava um instrumento em formato de chocalho, confeccionado por miçangas e cuia, matérias primas retiradas da mata amazônica.¹ Nessa região da Pedreira, era o curandeiro mais procurado.

O Participante H ratifica as afirmações citadas anteriormente quanto às práticas religiosas que eram realizadas antes da conversão ao protestantismo, pois segundo ele, “[...] rezavam missas e ladainhas, tinha um velho que rezava ladainhas, o meu sogro rezava ladainhas, meu irmão rezava ladainhas, o mais velho também [...]”. Sobre as festas de santos católicos celebradas na comunidade, afirma que eram “as festas do São Raimundo, a festa do São Sebastião, a festa de São Pedro”.

Conta-nos ainda o Participante I que sempre ouvia as histórias que seu pai contava sobre encantamentos.² Quando criança, até chegou a presenciar de perto algumas situações sobrenaturais que ocorreram na comunidade. Entretanto, há aproximadamente quarenta e nove anos, ou seja, a partir de 1968 foram convertidos ao protestantismo presbiteriano por intermédio de missionários da Igreja Presbiteriana Peniel de Macapá (IPM) que é ligada à Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB).

IDENTIDADE NEGRA A PARTIR DE PRÁTICAS CULTURAIS E RELIGIOSAS: A IDENTIDADE QUILOMBOLA PROTESTANTE NA CRQMP

Tomando como referência algumas literaturas já produzidas em relação à população negra no estado do Amapá como as de Foster (2004), Maciel (2001), entre outras, percebemos nesses estudos, que há indícios na cartografia da cultura quilombola, mais

1 As entidades oriundas da pajelança são muito comuns na Região Amazônica, onde as entidades espirituais incorporam, falam e interagem com as pessoas.

2 As encantarias são conjuntos marcados pela presença dos encantados, isto é, espíritos que chegam a encarnar e que vivem nas matas. Essas crenças religiosas da Amazônia, normalmente são praticadas nas próprias residências das pessoas.

precisamente em relação aos seus rituais, uma cultura, cuja identidade é marcada pela herança de matrizes africanas, de tradição católica e indígena.

Neste presente tópico, buscamos, portanto, entender a construção das identidades religiosas, partindo da compreensão sobre as experiências, os comportamentos religiosos e culturais no contexto das comunidades quilombola brasileira, em especial da CRQMP. E falar de experiências, lembramos o pensamento de Walter Benjamin, que ao tratar desse conceito, diz que experiência nunca é algo individual, mas algo que acontece no convívio pessoal e no convívio com o coletivo (BENJAMIN, 1996).

Lembramos também nesse momento os estudos de Clifford Geertz quando diz que, para que possamos entender o ponto de vista de um grupo social, seu modo de vida e cotidiano, é preciso deixar de lado as nossas concepções pessoais, concepções de mundo e buscarmos ver nas experiências desses grupos, as suas próprias compreensões. (GEERTZ, 1997). É pertinente destacar que a CRQMP, é uma comunidade totalmente protestante, segundo observações in loco, relatos e afirmações dos/as entrevistados/as. De acordo com eles/elas, existem apenas algumas pessoas que não estão diretamente envolvidos com a igreja, os denominados “afastados” ou “desviados”, mas que comungam e se declaram pertencer à religião protestante.

Para Manuel Castells, “[...] as comunidades locais, construídas por meio da ação coletiva e preservadas pela memória coletiva, constituem fontes específicas de identidades [...]” (CASTELLS, 1999, p. 84). Assim, acreditamos que a afirmação da identidade em comunidades locais, perpassa ainda pelo valor de suas expressões culturais. Expressões estas que em muitos casos desapareceram, por força da violência física, violência simbólica e/ou outros mecanismos de dominação como é o caso das condições impostas pela globalização e pelos sistemas capitalistas.

Sobre a violência simbólica, Pierre Bourdieu afirma que “[...] violência simbólica é essa coerção que se institui por intermédio da adesão que o dominado não pode deixar de conceder ao dominante [...]” (BOURDIEU, 2003, p. 160). A afirmação da identidade hoje em dia, tem se dado através de movimentos diversos que tentam fazer esse resgate e/ou fortalecimento do que já existe e que se encontra em risco de extinção.

Para Stuart Hall, a identidade é afirmada dentro de um processo de produção simbólica e discursiva e uma de suas características é sua capacidade de excluir, de transformar em abjeto o que lhe é exterior (HALL, 2007, p. 110). Ao perguntarmos aos participantes da pesquisa sobre a questão da identidade quilombola, sobre o que significava para eles ser quilombola, alguns responderam que:

Primeiramente quilombola é a nossa raiz, somos descendentes de africanos [...]. Somos vistos hoje de uma forma melhor [...] hoje nós temos esse reconhecimento legal perante a lei que nos garante a segurança das nossas terras [...]. Então hoje por sermos quilombola é uma questão de orgulho (REPRESENTANTE DA IGREJA ASSEMBLEIA DE DEUS).

É muito importante porque nosso surgimento né onde Deus fez a gente nascer. A gente valoriza muito isso porque a origem nossa vem daí do quilombo né [...] A gente fica muito feliz porque muita gente é quilombola e fica negando a raça, a cor, mas nós ficamos felizes né a gente dá valor nas nossas origens (REPRESENTANTE DO MINISTÉRIO DO DEUS VIVO E VERDADEIRO).

Primeiro, a alta afirmação das minhas origens de onde eu vim, o que eu sou, da minha consciência, essa minha alta afirmação. Tem haver totalmente com isso, com a minha origem, de onde eu vim quais são nossos costumes, ser quilombola pra mim é isso (REPRESENTANTE DA ASSOCIAÇÃO LOCAL).

Essas afirmações ora mencionadas demonstram que para os participantes da pesquisa, a questão do que é ser quilombola é uma questão de orgulho, uma questão que está muito ligada ao reconhecimento e titulação da terra, das origens e da autoafirmação da identidade negra.

Quanto às práticas religiosas cristãs dos quilombolas da CRQMP, observamos que são diversas, mas a base está em apenas um livro: a Bíblia Sagrada. Na pesquisa de campo in loco, verificamos que há muito incentivo e estímulo por parte da liderança religiosa à leitura dos textos sagrados. Desse modo, essa prática, ganha um lugar privilegiado nas discussões dentro da comunidade. Daí a importância da educação religiosa dos membros da comunidade no espaço das igrejas locais.

Percebemos que a identidade quilombola protestante é constituída numa relação de confronto com o catolicismo apostólico romano, bem como em oposição às práticas religiosas de matriz afro-ameríndia. Os estudos de John Burdick têm demonstrado que o pentecostalismo rejeita toda e qualquer práticas e crenças de matriz africana (BURDICK, 2002).

Dados divulgados pela Comissão de Combate à Intolerância Religiosa do Rio de Janeiro (CCIR) mostram que no estado do Rio de Janeiro, no período entre 2012 e 2015, de todos os casos registrados (cerca de 1.014), mais de 70% desses casos, são de ofensas, abusos e atos violentos contra praticantes de religiões afro.³ Muitos especialistas atribuem a esse número elevado de racismo, preconceito e discriminação contra as religiões de origem africana remontam ao processo escravista que a população vinda da África sofreu com sua vinda para o Brasil, onde resistiram e lutaram para manter sua memória, cultura e religiosidade em solo brasileiro.

Outra situação que confirmam os estudos de John Burdick, citado anteriormente, diz respeito à ação exercida pelos diversos movimentos pentecostais e neopentecostais que nos últimos anos teriam se valido de mitos e preconceitos para “diabolizar” as práticas religiosas da população negra. Neste sentido, discutir a questão da identidade relacionada à questão cultural e religiosa na CRQMP é muito complexo, pois os membros, a

³ COMISSÃO DE COMBATE À INTOLERÂNCIA RELIGIOSA DO RIO DE JANEIRO (CCIR). Disponível em: <<http://ccir.org.br/>>. Acesso em: 05 jul. 2016.

nosso ver, negam e/ou negligenciam alguns traços da religiosidade afro. Fazendo assim, estão se negando enquanto sujeitos históricos.

Essa situação é semelhante aos problemas ocorridos nos séculos passados e ainda nos dias de hoje, como por exemplo, o que acontece em alguns países africanos. De início, a influência católica que fez com que muitos negassem a cultura tradicional em nome da Bíblia. Hoje a influência evangélica não é diferente, pois vem sendo tão dominante quanto à do catolicismo.

Apesar de aparentemente o protestantismo apresentar uma boa relação com a identidade negra brasileira, no processo de conversão, o que temos visto na prática é um processo de autonegação racial e alienação da população negra. Essa questão só vem ratificar nossas suspeitas de que a identidade religiosa também pode se manifestar e/ou se reconfigurar quando existem pluralidade e possibilidade de experiência religiosa.

Tomando como base os questionamentos ora levantados, nos perguntamos: quais seriam as consequências desse processo na identidade, na autoestima, na valorização da ancestralidade desses sujeitos? Como eles se percebem? Será que percebem essa contradição? Será que percebem que ao aderirem a valores que os negam, eles estariam também se negando? Assim, perguntamos aos participantes da pesquisa se existia na concepção deles, alguma diferença em ser quilombola protestante de quilombola de matriz africana? Vejamos algumas respostas:

Ah! Existe muita diferença, com certeza, primeiro nós temos certeza da nossa salvação [...] as festas deles são pra imagens, ídolos, pros padroeiros e nós é para o Senhor [...] a festa deles é a emoção da carne e a nossa é espiritual (REPRESENTANTE DA IGREJA PRESBITERIANA).

Sim, não tem como negar que somos diferentes né [...] essas raízes são voltadas a macumba ao candomblé tudo isso faz parte dessa cultura quilombola [...] então há uma diferença muita grande né entre nós que se convertemos ao cristianismo [...] (REPRESENTANTE DA IGREJA ASSEMBLEIA DE DEUS).

Tem né! A diferença principalmente nos cultos, porque nós cultuamos apenas a Deus [...] e os outros são diversos rituais, são diversos métodos que são aplicados que nem sempre são para o nosso Deus, tem outras divindades envolvidas [...] (REPRESENTANTE DA ASSOCIAÇÃO LOCAL).

Tem uma diferença. É que as matrizes africanas têm um foco [...] é bonito o círculo de Marabaixo, mas estão adorando idolatria nessas comunidades e a gente usa o ritmo Marabaixo com a letra cristã evangélica [...] (MORADOR ANTIGO DO QUILOMBO).

Essas afirmações respondem a algumas de nossas inquietações percebidas nas visitas in loco na comunidade, pois as evidências demonstram que, nesta comunidade quilombola, há um hibridismo cultural-religioso. O discurso dos participantes enfatiza que existe uma grande diferença em ser quilombola de matriz afro e quilombola protestante, pois adoram a um único Deus, suas festas não estão mais relacionadas a orixás ou a santos católicos, e mesmo usando o ritmo de Marabaixo em suas celebrações, as letras de suas canções estão baseadas na Bíblia Sagrada.

Outra evidência forte nas falas dos participantes da pesquisa é quanto à supervalorização da religiosidade protestante, e ao mesmo tempo, uma negação e/ou demonização da ancestralidade religiosa de matriz afro-ameríndia, o que implica dizermos que do ponto de vista da valorização da memória, da cultura e da religiosidade, há uma desvalorização da ancestralidade negra, ou seja, uma situação muito comum entre comunidades que passaram pelo processo de evangelização.

Assim, diante desse contexto, perguntamos também aos participantes se do ponto de vista dos direitos étnico-raciais, a presença das denominações protestantes tem ajudado a CRQMP no fortalecimento da sua identidade negra quilombola. Vejamos algumas respostas:

Sim, com certeza, no princípio [...] teve uma rejeição um pouco, mas depois assim houve essa unificação e hoje essa identidade tá sendo divulgada [...] (REPRESENTANTE DA IGREJA PRESBITERIANA).

Sim, hoje querendo ou não nós somos reconhecidos não só a nível nacional [...] então a nossa identificação através do evangelho por sermos quilombola se tornou algo assim positivo (REPRESENTANTE DA IGREJA ASSEMBLEIA DE DEUS).

Sim com certeza nós não negamos de forma nenhuma nossa raça [...] A gente mudou, resolveu não mais cultuar os espíritos pra realmente dar importância à Palavra de Deus (REPRESENTANTE DO MINISTÉRIO DO DEUS VIVO E VERDADEIRO).

[...] No começo a igreja ela interferiu um pouco na questão, impediu a nossa evolução com a nossa raça, identidade, mas ao longo dos cinco anos pra cá a igreja entendeu que os métodos de usar tambor, de cultuar a Deus no momento do afro mesmo, ele era primordial pra manter a nossa identidade [...] (REPRESENTANTE DA ASSOCIAÇÃO LOCAL).

Essas afirmações expõem a ideia de que, na concepção dos quilombolas, a comunidade não perdeu sua identidade negra ao aderir o uso do tambor e a caixa de Marabaixo em suas manifestações e celebrações religiosas. Ao contrário, enfatizam que com essa “adaptação”, estão evidenciando e valorizando sua raiz africana. Destacam que embora no início, houvesse certa rejeição ou resistência por parte da liderança religiosa, mas ao longo dos anos conseguiram convencer a liderança e a própria comunidade de que o uso desses instrumentos só iria reforçar sua identidade negra.

Como analisar e entender essas questões? Houve ou não houve uma perda da identidade negra, de suas origens e tradições locais? Por um momento o discurso e prática demonstram que sim, por outro momento, os quilombolas enfatizam que essa “adaptação” ou podemos dizer, essa resignificação do uso do tambor e das caixas de Marabaixo é uma forma de resistência da memória e cultura negra local. Entretanto, ao mesmo tempo em que afirmam essa posição, o discurso demonstra uma desvalorização ou demonização de tudo aquilo que é ligado ou tem referência com a religiosidade de matriz afro. E neste caso, esses instrumentos (o tambor e das caixas de Marabaixo) são elementos símbolos de religiosidade e tradições afro no estado do Amapá.

Portanto, com base nesses relatos, ora afirmando que o protestantismo fortalece sua identidade negra quilombola, ora negando e/ou desvalorizando sua ancestralidade religiosa de matriz afro-ameríndia, percebemos que na verdade, ainda há muita confusão, insegurança ou imaturidade conceitual por parte de alguns quilombolas da CRQMP, quanto a construção e afirmação dessa nova identidade quilombola local.

Formas de resistência da religiosidade negra: a experiência do Ministério de Louvor “Asafes do Rei”⁴

O Ministério de Louvor “Asafes do Rei” é um grupo formado por membros da Igreja Presbiteriana que canta vários estilos de música evangélica. Em conversa com a líder do grupo Edinéia de Souza Cyrillo Neriz nos relatou que antes de 2014 este grupo só trabalhava com o estilo comum, isto é, tradicional (canções e letras de cunho religioso de matriz protestante. No entanto, com a visita do maestro Marcos Martins Araújo da cidade de São Paulo no ano de 2014, seguindo ideias e sugestões do mesmo, adaptaram suas canções (letra e ritmo) à realidade quilombola amapaense.

Desde então, o grupo vem usando as caixas de Marabaixo e os Tambores nas celebrações religiosas na igreja ou por onde tem passado. Relata Edinéia de Souza Cyrillo Neriz que no início a novidade não foi bem aceita pela comunidade protestante, principalmente pelos mais antigos, pois algumas pessoas achavam que “não era de Deus” usar esses instrumentos. Entretanto, Edinéia conta que explicava a essas pessoas - com base nas Sagradas Escrituras - de que a própria Bíblia Sagrada afirma que se deve Louvar a Deus com adufes, tambores, pandeiros, atabaques, entre outros, e que acredita que tinha sido Deus que havia criado esses instrumentos para o seu louvor e adoração.

Citava, por exemplo, o Salmo 150 para dar veracidade as suas afirmações. Segundo este Salmo, de acordo com a versão Almeida Revista e Atualizada da Bíblia Sagrada (2008), devemos louvar a Deus no seu santuário e em meio à relação do uso de instrumentos como trombetas, saltérios, harpa; com adufes e danças; com instrumentos de cordas e com flautas; com címbalos sonoros e retumbantes.

Com isso, ao longo desses dois anos (2014-2015), foram convencendo a comunidade da importância também de valorizar suas raízes, ou seja, sua identidade negra. Mesmo assim, expressa Edinéia que ainda existe resistência por parte de alguns membros da Igreja Presbiteriana.

Edinéia de Souza Cyrillo Neriz, além de líder do grupo, toca violão e é compositora. Relata-nos que isso é um “dom de Deus” que recebeu aos 12 anos de idade quando compôs a sua primeira canção em ritmo africano. Chegou a ganhar um festival de música com a sua primeira canção intitulada “Deus é Amor”. Desde então vem compondo várias músicas, chegando a um quantitativo de mais de 300 canções.

4 **Asafe foi um levita, filho de Baraquias, descendente de Gerson, filho de Levi** (1Cr 6:1; 6:39-43). Asafe foi um músico importante da época do rei Davi. Foi constituído pelo rei como líder dos levitas que foram postos como ministros perante a Arca do Senhor (1Cr 16:4,5).

Dentre tantas canções, destaque para a música que considera muito significativa para sua vida, a canção intitulada “Missão do Quilombo”, uma das músicas mais cantadas e pedidas em suas apresentações. A seguir, letra desta canção cantada em ritmo africano com uso dos instrumentos de Caixa de Marabaixo e Tambor, que retrata um pouco da nova identidade quilombola:

MISSÃO DO QUILOMBO

Somos do Quilombo do Mel, do Mel da Pedreira,
E estamos hoje aqui, pra louvar o Deus Guerreiro
É nossa missão, falar do amor de Cristo,
Com muita alegria, louvamos o nosso Deus.

Estamos aqui para louvar o Rei da Glória,
Com muita alegria, porque nos dá vitória,
Ele nos pôs nos lábios uma canção,
Canção de gratidão e nos livrou da escuridão.

Senhor, Senhor, Senhor, Senhor,
Senhor, Senhor, Meu Salvador!
Jesus, Jesus, Jesus, Jesus,
Jesus, Jesus, é a nossa luz.

Atualmente o grupo conta com a participação de 18 integrantes sendo 13 adultos entre homens e mulheres e 5 crianças, pois o grupo também conta com a participação dos “Asafes Mirim”, um grupo formado por crianças da CRQMP que também tocam já no ritmo dos adultos, usando os mesmos instrumentos de percussão, mas eles só tocam, não cantam ainda. Segundo ainda Edinéia de Souza Cyrillo Neri, eles também utilizam outros instrumentos como bateria, guitarra, contrabaixo e violão, mas quando é no ritmo do Marabaixo, eles usam só os tambores.

Quando perguntamos aos participantes da pesquisa (pastores) sobre qual é o significado ou a simbologia desses instrumentos musicais de matriz afro utilizados nos cultos, em especial a caixa de Marabaixo e o tambor, obtivemos as seguintes respostas:

[...] são instrumentos que agora são consagrados ao trabalho do Senhor, então são instrumentos assim que por ser é a gente é dando esse trabalho é digamos essa cultura de afro descendente cristão é necessário nós termos esses instrumentos [...] Existe assim uma aceitação bem na comunidade desses instrumentos no culto né porque muita gente tem a visão equivocada pelo fato de ser de matriz religiosa africana existe alguma rejeição [...] e aceitação por parte da igreja da comunidade dos instrumentos que antes eram direcionados aos orixás e hoje são direcionados, consagrados a Deus [...]. (REPRESENTANTE DA IGREJA PRESBITERIANA).
Eu acho interessante isso. Biblicamente nós sabemos que a Bíblia, ela fala que devemos louvar a Deus de todas as formas [...] Então essa adaptação biblicamente ela tem total aceitação. Não há nada que a Bíblia, a palavra de Deus censure dentro dessa questão da música que são os instrumentos que se formos olhar o termo bíblico dentro dessa questão pela qual foi adotada, essa questão musical na igreja [...] então essa questão hoje aí, ela foi fácil de introduzir dentro da igreja certo que a resistência de algumas pessoas foi inevitável, mas hoje há uma conciliação muito

boa até porque a Bíblia ela nos respalda. (REPRESENTANTE DA IGREJA ASSEMBLEIA DE DEUS).

Tem uma diferença o ritmo, o ritmo continua o mesmo o Marabaixo, o batuque, mas que diferencia as nossas canções de hoje é que nós colocamos letras que são baseadas na Bíblia Sagrada e antigamente era baseada em algum santo ou algum espírito tal fora da Palavra de Deus, mas o ritmo continua sendo o mesmo Marabaixo o batuque, a caixa. (REPRESENTANTE DO MINISTÉRIO DO DEUS VIVO E VERDADEIRO).

Essas afirmações acima confirmam nossos questionamentos levantados no decorrer desta pesquisa, pois observamos que embora os discursos dos/as moradores/as da CRQMP negarem essa presença simbólica, afirmando que não há nenhuma conexão e que os cultos, os instrumentos, a forma e a intenção são diferentes, a nosso ver, suas celebrações e/ou manifestações religiosas, estão fundadas na religiosidade africana e afro-brasileira, pois os ritos, os símbolos e os instrumentos são os mesmos de raiz de matriz africana e/ou afro-brasileira, inclusive a musicalidade.

Quando perguntamos aos participantes da pesquisa, se além dos instrumentos de matriz afro utilizados na igreja, a musicalidade e o ritmo também seguiam aos padrões de matriz africana, obtivemos as seguintes respostas:

[...] nós temos as duas, nós temos a música com o ritmo dos instrumentos dos tambores também temos violões, temos baixo, temos bateria, temos esses instrumentos. Então graças a Deus nós temos pessoas habilitadas a tanto um quanto outro [...]. (REPRESENTANTE DA IGREJA PRESBITERIANA).

A gente usa a tabaqueira, o pandeiro, contrabaixo [...] guitarra, tudo a gente usa. (REPRESENTANTE DO MINISTÉRIO DO DEUS VIVO E VERDADEIRO).

É inegável que exista influência religiosa e cultural de matriz africana e/ou afro-brasileira nos cultos da Igreja Presbiteriana e do Ministério do Deus Vivo e Verdadeiro da CRQMP. Parece-nos que nesses cultos acontece uma miscigenação de crenças e a cultura afro-protestante⁵ exerce uma forte influência na comunidade. Lembramos que a música africana e afro-brasileira se encontra imersa no universo da cultura brasileira. Além disso, a música africana e afro-brasileira é um elemento também identificador da identidade negra.

Sobre a questão da musicalidade nos cultos protestantes, nas últimas décadas vem mudando e/ou sofrendo alterações, pois por muito tempo não se permitia, por exemplo, o uso de palmas, instrumentos como bateria, atabaque, entre outros. Podemos dizer que se adotavam estilos musicais totalmente europeus e americanos. Entretanto, na atualidade, existe uma variedade de estilos musicais, de instrumentos e de ritmos. E nesse espaço, as musicalidades bem como os instrumentos de matriz africana e afro-brasileira estão presentes.

5 Nesse estudo nos apropriamos do termo “afro-protestante” por ser um conceito ou uma autodeclaração muito utilizada pelos quilombolas da CRQMP para se caracterizarem como uma comunidade quilombola negra de cunho religioso protestante.

Em pergunta ao Participante C sobre sua opinião quanto ao comportamento, aceitação e/ou reação da CRQMP ao ver a utilização de instrumentos e musicalidade de matriz africana no culto, o entrevistado ressaltou que a comunidade quase em geral aceita, com exceção de alguns poucos que no início criticavam por causa do ritmo que era igual ao de Marabaixo e Tambor, isto é, ritmo e musicalidade típica de cultura de matriz africana e afro-brasileira. Entretanto, a partir do ano de 2014, a CRQMP foi aceitando e hoje adere totalmente a essa releitura cultural, até porque as letras das canções têm como base inicial a Bíblia Sagrada.

O Participante D, representante da AMORQUIMP, relembra que quando começaram a adaptar a caixa de Marabaixo e o tambor de matriz afro em suas manifestações religiosas, tiveram resistência não dentro da comunidade, mas por parte da liderança religiosa. Expressa que no início da conversão da CRQMP, a igreja local era presidida por pastores tradicionais que vinha de fora e que não conheciam a realidade local. Inclusive cita relatos de pastores que criticavam até o método de trabalho agrícola que era ultrapassado ou inapropriado. Entretanto, por questões de respeito e obediência aos seus líderes religiosos, os moradores não revidavam ou reclamavam de tais observações, mas também não concordavam com essas afirmações. Com a consagração de um pastor quilombola local, as coisas começaram a mudar, pois perceberam a importância de se manter a identidade negra através do uso da caixa de Marabaixo e do tambor como heranças culturais da comunidade local.

EXPERIÊNCIAS E VIVÊNCIAS DA ESCOLA ANTÔNIO BRÁULIO DE SOUZA LOCALIZADA NA CRQMP

Em se tratando especificamente do sistema educacional vigente na comunidade, percebemos que ele não atende à demanda do quilombo, pois existe apenas uma escola em funcionamento. É a Escola Quilombola Estadual Antônio Bráulio de Souza, que oferece somente o ensino fundamental (1º ao 5º ano da educação básica) como modalidade de ensino.

De acordo com relatos dos participantes da pesquisa, somente em 1977, oficialmente chega à educação escolar na comunidade, com a primeira etapa do ensino fundamental (antigo ensino primário – 1ª a 4ª série), o qual permanece até hoje. Segundo relatos orais, foi um pedido da comunidade à Secretaria Estadual de Educação (SEED), em 1977, a qual atendeu à solicitação enviando uma professora para iniciar os trabalhos escolares.

No início, a escola chamava-se “Escola de 1º Grau do Mel” e funcionava na residência do senhor Antônio Bráulio de Souza. O prédio próprio somente foi construído em 1989. Com o falecimento do patriarca do quilombo, a nova liderança da comunidade solicitou à SEED, em 1994, a mudança do nome da escola para Antônio Bráulio de Souza, com intuito de homenagear o fundador da comunidade. Entretanto, essa mudança só ocorreu no ano de 1997, quando a escola de fato passou a ser chamada de “Escola Qui-

lombola Estadual Antônio Bráulio de Souza”. Atualmente, a escola atende a um total de vinte e um alunos/as matriculados/as no ensino fundamental.

O ensino é oferecido no período da manhã (das 07h30min às 11h40min) na forma de multisseriado devido à escola possuir somente duas salas de aula e três professoras em atividade de classe, sendo que uma fica na biblioteca para auxiliar nos trabalhos e pesquisas dos/as alunos/as. Entretanto, em situações pontuais, alguns/mas alunos/as retornam no horário da tarde (das 14h às 17h30min) para reforço escolar e/ou reposição de aulas. Lembramos que as classes multisseriadas são uma forma de organização de ensino na qual o/a professor/a desenvolve suas atividades, na mesma sala de aula, com várias séries do ensino fundamental simultaneamente, tendo de atender a alunos/as com idades e níveis de conhecimento diferentes.

Segundo a direção escolar (Participante E), muitas vezes essas atividades que acontecem em contraturno também são prejudicadas porque o mesmo transporte que traz esse/a aluno/a pela manhã não pode fazê-lo à tarde, porque já tem compromisso para deslocar outros/as alunos/as a outras comunidades vizinhas. Segundo ainda os relatos dos participantes da pesquisa (Participantes E, F e G), a escola da CRQMP desenvolve suas atividades educacionais seguindo as diretrizes curriculares da base nacional. E na escola, são feitas algumas adaptações para trabalhar temáticas sobre quilombo e religião.

Durante as observações in loco, verificamos que a prática das educadoras oscila muito, pois em alguns momentos as aulas são ministradas por meio material didático confeccionado pelas próprias professoras no qual a docente procura estabelecer uma relação prática com a história, os saberes e os fazeres da comunidade local; e em outros momentos as aulas são ministradas por meio de aulas expositivas tendo o livro didático como principal instrumento.

A escola não possui um projeto político pedagógico ou uma proposta pedagógica para atuar com alunos e alunas quilombolas. Lembramos que essa escola possui mais de trinta e oito anos de existência na CRQMP. Segundo o entrevistado (Participante E), as atividades didáticas voltadas para a questão quilombola na escola são muito pontuais, acontecendo somente por ocasião de datas comemorativas como, por exemplo, o Dia Nacional da Consciência Negra, 21 de abril (descobrimto do Brasil), entre outras.

Para os representantes da escola, a dificuldade na implementação da Lei nº 10.639/2003 no ambiente escolar se dá devido à falta de conhecimento sobre as leis para a educação das relações étnico-raciais. Para o gestor escolar e uma das professoras (Participantes E / G), a dificuldade também se dá pela falta de experiências em áreas ou escolas quilombolas. Segundo eles, essa é a primeira vez que se deparam com esse tipo de ensino.

Os representantes da escola ressaltam que poucas vezes tiveram a oportunidade de participar de cursos sobre a temática quilombola ou a implementação da Lei nº 10.639/2003. Sobre a escola estar preparada para a aplicação da Lei nº 10.639/2003, os representantes da escola responderam:

Olha, eu acredito que não, primeiro por se tratar de uma política pública infelizmente até você chegar entre a teoria ter uma prática é um caminho muito grande, pra gente efetivar uma política pública a necessidade primeiro a gente tem que ter investimentos, ter qualificação por parte do governo por essa qualificação não só na área de educação quilombola mas em várias áreas [...] recebemos os parâmetros, recebemos as normativas, mas no entanto os professores não são qualificados [...] a gente tem percebido ao longo do ano uma certa deficiência na formação do professor na questão do professor quilombola (REPRESENTANTE DIREÇÃO ESCOLAR).

Bom, preparada ela não está pra ser aplicada a lei [...] é fragmentado aquilo que a gente trabalha [...] pra colocar essa lei, pra tá funcionando teria que ter toda uma situação e essa situação geralmente quando a gente tá formando acaba final do ano porque outros professores saem e vêm outros, aí fica difícil (PROFESSORA).

Então, como não sei assim, não me recordo da lei e de que se trata eu realmente não sei te responder isso se ela tá ou não preparada, eu não sei qual a forma que se dar teoricamente na lei né (PROFESSORA).

As falas, tanto da gestão escolar quanto das professoras da escola, demonstram que a escola local não está preparada para a implementação da Lei nº 10.639/2003, devido a vários fatores como, por exemplo, infraestrutura inapropriada, paralisações, greves, rotatividade de professores na escola, que na sua maioria não tem experiência ou prática com a educação escolar quilombola, falta de investimentos na qualificação de professores e de material pedagógico específico.

A escola, nos últimos anos, tem enfrentado alguns problemas, entre eles, a falta de funcionários/as na área de serviços gerais e cozinha em razão da aposentadoria de alguns servidores. Essas ausências têm prejudicado os serviços essenciais como a higienização e manutenção do ambiente escolar, assim como a execução da alimentação dos/as alunos/as.

Um problema enfrentado pela escola, que nos chama a atenção, é a rotatividade de professores/as que têm passado por esta instituição. Segundo relatos dos entrevistados e entrevistadas, desde o ano de 2010 a situação tem se agravado, pois a escola teve pelo menos a mudança de três pessoas que passaram pela direção escolar e de uns/mas dez professores/as pela sala de aula, com exceção de uma professora quilombola que é efetiva e mora na comunidade.

Ressaltam alguns/mas moradores/as da CRQMP que a permanência de professoras/as na escola se dá por vários fatores, entre eles, questões de ordem político-institucionais e/ou partidárias, pois a maioria dos/as professores/as lotados/as na escola são frutos de contratos administrativos, outros por questões de deslocamento, já que grande parte desses profissionais são oriundos do centro de Macapá-AP, aproximadamente 50 km de distância da CRQMP.

Além disso, uma das reivindicações da comunidade é que esses profissionais contratados sejam da própria comunidade, já que a CRQMP dispõe de pelo menos duas pessoas quilombolas com formação superior (Licenciatura em Pedagogia) que moram na

comunidade e que poderia suprir essa necessidade. Entretanto, dificilmente essas reivindicações têm sido atendidas e, para agravar o problema, a maioria dos/as profissionais que têm sido enviados para a escola quilombola residem em Macapá e não têm formação específica na área e/ou experiência com educação escolar quilombola.

A seguir apresentamos algumas sugestões de atividades pedagógicas de como essas narrativas, experiências e vivências na/da CRQMP podem ser exploradas no espaço escolar como forma de valorização e implementação da cultural local:

Tema	Objeto de conhecimento	Sugestão de atividades
IDENTIDADES E ALTERIDADES	O eu, o outro e o nós; conhecer e aceitar minhas qualidades e diferenças e as dos outros.	Através de fotos de registro histórico demoradores da comunidade, fotos dos alunos, pode-se pedir que os estudantes realizem um registro, através de um desenho, de como se sentem ao ver sua imagem e a dos demais moradores da comunidade.
	Construção da identidade.	Roda de conversa para que cada estudante fale o seu nome e sua história; conhecer os lugares e os símbolos sagrados na/da comunidade.
MANIFESTAÇÕES RELIGIOSAS	Conhecer as diversas religiões no mundo.	Pode-se discutir, com os estudantes, estratégias que promovam a convivência ética e respeitosa entre as religiões; propor uma pesquisa com imagens de adereços e vestimentas religiosas, relacionando com as suas respectivas religiões; conhecer as festas religiosas local bem como sua história.
	Músicas de Marabaixo.	Para a execução da atividade, todos deverão ouvir as canções de Marabaixo selecionada e confeccionar um cartaz com a letra de cada uma para todos acompanharem. Pode-se promover uma roda de conversa com os estudantes e dialogar sobre o significado de cada palavra e o que isso apresenta para a vida deles.
MEIO AMBIENTE E RELIGIÃO	Tradições e/ou culturas religiosas e educação ambiental	Explorar os conhecimentos locais quanto o uso das ervas e plantas medicinais no quilombo. Propor discussões e confecção de cartazes e textos que valorizem a tradições locais e a importância da preservação ambiental; selecionar filmes com a temática para que os alunos tenham uma visão mais ampliada da discussão.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Através desta pesquisa verificamos a relevância da pluralidade cultural e religiosa em sua amplitude, trazendo a compreensão de que as crenças, valores culturais, memória, história e costumes de cada grupo são decisivos para a autoafirmação de suas identidades. Neste sentido, mesmo com as mudanças que veem ocorrendo na CRQMP, seus valores, costumes e ideais sejam históricos ou contemporâneos, não podem ser desconsiderados.

Os discursos e as narrativas presentes nas falas dos entrevistados e demais moradores do quilombo contribuem para a ressignificação da identidade local. Embora a autenticidade dessa ressignificação e autodeclaração como identidade protestante venha sendo

motivo de questionamentos e discussão no seio de outras comunidades quilombolas no Amapá que tem visto na CRQMP “uma identidade negra de alma branca” e também por parte algumas comunidades evangélicas que não veem com “bons olhos” o fato de incorporarem instrumentos e a musicalidade de matriz afro em suas celebrações religiosas.

Apesar do autorreconhecimento como comunidade quilombola ser uma estratégia para facilitar o acesso às políticas públicas, não podemos afirmar que a CRQMP perdeu sua identidade negra quando se autodeclarou protestante, pois as evidências simbólicas observadas de matriz negra no espaço social, econômico e religioso são muito fortes. Além do mais, os conhecimentos, os valores ancestrais, a linguagem dos quilombolas da CRQMP nos levam a crer que as práticas culturais e religiosas atuais, nada mais são, que uma releitura, ressignificação e/ou recriação que foram sendo feitas ao longo desse processo de conversão, inclusive práticas como estratégias de evangelização, sobrevivência e manutenção da cultura negra na região.

Em face aos dados apresentados, verificamos o quanto é comum em comunidades quilombolas e/ou tradicionais, vivências de práticas religiosas. E em muitos casos, essas práticas se apresentam como um dos elementos fundamentais para manutenção e reprodução de práticas culturais. Aliás, constatamos na fala dos moradores da CRQMP que o território quilombola do Mel da Pedreira, guarda – de uma forma ressignificada – algumas de suas tradições, histórias, costumes e memória negra. Tais evidências respondem alguns de nossos questionamentos durante o decorrer desta pesquisa, pois demonstram situações concretas de que nesta comunidade quilombola há um hibridismo cultural-religioso.

REFERÊNCIAS

- BAKHTIN, Mikhail. *Estética da Criação Verbal*. [Trad. Maria Ermantina Galvão e revisão por Marina Appenzeller]. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1996.
- BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Trad. Maria Helena Kühner. Bertrand Brasil, 2003.
- BRASIL. Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003. *Diário Oficial da União*. Brasília, DF, 10 jan. 2003.
- BRITO, Rafael Ferreira. Geografia da religião: isso existe mesmo? *Revista Espaço e Geografia*, Brasília, v. 2, n. 1, p. 157-163, jan./jul., 1999.
- BURDICK, John. Pentecostalismo e identidade negra no Brasil: mistura impossível? In: _____. *MAGGIE, Yvonne; REZENDE, Cláudia Barcellos (orgs.)*. Raça como retórica: a construção da diferença. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- CANDAU, Vera Maria. Direitos humanos, educação e interculturalidade: as tensões entre igualdade e diferenças. In: *Revista Brasileira de Educação*, PUCRJ, v. 13, nº 37, jan./abr., p. 45-56, PUCRJ, 2008.
- CASTELLS, Manuel. *O Poder da Identidade*. Tradução de Klauss Brandini Gerhardt. São Paulo: Paz e Terra, 1999.
- COMISSÃO DE COMBATE À INTOLERÂNCIA RELIGIOSA DO RIO DE JANEIRO (CCIR). Disponível em: <<http://ccir.org.br/>>. Acesso em 05 jul. 2016.
- CUSTÓDIO, Elivaldo Serrão. *Comunidade Quilombola do Mel da Pedreira no Amapá: protestantismo como eixo de identidade religiosa*. 2017. 324f. Tese (Doutorado em Teologia) – Faculdades EST, São Leopoldo-RS, 2017.
- FOSTER, Eugénia Luz da Silva. *Racismo e Movimentos Instituintes na Escola*. Niterói: 2004. 398f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Educação, Universidade Federal de Fluminense, Rio de Janeiro, 2004.

GEERTZ, Clifford. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

HALL, Stuart. Da diáspora: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Ed. UFMG; Brasília: UNESCO, 2003.

LÜDKE, Menga; ANDRÉ, Marli. Pesquisa em educação: abordagens qualitativas. São Paulo: EPU, 1986.

MACIEL, Alexsara de Souza. Conversa de amarra preto: a trajetória histórica da União dos Negros do Amapá: 1986-2000. Campinas: 2001. Dissertação (Mestrado). Universidade Estadual de Campinas/Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, São Paulo, 2001.

O ENSINO DE HISTÓRIA E TERRITORIALIDADES QUILOMBOLAS ENTRE SANTOS, CRENÇAS E FESTIVIDADES, AMAPÁ/AP

Raimundo Erundino Santos Diniz

A importância do ensino de História a luz de Theobald (2010) e da pedagogia diferenciada para salientar a história, o território e a identidade quilombola, seus usos, costumes e tradições religiosas como centrais a educação escolar quilombola. Intenta problematizar o eixo temático “religião e religiosidade”, prescrito na Resolução 08/2012¹ como elementar ao debate sobre identidade quilombola ao ressaltar a importância “dos festejos, usos, tradições e demais elementos que conformam o patrimônio cultural das comunidades quilombolas de todo o país”. Em cito, cultivar análises ao ensino de História como referendam Bueno, Estacheski; Crema (2016), como mediador de práticas pedagógicas inclinadas a recolocar o protagonismo de estudantes quilombolas como sujeitos de processos político-pedagógicos em seus territórios.

A atualidade do debate encontra-se nas lutas por políticas públicas educacionais antirracistas aqui refletidas através da triangulação entre o ensino de História, educação escolar quilombola e o eixo temático “religião e religiosidade”. Os parâmetros legais que sustentam esta discussão alinham-se também as normativas da alteração da Lei n. 9.394/96 de Diretrizes e Bases da Educação Nacional pela Lei n. 10.639/2003, que definiu ser obrigatório o ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana em todos os níveis de ensino. E ainda a Resolução 08/2012 que definiu diretrizes da educação escolar quilombola alinhadas as Orientações Curriculares Nacionais para a Educação das

1 BRASIL. Resolução CNE/CEB 8/2012. Diário Oficial da União, Brasília, 21 de novembro de 2012.

Relações Étnico-Raciais (2006) e aos Parâmetros Curriculares Nacionais do Ensino de História (PCN, 1998).

A metodologia aplicada tem pênulo o uso de fontes orais por entrevistas, observações, anotações em campo e análises documentais a partir da comunidade quilombola São Pedro dos Bois e territórios quilombolas adjacentes, localizados no Estado do Amapá. Os registros e análises são frutos de atividades de pesquisas, ensino e extensão realizados como docente da Universidade Federal do Amapá trabalhando a disciplina Educação para Relações Étnico-Raciais.

O artigo está estruturado em três seções: Primeiro aborda-se o ensino de história como disciplina curricular compromissada em revelar compreensões críticas, metodologias e campos pedagógicos em terras tradicionalmente ocupadas. Na segunda seção, aspectos de historicidades e territorialidades quilombolas correlatos à história local. No terceiro momento o mapeamento e análises de ritualísticas, crenças e cosmologias quilombolas como potencialidades a ressignificações e fortalecimentos de sentimentos de pertencimentos culturais e identitárias.

ENSINO DE HISTÓRIA EM TERRAS TRADICIONALMENTE OCUPADAS

Docentes que ministram a disciplina História e atuam em unidades educacionais localizadas em terras tradicionalmente ocupadas, territórios quilombolas, devem manifestar disponibilidade para “aprender a aprender” e desenvolver sensibilidades quanto à função social do docente de ciências humanas para a construção de uma “educação diferenciada”. Esta modalidade requer uma “pedagogia diferenciada” Perrenoud (2000), que remete a compreensão de que os recursos mobilizados pelos discentes na escola não são simples heranças genéticas, e sim, heranças de um patrimônio cultural e tradições familiares.

Nesta perspectiva o território deve ser entendido como campo pedagógico, interdisciplinar, fonte de recursos didáticos, espaço de interações institucionais e insumos as reflexões e inovações curriculares ao ensino de História como assevera Bittencourt (2004) na educação escolar quilombola. O Art. 14 da Resolução 08/2012 orienta que “A Educação Escolar Quilombola deve ser acompanhada pela prática constante de produção e publicação de materiais didáticos e de apoio pedagógico específicos nas diversas áreas de conhecimento, mediante ações colaborativas entre os sistemas de ensino”. Está assertiva informa que a produção do conhecimento histórico na sala de aula como desafio aos docentes, deve ser marcada pela realização de ações pedagógicas e práticas de ensinos para além da sala de aula e da geografia da escola aponta Caimi (2010).

Para problematizar a História nos termos de Rusen (2010) os sujeitos e o território a partir do ensino de história, pode-se recorrer a leituras por ângulos específicos, desnivelar a noção de homogeneidade social, revelar novas aprendizagens, especificidades e diferenciações. As territorialidades quilombolas segundo Almeida (1983) compilam saberes ecológicos, crenças e cosmologias locais, coletivas, diacrônicas e holísticas fundamentais

a expansão da concepção de currículo escolar e a compreensão da construção da identidade quilombola no tempo presente. A Resolução 08/2012 acrescenta que:

Art. 34 O currículo da Educação Escolar Quilombola diz respeito aos modos de organização dos tempos e espaços escolares de suas atividades pedagógicas, das interações do ambiente educacional com a sociedade, das relações de poder presentes no fazer educativo e nas formas de conceber e construir conhecimentos escolares, constituindo parte importante dos processos sociopolíticos e culturais de construção de identidades.

A multidimensionalidade de eixos temáticos a serem observados no currículo do ensino de História de acordo com Silva (2007) enriquecem sistemas cognitivos dos sujeitos em processos de ensino/aprendizagens e são resultados de processos historicamente construídos inerentes às práticas educacionais cotidianas. Em ambiente comunitário a formação educacional não escolar representa a extensão de modos de vidas. Portanto, estes modos de vidas comunitários não podem ser negligenciados no ensino de História e na educação escolar quilombola.

O currículo escolar deve considerar a História, a biográfica dos sujeitos, a história comunitária, os saberes, as linguagens próprias, a história local, o sistema de crenças, as heranças e ancestralidades mediadas por linguagens e memórias coletivas. Estes aspectos históricos e simbólicos mobilizam diversos eixos temáticos, práticas pedagógicas interdisciplinares que também alinham as determinações da Resolução 08/2012 ao asseverar que: “O currículo na Educação Escolar Quilombola pode ser organizado por eixos temáticos, projetos de pesquisa, eixos geradores ou matrizes conceituais, em que os conteúdos das diversas disciplinas podem ser trabalhados numa perspectiva interdisciplinar”. O ensino de História em diálogo com saberes locais e conhecimentos interdisciplinares deve conduzir a educação escolar quilombola a problematizações teóricas e práticas inclinadas uma pedagogia diferenciada para sujeitos diferentes em processo de formação educacional.

Entre as particularidades do ensino de História em territórios quilombolas, confere salientar as concepções de tempo elaboradas por estas comunidades, suas cosmologias e cronologias. Não são tempos exclusivamente lineares, são antes de tudo, circulares, espirais que atravessam e aproximam memórias entre gerações. As marcações temporais e espaciais do território se manifestam a partir da organização de rituais religiosos, socioculturais e práticas de manejos em períodos semanais, mensais, semestrais e anuais. Estas cronologias temporais diferenciadas para novais; Silva (2013) são convergentes aos tempos da natureza, a produção cultural, e se materializam pela repetição de rituais que envolvem crenças, trabalhos, trocas de saberes ancestrais, ações regulatórias e experimentações no território.

As atividades compartilhadas em sistemas de usos comuns ou individuais entre os quilombolas ocorrem em diversos níveis de organizações sociais acompanhadas pelas recuperações de memórias e narrativas para asseverar Ricoeur (2007), capturadas aqui

metodologicamente, através do registro de oralidades, como orienta Vansina (2010). Estas oralidades constituem meios de atualizações de saberes e reinvenções de práticas culturais que religam temporalidades distintas.

Tais práticas de recuperações do passado e reinterpretação do presente podem ser estudadas como “tradições inventadas”, a tradição, enquanto costume invoca práticas de continuidade que interconectam ações do passado e do presente e dinamizam aprendizagens. Os repertórios de bens culturais imateriais e materiais de diferentes gerações sustentam decisões e levam a acionar experiências do passado para responder demandas do presente.

Por “tradição inventada” entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado sustenta Hobsbawm (1984).

Nas histórias de quilombos do Amapá tradições diversas foram reinventadas, a exemplo de festividades, crenças e rituais religiosos coevos ao espraiamento do catolicismo popular. Várias comunidades quilombolas foram batizadas com nomes de Santos católicos, registram São José do Mata Fome, São Tomé do Aporema, São Miguel do Macacoari, São José Do Matapi do Porto do Céu, Santa Lúzia do Maruanum, São João do Maruanum II, São Raimundo da Pirativa, São José, Nossa Senhora do Desterro dos Dois Irmãos, Santo Antônio do Matapi, São João do Matapi, São Francisco do Matapí, Santo Antônio da Pedreira, para citar algumas. Nestes quilombos as festividades e crenças com incrementos de rituais, cantos, danças e batuques foram gradualmente institucionalizados pela igreja católica. Algumas “tradições” são realmente inventadas, elaboradas e construídas e passam a ser reconhecidas, oficializadas, formalizadas até serem institucionalizadas.

As dimensões culturais e simbólicas do campo religioso conferem memória histórica ensina Le Goff (2003), e fonte de pesquisa importante ao permitirem interpretar ritos e mitos como continuidades de um grande repertório de significados e lastros de historicidades. Os sentidos intuitivos dos ritos e mitos são específicos e relacionais e operam em um grande sistema de simbologias temporalmente contextualizados. Não pode haver separação entre os sistemas simbólicos e práticas sociais, como tentaram fazer alguns teóricos, apartando ciência e religião, crenças e relações sociológicas.

Estas compreensões contextualizadas ao interior das relações sociais e simbólicas em territórios quilombolas permitem asseverar que as tradições interferem e definem regras específicas de convivências. Elas conduzem às definições dos locais onde abrir roças, extrair madeira, caçar, retirar insumos para ornamentações, rezar, pescar, ritualizar, sacralizar, criar, e cultivar, conferem Acevedo Marin; Almeida (2006). Engendram calendários agrícolas, religiosos e climáticos. E ainda, delimitam espaços imaginários e consensos sobre outras utilizações situacionais, como pequenos acertos que definem es-

paços de circulação e apropriação dos bens, mesmo que convivam em terras de domínios coletivos com vias a utilizações do uso comum².

Estas análises são importantes para orientar o ensino de História e a pedagogia diferenciada na educação escolar quilombola à medida que produzem olhares sutis sensíveis as interpretações do território. Permitem entender as diferenciações entre os sujeitos, as regras de convivências, as dimensões simbólicas das relações individuais e coletivas, e a historicidade das comunidades quilombolas para orientar ações pedagógicas e estruturação curricular do ensino.

HISTORICIDADES QUILOMBOLAS DO AMAPÁ E A HISTÓRIA LOCAL

A compreensão da historicidade quilombola do estado do Amapá será analisada aqui a partir do processo de territorialização da comunidade quilombola São Pedro dos Bois e territórios adjacentes correlatos a história local. Esta abordagem intenta localizar cronologias e acontecimentos regionais para orientar explicações e questões do tempo presente ou passado, como prescrito no PCN (1998) do ensino de História. Metodologicamente o ensino de História e a educação escolar quilombola compreendidos como timores para rastrear as condições históricas e convergências socioculturais engendradas a partir de tradições do campo religioso e cosmológico.

A formação de muitos povoados negros na Amazônia: “estão ligados ao surgimento de fazendas e sítios delimitados no primeiro círculo de terras destinadas à plantação de cana de açúcar, algodão, mandioca, tabaco, arroz ou a algumas unidades de fabricação de aguardente de cana de açúcar”³. Estas atividades desenvolveram-se ao longo de séculos sob a estrutura do trabalho escravo e fomentaram transformações importantes no que refere à ocupação e formação de vilas e povoados.

