



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAPÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
DEPARTAMENTO DE PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS



ELIENAI MORAES BARBOSA

**PROCESSOS DE SUBJETIVAÇÃO E MOVIMENTOS DE
RESISTÊNCIA DOS NEGROS DA COMUNIDADE REMANESCENTE
DE QUILOMBO DO CARVÃO-AP**

MACAPÁ-AP
2023

ELIENAI MORAES BARBOSA

**PROCESSOS DE SUBJETIVAÇÃO E MOVIMENTOS DE
RESISTÊNCIA DOS NEGROS DA COMUNIDADE REMANESCENTE
DE QUILOMBO DO CARVÃO-AP**

Dissertação de Mestrado apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em Letras
(PPGLET) da Universidade Federal do
Amapá, como parte dos requisitos para a
obtenção do título de Mestre em Letras.
Linha de Pesquisa: Diversidade
Linguística na Amazônia.
Orientador(a): Ednaldo Tartaglia Santos.

MACAPÁ-AP
2023

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Biblioteca Central/UNIFAP-Macapá-AP
Elaborado por Mário das Graças Carvalho Lima Júnior – CRB-2 / 1451

B238 Barbosa, Elienai Moraes.
Processos de subjetivação e movimentos de resistência dos negros da comunidade remanescente de quilombo do Carvão-AP / Elienai Moraes Barbosa. - Macapá, 2023.
1 recurso eletrônico. 127 folhas.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Amapá, Programa de Pós-graduação em Letras, Macapá, 2023.
Orientador: Ednaldo Tartaglia Santos.

Modo de acesso: World Wide Web.
Formato de arquivo: Portable Document Format (PDF).

1. Práticas discursivas de subjetivação. 2. Resistência. 3. Catolicismo. I. Santos, Ednaldo Tartaglia, orientador. II. Universidade Federal do Amapá. III. Título.

CDD 23. ed. – 400

ELIENAI MORAES BARBOSA

**PROCESSOS DE SUBJETIVAÇÃO E MOVIMENTOS DE RESISTÊNCIA DOS
NEGROS DA COMUNIDADE REMANESCENTE DE QUILOMBO DO CARVÃO-AP**

Dissertação de Mestrado apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em Letras
(PPGLET) da Universidade Federal do
Amapá, como parte dos requisitos para a
obtenção do título de Mestre em Letras.
Linha de Pesquisa: Diversidade
Linguística na Amazônia.
Orientador(a): Ednaldo Tartaglia Santos.

Data da aprovação: 01/12/2023.

MEMBROS COMPONENTES DA BANCA EXAMINADORA:

Documento assinado digitalmente
 **EDNALDO TARTAGLIA SANTOS**
Data: 19/12/2023 22:56:02-0300
Verifique em <https://validar.itl.gov.br>

Presidente e Orientador: Prof. Dr. Ednaldo Tartaglia Santos
Universidade Federal do Amapá – UNIFAP

Documento assinado digitalmente
 **PEDRO LUIS NAVARRO BARBOSA**
Data: 21/12/2023 13:29:36-0300
Verifique em <https://validar.itl.gov.br>

Membro Titular: Prof. Dr. Pedro Luis Navarro Barbosa
Universidade Estadual de Maringá – UEM

Documento assinado digitalmente
 **ROSIVALDO GOMES**
Data: 20/12/2023 19:16:16-0300
Verifique em <https://validar.itl.gov.br>

Membro Titular: Prof. Dr. Rosivaldo Gomes
Universidade Federal do Amapá – UNIFAP

Membro Suplente: Profa. Dra. Odete Burgeile
Universidade Federal de Rondônia - UNIR

Membro Suplente: Prof. Dr. Eduardo Alves Vasconcelos
Universidade Federal do Amapá – UNIFAP

AGRADECIMENTOS

Lembro de certa vez haver compartilhado com alguém, com alegria e espanto, a percepção de que Deus sempre realizou os desejos mais caros ao meu coração. Fazer um curso de mestrado sempre esteve no horizonte como um deles. Por isso, Ele é o primeiro destinatário do meu gesto de agradecimento. Obrigado, Senhor, por mais essa benção!

Aos meus pais, Sêrvio Barbosa e Tirza Moraes Barbosa, que, além de nos agraciarem com um temperamento calmo e espírito curioso e reflexivo, conseguiram nos manter na escola, não obstante as adversidades em tempos tão árdusos de pobreza.

À minha esposa, Michele Silva de Souza, leitora voraz e um pilar na minha existência. Obrigado, amor, por acreditar em mim sempre e por facilitar minha vida em face das incumbências domésticas.

À minha amiga, ex-colega de graduação em Letras e agora, mais de