Após o ano de 1850 com a aprovação da lei de terras⁴ o governo passou a controlar a regularização fundiária e exigir que terras em lotes e/ou registros de propriedades fossem feitas em cartórios. Esta medida foi imposta sem levar em consideração as diversas modalidades de ocupações relacionadas a processos históricos anteriores e a diversidade do campesinato, ressaltam Castro; Hébette (1989) que secularmente usufruíam e moravam nestas terras. Muitos escravos e libertos receberam propriedades a partir de heranças

2 O conceito de uso comum utilizado neste trabalho comunga com as considerações de Almeida (2008) ao assinalar que ele se encontra demarcado juridicamente para resguardar o direito à propriedade em caso de populações tradicionais e contempla a diversidade de significados, simbologias e relações sociais estabelecidas no território. O uso comum com variação quanto à temporalidade de colonização antigas ou recentes, nas antigas as relações de uso são mais estáveis e nas recentes dependem das variações das características das regiões e estratégias de apropriação.

3 ALMEIDA, A. W. B. Terras tradicionalmente ocupadas: terra de quilombos, terras de indígenas “babaçuais livres”, “castanhais do povo”, faxinais de fundo de pastos. 2. ed. Manaus: UFMA, 2008. Pp.144-146.

4 A regularização das terras passou a ser intermediada pelo cartório que passou a ser conjugada a cobrança de honorários as famílias que sempre estabeleceram outras modalidades de organizações, ocupação e domínio das terras. O modo de vidas das famílias baseado no uso comum dos recursos passou a colidir com as regras impostas pela sociedade dominante, posto que surpreendidas por um sistema de valorações monetárias e de estabelecimento da propriedade privada, o que não era a regra de acesso à terra. O pano de fundo anunciava que as intervenções públicas buscavam o controle dos recursos em um jogo de grande especulação imobiliária na região incentivado por inciativas particulares, posseiros e grileiros, pratica que se repete na atualidade com frequência na Amazônia.

familiares, ocuparam fazendas ou instalaram-se em propriedades abandonadas, enquanto outros constituíram espaços autônomos como mocambos e quilombos, nem sempre relacionados a fuga, ainda que tenha sido uma das principais estratégias de resistências nos espaços urbanos e rurais.

O construto social desses povoados negros está inserido no contexto da formação e composição de parte do campesinato regional amazônico. Estes grupos que gradualmente passaram a usufruir de seus territórios, também foram compelidos a pressões externas, em função de refregas sofridas com os processos de “cercamentos” de terras por parte de grupos de fazendeiros, empreendimentos públicos e empresas agroindustriais, registra Gomes (2016).

Os registros cartoriais e as narrativas capturadas entre os quilombolas de São Pedro dos Bois informam que a escrava Gregória veio do Marrocos para Macapá no navio negreiro “Sobralense”, fugiu da fortaleza de São José de Macapá para a localidade, depois conhecida como “dos Bois”. Gregória encontra a fazendeira Ana Barriga, “Anica Barriga”, ambas conciliaram a criação de bois já praticada entre as famílias escravas que ocupavam aquelas terras.

O documento oficial faz referência ao registro de terras de São Pedro dos Bois:

O coronel Coriolano Jucá, Intendente do Conselho municipal desta comarca de Macapá, no Estado do Pará. (...) Declara Manoel Maria Ceryllo, abaixo assinado, que dentro da área de terras situada na margem esquerda do “Igarapé do Lago”, afluente do “Rio Pedreira” Município de Macapá Estado do Pará, área do terreno calculadamente quatro léguas de frente, sobre outras tantas de fundo, com a denominação acima mencionada, possuidor de um quarto do mesmo terreno, como prova o documento junto (...)⁵.

O documento registra informações convergentes às narrativas apresentadas pelo Sr. Urgel de Melo Cirilo (92 a.) quanto à conciliação de famílias ao processo de ocupação do lugarejo legalizado como São Pedro dos Bois, registra Diniz (2016). Ao longo do processo histórico, por dissipações naturais, as famílias passaram a espraia a formação de comunidades adjacentes, sempre adjuntas as relações análogas de parentescos e vizinhanças. Estas relações de pertencimentos produzem gradualmente unidades políticas, culturais e religiosas configurando redes e circuitos de pertencimentos, crenças, trabalhos, alinhando estratégias de existências e resistências.

A formação da comunidade negra São Pedro dos Bois historicamente veio reunindo processos de territorializações socioculturais de autoidentificações convergentes a identidade quilombola. No tempo presente a identidade quilombola representa identidade política e comunitária, ressalta Godelier (2009), epítetos de “identidades coletivas”, informa Eder (2003). São Pedro dos Bois e dezenas de comunidades quilombolas do Amapá⁶ desenvolveram estratégias de permanências e autonomias frente ao processo de

5 AMAPÁ. Conselho Municipal de Macapá. Divisão de Terras e Colonização. Certidão 66/53-Sec. Lv. 5.F1.8 1892.

6 Para o ano 2016, a Secretaria Extraordinária de Políticas para Afrodescendentes – SEAFRO - do Estado do

ocupação irregular de suas terras imemoriais ligadas à ancestralidade da comunidade, registra Diniz (2016). Grande parte das comunidades quilombolas da Amazônia, foram antecedidas por processos aquisições de domínios de terras, adoções de regras coletivas de uso comum dos recursos naturais, bem como, atualizações de cosmologias, rituais religiosos, adoção de cerimônias e calendários religiosos, sempre pautados por organizações comunitárias⁷.

Os territórios quilombolas passaram a ser salvaguardados pela Constituição Federal de 1988, artigo Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias que garantiu a emissão de títulos definitivos aos quilombolas, a ser orientada pelo Decreto n. 4.887/2003 que regulamenta procedimentos para a identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras quilombolas.

O reconhecimento da lei em favor dos territórios quilombolas são frutos de séculos de lutas e práticas de organizações sócio culturais em defesa dos modos de vidas peculiares alelos aos saberes, memórias, cronologias e tempos distintos, em obediência ao tempo da natureza, o tempo de plantar, de colher, de criar, de fazer, e de rezar. Esses tempos diversos são coetâneas as maneiras de realizar rituais, crenças, simbologias, festividades e comemorações motivadas pela memória histórica que religa temporalidades, sujeitos, rituais, parentelas, saberes e lugares, indispensáveis ao estudo da memória histórica e ao ensino de História no processo de formação escolar da educação quilombola.

Estas estratégias de existências/resistências⁸ convergem para um lugar comum, a comunidade. A categoria comunidade sinaliza estes processos de territorializações em que os laços de vizinhanças e parentelas são essenciais para a solidificação de unidades domésticas, resoluções de conflitos, sentimentos de pertencas comunitárias, participação de processos decisórios e estratégias de resistências à medida que promovem ações coletivas, em que os sujeitos são lembrados como signos de existências, histórias e ancestralidades.

Entre os sentidos das práticas culturais religiosas entre os quilombolas em São Pedro dos Bois e comunidades adjacentes encontram-se saberes, crenças e rituais materializados nas festividades de Santos. Estas práticas de culturas religiosas quilombolas são

Amapá, informa a existência de 197 comunidades quilombolas identificados no Estado. A Fundação Cultural Palmares registra quarenta comunidades quilombolas certificadas no Estado do Amapá.

7 A compreensão de comunidade operada aqui observa os desdobramentos de relações sociológicas e históricas intrínsecas à formação de grupos específicos e autônomos em torno de interesses, tensões e coesões que perpassam pelos planos político e religioso, dimensões sociais e culturais que lhes permitem conferir uma identidade comum e estabelecer interações diversas entre diferentes unidades sociais que produzem a sociedade. Em São Pedro dos Bois a formação da comunidade quilombola representou a convergência e a unidade em busca de direitos e defesa por lutas concretas para garantir a permanência e a continuidade do território.

8 De outro modo, estes mesmos recursos naturais e territórios, são historicamente cobiçados por outros agentes econômicos e políticos que produzem cenários de disputas. Os quadros de tensões sociais aumentam nas comunidades quilombolas da região centro e sul do Amapá, capitaneados principalmente pelo avanço do agronegócio da soja, mineração e construções de barragens e hidrelétricas. Estas lógicas de apropriações dos recursos naturais voltadas ao grande capital espalham-se por toda a Amazônia provocando a redução da biodiversidade e comprometendo a memória histórica e os modos de vidas em terras tradicionalmente ocupadas. Estas situações sociais configuram cenários de conflitos que não podem ser negligenciados no ensino de história, história local e história regional.

encontradas também em vários registros da história do Grão-Pará em temporalidades distintas e conotações especificadas de acordo com a predominância das tradições locais, com elementos singulares da cultura afro-brasileira e afro-indígena, afro amapaense, como também se auto identificam nestas trocas interculturais, negros e negras, sempre ocuparam posições protagonistas ainda que muitas vezes subalternizados, salienta Santos (2009).

SANTOS, CRENÇAS E FESTIVIDADES

Esta seção intenta problematizar os sistemas de crenças quilombolas, suas cosmologias, maneiras de sacralizar, crer e ritualizar como constituintes de estratégias de existências/resistências para permanecerem em seus territórios e firmar identidade. Serão analisados os diversos costumes e rituais das festividades como o consumo da gengibirra, as ladainhas, o batuque, o uso de crias e do mastro como símbolos de unidades e continuidades, imbricações e tradições afro-indígenas e católicas, traduzidas ao universo cosmológico quilombola.

Para fins educacionais as questões tratadas nesta seção alinham-se as reflexões do ensino de história ao ensino religioso sob a perspectiva de aspectos da cultura religiosa quilombola, enquanto elemento importante ao processo de construção histórica da identidade quilombola e não no sentido confessional. Também pode ser apropriado como adendo curricular às determinações da Resolução 08/2012, Art. 37 ao recomendar a “implementação de um currículo escolar aberto, flexível e de caráter interdisciplinar, elaborado de modo a articular o conhecimento escolar e os conhecimentos construídos pelas comunidades quilombolas”.

Os valores, significados e ações éticas e morais regulatórios das relações entre quilombolas em seus vínculos familiares e comunitários com o mundo ancestral são signatários desta reflexão. O território elevado à condição de campo pedagógico conduz o ensino de História aos objetivos estratégicos da educação escolar quilombola ao cultivar relações pedagógicas inclinadas a mobilizar ações reflexivas a consciência histórica entre os quilombolas e os demais sujeitos que atuam no processo educacional escolar. O ensino de História enquanto instrumento de sistematizações didáticas de estratégias socioculturais de existências e resistências, permite situações pedagógicas voltadas a cultivar a “pedagogia da autonomia”, assegura Freire (2002) ao formar sujeitos ativos e participativos em seus territórios. A problematização de rituais e crenças cosmológicas e religiosas no ensino de história permite recolocar os quilombolas como sujeitos de sua própria história, protagonistas de conhecimentos e saberes que interligam passado, presente e futuro.

A história e memória de São Pedro dos Bois reúne um conjunto de relações sociais, econômicas, culturais e religiosas convergentes as mobilizações para homenagear os Santos. Insere-se neste contexto à utilidade de “crias” de pequeno e médio porte como galinhas, patos e porcos nestes rituais por meio de “esmoleiros” e as oferendas aos “Santos”. A oferenda das “crias” aos Santos possui um valor simbólico que extrapola a explicação

simplificada sobre a necessidade em tê-las nos quintais como complementação alimentar. Ainda hoje na comunidade as “crias” são utilizadas nas relações de troca, agradecimentos e também quando pretendem presentear alguém.

Isso demonstra que o recebimento de imagens para serem veneradas em unidades domésticas, barracões e depois igrejas, foram mediadas por motivações diversas sempre correlatas aos modos de vidas locais vinculados a crença e trabalho das famílias. Nem sempre por mediadores oficiais da igreja católica ou a ela correlata. Muitas vezes autonomamente estas comunidades quilombolas ajudaram a interiorizar o catolicismo na Amazônia e estabeleceram relações diretas com os Santos⁹.

O sentido simbólico do “Santo” é associado à unidade e proteção da comunidade que devolve ao mesmo, agradecimentos, rituais e doações. Isso sinaliza a racionalização de uma “necessidade religiosa” que se articula ao firmamento e ratificação do território simbólico materializado na vida prática através da festividade e interações com o território para garantir os rituais. As manifestações religiosas reforçam a participação das famílias e convidados na organização coletiva das festividades abrolhando elementos próprios da cultura religiosa quilombola.

Os santos e os profetas favorecem uma determinada racionalização das “necessidades religiosas”, criando condições favoráveis para que se articulem com uma mobilização política, que traduz a consciência da necessidade antes que uma mera necessidade econômica identificada de maneira supostamente objetiva, destaca Hoonart (1974).

Em São Pedro dos Bois os quilombolas João Fortunato, Urgel Cirilo, Manoel Raimundo, e Raimunda Silva apontam em narrativas que a festividade de São Raimundo passou a ser organizada pela senhora Gregória todo dia 30 de agosto como manifestação que dá continuidade à tradição deixada pelos escravos. Registram também que Ana Barriga fez surgir à festividade ao padroeiro São Pedro. Depois alcunhada festividade de “São Pedro dos Bois”, comemorada todo dia 29 de junho, posteriormente, passou a identificar o próprio território quilombola.

O organizador e devoto de Santo Antônio, o Sr. Francisco Picanço de Souza narra que a imagem foi adquirida através da compra de comerciantes locais¹⁰ que transitavam pelos rios. As comemorações ocorriam todo dia 13 do mês de junho com bailes dançantes e ladainhas tímidas realizadas na unidade doméstica do devoto, com o passar do tempo foram transferidas ao barracão e com a construção do centro comunitário a festividade cresceu. A festividade de São Tomé também confere um momento de reencontro com a história da comunidade ao referendar o início do culto a Francisco Picanço de Souza¹¹, filho de um velho escravo chamado, José Picanço. As comemorações ao Santo

9 HOONART, Eduardo. Formação do Catolicismo brasileiro. Rio de Janeiro. Vozes. 1974.

10 Estes agentes de comércio informais aparecem na historiografia da Amazônia (ACEVEDO MARIN; ALMEIDA, 1983, 2006; CASTRO; HÉBETTE, 1986; VELHO, 1976) com a alcunha de regatões sempre imbricados as histórias do campesinato negro da Amazônia.

11 Em 1985 o Sr. Francisco Picanço faleceu e as atividades festivas passaram a ser organizadas por Ana Calu e Felipe Barbosa, após o falecimento de Ana Calu e a mudança de credo de Felipe Barbosa (evangélico) gradualmente

eram realizadas em anos alternados e ocorriam em barracão construído especificamente para este fim.

A festeira Raimunda Silva, em entrevista, relatou que a festividade de Nossa Senhora da Conceição¹² realizada em dezembro tem mais de setenta anos de comemorações. Em todas as festividades participam as comunidades do Ambé, Ressaca, Maruanum e Curiaú a festividade aciona um compromisso familiar para manter a tradição dos que iniciaram o culto ao Santo ao passo que permite reunir a parentela:

Eu e meus irmãos faz coleta pra fazer a festa, a festa é aqui na casa da minha mãe, ela começou a fazer aqui então mantém aqui. Os outros Santos a festa é na sede comunitária. De primeiro era só na residência que fazia, agora tem o centro. Na época da festa de São Raimundo e São Sebastião meu vô fazia aqui, construía o barraco e a gente dançava no chão mesmo, fazia a cobertura de palha, tirava palha pra cobrir, cercava com os paus, agora tem o centro, faz no centro. Raimunda Silva. (informação verbal).

A continuidade e deslocamento das festividades em unidades domésticas ou barracões remetem a tempos pretéritos marcados pela autonomia de festeiros ou donos dos Santos. O deslocamento da festividade para o centro comunitário localizado no (Boi de cima) leva a interpretar que a comunidade ganha organização mais complexa com o aumento do número de moradores e conseqüentemente do número de convidados, como aponta a narrativa. Com os deslocamentos de famílias¹³ levadas a imagens “originais” para outras localidades, como no caso de São Raimundo, São Sebastião e São Pedro, eram substituídas por outras por meio de doações ou compras. E assim se espraiavam as festividades pelos quilombos do Amapá “sobressaem nestas unidades sociais os denominados ‘encarregados’ ou lideranças do grupo que teriam basicamente funções vinculadas ao ciclo de festas e ao cerimonial religioso”¹⁴. Vários sujeitos ocuparam posições de festeiros de Santos em São Pedro dos Bois: De São Sebastião eram Sr. Henrique/Sr. Pedro Banha; Santo Antônio, o Sr. Zé Picanço; São Pedro, a Sra. Nica Barriga/Pedro Guilhermino; São Raimundo, a Sra. Gregória; Santa Barbara, o Sr. Carlos Guilherme; e São Tomé, a Sra. Maria Carolina e Zé Picanço.

No tempo presente os preparativos ocorrem dois dias antes da festividade com a reunião de famílias para a retirada de lenha para preparar a comida. O almoço também

a festividade foi perdendo fôlego.

12 As informações correlatas a festividade de nossa Senhora da Conceição são confere resultados de registros em campo durante a realização desta festividade em 2016.

13 As narrativas apontam que por volta de 1908, chegou ao povoado São Pedro dos Bois uma senhora chamada Luziara, da ilha de Caviana, com uma imagem de São Sebastião. Entretanto, os festejos ao Santo começaram somente em 1939, no segundo dia do mês de fevereiro. O Sr. Urgel relata: “O marido da Luziara era Pedrinho. Ela tinha um Santo por isso colocou o nome São Sebastião do Boi de Baixo, que fez a festa lá, todo ano. A comunidade de São Pedro dos Bois passou a ser definida como São Pedro dos Bois de Cima e São Pedro dos Bois de Baixo. Anos depois Luziara deslocou-se com a imagem para morar na localidade chamada Matapi, ficando os festejos organizados pelo Sr. Pedro Banha de Miranda que se deslocava todos os anos à comunidade do Matapi para pegar a imagem e ao final, devolvê-la. Em 1942 o Sr. Henrique presenteou a comunidade com outra imagem do Santo.

14 ALMEIDA, A. W. B. Terras tradicionalmente ocupadas: terra de quilombos, terras de indígenas “babaçuais livres”, “castanhais do povo”, faxinais de fundo de pastos. 2. ed. Manaus: UFMA, 2008.

faz parte das comemorações do primeiro dia de abertura, que se encerra com a ladainha e a apresentação cultural do batuque regado a gengibirra. A gengibirra é feita de gengibre, tucupi, cachaça e açúcar, relata o Sr. Urgel Cirilo “gengibirra, rala também a mandioca, ou esmigalha e põe dentro da cachaça com gengibre e bota açúcar”. Raimunda Silva acrescenta: É o gengibre que a gente planta daqui mesmo, tira as sobras dela, rala ela, espreme tira aquele sumo dela aí mistura com água, açúcar e coloca cachaça dentro. Serve quente, serve gelada, a hora que aprontar pode tomar. O uso da gengibirra nos momentos profanos da festividade, a bebida servida sempre consumida em outras comemorações socioculturais e religiosas em Macapá.

No dia seguinte, cinco horas da manhã, segue com o ritual conhecido, “Arraia da aurora”, uma grande procissão acompanha o andor com a imagem do Santo iniciada no barracão, visitando as unidades domésticas e convidando as famílias a participarem de rezas e batuques. Os tambores são símbolos do batuque¹⁵. Neste aspecto problematizar elementos da cultura material, voltados à arte e a musicalidade de modo a utilizá-los como fontes de pesquisas e produção de materiais didáticos de conteúdo histórico, confere aprender a ler diferentes registros escritos, iconográficos, sonoros, previstos no PCN (1998) do Ensino de História.

A Sra. Raimunda Silva, informa “o batuque existe desde o começo tem mais de cem anos era na festa de São Raimundo na vila (Boi de cima)”, referenda as primeiras comemorações de Santos na localidade. O batuque reproduzido nas festividades do calendário religioso da comunidade e peculiarmente de nossa Senhora da Conceição reproduz a memória ancestral que produziam seus instrumentos e letras musicais a partir das experiências do território vivo. Na oferenda à divindade homenageada ver-se-á a conjugação da relação entre os processos de territorialidades e as linguagens ancestrais ajustadas a ritos contemporâneos de percussão, musicalidade e semânticas. Assim, ajustam-se as práticas de domínios do território, ao uso da biodiversidade local, à troca de saberes e fazeres específicos traduzidos como ritualísticas ao Santo homenageado.

Em São Pedro dos Bois além do batuque a ritualística do “mastro” se repete em várias celebrações de Santos, como particularidade pode-se citar a de São Sebastião, seguem-se etapas de hasteio de bandeiras em homenagem ao Santo, preparação e levantamento do mastro até o dia da derrubada. As evocações e movimentos em torno do “mastro” são interpretados em poesia amazônica por Bruno de Menezes na obra “Batuque”, o poema de mesmo nome reproduz a vivacidade do ritual no Pará facilmente encontrado em outras paragens.

Nas festividades quilombolas do Amapá e na comunidade quilombola São Pedro dos Bois recupera-se a descrição poética do autor com rituais que envolvem a celebração

15 O Batuque em Macapá, segundo Silva (2014), tem tradição na zona rural nas comunidades quilombolas de Curiaú, Ilha Redonda, Igarapé do Lago, Mazagão, São Pedro dos Bois entre outras. O autor faz referência à revista “Tambores no meio do mundo: O rufar da cidadania” organizada pela Secretaria Especial de Políticas para Afrodescendentes – SEAFRO/AP, para sustentar que o “batuque” tem suas origens no Amapá desde o século XVIII, contexto do processo de ocupação da Vila de São José (Macapá) e Mazagão.

do “mastro”. Nos territórios quilombolas os recursos naturais, como a vegetação utilizada no mastro e demais matérias-primas, como querem as visões utilitaristas são transformados em bens culturais para finalidades diversas.

Sobre a festividade de São Tomé a narrativa aponta laços de solidariedades entre comunidades para usufruir coletivamente dos recursos comuns apresentados como oferendas aos Santos. O costume coletivo da realização de rituais relativos à matança do boi, à preparação do beiju e do café que envolvia a participação de membros da família e vizinhança. As comemorações estendiam-se por dias e noites e deslocavam-se para além dos limites das casas, alcançando outras localidades como a comunidade do Limão. Portanto, o trabalho familiar, a geografia e propriedades naturais do território sempre foram importantes para as continuidades das festividades.

Outra ritualística importante refere às ladainhas em latim nas festividades, mantidas atualmente ainda são feitas majoritariamente pelas mulheres, como observado na festividade de Nossa Senhora da Conceição que tem como festeira Sra. Raimunda Silva. Em tempos pretéritos outros homens e mesmo o Sr. Urgel Cirilo também ocuparam a posição de rezadores do Santo:

Quem rezava a ladainha era o velho Luiz, depois veio o Barbosa. E eu aprendi a ajudar, a vovó dizia vão rezar meus filhos pra vocês aprenderem. Que rezava era cumpadre Cirilo, Manezito, Pedrão (...) a cumadre Zefa disse vamos rezar cumpadre eu tinha um catecismo que o padre tinha me dado. Aonde eu chegava, no Curiaú, Pedreira, Santo Antônio o povo gritava chegou rezador. Matapi, Maruanum. Agora é a cumadre Madalena, cumadre Raimunda, Urgel Cirilo (informação verbal).

O Sr. Urgel narra a inserção dele nas práticas de orações e gradualmente passa a ocupar a posição de rezador à medida que participa de outras festividades em outras localidades sinalizando um processo de reinvenção da tradição com a participação masculina nos rituais. Neste relato demonstra-se a preocupação dos mais idosos em manter a tradição da oração quando a avó convida os mais jovens a apreender as orações para que não se perca a tradição. A inserção do Sr. Urgel como rezador pode ser compreendida como uma reinvenção da tradição¹⁶ concebendo relações de atualizações e descontinuidades:

O ‘costume’, nas sociedades tradicionais, tem a dupla função de motor e volante. Não impede as inovações e pode mudar até certo ponto, embora evidentemente seja tolhido pela exigência de que deve parecer compatível ou idêntico ao precedente. Sua função é dar a qualquer mudança desejada (ou resistência à inovação) a sanção do precedente, continuidade histórica e direitos naturais, conforme o expresso na história¹⁷.

16 Para Thompson (1998) os costumes são firmadores de tradições e alimentam direitos de ancianidade, legitimam continuidades firmadas pelo tempo, pela história.

17 HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence (Org.) A invenção das tradições. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984. p. 9-23.

O costume da oração como as demais tradições recuperam costumes ancestrais. Estas questões podem ser problematizadas a partir dos Parâmetros Curriculares Nacionais - PCN (1998) do ensino de História, quando recomenda conhecer e respeitar o modo de vida de diferentes grupos sociais nos diversos tempos e espaços, em suas manifestações culturais, reconhecendo semelhanças e diferenças.

Os quilombolas utilizam oferendas, ornamentos, alimentos e instrumentos elaborados a partir de recursos extraídos do próprio território atualizados pela tradição coletiva das famílias e donos ou donas dos Santos. No processo de organização e levantamento de recursos afloram-se as redes de parentelas, cumplicidades e compadrios caracterizando as extensões dos circuitos de comunicações em direção ao sentimento de pertencimento e respeito tanto ao Santo cultuado como divindade incorporado a vida em comunidade. Todos estes elementos da cultura religiosa quilombola são oportunidades de reflexões ao ensino de História e a educação escolar e não escolar quilombola, a realização de um currículo interdisciplinar sensível a pedagogia diferenciada.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As questões abordadas aqui ratificam a importância do ensino de História na educação escolar quilombola ao sinalizar a compreensão do território como campo pedagógico, com dimensões físicas e simbólicas. E ainda, entender os processos de ensino/aprendizagens como catalizadores de estratégias de resistências e existências, análogos à produção da consciência histórica quilombola a partir da atualização de práticas religiosas fundadas nos cultos aos Santos, crenças e festividades ancestrais.

Esta abordagem aponta também a necessidade de reelaboração de princípios das políticas educacionais em terras tradicionalmente ocupadas, quilombolas, com vias a conceber, aprender, conhecer, identificar e mapear nos territórios condições favoráveis a construção de projetos educacionais diferenciados. O ensino de história nestas comunidades quilombolas deve problematizar valores e normas baseados em saberes e conhecimentos distintos ocorridos em diferentes temporalidades e territorialidades como frutos de interação entre os sujeitos e o território vivo.

Os quilombolas durante o processo de mobilização para a realização de suas festividades, crenças e rituais, acionam investigações cognitivas e recuperações de memórias e repertórios linguísticos, simbólicos e culturais, cruciais as questões educacionais, ao ensino de história, a educação escolar quilombola. Em São Pedro dos Bois e comunidades quilombolas adjacentes às modalidades de compartilhamentos de crenças, memórias e saberes, estão diretamente relacionados às práticas de usos sociais e simbólicos dos territórios, das propriedades da natureza, mediadas por maneiras próprias e diferenciadas de perceber, conceber e conceituar os recursos, paisagens, bem como seus usos e finalidades.

Os sentidos das práticas de rituais religiosos e festividades de Santos¹⁸ em São Pedro dos Bois manifestam as recuperações de sistemas de crenças, práticas e cosmologias.

18 Em São Pedro dos Bois os ritos e práticas religiosas cultivadas pelas matriarcas sinalizam mais uma faceta a

Posicionam estratégias de autoafirmações, pertencimentos e continuidades de tradições e costumes, ou seja, promovem a produção de consciências históricas de si e comunitárias. Esta mobilização coletiva congrega práticas de cultivos, criações, cultos, ritos e mitos singulares conformados a calendários religioso, agrícola e climático que ratificam códigos e linguagens específicas pautadas nas maneiras de viver, criar, rezar, ornamentar e saber.

O mapeamento pedagógico dos lugares privilegiados de usos sociais e simbólicos do território pelos quilombolas são insumos para a definição de eixos temáticos e reflexões pedagógicas. A compreensão da transversalidade de rituais afro religiosos na Amazônia demonstra laços de ancestralidade negra recuperados pela memória de quilombola contemporânea. Nesta interlocução são incorporadas distintas linguagens, comportamentos, oferendas, danças, simbologias e demais práticas culturais religiosas específicas.

Entender os meandros entre os grupos étnicos e as tramas da modernidade, relevam reconfigurações e territorialidades novas que permitem tentar compreender as relações de mudanças e permanências estabelecidas pelos quilombolas em seus processos de territorializações como proposto neste estudo sobre os quilombolas de São Pedro dos Bois e territórios adjacentes. As relações inter/intraculturais são elementos importantes para compreender a cultura religiosa quilombola e seus desdobramentos educacionais escolares e não escolares.

Por fim, a análise feita nesse trabalho reforça entender os processos de ocupação, permanência, reprodução e autonomia de cada um de cada território quilombola da Amazônia. Constituem fator de grande importância pensar as políticas públicas sensíveis as modalidades de uso comum e apropriação coletiva dos recursos, estratégias e trajetórias específicas que lhes aproximaram e diferenciaram ao mesmo tempo entorno da identidade quilombola. Os processos de ocupação e reprodução social destes grupos não foram homogêneos e sim engendrados pela pluralidade étnica, cultural e religiosa de cada quilombo.

REFERENCIAIS

ACEVEDO MARIN, Rosa; ALMEIDA, a. w.b. de (orgs). Populações tradicionais - Questões de terra na Pan-Amazônia. Belém: Unamaz, 2006.

ALMEIDA, A. W. B. Terras tradicionalmente ocupadas: terra de quilombos, terras de indígenas “babaçuais livres”, “castanhais do povo”, faxinais de fundo de pastos. 2. ed. Manaus: UFMA, 2008.

_____. Quilombolas, selvagens e fascinadores: pânico na capital e no sertão. In: A ideologia da decadência – leitura antropológica a uma história da agricultura no Maranhão. São Luís: Fipes, 1983.

AMAPÁ. Divisão de Terras e Colonização. Macapá/AP. Conselho Municipal de Macapá. Certidão 66/53-Sec. Lv. 5.Fl.8 1892.

BITTENCOURT, C. M. F. Ensino de história: fundamentos e métodos. São Paulo: Cortez, 2004.

pretensa preponderância do catolicismo divulgado como referência de evangelização, diretamente atrelado ao projeto de colonização da Amazônia. A Preparação das festividades de “Santos” demonstra que na Amazônia a história do catolicismo não pode ser compreendida apenas pelas missões religiosas indígenas, Construções de colégios, igrejas, paróquias e prelazias, ou mesmo, por relações de tutelas ligadas a relações de obediências às realizações de ritos ministrados por parte do clero secular ou regular. O catolicismo popular praticado nos quilombos sinaliza a complexidade das relações religiosas e cosmológicas reinventadas situacionalmente em diversas paragens da na Amazônia.

-
- BRASIL. Parâmetros Curriculares Nacionais: História. Brasília: Secretaria de Educação Fundamental. MEC/SEF, 1998.
- _____. Orientações e Ações para Educação das Relações Étnico-Raciais. Brasília, DF: SECAD, 2006.
- _____. Lei 10.630/03. Brasília, DF: SECAD, 2006.
- _____. Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Constituição Federal, 1988.
- _____. DECRETO 4887. Brasília/DF, 2003.
- _____. Resolução CNE/CEB 08. Diário Oficial da União, Brasília, 21 de novembro de 2012.
- BUENO, André; ESTACHESKI, Dulceli; CREMA, Everton (orgs.) Para um novo amanhã: visões sobre aprendizagem histórica. Rio de Janeiro/União da Vitória: Edição LAPHIS/Sobre Ontens, 2016.
- CAIMI, F. R. Fontes históricas na sala de aula: uma possibilidade de produção de conhecimento histórico escolar? Porto Alegre, v. 15, n. 28, p. 129-150, dez. 2008. Disponível em: <<http://www.seer.ufrgs.br/index.php/anos90/article/download/.../4751>>. Acesso em: 29 maio 2010.
- CASTRO, E. M. R. de; HÉBETTE, J. (Orgs.). Terras de preto, terras de santo, terras de índio: posse comunal e conflito. Cadernos NAEA (Belém), n.10, p.163-96, 1989.
- DINIZ, R. E. S. Quilombo de São Pedro dos Bois: memória biocultural subvertida nas lógicas de ocupação recentes do Amapá (Tese de Doutorado) Universidade Federal do Pará – UFPA. Belém/PA. 2016.
- EDER, K. Identidades Coletivas e Mobilização de Identidades. Conferência - (Texto traduzido por André Villalobos). XXVI Encontro Anual da AMPOCS, em Caxambu, MG. RBCS, v. 18, n. 53, out. 2003.
- FREIRE, Paulo. Pedagogia da Autonomia: Saberes Necessários à Prática Educativa. São Paulo. PAZ E TERRA. 25ª Edição. Coleção Leitura, 2002
- GODELIER, M. Communauté, société, culture. Trois clefs pour comprendre les identités en conflits. Paris: CNRS, 2009.
- GOMES, D. A soja chega, invade e mete medo. Folha do Amapá. 2005. Disponível em: <<http://gvces.com.br/a-soja-chega-invade-e-mete-medo?locale=pt-br>>. Acesso em: 4 maio, 2016.
- HOONAERT, Eduardo. Formação do Catolicismo brasileiro. Rio de Janeiro. Vozes. 1974.
- HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence (Org.). A invenção das tradições. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984. p. 9-23.
- LE GOFF, Jacques. História e Memória. São Paulo: UNICAMP, 2003.
- NOVAIS, Fernando Antônio; SILVA, Rogerio Forastieri. Nova História em perspectiva. São Paulo: Cosac e Naify, 2013.
- PERRENOUD, Philippe. Pedagogia diferenciada: das Intenções a ação. Porto Alegre. Artmed Editora S/A, 2000.
- THEOBALD, Henrique Rodolfo. Fundamentos e metodologia do ensino de história. Curitiba: Editora Fael, 2010.
- RICOEUR, Paul. A história, a memória, o esquecimento. Campinas: Unicamp, 2007.
- RUSEN, Jörn. Experiência, interpretação, orientação: as três dimensões da aprendizagem histórica. In: SCHMIDT, Maria Auxiliadora. BARCA, Isabel; MARTINS, Estevão de Rezende (orgs.). Jörn Rusen e o ensino de História. Curitiba: UFPR, 2010.
- SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.) Epistemologias do Sul. São Paulo: Cortez, 2010.
- SILVA, Marcos; FONSECA, Selva Guimarães. Ensino História no século XXI: Em busca do Tempo entendido. 4ª ed. Campinas, SP: Papyrus, 2007.
- VANSINA, Jan. A tradição oral e sua metodologia. In: KI-ZERBO, J. Metodologia e pré-história da África. São Paulo: Ática, 2010. (Coleção História Geral da África).
- THOMPSON, E.P. Costumes em comum. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- TOLEDO, V. M.; BARRERA-BASSOLS, N. La memoria biocultural: la importancia ecológica de las sabidurías tradicionales. [S.l.]: Icaria & Editorial, 2009
- VELHO, O. G. Frentes de expansão e estrutura agrária. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.

A FESTA DE SÃO TIAGO: ESPACIALIDADES, MEMÓRIA E IDENTIDADE

Gleidson José M. Salheb

A Festa de São Tiago completou 244 anos em 2021, segundo seus realizadores. E, apesar de ser uma das mais antigas festividades católicas do Brasil e das Américas, é desconhecida no cenário nacional e pouco referenciada como elemento de afirmação da identidade e memória social afro-amazônica na sala de aula. Mesclando rituais religiosos, cavalhada e teatro a céu aberto, a Festa de São Tiago rememora anualmente os confrontos bélicos entre mouros e cristãos ocorridos no Marrocos quando, segundo o imaginário social, um numinoso soldado teria lutado em nome de Cristo, garantindo a vitória dos cristãos sobre os inimigos islâmicos.

Ao abordar a Festa de São Tiago como espaço sagrado, lugar da memória e identidade mazaganenses, significa propor uma discussão ainda não assentada no estudo das festas religiosas, qual seja, o esquecimento histórico, a reminiscência e afirmação de narrativas subalternas, isto é, a capacidade de se recuperar algo que se possuía e que se perdeu por razões diversas, o que precisamente pode ser definido no pano de fundo histórico que levou à fundação da Nova Mazagão e deu início às práticas celebrativas que homenageiam o glorioso São Tiago e atestam o ponto de vista da história de quem sofreu a violência institucional do poder colonialista imperial.

Memória e identidade são imbricações da realidade humana. É uma relação psicossocial que também é dialética, pois a memória modela o social e também é modelada por seus agentes. A identidade nutre a memória e, por esta, é igualmente conjugada. A Festa de São Tiago é o resultado dessa sobreposição: um legado histórico, um grito de refundação existencial e uma narrativa que afirma a identidade e memória social de um povo desterrado, que teve seu destino traçado pelas circunstâncias geopolíticas e de exercício do poder da coroa portuguesa.

No dia 15 de setembro de 1769 navios deixaram a baía da costa norte-africana para transportar uma cidade inteira para outro continente. Uma cidade desmontada, viva, em trânsito e com destino a uma terra estranha. Em Portugal as famílias fizeram a primeira parada. Tempos depois, centenas de pessoas constituídas por portugueses e africanos escravizados aportam em Belém do Pará – há duas listas, uma apontando 165 famílias e uma outra estabelecida pelo governo imperial para pagamento de soldos em Belém, somando 371 famílias e 1.885 pessoas (VIDAL, 2008). Ali, na capital do vasto estado do Grão-Pará e Maranhão, o tempo de espera foi longo. O destino derradeiro: a margem oriental do Rio Mutuacá, atual estado do Amapá.

Aqueles navios não transportaram apenas pessoas, também carregaram promessas oficiais que não se cumpririam, planos da coroa portuguesa para a região amazônica, um passado bélico glorioso na ‘terra infiel’, uma história de desterro e uma religiosidade fervorosa. Durante o deslocamento, “Mazagão se impregna de potencialidades e de significações que não visam tanto assegurar a eficácia do traslado, mas mobilizar o Estado e a sociedade” (Ibidem, 2008, p.235). Em 1777, quando já haviam se estabelecido na Amazônia, os mazaganenses realizaram a primeira Festa de São Tiago.

Não há documentos oficiais que permitam reconstituir os pormenores da criação da Festa de São Tiago desde o seu início. As identidades dos seus fundadores são desconhecidas. Há apenas a narrativa atual dos realizadores da festividade, os registros da imprensa local das últimas décadas e as reflexões originadas nas pesquisas que têm se tornado mais abundantes a cada ano sobre a comunidade de Mazagão Velho e toda a sua riqueza cultural-religiosa. Mas há um fato do qual não se pode olvidar: a imagem-memória da espacialidade sagrada da Mazagão africana é *conditio sine qua non* para compreensão dos espaços sagrados, lugares de afeto e objetos de culto da Mazagão amazônica.

Antes de descrevermos os personagens da Festa de São Tiago, detalharmos os seus dias festivos e oferecermos um caminho teórico-compreensivo da sua simbologia sagrada, precisamos ter em mente um quadro sintético, com os principais momentos históricos de Mazagão desde que se encontrou sob o domínio português até sua recriação nos rincões da Amazônia, não esquecendo que “O que é afeto para as recordações da juventude é o símbolo para as recordações da velhice” (ASSMANN, 2001, p.275).

Quadro 1 – Compêndio cronológico de Mazagão

MAZAGÃO MARROQUINA	
1486	A coroa portuguesa se estabelece na região, explorando o mercado de cereais.
1514	D. Manuel ordena a construção de um castelo cujas obras ficam sob a responsabilidade dos irmãos Francisco e Diogo de Arruda. No espaço deveria haver uma praça central, com paióis, construções de madeira e residência do capitão, delimitado por uma muralha espessa, uma torre mais alta com guarita de vigia e terraço. Aqui formou-se um porto de comércio ligado à cidade de Azamor.
1529	O arquiteto João de Castilho viaja ao Norte da África para inspecionar as estruturas da fortaleza, intencionando adaptar o local aos novos conceitos italianos de fortificação.
1537	Ampliação da pequena vila e constatação, depois de avaliação técnica, de que a estrutura da construção fortificada seria ineficaz diante das novas armas de fogo e táticas militares então disponíveis.

1541	D. João III designa o engenheiro italiano Benedetto de Ravena e Miguel de Arruda para tratativas com Diogo de Torralva, também arquiteto, visando o reforço da estrutura arquitetônica de Mazagão. O local em volta do castelo foi utilizado para construção da cidade fortificada.
1559	Há boatos de que o sultão Abdallah Al-Ghalib intenciona capturar Mazagão. Nos anos seguintes os mouros se preparariam para tomar a fortaleza.
1561	Álvaro de Carvalho, então capitão de Mazagão, vai a Portugal, deixando seu irmão Ruy de Sousa de Carvalho interinamente em seu lugar.
1562	Abdallah Al-Ghalib decide enviar seu filho Mulei Mohammed para tomar posse da cidade-fortaleza. Mazagão é sitiada e Ruy de Sousa pede auxílio à metrópole.
1769	O marquês de Pombal ordena a retirada de toda a população, face a situação crítica da cidade por causa dos fortes ataques desferidos pelos mouros. Partes da fortaleza foram minadas, causando posteriores explosões e sérios danos à estrutura da cidade-forte. Mazagão foi abandonada por mais de 50 anos, sendo chamada neste período de Al-Mahdouma (a arruinada).
1821	Sidi Mohammed Bem Ettayeb ordena a reconstrução das muralhas e vila, agora chamada de Al Jadida (a nova). Grande parte da antiga estrutura foi mantida.
2004	Mazagão é declarada Património Mundial pela UNESCO, por ser exemplo de ricas trocas culturais e uma das primeiras construções a concretizar os ideais renascentistas fora da Europa.
MAZAGÃO AMAZÔNICA	
1770	As primeiras casas da Nova Mazagão são construídas em um lugarejo chamado até então de Santa Ana. A mão-de-obra e técnicas usadas na construção são majoritariamente indígenas. Inicialmente, a vila de Nova Mazagão é administrada por um comandante. O status de vila foi concedido à Nova Mazagão pela coroa portuguesa antes mesmo da sua construção.
1771	As primeiras famílias são enviadas para tomar posse das novas moradias. Esse processo de transporte de famílias de Belém para a Nova Mazagão se estende até 1776. O primeiro mazaganense a assumir o comando da vila foi o sargento-mor Manoel da Gama Lobato, em função de seu desempenho no cerco da Mazagão africana. Mazagão tem uma estrutura urbana frágil, mas dispõe de representações institucionais metropolitanas e locais, a exemplo da Câmara Municipal com seus conselheiros, juizes e procuradores.
1772	Utiliza-se a Igreja dos indígenas, que resistiu à supressão do antigo lugarejo de Santa Ana, quando são usados os objetos de culto trazidos da praça-forte da Mazagão africana. Inicia-se a construção de uma igreja de madeira que seria concluída em 1773.
1777	Por ordem da coroa, realiza-se uma festa, para prestar homenagem ao falecido D. José I; reverenciar a aclamação de D. Maria I e comemorar o casamento do príncipe do Brasil, D. José. A festa teve desfiles de carros alegóricos, cantos, recitação de poemas e até óperas.
1775	A igreja de madeira que havia sido construída começa a deteriorar-se, com suas paredes ameaçando ruir. A celebração do culto é suspensa e a construção de uma nova igreja é anunciada, sendo finalizada em 1779.
1774	Como forma de garantir a perenidade de Nova Mazagão e por orientação do governador da província, o comandante Matheus Valente do Couto ordena aos moradores mazaganenses que plantem arroz. Negros escravizados com origem em Bissau são usados exclusivamente nos trabalhos agrícolas, enquanto indígenas fazem os trabalhos domésticos.
1776	Membros da câmara municipal escrevem ao governador, informando a situação de miséria em Nova Mazagão que, segundo os mesmos, se dava pela falta de habilidade dos mazaganenses em lidar com a lavoura. O governador resolve, então, enviar cinquenta indígenas que serão encarregados de ensinar aos mazaganenses os rudimentos de manejo dos recursos da floresta e uso do solo para a agricultura.
1777	Um pelourinho é erigido no meio da praça. Com espaços jurisdicionais definidos, Mazagão ganha ares de vila amazônica ou cidade colonial. As pessoas também mudaram de status: já não são soldados, são povoadores da Amazônia e reconstrutores da própria existência.
1778	O governador de Macapá, Manoel da Gama Lobo de Almeida, redige uma relação oficial de moradores estabelecidos em Nova Mazagão e vizinhanças, totalizando 1.775 pessoas, sendo 405 de pessoas escravizadas, distribuídas em 371 residências.
1780	Uma epidemia de malária assola Mazagão, deixando muitos mortos.
1823	O Pará adere ao 'projeto de regeneração portuguesa' visando fortalecer o poder imperial.
1833	Por decisão do poder provincial, Mazagão passa a ser chamada de 'Regeneração', perdendo o status de vila.

1835	O capitão João Ferreira Nóbrega e o juiz Manoel Gomes da Penha reúnem uma força de 400 homens para combater os cabanos.
1841	Regeneração volta a ser Mazagão.
1842	Segundo dados oficiais, Mazagão possui 1.961 moradores livres, 317 pessoas escravizadas, divididas em 206 casas e 395 famílias.
1888	Mazagão recebe o título de cidade, tendo seus limites geográficos estabelecidos. A partir desse ano, há muita instabilidade política e social, além de crises sanitárias. Parte da população é levada à Macapá, outra parte se estabelece na vila de Anauerapucu.
1915	Anauerapucu é renomeada como 'Mazaganópolis' e, mais tarde, como Mazagão Novo. A antiga Nova Mazagão agora recebe o adjetivo 'Velho', resistindo à completa extinção com a permanência de algumas famílias.
1943	Mazagão desliga-se do Pará e integra o Território Federal do Amapá.

Fonte: (MENDONÇA, 1890; GENIN, JONGE, MOREIRA, 2001; MATTOS, 2011; VIDAL, 2008)

A CELEBRAÇÃO MAZAGANENSE

Os estudos das festas religiosas, em geral, realçam os aspectos celebrativos, a ruptura com o cotidiano existencial, seus aspectos mais ou menos sincretizados, a coexistência entre sagrado e profano, a expressão de afetos, a prática da fraternidade comunal ou sua designação como elemento cultural do espírito pátrio. Mas, em particular, o que pode ser dito da Festa de São Tiago? Neste trabalho propomos que há elementos nesta festividade que podem ser encontrados em outras festas religiosas, todavia, alguns aspectos constituintes dessa celebração mazaganense são distintivos que (re)afirmam a memória de um povo desterrado e validam os elos identitários da comunidade de Mazagão Velho em torno de uma simbologia sacro-existencial.

Essa tradição, fundada pelas primeiras famílias mazaganenses, começou em 1777. É preciso enfatizar que dada às condições sociais e históricas daquele momento, as famílias encontram um ambiente inóspito, com uma estrutura bem diferente daquela que dispunham na fortaleza abaluartada da Mazagão africana. Portanto, é preciso correlacionar a fundação da Festa de São Tiago e o calendário religioso de outras festividades desta comunidade às condições existenciais daquele momento histórico e o passado bélico glorioso que ficou para trás.

Uma função essencial do calendário é a de ritmar a dialética do trabalho e do tempo livre, o entrecruzamento dos dois tempos: o tempo regular, mas linear, do trabalho, mais sensível às mudanças históricas, e o tempo cíclico da festa, mais tradicional, mas permeável às mudanças da história (LE GOFF, 2013, p. 472).

A Festa de São Tiago provavelmente mudou ao longo de décadas e séculos, mas há uma estrutura organizacional essencial que parece ter sido preservada: as novenas, a alvorada festiva, o teatro a céu aberto com cavalhada, os arraiais e bailes. Essa tradicional festividade dispõe de elementos constitutivos que recordam uma origem comum (re)afirmam uma identidade que também representa a sobrevivência à violência institucional imposta pela coroa portuguesa. E, se alguém porventura contesta o elemento memorial na relação entre brancos e negros, quando da fundação de Nova Mazagão, bem como questiona a negritude identitária da festividade, há que se levar em conta que:

Negros e “portugueses” estão unidos no discurso pelos seus esforços insistentes para realizar a façanha de construir, a partir de nada, uma vila no meio da selva amazônica. Aliás, as marcas culturais deixadas por uns e outros são sinais fortes de que o “enxerto” funcionou. Todavia, eles não ocupam o mesmo lugar na narração. Pois se os Mazaganenses se situam nessas duas genealogias, operam um ordenamento entre elas que as transforma em dominantes sucessivas da sua longa história: o passado seria inegavelmente português, mas o presente seria incontestavelmente negro (BOYER, 2008, p. 13, *grifos da autora*).

Monumento é “tudo aquilo que pode evocar o passado, perpetuar a recordação”, como os vestígios da cultura material por exemplo (LE GOFF, 2013, p.486). A Festa de São Tiago é um monumento da comunidade de Mazagão Velho e, como prática cultural, dispõe de um calendário religioso que homenageia e celebra a intervenção numinosa do guerreiro de Compostela, entre os dias 16 e 28 de julho de cada ano. Numinoso (*numen*) é uma categoria que denota emoção espiritual despertadora, misteriosa ou de profunda inspiração, referenciada por Otto (2014) como *mysterium, tremendum et fascinans*. Esse sentimento coloca o ser religioso numa situação de dependência do favor divino e desperta a vontade de demonstrar um profundo ardor espiritual. É o zelo religioso que impulsiona a atitude heroica. Como monumento, a essa festividade evoca um temário que é “muitíssimo mais amplo” que “aprofunda suas raízes no temor primordial que acompanha, há dezenas de milhares de anos, a história da nossa espécie e a vida dos indivíduos desde o período da infância” – a memória, o esquecimento e a reminiscência (ROSSI, 2010, p.23).

Imagem 1 – Cavalhada (2017)



Fotografia: autor

Abaixo descrevemos os principais acontecimentos da celebração religiosa, tomando como referência o ano de 2017 quando a festa completou 240 anos.

Quadro 2 – Os dias festivos da Festa de São Tiago

DIA	ACONTECIMENTOS
16	Alvorada festiva, traslado da imagem de São Tiago, novena e arraial.
17	Novena e arraial.
18	Novena e arraial.
19	Missa e arraial.
20	Novena e arraial.
21	Novena e ação governamental.
22	Missa e Cavalaria de São Tiago.
23	Novena, arraial e baile dançante.
24	Alvorada festiva, entrega dos presentes, missa e baile das máscaras.
25	Saída do arauto convidando as figuras para o círio, missa solene em frente à capela de São Tiago, início do círio, dança do vominê em residências e para convidados, passagem do bobo velho, saída do arauto anunciando o início da batalha que se desenrolará com os seguintes atos: 1) descoberta do atalaia 2) morte do atalaia 3) emboscada feita pelos cristãos 4) rapto e venda das crianças cristãs e partilha do dinheiro 5) troca do corpo do atalaia pela bandeira moura 6) batalha entre mouros e cristãos com a tomada do estandarte inimigo e batalha final 7) Vominê: a dança triunfante; recírio e ladainha.
26	Procissão – salve rainha em louvor à Santa Ana, baile da melhor idade.
27	Alvorada festiva e início da Festa de São Tiago das crianças, entrega dos presentes, transladação do santo e novena, baile das máscaras.
28	Círio com missa das crianças, visita nas residências, passagem do bobo velho, batalha das crianças e recírio.

Fonte: anotações do próprio autor, com base em observação realizada in loco em 2017.

A organização do evento pela Associação Cultural da Festa de São Tiago (ACFST) tem apoio do governo do estado e da prefeitura de Mazagão, sendo pensada por muitas cabeças e executada com apoio de diversos sujeitos, famílias e outras entidades associativas. O ápice da festa, quando os membros da comunidade reconstituem as batalhas, é realizado na rua principal de Mazagão Velho que se transforma em metáfora espacial, corporificando a memória sacro-bélica da Mazagão africana e os dias de gloriosas vitórias mazaganenses sobre os inimigos mouros.

Deste teatro a céu aberto, destacaremos as figuras de São Tiago, São Jorge, rei Caldeira e rei Caldeirinha, estabelecendo um paralelo com as características sociorreligiosas da Mazagão africana e com o grande cerco de Mazagão ocorrido no ano de 1562. Entre a data deste cerco, que é um dos mais importantes registros da memória bélica imperial de Portugal, e a data de realização da primeira Festa de São Tiago há um lapso temporal de 215 anos.

Sendo sabedores de que parte dos registros sobre a fundação da Mazagão amazônica se perderam, não é difícil entender a imprecisão de nomes de personagens e o porquê dos mazaganenses recorrerem à figura do guerreiro misterioso. Todavia, o repertório mazaganense de arquétipos do imaginário vai além da memória da Mazagão africana e, uma vez que a cidade fora transplantada para a Amazônia, é óbvio que “deram-se novos cruzamentos culturais originais” (VIDAL, 2008, p. 188).

O que as guerras e a condição social mazaganense do passado têm a ver com a celebração da Festa de São Tiago no presente? A condição social da Mazagão africana se assemelha em muitos sentidos à condição social da Mazagão amazônica nascente: um clima deletério pairando no ar, o tédio de não ter o que fazer além de lutar, as ameaças

externas, rivalidades entre moradores, diferenças sociais intransponíveis e a vontade de aplacar o furor da realidade através do enlevo das celebrações religiosas.

Na Mazagão africana, a guarnição da praça compõe-se principalmente de duas categorias bem distintas: os fronteiros, que não ficam por mais de quatro anos no lugar, e os moradores, os habitantes permanentes. Os fronteiros são jovens e ricos fidalgos, que vêm com suas famílias, seu séquito e seus cavalos, levam uma vida de lordes e cujas aventuras com as jovens filhas dos moradores frequentemente provocam ciúmes, rivalidades e conflitos.

Os moradores são de origem mais modesta. E encontram na presença em Mazagão, na luta contra os infiéis, ocasião de uma ascensão social que a sociedade de ordem portuguesa não lhes pode oferecer. A guerra, pondo em jogo as existências, permite a libertação de um estatuto social rígido. Alistados na infantaria e na artilharia, alguns entre eles chegam até mesmo, a custo de muita tenacidade, coragem e ardor no combate, a se alçar a posição de cavaleiros. A posição de guerreiro, de grande guerreiro, não se herda: é adquirida no combate (VIDAL, 2008, p.30).

SÃO TIAGO APÓSTOLO, EVANGELISTA E GUERREIRO

São Tiago não inspira apenas no sentido espiritual, ele representa aquele posto ao qual todos aqueles que não eram ‘bem-nascidos’ podiam ascender socialmente – o de cavaleiro, pois esse Tiago é aquele de origem humilde, irmão de João Evangelista, íntimo de Jesus e próximo dos demais apóstolos, que teria evangelizado a Espanha, logo após a morte de Jesus e, na volta à Jerusalém, fora decapitado por Herodes. Ainda segundo a tradição católica, os restos mortais de São Tiago Maior foram levados para a Espanha para serem depositados na região da Galícia.

Imagem 2 – Imagem de São Tiago (2017)



Fotografia: autor

Séculos de abandono se passaram e a tumba de São Tiago teria sido redescoberta por um eremita guiado por uma chuva de estrelas, tendo o local se transformado em centro de peregrinação e chamado de Compostela – uma corruptela de campo estelar na língua espanhola. Durante as guerras de reconquista, que consistiram na retomada dos

territórios ocupados pelos mouros na península ibérica, o rei Afonso II evoca a figura de São Tiago como padroeiro da Espanha e, na decisiva batalha de Clavijo no ano de 844, o santo guerreiro surge misteriosamente montado no seu cavalo branco, com espada em punho, levando o exército real à vitória sobre os inimigos islâmicos. A figura de São Tiago “é repleta de significados e reconhece ao santo vários atributos e representações”, sendo que “a de Santiago Mata-Mouros é a mais emblemática” (COSTA; LENCART, 2019, p.393).

SÃO JORGE, O MÁRTIR CAVALEIRO

A figura de São Jorge também está presente na Festa de São Tiago. Ele teria sido um soldado nascido na Capadócia e, tendo integrado e se destacado no exército de Diocleciano no século IV, seria martirizado depois de ser torturado e morto pelo imperador por não ab-rogar da própria fé. A presença destes santos guerreiros demonstra que a estrutura heroica do imaginário da Festa remonta à períodos diversos, tendo como pano de fundo a ideia do cavaleiro-mártir que inspira à luta sobre os inimigos da fé e restaura a esperança dos desvalidos – na Mazagão africana, um ato heroico habilitava um soldado a receber o título de cavaleiro de Cristo (VIDAL, 2008).

As figuras de São Tiago e de São Jorge são particularmente veneradas nessas cerimônias: com efeito, é sob a invocação de São Tiago (de Compostela) que os soldados ibéricos saíam em combate contra os infiéis; quanto a São Jorge, santo padroeiro da cavalaria, ele é aquele que leva o estandarte dos cruzados, uma cruz vermelha sobre um fundo branco (Ibidem, 2008, p.257).

Imagem 3 – Imagens de São Jorge e São Tiago (2017)



Fotografia: autor

Dentre as diferentes sociedades que se utilizaram da estrutura mítica do herói como fundamento da existência social – incluindo a construção de práticas culturais, algumas o fizeram de uma maneira a entender que as ações bélicas não se contrapõem à expressão religiosa e, como em Mazagão Velho, o santo cavaleiro é uma imagem mítica ligada ao arquétipo das sociedades guerreiras, nas quais os heróis e suas armas “são símbolos de poder e pureza, pois todo combate é espiritualizado” (PITTA, 2017, p.31). Outrossim, os

santos existem “para nos lembrar de que eles também tiveram fé em Deus e foram provados. Eles existem para que nós tentemos seguir o mesmo caminho deles” (GASQUES, 2016, p.7).

REI CALDEIRA E MENINO CALDEIRINHA: ARQUÉTIPOS DO MAL

Em 1561 havia rumores de que os mouros se preparavam para tomar Mazagão, depois de saberem que a fortaleza se encontrava sem cavalaria e contando com poucos soldados que enfrentavam o desabastecimento de alimentos. Ruy de Souza resolve encomendar suprimentos de peixes com o governador (alcaide) de Azamor, que ficava à distância de dez quilômetros de Mazagão, sendo também uma estratégia para verificar a veracidade dos rumores. Nicolau da Conceição, um cristão árabe incumbido de atuar como espião nos arredores de Marrocos, retorna e informa a Ruy de Sousa “que todo aparato de guerra que Xarife fazia era para vir contra cristãos” e este “devia aperceber-se com tanto cuidado, como se sobre elle viesse” (MENDONÇA, 1890, p.25).

Em 28 de fevereiro de 1562 o alcaide de Azamor, que havia montado um acampamento às proximidades de Mazagão sob orientação do rei mouro, envia um emissário até Ruy de Sousa com a informação de que o filho do Sultão estava a caminho para cercar a praça-forte. Em 07 de março daquele ano o filho de Abdallah Al-Ghalib, Mulei Mohammed, inicia a batalha com um exército de cerca de cento e quarenta e três mil combatentes, enquanto Ruy de Souza dispunha de aproximadamente 2.600 homens. Esse fato ficou conhecido na história das guerras portuguesas como o grande cerco de Mazagão, que não deve ser confundido como com o cerco de 1769 que ocasionou a retirada de toda a população de Mazagão e sua destinação ao Brasil.

Imagem 4 – vista aérea de El Jadida (antiga Mazagão)



Fonte: Os Mazaganistas | Histórias de Portugal em Marrocos (historiasdeportugalemarracos.com)

Xarife é um termo de origem árabe, significa ‘nobre’ ou ‘respeitável’ e designa uma relação de parentesco com Maomé. O Líder islâmico exigira uma rendição pacífica, mas o capitão não cede às intimidações, pois já havia pedido socorro à metrópole. Os por-

tugueses também nomeavam o líder islâmico como ‘rei’ de Marrocos (MENDONÇA, 1890). Após mais de um mês de batalha, Ruy de Sousa fica gravemente ferido depois que os mouros derrubaram parte de um dos baluartes. Mesmo ferido, ele apela aos seus soldados que não desistam da batalha e não o deixem morrer, derivando deste fato sua designação de herói de Mazagão. Depois de quase três meses de conflito a ajuda dos combatentes vindos de Portugal foi crucial para a vitória mazaganense. Os mouros dissolvem o cerco com uma baixa de mais de 25.000 homens. Mazagão perdeu 117 soldados e mais de duas centenas ficaram feridos. A fortaleza ganha a fama de inexpugnável.

Os arquétipos, que são imagens de “caráter coletivo e inato”, constituem-se em “ponto de junção entre o imaginário e os processos racionais (DURANT, 2017, p. 22,23). O rei Caldeira e seu filho o menino caldeirinha, portanto, também fazem parte da estrutura heroica do imaginário, mas no seu aspecto de oposição, pois todo herói precisa de um oponente à sua altura. Os Caldeiras simbolizam o medo, a opressão e a perda eminente. Portanto, é impossível não estabelecer relação indiciária entre esses personagens imaginados e aqueles descritos como pai e filho, Abdallah Al-Ghalib e Mulei Mohammed, atuantes no grande cerco de Mazagão, como revelam os documentados da história dos confrontos bélicos de Portugal. Portanto, a condição veritativa da Festa de São Tiago não pode ser a busca de personagens com nomes objetivos e fatos bélicos identificados com precisão histórica cirúrgica, como quem quer estabelecer uma prova de similitude. A temporalidade neste caso é simbólica, os personagens ali imaginados são arquetípicos.

ESPACIALIDADES SAGRADAS E LUGARES DE AFETO

O espaço social é entendido pela Geografia como produto das relações sociais. Como tal, este espaço compreende obviamente o ambiente físico, mas não apenas isto, visto que é neste espaço que a vida social se desenvolve, inclusive nos seus aspectos simbólicos. Três são as formas de produção do espaço: o espaço concebido, o espaço vivido e o espaço percebido (LEFEBVRE, 2006, grifos nossos). O primeiro é arbitrário, hierarquizado, fruto da racionalidade técnica e planos oficiais. O segundo se origina nas práticas sociais. O terceiro se configura como espaço representacional.

Na Festa de São Tiago, os espaços representacionais dos dias festivos se confundem com o espaço cotidianamente vivido pelos mazaganenses: habitações, ruas, a praça se reveste de sacralidade, afinal, “o espaço sagrado marca uma quebra qualitativa em relação ao entorno, ou seja, o espaço profano” tornando-se este “tanto o esquema de determinada realidade quanto a representação objetiva do fenômeno” (GIL FILHO, 2013, p. 282, 283). A categoria lugar permite entender a “valorização das relações de afetividade desenvolvidas pelos indivíduos em relação ao ambiente”, pois “o lugar é resultado de significados construídos pela experiência, ou seja, trata-se de referenciais afetivos desenvolvidos ao longo de nossas vidas” (GIOMETTI; PITTON; ORTIGOZA, 2012, p.35). Como categoria espacial, *lugar* também permite “compreender as implicações sociais,

culturais e econômicas de um determinado grupo” (MENDES; SOUZA; PEREIRA, 2017, p.154).

Não é possível compreender a Festa de São Tiago, em si, desconsiderando a aura de religiosidade que caracteriza o distrito de Mazagão Velho, pois esta festividade popular se junta a outras, como as Festas de São Gonçalo, de São Brás, de São José, de Santo Antonio, de São Miguel, de São João Nassau, de Santa Luzia e de São Tomé. E, se é correto afirmar que há uma memória dos locais, abre-se a possibilidade de que estes se tornem “sujeitos, portadores da recordação e possivelmente dotados de uma memória que ultrapassa amplamente a memória dos seres humanos” (ASSMANN, 2011, p. 317). O que esses muitos espaços e lugares festivos mazaganenses guardam na memória, então?

A memória relaciona-se com a identidade e, de forma indireta, com a “própria persistência do futuro” (ROSSI, 201, p.24). Os espaços e lugares festivos mazaganenses, assim, remetem a um passado glorioso, ainda na África, representado na segurança da fortificação da fortaleza abaluartada e nos espaços sagrados que ali permitiam o regozijo da fé, a celebração do triunfo, a confiança de que o poder divino e a intercessão dos santos garantiriam vitórias e mais vitórias sobre os inimigos que se esgueiravam por toda parte.

Sobre os espaços sagrados da cidade-fortaleza da Mazagão africana é possível identificar, na planta do engenheiro Simão dos Santos, o que seria a descrição dos principais prédios religiosos um pouco antes da retirada dos mazaganenses, isto é, 1) Igrejas: da Misericórdia, Nossa Senhora da Luz, de São Francisco ou São Sebastião; 2) Ermidas (capelas): de Nossa Senhora de Nazaré, de Nossa Senhora do Pilar, de São José, de Santa Cruz, de São João, de Nossa Senhora de Penha da França (GENIN; JONGE; MOREIRA, 2007). Percebe-se, assim, que as espacialidades sagradas e lugares de afeto da Mazagão amazônica remetem à memória dos espaços sagrados do outro lado do Atlântico, quando a Mazagão africana revelava a potência transcendente do vínculo espacial.

Mesmo quando os locais não têm em si uma memória imanente, ainda assim fazem parte da construção de espaços culturais da recordação muito significativos. E não apenas porque solidificam e validam a recordação, na medida em que a ancoram no chão, nas também por corporificarem uma continuidade da duração que supera a recordação relativamente breve de indivíduos, épocas e também culturas, que está concretizada em artefatos (ASSMANN, 2001, p. 318).

E, por falar em artefatos culturais, Ribeiro (2016) fez um interessante trabalho de pesquisa sobre as esculturas sacras mazaganenses, discorrendo sobre a vida social destas imagens com ênfase no contexto ritual e patrimonial no qual estão inseridas, isto é, à fundação da Nova Mazagão na Amazônia e as práticas culturais decorrentes. Estas imagens sacras fazem parte das heranças familiares e o “que dota determinados locais de uma força de memória especial é antes de tudo sua ligação fixa e duradoura com histórias de famílias” (ASSMANN, 2011, p.320).

A dimensão espiritual tampouco é negligenciada: os porões do galeão Nossa Senhora da Glória foram carregados de objetos de culto, imagens sacras e quadros provenientes das igrejas da praça-forte. Uma longa e detalhada lista nos informa a

presença, entre outros, de numerosos candelabros (entre os quais “huma custodia antiga de coluna de prata dourada com quatro campainhas), cruzes, cálices, uma pia de água benta, fachadas de altar, um tabernáculo, turíbulos, lâmpadas a óleo, ou ainda toalhas, alfaias litúrgicas, paramentos e missais (VIDAL, 2008, p.91, *grifos do autor*).

Nesse ponto, é necessário distinguir as estratégias da coroa para levantar o brio dos mazaganenses e animá-los com o novo ‘lar’ – mesmo que o tal projeto oficial demonstrasse desde o início ser um fracasso (VIDAL, 2008), da histórica resistência aos ataques dos inimigos islâmicos, que posteriormente seria rememorada na Festa de São Tiago. A Mazagão amazônica se recusaria, em mais um ato de resistência, a esquecer suas origens africanas, pois a “memória é, acima de tudo, uma reconstrução continuamente atualizada do passado, mais do que uma reconstrução fiel do mesmo” (CANDAUI, 2021, p.9).

O discurso que está diante dos mazaganenses está fortemente impregnado de realismo: a coroa busca, tal qual Calipso, fazer esses guerreiros perdidos no coração da Amazônia esquecerem o passado. O discurso que é dirigido ao conjunto da população ressalta o heroísmo dos soldados da praça-forte marroquina (VIDAL, 2008, p.236)

Ainda durante o traslado para a Amazônia, quando estavam em Portugal, os mazaganenses perceberam como os poderes constituídos usavam o discurso de recriação de Mazagão em busca de legitimidade. Foi nesse momento que inventaram “um instrumento de reivindicação, de negociação e de luta – a cidade da memória” (Ibidem, 2008, p. 235). Os planos oficiais de construção de uma ‘Nova Mazagão’ à altura da Mazagão africana fracassariam. As primeiras experiências dos mazaganenses no ambiente inóspito e ainda não domado da Amazônia despertariam o desejo de autodeterminação. A cidade da memória não poderia fracassar com os planos oficiais.

O entrelaçamento de memória-esquecimento é muito profundo. Mesmo quando se teorizam as rupturas totais e irreparáveis e transformações radicais. Nas situações histórico-culturais em que predominam a cólera e o espírito de rebelião, a exigência de um passado é frequentemente tão forte quanto a que diz respeito ao futuro (ROSSI, 2010, p.25).

MEMÓRIA E IDENTIDADE

Há relativo consenso entre os especialistas na admissão de que a identidade “seja uma construção social” e “sempre acontecendo numa relação dialógica com o Outro” (CANDAL, 2021, p.09, *grifos do autor*). Mas, o conceito de identidade é multifacetado e “demasiadamente complexo” (HALL, 2006, p.08), sendo aqui utilizado com a cautela devida, sem conclusões definitivas e como proposição compreensiva quando aplicado à realidade sociorreligiosa de Mazagão Velho. A narrativa mazaganense amazônica se inscreve num certo tipo de ordem dos saberes e cultivo do conhecimento (MEIHY; SEAWRIGHT, 2020). É importante lembrar que “a estrutura amnésica do conhecimento não se refere a um passado cronológico, mas a uma estrutura da verdade” (ROSSI, 2010,

p.21, grifos nossos). As verdades religiosas são relativas, particulares, comunicáveis, herdáveis e passíveis de adendos, conforme a vontade/necessidade de quem as professa.

Dito de outra forma, o que a Festa de São Tiago pedagogicamente ensina sobre a memória da Mazagão marroquina diz respeito a um saber generalizado organizado em torno dos atributos bélicos dos mazaganenses defensores da coroa, sua efervescência religiosa e a oposição aos inimigos islâmicos. Se os mazaganenses estrategicamente escolheram o repertório de imagens, símbolos bélicos e uma narrativa assertiva para composição de sua autorrepresentação identitária, esse é um expediente legítimo pois a memória filtra as experiências em busca de sentido existencial: “mesmo traumas, dores pessoais e históricas, incuráveis agruras de outros, relatos extraídos do íntimo, ou, pelo contrário, expressões de interesses triunfantes (...)” (MEIHY; SEAWRIGHT, 2020, p.13). Todavia,

Resolver a questão da identidade dos neo mazaganenses não é fácil: mesmo sendo eles principalmente agricultores, mesmo que a sociedade que eles formam seja portadora de urbanidade, eles são também fruto de uma mestiçagem. Ora, essa dimensão mestiça de Nova Mazagão não recebeu nenhuma atenção dos contemporâneos, conseqüentemente foi ocultada, enfiada nos pântanos da indiferença. Contudo, raramente uma fundação urbana deu ocasião à coexistência de tantos grupos culturais: portugueses da metrópole, dos Açores e do Marrocos, escravos da África, índios da Amazônia, mouros e mazombos (os portugueses nascidos no Brasil) veem-se ombro a ombro no cotidiano nessa cidade dos confins (VIDAL, 2008, p.187).

A forma de representação do passado na Festa de São Tiago utiliza o imaginário e oralidade, uma ordem dos saberes e um tipo de cultivo do conhecimento bem diferentes das formas tradicionais de registros escritos que obedecem a categorias de pensamento e formas de apreensão do real com características próprias. Isso deveria ser encarado como expressão de luta, um processo de negociação dialética de distintas fontes do imaginário, um grito silencioso de liberdade, visto que as narrativas subalternas “exigem e geram diferentes tipos de conhecimentos”, geralmente intencionado “ludibriar os que detêm o poder”, acessando “dispositivos que os fazem pensar que o seu poder não é contestado” (SANTOS, 2020, p.107).

Se a memória é “geradora” de identidade, no sentido de que participa da sua construção, essa identidade, por outro lado, molda predisposições que vão levar os indivíduos a “incorporar” certos aspectos particulares do passado, a fazer escolhas memoriais, como as de Proust na Busca do tempo perdido, que dependem da representação que ele faz da sua própria identidade, construída no “interior de uma lembrança” (CANDAUI, 2021, p.19, *grifos do autor*).

Se o rei Caldeira e a própria figura do soldado misterioso identificado com São Tiago não podem ser encontrados objetivamente nos registros históricos da Mazagão d’além mar é porque surgem das estruturas arquetípicas que acompanham a humanidade desde sempre, onde perfis psicológicos são traçados, personalidades e situações são caracterizadas, promovendo a identificação. A mente humana tem duas funções primordiais: a imaginação e a razão. Ambas são importantes, mas a cultura acadêmica ocidental prima pela hegemonia da razão.

A razão, outra função da mente, permite sem dúvida analisar os fatos, compreender a relação existente entre eles, mas não cria significado. Para que a criação ocorra, é necessário imaginar. É o que fazem, na sociedade ocidental, os filósofos, os cientistas sociais, os estudiosos das religiões, os políticos, os arquitetos, os físicos, os matemáticos... e o homem da rua no seu cotidiano. Todas as culturas criam filosofias, teorias, religiões, obras de arte... Recriam, a cada instante, o universo (PITTA, 2017, p.17, grifos nossos).

Para Baczko (1999), na composição do imaginário social encontramos, além de substratos ideológicos, um conjunto de relações imagéticas atuando como memória afetivo-social. Para o filósofo e historiador polonês, uma das funções do imaginário é organizar e controlar o tempo no plano simbólico. É este imaginário que permite o alcance das aspirações, a superação do medo e a manutenção da esperança coletiva de um povo. Ideias-imagens utópicas são colocadas em relevo e em contraste com outras formas de imaginário coletivo, tais como as do estado-nação, do progresso científico e das ideias revolucionárias.

Se em todos os povos e culturas encontramos o imaginário, como categoria de representações coletivas, não há razão para deslegitimar a memória nem mesmo a identidade que os mazaganenses reivindicam na Festa de São Tiago, pura e simplesmente por seus personagens não terem nomes como aqueles retratados nos registros oficiais. A força da transmissão identitária mazaganense reside precisamente no capital imaterial, em grande medida dependente de uma linhagem cultural familiar, que não está forjada nos arbítrios e limitações da cultura escrita. O imaginário é um recurso simbólico, criativo e “simbolizar faz parte da própria condição humana” (PITTA, 2017, p.18).

A Mazagão marroquina se limitava aos muros internos da praça fortificada, dividindo o mundo entre negros e brancos, cristãos e muçumanos, europeus e africanos, civilizados e bárbaros, vitoriosos e derrotados. A Mazagão amazônica é mais democrática e plural, pois um mazaganense encarna a figura de São Tiago e outro mazaganense toma para si o privilégio de representar o inimigo, a figura do rei Caldeira por exemplo. Ademais, a Mazagão amazônica não tem muros, reais ou simbólicos, tendo sido pensada por portugueses, erigida pelas mãos de indígenas, imaginada por negros e celebrada por todos aqueles que amam e valorizam a pluralidade. Nas ruas da Mazagão Velho os mazaganenses celebram: “Valei-nos São Tiago!”.

REFERÊNCIAS

- ASSMANN, A. Espaços da recordação: formas e transformações da memória cultural. Campinas: Editora da UNICAMP, 2011.
- BACZKO, B. Los imaginarios sociales: memorias y esperanzas colectivas. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1999.
- BOYER, V. Passado português, presente negro e indizibilidade ameríndia: o caso de Mazagão Velho, Amapá. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 2, p. 11-29, 2008.
- CANDAU, J. Memória e identidade. São Paulo: Contexto, 2021.

-
- COSTA, P.P.; LENCART, J. Da violência ao culto: santos guerreiros e mártires na espiritualidade devocional da Ordem de Cristo (1462-1536). *Roda da Fortuna. Revista Eletrônica sobre Antiguidade e Medievo*, v. 8, n.1, pp. 391-412, 2019.
- GASQUES, J. São Jorge, o santo guerreiro: história e devoção de um santo muito amado. São Paulo: Paulus, 2016.
- GENIN, S.; JONGE, K.; MOREIRA, R. Antiga Mazagão, El Jadida (a Nova). *Pedra e Cal, Património Arquitectónico em Marrocos*, n.º 36, Lisboa, GECORPA, Out-Dez., pp. 19-21, 2007.
- GIL FILHO, S.F. Geografia da religião. In: PASSOS, J. D.; USARSKI, F. *Compêndio de Ciências da Religião*. São Paulo: Paulinas/Paulos, 2013.
- GIOMETTI, A. B. R.; PITTON, S. E. C.; ORTIGOZA, S. A. G. Leitura do espaço geográfico através das categorias: lugar, paisagem e território. *Conteúdos e didática de geografia/Unesp/UNIVESP*. São Paulo, v. 9, n.22, 2012.
- HALL, S. A identidade cultural na pós-modernidade. Rio de Janeiro: DP&A, 20006.
- LEFEBVRE, H. A produção do espaço. Trad. Doralice Barros Pereira e Sérgio Martins (do original: *La production de l'espace*. 4e éd. Paris: Éditions Anthropos, 2000). Primeira versão (PDF): início - fev.2006.
- LE GOFF, J. História e memória. Campinas: Editora da UNICAMP, 2013.
- MATTOS, J.B. Património de Origem Portuguesa no Mundo. *Arquitectura e Urbanismo. África, Mar Vermelho e Golfo Pérsico. El Jadida – Mazagão*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.
- MEIHY, J.C. S. B.; SEAWRIGHT, L. Memórias e narrativas: história oral aplicada. São Paulo: Contexto, 2020.
- MENDES, R. A.; SOUZA, E. S.; PEREIRA, A. J. A importância da categoria lugar no ensino de geografia. *Revista Tocantinense de Geografia, Araguaína (TO)*, Ano 06, n. 11, p. 153-169, set/dez. de 2017.
- MENDONÇA, A. G. História do cerco de Mazagão. Lisboa: Blbiotheca de Classicos Portuguezes, 1890.
- MOREIRA, R. A construção de Mazagão: cartas inéditas – 1541-1542. Lisboa: IGESPAR, 2001.
- OTTO, R. O Sagrado. São Leopoldo/Petrópolis: Sinodal/Vozes, 2014.
- PITTA, D. P. R. Iniciação à teoria do imaginário de Gilbert Durand. Curitiba: CRV, 2017.
- RIBEIRO, K. A igreja, a casa e o culto aos santos: as esculturas sacras mazaganenses que atravessaram o atlântico. Dissertação (Mestrado). Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Mestrado Profissional em Preservação do Patrimônio Cultural, Rio de Janeiro, 2016.
- ROSSI, P. O passado, a memória, o esquecimento: seis ensaios da história das ideias. São Paulo: Editora UNESP, 2010.
- SANTOS, B. de S. O fim do império cognitivo: a afirmação das epistemologias do sul. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

MEMORIA, IDENTIDADE E TRADIÇÃO: A FESTA DO DIVINO ESPÍRITO SANTO EM MAZAGÃO VELHO

Silvaney Rubens Alves de Souza

Na sociedade brasileira contemporânea, as comunidades tradicionais ganharam reconhecimento e importância no âmbito institucional, mas o caminho trilhado foi longo para garantir a sua própria sobrevivência, não somente pelo reconhecimento de seus modos de vida, mas também pelo reconhecimento de sua manifestação cultural e, sobretudo, religiosa. Essas conquistas, resultantes de complexos e imbricados processos históricos, são garantidas pela Constituição cidadã de 1988, que prevê, em seu Art. 5, inciso VI, a liberdade de culto e de liturgias e garante, em seu Art. 215, parágrafo primeiro, o pleno exercício dessas manifestações culturais como patrimônio nacional.

Para entender a presença dessas comunidades tradicionais na região Amazônica, seja indígena ou afro-brasileira, é preciso também compreender os diversos contextos de lutas a que esses indivíduos foram (e continuam sendo) capazes de se adaptar. Esse processo ocorreu na medida que foi possível essas populações desenvolverem suas próprias lógicas de resistência, seja na criação de quilombos e mocambos (SALLES 1988; GOMES, 1996; 2005), seja na construção de uma territorialização, surgida a partir do uso do espaço geográfico e de seus recursos naturais, ou mesmo na luta por garantias de manutenção de suas tradições, da qual resulta uma memória coletiva e persiste ao longo tempo.

Logo, as comunidades afro-brasileiras marcaram profundamente não só a história e a geografia, mas a cultura e a religiosidade em todo o Brasil. No passado, esses indivíduos foram capazes de ressignificar o espaço, a partir das adversidades propiciadas pela realidade do sistema escravista no período colonial; na contemporaneidade, também estão

sendo capazes de ressignificar o espaço em que vivem, produzindo uma nova realidade, a partir do modo de produção capitalista. Toda essa ruptura de sentido é gerada por uma polifonia discursiva que permite criar novos signos a partir dos já existente, ou seja, ressignificar. Essa estratégia discursiva, consciente ou não, visa à garantia da manutenção de suas tradições como elementos importantes na estruturação de suas identidades.

Considerando que as comunidades afro-brasileiras (não somente) operam um contínuo processo de ressignificação de seus espaços, este artigo tem como objeto de análise a Festividade do Divino Espírito Santo, realizada em Mazagão Velho, uma comunidade afrodescendente, localizada no município de Mazagão, no estado do Amapá. Tem como objetivo entender como a imanência e a transcendência de uma festividade popular do catolicismo corroboram para construir, na contemporaneidade, a identidade dessa comunidade.

Com o objetivo de nortear discussões, no âmbito do ensino religioso, que possibilite ampliar a abrangência de análise e estudo sobre manifestações religiosas em comunidades tradicionais afrodescendentes, que fuja do lugar comum da simples observância da devoção, e garanta a essas comunidades a devida atenção a sua especificidade.

Acreditamos que o ensino religioso se apresenta como um importante componente curricular, com possibilidades de uma ampla reflexão e análise sobre as manifestações religiosas, resultantes de um processo histórico, capaz de garantir o respeito à diversidade religiosa e cultural de um país da dimensão do Brasil.

MAR ACIMA MAR ABAIXO: A CIDADE QUE ATRAVESSOU O ATLÂNTICO

A história de Mazagão é uma verdadeira epopéia, que se inicia na costa do Marrocos, no norte da África, em um contexto de constantes conflitos com os mouros. Em 1541, D. João III autoriza a retirada da Azamor e Safim, e desde então Mazagão se torna, “a única fortaleza sob domínio português na costa sul de Marrocos” (MOTINHA 2003), situação que ficaria insustentável ao longo do tempo devido aos altos custos de manutenção e os constantes assédios dos mouros ao redor da fortaleza.

Em 1769, a coroa portuguesa decide pela retirada da praça marroquina em Mazagão, e inicia-se uma grande jornada em que as famílias Mazaganistas¹ se deslocaram primeiro para Portugal, em seguida para Belém até chegarem à Nova Mazagão, nas terras do Cabo Norte, atual estado do Amapá.

Neste ponto, precisamos nos reportar ao contexto de transformações ocorridas na política colonial portuguesa para a Amazônia, que, segundo Motinha (2003), inicia um novo momento com “a chegada de Francisco Xavier de Mendonça Furtado a 24 de setembro de 1751”, (MOTINHA, 2003. p. 109), sendo este um marco para a mudança de rumos da administração portuguesa:

¹ O número exato de pessoas, cerca de 1022, e famílias, por volta de 340, não são consenso entre os pesquisadores do tema, Motinha (2003) encontra indícios nos arquivos pesquisados que indicam um número maior de famílias autorizadas a deixar Belém, 414. Machado, 2014.

Essas mudanças marcaram o princípio de uma nova política portuguesa na ocupação do vale amazônico, idealizado por Sebastião José e levado a cabo por seu irmão Mendonça Furtado. Essa política era uma tentativa de polarização espacial de conquista e ocupação, fundada no polígono de fortes, aldeias e vilas (COSTA, 2011, p. 23).

Portanto, as terras do Cabo Norte, como era conhecida a região que hoje se chama estado do Amapá e que no período era parte integrante da capitania do Grão-Pará e Maranhão, apresentavam diversas dificuldades para os seus colonizadores no processo de sua ocupação, pois não passavam de poucos pontos dispersos ao longo do litoral e das margens dos principais rios (QUEIROZ, 2001).

Outro fator preponderante e determinante para compreender o processo de ocupação da região, foi o conflito entre as potências europeias. Estas disputavam palmo a palmo, cada centímetro do território amazônico em questão, neste caso específico, a disputa ficou entre os franceses e portugueses, mas não quer dizer que outros agentes estrangeiros não se colocaram à disposição de um ou de outro lado, de acordo com os seus interesses, como foi o caso de “hum Espanhol que me disse ser desertor dos franceses”², que trazia informações importantes sobre fortificações militares, como relatou Martinho de Souza e Albuquerque³, em carta endereçada a Manoel da Gama Lobo de Almada⁴, em janeiro de 1783.

Logo, Marquês de Pombal representa uma mudança de rumos na política colonial portuguesa ao perceber a situação de atraso em que Portugal se encontrava, comparada a outras potências europeias, nesse caso França e Inglaterra, e procura desenvolver mecanismos para reverter essa situação. É neste contexto que surgem várias políticas desenvolvidas para a regeneração de Portugal, dentre essas medidas podemos citar o “Diretório dos índios”⁵ e, sobretudo a construção de fortes e vilas, para garantir o povoamento e a defesa da Amazônia.

Desse modo, As famílias mazaganistas evadidas da praça marroquina adentram neste contexto de mudanças ocorridas na administração portuguesa na Amazônia e são convocados a povoar a Nova Mazagão, mas agora não mais como “soldados incumbidos de velar pela defesa da cruz e pela conversão dos infiéis” (VIDAL, 2008 p. 57), mas como povoadores com uma nova missão: garantir a defesa e ocupação efetiva do território português na Amazônia, já que “substituindo habitantes indígenas por soldados portugue-

2 Ver Arquivo Histórico do Itamarati – Fundo Rio Branco, Códice – 340 – 1 – 3 Offício de Manoel da Gama Lobo de Almada, falando sobre franceses e desertores. In: GOMES, Flávio dos Santos [ET AL]. Relatos de fronteiras: fontes para a história da Amazônia. Séculos XVIII e XIX. Belém: editora da UFPA, 1999. p. 92.

3 Foi Governador da capitania do Grão-Pará de 1783 a 1790

4 Foi Sargento-mor comandou a Fortaleza de São José de Macapá em dois períodos de (1769-1771 e 1773-1784).

5 Conjunto de leis que buscam garantir a inserção do índio no projeto colonizador português como cidadão, súdito do rei de Portugal e com direitos correspondentes. Ver SOUZA JR., José Alves de. O Projeto Pombalino para a Amazônia e a “Doutrina do Índio Cidadão”. Cadernos do Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Belém, v. 12, n¹/2, p. 1-158, jan. /dez. 1993.

ses, a coroa entende, de forma patente, consolidar a sua posição frente à cobiça territorial de outras potências”. (BOYER, 2008, p. 13).

É importante destacar que esse processo de transferência de Mazagão da costa do norte da África para a Amazônia, mar a cima e mar a baixo, não trouxe consigo somente homens e mulheres, mas um conjunto de práticas culturais e liturgias que persistiram ao longo do trajeto e, até se fortaleceram ao longo dos anos, se observado por uma perspectiva da memória e da identidade.

Nesse sentido, a devoção ao Divino Espírito Santo na comunidade de Mazagão velho, nos dias atuais, deve ser encarada a partir de um amplo conjunto de possibilidades, não somente como uma festividade do catolicismo popular; seja pelos novos significados atribuídos e/ou elementos inseridos, essa devoção tornou-se única em suas peculiaridades neste canto da Amazônia.

DO LADO DE CÁ: DEVOÇÃO AO DIVINO ESPÍRITO SANTO

A festa do Divino Espírito Santo está diretamente relacionada à colonização portuguesa no Brasil, e é encontrada em várias regiões do território brasileiro: Alcântara (MA), Sorocaba (SP), São João del Rei (MG), entre muitas outras localidades, e todas elas tem em comum, além da devoção à “Divina Trindade”, a grande participação de comunidade afro-brasileira, pois a sua origem e difusão está diretamente relacionada com a chegada dos “portugueses no período colonial, mas obteve crescimento nas áreas urbanas e grande participação de africanos e açorianos no século XIX” (MACHADO, 2014, p. 34).

Sobre a origem da devoção em Portugal não há um consenso, vestígios indicam uma ligação da festa com a rainha D. Izabel, no século XIV, resultante de uma promessa; pesquisadores discordam, como afirma Machado (2014), ao citar Motinha (2004):

Remonta à época inicial da monarquia portuguesa, quando se desenvolveu uma política de povoamento nas terras conquistadas. E mesmo que a Rainha mantivesse uma estreita relação com os franciscanos e desenvolvesse intensa obra de assistência aos desfavorecidos, ela não instituiu o festivo culto ao Espírito Santo. (MACHADO, 2014, p. 36)

De todo modo, o culto ao Divino Espírito Santo está relacionado à expansão da coroa portuguesa, pois “Nas terras do continente português, comprova-se a rápida propagação do devoto e festivo culto ao Espírito Santo” (MOTINHA, 2003, p. 238), já que o auge da expansão marítima coincide com o apogeu das festividades.

No entanto, a falta de uma delimitação de sua origem, não diminui o fato de essa festividade de origem luso-brasileira ter sido amplamente difundida pelo território brasileiro durante o período colonial e, no estado do Amapá, ter a sua manifestação inserida como uma festividade tradicional da comunidade de Mazagão Velho na contemporaneidade.

Do lado de cá, a festividade do Divino Espírito Santo ganhou características específicas inerentes ao processo sócio-histórico da comunidade de Mazagão Velho, mas há muitos elementos simbólicos que remontam às origens portuguesas e estão presentes nesta festividade, dentre eles as folias, o império, a coroa, o mastro e a bandeira (Machado 2014).

Para compreender melhor sobre a festividade em Mazagão Velho, além da leitura dos textos sobre o tema e de material em multimídia⁶, consideramos necessário nos deslocar até a comunidade para realizar entrevistas com os membros da associação que organiza os festejos.

Clifford Geertz (1989), nos dá um norte importante para compreender que a cultura é muito mais complexa em seus significados do que imaginamos e, para entendê-la, faz-se necessário uma descrição densa, e afirma:

O homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado. (GERTZ, 1989, p. 15)

Por outro lado, temos que considerar as observações de Orlandi (2003), para quem a análise do discurso não trata propriamente da linguagem, mas da palavra em movimento, dos sujeitos que falam e se tornam significantes e significados no conjunto dos aspectos históricos e simbólicos no qual atuam, vivem e sobrevivem.

No entanto, a memória é um campo escorregadio, argiloso e complexo como afirma Jacque Le Goff (1990), em que “a memória coletiva é essencialmente mítica, deformada e anacrônica, mas constitui o vivido desta relação nunca acabada entre o presente e o passado” (LE GOFF, 1990, p. 16), e completa, afirmando que a história tem um importante papel na retificação dos deslizamentos de uma memória, seja ela coletiva ou não, ajudando-a na elucidação dos fatos.

Nesse sentido, não há dúvidas de que a festividade do Divino exerceu e continua a exercer um importante papel na vida da comunidade, não só para quem participa ativamente, mas para quem guarda na memória lembranças de um passado cheio de glória do lado lá, do além-mar, se em Portugal ou na África, ou de cá, na já na Amazônia.

Assim, ao entrevistar os membros da comissão da festa do Divino, na própria comunidade, tivemos a oportunidade de ver, ouvir e sentir, sensações que dificilmente ocorreriam se o fizéssemos a distância, o que nos concede uma oportunidade única para registrar a importância dessa festividade do catolicismo popular para a comunidade, além dos aspectos meramente religiosos.

MINHAS RAÍZES DEVOTAS, REZAM COM FÉ⁷: A FESTA DO DIVINO ESPÍRITO SANTO

6 Ver <https://www.youtube.com/watch?v=OQmkfV5wngk>.

7 Letra de Ladrão de Marabaixo, autoria de Laura do Marabaixo.

A festa do Divino em Mazagão Velho é organizada e coordenada por uma comissão que é formada por 44 mulheres e 13 homens, descendentes de antigos membros da festividade, que se consideram guardiões desta festa tradicional.

O papel da comissão é fundamental, pois, segundo Motinha (2003), “cabe a organização dos sorteios para o desempenho dos cargos, o provimento de fundos ou doações em gêneros, a serem consumidos ou leiloados, para o brilhantismo das comemorações”. (MOTINHA 2003, p. 275).

Há uma semelhança desta comissão da festa do Divino, enquanto organização, com as confrarias de leigos que existiram no passado e reuniam membros de diversas classes com objetivos solidários, mas, também, poderiam ser associações de profissão e “cor” (MACHADO 2014, p. 39).

Lobato (2015), em seu texto “Santos e Sacramentos no cotidiano dos trabalhadores de Macapá”, remete-nos a uma reflexão sobre uma maior atenção, por parte dos leigos no período abordado por ele, aos festejos e cultos dos santos em detrimento dos sacramentos, o que gerou um foco de conflito constante entre o catolicismo popular e a ortodoxia clerical, após a chegada “à capital do Amapá dos padres do Pontifício Instituto das Missões Estrangeiras (PIME), em 1948” (LOBATO 2015, p. 152).

Nesse contexto, Lobato (2015) destaca que a função dessas pequenas associações era a realização de festejos para homenagear os seus respectivos santos, e as associações de leigos seguia uma “tradição ibérica, ao longo de décadas e décadas os trabalhadores da Amazônia formaram irmandades leigas, em torno das quais orbitava a vida religiosa” (LOBATO, 2015, p. 153).

Seja como reminiscências de uma confraria ou associações de leigos, o fato é que a comissão da festa do Divino em Mazagão Velho persiste através do tempo e se impõe como guardiã desta festividade do catolicismo popular.

Entrevistamos dois integrantes, um homem e uma mulher, que nos aguardavam no centro cultural⁸, onde fomos recepcionados com uma pequena exposição com algumas fotos e figurinos relacionados à festividade.

Um fato que foi muito relatado e exaltado, pelos entrevistados, foi a importância desta comissão na perpetuação desta festa tradicional, inclusive um dos entrevistados é descendente direto de antigo membro, estabelecendo uma linhagem de participação e comprometimento com o prosseguimento da tradição, pois, para o membros da comunidade, a tradição só acontece “por causa da união da comunidade”⁹.

O que corrobora com a argumentação de Boyer (2008) que afirma que:

A organização da festa do Divino Espírito Santo depende por inteiro da boa vontade dos habitantes; não aparecem turistas, nem “autoridades”, à exceção de alguns

8 Entrevista realizada no dia 05/06/2021. Em função da pandemia de Covid-19, foram adotadas todas as medidas necessárias para evitar o contágio, houve distanciamento social, todos estávamos de máscaras e com álcool em gel a disposição.

9 Membro da comissão, entrevista realizada no dia 05/06/2021.

militantes negros, e os raros visitantes são parentes do Mazagão Novo. Por essas razões, a comemoração de agosto é dita como sendo “mais da comunidade” do que a de julho¹⁰ (p. 17).

Assim, em Mazagão Velho a comissão também exerce um papel solidário, ao garantir que todas as famílias que tenham o desejo de participar do sorteio, não coloquem o fator financeiro como um impedimento, já que a comissão se encarrega de garantir toda a indumentária para as crianças sorteadas, caso as famílias não tenham condições financeiras para arcar com o figurino.

A festividade do Divino Espírito Santo ocorre entre os dias 15 ao dia 25 de agosto, período em que já houve a colheita de alguns produtos da região “como a mandioca, o milho e o abacaxi” (MACHADO 2014, p 43). Mas o processo se inicia no ano anterior com o sorteio das crianças, sempre entre 05 a 12 anos, que vão desempenhar o papel das 12 personagens no festejo.

As doze personagens são a “Imperatriz”, cargo principal no festejo, e as “empregadas”, como são chamadas a “Trinchante”, a “Pega na Capa”, a “Alferes Bandeiras”, as quatro “Varas Douradas” e quatro “Pega Folgaça”. Motinha (2003) desta que,

A imperatriz é a menina que será coroada, representando o Espírito Santo; a Trinchante conduz uma bandeja com bolos, biscoitos e flores; a pega na capa é uma espécie de dama da imperatriz, encarregada de segurar as pontas do manto, de forma a que não esbarre no chão, quando do cortejo; as varas douradas conduzem varas roliças de madeira, encapadas de papel dourado, e, quando de sua junção, formam um quadrado dentro do qual caminham no cortejo a imperatriz, a trinchante e a pega na capa e, finalmente, as pega fogaças, que, à frente do cortejo, levam bandejas de bolos e biscoitos. Todas as meninas são chamadas de “Empregadas do Divino”. (MOTINHA, 2003, p. 276, 277).

O sorteio é um momento de grande comoção para as famílias, pois tanto as que são sorteadas ficam alegres, quantos as que ficam de fora manifestam a sua insatisfação. Essa comoção se deve, sobretudo, ao fato de muitas famílias realizarem promessas ao longo do ano em função de sua devoção e, a colaboração e participação de membros de sua família na festividade do Divino é uma condição importante para a realização de sua devoção.

A festividade do Divino Espírito Santo engloba uma série de atividades que envolvem toda a comunidade, que se inicia na alvorada seguida de missa e cortejos, mas há também as folias, segundo Machado (2014) existem elementos das festividades das ilhas dos Açores que persistem, “as folias, danças, coroas, distribuição de alimentos e coração do Imperador” (p.43), mas no caso de Mazagão Velho, a coroação é da imperatriz menina.

Os cortejos ocorrem ao longo do período festivo e se encaminham para a casa das empregadas do Divino, com rezas, cantorias e ladainhas, assim:

10 Em julho ocorre a festividade de São Tiago, um grande evento na comunidade que está no calendário de festividades do Estado e atrai muitos turistas para a vila de Mazagão Velho.

O cortejo – constituído pela comissão organizadora e demais devotos, acompanhado pelo caixeiro, tocador de tambor ou caixa, pelo bandeirista, levando o estandarte confeccionado em tecido branco, e que depois será colocado no mastro, e o responsável pelos fogos de artifício, as “pistolas” – seguem, sucessiva e ordenadamente, sendo direcionado primeiro para a casa da “varas douradas”, em seguida “pega na capa”, “alferes bandeiras”, trinchante”, sendo a última e mais importante a visita a casa da “Imperatriz” (MOTINHA, 2003, p. 277).

Há ainda um deslocamento dos devotos para comunidades próximas de Mazagão Velho, sempre no ano anterior das festividades uma comunidade no entorno é escolhida para participar. Neste ponto, o cortejo segue pelos rios, em canoas, atribuindo à festa do Divino um visual típico da paisagem amazônica, em que o cortejo segue o rio Mutuacá e Vila Nova, com canoas em procissão. O retorno pode ser no mesmo dia ou não, tudo depende da maré. Durante as visitas nas casas dos devotos, são entoadas ladainhas e rezas, seguido de fogos e um banquete.

É importante destacar que em todas as casas, acha-se um oratório com imagens antigas, símbolo da devoção e, é no cortejo que acontecem às ladainhas e cantorias, bem como a arrecadação e distribuição de alimento e de gengibirra, as danças do Marabaixo, “levantação” e derrubada do mastro, que culmina com a coroação da Imperatriz. (MACHADO, 2014).

Na comunidade de Mazagão Velho o Espírito Santo é representado

Por três conjuntos de prata lavrada. Cada um é constituído, por uma coroa, cetro e bandeja. A coroa apresenta base circular, fechada por quatro braços, sendo que na junção dos mesmos, em dois destes conjuntos, uma esfera, com a pombinha em cima, com as asas abertas e, a outra coroa, é arrematada na junção por uma cruz, tendo a pombinha pousada em um de seus braços, com as asas fechados. Os cetros são confeccionados da mesma forma que as coroas, sendo ambos são dispostos sobre uma bandeja, também em prata. (MOTINHA, 2003 p. 276).

Motinha (2003) destaca alguns objetos que compõe o conjunto simbólico que representam o Espírito Santo, são de famílias originárias do Marrocos, transmitidos por gerações desde a praça marroquina pelos primeiros moradores da vila, o que a nosso ver pode explicar não só a devoção, mas também o sentimento de pertencimento coletivo a uma tradição ancestral.

Os entrevistados destacaram que a comissão não recebe dinheiro, e toda organização da festa é realizada através de doações. Portanto, há uma preocupação em manter a festividade sob a tutela da comunidade, pois existe um receio de que o financiamento, seja governamental ou privado, possa interferir de alguma maneira nos ritos que são desenvolvidos durante a festa do Divino.

Portanto, todos os materiais necessários para a realização da festividade é doado pelos comunitários, o que, segundo os membros da comissão, fortalece o festejo em sua principal característica que é a espontaneidade. Assim, há uma liberdade para a condu-

ção da festividade, sem exigências e mesmo perfeição e, “tudo flui de forma genuína e espontânea”¹¹.

Outro aspecto que merece uma atenção especial é o banquete, realizado no dia 24 de agosto, ao final de toda a programação. Assim, durante as visitas às casas das empregadas, são realizadas doações de gêneros alimentícios para que, ao final, seja realizado um grande banquete na comunidade, regado com os produtos da região.

Dentre os alimentos mais tradicionais, podemos citar o “Beju sica”¹² e o “chocolate”. O “beju sica” é muito parecido com uma bolacha, feita de tapioca, mais fica mais seca, e alcança uma textura de um biscoito. Já o chocolate é colhido, torrado e moído pela própria comunidade no dia anterior ao dia 24. O preparo desses alimentos é feito de forma coletiva, o que reforça os laços de pertencimento da comunidade, que, segundo Boyer (2008), são “fundamentais para a sociabilidade dos seus integrantes”(p. 19).

O banquete é para todos os membros da comunidade, cuja fartura é uma característica desta festividade, que remonta às suas origens portuguesas, que segundo Motinha (2003), as “refeições fraternas e os excessos se repetem no tempo, mas seus componentes são reflexos da economia regional, releitura sem a qual a festa não poderia subsistir” (MOTINHA, 2003, p. 317).

A festividade do Divino envolve toda a comunidade, seja pela participação direta nos cortejos e missas, seja indiretamente através da doação de alimentos e utensílios para o leilão, ou mesmo interagindo nas festas dançantes, sendo impossível ficar indiferente a este grande festejo que movimenta toda a comunidade.

“Trêmula bandeira, que o cortejo vai passar, tocador toca essa caixa”¹³: O Marabaixo de rua em Mazagão velho

Para além das liturgias relacionadas ao aspecto religioso da festividade do Divino e cuja tradição remontam a tempos antigos, existem elementos originais que foram inseridos à devoção do Divino nesta parte da Amazônia, que, para os membros da comissão, constitui-se em um o ponto alto de toda a festividade que é o Marabaixo de rua. Este ocorre durante a festa dançante, realizada entre os dias 23 e 24 de agosto, e onde se concentra a maior participação da comunidade.

Neste ponto, cabe uma atenção especial a esta dança tipicamente amapaense, pois o Marabaixo acontece primordialmente no contexto das festividades religiosas ligadas ao catolicismo popular, sendo a manifestação compreendida enquanto oferta aos santos e santas de devoção em agradecimento pelas graças alcançadas e pela proteção dirigida à comunidade. (DOSSIÊ, 2018, p. 07)

11 Membro da comissão, entrevista realizada no dia 05/06/2021.

12 Feito a base da tapioca ou goma, que é a fécula extraída da mandioca, neste caso o “Beiju sica” tem o mesmo preparo que a tapiquinha.

13 Ladrão em homenagem ao divino, autoria de Laura do Marabaixo.

Logo, o Marabaixo¹⁴ como manifestação cultural tem uma forte origem na africanidade e está diretamente relacionado às festividades religiosas, onde tem uma presença marcante no catolicismo popular, cuja origem está associada aos afrodescendentes no estado do Amapá. Assim, “O Marabaixo é constituído por dança, fé, bebidas, comidas, folias, ladainhas, missas, fogos, cortejos, dramatizações e promessas” (TARTAGLIA, 2020, p. 188). E,

Embora a significativa relação com as práticas do catolicismo popular, o Marabaixo possui elementos constitutivos independentes ao fazer religioso e que são capazes de promover o elevado sentido de pertencimento que opera como demarcador de identificação do grupo social que produz a manifestação. (DOSSIÊ, 2018, p. 15)

Portanto, o Marabaixo se apresenta como uma parte importante não só da festividade do Divino Espírito Santo em Mazagão Velho, mas como parte integrante da cultura afro-amapaense, que foi forjada em um longo processo sócio histórico e cultural.

Outro aspecto importante a ser destacado no Marabaixo são os seus versos, que são chamados de “Ladrão”; pois “são versos tirados do improviso com o objetivo de criticar, exaltar, agradecer, lamentar ou satirizar todos os fatos ocorridos no cotidiano da comunidade e nas relações sociais, no conjunto maior da sociedade” (VIDEIRA, 2009, p.138).

Assim, não seria difícil imaginar que durante a festividade do Divino, em Mazagão Velho, este momento seria o mais participativo dentre os comunitários, como informam os entrevistados. Pois esse momento seria de maior descontração e uma grande oportunidade para relatar através do “ladrão” de Marabaixo, queixas, anedotas e até sátiras, sobre cenas do cotidiano e seus personagens.

Motinha (2003), ao relacionar com as festividades dos Açores, destaca que essas “figuras profanas e danças e cantorias dos foliões do Espírito Santo com estrépito de tambores, pandeiros e outros instrumentos”, permaneceram apenas os tambores, chamados de “caixas” e as cantorias, “ladrões” (p. 316).

Logo, o “ladrão” do Marabaixo, que são os fatos do cotidiano transformados em poesia e “roubados” por aqueles que têm a habilidade de transformá-los em rima, constituem-se em verdadeiros registros históricos da própria comunidade.

Neste sentido, o Marabaixo de rua adentra no contexto da festividade do Divino Espírito Santo como o elemento profano, na medida em que se inserem aspectos relacionados à vida cotidiana dos comunitários, ressaltando suas queixas, conflitos e até anedotas.

Videira (2009) destaca, ao analisar o Marabaixo no contexto da cidade de Macapá, que era comum entre os participantes que o “desejo de desforra era guardado pelo ano inteiro até a chegada do ciclo dos festejos de Marabaixo” (VIDEIRA 2009, p. 101). O que reforça o relato dos entrevistados da comissão, ao destacarem este como um momento

14 Houve um momento na história em que o Marabaixo foi um ponto de conflito com as autoridades eclesiais, onde “os padres entraram em luta contra as festividades populares de santos católicos” (MACHADO 2014, p.46). Pois com a chegada dos padres do PIME, a igreja católica, através dos padres recém-chegados, relutou em aceitar o Marabaixo enquanto expressão cultural relacionada ao catolicismo popular.

importante da festividade, não só pela maior participação da comunidade, mas também pelas surpresas advindas dos “ladrões” de Marabaixo.

Segundo Lobato (2015), a passagem do PIME a partir dos anos de 1948, não foi efetivo em seu processo de romanização, que buscava homogeneizar as práticas religiosas no estado, levado a cabo com a chegada dos padres, pelo contrário “Ocorreu, sim, um processo dialético, onde tanto o clero quanto os populares negociaram, aquiesceram e incorporaram novas concepções e práticas” (LOBATO, 2015, p. 166).

Enquanto para Boyer (2008), o Marabaixo tem uma característica muito mais simbólica, pois se apresenta como uma forma de “um continuum do lado religioso “branco” até o lado profano “negro” sem ruptura marcada, comportando apenas interpretações diversas e matizadas de como os dois se relacionam” (p. 19). O que garante na contemporaneidade um discurso de certa harmonia, no complexo contexto histórico, deu origem a esta manifestação tradicional religioso, além de suprimir qualquer elemento de origem indígena, que se faz presente através dos alimentos inseridos na festividade, como a tapioca.

E Boyer (2008) considera que há uma intencionalidade no discurso de suprimir e mesmo apagar a contribuição da cultura indígena já que

“A genealogia negra consolida-se desta forma cortando a linhagem do português e mantendo a exclusão do índio. Apesar da configuração atual centrada na linhagem negra, alguns elementos sugerem que à figura do índio poderia ver-se atribuir um lugar no panteão local, ao lado dos fundadores portugueses e ancestrais negros” (p. 24).

Portanto, não é difícil entender que o Marabaixo é a parte da Festividade do Divino que tem uma grande participação da comunidade, pois, como expressão cultural, além de dar voz à comunidade, integra o conjunto de práticas culturais que se inserem no catolicismo popular no estado do Amapá, reforçando através do seu contexto simbólico a força de uma tradição afrodescendente, cujo elo transcende uma memória histórica oficial de estado, dando forma e voz a novas possibilidades históricas para esta tradicional festividade religiosa.

A FORÇA DA MEMÓRIA NA CONSTRUÇÃO DE UMA IDENTIDADE

Halbwachs (1968) nos apresenta uma importante reflexão sobre a memória coletiva que pode ou não se cruzar com a memória individual e afirma que:

Não estamos ainda habituados a falar em memórias de um grupo, mesmo por metáfora, parece que uma tal faculdade não possa existir e durar a não ser na medida em que está ligada a um campo ou um cérebro individual. (...). Haveria então memórias individuais e, se quisermos, memória coletivas. Em outros termos, o indivíduo participa de duas espécies de memórias, mas conforme participe de uma ou de outra, adotaria duas atitudes diferentes, e mesmo contrárias. (...) aquelas que lhe são comuns com outras não seriam consideradas por ele a não ser sob aspecto que lhe interesse, na medida em que se distingue delas. De outra parte, ele seria capaz, em alguns momentos, de se comportar simplesmente como membro de um grupo que

contribuiu para evocar e manter as lembranças impessoais na medida em que estas interessam ao grupo (HALBWACHS, 1968, p. 54, 55).

Nesse contexto, podemos destacar que o resgate histórico e a manutenção da tradição desta festividade do Divino Espírito Santo na comunidade de Mazagão Velho, está de acordo com um conjunto de interesses coletivos, que muito provavelmente não teriam forças, no âmbito individual, para o resgate e manutenção de uma memória coletiva, que remonta uma tradição além-mar, ainda no contexto do período colonial, cujas reminiscências remontam de uma colonização portuguesa na costa africana e passou por várias turbulências até chegar as Américas, e por aqui se reestruturar.

Walter Benjamin (1987) com uma argumentação cheia de alegorias nos apresenta uma importante alternativa para compreender a narrativa histórica a partir de novos conceitos, em que o passado é representado pelas experiências vividas e/ou imaginadas, constituindo-se como um forte elemento para uma estruturação de memórias, seja ela individual e ou coletiva.

Em sua reflexão, Benjamin (1987) nos apresenta uma dicotomia entre conceitos como: passado e presente, tradição e modernidade, narrativa e informação, as quais constituem-se dentro de uma lógica dialética, ampliando de forma significativa a nossa percepção sobre as forças que operam no conjunto da narrativa histórica.

Nesse sentido, o jogo dialético apresentado por Benjamin (1987) pode ser interpretado como o conflito constante entre a tradição e a modernidade, que, neste caso específico da narrativa histórica, enfrentaria um embate direto com a imprensa, dada a sua característica que exige informações de verificação imediata, o que acaba por desqualificar, de certo modo, o caráter alegórico da narrativa ao limitar sua potencialidade, cuja noção de tempo está a serviço do narrador.

Assim, a narrativa para Benjamin (1987) apresenta uma natureza de dimensão utilitária, cuja abordagem proporciona diversas possibilidades que vão de ensinamentos sobre a moral até um discurso vivo, que, a nosso entender, é onde reside a prática que se constitui em experiências, que na atualidade estaria em risco através de todo o progresso tecnológico (GAGNEBIN, 1993).

Gagnebin (1993), ao analisar as obras de Walter Benjamin, detalha melhor as reflexões e pensamentos, acerca da importância do narrador, pois, segundo a autora, há em Walter Benjamin um contraponto ao imediatismo representado pela informação no contexto moderno, que de certa forma anula, não só narrador e as suas experiências, mas a subjetividade alegórica do imaginário com amplas possibilidades, já que a historiografia linear, positivista e historicista é um limitador da essência narrativa, e da própria criatividade.

Portanto, Gagnebin (1993) nos apresenta uma importante possibilidade em Walter Benjamin, no sentido de construir uma narrativa teórica com ampla abordagem que transcende o próprio passado, em sua caracterização linear, estático e historicista, e am-

plia a possibilidade para compreender as experiências passadas através dos “cacos da história”, presentes na memória coletiva dos sujeitos históricos.

Logo, a comunidade de Mazagão Velho, por meio de seus comunitários, mantém viva uma festividade tradicional do catolicismo português, que transcende a simples devoção religiosa e configura-se numa verdadeira narrativa que estrutura uma memória coletiva, ampliando as possibilidades de uma narrativa histórica vencedora, de um catolicismo popular que neste pedaço da Amazônia encontrou um significado para além da simples devoção: a construção de uma identidade cultural única.

Neste ponto, podemos nos apropriar das observações de Pollak (1992), em seu texto “Memória e Identidade Social”, no qual demonstra que a memória pode transcender o próprio fato histórico, pois afirma que os marcos historiográficos oficiais de uma nação podem não coincidir com certas referências históricas escolhidas por um coletivo para lhes representar e/ou indicar um importante acontecimento.

Logo, mesmo as memórias se caracterizando como um aspecto muito subjetivo da representação de um fato histórico, Pollak (1992) alerta:

Se destacarmos essa característica flutuante, mutável, da memória, tanto individual, quanto coletiva, devemos lembrar também que na maioria das memórias existem marcos ou pontos relativamente invariantes, imutáveis (POLLAK, 1992, p. 201)

Assim, há no contexto da memória para o autor importantes pontos que podem constar na análise histórica, por ser “imutável e invariável”, o que nos possibilita utilizar a memória como uma importante fonte de informações históricas.

Pollak (1992) destaca ainda, que há na memória coletiva nacional um caráter destruidor, uniformizador e opressor, ao passo que a “memória subterrânea” aparece em contraposição pelo seu caráter subversivo, surgindo principalmente nos momentos de crises. Portanto, “pode-se imaginar, para aqueles e aquelas cuja vida foi marcada por múltiplas rupturas e traumatismos, a dificuldade colocada por esse trabalho de construção de uma coerência e de uma continuidade de sua própria história” (POLLAK, 1989, p. 11).

Por outro lado, Walbwacks (1968) alerta para o funcionamento e diferença da memória individual e coletiva, em que a primeira não é uma mera invenção do indivíduo, mas fruto de experiências e palavras, que podem até ser emprestadas, mais ainda sim fruto do que se viveu, observou e ou sentiu, “mas é limitada muito estritamente no tempo e espaço” (1968, p. 54). Já no caso da memória coletiva há limitações, mas essas não são as mesmas, “elas podem ser mais restritas, bem mais remotas” (1968, p. 54).

Desse modo, é importante reconhecer que a comissão da Festividade do Divino em Mazagão Velho tem compreensão da sua responsabilidade em manter viva uma tradição, cujas memórias se entrelaçam entre passado e presente, entre aqui e acolá, demonstrando que a manutenção desta tradição é um elo fundamental que os une, não só com o passado, mas os mantém vivos no presente, em meio a diversas manifestações religiosas que vem ganhando espaços na contemporaneidade.

Eric Hobsbawm (2013) nos alerta para a dificuldade da reconstrução de um passado por meio da memória e afirma: “a tentativa de restabelecer o passado perdido não pode ter sucesso completo, exceto em formas triviais(...), tentativas nesse sentido ainda serão feitas e normalmente serão seletivas” (HOBSBAWM, 2013, p. 31).

Nesse caso, o autor estabelece uma relação particular sobre grupos revoltosos do México, que sonhavam com um retorno ao estabelecimento de conceitos de uma sociedade que não mais existia. Ainda assim, é um exemplo que nos ajuda a entender como a memória é seletiva e o passado uma grade armadilha, que nos fornece às vezes “trivialidades seletivas”. (HOBSBAWM, 2013).

Não há dúvidas de que esta tradicional festividade do Divino Espírito Santo em Mazagão Velho passou por diversas transformações ao longo do tempo, mas é possível observar reminiscências que remontam a uma tradição portuguesa colonial; contudo, a riqueza desta tradição se encontra em compreender a sua capacidade de ressignificar conceitos e fragmentos de suas memórias em meio a diversas dificuldades, e chegar na contemporaneidade após longos anos com uma vivacidade que impressiona.

No caso do Brasil, cujo passado é composto por uma história de mais de 300 anos de escravidão, Pollak (1992), Walbwacks (1968) e Hobsbaws (2013), nos ajudam a compreender que a memória tem uma importante função como uma operação coletiva que interpreta o passado, ajudando na coesão de grupos e na caracterização de sua fronteira social. E, assim, corroboram para pensar que os grupos de afrodescendentes na contemporaneidade, podem se utilizar de uma estratégia onde a “memória coletiva subterrânea”, se torna uma ponte semântica inerente à sociedade civil organizada, que “enquadra a memória” em diferentes conjecturas, seja ela favorável ou desfavorável, em que o presente colabora com o passado, em um processo constante, que une os diversos sujeitos que buscam reconhecimento de suas identidades coletivas, no contexto da dinâmica dos conflitos sociais.

Assim, podemos concordar com Ferreira (2006), para quem

As festas podem ser examinadas do ponto de vista da atividade lúdica, mas também como um acontecimento aglutinador da realidade das comunidades envolvidas, no sentido de avaliar seu potencial como formadora da cidadania, da conscientização e da participação social, porque um dos elementos mais significativos no processo de realização da festa é a transformação do indivíduo comum em protagonista daquele evento (FERREIRA, 2006, p. 111).

Logo, acreditamos que a adesão da comunidade à festividade do Divino atende a uma necessidade própria, no que concerne à manutenção de uma memória e construção de uma identidade coletiva, condição *sine qua non* para o reconhecimento e legitimidade desta comunidade tradicional afrodescendente, não só pela população em geral, mas em seus aspectos específicos no contexto da religiosidade popular no estado do Amapá.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A história da comunidade de Mazagão Velho é uma verdadeira epopeia que retrata não só o processo de colonização portuguesa no norte da África, mas as ambições portuguesas de domínio de uma parte da Amazônia, ainda por ser explorada em suas potencialidades naturais e humanas.

A construção de uma cidade no meio de uma floresta, assim como a remoção de toda uma população da costa do Marrocos para povoá-la, deixou um caminho cheio de rastros ao longo dos séculos, que marcaram para sempre a região amazônica na contemporaneidade.

Logo, a festividade do Divino Espírito Santo, realizada na comunidade de Mazagão velho, é hoje resultado de um processo histórico que tem, nesta manifestação tradicional do catolicismo português, uma identidade coletiva forjada por uma memória cuja imanência e transcendência, percorreram um longo e tortuoso caminho para resistir como uma cultura religiosa única no estado do Amapá.

O ensino religioso, através da Base Nacional Curricular Comum, nos aponta o caminho para inserir esta festividade do Divino Espírito Santo, que ocorre na comunidade de Mazagão Velho, no estado do Amapá, em um contexto mais amplo que a simples devoção religiosa, onde podemos demonstrar que os vários elementos como a oralidade, a memória e a própria história, podem proporcionar um momento de reflexão para os educandos sobre a importância da religiosidade e suas festividades na estruturação de uma identidade, que transcende através de uma memória coletiva, e busca nas reminiscências do passado a sua força, dando vida a um conjunto de elementos simbólicos e práticas sociais, cuja imanência se faz presente na contemporaneidade.

REFERÊNCIAS

- BENJAMIN, Walter. Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre a literatura e história cultural, obras escolhidas, v1, 3ª ed. Editora brasiliense, São Paulo, 1985.
- BOYER, Véronique. Passado Português, presente negro e indizibilidade ameríndia: O caso de Mazagão Velho, Amapá. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 28(2): 11-29, 2008. Disponível em: < <https://www.scielo.br/j/rs/a/8KV7CXrDp743f3HZ8kpm9Wj/?format=pdf&lang=pt> >, acessado em 15/07/2021.
- COSTA. Paulo Marcelo Cambraia da. Nesse sertão não nomeio nenhum cabo de canoa: O público e o privado na Amazônia do século XVIII; In; AMARAL. Alexandre (org.) Et.al. Do lado de cá. fragmentos da História do Amapá. Editora Açai. Belém, 2011.
- FERREIRA. Maria Nazareth. Comunicação, Resistência e Cidadania: As Festas Populares. *Comunicação e Informação*, V 9, nº 1: pág. 111 - í 1 7 - jan./jun. 2006.
- GAGNBIN. Jean-Marie. História e Narração em Walter Benjamin. São Paulo/Campinas: perspectiva & Ed. UNICAMP. 1993.
- GEERTZ, Clifford. A interpretação das Culturas: Rio de Janeiro: Guanabara Koogan 1989.,
- GOMES, Flávio dos Santos. "Nas fronteiras da liberdade: mocambos, fugitivos e protesto na Amazônia colonial". *An. Arq. Pub. Pa*, Belém-PA, 1996.
- _____, Flávio dos Santos. A Hidra e os pântanos: Mocambos, quilombos e comunidades de fugitivos no Brasil (Séculos XVIII e XIX). Ed. Unesp: Ed. Polis, 2005.
- HALBWACHS. Maurice. Memória coletiva. Vértice, São Paulo, 1990.

-
- HALL, Stuart. A identidade cultural na Pós-Modernidade: Rio de Janeiro: DP&A Editora, 1997.
- HOBBSAWM, Eric. Sobre história. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- LE GOFF, Jacques. História e memória: Campinas – SP: SP Editora da UNICAMP, 1990.
- LOBATO, Sidney da Silva. Santos e sacramentos no cotidiano dos trabalhadores de Macapá (1948-1964). Revista Tempo. Vol. 21 n. 38. disponível em < <https://www.scielo.br/j/tem/a/VNtcNcGTZxLRqJdZ8D93Vgz/abstract/?lang=pt> > Acessado em 16.05.2021.
- MACHADO, Sândala Cristina da Soledade. A festa do Divino, nos dois lados do Atlântico. Revista Tempo Amazônico. V. 1, N.2. janeiro-junho de 2014 | p. 34-49. Disponível em < http://rj.anpuh.org/resources/download/1415135900_ARQUIVO_FESTADODIVINO.pdf > Acessado em 24. 07. 2021.
- MOTINHA, Katy E. F. A festa do Divino Espírito Santo: Espelho de Cultura e Sociabilidade na Vila Nova de Mazagão. 2003. 346 f. Tese (Doutorado em História). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003.
- ORLANDI, Eni P. Análise de discurso: princípios e procedimentos. 5 ed. Campinas: Pontes, 2003.
- SALLES, Vicente. O Negro no Pará. 2º ed: Belém: Brasília, Ministério da Cultura, 1989.
- TARTAGLIA, Ednaldo. O Marabaixo e a relação com a ideia de Michel Foucault. Revista Interfaces, v 11, n 03, 2020. p 186-202. Disponível < https://revistas.unicentro.br/index.php/revista_interfaces/article/view/6512> acessado em 12 de julho.
- VIDAL, Laurent. Mazagão, a cidade que atravessou o Atlântico: do Marrocos à Amazônia (1769-1783). São Paulo: Martins, 2008.
- VIDEIRA, Piedade Lino. Marabaixo, dança afrodescendente: Significando a identidade étnica do negro amapaense: Fortaleza: Edições UFC, 2009.

VISITA ETNOGRÁFICA AO MUSEU SACACA: UMA VIAGEM ÀS FRONTEIRAS DOS SABERES CULTURAIS AFRO-AMERÍNDIOS NA AMAZÔNIA AMAPAENSE

Paulo Anchieta Barbosa de Oliveira
Valter dos Santos Vieira

O Museu Sacaca é uma Coordenadoria de Difusão Científica, um ambiente público que versa sobre as exposições de pesquisas científicas, tecnológicas e culturais que podem ser visualizadas em seu espaço a céu aberto, em suas ambientações permanentes e pesquisas ligadas ao Instituto de Pesquisas Científicas e Tecnológicas do Estado do Amapá (IEPA), localizado na cidade de Macapá-AP.

O Museu Sacaca expõe uma linha do tempo que conta parte da história de surgimento do IEPA e do Museu, a qual será percorrida neste trabalho mediante apresentação resumida que vai desde sua fundação até os dias atuais. Para tanto, além dos dados históricos relacionados à sua fundação, procurou-se mostrar a sua estrutura operacional.

Antes de se tornar o IEPA, o início de sua trajetória se deu no período do então território do Amapá, na década de 60. Primeiramente, foi criado o Museu Industrial em 1966 e sua concepção teve a participação do químico Waldemiro Gomes, pesquisador paraense com grande conhecimento em plantas medicinais, que possuía um leque diversificado de pesquisas sobre sementes, fibras e plantas. O IEPA é composto por vários núcleos, divididos entre: Arqueologia; Botânica; Pesquisas Aquáticas; Biotecnologia; Biodiversidade; Hidro meteorologia; Alimentos; Entomologia Médica e uma Farmácia de produtos naturais. Entretanto, sua trajetória como Museu Industrial chegou ao fim no ano de 1970, depois que o governador da época, General Ivanhoé Gonçalves Martins,

através do decreto nº 022/2007 o extinguiu, transformando-o em Museu Histórico Joaquim Caetano da Silva, dirigido pelo Dr. Waldemiro Gomes.

Em janeiro de 1974, criou-se outro museu no estado do Amapá, homenageando o Sr. Ângelo Moreira da Costa Lima, mestre em Entomologia. O Museu de História Ângelo Moreira da Costa Lima foi conduzido pelo seu idealizador, também paraense, pesquisador e professor **Reinaldo Maurício Golbert Damasceno**, um dos pioneiros em Saúde no Amapá, o qual teve grandes reconhecimentos pelo seu trabalho na área de Entomologia Médica. Em vista disso, ocorreu a unificação dos dois museus, passando a ser chamado de Museu Costa e Lima.

Com o passar dos anos, em 1988 instituiu-se o Museu de Plantas Medicinais Waldemiro Gomes. Pesquisadores motivados pelo fato de que as terras amapaenses têm diversas plantas a serem estudadas com intuito de produzir medicamentos naturais. Nesse contexto, a floresta amazônica possui um grande potencial, assim, o novo museu teria o desígnio de fomentar as pesquisas e estudos oriundos da flora medicinal.

O nascimento do IEPA foi concretizado no ano de 1991 e incorporou o Museu Costa e Lima e o Museu de Plantas Medicinais Waldemiro Gomes. Em 1997, houve uma reorganização da sua estrutura, com a finalidade de incorporar o conceito de sustentabilidade. Assim, após muitos acertos e diálogos, os Museus do IEPA passaram a ser chamados de Museu do Desenvolvimento Sustentável.

A implantação do Museu Sacaca só aconteceu em 1999, quando no início era chamado de Museu Sacaca de Desenvolvimento Sustentável, anexado dentro das instalações do IEPA. Ele foi ampliado em 2002 e inaugurou a Exposição a Céu Aberto.

Em 11 de abril de 2017, através do decreto 1333, foi aprovado um novo estatuto do IEPA. Deste modo efetivou-se a nova nomenclatura do Museu Sacaca e assim ele passou a ser reconhecido como uma Coordenadoria de Difusão Científica e Tecnológica Museu Sacaca, responsabilizando-se pela coordenação, orientação e execução de planos, projetos e programas que colaborem com o desenvolvimento dos setores de difusão científica e cultural do IEPA, bem como participa da orientação do Plano Museológico que auxilia no planejamento estratégico indispensável na identificação e vocação de um museu.

Em termos gerais, o presente trabalho mostrará o Museu Sacaca de uma forma prática e didática, utilizando uma das trilhas e seguindo a sequência das ambientações, semelhante a uma visita guiada, por intermédio das descrições dos espaços e alguns aspectos históricos. Deste modo, o leitor fará uma visita virtual ao espaço do Museu, através da sua própria imaginação, com base na leitura deste texto e visualização das imagens apresentadas.

VISITA ETNOGRÁFICA AO MUSEU SACACA + RECEPÇÃO E AUDITÓRIO WALDEMIRO GOMES

A nossa visita etnográfica ao Museu Sacaca iniciou-se na Recepção, na qual há um mapa que nos permitiu observar a nossa localização e a extensão de todas as ambientações, contribuindo para uma visão geral do espaço a ser percorrido.

A parte vegetativa da entrada do museu é caracterizada por algumas palmeiras chamadas de bacabeiras, árvores frutíferas que geram as bacabas.

Bacaba ou abacaba (*oenocarpus bacaba* mart.), palmeira que deu origem ao nome da cidade de Macapá, de seu fruto se estrai o suco que é consumido com farinha de mandioca, geralmente acompanhado com alimentos salgados produto indispensável na culinária local, principalmente no período mais chuvoso, chamado inverno Amazônico [...] é também adicionado a mingaus substituindo o leite (VIEIRA, 2018 p. 20).

Curiosamente, esta árvore deu origem ao nome da cidade que, inicialmente, na língua indígena Tupi, chamava-se Macapaba, que significa Terra de Muitas Bacabas. Depois, este nome diminuiu e ficou apenas Macapá, a capital do estado do Amapá.

Após a Recepção, nos deparamos com o Auditório Waldemiro Gomes, um espaço climatizado com capacidade para receber 280 pessoas. Seu nome é uma homenagem ao pioneiro nos estudos das plantas de uso medicinal, fitoterápico e cosmético, no estado do Amapá. Dentro do auditório, é possível observar um quadro com uma pintura da imagem de seu rosto. É neste espaço que são realizados grandes eventos, como as palestras da semana do museu, rodas de conversa, apresentações culturais, além das exposições de plantas e animais vivos e/ou empalhados que fazem parte dos projetos de pesquisa do IEPA.

+ CASA DE EXPOSIÇÃO PERMANENTE

O Museu Sacaca não é autônomo. Tudo o que há exposto nele é derivado de pesquisas feitas por pesquisadores que passaram bastante tempo à procura dessas informações, para que os leitores, turistas, visitantes e estudantes possam apreciar os frutos de muito trabalho. Tudo isso faz parte do IEPA e o museu é apenas uma vitrine que difunde os conhecimentos adquiridos.

Logicamente, todo material que está na Casa de Exposição Permanente faz parte dessas pesquisas, contudo, a coletânea maior fica no polo do IEPA da Fazendinha, bairro de Macapá-AP. Conforme mencionado, o IEPA abrange vários laboratórios e neles estão inseridos os diversos núcleos e a referida casa engloba, parcialmente, os trabalhos executados por eles, deste modo, é possível aprender sobre o que cada núcleo pesquisa e o que tem a oferecer a sociedade, principalmente, relacionado à área ambiental.

+ MONUMENTO DO MARABAIXO

O Marabaixo (figura 1) é considerado patrimônio cultural imaterial do estado do Amapá. É uma manifestação cultural religiosa afro-amapaense que, sincretizada com aspectos do catolicismo, homenageia o Divino Espírito Santo (representado na bandeira, pelo símbolo do pombo) e a Santíssima Trindade (representada pelo símbolo da coroa). A origem do nome é desconhecida, alguns afirmam que vem do árabe marabut (louvar), já outros dizem que vem do fato dos escravos serem trazidos acorrentados mar abaixo nos navios negreiros, da África para o Brasil.

Essa manifestação inicia-se no domingo da Páscoa e finaliza-se no domingo do Senhor, que é um domingo depois de Corpus Christi. Ela é dividida em duas partes: a sagrada (missas, novenas, ladainhas) e a profana (dança do Marabaixo, bailes e bebidas). De acordo com Accioly e Salles (2004, p. 620), “Os registros sobre a ocorrência do Marabaixo datam de 1792, nas localidades amapaenses do Curiaú, Macapá e Mazagão. As manifestações mais antigas de que se tem notícia no bairro da Favela datam de 1950, em louvor da Santíssima Trindade dos Inocentes”.

Quanto aos adornos, as mulheres vestem-se com saias rodadas floridas, camisa branca, colares, lenço ou toalha no ombro e flor nos cabelos. Os homens usam roupas brancas e tocam com duas baquetas os tambores denominados de caixas. Ambos cantam os versos improvisados chamados ladrões e todos dançam em círculo, sentido anti-horário e ao redor de si mesmos.

Figura 1 - Monumento do Marabaixo (Museu Sacaca)



Fonte: arquivo dos autores (2021).

+ NÚCLEO DE MUSEOLOGIA

Em frente ao Monumento do Marabaixo está o Núcleo de Museologia, por enquanto ele é o único núcleo existente no museu e comporta todo o acervo museológico como fotos, planos, projetos, documentos antigos e material áudio visual do próprio museu. A equipe responsável pelo local também ajuda no espaço da Exposição a Céu Aberto para manter a conservação dos acervos contidos nas ambientações.

Conforme o estatuto do IEPA, através do decreto nº 1333 vigente desde 11 de abril de 2017, o art. 44 delinea que ao Núcleo de Museologia compete:

- I - Executar ações de conservação, investigação e de comunicação do patrimônio cultural e científico de interesse da sociedade e de seu desenvolvimento;
- II - Orientar os procedimentos de pesquisa realizados pela equipe técnica do museu;

III - promover ações educativas e culturais que proporcionem a valorização da dignidade humana respeitando a diversidade cultural, a promoção da cidadania, fazendo com que o Museu cumpra sua função social.

IV - Elaborar a implementação de programas de Exposição adequados à vocação e tipologia do Museu, com a finalidade de promover o acesso aos bens científicos e culturais, de forma a estimular a reflexão e o reconhecimento de seu valor simbólico; e

V - Estimular a constituição de Associações de Amigos do Museu, grupos de interesse especializado, voluntariado ou outras formas de colaboração e participação sistemática da comunidade e dos públicos (BRASIL; AMAPÁ, 2017, p. 23).

Esses são os objetivos do Núcleo de Museologia, que tem o intuito de contribuir com a sociedade, através da transparência e difusão dos conhecimentos obtidos por meio de pesquisas, visando estimular a valorização histórica e cultural da Amazônia Amapaense.

+ CAVERNA DO VEADO

A Caverna do Veado corresponde a uma representação do sítio arqueológico encontrado na região do Maracá, município de Mazagão-AP.

O povo indígena que ali habitavam, tinha alguns costumes, por exemplo, quando alguém de sua tribo morria, essa pessoa não era enterrada em caixões; seu corpo era mumificado para entrar em estado de decomposição e quando restavam apenas os ossos, estes eram lavados, escovados na beira dos rios para em seguida serem colocados nas urnas funerárias, que são as representações dispostas dentro desta caverna (figura 2).

Cada tribo possuía seu próprio estilo de pintura, em razão de que se as pessoas encontrassem as urnas, poderiam saber a qual tribo pertenciam. Essas urnas também eram confeccionadas de formas diferentes, poderiam ser antropomorfas (com características humanas), zoomorfas (com características de animais) ou até mesmo antropo zoomorfas (com características humanas e de animais). Há também a distinção da masculina para a feminina, pois os órgãos sexuais são definidos.

Destarte, o Museu Sacaca possui três momentos representados: o primeiro faz referência ao indígena em uma pedra limpando os ossos de alguém que tenha morrido; o segundo é sobre a caverna com as urnas funerárias e o terceiro diz respeito à imagem em fibras da arqueóloga fazendo suas buscas pelos achados de um determinado povo.

Figura 2 - Urnas funerárias indígenas na Caverna do Veado (Museu Sacaca)



Fonte: arquivo dos autores (2021).

+ MALOCA MULTIUSO

A Maloca Multiuso é uma casa utilizada, na maioria das vezes, pelos alunos das escolas que visitam o museu para fazerem uma pausa no passeio, descansarem e/ou lancharem. Comumente, esse espaço é solicitado para atividades físicas e pedagógicas, além de ser muito usado pelo setor educativo do museu para o desenvolvimento de projetos, tais como: o museu escola, o festival de pipas, as férias no museu e o projeto planetário.

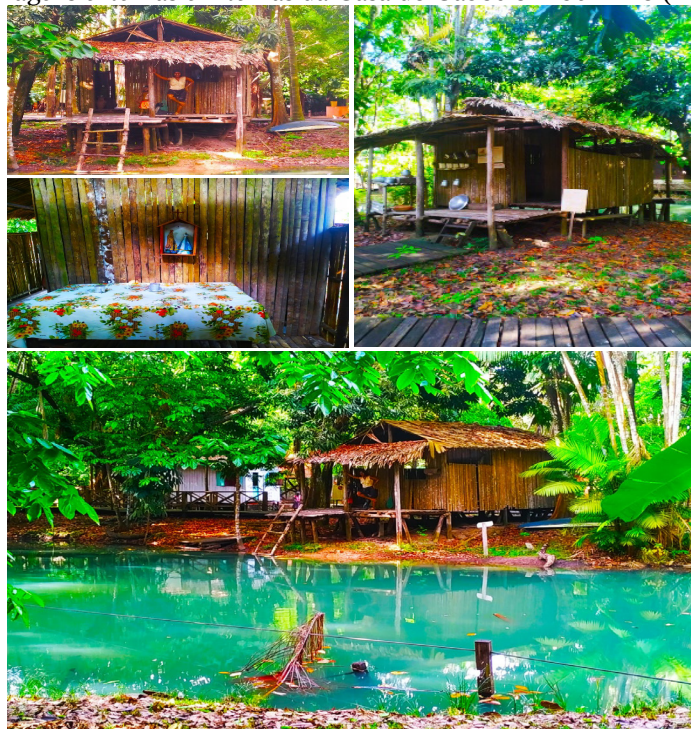
+ CASA DO RIBEIRINHO

Segundo o Ministério do Desenvolvimento Social, no Guia de Cadastramento de Populacionais Tradicionais e Específicos (2012) citado por Santos (2014, p. 22): Ribeirinhos são indivíduos, famílias e comunidades tradicionais agroextrativistas que vivem em regiões de várzea, próximas a rio e que têm modo de organização, reprodução social, cultural e econômica fundamentados na constante interação com o meio onde vivem e determinado pelo ciclo das águas (regime de cheias e vazantes) e pelos recursos que o rio oferece.

Os ribeirinhos são pessoas que, como o próprio nome diz, vivem à beira dos rios e mantêm-se através da agricultura, da caça e da pesca, pois não têm acesso direto aos produtos da cidade. Devido à falta de acesso aos medicamentos industrializados, se tornaram grandes detentores do conhecimento sobre plantas e ervas, pois acreditam na cura através da natureza, logo, produzem remédios caseiros, por exemplo: óleos de copaíba, andiroba, pracaxi; chá de anauerá, etc. Para Lima (2004), os ribeirinhos são identificados como “um tipo de população tradicional, orientada por valores que regem um modelo de comportamento comunitário dos recursos naturais, moram às margens dos rios e igarapés, possuem um modo peculiar de viver”, alimentam-se, basicamente, dos produtos extraídos da fauna e flora, dentre eles os peixes, camarões e o açaí, um dos frutos mais consumidos por essa população, a depender da região de sua localização.

A figura 3 reúne quatro fotografias que demonstram a arquitetura da Casa do Ribeirinho, que está localizada à esquerda da Maloca Multiuso do Museu Sacaca

Figura 3 - Imagens externas e internas da Casa do Caboclo Ribeirinho (Museu Sacaca)



Fonte: arquivo dos autores (2021).

Por intermédio dessas imagens, pode-se descrever que a frente da casa ribeirinha fica à margem dos rios; no caso do Museu Sacaca, o rio é representado por um lago artificial. Geralmente, as casas são feitas de tronco de aquariquara, pau-mulato, os pisos, paredes e divisórias podem ser feitos de açazeiros e paxiubeira, o telhado de palha de buçu e amarradas com cipó.

Internamente, na cozinha da casa do ribeirinho da exposição do museu, podem ser vistos: o fogão de barro à lenha, panelas bem areadas, alguidar, peneira para amassar o açaí, um pote de barro que mantém a água pura e em bom estado de conservação para ser consumida e o pilão, que serve para socar os grãos e ervas colhidos.

O quarto é um cômodo simples, pois os antigos ribeirinhos dormiam em redes (por isso não possuem camas). Antigamente, suas casas não tinham energia elétrica e eram forçados a utilizarem lamparina (mas quando saem à noite utilizam lampião); também são encontrados alguns objetos, como espelhos pequenos, pentes e perfumes que eram adquiridos através do escambo (assunto que será discutido mais adiante). A sala dispõe de todo um aparato religioso composto por santos, terços e rezas; tudo referenciando a igreja católica, uma vez que eles eram muito devotos dessa religião, como nos aponta,

Sua medicina é tradicional amazônida, seus remédios são caseiros feitos de plantas, pois como não tinham acesso à medicamentos industrializados, acreditavam na cura através da medicina natural, como: nos óleos de copaíba, andiroba, pracaxí, chá de anauerá e ervas, etc. como nos cita Maués em

Na parte externa da Casa do Ribeirinho, estão os utensílios para caça, pesca e agricultura: a peconha¹, o matapi² e a malhadeira³

O contato com a cidade se dava através dos homens das famílias ribeirinhas, que iam nos regatões (barcos comerciais) a trabalho ou para a troca de produtos da natureza por industrializados, pois nem tudo o que colhiam do meio ambiente era para consumo próprio. Geralmente, as mulheres esperavam a chegada dos maridos com as novidades que eram trazidas ou apenas esperavam os regatões passarem com as notícias da cidade.

+ CASA DO CASTANHEIRO

O Museu Sacaca também disponibiliza uma ambientação chamada de Casa do Castanheiro (figura 4), ou “coletor da castanha”, Silva et al (2013, p. 502).

Figura 4 - Casa do Castanheiro (Museu Sacaca)



Fonte: arquivo dos autores (2021).

Nas matas, essa casa é temporária, construída no período em que os castanheiros saem para a colheita das castanhas. No Amapá, esse período começa em dezembro e termina em junho (período chuvoso). As castanheiras são árvores muito altas, portanto a colheita das castanhas só pode ser feita após os ouriços caírem no chão, já que se por algum motivo caírem na cabeça dos castanheiros, esses poderão vir a óbito.

Os ouriços são colhidos com auxílio de um instrumento feito de madeira (cambito), posteriormente, são colocados em um tipo de cesto, o jamaxi, que é feito de cipós trançados, tecidos à mão e com alças para os castanheiros o coloquem nas costas e o carregarem até as casas temporárias. Ao chegarem lá, os ouriços são partidos com pequenos machados e cada ouriço comporta entre 15 a 24 amêndoas de castanha.

Após retiradas, essas sementes são colocadas no paiol para que sejam escolhidas, lavadas e secadas ao sol. Concluindo esse processo, as castanhas já podem ser degustadas, pois fazem bem para o organismo quando consumidas na quantidade certa. Da mesma forma, poderão servir como matéria-prima para produtos fito cosméticos (cremes, xam-

1 Utensílio geralmente feito de palha e utilizado nos pés que auxilia nas subidas em palmeiras para a retirada dos cachos e frutos das árvores.

2 Armadilha feita de talas e cipós para capturar camarão.

3 Um tipo de rede que serve de utensílio para capturar peixes.

pus, etc.), acrescentando que alguns produtos derivados da castanha são encontrados na farmácia do IEPA.

+ ESPAÇO MULTIMÍDIA

O Espaço Multimídia (figura 5) foi criado com a finalidade de difundir documentários, palestras, imagens, sons e histórias que retratam fielmente o modo de vida dos povos amazônidas, especialmente dos amapaenses, pela sua diversidade cultural, bem como os resultados de pesquisas científicas produzidas pelos diversos laboratórios de pesquisas do IEPA, com vistas a enriquecer a sociedade com informações técnicas, científicas e culturais. O local possui um acervo de equipamentos e informações digitais que subsidiam a pesquisa formal e informal, o que aumenta sua utilização dentro do Museu Sacaca.

Figura 5 - Espaço Multimídia (Museu Sacaca)



Fonte: arquivo dos autores (2021).

Constantemente, é um espaço que busca, em sua essência, a democratização do conhecimento sobre a história e a cultura do estado do Amapá, por meio da arte-educação, do estímulo à pesquisa científica, juntamente com as escolas de ensino públicas e privadas. É um recinto utilizado de várias formas e metodologias pelo Núcleo de Museologia e pelos projetos e atividades do museu, a fim de ampliar os conhecimentos sobre os ambientes, em virtude do seu alcance relacionado às comunidades, buscando uma forma mais inclusiva e participativa de todos. A cultura e a história, enquanto patrimônio social e resultado das relações sociais, são percebidas e compreendidas como parte do capital cultural local e, desse modo, fortalece a identidade do povo do Amapá.

+ CASA DA FARINHA

A Casa de Farinha (figura 6) é um ambiente simples, utilizado pelos ribeirinhos, homens do campo e indígenas, para a fabricação da farinha de mandioca, este ato de fabricação da farinha é bastante comum dos povos amazônidas, pois essa atividade agro-extrativista corriqueira serve por vezes de sustendo para as famílias.

Existe todo um processo para que o homem do campo ou o ribeirinho chegue ao produto final que é a farinha, deis da escolha da área onde se vai fazer a roça⁴ a data correta ou período do ano de se fazer o plantio da mandioca.

Figura 6 - Casa de Farinha (Museu Sacaca)



Fonte: arquivo dos autores (2021).

O processo de fabricação da farinha inicia-se na colheita da matéria prima, a qual é retirada do solo, colocada no jamaxi e levada para a casa onde as mandiocas são lavadas e colocadas de molho na água durante 3 dias, para que fiquem com a casca amolecida, o que facilita na hora de descascá-las. Depois de descascadas, são raladas e colocadas na masseira para descansar (atualmente, o processo de ralar é feito em um equipamento chamado caititu).

Em seguida, a massa é prensada por um equipamento (prensa), em que é unida novamente e colocada no tipiti (espremedor de palha trançada feito por indígenas e ribeirinhos), este instrumento é preso por duas hastes que se abrem para que ele estique e consiga extrair o líquido contido na massa, o qual será decantado em um recipiente que fica abaixo do tipiti.

Quando a massa fica seca, ela é posta em uma gamela de descanso é peneirada em uma nova gamela. Prontamente, a farinha será fritada em um tacho feito de cobre sobre um forno a lenha, feito de barro e madeira. Nessa etapa, usa-se uma espécie de óleo que é passado com o tarubá⁵ e coloca-se a primeira remessa de farinha que servirá apenas para limpar o tacho e rapidamente será descartada. Continuamente, serão feitas as reais fornadas de farinha que, depois de pronta, será disposta na terceira gamela e servida ou ensacada para a venda.

4 Espaço onde se faz o plantio da mandioca e outras sementes.

5 Faca de madeira sem corte.

Assim sendo, tudo da mandioca é aproveitado. Suas folhas são as manivas utilizadas em uma comida típica chamada maniçoba que precisa ser cozida durante 7 dias para retirar todo o veneno. O líquido que foi decantado é separado, o líquido amarelo se torna o tucupi, utilizado em pratos culinários típicos da região norte, como o pato no tucupi, tacacá ou até mesmo com pimenta; a parte branca é a famosa tapioca, que ao ser colocada no tacho e sem ficar mexendo, se tornará um beiju; de outra forma, se for batido com os galhos (vassoura) do açazeiro, tornar-se-á a farinha de tapioca.

+ SAMAÚMA DAS PALAVRAS

Ao lado da Casa de Farinha encontra-se a Samaúma das Palavras (figura 7), uma ambientação criada para estimular a leitura das crianças e jovens que frequentam o Museu Sacaca. Neste lugar, o visitante pode sentar-se sob a samaumeira (árvore com mais de 20 metros de altura, com grandes raízes expostas e uma densa copa) e escolher um livro para ler, contanto que ele leve outro livro, para que haja um compartilhamento de leituras com outros visitantes.

A samaúma foi escolhida por ser uma árvore frondosa, designada pelos indígenas como a rainha da floresta. Para mais, é válido saber que se por algum descuido uma pessoa se perder na mata e encontrar a referida árvore, poderá bater em suas raízes para emitir sons como forma de pedir socorro e, logo, ser encontrada.

Figura 7 - Samaúma das Palavras (Museu Sacaca)



Fonte: arquivo dos autores (2021).

Nos dias atuais relacionados ao ano de 2021, a Samaúma das Palavras é uma mini biblioteca rústica, feita com tabocas e coberta por palhas, para reproduzir um ambiente amazônico. Neste espaço, são disponibilizadas diversas opções de leituras, dentre elas, os livros de contos e lendas históricas, revistas em quadrinhos, livros de romance, poemas e outros ditos literários a serem apreciados.

+ TOTEM DAS ETNIAS

No centro da Exposição a Céu Aberto do Museu Sacaca, fica localizado o Totem das Etnias (figura 8), um monumento que contém uma grande representatividade dos povos amazônidas. Observa-se que sua construção está dividida em cinco momentos: o primeiro é a base constituída por mãos entrelaçadas, o que subentende-se o significado da união de todos os povos; o segundo andar corresponde às pessoas com diferentes povos e etnias, isto é, o homem negro, o castanheiro, o indígena a parteira e o ribeirinho; o terceiro e quarto nos mostra as representações das caixa do Marabaixo, também evidenciando alguns povos amazônidas, e acima deles, as representações do divino Espírito Santo e da Santíssima Trindade, que são os seres de luz cultuados nessa ritualística.

Figura 8 - Totem das Etnias (Museu Sacaca)



Fonte: arquivo dos autores (2021).

+ CASA DE EXPOSIÇÃO TEMPORÁRIA

A Casa de Exposição Temporária é completamente feita de vidro e acomoda as exposições itinerantes. O ambiente também é disponibilizado àqueles interessados em utilizá-lo por determinado período de tempo, para isso é preciso entrar em contato com a administração do museu.

Ademais, essa casa é utilizada para a realização de algumas programações ou datas importantes, nomeadamente: Dia da Consciência Negra; Dia do Meio Ambiente; Aniversário da Cidade de Macapá; Dia do Índio; Aniversários ou Férias do Museu; Atividades Culturais e de Educação Ambiental com exposições temáticas.

+ CASA DAS PARTEIRAS

A Casa das Parteiras é simples e aconchegante, construída em homenagem a todas as parteiras do estado do Amapá. A equipe de pesquisa do museu, responsável pela execução do projeto, dirigiu-se até o município de Mazagão (precisamente, em Mazagão Velho), a fim de coletar mais informações sobre a vida e o cotidiano dessas mulheres.

O primeiro cenário a ser exibido é a cozinha, disposta aos fundos da casa (figura 9). Durante o trajeto, observamos que havia um poço amazônico, um galinheiro e um chiqueiro. As parteiras tinham esses criadouros em virtude de que, por vezes, as parturientes não possuíam dinheiro para lhes pagar o serviço e, em troca, davam-lhes bichos, plantas ou algo que pudesse simbolizar sua gratidão.

Figura 9 - Vista da parte de trás da Casa das Parteiras (Museu Sacaca)



Fonte: arquivo dos autores.

Conforme a experiência da visita e as imagens, é notável que a cozinha tem uma tipologia bem antiga, ornamentada com o fogão a lenha em latas de manteiga, o pote que servia para guardar a água limpa e pura, as panelas de alumínio bem areadas, a malhadeira para pescar, um giral⁶ para lavar as louças (uma vez que não tinham pias), uma cristaleira para guardar suas louças e um bule em cima da mesa, ao lado tem-se a imagem em fibra de vidro de uma senhora sentada com uma xícara de café, pois assim as pessoas eram recepcionadas quando iam até suas casas.

Indagamos se estas senhoras em esculturas são de alguma parteira famosa, porém segundo informações verbais do Núcleo de Museologia. “São esculturas para representar e homenagear todas as mulheres que fazem este trabalho de parteira, em especial as que residem no município de Mazagão.”

Vieira (2018) afirma que “diferente dos pajés, as benzedeiras e parteiras nem sempre possuíam o dom da possessão, mas também detinham um grande conhecimento de rezas, bem como do uso e da manipulação de ervas medicinais muito solicitadas na região.”

Dentro da Casa das Parteiras, passando pelo corredor, observamos a presença de uma máquina de costura, dado que as parteiras tinham o hábito de fazer tapetes e toalhas com retalhos de tecidos. Seguidamente, existe um pequeno altar com imagens de santos

6 Ambiente construído em madeira que substitui bancadas e pias, auxiliando em várias atividades domésticas.

católicos, algo muito comum não só nas casas das parteiras, mas de um modo geral, nas casas dos ribeirinhos. Alteres também encontrados nas casas do Pajés, como cita Maués em *à Ilha encantada* esses altares são símbolos do catolicismo popular do qual GALVÃO (1955), salienta que “as parteiras eram mulheres católicas, as quais acreditavam que trazer uma nova vida ao mundo era um dom.”

Do lado de fora da casa (figura 10) tem a escultura de uma mulher com um lampião nas mãos, isto evidencia que nem sempre a parturiente se dirigia até a casa da parteira, mas o contrário também acontecia, independente do horário. Além disso, algumas parteiras possuíam um caderno como se fosse um pequeno diário no qual anotavam informações que consideravam importantes sobre a parturiente e o bebê, desde a gravidez (pré-natal) até o parto.

Figura 10 - Parte externa da Casa das Parteiras (Museu Sacaca)



Fonte: arquivo dos autores (2021).

Tradicionalmente, durante o trabalho de parto, a parteira dava algumas garrafadas (mistura da infusão de plantas medicinais que se torna como remédio) para amenizar as dores do parto, então era escolhido a melhor forma ou menos doloroso para parturiente, que poderia ficar sentada, deitada, de cócoras, etc. Ao nascer, a criança era enrolada em um pano, depois era pesada, medida e tinha seu coração auscultado pela parteira. Em seguida, fazia-se a assepsia e colocava a criança em um pequeno cesto.

A escultura da figura 11 demonstra uma mulher dando à luz ao seu bebê e a parteira fazendo todo o trabalho necessário.

Figura 11 - Representação de um parto (Museu Sacaca)



Fonte: arquivo dos autores (2021).

No mesmo ambiente estão dispostos uns colchões em formato de mãos, uma pequena brincadeira imaginativa e prática em que a pessoa entra na barriga e escorrega para as mãos, com a finalidade de simular um parto e depois é dito que esta pessoa “nasceu de novo”.

Segundo Barroso e Paiva (2019, pp. 314-315), “No estado do Amapá, a experiência e a prática de parteiras tradicionais vêm sendo reelaboradas através, de novas técnicas de processos atuais de instrumentalização, ou seja, uma forma ‘inovadora de partejar’, trazendo em seu bojo os ‘cursos de capacitação’”.

+ BOSQUE DO AÇAÍ

O Bosque do Açaí (figura 12) é um ambiente que possibilita uma variação de atividades, tanto turísticas quanto pedagógicas, nas quais destacam-se: visitas guiadas, espaço para leitura, descanso e contemplação dos ambientes naturais que o Museu Sacaca proporciona sem perder a sua originalidade, mostrando a riqueza natural e cultural que o povo amapaense e amazônica possui.

A área recebeu esse nome devido à grande quantidade de açaizeiros no local. Elas são palmeiras existentes na Amazônia e que garantem alguns alimentos, como: o palmito de açaí e o seu fruto do qual pode-se extrair o vinho ou suco do açaí, iguaria muito apreciada pelos amapaenses e que compõe outras comidas na mesa do caboclo ribeirinho.

Figura 12 - Bosque do Açaí (Museu Sacaca)



Fonte: arquivo dos autores (2021).

Este é um espaço de lazer que traz ao Museu Sacaca, novas possibilidades de visitação e entretenimento, onde o natural e o artificial podem ser contemplados com o intuito de satisfazer as perspectivas dos turistas e visitantes do local.

Para esclarecer como se deu a criação desta ambientação, é importante fazer uma pequena retrospectiva histórica do IEPA, que desde 1997, na sua reorganização estrutural, passou a incorporar o conceito de sustentabilidade. Assim, o museu recebeu o nome de Museu do Desenvolvimento Sustentável, visto que, além dos açaizeiros existe uma diversidade de árvores que enriquecem o lugar.

A criação desse ambiente no estilo de um bosque considerou o aproveitamento de um espaço ocioso e natural, localizado na Exposição a Céu aberto. Sendo assim, ele proporciona um meio social, natural e relaxante, o que favorece os grupos místicos, estimula a construção coletiva dos conhecimentos através de leituras e estudos diversos, e incorpora possíveis exposições das mais variadas pesquisas que possam ser difundidas no local.

Desta forma, entende-se que a criação do Bosque do Açaí neste local foi bastante estratégica por tudo o que propicia e, também, por estar próximo à Praça das Etnias, pois ele vislumbra os diversos públicos que necessitam dessa acessibilidade dentro do Museu Sacaca, e se torna viável aos roteiros e trilhas internas que a Exposição a Céu Aberto oferece aos visitantes.

+ CASA DAS INDÍGENAS

O passeio etnográfico pelo Museu Sacaca possibilita o conhecimento sobre três casas indígenas de diferentes etnias: Palikur, Wajãpi e Wayana / Aparai. Nas próximas três subseções serão abordados alguns aspectos relacionados a cada uma delas.

* CASA INDÍGENA PALIKUR

A etnia Palikur é dividida em quatro grupos, três deles (Karipunas, Galibi-Marworno e Palikur) estão localizados no extremo norte do Brasil, no município de Oiapoque-AP e um (Galibi-Kalinã) na Guiana Francesa.

Essa etnia possui uma festa tradicional conhecida como Turé, uma prática ritualística performática que inclui cantos e danças, com objetivo de agradecer às suas divindades

(Karuãna), pelas curas. Os Karuãnas manifestam-se através do pajé para promover a cura necessária aos nativos quando são solicitados.

O evento pode acontecer em qualquer época do ano, porém, popularmente, ocorre no mês de outubro durante a lua cheia, pois é o período em que são construídos os bancos da festividade da Cobra Grande e do Jacaré, os mastros são pintados e o lakuh⁷ é feito, rodeado por varas de pirorô⁸ com bolas de algodão em suas extremidades, ligadas por fios que prendem penas brancas de garças.

O mastro principal fica ao meio, perto do banco do Pajé junto com o Pakará (um cesto onde ele guarda os itens que utilizará durante o Turé, como cigarros de tawari⁹ e outras coisas). O ato de fumar esse tipo de cigarro acompanhado pelos cânticos para chamar os Karuãnas, fazem o pajé viajar para o mundo espiritual e somente ele consegue ver as criaturas. A festa dura até o término do caxiri (bebida fermentada feita pelos indígenas), com duração de uma, duas ou até três noites.

No Turé, não é permitido desrespeito ou bagunça, caso contrário, a pessoa receberá o chamado lamã, terá que sentar-se no banco do urubu, espadarte ou gaivota e tomar duas cuias grandes de caxiri, a primeira tendo que tomar todo o conteúdo da cuia de uma única vez e a segunda sendo permitido dividir com outras pessoas.

A casa em exposição é feita de troncos de Aquariquara, palha, paxiúba e cipós, como mostra na (figura 13).

Figura 13 - Casa da Etnia Palikur (Museu Sacaca)



Fonte: arquivo dos autores (2021).

* CASA INDÍGENA WAJĀPI

Os Wajãpi têm uma Casa Jura (figura 14), isto é, com dois pavimentos. É coberta com folhas de ubim (espécie de palmeira) e a escada é chamada de jurema, feita de troncos de árvores. Os dois andares são construídos porque a tribo acredita que à noite, alguns seres andam pelo andar inferior e, além disso, se sofrerem ataques de algum predador, poderão usar a parte superior para se defenderem da melhor forma.

7 Círculo que é montado para a realização da cerimônia do Turé, que é um festejo de agradecimento aos seres encantados e invisíveis.

8 Varas de madeira.

9 Cigarro indígena.

Figura 14 - Casa Jura da tribo indígena Wajãpi (Museu Sacaca)



Fonte: arquivo dos autores.

Essa exposição criada no museu, permite que o visitante conheça um pouco da cultura e dos utensílios utilizados pelos Wajãpi, ela possui uma variação de acervos que tradicionalmente são usados no dia a dia dos indígenas, eles fazem suas refeições na Waiuá (tipo de mesa), e possuem a Urupê (peneira utilizada em suas casas de farinha), a Matur (cesto em que as índias utilizam como armário para guardar penas, brincos e outros adornos), a Kea (uma rede em que utilizam para dormir). Tinham também o Apyka Kwaima'e (banco do cacique) e a Canoa de Caxiri, pois também realizavam a festa do Turé em sua etnia.

* CASA INDÍGENA WAYANA APARAI

A Casa Indígena Wayana Aparai é comunitária, um espaço de reuniões e assembleias. Tradicionalmente, ocorre a dança das máscaras, ao som de flautas e distribuição de bebidas. Também é o local onde são enterrados os corpos de seu chefe e de sua esposa, além de receber visitantes ou pessoas que estejam de passagem pela aldeia.

Também chamada de tukusipan ou porohtopo, essa casa (figura 15) foi construída para representar os dois povos, que após a morte de seu inimigo comum, o tulupere, passaram a viver em harmonia.

Figura 15 - Casa Indígena Waiuana Aparai (Museu Sacaca)



Fonte: arquivo dos autores.

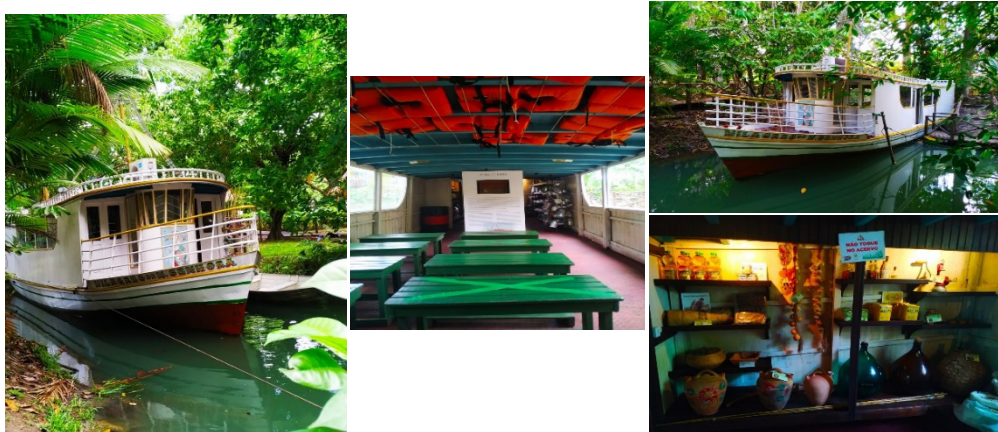
+ BARRACÃO REGATÃO

O Barco Regatão (figura 16) não é destinado para pesca, mas para fins mercantilistas, que pertence aos regateiros, personagens muito presentes na Amazônia. Segundo David McGrath (2009), o regateiro era tido por alguns como um herói, por outros como vilão.

Os senhores Gonçalo e Rocha foram pioneiros desse movimento mercantilista que não se tratava de vender coisas, mas da prática do escambo (trocas de mercadorias), principalmente com o povo ribeirinho, por exemplo, para adquirir uma lata de manteiga, o ribeirinho deveria oferecer algum produto que ele possuía (da agricultura, caça ou pesca), o qual seria pesado, posto que a oferta deveria ter o mesmo peso da lata de manteiga (pesos equivalentes). Além da troca de produtos manufaturados, também ocorriam as trocas de remédios, caso fosse necessário.

De mais a mais, o Regatão também possuía o rádio, único meio de comunicação nas comunidades em que passava. Reiterando, os povos que moravam afastados esperavam a passagem do Regatão, a fim de obterem notícias do centro da cidade e de seus parentes que ali viviam.

Figura 16 - Barco Regatão (Museu Sacaca)

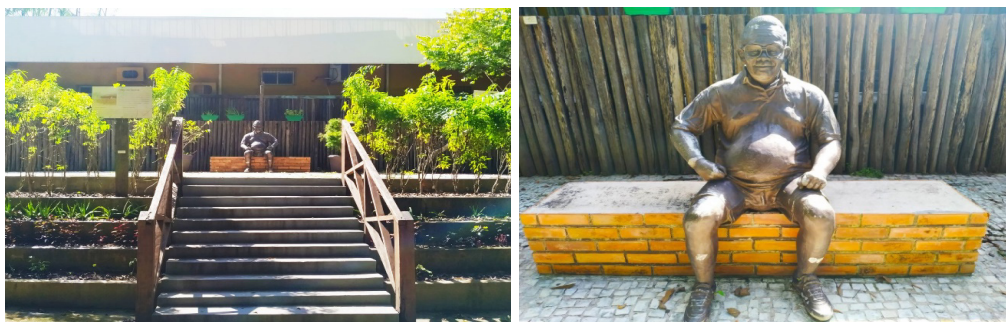


Fonte: arquivos dos autores.

+ PRAÇA DO SACACA

Na Praça do Sacaca, existe uma escultura em tamanho real de Raimundo dos Santos Souza (figura 17). Ele era um senhor que detinha um conhecimento empírico sobre as plantas e suas utilizações, aprendeu sobre isto com seu pai e com indígenas e, posteriormente, utilizou seus conhecimentos para trabalhar junto com o Drº Waldomiro Gomes, em pesquisas relacionadas às plantas medicinais.

Figura 17 - Escultura de Raimundo dos Santos Souza (Museu Sacaca)



Fonte: arquivo dos autores (2021).

Acerca da sua vida pessoal, ele foi casado com a primeira miss Amapá, a senhora Madalena e, desta união, tiveram alguns filhos. Um fato interessante é que durante os carnavais de Macapá-AP, o senhor Sacaca foi eleito como Rei Momo por vinte e três vezes.

Em consequência das suas contribuições com a medicina natural, todas as plantas ao redor de sua estátua são medicinais e fazem parte do acervo do Herbário Amapaense, inclusive uma pequena árvore que está próxima à escultura chama-se Sacaca, (figura 18), com alto poder de desinflamação.

Figura 18 – Arvore de Sacaca (Museu Sacaca)



Fonte: arquivos dos autores.

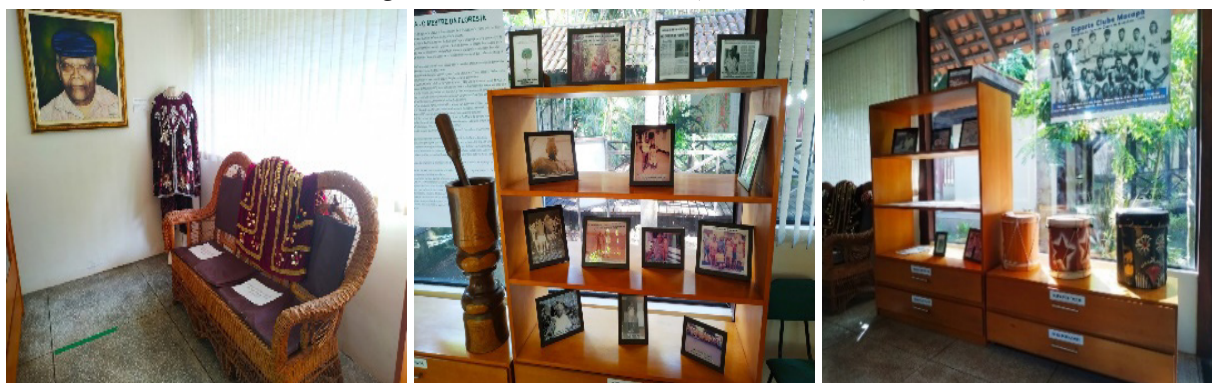
+ MEMORIAL SACACA

Em 2018, através de uma nova gestão do IEPA, gerida pelo atual Diretor Presidente o senhor Jorge Elson Silva de Souza, foi criado um espaço chamado de Memorial Sacaca (figura 19), que abriga uma série de objetos pessoais do referido senhor, dentre eles: material bibliográfico sobre sua história de vida, artigos pessoais, roupas de quando o senhor Sacaca foi rei momo no carnaval amapaense, caixas de Marabaixo construídas por ele, pilão e mão de pilão que o mesmo utilizava para fazer a fusão das ervas, certificados escolares e de cursos que ele participou, medalhas de honra ao mérito, troféus, fotografias

com familiares, quadros particulares e uma pintura do rosto do Sacaca feito pelo pintor e artista plástico Augusto Leite e outros utensílios utilizados por ele.

Importante enfatizarmos que em 17 de novembro de 2018, no Rio de Janeiro, no hotel Copacabana Palace, Mestre Sacaca foi condecorado pela “Divine Academie Française des Arts Lettres et Culture” com o título: PÓSTUMO E HONORÍFICO, que é uma das mais altas insígnias, isso ocorreu pelos grandiosos serviços prestados à sociedade e à humanidade. Na cerimônia a família recebeu a medalhas de ouro da República Francesa. Raimundo dos Santos Souza é a quinta personalidade mundial a receber tal honraria.

Figura 19 - Memorial Sacaca (Museu Sacaca)



Fonte: arquivo dos autores (2021).

+ FESTAS ANUAIS

Para acrescentar, o Museu Sacaca desenvolve atividades científicas e culturais durante o ano todo, as quais visam estimular a presença de visitantes. Algumas delas fazem parte de um calendário anual, a saber: Sacaca na folia, a Semana dos Museus e a festa dos povos, Semana da Cultura Afro e a Semana de Primavera de Museus (figura 20).

Figura 20 - Festas anuais do Museu Sacaca



Fonte: Arquivos do NUMUSEO- Núcleo de Museologia, Museu Sacaca.

Eventos Estaduais e Municipais também fazem parte desse calendário como: o aniversário da cidade de Macapá, homenagens as festas religiosas como a de São José, padroeiro da cidade, homenagem a festa dos santos guerreiro do município de Mazagão, São Thiago e São Jorge, dia do índio, semana do meio ambiente, semana da criança.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A visita etnográfica ao Museu Sacaca é, de fato, uma viagem às fronteiras dos saberes culturais afro-ameríndios na Amazônia; uma viagem pelo tempo e pelo espaço

através das trilhas e do lago artificial com o barco regatão, que nos permitiram conhecer parte dessa história e de seus atores sociais, bem como do contexto social em que essas populações viviam.

Através da trilha indígena, foi possível aprender um pouco da história contemporânea dos povos indígenas que habitam o extremo norte do Brasil; continuamente, a trilha do extrativismo aborda parte da realidade da vida dos castanheiros e dos agricultores que vivem da produção da farinha de mandioca, atividade que ainda é muito praticada no estado do Amapá e muito relevante para a economia regional.

Também visitamos diversos outros espaços culturais e de lazer, voltados à área pedagógica e à difusão do conhecimento científico produzido por pesquisadores ligados ao IEPA. Em suma, este artigo envolveu as descrições das ambientações do Museu Sacaca e contribuiu com conhecimentos históricos, culturais e sociais das diferentes etnias presentes na região Norte, mais precisamente no estado do Amapá. Por essa razão, recomenda-se a visita ao Museu Sacaca, uma vez que o visitante terá uma experiência mais detalhada e enriquecedora ao mundo dos povos tradicionais da Amazônia.

REFERENCIAIS

- ACCIOLY, Sheila M.; SALLES, Sandro G. Marabaixo: Identidade social e etnicidade na música negra do Amapá: 2005. Disponível em: <http://encipecom.metodista.br/mediawiki/images/5/56/GT2-002-MarabaixoSheila_e_Sandro.pdf>. Acesso em: 10 jul. 2021.
- BARROSO, Iraci de C.; PAIVA, Antônio Cristian S. Parteiros tradicionais da Amazônia amapaense: capacitação, incorporação de saber e resistência cultural. In. Revista de Ciências Sociais. Fortaleza, v. 50, n. 1, mar./jun., 2019, pp. 313-361.
- BRASIL; AMAPÁ. Decreto nº 1333 de 11 de abril de 2017. Dispõe da aprovação do Estatuto do Instituto de Pesquisas Científicas e Tecnológicas do Estado do Amapá - IEPA, e dá outras providências. Governo do Estado do Amapá, 2017.
- GALVÃO, Eduardo. Santos e Visagens. São Paulo: Nacional, 1955.
- LIMA, Deborah de M. Ribeirinhos, Pescadores e a Construção da Sustentabilidade nas Várzeas dos Rios Amazonas e Solimões. In. Boletim Rede Amazônia: Diversidade Cultural e Perspectivas Socioambientais. Ano 3, n. 1, 2004.
- MAUÉS, Raimundo Heraldo. A Ilha Encantada, Medicina e Xamanismo Numa Comunidade de Pescadores. Belém: gráfica editora universitária, 1990
- McGrath, David G. Parceiros no crime: O regatão e a resistência cabocla na Amazônia tradicional. March 2009 Novos Cadernos NAEA 2(2) DOI:10.5801/ncn.v2i2.109
- SILVA et al. Potencial do Extrativismo da Castanha-do-Pará na Geração de Renda em Comunidades da Mesoregião Baixo Amazonas, Pará. In. Floresta e Ambiente, vol. 20, n. 4, out./dez, 2013, pp. 500-509. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.4322/loram.2013.046>>. ISSN 1415-0980 (impresso).
- VIEIRA, V. S. Identidade Nação e Pureza no Candomblé em Belém do Pará. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Universidade do Estado do Pará (UEPA), Belém-PA, 2018.
- VIEIRA, V. S.; ANCHIETA, Paulo. Pajelança e encantaria na Amazônia brasileira. Revista Senso, 2019. Disponível em: <<https://revistasenso.com.br/zrs-edicao-13/pajelamca-e-encantaria-na-amazonia-brasileira/>>. Acesso em: 11 jul. 2021.

O SIGNIFICADO DO DIA 08 DE MAIO NO AMAPÁ

Alysson Brabo Antero
Marcos Vinicius de Freitas Reis

Embora o Brasil se constitua na atualidade como a maior nação negra fora do continente africano, 56% dos brasileiros se declaram negros e pardos, e tenha recebido aproximadamente 40% dos quase dez milhões de africanos que foram transportados para as Américas entre os séculos XVI e XIX, a formação da nossa identidade cultural subalternizou e invisibilizou o legado dos povos africanos (PEREIRA, 2007; RIBEIRO, 2019).

Para Boaventura de Souza Santos (2019) os estados nacionais latino-americanos, entre eles o Brasil, são resultados de um sistema de pensamento eurocêntrico pautado no capitalismo, no colonialismo e no patriarcado que usou em sua constituição a dominação bélica, política e econômica. O processo de independência das colônias não significou o fim da dominação, e, sim novas maneiras de continuar expropriando os povos colonizados.

Alguns estudiosos como Catarina Walsh, Anibal Quijano chamarão esse novo processo de dominação de colonialidade, que em síntese significa um novo modelo de poder moderno e permanente que perpassa praticamente todos os aspectos da vida de uma pessoa (FLEURI, 2015).

Sob essa perspectiva, a colonialidade possui um *modus operandi* que é comum a quase todos os países e povos que foram e são vítimas do sistema colonial: construção de uma linha abissal que separa sociedades metropolitanas das sociedades coloniais. Do lado metropolitano está o padrão imposto como aceitável universalmente: branco, hétero e cristão. Do lado colonial estão os pardos, negros, indígenas, primitivos, ignorantes que precisam de conversão (SANTOS, 2019).

Para o autor supracitado essa mentalidade eurocêntrica atravessará gerações de modo que o poder político e social masculino, fundado num padrão heteronormativo e

cristão será visto com naturalização, entretanto, utilizará inúmeros meios para ratificar essa pseudo-superioridade, entre eles a religião e o próprio modelo de ciência moderna como a conhecemos que arroga que o conhecimento científico é superior aos saberes populares, práticos, intuitivos e religiosos.

Por sua vez, conforme Fanon apud Faustino (2013, p. 226) “os povos colonizados, não seguiram inertes à colonização e buscaram desenvolver estratégias diversas de resistência e emancipação”. Dito em outra maneira, os povos colonizados não aceitaram viver subalternos e marginalizados e passaram a se organizar em coletivos que incluíam sujeitos postos à margem da sociedade seja do ponto vista étnico, regional, gênero, religioso e iniciaram lutas pelo reconhecimento de seus direitos e o autogerenciamento de seus territórios (SANTOS, 2019).

Contemporaneamente a diversidade cultural, religiosa política, étnica é um fato no Brasil e no mundo, assim como também é o fanatismo religioso, a intolerância racial e o sectarismo político. Refletir sobre a realidade e propor alternativas e caminhos de entendimento é uma necessidade que se impõe (GRUPIONI, 2009).

Dessa forma, quando se registra elevados índices de violência religiosa em nossa país, sobretudo, contra os adeptos das religiões de matriz africana, confirma-se que tais sistemas crenças “enfrentam ‘guerras santas’ e políticas de extermínio cultural desde o primeiro momento em que aportaram no Brasil” (CORDOVIL, 2012, p. 13).

Para Campos e Rubert (2014) o Estado Brasileiro do período colonial, passando pelo império e até a república foi em grande parte protagonista e incentivador de violências simbólicas e físicas, quando não, foi omissivo em combater casos de intolerância religiosa.

Diante disso, as religiões de matriz africana foram invisibilizadas e silenciadas como se a presença delas fosse a personificação do demônio cristão e, portanto, justificaria casos de destruição de terreiros ou truculência policial quando elas ousavam aparecer cultuando seus orixás e guias à maneira da tradição: com louvores e som dos tambores. A propósito, o demônio é uma concepção cristã e não afro-brasileira (SILVA, 2005).

Não obstante, a promulgação da Constituição Federal em 1988, pautada em vários aspectos na Declaração Universal do Direitos Humanos, a organização de setores sociais, entre eles o movimento negro, fez que com políticas públicas saíssem do papel e atendesse populações que historicamente foram desrespeitadas em seus direitos.

Apenas para exemplificar como políticas públicas afirmativas possuem potencial de mudar determinadas áreas, a Lei de Cotas de 2012 mudou o perfil de alunos ingressantes nas universidades. Em 2018 pela primeira vez a maioria dos alunos de instituições federais de ensino superior era composto por negros (51,2%) (RIBEIRO, 2019).

Tudo indica, entretanto, que tal avanço não se consolidará, pois em 2021 o número de inscritos pretos no ENEM foi de 11,7%, menor proporção desde 2009. Consequência da pandemia da covid-19 ou do veto à gratuidade praticado pelo Ministério da Educa-

ção? Não temos condições de responder tais questões, o dado concreto é que número de estudantes pretos escritos para o ENEM já chegou a 1,1 milhão em 2016, esse ano serão apenas 362,3 mil¹.

É consenso, por outro lado, que a luta contra o racismo e preconceito e a intolerância religiosa não passa por uma única frente de combate. A esse respeito Munanga (2005) contribui descortinado que o combate ao problema do racismo passa por três caminhos: leis, políticas afirmativas e educação.

Com isso em perspectiva, percebe-se que o sistema colonialista pautado no pensamento conservador eurocêntrico foi e é produtor de exclusão, racismo, epistemicídio e intolerância religiosa contra as os povos colonizados, no caso brasileiro, índios e negros.

Ademais, acredita-se que fortalecer as pautas que passam pelo respeito aos direitos humanos fundamentais, bem como, transformar sujeitos coletivos ausentes em sujeitos coletivos presentes, portadores de direitos e deveres torna-se uma exigência em busca de uma sociedade mais justa, democrática e inclusiva.

INTOLERÂNCIA RELIGIOSA NO BRASIL

Em nível nacional a Lei nº 11.635, de 27 de dezembro de 2007 criou o Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa, 21 de janeiro. Essa data não foi escolhida de forma aleatória. Na verdade, tem significado e traz à memória o caso de uma candomblecista na Bahia que teve sua casa e seu terreiro invadidos por pessoas de outra religião, e foi acusada de charlatanismo.

A foto dessa líder religiosa foi publicada de uma matéria jornalística, intitulada “Macumbeiros e Charlatões lesam o bolso e a vida dos clientes”, Mãe Gilda e o marido foram perseguidos, sofreram várias agressões físicas e verbais, e depredações dentro do espaço religioso. Após esses fatos teve um infarto fulminante e morreu. Casos análogos infelizmente são mais comuns do que se possa imaginar e o Amapá não está imune a esse problema, conforme veremos adiante com dois relatos recentes de discriminação religiosa.

Casos de perseguição, discriminação e preconceitos deflagrados contra crenças que se diferenciasse da religião católica foi considerada comum ao longo da história do Brasil. Nesse contexto, as religiões mediúnicas se tornaram alvos privilegiados de intolerância vinda de múltiplas direções: do próprio aparato do Estado e diferentes segmentos religiosos, como as denominações neopentecostais, mais recentemente (CAMPOS & RUBERT, 2014).

Ainda com base nesses autores, é possível compreender que a intolerância religiosa opera por diferentes caminhos, segmentos de igrejas neopentecostais elevaram o nível da perseguição para o espaço político através de leis que invisibiliza e constrange os adeptos das religiões afro-brasileiras.

¹ https://www.cartacapital.com.br/educacao/enem-tem-queda-de-77-de-inscricoes-de-estudantes-pobres/?utm_campaign=newsletter_carta_educacao_-_02092021&utm_medium=email&utm_source=RD+Station

Para Silva (2005) isso decorre, sobretudo, devido religiões afro-brasileiras serem consideradas religiões de transe, sacraliza animais e de culto aos espíritos, consequentemente, foram associadas a estereótipos de “magia negra” quando não passaram a ser consideradas primitivas e atrasadas.

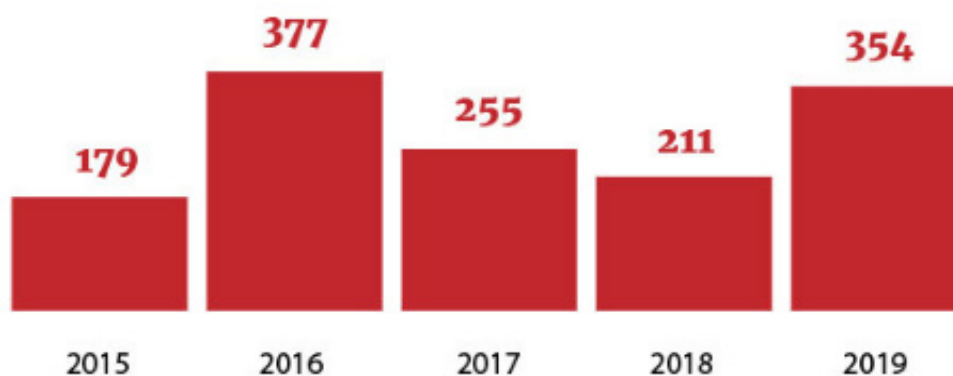
Além disso, conforme comenta Gomes (2005) desde a abolição em 1888 o Estado Brasileiro nunca se posicionou contra o racismo e a discriminação de cunho religioso, antes, assumiu posturas neutras, minimizando o problema e contribuindo indiretamente para a perpetuação das desigualdades e toda forma de discriminação.

Levantamentos recentes demonstram que denúncias de intolerância religiosa no Brasil são cada vez maiores, sendo que apenas alguns viram notícias em telejornais e páginas na internet².

Pelas pesquisas reconhece-se que deflagração de casos de intolerância pode ser direcionada a todas as formas de crer, no entanto, é praticada, em maior grau, contra os adeptos das religiões de matriz africana³.

Denúncias de intolerância religiosa no Brasil

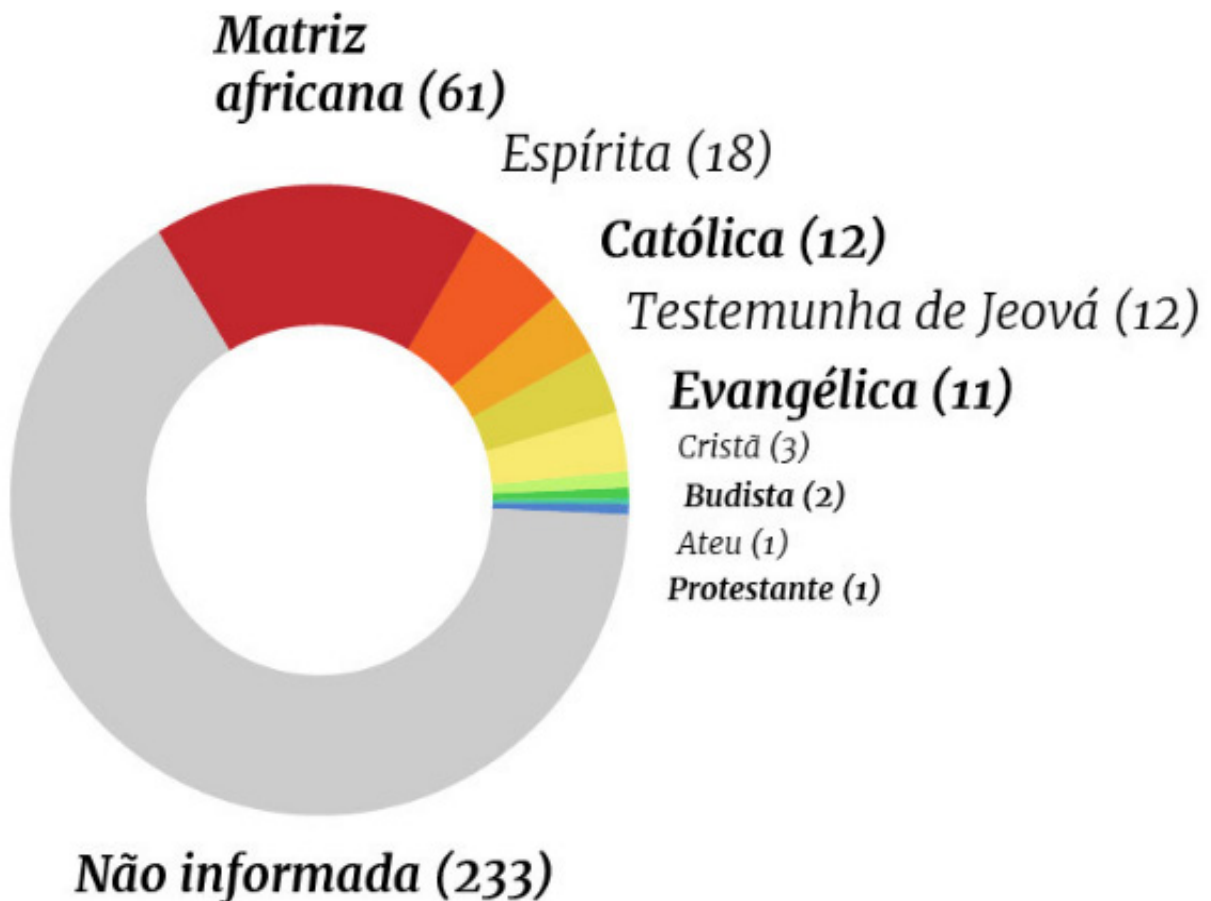
Dados do 1º semestre (janeiro a junho) de cada ano.



Fonte: Balanço Disque 100 – Ministério da Mulher, Família e Direitos Humanos

2 <https://www.brasildefato.com.br/2020/01/21/denuncias-de-intolerancia-religiosa-aumentaram-56-no-brasil-em-2019>

3 Idem.



No Amapá tornou-se público dois casos que representam bem o nível de intolerância religiosa movida contra as religiões de matriz africana.

Mãe Lílian adepta da religião afro-brasileira moradora da periferia de Macapá teve sua casa invadida por policiais após denúncia de um vizinho que ficou incomodado com a realização do culto que ela realizava em sua casa.

Outro mais recente aconteceu no bairro do Araxá, periferia de Macapá, envolvendo a comunidade do babalorixá Salvino. Em um dia de culto no seu terreiro, um grupo de religiosos marcou um evento quase na frente do barracão e ficaram falando palavras contrárias a religiosidade afro-brasileira numa clara demonstração de afronta por discordarem na fé nos orixás.

Tais exemplos são demonstrações que no Amapá existem práticas de intolerância religiosas, sobretudo, contra as religiões tidas como minoritárias, como as de matriz africana, promovida por agentes públicos através de abordagens truculentas e segmentos religiosos.

Para o professor Munanga há três caminhos de combate ao racismo, disseminação, o preconceito e a intolerância: leis, políticas públicas e a educação.

- Leis (exemplo: tornar o racismo em crime (artigo 5º da CF). Apesar dessa e outras leis serem positivas, não atingem os preconceitos, as discriminações que há nas cabeças das pessoas. Utilizando uma metáfora diz que as leis atingem só a ponta do iceberg.

- Políticas públicas afirmativas. Exemplo: Leis das Cotas.

- Educação. Esta é o caminho para atingir a parte submersa do iceberg, ou seja, formar cidadãos que valorizem e convivam com as diferenças. Uma educação capaz de desconstruir mitos de superioridade e inferioridade em todos os níveis.

Esses três passos sugeridos por Munanga podem ser vistos no Amapá e são dignos de serem registrados, pois conforme já foi aludido o Estado não está imune às práticas de intolerância religiosa, com efeito, combatê-lo é uma missão de todos.

Foi criada a Delegacia de Crimes Raciais e de Intolerância Religiosa com objetivo combater crimes praticados contra pessoas físicas, jurídicas, entidades e patrimônios privados ou públicos, desde que a razão seja racial ou intolerância religiosa. Através de uma delegacia especializada pessoas que se sentirem vítimas de intolerância religiosa podem registrar boletim de ocorrência e caberá a autoridade competente abrir inquérito e até ofertar denúncia ao Ministério Público.

No âmbito educacional, no Referencial Curricular Amapaense de 2019 o estudo da diversidade religiosa, bem como, de casos de intolerância religiosa está previsto no currículo e visa a construção de uma sociedade mais justa, democrática e inclusiva.

Diversos seminários vêm acontecendo entre a Universidade do Estado do Amapá com prefeitura, ministério público estadual e outros órgãos que tematizam e visam garantir o direito à liberdade de culto, à vida e à segurança de todos, conforme previsto na nossa Constituição Federal de 1988.

Outra ação digna de ser conhecida é de iniciativa das casas e congregações ligadas a religiões de origens africanas que organizam a Caminhada das Bandeiras. Esse evento em Macapá compõem as comemorações ao Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa e é realizado desde 2016.

No Amapá os cultos afro religiosos chegaram na segunda metade do século XX e como em outros estados do Brasil, foram aos poucos se expandindo, não sem sofrerem perseguições e preconceitos. Atualmente há mais de 100 terreiros espalhados por todo o Estado.

Sabe-se que reconstruir o processo histórico de formação e desenvolvimento das religiões afro-brasileiras não é tarefa fácil, por pelo menos 04 motivos, conforme Silva (2005): (1) são segmentos marginalizados em nossa sociedade; (2) historicamente perseguidos; (3) há poucos documentos e registros históricos narrando seu desenvolvimento; e, (4) são tradições que crescem e se estabelecem pelo princípio da oralidade, ou seja, não existe livros sagrados que narre sua trajetória histórica de modo que cada terreiro, casa de culto possui uma história autônoma e independente.

Em 2005 que o então deputado estadual Randolfe Rodrigues apresentou projeto de lei aprovado na assembleia legislativa do Amapá que criou o Dia Estadual dos Cultos Afros-religiosos.

08 DE MAIO: DIA ESTADUAL DOS CULTOS AFRO-RELIGIOSOS NO AMAPÁ

Assim como o Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa não foi uma data escolhida aleatoriamente, no Amapá, o dia 08 de maio foi escolhida por se reconhecer que o primeiro tambor dos cultos afro religiosos foi ecoado nessa data em 1962, tendo à frente Dulce Costa Moreira (Mãe Dulce), tida como a primeira mãe-de-santo do Amapá.

Conforme Decleoma Pereira (2008) os cultos afro religiosos chegaram ao Amapá em meados do século XX com imigrantes que vieram residir no então Território do Amapá. Esse período coincide com o fluxo migratório que viveu a região norte, com políticas de incentivo por parte do governo federal para povoar a Amazônia.

Nesse processo de migração regional chegaram ao Amapá pessoas iniciadas nas religiões de terreiro que aqui deram prosseguimento as suas crenças. Dona Dulce é uma dessas imigrantes que com resiliência consegue sobrepor os preconceitos e iniciou sua obra baseada em crenças de matriz africana, sincretizadas com elementos católicos, espíritas e ameríndios.

Pelo pioneirismo de Mãe Dulce, o então deputado estadual Randolfe Rodrigues protocolou projeto de lei que criou o dia dos cultos afro. A intenção de tal projeto era trazer a reflexão da sociedade amapaense o respeito aos cultos afro-religiosos com vista a diminuir o preconceito e aumentar a convivência pacífica de todos os cidadãos amapaenses independente da crença religiosa.

A aprovação do projeto pela assembleia legislativa e sua constituição em lei representou um passo importante para retirar o problema da intolerância religiosa da invisibilidade e torna um tema discutível para que soluções sejam compartilhadas.

Sobre isso Gomes (2005, p. 51) expõe

“[...] refletir sobre a questão racial brasileira não é algo particular que deve interessar somente às pessoas que pertencem ao grupo étnico-racial negro. Ela é uma questão social, política e cultural de todos (as) os (as) brasileiros (as).

Depreende-se que colocar em evidência o problema da intolerância religiosa não interessa apenas as pessoas pertencentes as religiões afro-brasileiras, mas é algo que tem potencial de beneficiar toda a sociedade por propor reflexão e ação.

Sob essa perspectiva o 08 de maio é uma data importante e se enquadra entre as ações citadas pelo professor Munanga que visa combater o racismo velado na sociedade brasileira.

Quanto mais a sociedade tomar conhecimento e conhecer a respeito das religiões afro-brasileiras, melhor será a convivência fraterna e respeitosa, afinal, é importantíssimo ter cuidado para não desrespeitar os símbolos de nenhuma cultura, para isso, torna-se fundamental nutrir empatia, estudar, se informar sobre grupos excluídos na sociedade (RIBEIRO, 2019).

Diante disso, a Lei que instaurou o Dia dos Cultos Afro-religiosos no Amapá reveste-se de relevância social, pois traz seu corpo esse objetivo de tornar a sociedade um

espaço democrático, livre de preconceito onde todos são portadores de direito e deveres, e juntos podem colaborar para uma efetiva sociedade justa e inclusiva.

Por tudo isso, vê-se que o dia 08 de maio com dia estadual dos cultos afros não visa beneficiar apenas os afro-religiosos existentes em todo o Estado. Com extensão dessa data, outras práticas culturais de matriz africana também podem ser beneficiadas, pois os elementos, os conhecimentos, os saberes e as crenças religiosas de matriz africana não são exclusivos das religiões de terreiro, estão também no chamado catolicismo negro, nas práticas de pajelança e benzeção.

Com efeito, sabe-se que uma determinada lei não tem o poder em si mesma de modificar padrões de pensamentos, porém, a partir dela é possível desenvolver atividades em escolas e universidades que visam a formação de cidadãos mais conscientes e sabedores de seus direitos e deveres.

Finalmente, o dia 08 de maio além de se constituir como uma data de denúncia contra a intolerância religiosa, torna-se uma oportunidade de reinterpretar a realidade sociorreligiosa com vista a conhecer e perceber a pluralidade multicolor das crenças religiosas no Estado do Amapá.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para a professora Nilma Lino Gomes (2005) não há problema algum em compreender que vivemos em uma sociedade onde existem diferentes crenças religiosas. O problema inicia quando hierarquizamos e tentamos justificar que uma crença é superior a outra.

Aduzimos com isso que reconhecer e compreender que vivemos num país que no campo religioso possui uma diversidade de crenças e filosofias de vida é um dos primeiros passos para se caminhar em direção de uma sociedade democrática, justa, inclusiva e livre de preconceito de cunho religioso.

Por outro lado, o combate ao racismo velado e a discriminação histórica contra crenças que fogem do padrão cristão aceito pela maioria é um dever que se impõe a estudantes, trabalhadores, cidadãos conhecidos e anônimos.

O dia 08 de maio como Dia dos Cultos Afro-religiosos no Amapá é um passo importante com vista a criar um espaço social livre de preconceito e que prima pelo respeito a todas as manifestações religiosas.

REFERÊNCIAS

- CAMPOS, Isabel Soares; RUBERT, Rosane Aparecida. Religiões de matriz africana e a intolerância religiosa. In: Cadernos do Lepaarq. Vol. XI, nº 22, 2014. ISSN 2316 8412
- COROVIL, Daniela. Religiões Afro: introdução, associação e políticas públicas. São Paulo: Fonte Editorial, 2014.
- FAUSTINO, Deivison Mendes. Colonialismo, racismo e luta de classe: a atualidade de Frantz Fanon. In: Anais do V Simpósio Internacional Lutas Sociais na América latina. 2013. p. 216 -232. ISSN 2177 9503

-
- FLEURI, Reinaldo Matias. Interculturalidade, educação e desafios contemporâneos: diversidade religiosa, decolonialidade e construção da cidadania In: POZZER, Adecir et all. Ensino religioso na educação básica: Fundamentos epistemológicos e curriculares. Obra comemorativa dos 20 anos do FONAPER. Florianópolis: Saberes em Diálogo, 2015. Disponível em: < er_na_eb_2015.pdf (fonaper.com.br)>.
- GOMES, Nilma Lino. Alguns termos e conceitos presentes no debate sobre relações raciais no Brasil: uma breve discussão. In: Educação anti-racista: caminhos abertos pela lei 10.639. Brasília: SECAD, 2005. p.39-61.
- GRUPIONI, Luis Donizete Benzi. Guia prática para professores do Ensino Fundamental 1. Publicação mensal da Editora Lua. Edição abr, 2009. Ano 06. N. 62. ISBN 1679-9879. Disponível em: < https://www.institutoiepe.org.br/media/artigos/Lei_11.645_tematica_indigena_na_escola%20LuisDonisete.pdf>. Acessado em: dez. 2019.
- MUNANGA, Kabengele. (org). Superando o racismo na escola. 2. ed. Brasília, SECAD, 2005.
- PEREIRA, Edimilson de Almeida. Malungos na escola: questões sobre cultura afrodescendente e educação. São Paulo: Paulinas, 2007.
- PEREIRA, Decleoma Lobato. O Candomblé no Amapá: história, memória, imigração e hibridismo cultural. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Federal do Pará, Belém-PA, 2008.
- RIBEIRO, Djamil. Pequeno manual antirracista. 1ª ed. São Paulo: Companhia das letras, 2019.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. O fim do império cognitivo: a afirmação das epistemologias do sul. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. Candomblé e Umbanda; caminhos da devoção brasileira. 5. ed. São Paulo: Selo Negro, 2005.

RELIGIÃO E DIREITOS HUMANOS: CAMINHADA DAS BANDEIRAS DAS RELIGIÕES DE MATRIZES AFRICANAS NO AMAPÁ AP

Raimundo Erundino Santos Diniz
Marcos Vinicius de Freitas Reis

A história do Brasil tem sido fortemente marcada por pressões de valores eurocêntricos pautados na negação da diversidade e, de modo peculiar, da negação da ancestralidade africana relativa aos cultos, ritos e credos religiosos. Produziu-se um discurso de negação às referências africanas e afro-brasileiras, sendo necessário reafirmar, na contemporaneidade, as identidades religiosas, movimentos sociais, culturais e também a reinvenção do lugar da ancestralidade africana.

O campo acadêmico tem sido um lugar de recuperação e reposicionamento da ancestralidade africana e afro-brasileira para tentar entender a contemporaneidade e redesenhar as relações sociais e políticas demarcadas por práticas hierarquizantes e excludentes de grande parte da sociedade. Nesse processo de dominação colonialista, foram produzidos sentimentos de inferioridade para garantir o não-lugar da África e africanidades na história da humanidade. Diversos intelectuais criticam e denunciam como as identidades e produções bibliográficas, historicamente construídas sobre África e africanidades, sustentaram um ideal europeu de civilização. A ocidentalização do imaginário e representações ilusórias sobre os colonizados produziu o desvirtuamento de suas culturas e falseamento de suas histórias, levando-os à invisibilidade e inferioridade.

A releitura da história tradicional contada sob o ângulo do “colonizado”, tem ganhado espaço nos estudos contemporâneos, estudos (de) coloniais, culturais e demais de-

rivações que propõem um discurso contra hegemônico, abordagens invertidas das compreensões tradicionais da História.

Sobre este aspecto, Maldonado-Torres (2006, p.129) sustenta a necessidade em “superar as limitações históricas do modelo dos Estudos de Área, assim como problemas internos aos Estudos Étnicos, tais como os da exacerbação da identidade e o imediatismo político.”. O autor assinala a necessidade de se elaborar um “ativismo social e político descolonizador, desracializador e ‘desgerador’”. Tudo isto se deve fazer tendo um horizonte amplo que inclua referência à necessidade de criar um novo humanismo e aceder a uma realidade trans moderna.”. Esta pesquisa acompanha as reflexões sobre a reconstrução de novas humanidades, novas epistemologias; se enquadra em estudos de africanidades e também envolve metodologias voltadas aos estudos étnicos de natureza subalterna.

Esta abordagem se adéqua ao viés metodológico da pesquisa qualitativa, por isso assoalham as compreensões de Alves-Mazzotti; Sewandsananider (2001) ao salientarem que o ponto relevante da pesquisa qualitativa está no caráter subjetivo, demarcado pelo exercício da compreensão ou interpretação. Estes autores defendem que deve existir a preocupação em entender os aspectos atrelados às crenças, percepções, sentimentos e valores, presentes nos comportamentos dos agentes. Nesta modalidade de pesquisa, tenta-se vislumbrar os sentidos e significados esmaecidos no convívio social, buscando conhecê-los ou mesmo descrever aqueles que são gradualmente desvelados.

A Caminhada das Bandeiras se anuncia como manifestação política em defesa das histórias de negros e negras e demais agentes sociais que ritualizam e reproduzem manifestações de crenças e cosmologias específicas consoantes à perspectiva do campo da diversidade religiosa. A data 21 de janeiro de 2016 marca o “Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa” e conta com a participação de agentes sociais representantes de várias religiões, em destaque, Umbanda e candomblé. A primeira Caminhada das Bandeiras do estado do Amapá representa uma data importante de politização e organização coletiva, passou a ter conotações políticas que extrapolam o viés religioso.

A metodologia de ocupação do espaço público pelo ato de caminhar e ritualizar por símbolos, signos e simbologias manifestados por discursos, vestimentas, cores, instrumentos de percussão, faixas e realização de rituais, expressam conteúdos singulares que são apropriados aqui como elementos constituintes de um campo pedagógico. Neste campo pedagógico são encontradas possibilidades de análises e atravessamentos sociológicos, antropológicos, históricos e pedagógicos, portanto, multidisciplinares que podem ser apropriados pedagogicamente nas estratégias de fortalecimentos da lei nº 10.639/03.

A pesquisa qualitativa se ajusta neste trabalho como recurso importante devido à natureza subjetiva do tema, que requer a participação de agentes sociais por diversas modalidades de manifestações simbólicas. Assim, com a autorização dos agentes sociais, o registro de narrativas ocorreu através da realização de entrevistas enquanto forma de aproximação e acesso às suas informações por ângulos específicos. Os registros apontam a necessidade de atenção cuidadosa às linguagens, vocábulos e termos peculiares utiliza-

dos no cotidiano dos agentes sociais. As linguagens e códigos de comunicações oferecem informações preciosas para tentar entender os sentidos das expressões e o uso de fonemas marcados por histórias e relações de solidariedade, aprendizagens e histórias de vidas, aproximando as técnicas dos estudos etnolinguísticos, informa Oliveira (1996).

Para registro de dados no campo de pesquisa, instrumentalizou-se a utilização de práticas etnográficas de “observação e análise de grupos humanos considerados em suas particularidades”, como informa Lévi-Strauss (1991, p.14). A etnografia permitiu descrever os modos de pensar e sentir situacionais. Procurou-se construir análises que compreendessem o resultado das expressões socioculturais projetadas a partir do cotidiano destas comunidades religiosas de matrizes africanas. Para Malinowski (1976), este método confere preocupações em perceber os aspectos atrelados às crenças, sentimentos e valores, presentes no campo do comportamento, para poder entremostrarmos seus sentidos e significados.

Barth (2000) aponta a preocupação em evitar as generalizações sobre os processos históricos. Portanto, os processos sociais importam. Entende-se a Caminhada das Bandeiras enquanto processo social pelo que reúne, representa e manifesta. Esta manifestação coletiva converge motivações que formam as ações humanas, representações e a própria produção do mundo, por isso deve ser compreendida em todos os sentidos, não apenas em seu resultado enquanto caminhada.

Barros (1999) pondera que o empirismo enquanto estratégia de pesquisa, a exemplo da natureza do objeto em querela, deve observar os significados compartilhados em diferentes níveis e interesses em jogo. Os procedimentos metodológicos empíricos de observações em campo enriqueceram as interfaces da pesquisa com registros fotográficos, participação direta da referida caminhada acompanhada de diálogos informais e anotações em campo.

Neste trabalho, a apropriação do método de registro fotográfico constitui elemento fundamental para revelar o conjunto de expressões manifestadas no espaço público no decorrer da caminhada. A Caminhada das Bandeiras se coloca como um momento histórico importante para os agentes sociais que marcam o espaço urbano em defesa de direitos. As manifestações simbólicas, sensibilidades, performances e gestos anunciam, denunciam e demarcam o momento político, espacialmente e temporalmente. O registro deste momento histórico confere a função política da fotografia ao se considerar que ela “também pode trazer elementos fundamentais para estudos relacionados à história política e social, a modos de vida da população e seus costumes”, informam Goltara; Mendonça (2015, p.120).

As análises postadas aqui seguem orientações no sentido de considerarem as informações levantadas como problemas para os quais, através da leitura e interpretação, aprofundam compreensões por associação de ideias, objetivando: problematizar, “provar, retificar ou negar, definir, delimitar e dividir conceitos, justificar ou desqualificar e auxiliar a interpretação de proposições, questões, métodos, técnicas, resultados ou con-

clusões”, (LAKATOS; MARCONI 2003, p.23). O caminho da argumentação primou pela triangulação, fontes/autores/análises, em sentidos invertidos e/ou alternados, conforme a dinâmica e importância, sistematização e disposição de elementos textuais.

I CAMINHADA DAS BANDEIRAS DE MATRIZES AFRICANAS

A caminhada das Bandeiras ocorreu no dia 21 de janeiro de 2016, em Macapá-AP. A concentração inicial deu-se na Praça Barão do Rio Branco, às 14h:30min. e saída às 16h:00min., percorreu a rua Cândido Mendes em direção ao Trapiche Eliezer Levy, centro de Macapá, orla da cidade. O movimento foi liderado pelas religiosas de matrizes africanas e afro-brasileiras com participações minoritárias de representantes de outros cultos e religiões. Estavam presentes: Mãe Nina, Mãe Preta, Mãe Olete, Mãe Conceição, Mãe Dulce, Pai Armando, Pai Có, Pai Aurélio, Pai Moraes, Pai Carlos, entre outras autoridades. Reis Et.al (2014) informa que de acordo com Mãe Katia Obaluaê, existem cerca de 150 terreiros de Tambor Mina e Umbanda legalmente registrados na Federação, no entanto, sem contar os clandestinos, o que subtende um número relativamente maior.

Majoritariamente no Amapá, nos rituais e cosmologias de matrizes africanas e afro-brasileiras, umbanda ou candomblé, e suas derivações Mina, e Mina Nagô pra citar alguns, são facilmente encontrados elementos da cultura religiosa das matrizes indígena, africana e europeia. A chegada precisa da Umbanda no Amapá ainda é indeterminada, Custódio, (2016) informa que na década de 1950 já existiam praticantes dessa religião em Macapá.

Prandi (2004) salienta que no Brasil colonial, a filiação ao catolicismo significava princípio básico da existência social entre os negros, livres ou escravos, assim, ainda que cultuassem credos afro-religiosos deveriam evidenciar a aproximação ao catolicismo. Nesse sentido, estes sujeitos tiveram que reinventar suas crenças como estratégia de resistência ante o colonizador que impunha pela fé e pela espada a lógica do mundo colonizador. Para Custódio (2016), os negros chegaram ao Amapá oficialmente no ano de 1751 através de Mendonça Furtado, então governador do Maranhão e Grão-Pará. O resultado deste processo histórico designa a presença marcante da população negra no Estado do Amapá no tempo presente, congrega um percentual significativo de 78,9%, em Macapá 72,3%, no Brasil 53% conforme registro do IBGE (2010). Estes dados reproduzem a importância da população negra no processo de formação histórica da Amazônia e diferentes regiões do Brasil ao longo de séculos.

Essas cidades negras, parafraseando Sidney Chalhoub (2001), ao se referir ao cenário urbano das principais capitais do Brasil ainda no século XIX, tinham grande parcela de sua população, se não a maior, formada por escravos africanos, crioulos e libertos. Gomes (2006, p.8) acrescenta que “Nestes espaços urbanos eles se tornaram figuras centrais do mundo do trabalho, inventaram, reinventaram, criando seus territórios e redefinindo identidades”. Essa população negra composta de escravos, africanos, pardos e pretos livres, se destacava, portanto, no final do século XIX em todas as cidades do Brasil, a

saber: Recife, Salvador, São Paulo, Rio de Janeiro e São Luís. Acrescenta-se Pará (geograficamente incorporava o território que depois seria o estado do Amapá).

Até meados do século XX, a historiografia tradicional sempre concentrou grande parte dos estudos sobre a população negra em temas relativos ao mundo da escravidão no Brasil urbano e rural no século XIX, poucas são as pesquisas que abordam o negro nos mais variados aspectos e espaços das cidades. Aponta-se lacuna em relação às pesquisas sobre a população negra e suas cosmologias, rituais e credos religiosos para além do mundo do trabalho. Junto com os africanos vieram seus cultos, credos e crenças, bem como rituais, manifestações culturais, práticas políticas coletivas, linguagens, identidades e memórias. Estes processos sociais inerentes às práticas e cultos religiosos de matrizes africanas e a elas correlatas, são encontrados em diversos ângulos da sociedade brasileira, como o próprio cristianismo reinventado nos quilombos e terreiros, em diferentes regiões do Brasil.

A partir do exposto, acredita-se na necessidade em problematizar a história e cultura afro-brasileira e africana nos espaços escolares com a referência às africanidades e ancestralidades. A caminhada das Bandeiras confere oportunidade salutar para problematizar aspectos dos processos sociais e históricos pertinentes ao processo de formação da sociedade amapaense. Hodiernamente, a luta pelo combate à intolerância religiosa leva a pensar em estratégias e mobilizações para reinventar novas territorialidades e simbologias, bem como delimitações de territórios pedagógicos voltados à construção de novos olhares e sensibilidades à diversidade e pluralidade. A seguir, uma fotografia do panfleto de divulgação do evento supracitado:

Fotografia 01: Divulgação da Caminhada de Bandeiras



Fonte: Atividade de Campo (21/01/2016)

Ao longo do ato, ainda que seja organizado nacionalmente como um movimento em defesa da liberdade religiosa, notou-se a predominância de religiões de matrizes africanas, muitas vestidas de acordo com sua crença, com o intuito de mostrar um pouco de sua cultura e religião, ampliando, portanto, o sentido da participação. Traziam consigo

objetos, bandeiras, cartazes, utensílios do terreiro e até oferendas aos Santos, exemplo que pode ser dado pelo fato deles sempre oferecerem a Exu Orixá antes de iniciarem qualquer apresentação e ritual.

Conforme observado em campo, estiveram presentes também: pastores, padres e grupos de manifestações artísticas, estudantes, capoeiristas, grupos de percussão. De qualquer modo, a Caminhada de Bandeiras confere ser movimento aglutinador com vias para aproximar publicamente as crenças, cultos, credos e religiões.

A composição social da caminhada registra uma diversidade de agentes sociais com predominância de mulheres negras, esta participação sinaliza o engajamento dessas mulheres em diversos movimentos por lutas de liberdade. Em 2017, na Universidade Federal da Bahia (UFBA), Angela Davis celebrou o “Dia da Mulher Negra Latina e Caribenha”. Na Bahia, o “julho das Pretas” proferiu discurso pontuando diversas questões relativas à importância da atuação de mulher negra no engajamento político. Tais discursos coadunam as abordagens a serem aqui analisadas em razão das mulheres “Mães de Santo”, majoritariamente negras, protagonistas no movimento.

Neste contexto, observa-se que as mulheres negras são protagonistas no processo de organização de diversos movimentos sociais, políticos, artísticos e religiosos em Macapá. Esta designação também tem acompanhamento nos movimentos locais e globais protagonizados também por mulheres negras, indígenas, quilombolas, afro-religiosas, deficientes, para citar algumas. A imagem seguinte mostra a abertura do evento em Macapá-AP, coordenada por Mãe Nina:

Fotografia 02: Abertura do Evento: Coordenadora do ato em Macapá-AP, Mãe Nina



Fonte: Atividade de campo (21/01/2016)

Ao ocupar o espaço público, a Caminhada de Bandeiras expõe e manifesta, singularmente, diversas representações políticas, culturais, sociológicas e espirituais. Estas manifestações apresentam-se no sentido de demarcar territórios de lutas, onde o espaço público ocupado se constitui como um território em movimento. Nestas delimitações territoriais imaginárias forçam-se processos de participações, muitas vezes negadas pelo

racismo institucional ou pelas coerções policiais e desrespeitos às maneiras de falar, representar, vestir destas comunidades. Sob uma perspectiva dos direitos humanos, a participação poderia ser entendida como o direito de participar na tomada de decisões e o direito à liberdade de expressão, o acesso à informação e liberdade de associação.

Com esta perspectiva, a participação implica ir além e acima do nível local de processo de consulta para garantir a participação dos agentes sociais nos mais amplos sistemas de tomada de decisões formais e informais. Isso inclui ampliar e representar as vozes, interesses e necessidades, além disso, fortalecê-los para que reivindiquem seus direitos e mantenham suas instituições responsáveis nas decisões que afetam seus modos de vida. (PLESSMANN, 2013).

A Mãe pequena Jaguarina – filha da mãe Dulce – do Terreiro de Mina nagô Santa Bárbara informou que “inclusive no início é feito um ritual a São Jorge para que afastes os maus espíritos e deixe a caminhada em paz. Este ritual é pra abrir caminho, a caminhada siga em paz”. A Caminhada de Bandeiras reproduz um momento de sacralidade, por isso, em cada etapa do evento são manifestados rituais, oferendas e solicitações de autorizações e proteções juntamente aos Santos. Na imagem abaixo, a representação da oferenda no início da Caminhada de Bandeiras

Fotografia 03 - Representante da umbanda, próxima a uma oferenda aos Santos.



Fonte: Atividade de campo (21/01/2016)

A importância das oferendas a Exu Orixá, uma vez que, antes de qualquer ato, eles oferecem esse alimento às entidades, como forma de agradecimento e pedido de permissão para tudo o quanto forem realizar. Portanto, a caminhada não se resume a uma manifestação política, mas também conforma um momento de diálogo com as entidades ou popularmente conhecidos como Santos, durante a realização de rituais em processos de sacralizações das ações realizadas.

Para refletir sobre as complexidades dos mundos religiosos, Barth (2000) indica que existem entidades e lideranças religiosas e litúrgicas que contemplam a realização de ri-

tuais e as relações mediatizadas com o mundo espiritual em escalas menores, alternativas as grandes evocações praticadas nos grandes eventos e rituais. As práticas de eleição destas autoridades espirituais ocorrem por critérios específicos da realidade social de cada comunidade, a exemplo da hereditariedade, e representam meios facilitadores de acesso aos ancestrais.

A caminhada reúne um conjunto de linguagens, rituais, símbolos e signos inerentes às religiões de matrizes afro-religiosas. Para Toledo; Barrera Bassols (2009), a linguagem é a intercessão entre as diferenças e permite a mediação para o reconhecimento da diversidade cultural, criatividade e conhecimento humano, a minoração da linguagem interfere negativamente na riqueza da diversidade cultural. Reflete sobre outros aspectos das relações humanas pautadas em relações de dominações, resistências e hibridações relativas a um conjunto de ações inerentes às relações humanas que não podem ser limitadas por determinações políticas, econômicas, administrativas ou acordos formais.

As “Bandeiras” anunciam a diversidade de crenças, a memória e história de cada Terreiro como uma representação social e religiosa de pertencimento e autoafirmação. Nas imagens abaixo, as representações dos “Terreiros” através das “Bandeiras” da Umbanda, Nagô, Candomblé e Mina Nagô:

Fotografia 04: Bandeiras de religiões de matrizes afro religiosas



Fonte: Atividade de campo (21/01/2016)

A identidade cultural religiosa reproduz um processo de hibridação cultural para dentro, conforme a história de firmamento e trajetória de construção da identidade religiosa de cada Terreiro. Reis Et.al (2014) assevera que o tambor de mina Jeje, Nagô ou Cambinda ao ser reinventado na Amazônia, sofreu fortes hibridações da cosmologia indígena, assentadas na cura e pajelança, bem como da umbanda e candomblé, e ainda das tradições católicas voltadas às santidades e orações ajustadas ao credo popular, ao modo de saber e fazer local. Conforme o autor, a importância da dimensão simbólica manifesta relações intercambiáveis entre agentes sociais, mundo espiritual, autoafirmação e nego-

ciação com outras matrizes e mundos. Assim, apreende-se que a representação religiosa por símbolos sinaliza a definição de território, demarcação de espaço, pertencimento, como trocas, aprendizagem e reflexões sobre a alteridade para que cada agente social possa se reconhecer como componente da diversidade.

Estes elementos apropriados aqui como pedagógicos são fundamentais em processos formativos a serem cultivados nas unidades educacionais através de debates sobre pluralidade, diversidade, alteridade e identidade.

A liberdade de autoafirmação afro-religiosa constitui em qualquer espaço institucional ou não, remonta o direito de dizer sobre si, representa autonomia política e religiosa indispensável a qualquer agente social, grupo ou comunidade. Mãe Jaguarina informa que a importância da Caminhada de Bandeiras está no fato de poder: “mostrar nossa cara, que as pessoas deixem de discriminar, de pensar que a gente trabalha com o mal, que prejudique outras pessoas e não é isso”. Em seguida pondera a necessidade em se reaprender sobre as religiões de matrizes africanas à medida que na Caminhada de Bandeiras tenta-se “mostrar que no terreiro de mina e candomblé as pessoas procuram para ter bons fluidos na sua casa, no seu trabalho”. E finaliza afirmando que: “[...] enquanto sacerdotisa, filha de Santo e mãe de Santo, a gente quer o respeito, as pessoas não sabem o que significa, o que representa o terreiro, que somos regidos por Oxalá”.

Vale frisar que um dos terreiros mais antigos do Estado do Amapá é o Terreiro da Mãe Dulce (falecida recentemente) e tem como representante espiritual São Jorge, como demonstrado na Bandeira abaixo. Este foi o primeiro terreiro de mina do estado do Amapá, com mais de 50 anos de histórias de resistências. Uma das filhas biológicas da Mãe Dulce, Mãe Socorro, expõe narrativa sobre a importância de Oxalá Xangô/São José:

Xangô na religião católica é representado por alguns Santos como São Gerônimo, São José e São João Batista que para nós na Umbanda são deuses da justiça. Sobre as práticas e costumes tradicionais religiosas os negros africanos contribuíram através da resistência de étnica/cultural e religiosa desde a África até dentro do Brasil. As crenças e valores africanos e afro-brasileiros na umbanda e no candomblé foram instrumentos de união e defesa utilizados para estarem aqui até hoje, (Mãe Socorro, 21/01/2016).

A referência histórica da importância de Oxalá Xangô manifestada na narrativa acima expressa o sentido político e religioso desta entidade ao referir à justiça como um bem a ser cultivado e que orientam outras lutas por direitos sociais entre os grupos marginalizados: “Este é o chamado do feminismo negro para formas de justiça decoloniais.”, Davis (2017, p.10). De outro modo, representa unidade e defesa para os grupos que desde tempos pretéritos resistem para a manutenção das identidades religiosas e direito de expressar seus rituais contra uma sociedade que insiste em invisibilizar e adjetivar negativamente as religiões de matrizes afro-religiosas.

Outros aspectos importantes são as vestimentas e usos sociais de cores. Mãe Jaguarina esclareceu que a roupa de Santo segue especificidades em relação às cores de cada entidade/Santos e destaca: “O vermelho – Ogum (São Jorge no catolicismo), O Branco –

oxalá (Jesus Cristo no catolicismo), Azul – Iemanjá, Amarelo/Oxum”. Em seguida, relatou a diversidade das vestimentas e suas singularidades: “mostra qual o Santo, o respeito é maior, identifica que somos umbandistas, de religião de matrizes africanas, sacerdotisa da umbanda, candomblé ou mina”. Esta explicação reforça a necessidade em entender que as religiões de matrizes africanas e afro-brasileiras não podem ser reduzidas a uma única compreensão de umbanda, candomblé ou popularmente chamada, macumba.

A diversidade de vestimentas usadas pelos sujeitos ao longo da caminhada demonstra representações simbólicas e identitárias, cada vestimenta e adereço carrega consigo territórios simbólicos, ritualísticas, posições políticas a partir da cultura religiosa. Conforme a ocasião, as vestimentas representam também as orientações de cada crença/ritual, e posição e localização dos agentes sociais na organização espiritual e institucional de cada religião:

A caminhada se apresenta como um momento de autoafirmação religiosa, a sociedade não vê dessa maneira. Com isso, há a necessidade de se trazer esse instrumento (caminhada contra a intolerância) para dizer que querem respeito, legitimidade, dizer também que a religião não deve ser patrocinada por governo de nenhuma forma, uma vez que o estado é laico, mas a sociedade não dá a oportunidade de não precisar desse instrumento, (Mãe Socorro, 21/01/2016).

Maldonado-Torres (2006) assinala que poucas vezes, os estudos voltados à diversidade étnica consideraram as conquistas de comunidades racializadas como lutas institucionalizadas por direitos, geralmente as manifestações, enfrentamentos e ocupações de territórios e espaços públicos foram interpretados como se os sujeitos comuns tivessem roubado um espaço, aparentemente público, o qual é ordenado e configurado para grupos dominantes. As comunidades marginalizadas (negros, indígenas, mulheres, jovens, etc.) toda vez que transgrediram a ordem e a disciplina, e exigiram mudanças, foram acusados de salteadores, bagunceiros e desordeiros.

A Caminhada de Bandeiras no Amapá e demais modalidades de ocupações do espaço público são organizadas por movimentos marginalizados e entendidas como transgressões. As mulheres negras estão entre os grupos mais ignorados, mais subjugados e também os mais atacados deste planeta:

Este ato político/religioso precisa ser replicado na sociedade de modo que as religiões de matrizes africanas possam dialogar com evangélicos e católicos, ambos se respeitarem, mas este respeito mútuo não ocorre. Por isso há necessidade de virem para a rua e expor que existe um dia nacional contra a intolerância religiosa. E mais, que precisam tolerar e respeitar uns aos outros. Ante esta reflexão, indaga-se: O que esse ato vai representar na sociedade daqui há um ano? Quantas caminhadas serão necessárias para se despertar a sensibilidade ao respeito a diversidade religiosa?

Torna-se premente a necessidade em trazer à baila as reivindicações e ocupações do espaço público, bem como a educação transgressora, antirracista, como processos de lutas pela visibilidade dos marginalizados, ou seja, a população, pobre, negra, feminina.

Veiculou-se historicamente o distanciamento entre os diferentes, envolvendo a hierarquização de conhecimentos, saberes e credos. Os diferentes são interpretados como desiguais, precisamos entender a diferença na diversidade e não na desigualdade, o respeito à diferença na diversidade, remete a equidade.

Os cânones científicos ensinados na escola a partir do currículo escolar formal, eurocêntrico não consideram a diversidade e pluralidade do processo histórico. O sistema educacional ainda sofre intervenções externas, globalizantes, sempre se coloca em posições opostas aos modelos culturais, políticos e religiosos a partir de relações entre dominantes e dominados. Para justificar a dominação, produziu-se um conjunto de teses preconceituosas em relação às culturas, grupos étnicos e religiões e sociedades não europeias, asiáticas, ameríndias e africanas; foram criados discursos frigorificados e alienígenas sobre estas formações sociais alijadas da história da humanidade

O ritual de encerramento da caminhada reúne os participantes em movimento circular. Na tradição africana o movimento circular, espiral, representa o reencontro entre passado e presente em construção do futuro.

Mãe Jaguarina, pedagoga, também representa a luta de mulheres negras envolvidas nos movimentos coletivos por um mundo melhor que respeite a diferença como diversidade; e reconhece o papel da educação neste processo.

A educação é um dos principais mecanismos de transformação da realidade e é papel das unidades educacionais, de forma democrática e comprometida com a promoção do desenvolvimento humano em sua totalidade, estimular valores e atitudes que respeitem as diferenças e ritmos de aprendizagem. A educação realizada em diálogo com os movimentos sociais, artísticos e religiosos tende a enriquecer as abordagens sobre as realidades cotidianas como alicerces para a construção de uma sociedade antirracista, que privilegia o ambiente escolar como um espaço importante no combate ao racismo e as diversas formas de discriminação: racial, de gênero, religiosa, étnica, cultural.

Em síntese, as unidades educacionais articuladas a uma pedagogia crítica diferenciada, serão efetivamente capazes de gerar a responsabilidade da formação plena dos sujeitos. Seguir este caminho significa garantir a apropriação crítica do conjunto de ações coletivas manifestadas pela sociedade em busca de direitos, uma educação voltada para a formação de sujeitos críticos comprometidos com as questões sociais, conscientes, sensibilizados e de atitudes.

REFLEXÕES TEÓRICAS SOBRE NEGRITUDE, EDUCAÇÃO E DIVERSIDADE RELIGIOSA

A Caminhada das Bandeiras enquanto processo de territorialidade reúne determinações e objetivações culturais, religiosas, étnicas e políticas contra a reprodução de discursos e ações discriminatórias e preconceituosas que atingem as comunidades de matrizes africanas. A caminhada/territorialidade, entre outras formas de manifestações e ocupações de espaços públicos contemporâneos em defesa de reivindicações sociais

sinalizam lutas que mapeadas em conjuntura mais abrangente estão conectadas a um movimento maior de lutas por direitos, visibilidades, respeito e inclusões.

O processo educacional não pode ficar alheio a estas pautas. A educação brasileira ainda se apresenta claudicante em relação às práticas educacionais que incentivam e conduzem as crianças e os jovens para um processo de aprendizagem que possibilite a formação cidadã, conscientes de si e capazes de intervir em seu mundo, visando a melhoria da qualidade da educação e da sociedade. Ainda que esta preocupação esteja percebida nos Parâmetros Curriculares Nacionais (PCNs) ao considerar como objetivos do ensino fundamental, a capacidade dos alunos apropriarem-se de alguns verbos necessários ao exercício da cidadania, “a cidadania deve ser compreendida como produto de histórias vividas pelos grupos sociais, sendo, nesse processo, constituída por diferentes tipos de direitos e instituições” (PCN, p.191997).

A construção da cidadania por mobilizações coletivas, assinala estratégias históricas e tem nas reivindicações do movimento negro organizado, continuidade de lutas desde tempos pretéritos. No processo de redemocratização da educação brasileira, durante a década de 1980/90 procurou-se recuperar o papel do negro na formação social do Brasil, rompendo-se com as visões reducionistas do negro e da negra como originários da escravidão, ou seja, marginais.

Estes debates aplainados pela Lei 9394/96 e instrumentos jurídicos correlatos ensinaram uma pedagogia mais orientada às relações étnico-raciais e de gênero como práticas que valorizassem e reconhecessem o papel do negro e, principalmente, da mulher negra na identidade nacional brasileira.

Em espaços não escolares, a educação se materializa neste cenário como um elemento de formação de cidadãos capazes de conhecer e compreender, para saber discernir, desenvolver consciência, sensibilidades e atitudes para mudar a sociedade em que vivem. O debate sobre a construção histórica multicultural do povo brasileiro com ênfase no processo de formação da população negra, remete a necessidade em garantir direitos étnicos específicos, dada a complexidade de elementos socioculturais, étnicos e religiosos, por isso o exercício da cidadania deve atender esta diversidade.

Isto implica dizer que a educação é um processo de conscientização que significa conhecer e interpretar a realidade social; as escolas e o processo educacional se colocam como lugares importantes para a sistematização de informações contrárias ao cultivo do racismo, preconceitos que levam à discriminação negativa dos sujeitos que participam e cultuam as Bandeiras de matrizes religiosas afro-brasileiras e africanas. A Caminhada de Bandeiras confere um cenário favorável à problematização de questões educacionais voltadas à consciência política dos sujeitos em trânsito, ou seja, conhecimento e compreensão da realidade a partir da vinculação entre abordagens teóricas e práticas.

Neste aspecto, o combate à educação racista e diversas práticas de marginalizações existentes na sociedade, deve estar em conexão com os movimentos sociais e ocupações dos espaços públicos. A prática educacional conectada com estes movimentos, permite a

formação transgressora que deve colocar na arena de debates, questões espinhosas como a mudança de paradigmas relativos ao processo de inclusão da diversidade.

A construção deste processo de aprendizagem transgressora do educando reconhecendo a escola como o lugar de formação de cidadãos traduz numa educação que reconheça também a importância de valorizar a contribuição dos povos africanos à identidade nacional e suas cosmologias. Neste sentido, aciona-se as contribuições de Veiga (2002) ao ponderar que o processo de formação educacional deve considerar, reconhecer e dialogar com estas diversidades, tendo o tema como pilar de seu currículo e projeto político pedagógico.

Compreende-se a partir do exposto, a possibilidade de flexibilizar as fontes, temas e cenários do campo educacional com vias para relativizar o próprio processo educacional ao torná-lo mais dinâmico. Os processos formativos e suas relações com o meio, agentes sociais, entidades e mobilizações coletivas, devem estar compreendidos transversalmente e diretamente conectados com as diversas modalidades de manifestações da sociedade, a exemplo do que se percebe na Caminhada de Bandeiras.

O sentido de identidades coletivas orientado por Klaus Eder (2003) refere-se ao processo de dissociação da relação Estado Nacional e povo para o surgimento de outras modalidades de pertencimentos coletivos, mobilização de identidades e sentimentos de pertencimentos para além do Estado Nacional. Estas modalidades sugerem princípios de integrações sociais autônomas e alternativas às afirmações da identidade nacional e ao monopólio da narrativa oficial sobre unidade, projetam um conjunto de reivindicações e pluralidades de narrativas que destroem o pertencimento exclusivo ao povo e ao Estado monolítico.

A Resolução Conselho Nacional de Educação (CNE) no CP nº 1, de 17 de junho de 2004 institui as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana, a fim de orientar os processos de divulgação e produção de conhecimentos, posturas, valores, atitudes. Nesta resolução tenta-se abarcar vários aspectos, compreensões de concepções voltadas à construção positiva da população negra. Anunciam-se competências aos sistemas de ensino e profissionais da educação para promoção de uma educação antirracista, voltada à compreensão da diversidade e respeito à cultura afro-brasileira e africana.

Para Barth (2000, p.35), “cada pessoa está ‘posicionada’ em virtude de um padrão singular formado pela reunião, nessa pessoa, de parte de diversas correntes culturais, bem como em função de suas experiências particulares” nesse movimento, a maneira como as partes estão diferentemente incrustadas e pessoas em relações complexas, continua a ser fundamental para a compreensão da diversidade de intenções em jogo, assinala o autor. A caminhada das Bandeiras de matrizes africanas manifesta a reunião de posturas criadas em busca de um fim comum, a garantia de direitos, regulamentação e efetivação das relativas ao respeito e proteção dos cultos pelo poder público.

A Caminhada das Bandeiras figura a continuidade do combate à intolerância religiosa, configura modalidade de territorialidade por estratégia de manifestação em espaço público que possibilita às Associações a divulgação de suas lutas, singularidades e reivindicações para um público mais amplo e constitui uma maneira de pressionar os poderes públicos através da mobilização de diferentes grupos sociais em torno do debate de questões afeitas à causa da diversidade religiosa.

A constituição de 1988 ressalta que todas as crenças e religiões devem ser consideradas iguais perante a lei e tratadas com dignidade, respeito, inserção social isonômica e ainda, de não professar qualquer culto ou crença. Nesta mesma perspectiva advoga-se a liberdade de opinião e expressão nos espaços públicos de modo autônomo por comportamentos e atos independentes, desprendidos de preconceitos para reafirmarem direitos políticos, étnicos, territoriais e religiosos.

As dimensões políticas das manifestações religiosas, no caso de atos voltados à elevação de costumes e religiosidades dos povos africanos, sinalizam a edificação de lutas por instrumentos jurídicos que combatam a sociedade desigual. Nesta perspectiva, a aprovação de políticas públicas e normas jurídicas que atendem a diversidade, tenta corrigir esse quadro de distanciamento e invisibilidade, além disso, busca a valorização e respeito à riqueza cultural desses povos e comunidades tradicionais religiosas ou comunidades de terreiros que ficaram por muito tempo à margem da sociedade.

A Lei nº 9.394/96 representa parte do anseio das lutas do movimento negro, das comunidades de terreiros, ou seja, da sociedade civil pela educação étnico racial ao considerar: Art. 26 - Os currículos do ensino fundamental e médio devem ter uma base nacional comum, a ser complementada, em cada sistema de ensino e estabelecimento escolar, por uma parte diversificada, exigida pelas características regionais e locais da sociedade, da cultura, da economia e da clientela.

Compreende-se neste artigo, a importância de manifestações, como a Caminhada das Bandeiras no sentido de se anunciar como espaço de participação política, voltadas ao conhecimento de povos de terreiros e manifestações correlatas a partir de elementos regionais e locais. Nesta manifestação pública são aglutinados diversos agentes sociais com/de formações, idades, gêneros, autodefinições étnicas e raciais, cultos e credos. A caminhada das Manifestações traz um cenário que pode ser entendido enquanto campo pedagógico complexo e difuso e ao mesmo tempo delineador de defesas por direitos.

Em outra passagem assegura: “§ 4. O ensino da História do Brasil levará em conta as contribuições das diferentes culturas e etnias para a formação do povo brasileiro, especialmente das matrizes indígena, africana e europeia” (LDB, 2010, p. 27).

As diversidades de elementos socioculturais e étnicos que convergem para as religiões de matrizes africanas e afro-brasileiras conferem o processo de hibridação cultural encontrados nos signos, símbolos e simbologias que fazem diferentes representações sociais e identidades coletivas.

A Lei nº 10.639/03 objetiva viabilizar a valorização da história e memória do povo negro ao propor o desenvolvimento de atividades pedagógicas e ações coletivas no campo social e político, voltadas ao reconhecimento da sua importância histórica da África e afro-brasileira. Esta lei intenciona diminuir e apoiar ações que busquem desconstruir visões preconceituosas contra negros e negras em ambientes escolares e não escolares. No contexto educacional, busca entender e promover a liberdade, lutar pela igualdade racial, étnica e religiosa como elementos constituintes de suas identidades.

De outro modo, as reivindicações do movimento negro em âmbito local e global organizado, vêm, ao longo da história, avançando na aprovação de dispositivos jurídicos sancionando leis afirmativas, a saber: Decreto nº 62.150, de 19 de janeiro de 1968, promulgou a Convenção nº 111 da Organização Internacional do Trabalho – OIT, sobre discriminação em matéria de emprego e profissão. Decreto nº 65.810, de 8 de dezembro de 1969, promulgou a Convenção Internacional sobre a eliminação de todas as formas de discriminação racial. A Lei nº 12.519, de 10 de novembro de 2011, instituiu o Dia Nacional de Zumbi e da Consciência Negra. A Lei nº 12.630, de 11 de maio de 2012, estabeleceu o Dia Nacional do Reggae. A Lei nº 12.644, de 16 de maio de 2012, instituiu o Dia Nacional da Umbanda (grifo nosso) A Lei nº 12.711 (Lei de Cotas de Ingresso nas Universidades), de 29 de agosto de 2012, dispõe sobre o ingresso nas universidades federais e nas instituições federais de ensino técnico de nível médio e dá outras providências. A Lei nº 10.639/03, o parecer do CNE 03/2004, a Resolução 01/2004, a Lei nº 11.645/08, a Lei nº 12.288/2010, a Resolução 08/2012 também assinalam instrumentos jurídicos importantes que atravessam situações socioeducacionais encontradas nas diversidades de temas e fontes presentes na Caminhada de Bandeiras.

No estado do Amapá foi sancionada e publicada no Diário Oficial, a Lei nº 1.196/08 que aplainou as políticas afirmativas estaduais. Em 2012, a Secretaria de Estado e Educação - SEED através do Núcleo de Educação Étnico Racial – NEER estabeleceu que “A Escola de Administração Pública do Estado disponibilizará curso de especialização para os professores de história da rede de ensino fundamental e médio, visando ao atendimento do ensino estabelecido no caput do art.1º”.

A Lei Estadual nº 1.519/2010 instituiu, no âmbito do Estado do Amapá, o Programa Amapá Afro. Este programa está subordinado à Secretaria Extraordinária de Políticas para os Afrodescendentes (SEAFRO) responsável pela Coordenação Geral do programa e sua gestão. Estes dispositivos legais em suas diversas searas podem atender por diversos ângulos de abordagens, as manifestações africanas e afro-brasileiras em ambientes escolares e não escolares. Estes dispositivos assoalham práticas de mobilizações sociais por direitos que precisam de modo intermitente manifestar a existência e a busca de canais de aberturas as participações ampliadas e dialógicas.

Embora difusas e não colocando imediatamente em questão o poder do Estado, tais mobilizações, em virtude de sua autonomia e imprevisibilidade, da heterogeneidade de sua composição social e da dispersão de suas reivindicações, apontam não somente para

novos significados de “política”, mas principalmente para novas formas organizativas e novos padrões de relação política. (ALMEIDA, 2015, p.11). Face às diversas modalidades de territorialidades e conjunto de instrumentos jurídicos, julga-se necessário estabelecer canais de execuções de políticas públicas efetivas no sentido de garantir a realização de ações concretas.

Entre estas ações estão as práticas educativas voltadas à educação Transgressora, comprometida com rompimento da invisibilidade de cultos e rituais de matrizes africanas. Estas matrizes estão presentes em diversos campos das modalidades de organizações da vida e processos formativos, combatendo as diversas formas de discriminação, racismo e desigualdades no Brasil.

Acompanhando este raciocínio, o Estatuto da Igualdade Racial (2015) também é um instrumento jurídico importante para aproximar Africanidades aos sentidos práticos das políticas públicas. Estas políticas devem atender os anseios da população negra e o conjunto de bens materiais e imateriais, e cosmovisões que lhes são inerentes.

No Estatuto da Igualdade Racial (2015) extrapola a dimensão do respeito ao culto e aponta outras complexidades relativas às modalidades de representações da cultura religiosa em seu sentido amplo. Os avanços jurídicos e políticos representados pelas inúmeras conferências locais, regionais e nacionais e o conjunto de legislações que passaram a dar visibilidade aos povos de terreiros, ainda não responderam a contento as demandas encaminhadas e reclamadas por movimentos sociais religiosos de matrizes africanas bem como os grupos étnicos tradicionais. As políticas recentes desprendidas de recursos específicos têm incorporado de forma inconsistente a diferenciação destas comunidades de terreiros em suas particularidades.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A proposta deste texto é de contribuição acadêmica apresentar uma análise reflexiva pioneira no que refere à apropriação pedagógica da Caminhada de Bandeiras de matrizes africanas do Estado do Amapá. Desde 2016, este movimento de ocupação religiosa e política do espaço público vem se fortalecendo como movimento de representações de diversas manifestações religiosas, sociais e culturais ao proporcionar a reunião de agentes sociais e instituições de diversas frentes políticas.

A apropriação pedagógica da Caminhada de Bandeiras contra a intolerância religiosa do Estado do Amapá constitui espaço de aprendizagem e reflexão sobre os processos educacionais em ambientes não escolares em defesa da diversidade de culto e credo. Este momento de ocupação do espaço público permite também o reencontro de lideranças políticas de movimentos sociais e religiosas, bem como a confraternização e denúncia das agressões físicas e simbólicas materializadas pelas destruições de patrimônios de cultos, motivadas pelo racismo religioso.

Particularmente, os ataques físicos e simbólicos contra as religiões de matrizes africanas, concretizam demonstrações incontestes de desrespeitos aos princípios constitucio-

nais que amparam a sociedade brasileira. De outro modo, são evidentes os descumprimentos de dispositivos jurídicos voltados à educação antirracista nas escolas, a exemplo das leis nº 10.639/03 e 11.645/08.

A proposta do presente Trabalho conduz a necessidade de ampliação de debates qualificados sobre este universo simbólico que muitas vezes é negligenciado pelas autoridades públicas. Ademais, visa sinalizar a importância do apoio de profissionais da educação e da população em geral mobilizada contra as práticas de intolerância religiosa. A luta por frentes e espaços de debates sobre diversidade cultural e manifestação de distintos cultos religiosos, deve ser concebida como garantia de direitos conquistados conforme apontam os princípios constitucionais que regem o Estado Brasileiro.

REFERENCIAS

- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Autonomia e mobilização política dos camponeses no Maranhão*. Rio de Janeiro: Casa 8, 2015.
- ALVES-MAZZOTTI; SEWANDSANANIDER. *O método nas ciências naturais e Sociais*. São Paulo: Pioneira, 2001.
- BARROS, José Márcio. *Cultura, Memória e Identidade – Contribuição Ao Debate*. Cad. hist. Belo Horizonte, v. 4, n. 5, p. 31-36, dez. 1999.
- BARTH, Fredrik. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Trad. Jhon Cunha Comerford. Rio de Janeiro: Contracapa Livraria, 2000. 244 p. (p.107-139)
- BEZERRA NETO, José Maia. *Escravidão negra no Grão-Pará (Sécs. XVII-XIX)*. Belém: Paka-Tatu, 2001.
- CHALHOUB, Sidney. *Trabalho, lar e botequim: o cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da Belle époque*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2001.
- CUSTÓDIO, E. S. A presença negra no Amapá: discursos, tensões e racismo. *Identidade! | São Leopoldo | v. 21 n. 1 | p.65-79 | ISSN 2178-437X jan.-jun. 2016*. Acesso em 18/009/2018. Disponível em: <http://periodicos.est.edu.br/identidade>
- DAVIS, Ângela. *Dia da Mulher Negra Latina e Caribenha. Mulheres negras representam o futuro (Transcrição)*. Reitoria da Universidade Federal da Bahia. Jul. 2017.
- DINIZ, Raimundo E. S. ACEVEDO MARIN Rosa E. *África(S): Entre a Mãe África e as Áfricas Politizadas: Identidades Ressignificadas e a Construção do Discurso Contra-Hegemônico*. *Revista do Núcleo de Estudos Africanos e do Programa de Pós-Graduação em Estudos Africanos e Representações da África, da Universidade do Estado da Bahia. — Vol. 1, n. 1, jan./jun. (2014)-. — Alagoinhas: UNEB, 2014-*.
- EDER, KLAUS. *Identidades Coletivas e Mobilização De Identidades*. In: Conferência proferida no XXVI Encontro Anual da Ampocs, em Caxambu, MG. (Tradução por André Villalobos). RBCS Vol. 18 nº. 53 outubro/2003.
- GOLTARA, Giovani Bonadiman; MENDONÇA Eneida Maria Souza. *O Emprego Da Fotografia Como Método De Análise Da Transformação Da Paisagem O Caso De Anchieta. Paisagem e Ambiente: Ensaios - N. 36 - São Paulo - P. 119 - 136 – 2015*.
- GOMES, Flávio dos Santos [et al.]. *Cidades Negras: africanos, crioulos e espaços urbanos no Brasil escravista do século XIX*. São Paulo: Alameda, 2006.
- GOMES, Nilma Lino. *Alguns termos e conceitos presentes no debate sobre relações raciais no Brasil: uma breve discussão*. In: BRASIL. *Educação Anti-racista: caminhos abertos pela Lei federal nº 10.639/03*. Brasília, MEC, Secretaria de educação continuada e alfabetização e diversidade, 2005.
- GORAYEB, Adryane; MEIRELES, Jeovah. *Cartografia social vem se consolidando com instrumento de defesa de direitos*. Rede Mobilizadores, 10fev.2014. Disponível em: <https://www.mobilizadores.org.br/entrevistas/cartografia-social-vem-se-consolidando-com-instrumento-de-defesa-de-direitos/>
- KOSSOY, Boris. 149 p. *Realidades e ficções da trama fotográfica*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2002.

-
- LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Marina de Andrade. Fundamentos de metodologia científica. Marina de Andrade Marconi, Eva Maria Lakatos. 5. ed. São Paulo: Atlas 2003.
- LÉVIS-STRAUSS, A ciência do concreto. In: _____ O pensamento Selvagem. São Paulo: Nacional, 1962.
- MALDONADO-TORRES, Nelson. Pensamento Crítico Desde A Subalternidade: Os Estudos Étnicos Como Ciências Descoloniais Ou Para A Transformação Das Humanidades e das Ciências Sociais No Século XXI. Brasil Programa de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Estudos Africanos, na Universidade Federal da Bahia, Afro-Ásia, 2006.
- MALINOWSKI, B. Argonautas do pacífico ocidental: Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia. São Paulo: Abril Cultural, 1976.
- MUNANGA, Kabengele. Identidade, cidadania e democracia: algumas reflexões sobre os discursos anti-racistas no Brasil. In: SPINK, Mary Jane Paris (Org.) A cidadania em construção: uma reflexão transdisciplinar. São Paulo: Cortez, 1994.
- NAVA, Pedro. O balão cativo. Rio de Janeiro: José Olympio, 1974.
- OLIVEIRA, R. C. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. Revista de antropologia. Universidade de São Paulo. São Paulo. v. 39. N.1, 1996.
- PEREIRA, Decléoma Lobato. Candomblé no Amapá: história, memória, imigração e hibridismo cultural. Belém: 2008. 229f. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia, Belém, 2008.
- PLESSMANN, Franklin. Unidade M03U01, Módulo M03: Introdução à Participação; in: ETERN/IPPUR/UFRJ, Guia Para Experiências de Mapeamento Comunitário. (Versão livremente adaptada para o português de CTA). 2010. Training Kit on Participatory Spatial Information Management and Communication. CTA, Países Baixos; Rio de Janeiro, 2013.
- PRANDI, Reginaldo. Encantaria brasileira, o livro dos mestres. Caboclos e encantados. 1ª Edição. Rio de Janeiro: Palmas. 2004.
- REIS, Marcos V. Tambor de mina ganho: Desconstruindo mitos em Macapá. Uma visita ao terreiro São Lazaro da Mãe Kátia Obaluaê. **I ENCONTRO ESTADUAL DA ANPUH-AP. I JORNADA INTERNACIONAL DE ESTUDOS DE HISTÓRIA DA AMAZÔNIA. Universidade Federal do Amapá- UNIFAP. 2014.**
- SALLES, Vicente. O Negro no Pará sob o regime da escravidão. 3ª ed. rev. E ampl. Belém: IAP; Programa Raízes, 2005. São Paulo, Pioneira, 2001.
- SILVA; D.J.D. Educação Quilombola: Um direito a Ser efetivado. 2004.
- TOLEDO, V. M.; BARRERA-BASSOLS, N. A memória biocultural: A importância ecológica das sabedorias tradicionais. [S.l.]: Icaria& Editorial, 2009.

PARTEIRAS DO AMAPÁ: LIDERANÇAS QUE “APARAM” VIDAS

Iraci de Carvalho Barroso

A profissão de parteira é, seguramente, um dos mais antigos ofícios do mundo (BARBAUT, 1990), faz parte das experiências das mulheres e se firmou ao ser transmitida de geração a geração, na prática cotidiana e na subjetividade das pessoas envolvidas (SANTOS, 2010). Esses conhecimentos, herdados de gerações mais antigas, ainda persistem na contemporaneidade e são permeados de simbolismos, crenças e rituais, sobretudo em regiões mais longínquas, principalmente Norte e Nordeste do Brasil.

O universo de vivências das parteiras ditas “tradicionais”, é bastante fecundo para se desvendar. Isso me fez enveredar pelo campo da pesquisa de campo que me apontou várias entradas e os caminhos que me levassem a falar sobre essas mulheres líderes influentes que cuidam de vidas nas comunidades rurais e remanescentes quilombolas do Estado do Amapá. São mulheres simples com idade entre 45 e 75 anos, a grande maioria não alfabetizadas. Para preservar suas identidades, todas recebem nomes fictícios relativos a natureza.

O presente estudo compõe-se de uma abordagem qualitativa, utilizando a entrevista semiestruturada para obter os relatos e narrativas de parteiras. Tem como ponto norteador, minha tese de doutorado com uma vasta literatura produzida através de pesquisa bibliográfica e pesquisa de campo sobre parteiras tradicionais.

O recorte empírico é composto por 20 protagonistas/interlocutoras, sendo 15 parteiras tradicionais da comunidade remanescente de quilombo de Ilha Redonda- Macapá/ AP e 05 (cinco) parteiras que residem em área periférica de Macapá, oriundas de áreas rurais, onde tiveram suas grandes experiências no partejar.

CONTEXTO ONDE ESTÃO AS PARTEIRAS TRADICIONAIS

O Estado do Amapá, possui 1517 parteiras tradicionais espalhadas nos 16 municípios. Esses são levantamentos coletados nos últimos dados da Gerência do Projeto de Valorização das Parteiras Tradicionais – GVPPT/SIMIS/GOV/AP (2014). Selecionei a cidade de Macapá com a comunidade de Ilha Redonda (zona rural de Macapá, área de remanescentes quilombolas) para o presente estudo.

As margens do rio Amazonas encontram-se as parteiras periferias de Macapá, a cidade está situada na Amazônia Oriental, banhada pelo caudaloso rio Amazonas, sede administrativo do poder, abriga uma população estimada de 512.902 pessoas (IBGE/Macapá-AP, 2020). Originou de um destacamento militar fixado no mesmo local das ruínas da antiga Fortaleza de Santo Antônio (1740). A cidade cresceu a sombra desta fortaleza, testemunho do esforço luso-brasileiro na conquista, colonização e manutenção da Amazônia e representa a mais vigorosa afirmação do domínio português no então Território do Amapá. O topônimo é de origem tupi, com uma variação de macapaba, que quer dizer lugar de muitas bacabas, um fruto de palmeira nativa da região (AMAPÁ, 2015; CONFEDERAÇÃO NACIONAL DE MUNICÍPIOS, 2015).

Macapá possui um único hospital e uma única maternidade pública, ambos sofrem frequentes reformas, mas não atendem as reais necessidades da saúde da população. Existe também dois hospitais privados que atendem basicamente a classe média. O fluxo de mulheres pobres que procuram atendimento ginecológico e obstétrico nos setores de saúde é muito grande onde há falta de estrutura e de profissionais suficiente para a demanda. Mesmo com essa carência, as parteiras relatam que fazer parto na cidade está cada vez mais difícil porque as mulheres urbanas preferem ter seus filhos na maternidade por considerarem mais seguro, por esse motivo, elas partejam mais no interior do que na cidade. Atualmente nas periferias da cidade elas estão mais para acompanhar a gravidez e o pós-parto, receitando remédios caseiros, fazendo puxação, massagens e orientando as mulheres do que propriamente fazendo parto. Isso se deve a proximidade com os hospitais, diz uma parteira:

As buchudas da cidade não querem mais ter filhos com parteira, elas acham que na maternidade é mais seguro. Aí elas têm medo de ter filho com a gente, mais como são pobres e não tem dinheiro pra tá comprando remédio de farmácia e nem sempre conseguem consulta, tão sempre procurando nós parteira. Eu atendo com maior prazer (Respingo, parteira rural de Macapá).

A cidade de Macapá abriga um total de 361 parteiras e destas 247 fazem parte de duas Associações de nomes: Mãe Luzia¹ e Alegria e Paz. Todas vindas de áreas rurais

¹ Recebeu o nome Mãe Luzia em homenagem a Francisca Luzia, descendente de negros bantos, e a parteira mais antiga e mais popular de Macapá. Segundo populares e a família, além de parteira, ela era também rezadeira e lavadeira. Preservou os usos e costumes de seus ancestrais, manifestos na perfeita harmonia com a natureza. Tinha profundo conhecimento sobre o corpo da mulher, da gestação e do pós-parto. Tratava da saúde da mulher do bebê e da comunidade, foi considerada pela população a primeira médica de Macapá. Também em sua homenagem, a única maternidade pública, recebeu o seu nome. Seu nome ainda é muito lembrado por populares. Morreu em 1954, aos 105 anos de idade. (BARROSO, 2017)

e ribeirinhas do próprio Estado ou de outras regiões, se fixando em áreas alagadas ou periféricas da cidade.

O desejo de conhecer mais profundamente sobre o modo de partejar tradicional na Amazônia Oriental, me levou ao cenário rural de Macapá, Ilha Redonda é uma pequena comunidade formada por agricultores(as) que concentra um coletivo de 15 parteiras remanescentes quilombolas que considerei significativo para a proposta deste estudo. A comunidade de Ilha Redonda/AP, situada na BR 210, distante a 14 km da cidade de Macapá, capital do Estado. Tem como cultura o Batuque e o Marabaixo (danças típicas da região). Foi a 5ª comunidade a se auto-reconhecer e se auto-definir como comunidade remanescente de quilombo. Residem cerca 90 famílias nesta localidade. Essa comunidade existe há aproximadamente 170 anos, e foi chamado primeiramente de São Pedro de Ilha Redonda. O nome Ilha Redonda vem devido a formação de suas matas de alagado e terra firme e campinas de terra firme. As matas de terra firmes e alagadas acompanham o contorno circular das ribanceiras, formando em seu centro, grandes áreas de campinas (cerrado) ficando uma espécie de ilha em seu centro. Daí o nome Ilha Redonda.

Atualmente a comunidade de Ilha Redonda é reconhecida nacionalmente como comunidade Remanescente de Quilombo², depois de ter travado verdadeiras batalhas com latifundiários que usando de mecanismos ilícitos tentaram expulsar os negros de suas terras. A comunidade é composta por remanescente de quilombos, um local em que, nasceram, vivem e residem as parteiras que compõem o grupo de interlocutoras de minha pesquisa. Revela-se aqui, um importante destaque dessas parteiras remanescentes quilombolas e rurais.

PERSONAGENS DE UMA TRAMA HISTÓRICA DE PARTEJAR

As parteiras do Amapá, são conhecidas como “parteiras da floresta ou parteiras do meio do mundo”. Também chamadas pelas comunidades de “aparadeiras,” por sua cultura de “aparar meninos”, essa é uma realidade presente em áreas ribeirinhas e rurais do Amapá. São denominadas como “parteiras curiosas” e reconhecidas pela Organização Mundial da Saúde como parteiras tradicionais³. São mulheres cuja a sua formação se deu através da experiência, na prática do dia a dia, estimulada pelo desejo de servir, pela curiosidade, ou pela necessidade de ajudar ou acudir outras mulheres. As narrativas que coletei ao longo da pesquisa de campo, revelaram que seu prestígio advém de sua capacidade de atender bem os partos domiciliares. Esse atendimento de partos envolve uma série de atributos, tais como: prontidão em atender a mulher, generosidade, reconhecimento, autoridade e cuidado com a mulher e o bebê e, sobretudo, garantir a vida de ambos (BARROSO, 2017).

2 Ver, Certidão de autorreconhecimento em à comunidade se reconhece como “remanescente das comunidades quilombolas”, expedida pelo Ministério da Cultura, Fundação Cultural Palmares/República Federativa do Brasil, 2006. Sobre quilombolas do Amapá, ver: Silva (2012).

3 Parteira curiosa e parteira tradicional são denominações dada pela organização Mundial da saúde (1992).

Embora, o maior quantitativo de parteiras se concentre em Macapá (maior município – capital do Estado), é na zona rural que se encontram mais preservados os saberes tradicionais. Nos relatos e narrativas de parteiras é possível perceber características que se entrelaçam ou se identificam na forma como as parteiras iniciaram suas atividades e adquiriram experiência diante do dinamismo e da continuidade no partejar.

Pelos relatos das parteiras, elas fazem mais do que partos, são conselheiras, curadoras das famílias e algumas são rezadeiras. Vivem em áreas periféricas e quilombolas (rurais). Entretanto, percebe-se que um número significativo migrou para as periferias de Macapá. São mulheres que detêm saber adquirido oralmente através de outras mulheres essencialmente do ciclo familiar. Em regiões rurais e ribeirinhas da Amazônia Oriental – Amapá, quase na totalidade dos partos são realizados por parteiras, razão pela qual, esta se constitui socialmente em atividade feminina.

Através de relatos e narrativas das 20 parteiras tradicionais, pude verificar que existem muitas semelhanças entre elas, que as mesmas estão situadas em áreas rurais ou em camadas periféricas, em geral possuem baixo poder aquisitivo. Parte delas não são alfabetizadas, porém possuem uma de visão peculiar, um universo de sentidos e significados e assim, elas criam e recriam espaços culturalmente construídos através dos tempos. É importante reconhecer que a atuação dessas mulheres tem características muito particulares de criar e manter sociabilidades. Isso ocorre porque “dar e receber” implica não só em trocas materiais, mas em trocas simbólicas. É uma comunicação que define posições sociais e valores culturais, que muitas vezes não envolve nenhum recurso financeiro.

São herdeiras de um saber histórico-cultural repassados de geração a geração. Com suas sabedorias são consideradas pelas comunidades como mulheres importantes ao atendimento a saúde da mulher, da criança e até dos doentes do local. Adquiriram na prática um conhecimento sobre o corpo da mulher, conhecem ervas e raízes que sevem para qualquer para vários tipos de doenças. Por isso, são lideranças marcantes na cultura local.

No relato de Sol, ela conta que iniciou suas atividades há uns 30 anos atrás em área rural, com 58 anos de idade. É a única das parteiras entrevistadas que possui o ensino médio, reside atualmente em bairro periférico de Macapá, porém continua fazendo parto em área rural. Tem quatro filhos e já realizou 354 partos. Partejou em áreas ribeirinhas e áreas indígenas, é cadastrada como parteira tradicional e fez curso de capacitação de 1988 – 2014, num total de nove cursos. É atuante na luta por reconhecimento do ofício e na Associação de Parteira Tradicional. Se considera parteira tradicional, por seu saber ter sido herdado da avó e da sua mãe. Assim, ela narra:

Minha profissão eu herdei da minha avó, porque minha avó era parteira tradicional eu acompanhava desde a idade de dez anos eu comecei a acompanhar minha vó, e depois como eu fui crescendo eu fui aprendendo a fazer o parto, ela sempre me levava com ela, pra mim carregar as coisas que ela usava, uma sacola com os remédinhos caseiros que ela usava pra puxar barriga, pra escutar o bebê, a tesoura pra cortar o umbigo, então essa sacolinha quem ajudava a carregar era eu. E toda vez

que ela ia pra fazer um parto eu estava acompanhando-a. Depois minha vó veio a falecer, aí minha mãe também já sabia fazer parto e aí eu já acompanhava a minha mãe vivi mais ou menos uns quinze anos acompanhando minha mãe a fazer parto e aí até que ela veio a falecer e eu assumi o posto de parteira (Sol, Macapá-AP).

Sol com sua experiência de ter feito mais partos, foi a parteira que mais contribuiu me fornecendo as informações sobre os períodos dos curso, me indicando outras colegas experientes, e por já ter partejado em áreas indígenas, também me relatou muitas histórias de partos bem e mal sucedidos tanto em aldeias como em zona rural de Macapá. Ela atualmente é a presidente da Associação de Parteiras “Tia Vavá”, com sede em Macapá.

Outra parteira de nome Rio, 61 anos, nove filhos, não alfabetizada, aprendeu a partejar ajudando uma vizinha que era parteira, durante seu tempo de atividade, partejou 93 mulheres. Ela fala de sua experiência em partejar:

Minha experiência nesse ofício de parteira, foi acompanhando minha vizinha, carregando a sacola de coisas pra ajudar a mulher parir, um certo dia, minha vizinha estava doente e tinha uma mulher pra ganhar nenê. O marido da mulhere veio buscar minha vizinha e ela não podia se levantar, foi aí que veio a coragem e ela falou tu já me acompanhas nos partos, vai lá acudi a mulher! E assim eu foi, e ajudei e tai um hoje um homenção! Daí perdi o medo e foi fazendo outros partos de comadres (Rio, Ilha Redonda).

Numa perspectiva histórica, a fala dessas parteiras me remete ao ponto crucial da afirmativa de Barbaut (1990) sobre como as mulheres são ajudadas pelas parteiras que perpassa no tempo:

Desde sempre, as mulheres em trabalho de parto, tem sido ajudada por outras mulheres – quer venham do seu ambiente mais próximo (vizinhas ou amigas), quer sejam reconhecidas pela experiência ou competência (parteiras escolhidas ou eleitas pela comunidade, que transmitiam oralmente o seusaber, de geração em geração, as vezes de mãe para filha). BARBAUT, 1990,p. 141.

Pelas características peculiares, as parteiras tradicionais são, nas comunidades, pessoas mais qualificadas para oferecer uma assistência humanizada ao parto, pois respeitam as características socioculturais das parturientes, seja na zona rural ou nas periferias. Sua relação com a comunidade é afetiva vez que a qualquer hora atendem a mulher e as pessoas da comunidade. É comum não cobrarem pelos partos, em troca são recompensadas com gêneros alimentícios ou outros produtos que as famílias e a comunidade dispõem na ocasião do atendimento. Ao interagir em meio ao cotidiano dessas parteiras, percebi que tanto aquelas do interior quanto as da cidade encontram dificuldades de locomoção por falta de transporte, pois muitas delas, com a idade avançada, já não conseguem se locomover para lugares mais distantes. Elas representam retrato da realidade das comunidades carentes que vivem.

Durante minha estada no campo, convivendo e dialogando com essas parteiras sobre suas experiências de partejar, observei que existem muitas histórias em comum como

dificuldades e pobreza, muitas até chegaram a enaltecer as dificuldades dizendo “mais Deus sempre nos ajudou”. Percebi que existe uma relação de compromisso e respeito com elas nas suas comunidades. E nesse compromisso constrói-se uma rede permeada de subjetividade, em que se entrelaçam afetos e se desenvolve solidariedade.

As parteiras possuem experiências e saberes sobre o corpo da mulher e manipulação de ervas e plantas medicinais, conhecimentos que foram adquiridos com seus(as) antepassados(as) avós, mães, tias, vizinhas, repassando as novas gerações. Essas são características comuns encontradas entre elas, mulheres humildes que procuram confortar a dor e o sofrimento das outras mulheres com gestos e palavras amigas. A história dessas mulheres se assemelha a de outras parteiras protagonistas parte desta pesquisa.

Para algumas parteiras, embora o primeiro parto tenha sido relatado como um fato ocasional, para atender a uma emergência, essas mulheres já tinham alguma noção sobre o ato de partejar. Dizem elas, pelo fato de morarem em comunidades pequenas e habitarem em casas simples – sem condições de preservar a intimidade das pessoas, era fácil acompanhar os fatos e as conversas que aconteciam por trás das paredes propiciando a elas quando ainda crianças, ou adolescentes mais curiosidade, a oportunidade de obterem saberes considerados ainda impróprios para a sua idade. Por um lado, isso contribuiu com a experiência e o ato de se tornar parteira mais cedo.

Um fato importante me chamou a atenção na comunidade de Ilha Redonda, nos últimos anos, houve uma diminuição no número de partos assistidos por parteiras. Segundo o relato das parteiras, isso se deu em função de um problema ambiental na comunidade, ocasionado pela proximidade de uma lixeira pública que vem impedindo que ocorram os partos na comunidade, as mulheres sentem medo de ter filhos com problemas de saúde e, por isso, as parteiras tendem ao acompanhamento na gravidez e no pós-parto, pois a maioria dos partos hoje são realizados na maternidade de Macapá. Porém, segundo as parteiras, as parturientes retornam a comunidade para serem acompanhadas e cuidadas por elas durante o resguardo (pós-parto). Nesse sentido, elas acreditam que a tradição do parto domiciliar não está se perdendo na comunidade, apenas o descaso com o problema da lixeira afetou a atividade na comunidade.

De maneira geral, as parteiras pesquisadas, tiveram seus saberes aprendidos pela tradição oral. Outras acreditam já ter trazido de berço a vocação para fazer partos. Assim, o ato de partejar tradicional, ao se constituir como uma prática de mulheres populares, faz com que elas criem e recriem um novo espaço, um modo próprio de ver o mundo, de sentir e de pensar as suas experiências. Esse espaço social e cultural é o modo de produzir saber sobre o corpo da mulher, o parto e o pós-parto numa relação efetiva e sólida. Elas exprimem “a nossa profissão e aprendida na escola da vida”.

As parteiras que fazem parte deste universo empírico até perdem as contas dos números de partos que fazem, o número de partos é uma estimativa, salvo algumas exceções que anotam todos os partos realizados, porém, elas narram detalhes dos acontecimentos nos partos e são essas narrativas que contribuem na comunidade para socialização de

seus saberes e também para o processo de legitimação no campo das relações de reciprocidade, prestígio e poder, por isso são lideranças no local.

A maioria acredita que o “dom de partejar” nasceu com elas, é aprimorado com o saber recebido oralmente, com a experiência das mais velhas. A compreensão, dessas mulheres, das doenças e da cura com ervas e plantas tem uma forte conotação mágico-religiosa⁴. Elas utilizam os elementos culturais para as suas práticas cotidianas, por isso, conseguem uma relação integradora com as parturientes e seus familiares e por fim, com a comunidade. São parteiras “guardiãs” de conhecimentos milenares, detentoras de segredos de mulheres, imbuídas de intuição, solidariedade, sensibilidade e humanidade.

Quando me refiro ao termo “guardiãs”, me remeto a concepção de Giddens(1997), podendo dizer que, no contexto tradicional, as parteiras agiam como guardiãs de alguns aspectos da memória coletiva, que é compreendida por este autor, como a contínua reconstrução do passado, tendo como sustentáculo o presente. A tradição, então faz uso de rituais que a revitalizam no presente; essa reconstrução pode ser em parte individual, mas é essencialmente social e coletiva. Enfatiza ainda o autor, que a tradição envolve o que ele denomina de verdade formular “aquilo que liga o sagrado a tradição e que torna os aspectos centrais desta última intocável”, a qual, apenas determinadas pessoas têm acessibilidade. Dessa forma, os guardiões detêm a autoridade nos sistemas tradicionais.

Ainda acrescenta Giddens (1997) ainda que o saber do guardião não o coloca numa posição superior em relação ao resto da comunidade; entretanto ele assume uma posição de destaque como mestre. Ele ainda tem o livre arbítrio para ajudar quem recorre a ele e ainda recebe em troca uma espécie de pagamento, que pode ser um presente ou um cumprimento de uma obrigação.

Pereira (2011) ao mencionar Giddens em “O Trabalho da Parteira: um saber iniciado e compartilhado entre as mulheres”, relata que esse livre arbítrio acontece com algumas parteiras que desfrutam de credibilidade nas comunidades em que atuam, porquanto são reconhecidas como detentoras de um saber próprio e, ao fazerem uso deste saber, elas tem a liberdade para cobrar ou não; portanto, não existe nenhuma regra entre elas que proíba o não-recebimento de um pagamento por um parto executado, mesmo que reiteradamente elas considerem esse saber como um dom divino.

Diante da complexidade e da riqueza dos dados que as narrativas das parteiras sugerem, coloco como desafiadora a realização deste estudo socioantropológico, que certamente contribuirá para aprofundar os conhecimentos sobre a complexidade dessas práticas bastante amplas e sofisticadas e de suas formas de articulação com a própria modernidade, dentro do lugar duplamente subalterno que lhes é destinado por imposição de uma dominação cultural.

4 É uma tipologia de parteiras carismáticas e sua característica é o “dom”, aquelas que receberam o “chamado”, para cumprir uma missão, são as vocacionais. O ritual do parto é mágico e religioso. Encontrada em Nascimento Silva (2004).

LIDERANÇAS DO “BOM NASCER”, RITUAIS E PODER DAS ORAÇÕES

As parteiras possuem liderança nas comunidades onde atuam e assim são delegadas a elas poder de autoridade na vida dos habitantes das comunidades rurais e ribeirinhas, é o caso da comunidade de Ilha Redonda. O que lhes concede essa liderança são os saberes das ervas, os banhos, as puxações⁵, as massagens e as rezas que servem para o corpo e para a mente. Para as parteiras usar produtos da natureza sem química é mais saudável e dessa forma o mal é dissipado, o corpo da mulher ganha mais expressão e saúde. E acrescentam que o apalpar, o tocar, o sentir o corpo, se opõe a medicina formal em que esta faz intervir a medição instrumental e o distanciamento social entre médico e parturiente (BARROSO, 2001, 2017).

Esse tipo de cuidado e permeado de rituais como a utilização de plantas, ervas, e folhas medicinais, colhidas na maioria das vezes nas hortas cultivadas pelas próprias parteiras, e de rezas também. Essas misturas também envolve um ritual de prescrições, muitas vezes não seguidos a risca pelas parturientes. Porém, não há dúvida da credibilidade no poder desses remédios caseiros pela comunidade local. A parteira Estrela da comunidade de Ilha Redonda (AP), narra a tradição dos remédios caseiros e prescrição de remédios alopáticos receitados pelos médicos, com algumas exceções.

A narrativa de outra parteira tradicional chama Luz de Ilha Redonda, não sabe ler, mas possui um grande saber sobre os chás e as garrafadas⁶, banhos e massagens. Através de sua narrativa de cuidados com a gravidez, parto e pós-parto, mostra como segue esse ritual.

[...] Depois do parto dava o banho na criança, aí quando era no outro dia curava aquele imbigó, eu me lembro que raspava a quina e ensopava bem, botava a quina com andiroba e botava no umbigo, as vezes caía com seis dias, sete dia não chegava os oito dias pra cair né? Quando completava os três dias eu dava aquela purga de mamona, que era pra fazer a limpeza, então fazia a limpeza tanto na mulher como no bebe que mamava aquele leite né, aí então eu matava uma galinha de quintal pra tomar aquele caldo e dava aquele caldo pra mulher. Não dava peixe como tamuatá e jiju que e remoso⁷ entendeu? (Grifos meus). Aí era assim eu tratava, puxava, pra mulher não ficar barriguda [...], a mulher bem tratada nunca tem problema de corrimento, nunca tem problema graças a Deus! Pode fazer os preventivos que dá normal, e assim eu não fico sem remédio caseiro, as vezes a criança chora com dor de barriga aí eu corro e faço um chá, a gente sempre teve essas plantas medicinais né? Antes a maioria das mulheres não tinha como ir daqui pra Macapá, as vezes a gente ia pra Macapá de pés, não tinha como a parteira se virar, se virava só com remédio caseiro. Pra problema de hemorragia da mulher: Aí fazia com chá, ou an-

5 Puxações é denominada pelas parteiras como um tipo massagem especial com óleos extraídos da natureza.

6 Garrafadas, são infusões de várias cascas de paus, raízes e ervas medicinais, misturadas com vinho ou cachaça, que se guarda em garrafas. São tomadas em pequenas doses, logo após o seu preparo, ou então se deixa tais fusões apurar por alguns dias, sob o sol ou sereno para depois ser ingerida. É indicada para curar anemia, infecções e outras moléstias que atacam as mulheres (PINTO, 2010, p. 263).

7 Tamuatá e jiju, são peixes da água doce dos rios da Amazônia. Remoso, termo muito utilizado por indígenas e ribeirinhas, significa um alimento que prejudica o sangue. Para as parteiras, os alimentos considerados remosos se forem ingeridos pela mulher no pós-parto, causam intoxicação e inflamação. Ver em Barroso (2001).

tão só o chá da maçã do boi, que aquilo ia estancar, quando não o caroço do açai, a gente não dá valor, mas também é bom pra estancar hemorragia e aí ela fazia e assim eu fui aprendendo né? (Luz, Ilha Redonda).

Analisando a fala dessa parteira percebi uma grande simplicidade nos gestos, atitude e no modo como ela acompanha a gravidez, o parto e o pós-parto, utilizando as plantas e raízes para produzir chás e garrafadas com intuito de ajudar outras mulheres.

Quanto a tradição da prática de puxação, Fleischer (2007) revela que o trabalho da parteira vai muito além do ato obstétrico do parto:

Enfocar a prática de puxação revela que ao longo da gravidez, durante o parto e mesmo depois do parto a atuação da parteira, opera uma lenta e metódica construção de significados, conferindo um sentido a experiência da buchuda. E dessa forma, numa perspectiva global/holístico que o partejar não oficial e frequentemente ignorado por enfoques dominados pela biomedicina que tende a privilegiar, sobretudo, um momento do processo, isto é o parto. (FLEISCHER, 2007, p. 99).

Corroboro com Fleischer (2007), quando narra sobre as puxações das parteiras de Melgaço/PA diz que este conhecimento é ignorado pela biomedicina, pois o que interessa ao médico é somente o momento do parto. As puxações com azeite de andiroba e óleo de copaíba, são práticas que as parteiras rurais e remanescentes quilombolas usam em grávidas a partir de cinco meses, para sentir o bebê e ver se ele está na posição correta. Segundo as parteiras a puxação é fundamental para uma boa gestação e conseqüentemente um bom parto. Esta é uma prática muito comum entre as parteiras do Amapá.

Segundo as parteiras a frequência com que é utilizado a puxação, promove o bem-estar da mulher e da criança, ocasionando um bom parto. As autoras Carneiro e Vilela, destacam essa prática, sendo:

Uma prática assiduamente empregada durante a assistência a gestante e a parturiente. É um procedimento em torno do qual se estabelece toda a relação entre a mulher e a parteira. Baseada no toque manual, usada desde o diagnóstico até o desfecho do parto, ela é mais que uma técnica: é um ritual carregado de poder espiritual. (CARNEIRO; VILELA, 2002, p. 82).

A posição das autoras, supramencionadas, revela o encanto e a importância da puxação. Essa prática materializa a interação da parteira com a mulher e a criança que vai nascer. Ela indica os processos de humanização que revertem o partejar, seu abandono implica aproximar esse ofício das formas de atenção ao parto, empreendidas pela medicina moderna.

As massagens, banhos e utilização de medicações a base de ervas compõe um arsenal no período colonial, descrito por Del Priori, como um “saber informal, transmitido de mãe para filha, era necessário para assegurar a sobrevivência dos costumes e tradições femininas” (DEL PRIORE, 1995, p. 81). Em minha convivência campo, percebi que esses saberes, ainda hoje são preservados pelas parteiras tradicionais que dizem “são heranças de nossos antepassados”.

Ainda nesse contexto, encontrei nas narrativas das parteiras rurais e remanescentes quilombolas, uma forma de cuidar que vai além do uso das plantas e ervas. São as rezas ou orações, por meio de um poder sobrenatural, elas invocam a proteção dos santos na hora do parto. Esse poder da reza deriva da fé em Deus e são usadas para curar determinado tipo de doenças, como quebrante ou mau-olhado. Essas rezas são aprendidas por meio da observação ou dos ensinamentos de parentes próximos. “As parteiras rezam implorando proteção aos Santos, Deus e Nossa Senhora, elas cantam para a mulher canções de estímulo e de conforto.” (DEL PRIORE, 1995, p.81).

As parteiras se denominaram mulheres religiosas católicas ou protestantes. As católicas são devotas de muitos santos ou miraculosas imagens para acalantar o trabalho de parto. Como produto da tradição, as orações e devoções são recursos fortalecidos com rituais e símbolos, relacionados a concepção que auxiliam no bom parto para garantir as vidas e mãe e filhos. As rezas são feitas antes e depois do parto. Antes pedindo proteção aos santos para que ocorra tudo bem, depois do parto para agradecer a benção recebida (BARROSO, 2001, p. 52). Já as protestantes dizem fazer orações diretamente a Deus, para proteger tanto a elas, quanto a criança e a mãe na hora do parto. Segundo as protestantes, “Deus não tem intermediário”, oramos diretamente para Deus.

Entre os Santos mais citados nas rezas das parteiras católicas estão: Nossa Senhora do Bom Parto; São Raimundo (protetor das parteiras); Santa Margarida⁸ (padroeira das grávidas e parto em perigo); Nossa Senhora de Nazaré (acompanha a criança dando espaço para ela nascer). Santos e Santas milagrosos, adorados e invocados presentes na hora do parto estão impregnados no imaginário popular.

As parteiras católicas, carregam em seu material de partejar a imagem de Santa Margarida e na hora de algum perigo no parto elas rezam: “minha Santa Margarida não tô podre nem parida, tirai essa carne podre de dentro da minha barriga”. Essa oração só é usada quando a grávida está em perigo de parto. O ritual é o seguinte: primeiro a parteira pede a parturiente soprar nas mãos ou sopra numa garrafa, se não conseguir expulsar a placenta, então a parteira coloca a mão em cima da barriga da parturiente e pede que ela mesma reze três vezes para essa Santa fazer “desocupar” quer dizer expelir placenta (BARROSO, 2001, p. 52-53).

A oração de Santa Margarida é antiga e bastante difundida principalmente no Norte do Brasil, sua existência vem do período colonial⁹. Ela é reverenciada e Acrescenta outra parteira.

8 A oração de Santa Margarida é praticada por todas as parteiras católicas do Amapá, surgiu no século XV no Ocidente, em torno dela existe uma lenda. Conta a lenda que uma linda jovem aos 15 anos foi raptada pelo seu admirador, por não o aceitar, foi espancada e presa. Ela teve uma visão que fora engolida pelo diabo em forma de um dragão e graças a uma cruz que segurava, saiu triunfante por uma brecha aberta no dorso do dragão, numa imagem de parto rápido. Foi jogado água fervente nela, mas ela resistiu, então, mandaram decapitá-la e antes de morrer rezou pelas mulheres grávidas, declarando: “que toda mulher grávida que tenha feito o sinal da cruz e lido o livro de sua vida ou que tenha colocado sobre o seu corpo possa parir sem perigo”. Ver Lacerda e Moraes (1999).

9 A redescoberta de antigas analogias da cultura feminina em torno do parto incentivou a Igreja a usar a devoção também como um instrumento de normatização das mulheres. Santa Margarida é um exemplo típico (DEL PRIORE, 1995).

Eu me apego principalmente com São Raimundo porque ele me protegendo, fico mais forte para ajudar a mulher e a criança. Também me apego com Nossa Senhora de Nazaré para proteger a criança para nascer sem nenhum problema. Só rezo pra Santa Margarida se a mulher tive em perigo. As vezes rezo mais de duas vezes aí, vejo que a placenta está saindo da barriga da mãe, é um trabalho muito bonito e por meio da oração a gente realiza um trabalho igual à do médico. Só que nos usa nossa fé. (Ribeirinha, Macapá-AP).

Dona Respinga e dona Ribeirinha, são duas parteiras católicas que partejaram durante muito tempo na zona rural. Atualmente residem em área periférica de Macapá, porém conservam a tradição das rezas específicas. Segundo seus relatos, unem a fé e remédios caseiros, invocando Deus e os Santos milagrosos, pois assim se denominam “parteiras rezadeiras”.

No entanto, relatam sobre as parteiras curadoras que apresentam características diferentes das rezadeiras. Elas relacionam algumas características de parteiras curadoras. Para dona Neblina e dona Estrela, as curadoras, recebem seu poder e conhecimentos de Deus, em primeiro lugar, mais também dos “Encantados” aos quais eles estão diretamente ligados. Afirmaram também que as curadoras recebem seu dom, conforme são denominadas suas capacidades especiais, da natureza. Elas curam por meio de cânticos chamados toantes e também usam remédios preparados a base de plantas medicinais, como as garrafadas, banhos e outros, conforme lhe é indicado pelos Encantados que ele invoca. Diferentemente da cura realizada pela rezadeira, o ritual terapêutico executado pela curadora exige o cumprimento de cuidados prévios e posteriores ao mesmo tempo, tanto por parte da curadora, quanto por parte da família da parturiente. Estes cuidados envolvem principalmente um determinado regime alimentar, como não comer determinados alimentos que podem ocasionar doenças. Percebi que as parteiras, curadoras e benzedeadas, guardam certos segredos, na condição de agentes do plano sobrenatural, não revelam tudo em suas rezas e orações.

Para Pinto (2010), ao sintonizarem diálogos com o mundo sobrenatural, tornam-se o principal elo condutor tanto das manobras dos partos como das sessões de benzeções e cura. Pelo poder da evocação, essas mulheres atribuem as forças místicas, vindo de seus guias ou “companheiros”, as sutilezas e percepções, através das guias exercem suas práticas e funções, compõem suas rezas, ministram e produzem suas infusões de plantas e ervas.

As parteiras também cuidam da “mãe-do-corpo”¹⁰ com ou sem gestação, com rezas e massagens. Dona Furação, diz “aprendi puxar a mãe-do-corpo com minha avó, é um

10 Simbolizada em cenas de parto difícil e sofrimento. Embora as crenças variem de região para região, a fé nessa Santa continua viva por séculos na sociedade, especialmente na mente das parteiras tradicionais. Menciono alguns relatos de parteiras sobre as bênçãos recebidas quando esses Santos(as) são invocados: Primeiro rezo pra São Raimundo me proteger, depois invoco Nossa Senhora do Bom Parto pra mulher tranquilizar a mulher, em seguida chamo pela Santa Margarida proteger a mulher dos perigos e por fim, rezo para Nossa Senhora de Nazaré pra ocorrer tudo bem com o nenê. Assim, estamo todos protegido e por isso tenho sucesso em todos os partos que já fiz (Respingo, Macapá-AP). Mãe do corpo é uma expressão popular utilizada tradicionalmente em algumas culturas para explicar os movimentos que algumas mulheres sentem dentro da barriga, como se o bebê ainda estivesse lá dentro.

dom de Deus”. Ela explica que a mãe-do-corpo bate no umbigo e só pode ser puxada se a mulher não tiver grávida. Prossegue ela, “eu coloco o dedo no umbigo aperto, quando ela não bate ou bate fraquinha é porque a mulher tá doente. A mãe-do-corpo está espalhada e preciso juntar”. Com azeite de andiroba e cânfora, ela faz uma série de movimentos convergentes ao redor do umbigo e coloca a mãe-do-corpo no lugar.

Após esse procedimento, acrescenta a parteira, “rezo e aperto de novo, sinto a mãe-do-corpo bater igual a um relógio. A mulher tá pronta para embarrigar”. Como dona Furacão, encontrei muitos relatos de parteiras sobre a mãe-do-corpo e percebi que é um saber adquirido oralmente de suas mães ou avós e transmitido a novas gerações.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na trajetória deste estudo encontrei parteiras que exercem grandes lideranças na comunidade, são respeitadas e valorizadas pelo seu saber e a capacidade de lidar com a vida e a morte. Para algumas, “só morre mãe ou bebê em suas mãos quando Deus quer”.

Encontrei saberes tradicionais que persistem na contemporaneidade, que vão da sintonia com a natureza ao conhecimento do corpo feminino, a variedade no saber de plantas medicinais e as formas de cuidados com o parto e nascimento, tem uma forte conotação mágico-religiosa permeados de rituais. Os remédios caseiros a base de ervas, cascas de pau e folhas permanece vivo na trajetória de cada parteira. Elas utilizam os elementos biológicos e culturais para as suas práticas cotidianas e por conseguinte, mantém uma relação integradora com as parturientes e seus familiares e por fim, com a comunidade.

O domínio da parteira sobre um conjunto de saberes e de práticas funcionam como elemento de distinção de guardiãs que dedicam suas vidas a realizar um ofício substancialmente feminino, necessário a manutenção do parto, nascimento e a saúde da mulher e da criança. Assim, pela via do saber e do exercício do partejar, a parteira tradicional conquistou um lugar de poder, de lideranças e de aceitação no contexto das pertenças comunitárias.

As inquietações aqui levantadas, não se esgotam, pois, ao encontrar um solo bastante fértil, deixa suscitar novos questionamentos a serem desvendados em novas pesquisas, pois certamente indicam a necessidade de um conjunto de novas reflexões a serem conduzidos por outros estudiosos.

Indico a perspectiva de desvelar novas contradições e apontar outros indicadores. As possibilidades analíticas abertas no percurso investigativo que trilhei demarcam a fecundidade do tema abordado e reforçam o caráter coletivo da produção do conhecimento. E assim, espero que meu estudo, possa constituir-se como via de condução para que os educandos do ensino fundamental e médio, tenham uma literatura do saber tradicional e possam utilizar como instrumento teórico-metodológico e dialogar com o tempo por meio de fontes referente ao coletivo de parteiras tradicionais, mulheres da floresta,

mães de umbigo ou simplesmente mulheres que vivenciam suas práticas e o cotidiano comunitário no Estado do Amapá.

REFERÊNCIAS

- BARBAUT, Jacques. O nascimento através dos tempos e dos povos. Lisboa: Terramar, 1990.
- BARROSO, Iraci de C. Saberes e prática das parteiras tradicionais do Amapá: histórias e memórias. 2001. Dissertação (Mestrado) – Universidade de Campinas, Campinas, 2001.
- BARROSO, Iraci de C. Saber de Parteira, Ciência de Médico? Incorporação de saberes médicos e resistência cultural na “capacitação” de parteiras tradicionais do Amapá. Macapá: Ed.UNIFAP, 2017.
- CARNEIRO, L. M.; VILELA, M. E. Parteiras da Floresta. *In*: JUCA, L.; MOULIN, N. (Org.). Parindo um mundo novo: Janete Capiberibe e as parteiras do Amapá. São Paulo: Cortez, 2002. p. 78-87.
- CONFEDERACAO NACIONAL DE MUNICIPIOS. Amapá. Brasília, DF, 2015. Disponível em: <<http://www.cnm.org.br/>>. Acesso em: 2 mar. 2015.
- DEL PRIORE, Mary. Práticas da Maternidade. *In*: DEL PRIORE. Ao sul do corpo: condições femininas, maternidade e mentalidade no Brasil colônia. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1995. Cap. 3, p. 81.
- FLEISCHER, Soraya Resende. Parteiras, buchudas e aperreios: uma etnografia do atendimento obstétrico não oficial na cidade de Melgaço, Pará. 2007. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto alegre, 2007.
- GIDDENS, Antony. A vida em uma sociedade pós-tradicional. *In*: GIDDENS, Anthony; BECK, Ulrich; LASH, Scott. Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna. São Paulo: UNESP, 1997. p. 73-133.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATISTICA. População estimada, em 2020: Amapá/Divisão de pesquisa do Amapá. Macapá, 2020. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/cidades-e-estados/ap/macapa.html>. Acessado em 25/05/2021.
- LACERDA, Daniela de; MORAES, Fabiana. Trabalho de Parto segue um curioso ritual. JC Família, Recife, p. 8, maio 1999.
- NASCIMENTO SILVA, Maria das Graças Silva. Parteiras ribeirinhas: saúde da mulher e o saber local. 2004. Tese (Doutorado em Ciências Sócio - Ambiental) - Núcleo de Altos Estudos da Amazônia, Universidade Federal do Pará, Belém, 2004.
- PEREIRA, Marina Santos. O trabalho da parteira: um saber iniciado e compartilhado entre as mulheres. *In*: JORNADA INTERNACIONAL DE POLITICAS PUBLICAS, 5., 2011, Anais... São Luiz: Universidade Federal do Maranhão, 2011.
- PINTO, Benedita Celeste de Moraes. Filhas da mata: práticas e saberes de mulheres quilombolas na Amazônia Tocantina. Belém: Açai, 2010.
- PINTO, Benedita Celeste de Moraes. Parteira curiosa: o dom de fazer vir ao mundo as pessoas. Revista Agora Brasil, São Paulo, ano 2, n. 2, p. 102-124, 1998.
- PINTO, Benedita Celeste de Moraes. Parteiras e “Poções” vindo das matas e “ribanceiras” dos rios. Projeto História, São Paulo, v. 23, p. 321-345, 2001.
- SANTOS, Silvéria, Maria dos. Parteiras Tradicionais da Região do Entorno de Brasília, Distrito Federal. 2010. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Brasília, Brasília, DF, 2010.
- SILVA, Marcelo Gonçalves da. Territórios quilombolas no Estado do Amapá: um diagnóstico. *In*: ENCONTRO NACIONAL DE GEOGRAFIA AGRÁRIA, 21., 2012, Uberlândia. Anais... Uberlândia, 2012. p. 1-13.

O SAGRADO AFRO-INDÍGENA VIVENCIADO POR MEIO DAS BENÇÕES REALIZADAS NO QUILOMBO DO CRIA-Ú NO ESTADO DO AMAPÁ

Moisés de Jesus Prazeres dos Santos Bezerra

As identidades culturais do povo brasileiro, em especial das comunidades amazônicas, composta por indígenas, seringueiros, produtores familiares, quilombolas, ribeirinhos, pescadores, coletores, entre outros, são fortemente marcadas por caracteres afro-indígenas, apresentando um número considerável de elementos que nos unem a ancestralidade indígena/negra e negra/indígena, seja no que diz respeito às cosmologias, relação com a natureza, oralidade, espiritualidades e “sensibilidades de mundo” (MIGNOLO 2017, p. 20). Essas recriações compõem o patrimônio cultural das comunidades tradicionais das diferentes regiões do Brasil e apontam a necessidade do conhecimento da história e das heranças culturais que cada um tem, em um processo contínuo de afirmação, resistência das identidades e memórias.

O universo religioso dos povos da Amazônia é povoado por seres encantados; espíritos, santos, orixás e caruanas, que são entidades espirituais conselheiras, curadoras e guardiões dos rios, animais e florestas. Tal crença se materializa por meio das práticas mágico-religiosas de cura e benzeções, exemplificando a riqueza e densidade simbólica construída pelas comunidades tradicionais ao longo da história e do encontro entre matrizes étnico-religiosas distintas – indígena, africana e europeia –, compondo os traços identitários do povo brasileiro.

Tendo por referencial o universo das encantarias amazônicas e a diversidade religiosa encontrada em especial na Amazônia amapaense, propomos o presente texto, como

uma possibilidade de análise e reflexão sobre as práticas de benzeções e cerimônias de cura realizadas na comunidade do Quilombo do Cria-ú, localizado na área rural, da cidade de Macapá, no estado do Amapá. O objetivo destas linhas são investigar como estão configuradas as práticas religiosas de matriz afro-indígena no Quilombo do Cria-ú, analisando a configuração das cosmovisões religiosas e as práticas de cura realizadas por meio das rezas, benzeções e uso de plantas medicinais feitas na comunidade pela senhora Iracema Santos (48 anos), benzedeira da comunidade.

Para a composição desta pesquisa, foram realizadas, conforme o método do estudo de caso etnográfico, observações do cotidiano da colaboradora de pesquisa, compostas por visitas e conversas preliminares, nas quais estreitamos os vínculos com a senhora Iracema da Silva, expondo-lhes as motivações do estudo, a importância dos registros de suas vivências e experiências, bem como convidá-la a compor este trabalho de pesquisa.

Tivemos como questões norteadoras do diálogo com a interlocutora desta pesquisa assuntos relacionados à natureza dos trabalhos que exercem; rezas, benzeções, puxações, bem como, banhos, garrafadas, chás, defumações, parto etc., a origem de suas habilidades como curadora, sua identificação religiosa, o número e a identidade de entidades que recebe, o público atendido, as suas especialidades, os elementos que compõem o ritual de benzeção, o conteúdo das rezas feitas, a retribuição monetária pelos trabalhos realizados, as plantas e produtos naturais utilizados para a confecção de banhos, chás e garrafadas, defumações, fricções, unguentos e outros e o fenômeno do preconceito sofrido pela mesma.

ORIGEM DOS MEDIÚNICOS

O primeiro questionamento realizado, tínhamos como objetivo compreender a origem dos seus dons mediúnicos, quando perguntada sobre esta temática, a resposta foi a seguinte:

D. Iracema,

Foi de nascença! Quando a minha mãe estava grávida, eu chorei dentro da minha mãe. Eles estavam todos na sala reunidos, a minha avó, e eles escutaram o choro de uma criança, a minha vó ficou... “A Isabel já teve esse moleque, essa menina?”. Disseram: “Mãe ela não gritou, não fez nada”, e foram ver, a minha mãe estava deitada, aí a minha vó falou: “Meu Deus, a criança chorou dentro da minha filha!”, aí ficaram naquele negócio, sabe?! Inclusive ela falou para a parteira que quando fosse o dia de me pegar, que não era para ela se admirar, entendeu?! De alguma coisa que eu pudesse fazer na hora do parto (Entrevista 07/04/18).

A partir do contato que tivemos com a vida e as narrativas da senhora Iracema, podemos analisar que a mesma é uma médium de nascimento, aquela que traz desde o ventre materno o fenômeno da mediunidade afro-indígena.

Segundo Maués (1990), dentro do universo da pajelança amazônica encontramos duas categorias de médiuns e/ou pajés: os de agrado e os de nascença. Para o autor, ambos são reconhecidos como portadores de dons espirituais e são recorridos por nu-

meras pessoas para tratamentos de cunho físico e espiritual. O (a) médium de agrado é aquele (a) que recebeu seu dom na infância, adolescência ou até na vida adulta, pois o (a) mesmo (a) foi escolhido (a) por outro médium de idade avançada e quase no fim da vida terrena, para continuar seu legado e trabalhos espirituais como herdeiro de uma nobre e árdua missão. É médium de agrado, pois as entidades espirituais agradaram-se do (a) eleito (a) e viram nele (a) as condições necessárias para o desempenho das funções mediúnicas. Já o médium de nascença, traz seu dom desde o nascimento, ou melhor, segundo Maués (1990), acredita-se que tais médiuns tenham chorado no ventre materno, para sinalizar missão e o dom que carregariam por toda a vida, sendo aperfeiçoado ao passar dos anos. Ambos os médiuns, de agrado ou nascença são intermediários entre o mundo espiritual/ancestral e o mundo material, sendo zeladores do axé e das forças vitais que alimentam o existir humano. Médiuns não são donos da dimensão sagrada ou da espiritualidade, mas guardiões do patrimônio sobrenatural e elos entre o mundo espiritual e o material.

IDENTIDADE RELIGIOSA

No tocante à afirmação da identidade religiosa, D. Iracema identifica-se como católica, participando sempre que pode das festividades religiosas da comunidade, em especial das ladainhas rezadas em latim, quase sempre presididas pelo Senhor João Santos, conhecido pela alcunha de João da Cruz, um dos rezadores mais antigos e conhecidos da localidade. Tio de Iracema. A esse respeito, Galvão nos explica:

Os curadores são muito devotos como católicos. Participam das festas de santo, acompanham as novenas, e não raro, ocupam posição preeminente nas irmandades religiosas. Porém não misturam o ritual católico com seus processos de curar; mesmo elementos como reza, o benzer, a mesa, embora calçados em práticas cristãs, têm nova função na pajelança, isto é, possuem um significado mágico e constituem em seu conjunto um ritual próprio (GALVÃO, 1976, p. 106).

A espiritualidade afro-indígena, com suas práticas de pajelança, benzeções, defumações, banhos, chás, garrafadas medicinais etc., não são percebidas como antagônicas ao catolicismo praticado no Cria-ú, mas complementam-se e dialogam perfeitamente. A esse respeito, Maués (2002, p. 53) diz:

Para os pajés e para os praticantes da pajelança cabocla, de um modo geral, a mesma não é incompatível com o catolicismo. Os pajés e os adeptos desse culto consideram-se católicos, embora os padres e autoridades eclesiásticas nem sempre encarem com simpatia essas crenças e práticas xamânicas; alguns, porém, numa atitude mais “moderna”, chegam a demonstrar certa tolerância em relação aos pajés, cujas curas podem ser por eles pensadas como resultantes de efeitos “psicossomáticos”.

Ao mesmo tempo em que se festeja os santos, se acredita nas visagens, se participa das missas e ladainhas, mas também se recorre às benzedeiros para a cura de quebranto, mau olhado, olho gordo (inveja), panemeira (falta de sorte), assombro (encantamento de um ser sobrenatural), feitiçaria (malefício provocado por um adversário), entre outros.

Todas essas manifestações religiosas são maneiras de perceber o mundo, ou seja, cosmovisões, que explicam o universo e são herdeiras de tradições ancestrais afro-indígenas.

Para Maués (2002), a pajelança cabocla ou rural, praticada pelas comunidades tradicionais da Amazônia é diferente da pajelança celebrada pelos diferentes povos indígenas. Tal prática pode ser considerada, segundo o autor, uma forma de xamanismo, pois é uma prática ritual voltada para a cura de doenças através da figura do pajé ou curador, incorporado por entidades sobrenaturais. As categorias pajé ou pajelança, para Maués (2002), não se configuram uma autodenominação religiosa, mas rotulações utilizadas por antropólogos ou até em alguns casos, como forma pejorativa de definição. Mulheres e homens que se dedicam aos ofícios e cerimônias de cura na Amazônia afirmam-se quanto católicos, mostrando com isso que tais rituais não são uma forma autônoma de culto, mas integrante ao catolicismo popular.

GUIAS ESPIRITUAIS

Quando indaga sobre o número e a identidade dos “guias espirituais” que a auxilia nos trabalhos que realiza, a benzedeira relatou:

D. Iracema,

Ah, são vários, tenho o João, a Cigana, a Jurema, são vários! (Entrevista 07/04/18)

Galvão, ao analisar o contato que pajés e curadores têm com seus guias espirituais, também chamados por ele de “companheiros”, nos diz que “o poder de um pajé depende proporcionalmente do número de companheiros que é capaz de mobilizar. O companheiro se insinua a um noviço ‘entrando’ em seu corpo, seja durante a gestação, nascimento ou mais tarde na vida” (GALVÃO, 1976, p. 94).

Sobre a identidade dos mentores espirituais da entrevistada, pode-se perceber uma variedade de naturezas ontológicas dos mesmos. Há entidades do panteão Indígena; índio, do universo religioso das Religiões de Matrizes Africanas; Jurema e cigana, compondo a diversidade afro-religiosa da região.

Ao analisarem a composição do panteão afro-religioso brasileiro, pesquisadores como Prandi, Vallado e Souza (2011) destacam a bricolagem ocorrida em nossa nação, entre as matrizes étnico-religiosas: indígenas, com o culto a natureza e os espíritos donos das matas, rios, cachoeiras e lagos; negra africana, com a memória coletiva e a valorização da ancestralidade; e cristã europeia, na devoção aos santos católicos, na figura de Jesus Cristo próximo à realidade sofrida do povo e nas diversas devoções marianas. Entre o misto de louvações realizadas no Brasil, os autores nos dizem, “ouve-se um misto de louvações sobre as coisas e lugares do Brasil, saudações aos orixás ou alusões a Jesus Cristo e santos católicos, emergindo daí todo um sincretismo presente com certeza neste culto dos caboclos, os ditos senhores desta terra” (PRANDI; VALLADO; SOUZA, 2011, p. 139).

No universo das Religiões e Religiosidades de Matrizes afro-indígenas, os guias e companheiros espirituais podem ser chamados também de caboclos, estando, segundo

Prandi, Vallado e Souza (2011), em todas as expressões religiosas afro-brasileiras. Acredita-se que os caboclos são profundos conhecedores dos segredos das matas, receitando remédios e banhos medicinais feitos com folhas, cascas e raízes. Além disso, para Prandi, Vallado e Souza (2011), os caboclos têm peculiares características que os aproximam das pessoas, sendo que são por vezes valentes, brincalhões, destemidos e altruístas, sobretudo para as comunidades mais afastadas dos núcleos urbanos, além de serem sábios curandeiros e socorro nos momentos de aflição.

A respeito das características de algumas entidades que é zeladora, João, Cigana e Jurema, D. Iracema, colaboradora desta pesquisa, faz uma interessante narrativa, que reitera as proposições dos autores mencionados acima:

Todas as vezes que ele vinha, as meninas me falavam que ele era grandão, tanto que ele sacudia a casa na hora de baixar, né?! A cigana já é mais “para frente”, ela só fala em homem, aí as meninas gostam, porque ela gosta de dar homem, aí eu não gosto dela sabe?! E a Jurema é mais doce, ela gosta mais de criança, o negócio dela é mais criança, entendeu?! Os “curumins”, onde eu me apego mais nas crianças, geralmente vem aqui na minha casa para eu benzer são criancinhas doentes, os “curumins”, aí ela já vem e está sempre no meu lado (Entrevista 07/04/18).

Sobre o público que a procura para os trabalhos de benzeções, banhos, massagens, defumações, garrafadas e remédios em geral, D. Iracema afirmam que são variados: mulheres e homens; adultos e crianças da comunidade e de fora dela, sendo heterogêneo o perfil dos seus consulentes. Os atendimentos são realizados na própria casa das benzeiras, quase sempre no quarto da mesma, ou em outro lugar reservado da casa, sendo pouco comum, segundo os relatos, sua ida até a casa dos consulentes. Como nos relatou Iracema, são sempre as pessoas que vêm até ela, recomendadas por pessoas próximas que conhecem seu trabalho, ou indicadas por conhecidos.

AS BENZEÇÕES

Continuando o diálogo com a colaboradora de pesquisa, buscamos compreender suas especialidades mediúnicas e sobre o que tratavam nos atendimentos que realizava, como resposta obtivemos:

D. Iracema,

Benzo quando a pessoa está com quebranto, ou quando a pessoa está com problema de dor no corpo, ou passando por um problema que tem alguém “mexendo” com a outra, assim: se tem alguma pessoa da sua família que já faleceu e combate com você, aí traz aqui e eu verifico se é para afastar! Às vezes vem com febre, dor de cabeça (Entrevista 07/04/18).

A respeito da experiência dos curadores da Amazônia e das múltiplas atividades que realizam, Maués (1990) nos diz que tais figuras são completas, cuidam da dimensão espiritual e corporal; também são profundamente experientes, receitam remédios “da terra e de farmácia”, sabem benzer, dar “passes”, que são cerimônias para o afastamento de algum malefício ou para proteção, chamado de “fechamento do corpo”, com a assistên-

cia de seus guias ou mentores espirituais, e também são grandes conselheiros e capazes de tratar qualquer doença.

Ao tratar sobre o ritual das benzeções e como se desenvolvem tais cerimônias, fomos descrito o seguinte:

D. Iracema,

Eu faço as benzeções em pé, eu utilizo a reza na hora da benzeção, eu faço a minha reza, a oração que eu tenho e com cigarro aí eu benzo, aí faço, jogo a fumaça na cabeça, entendeu?! E por trás, pela frente, pelos lados e faço a oração em cima da pessoa e pronto, depois completa a benzeção, é assim! E esse ritual é em pé, eu faço em pé. (Entrevista 07/04/18)

Segundo Laveleye (2008), ao analisar os elementos que compõem a ritualística da pajelança brasileira, é preciso considerar que tais ritos são heterogênicos, ou seja, não seguem uma única e absoluta liturgia. Cada benzedor (a) tem total autonomia ritual e mítica dentro desta expressão religiosa e do culto aos encantados e espíritos da natureza. Contudo, a heterogeneidade ritual apresentada por Laveleye não impossibilita analisar que há elementos de convergência e que são similares na pajelança brasileira, como o uso das orações (rezas) e da defumação com cigarro, destilada pelos curadores sobre seus consulentes.

D. Iracema, com a descrição do ritual religioso que desenvolve, reafirma os elementos da reza, utilização de ervas, como é o caso da arruda e da defumação, nas ritualísticas que celebram, mencionados em estudo realizado por teóricos renomados como Galvão (1976), Vergolino (1976), Maués (1990), e Laveleye (2008), nos possibilitando compreender um pouco mais a densidade simbólica, cultural e espiritual do fazer afro-indígena da comunidade do Cria-ú, levando-me à reflexão que no universo da pajelança brasileira, em especial da pajelança amazônica, há similaridades que podem apontar pistas para uma identidade pajeística local.

Sobre a procedência e qualidade do cigarro utilizado para as defumações rituais, Iracema relatou-nos: “Quando o meu avô era vivo, era ele quem fazia, eu compro na “cabana” o tauari, cresci vendo meu avô o produzir em casa” (Entrevista 07/04/18). O cigarro tauari, mencionado tanto por D. Rossilda, quanto por D. Iracema, em épocas passadas era produzido na própria comunidade, pois sua matéria prima, as folhas e as cascas secas eram encontradas com grande facilidade nos quintais ou próximo às residências. O tauarizeiro (Couratari Tauari) é uma árvore lenhosa e frondosa, pertencente à família das Leucythidaceas, típica da religião amazônica e reconhecida pelos adeptos das religiões de matrizes africanas e afro-indígenas como detentora de poderes mágicos de cura e limpeza espiritual. Atualmente, na comunidade do Cria-ú, esta árvore tem se tornado rara e com localização distante das casas da comunidade. Por este motivo, a maioria dos consumidores desta árvore medicinal, preferem comprar os cigarros prontos, comercializados em “cabanas”, que são estabelecimentos de comercialização de produtos de umbanda e/ou exotéricos, espalhados pelos centros urbanos da maioria das cidades da região.

REMUNERAÇÃO

Perguntamos se havia alguma forma de remuneração, pelos serviços realizados, D. Iracema afirmou enfaticamente que não cobrava, mas em geral recebe valores em dinheiro ou presentes pelos trabalhos realizados. Galvão (1976) no estudo realizado sobre a vida religiosa de Itá, no Baixo Amazonas, analisa o processo de remuneração de pajés e curadores naquela região e descreve o seguinte:

Em geral o curador recebe pelo tratamento uma compensação em dinheiro. A quantia depende das condições do paciente e da natureza do mal, isto é, de sua gravidade. [...] A compensação constitui uma renda extra que não dispensa o recurso de uma ocupação permanente na roça ou no corte da borracha (GALVÃO, 1976, p. 99).

Segundo D. Iracema, os serviços que presta às pessoas que a procura não configura profissão, ou seja, ela não sobrevive financeiramente do ofício de benzedeira. Por considerar um dom recebido de Deus e das forças espirituais, ela não estipula valores e nem cobra pelos trabalhos realizados, cada consulente fica à vontade para doar-lhe o que pode no término do seu tratamento. Diferente da lógica do capital, onde todas as demandas são geradoras de lucro e acúmulo, as práticas culturais/religiosas das benzeções e da pajelança conservam, em muitas comunidades tradicionais, como no caso do Cria-ú, a dimensão da gratuidade e da solidariedade fraterna. Para muitos pajés e curadores experientes o ato de cobrar pelos trabalhos que realizam é uma ofensa à dimensão sagrada e espiritual que estão ligados, configurando-se um comércio ou uma troca mercenária, podendo ser penalizada pela perda dos poderes mágicos e castigo divino.

PLANTAS E ERVAS MEDICINAIS

Partindo da concepção africana e afro-indígena de natureza e meio ambiente, perguntamos à nossa interlocutora quais eram as plantas e ervas medicinais mais utilizadas em seus trabalhos mediúnicos e se havia um horário específico ou ritual para colhê-las. A esta questão, obtivemos a seguinte resposta:

D. Iracema,

Eu trabalho muito com a oriza, a arruda, a cantiga de mulata, japana, tanto faz a roxa, quanto a branca, eu trabalho com... capim santo, o cravo roxo, o outro também, o amarelo, babosa, amor-crescido, comigo ninguém pode, são várias, são variadas, são muitas que eu trabalho, eu faço muitas garrafadas e faço muitos banhos, Uso cascas de pau, gorduras de bichos, etc. Evito tirar planta quando estou “naqueles dias” (menstruada) e não tiro no sol quente e até seis da tarde (Entrevista 07/04/18).

Numerosas e variadas são as plantas e os produtos naturais utilizados por nossa colaboradora, entre elas, folhas, sementes, raízes, cascas, óleos, gorduras, essências etc., todos utilizados de forma artesanal, sustentável e tidos como detentores de força vital e propriedades curativas, herança das cosmovisões e filosofias africanas e indígenas, que percebiam e percebem a natureza como viva e emanadora de energias que equilibram o

mundo. Algumas das plantas são cultivadas no terreno da casa da benzedeira, ou encontradas na própria comunidade. Materiais específicos, que não se encontrem na comunidade, são comprados em casas especializadas em produtos exotéricos ou de Umbanda, como é o caso de algumas essências compradas na “Cabana da Jurema”, estabelecimento localizado no centro da cidade de Macapá. A respeito da utilização dos produtos naturais para os tratamentos de doenças físicas e espirituais, Demétrio nos diz:

As rezas, os remédios naturais, as *imersões com folhas*, raízes, sementes e plantas diretamente na água quente constituem a “farmácia natural” do interior, complementadas com “uma boa dose” de fé, pela busca da cura e bem-estar físico e psíquico, exercidos por pessoas que carregam o “dom de curar”, e que transmitem confiança aos que as procuram (DEMÉTRIO, 2016, p. 140).

Benzedeiras, puxadeiras, pajés e curadores, mulheres e homens, negras e negros, afro-indígenas que desenvolvem funções de agentes de saúde, conselheiros, líderes comunitários e religiosos, contribuem com seus conhecimentos tradicionais, para o bem-estar, desenvolvimento e preservação das identidades locais, necessitando serem cada vez mais reconhecidos e valorizados pelos papéis e funções exercidas.

Um aspecto que chamou muita nossa atenção, no manejo com as plantas medicinais, feito pela colaboradora da pesquisa, foi o cuidado, o respeito e a sacralidade que a mesma tem com estes elementos da natureza, tendo horários específicos para a retirada das plantas, não podendo ser feita com o sol muito quente e nem ao anoitecer. Estas práticas estão ligadas à cosmovisão religiosa de que os pés de plantas têm seus “donos”, ou seja, os vários espíritos ancestrais e forças cósmicas que povoam as matas, lagos, rios e a natureza em geral e que em horários específicos estes mesmos espíritos transitam pelo mundo material em forma visível de animais ou invisivelmente, podendo ser vistos apenas por médiuns. Meio-dia e seis horas da tarde, são considerados horários sagrados pela maioria das benzedeiras e curadores da região.

Além do horário para a retirada das plantas e ervas medicinais da natureza, há também a restrição biológica da menstruação, pois durante este período, acredita-se que as mulheres estão com as energias pesadas, impuras e com o corpo aberto às vibrações espirituais que podem matar os pés de plantas e interferir negativamente na produção de remédios naturais, tornando ineficaz o seu uso. A esse respeito, Motta-Maués e Villacorta, nos dizem:

[...] as mulheres, durante a maior parte de sua vida, da menarca à menopausa, vivem uma situação de liminaridade (entre saúde/doença), vulnerabilidade (sujeitas à investida de encantados, como o boto), de poluição ou impureza (ideia de que é “porquidade” a relação sexual neste período), de “abertura” (ideia de que o corpo feminino fica “aberto” durante a menstruação), de impedimentos e restrições (as proibições alimentares e comportamentais). Acrescente-se, ainda, em relação à menstruação, que muitos dos cuidados externos visam evitar, com consequências mais perigosas, a suspensão trazida como a cessação do fluxo, acreditando-se que o sangue menstrual “sobe pra cabeça”, podendo a mulher ficar louca ou até mesmo

morrer, se o tratamento para tal doença não der certo (MOTTA-MAUÉS; VILLACORTA, 2008, p. 344).

A menstruação para as mulheres amazônicas, conforme nos apresenta a citação acima, é percebida e vivenciada de forma muito séria e cercada por restrições. Estas restrições fazem parte da influência que a cultura judaico-cristã desenvolveu em nosso país e podem ser conferidas no capítulo (15) quinze, entre os versículos (19-27) dezenove a vinte e sete no livro bíblico do Levítico que orienta quais cuidados devem ser tomados, diante do período menstrual de uma mulher. A concepção judaico-cristã de impureza trazida com a menstruação, no decorrer da história, foi sendo coadunada com as cosmovisões africanas e afro-indígenas, gerando a ideia de que no período menstrual as mulheres estão frágeis e vulneráveis à dimensão espiritual. Uma mulher menstruada, conforme a cosmovisão local, está de “corpo aberto”, ou seja, enfraquecida, tendo a possibilidade de atrair sobre si energias negativas que geram graves e repentinos adoecimentos, podendo levar à loucura ou até à morte, por isso, há um conjunto de cuidados e restrições formuladas por cada comunidade da região, que permeiam desde a não ingestão de alguns alimentos considerados “reimosos”; fortes, inflamatórios, prejudiciais à saúde e à não execução de hábitos cotidianos como: o alimentar-se de frutas gordurosas, peixes de pele, carnes de caças, carne de porco, ou o acesso ao interior das matas, para a retirada de plantas e ervas e os banhos em igarapés, rios, lagos, e os esforços excessivos com a limpeza de casa e afazeres domésticos. Passado o ciclo menstrual as mulheres retornam à sua vida cotidiana, com as demandas e afazeres diários, podendo dedicar-se a feitura de trabalhos espirituais, como no caso das benzeções e rituais de cura, realizadas pelas interlocutoras desta pesquisa.

PRECONCEITO E INTOLERÂNCIA RELIGIOSA

Ao tratar sobre o respeito e a valorização pelos trabalhos que realiza na comunidade do Cria-ú, perguntamos à D. Iracema se ela já foi alvo de preconceito ou algum tipo discriminação, no tocante aos trabalhos mediúnicos que desenvolve, para nossa surpresa, a afirmação foi, ou seja, já foi chamada por pessoas da própria comunidade de “macumbeira” e “feiticeira”, demonstrando com esse relato tristeza e lembranças dolorosas.

Me maltrataram muito, me chamaram de macumbeira, coisa que eu não sou! É um trabalho que eu faço, entendeu?! É que eu ajudo muitas pessoas, chegou na hora, me chamaram de macumbeira, falaram um monte de coisa de mim, que eu lia os pensamentos das pessoas, só para fazer o mal, sabe?! (Entrevista 07/04/18).

A intolerância e o preconceito religioso, frutos da ignorância, do desconhecimento e de mentalidades racistas, infelizmente ainda são realidades latentes contra as espiritualidades de matrizes africanas e afro-indígenas. Até pouco tempo, na história do Brasil, os cultos que não fossem católicos eram fortemente repreendidos, perseguidos e penalizados por forças policiais. Ser Pajé, Benezador, Curador, ou de matriz afro-indígena no Brasil, eram sinônimos de “feiticeira”, “macumbaria”, “charlatanismo” e “mau-caratismo”, devendo ser denunciados, combatidos e se possível “exorcizados” do seio da sociedade

brasileira. Segundo Prandi (2003), na atualidade, as espiritualidades afro-indígenas e seus adeptos continuam sofrendo fortes e profundas agressões, principalmente no aspecto psicoemocional, por meio dos discursos de ódio de vertentes pentecostais e neopentecostais do cristianismo, que “demonizam” os cultos afros, por meio de campanhas e discursos nas redes sociais, programas televisivos e doutrinação de seus fiéis.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apresentamos, como resultados desta pesquisa, o (re) conhecimento da atual benzedeira do Quilombo do Cria-ú, D. Iracema da Silva, como legítima herdeira das tradições religiosas afro-indígenas amazônicas, pois por meio das benzeções, rezas, passes, aconselhamentos, produção de remédios naturais como chás, banhos e garrafadas, puxações, defumações e partos, esta mulher negra e quilombola perpetua as memórias, relações, interações e redes de sociabilidades tecidas entre africanos e indígenas no território amazônico.

Os conhecimentos ancestrais contidos nas benzeduras realizadas na Comunidade do Cria-ú são múltiplos, singulares, densos e valorosos, porém, com sérios riscos de extinção caso não sejam perpetuados e valorizados pelas gerações seguintes. Com o desencarne da benzedeira, seus saberes, magias e rituais podem deixar de ser realizados e conhecidos pela sociedade, representando uma perda inestimável para a cultura e religiosidade local e nacional, sendo dever da ação de pesquisar o registro e o incentivo de tais práticas para as futuras gerações. Por isso, que novas e numerosas pesquisas dediquem tempo e reflexões para a visibilidade e valorização do patrimônio espiritual afro-indígena de D. Iracema da Silva, assim como de outras benzedeiros, pajés, curandeiras e mães de santo, presentes e atuantes em variadas comunidades espalhadas pelo estado do Amapá e na Amazônia como um todo.

Concluimos este texto, utilizando o conceito de memória coletiva do filósofo e sociólogo Walter Benjamin. Segundo Benjamin (1994) na memória coletiva não existe um único narrador, mas ela é construída conjuntamente e participadamente; toda memória coletiva é a memória de um grupo e advém do seu contexto histórico e social, a memória do passado, depende do presente e vice versa, sem memórias não existem identidades e a construção coletiva torna-se estérea e fadada ao esquecimento, que isso nunca aconteça com a comunidade do Quilombo do Cria-ú, que suas memórias e heranças ancestrais sejam sempre preservadas e salvaguardadas por todos em especial pela escola, local de aprendizagens coletivas e conjuntas. Memórias e histórias de vida, são ilimitadas, atualizantes e ressignificadoras de existências, dando sabor ao viver e estimulando experiências coletivas.

REFERENCIAS

BENJAMIN, Walter. Magia e Técnica, Arte e Política: Ensaio sobre literatura e história cultural. Obras Escolhidas. Vol. 1. São Paulo, Brasiliense, 1994.

-
- DEMETRIO, Aguida M. V. A cura: pelas mãos ou pela fé? Técnica e a fé nas manifestações culturais na zona rural de Manaus-AM. Revista Cronos: R. Pós-Grad. Ci. Soc. UFRN, Natal, v. 17, n.1, jan./jun. 2016, ISSN 1982-5560.
- GALVÃO, Eduardo. Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas. 2. Ed. São Paulo: Nacional/Brasília: INL, 1976.
- MAUÉS, Raymundo Heraldo. A Ilha Encantada: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores. Belém: UFPA, 1990.
- MAUÉS, Raymundo Heraldo. Catolicismo e Xamanismo: comparação entre a cura no Movimento Carismático e na Pajelança rural amazônica. Florianópolis: ILHA, v.4, n.2, dez.2002, p. 51-77.
- MAUÉS, Raymundo Heraldo. Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião. São Paulo: Estudos Avançados - Dossiê: Amazônia Brasileira I, v. 19, n. 53, p. 259-274, jan./abr. 2005.
- MAUÉS, Raymundo Heraldo; VILLACORTA, Gisela Macambira. Pajelança e Encantaria Amazônica. In: PRANDI, Reginaldo (Org). Encantaria Brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.
- MIGNOLO, Walter. Desafios Decoloniais hoje. Revista Epistemologias do Sul. Foz do Iguaçu-PR, v. 01, n. 01, 2017, p. 12-32.
- OLIVEIRA, David Eduardo de. Cosmovisão Africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente. Fortaleza: LCR, 2003.
- PRANDI, Reginaldo. A dança dos caboclos: uma síntese do Brasil segundo os terreiros afro-brasileiros. In: MAUÉS, Raymundo Heraldo; VILLACORTA, Gisela Mocambira (Org). Pajelança e Religiões Africanas na Amazônia. Belém: EDUFPA, 2008.
- PRANDI, Reginaldo. As religiões afro-brasileiras e seus seguidores. Porto Alegre: Cívitas-Revista de ciências sociais, n. 1, jun. 2003.

MANIFESTAÇÕES AFRO- RELIGIOSAS NA CIDADE DE MACAPÁ: TRAJETÓRIAS E MEMÓRIAS DA FESTA DE YEMANJÁ E DO ENCONTRO DOS TAMBORES

Daniel Ribeiro Ferreira Júnior
Nelson Mateus Machado dos Santos
Marcos Vinícius de Freitas Reis

A cidade de Macapá, onde ocorrem as festas, possui uma influência muito forte da cultura afro, tendo em sua população mais de 70 % de negros e pardos. A cidade é a capital do estado do Amapá, localizado no extremo norte do país, entre o Platô das Guianas, fazendo fronteira com a Guiana francesa. Por tratar-se de um território francês, há conexão com a união europeia.

O Amapá é o único estado da federação que não tem ligação terrestre com outros estados brasileiros. O único modo de se chegar ou sair de seu território é por meio fluvial ou aéreo. A capital, Macapá, é a única do país que é cortada pela linha do equador e banhada pelo Rio Amazonas. A sua principal manifestação cultural é o Marabaixo, de cunho afro-religioso.

A influência negra em Macapá advém da chegada dos negros na região na segunda metade do século XVIII. A partir disso, a cultura afro se submete a interações com culturas como a europeia e as indígenas, estabelencendo contato com o outro, moldando a sua identidade cultural com base nas relações constituídas por esse contato (Hall, 1997).

O objetivo deste trabalho é analisar as dificuldades que as festas do Marabaixo e de Yemanjá têm em resistir ao colonialismo. Tendo em vista que são festas negras, logo são subalternizadas, uma vez que esse negro sempre foi inferiorizado no Brasil por um Estado colonizador que não lhe dá voz e nem espaço. Impondo, deste modo, sua cultura sobre a subalterna para que não ultrapasse as vontades colonizadoras.

A primeira festa é o festival de Yemanjá, uma celebração de culto afro religioso, pertencente a uma religião que sofre com a intolerância e o preconceito. As religiões de matriz africana ainda são consideradas inferiores por grande parte da população. Em razão disso, os terreiros na cidade de Macapá não ficam em locais de grande visibilidade. Na contramão disso, a festa de Yemanjá vem para dar visibilidade e desmistificar as religiões afro.

A outra festa é o Encontro dos Tambores, a qual, diferente da festa de Yemanjá, não é voltada para nenhum orixá ou entidade e, além disso, não está restrita às religiões de matriz africana. O Encontro dos Tambores é um evento que reúne toda a cultura afro amapaense, da mais tradicional até a mais urbana, como intuito de valorizar e dar visibilidade a toda a cultura negra.

Contudo, o poder público, no papel do Estado, vem criando políticas públicas para essas comemorações, tendo o financiamento como a principal política para isso. Com isso, é dado ao Estado o poder de controle sobre esses eventos culturais, o qual se utiliza dessa prerrogativa para impor suas vontades. É importante ressaltar que essas políticas são criadas a partir de negociações de lideranças negras com o poder público, mas sempre baseadas nas condições do Estado.

Para poder compreender essas festas a partir dos subalternos, recorreu-se à teoria decolonial, que compreende o colonialismo através de quem é subalternizado, como é o caso dos negros que desde a escravidão sempre foram tidos como inferiores, sem espaços nos quais suas vozes realmente pudessem ser escutadas.

TRAJETÓRIAS E MEMÓRIAS DA FESTA DE YEMANJÁ EM MACAPÁ

Yemanjá é um orixá entidade que tem suas origens nos cultos dos Egbás, também chamados Ebás. Estes são um subgrupo de indivíduos pertencentes à nação dos Iorubás, grupo que viveu entre os territórios de Ifé e Ibadan, na Nigéria. O nome deste orixá é proveniente da expressão “Yèyè Omó Ejá”, que em sua tradução seria “Mãe cujos filhos são peixes”.

Nos cultos de matriz africana, a energia feminina é fortemente ligada à força das águas. Neste sentido, Yemanjá representa uma dessas energias que emanam para aqueles que nela creem. Orixá das águas salgadas, está vinculado à maternidade e aos cuidados maternos. Por este motivo, seus seguidores a chamam de “Grande Mãe”.



Fonte: BOL. Disponível em: <https://www.bol.uol.com.br/listas/12-curiosidades-sobre-iemanja-a-rainha-do-mar.htm>

O antropólogo Pierre Fatumbi Verger, em seu livro denominado “**Orixás deuses iorubás na África e no Novo Mundo**”, faz um registro de como este orixá é saudado pelas comunidades africanas que o cultuam. Nele percebe-se a exaltação de suas características tanto físicas, quanto morais:

Rainha das águas que vem da casa de Olokun.
Ela usa, no mercado, um vestido de contas.
Ela espera orgulhosamente sentada, diante do rei.
Rainha que vive nas profundezas das águas.
Ela anda à volta da cidade.
Insatisfeita, derruba as pontes.
Ela é proprietária de um fuzil de cobre.
Nossa mãe de seios chorosos.
(Verger, 2012, p. 191)

Devido ao processo colonizador imposto pelos europeus tanto aos indígenas, que aqui no Brasil já viviam, quanto aos negros oriundos das mais diversas regiões da África, bem como, pela adoção de uma religião oficial da Coroa Portuguesa (Cristianismo católico), os cultos aos orixás eram proibidos e perseguidos tanto pela Santa Igreja, quanto por seus fiéis. Sendo assim, para que os negros pudessem manifestar suas tradições religiosas, muitos ritos e figuras simbólicas dos cultos africanos tiveram que ser adaptados à realidade brasileira, o que hoje chamamos de sincretismo religioso. Logo, os orixás não ficaram imunes a este processo.

No caso de Yemanjá, que simboliza a ação protetora das mães, seu sincretismo materializou-se na figura da Virgem Maria, também símbolo da maternidade para os cristãos católicos. Nesse sentido, o orixá assume a face e a figura das seguintes santas do catolicismo: Nossa Senhora dos Navegantes, Nossa Senhora da Conceição, Nossa Senhora das Candeias e Nossa Senhora da Piedade.

A deusa também pode ser reconhecida pelos adeptos e simpatizantes das religiões que a cultuam através dos nomes: Dandalunda, Inaé, Ísis, Janaína, Marabô, Maria, Mucunã, Princesa de Aiocá, Princesa do Mar, Rainha do Mar, Sereia do Mar.

No Brasil, o orixá goza de grande popularidade entre os seguidores de religiões afro-brasileiras e até por membros de religiões distintas. As homenagens a ela ocorrem em datas diferentes, dependendo da região. Porém, grande parte das pessoas a homenageiam na passagem do dia 31 de dezembro para o dia 01 de janeiro, onde, à beira do mar, milhares de oferendas, como flores, perfumes, espelhos, entre outros, são lançados nas águas como forma de agradecimento, bem como se tem o hábito de pular setes ondas e banhar-se com champanhe, em agradecimento pelo ano anterior e pedido por outro muito melhor. Esse ritual, além de representar gratidão à grande mãe dos mares, também representa purificação.

No estado do Amapá, a figura deste orixá não é esquecida nem mesmo menosprezada pelo “povo de santo” (Lody, 2006, p. 04). Sua presença, apesar de recente - pois, a existência de religiões como o Candomblé, a Umbanda e o Tambor de Mina no espaço amapaense é datada do século XX -, é bastante forte, bem como é admirada e cultuada pelos adeptos destas religiões.

Com o desenvolvimento destas religiões, o surgimento de várias casas e terreiros, o culto a Yemanjá foi fortalecido. Diante disso, após intensa articulação com o poder público, o dia 02 de fevereiro foi instituído oficialmente como sendo o “Dia de Iemanjá”, no âmbito do estado do Amapá. Este reconhecimento ocorreu por intermédio da Lei nº 2.556, de 10 de maio de 2021.

Em anos anteriores, já se festejava e se prestava homenagens ao orixá neste dia, com o apoio da Prefeitura Municipal de Macapá. **No entanto, no ano de 2016, o evento** em sua homenagem passou a denominar-se de “Festival de Iemanjá”, sendo realizado pelo Governo do Estado do Amapá através da Secretaria Extraordinária de Políticas Públicas para Afrodescendentes (SEAFRO) em conjunto com a Federação dos Cultos Afro-religiosos de Umbanda e Mina Nagô (Fecarumina).

Este festival tornou-se parte integrante das comemorações do aniversário da capital do estado, Macapá, logo, está presente no calendário oficial de festas do município e conta todos os anos com uma vasta programação. A saudação perante a imagem da rainha do mar é realizada com o toque dos atabaques e fogos de artifícios. Nas águas do rio Amazonas, diversas oferendas e banhos de cheiro são entregues, respeitando sempre o movimento das marés.



Fonte: BLOG DE ROCHA. Disponível em: <https://www.blogderocha.com.br/prefeitura-de-macapá-e-fecaromina-promoverao-festividade-em-homenagem-a-ianjanja-a-rainha-do-mar/>

A concentração dos sacerdotes, entre praticantes, simpatizantes e autoridades, dá-se em frente ao conhecido Trapiche Eliezer Levy. Desta maneira, com vestes predominantemente brancas, realizam rituais, danças e entoam cantos para saudar a Grande Mãe.

Após os ritos iniciais, cantando e louvando ao orixá, o grande grupo encaminha-se para as margens do rio Amazonas, aonde as homenagens vão sendo depositadas no rio e que, de acordo com a tradição e crença, espera-se que Iemanjá as receba com alegria e continue abençoando e protegendo seus filhos.

Diante disso, valorizar, respeitar e proteger essa tradição faz-se necessário, uma vez que é um culto que hoje integra o cenário cultural e religioso amapaense e, como tal, merece o conhecimento e reconhecimento por parte de estudantes, educadores, bem como de toda comunidade local.

A NEGRITUDE NO AMAPÁ: O ENCONTRO DOS TAMBORES A PARTIR DA VISÃO DECOLONIAL

O Encontro dos Tambores é um evento que ocorre na cidade de Macapá em alusão ao mês da consciência negra, o mês de novembro. Atualmente está na 25ª edição e acontece no centro de cultura negra, localizado no bairro do Lagunho, tido como bairro negro da cidade. O encontro é organizado por grupos e comunidades tradicionais, religiões de matriz africana em conjunto com o poder público representado pela prefeitura e o Governo do Estado do Amapá.

Os primeiros encontros aconteceram no quilombo do Curiaú, no ano de 1995 e 1996. O quilombo fica distante 10 km do centro de Macapá. As duas primeiras edições

reuniram apenas grupos de Marabaixo de dois bairros de Macapá, que são os bairros do Laguinho e do Santa Rita (antigo bairro da favela), e também algumas comunidades rurais.

Porém, as outras comunidades tradicionais se sentiram incomodadas do encontro ocorrer na comunidade do quilombo do Curiaú, uma vez que o evento não era de exclusividade da comunidade anfitriã, mas sim, de todas as comunidades negras envolvidas. Com isso, começou uma discussão para o evento acontecer em um espaço neutro que não privilegiasse nem uma comunidade.

Em 1998 é inaugurado o Centro de Cultura Negra do Amapá (UNA) e o Encontro dos Tambores deixou de ser realizado no quilombo. Dessa forma, o evento passou a ocorrer no referido centro. Com a mudança de local também aconteceu mudanças na programação e na estrutura do evento, foram incluídas outras manifestações negras, como religiões de matriz africana, grupos de capoeira e hip hop.

Com essas mudanças também ocorreu o envolvimento do Estado no encontro, de maneira que, a principal política pública adotada foi a de financiamento do evento. Assim, o encontro tomou proporções maiores, com uma programação ampliada, uma estrutura maior, facilidade para o transporte dos grupos das regiões rurais. Também com o financiamento do poder público, cada grupo que se apresenta durante o evento recebe um valor em reais como forma de valorização e para que seja realizado o investimento em indumentárias dos referidos grupos e o que mais for necessário para tal.

Outra política pública implementada foi o reconhecimento pela Assembleia Legislativa do Amapá de o Encontro dos Tambores como patrimônio cultural imaterial do Estado do Amapá, fazendo com que o evento tenha uma autenticidade ainda maior perante a sociedade amapaense.

Atualmente, o Encontro dos Tambores tem uma vasta programação com duas semanas de evento, que incluem apresentações de grupos de Marabaixo, Batuque, Zimba; apresentações de Grupos de Capoeira, Grupos de Samba e Pagode; grupos de Hip-hop, feira com a venda de artesanatos afro, exposições de artes, trancistas, concursos de beleza negra e o ponto alto do encontro que é a missa dos tambores.

A missa dos tambores é conduzida por um padre da Igreja Católica e por sacerdotes de religiões de matriz africana. Ocorre no dia 20 de novembro e é dedicada à memória de Zumbi dos Palmares, por sua luta e resistência contra a escravidão no Brasil, data também que é feriado estadual no Amapá. A missa tem como foco principal a luta contra a intolerância religiosa que atinge principalmente as religiões afro, por isso a ideia de se fazer uma celebração com a representação de pelo menos duas religiões diferentes.

Um dos motivos para o Encontro dos Tambores possuir esta relevância, ao ponto de ser reconhecido como cultura imaterial do Estado, dá-se pelo fato do Amapá ser composto de 70% da população entre negros e pardos, e a principal manifestação cultural ser o Marabaixo, que é uma manifestação afro-religiosa.

A composição dessa população negra no Amapá se dá pela vinda dos negros à região para a construção da fortaleza e para povoar a cidade de nova Mazagão. Vieram negros da África e alguns que já viviam no Brasil como em Salvador e Recife. Os primeiros negros a chegarem na região onde viria a ser o Amapá, vieram para construir a Fortaleza de São José de Macapá.

Durante o período colonial, o Rei Dom José, então monarca de Portugal, e Marquês de Pombal, interventor da colônia, iniciaram projetos para proteger o extremo norte do Brasil, preocupados com possíveis invasões de franceses e holandeses. Esse clima de disputa do território deu início a construção da Fortaleza de São José, localizada à margem esquerda do rio Amazonas, tendo como principal mão de obra utilizada em sua edificação, a negra e a indígena.

O outro desembarque de negros à região foi para habitar a cidade de nova Mazagão, após Portugal perder confrontos contra árabes na região de Marrocos na África, mais precisamente na cidade de Mazagão, que era colônia portuguesa. Por esse motivo, a coroa portuguesa decidiu retirar seus habitantes da cidade e transferi-los para a sua colônia que ficava no outro lado do atlântico. Nesse contexto, foi fundada a cidade de nova Mazagão, município que pertencente, atualmente, à área metropolitana da capital amapaense, constituída em sua maioria por negros, devido a este processo.

Esses negros trouxeram consigo sua cultura, mas na região amazônica já existiam grupos indígenas, o que desencadeou o contato de culturas entre brancos, negros e indígenas, evidenciando a Amazônia como uma zona de contato (Pacheco, 2016). Como desdobramento desse contato cultural, surge o Marabaixo, dança típica do Estado, que reúne características peculiares: dos negros herdou a dança e a musicalidade através dos toques de tambores e rítmica, o conhecimento das ervas, o respeito com a floresta, de característica indígena; e a religiosidade católica do colonizador português.

No ano de 1943 o Amapá passa a ser um território federal. Até então, a região pertencia ao estado do Pará e permaneceu território federal até o ano 1988, no qual se deu o processo de construção da nova constituição e se criou o estado do Amapá. A partir de sua criação, o poder público começa a trabalhar para que o Estado possua uma identidade cultural. Ante a tal fato, passou-se a investir no Marabaixo como principal manifestação cultural do povo amapaense, investindo tanto no ciclo do Marabaixo como no Encontro dos Tambores.

Porém, a estrutura institucional que foi implantada no Amapá, é de um Estado com ideário colonialista, eurocêntrico e branco. Com isso, o Marabaixo e os negros nunca foram vistos como prioridades para o governo. As políticas públicas de promoção para a cultura afro foram apenas políticas simples de financiamento de festas. Nunca se implementou, de fato, uma política pública onde os negros tivessem espaço para voz e relevância.

A cultura negra na imagem do Marabaixo, apesar de ser reconhecida como a principal manifestação cultural do Amapá, ainda é vista como exótica, apenas utilizada em

momentos específicos como o mês da consciência negra, o ciclo do marabaixo, aniversário da cidade e outros eventos. A questão negra está limitada ao âmbito cultural, a pauta negra não é levada a outros meios como o econômico, além disso, não se tem um direcionamento ou plano econômico em relação à questão negra nos mais diversos espaços sociais como é o caso da educação. A pauta cultural negra é pouco discutida no âmbito educacional.

Deste modo, o Estado colonizador continua se perpetuando para que o negro não tenha seus espaços de voz, tornando-se cada vez mais subalterno. Segundo a teórica Gayatri Spivak, em seu texto “Pode um subalterno falar?”, diz que o subalterno é aquele que tem voz, porém não é ouvido, aquele que o colonizador tenta apagar, onde o colonizador na figura do Estado tenta silenciar um povo ou um grupo.

O Encontro dos Tambores é inserido nesse modelo de Estado colonizador, no qual, mesmo o evento sendo organizado pelos negros, quem financia é o poder público. Em consequência, esse financiamento concede autoridade para o Estado dizer o que pode acontecer durante o encontro. Os incentivos financeiros disponibilizados são direcionados para cada lugar, fazendo com que os grupos não tenham total controle sobre o evento.

Segundo as teorias do autor Edward Said, quando uma sociedade domina outra usando os argumentos de que a sociedade que foi dominada não tem capacidades de se manter sozinha, isso é colonialismo. E esse colonialismo acontece através do Estado que é eurocêntrico, que impõe suas vontades e desejos sobre uma sociedade subalterna, impondo assim sua cultura, sua política e tomando suas rédeas. Tais configurações de base colonialista evidenciam-se no decorrer do evento.

O Encontro dos Tambores é de suma importância para a sociedade amapaense, pois o evento exalta a negritude em todos os seus aspectos e de todas as formas, nas suas mais variadas expressões culturais, desde as mais tradicionais, como o Marabaixo, até as mais urbanas, como o Hip hop.

Porém, as lutas lembradas e oportunizadas pelo Encontro dos Tambores não devem se restringir a este evento. A pauta negra pode e deve ocorrer durante todo o ano e em vários espaços sociais, não apenas em âmbito cultural. O Estado precisa criar políticas públicas que incluam a questão negra em meios como o econômico, educacional, turístico, ou seja, em áreas em que o negro não é pensado/lembrado, bem como, nos espaços de discussão.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em um país onde a maioria de sua população é negra, não faz sentido essa população ter tão pouca visibilidade e sua cultura sofrer um processo de apagamento. Segundo o conceito de racismo estrutural (Almeida, 2019), o negro é levado, pelo sistema, a não alcançar grandes conquistas e, conseqüentemente, estar sempre à margem da sociedade,

isso implica dizer que o Estado tem grande contribuição para que esse sistema opressor se perpetue.

Portanto, é de suma importância, para que não ocorra esse apagamento, que o negro ocupe cada vez mais espaços que o leve para o centro da discussão. A pauta negra ainda é vista apenas como uma pauta cultural e o Estado brasileiro, de característica eurocêntrica, contribui para que o negro não saia da pauta cultural.

Podemos compreender que as festas afro são usadas pelo Estado como uma manobra para que a comunidade negra continue subalternizada, isso acontece a partir do momento que o poder público financia a festa, porém não dá autonomia para a comunidade negra, que é quem organiza os festejos.

As festas de matriz africana e as festas de cultura negra, em geral, tem que ser vistas para além do caráter exótico. A festa de Yemanjá tem que ser normalizada assim como são os festejos de religiões cristãs. O Encontro dos Tambores não pode ficar restrito ao mês de novembro, o mês em alusão à consciência negra, ele tem que ser tido assim como os outros festejos institucionais do Estado.

Logo as festas de cunho afro sofrem um colonialismo feito pelo Estado, e a forma da comunidade negra poder ter voz e visibilidade é primeiramente resistindo a essa subalternização e tomando espaços dentro do Estado, onde se possa levar a pauta negra para um viés além do cultural, em pastas que mexem na estrutura do Estado, como a econômica, educacional, de planejamento político. O negro não pode ser destaque apenas quando se trata de cultura.

REFERENCIAIS

12 **CURIOSIDADES sobre Iemanjá, a rainha do mar**. Bol, São Paulo, 02 de fevereiro de 2016. Disponível em: <https://www.bol.uol.com.br/listas/12-curiosidades-sobre-iemanja-a-rainha-do-mar.htm>

ALMEIDA, Sílvio. **Racismo estrutural**. Pólen Produção Editorial LTDA, 2019.

LODY, Raul. **O povo do santo: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos**. 2ª ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006.

PACHECO, Agenor Sarraf. **Diásporas africanas e contatos afroindígenas na Amazônia Marajoara (African diasporas and afroindígenas contacts in Marajoara Amazon)**. *Cadernos de História*, v. 17, n. 26, p. 27-63, 2016.

SAID, Edward W. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. Editora Companhia das Letras, 2007.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

TAVARES, Elton. **Prefeitura de Macapá e Fecaromina promoverão festividade em homenagem à Iemanjá, a rainha do mar**. Blog De Rocha. Macapá, 30 de jan. de 2020. Disponível em: <https://www.blogderocha.com.br/prefeitura-de-macapa-e-fecaromina-promoverao-festividade-em-homenagem-a-iemanja-a-rainha-do-mar/>

VERGER, Pierre. **Orixás: os deuses iorubás na África e no novo mundo**. Salvador: Corrupio, 2012.

SOBRE OS AUTORES

Alysson Brabo Antero

Doutorando em Ciências das Religiões (UFPB). Docente da Secretaria de Estado da Educação do Amapá.

Daniel Ribeiro Ferreira Junior

Especialista em Ensino Religioso pela Faculdade de Teologia e Ciências Humanas do Amapá-FATECH. Mestrando do Programa de Pós Graduação em História-PPGH da Universidade Federal do Amapá. Professor de Ensino Religioso da rede municipal do município de Ferreira Gomes-AP. Membro pesquisador do Centro de Estudos em Religião, Religiosidades e Políticas Públicas-CEPRES da Universidade Federal do Amapá

Diovani Furtado da Silva

Licenciado em História pela Universidade Estadual Vale do Acaraú – UVA, Doutorando em História pela Universidade Estadual do Maranhão – UEMA e Mestre em Estudos de Fronteira pela Universidade Federal do Amapá – UNIFAP.

Elivaldo Serrão Custódio

Doutor em Teologia pela Faculdades EST, em São Leopoldo/RS. Atualmente é professor no Mestrado em Educação da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP) e professor coorientador no Doutorado em Educação da Amazônia (EDUCANORTE). Desde 2011 venho pesquisando sobre Religião e Educação no estado do Amapá.

Gleidson José M. Salheb

Graduado em Ciências da Religião (UEPA) e Jornalismo (UNIFAP), tem mestrado em Direito Ambiental e Políticas Públicas (UNIFAP). É professor de Ensino Religioso na rede estadual do Amapá e pesquisador de temas afro-amazônicos. A escolha da temática se deve às experiências e relações construídas no chão da escola que permitiram constatar que há um invisibilização das práticas culturais da Festa de São Tiago na sala de aula, o que contribui para a deslegitimação da memória e identidade da comunidade de Mazagão Velho.

Iraci de Carvalho Barroso

Doutora em Sociologia pela UFC, mestra em História Social pela UNICAMP e graduada em Ciências Sociais pela UFPA. É Professora Associada da Universidade Federal do Amapá, vinculada a coordenação de Ciências Sociais, área de Sociologia, desde 1994. Tem uma trajetória de vivência com a história das parteiras do Amapá de 2000 a 2017, período que culmina da dissertação de mestrado a tese dedoutorado.

-
- Lorran Lima
Doutorando em Antropologia Social Pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Membro do Grupo de Estudos Culturas Populares – UFRN. Mestre em Antropologia Social Pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Bacharel e Licenciado em Ciências Sociais Pela Universidade Federal do Amapá. Pesquisas voltadas para cultura e tradição afro-religiosa; objetos rituais afro-religiosos; transnacionalização afro-religiosa.
- Marcos Vinicius de Freitas Reis
Doutor em Sociologia pela Universidade Federal de São Carlos. Docente do Curso de Mestrado Acadêmico em História Social da UNIFAP. Professor do Programa de Pós-Graduação em História (UEMA). Docente do Curso de Graduação em Relações Internacionais e História da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP). Líder do Centro de Estudos de Religião, Religiosidades e Políticas Públicas-CEPRES.
- Mariana de Araújo Gonçalves
Professora de História Cultura Africana e Afro-Brasileira na Universidade Federal do Amapá. Mestre em História Social do Trabalho/UNICAMP e pesquisadora sobre Histórias e Culturas de Populações Negras no Amapá e Educação das Relações Étnico-raciais.
- Moisés de Jesus Prazeres dos Santos Bezerra
Graduado em Filosofia pelo Instituto de Ensino Superior do Amapá- IESAP (2010), em Teologia pela Faculdade de Teologia e Ciências Humanas-FATECH (2012), Pós-graduado (lato sensu) em Ensino Religioso pela Faculdade de Teologia e Ciências Humanas- FATECH (2011), Mestre em Educação, pela Universidade Federal do Amapá (UNIFAP). Tem experiência docente na educação básica e superior, na disciplina de Ensino Religioso, Filosofia da Religião, História da Filosofia Antiga e Medieval, Moderna e Contemporânea e História das Religiões. Coordenou o curso de Filosofia do IESAP, foi membro da Unidade de orientação curricular e supervisão escolar da Secretaria Estadual de Educação do Estado do Amapá, onde respondeu pelo componente curricular Ensino Religioso. Atualmente leciona na rede pública de ensino, com a disciplina de Ensino Religioso na Escola Estadual José Bonifácio no Quilombo do Curiaú. Desenvolve pesquisas relacionadas as práticas culturais/religiosas afro-indígenas-indígenas; Pajelanças e Benzeções na Comunidade do Quilombo do Curiaú e sobre os temas relacionados às Religiões de Matrizes Africanas, Racismo Religioso, Diversidade Cultural e Currículo Multicultural e Ensino Religioso. É membro do Grupo de Estudo, Pesquisa, Extensão e Intervenção em Corporeidade, Artes, Cultura e Relações Étnico-raciais com ênfase em Educação Quilombola (GEPEI-UNIFAP).
- Nelson Mateus Machado dos Santos
Acadêmico do curso de licenciatura em Sociologia da Universidade Federal do Amapá. Bolsista de iniciação científica Pibic/CNPq. Membro pesquisador do Centro de Estudos em Religião, Religiosidades e Políticas Públicas-CEPRES da Universidade Federal do Amapá-CEPRES. Membro do grupo de pesquisa “Direitos Sociais, Cultura e Cidadania”. Membro do núcleo de antropologia visual, imagem, som, memória e identidade (Naimi).
-

Paulo Anchieta Barbosa de
Oliveira

Bacharel em Turismo com Ênfase em Ecoturismo pela Faculdade Seama, Macapá-AP; Licenciado em Pedagogia pela Faculdade Atual, Macapá-AP; Especialista em Gestão de Projetos Sociais, pelo Instituto Macapaense do Melhor Ensino Superior - IMMES, Macapá-AP; Especialista em Educação Profissional, Pelo Instituto de Ensino Superior do Amapá - IESAP; Especialista em Psicopedagogia Clínica e Institucional pela Faculdade Atual, Macapá-AP; Mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Amapá (PPGH-UNIFAP); foi Assessor do Centro de Pesquisas Educacionais - CEPE/SEED da Secretaria Estadual de Educação - SEED; Coordenou o Curso Técnico em Guia de Turismo, do Centro de Educação Profissional-CEPAJOB; Atualmente é Gerente do Núcleo de Museologia - NUMUSEO do Instituto de Pesquisas Científicas e Tecnológicas do Estado do Amapá-IEPA/Museu Sacaca; Realiza Pesquisas na Área Educacional e em Saberes das Religiões Afro-Brasileiras e Indígenas.

Raimundo Erundino Santos Diniz

Historiador. Doutor em Ciências Socioambientais (NAEA/UFFA). Mestre em Planejamento do Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido (NAEA/UFFA). Docente Permanente do Programa de Mestrado PROFHISTÓRIA da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP). Docente Permanente do Programa de Mestrado em História da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP). Coordenador do Projeto de Extensão Ensino de História e Pedagogias Griôs Amazônicas. Realiza pesquisas em Ensino de História, Educação e Relações Étnico-raciais, Educação Escolar Quilombola, História da Educação e Pedagogia Griô em Espaços afro-diaspóricos.

Roberto José Nery Moraes

Professor concursado para a disciplina Direito Processual Penal da UNIFAP, graduado em Direito pela Universidade Federal de Goiás - UFG, especialista em Direito Processual Penal, Direito Processual Civil e Direito Administrativo, Psicólogo, com bacharelado, licenciatura e formação clínica pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás – PUC/GO, Membro Fundador da Academia Amapaense de Letras Jurídicas – AALJ, ex-delegado de Polícia do Estado do Amapá, advogado militante, ex-coordenador do Curso Jurídico UNIFAP, Coordenador do Núcleo de Pesquisa em Direitos Humanos e Direitos e Deveres da Cidadania Brasileira - NDHCB, ex-consultor Jurídico do Instituto de Previdência do Estado do Amapá – IPEAP, membro da Federação Espírita Umbandista e dos Cultos Afro Brasileiros do Estado do Amapá - FEUCAB, mestre em Direito Ambiental e Políticas Públicas pela UNIFAP, ganhador do Prêmio Brasil de Advocacia promovido pela Wektra International, do Troféu Guarita 2008 ofertado pelo Jornal O Eco do Vale e a Associação de Escritores de Turismo, Sociedade e Lazer do Rio Grande do Sul, do Troféu Giusep Garibaldi 2008, Troféu Anita Garibaldi 2008, ofertado pelo Instituto Giusep Garibaldi e Anita Garibaldi e ganhador da Medalha do Mérito Universitário UNIFAP-2008.

Sérgio Junqueira	Livre Docente em Ciência da Religião; Pós-Doutor em Ciência da Religião; Geografia da Religião e Educação; Doutor e Mestre em Ciência da Educação; Licenciado em Pedagogia; Bacharel em Ciências Religiosas.
Silvaney Rubens Alves de Souza	Mestre em Desenvolvimento Regional pela UNIFAP/PPGMDR (2020), Especialista em Historiografia da Amazônia/UFPA (2017), graduado em HISTÓRIA (LICENCIATURA E BACHARELADO) pela UFPA. Atualmente é professor do quadro efetivo da SECRETARIA DE ESTADO DA EDUCAÇÃO, atuando na educação de jovens e adultos - EJA, desenvolve pesquisa e atividades nos seguintes temas: Educação das relações étnico-raciais, lei 10.639/03 e 11.645, Educação de Jovens e adultos, História da Amazônia e do Amapá
Valter dos Santos Vieira	Graduado em História, Especialista em Saberes Africanos e Afro-brasileiros na Amazônia; Mestre em Ciências da Religião pela Universidade do Estado do Pará (UEPA).
Wanildo Figueiredo de Sousa	Possui Licenciatura em Pedagogia pelo Instituto Luterano de Ensino Superior de Santarém (2003), Mestrado em Teologia pela Escola Superior de Teologia (EST), São Leopoldo, Rs, e Doutorado em Educação pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS) (2016).

Título: Amapá uma experiência afro-brasileira

Organização: Gleidson José M. Salheb, Marcos Vinicius de Freitas Reis, Sérgio Junqueira

Autores: Alysson Brabo Antero, Daniel Ribeiro Ferreira Júnior, Diovani Furtado da Silva, Elivaldo Serrão Custódio, Gleidson José M. Salheb, Iraci de Carvalho Barroso, Kátia Paulino dos Santos, Lorrán Lima, Marcos Vinícius de Freitas Reis, Mariana de Araújo Gonçalves, Moisés de Jesus Prazeres dos Santos Bezerra, Nelson Mateus Machado dos Santos, Paulo Anchieta Barbosa de Oliveira, Raimundo Erundino Santos Diniz, Roberto José Nery Moraes, Sérgio Rogério Azevedo Junqueira, Silvaney Rubens Alves de Souza, Valter dos Santos Vieira, Wanildo Figueiredo de Sousa

Projeto gráfico: Nepan Editora

Revisão de texto: sob a responsabilidade das autoras e autores.

Diagramação: Marcelo Alves Ishii

Tipologia: Calisto MT 13/18

Número de páginas: 271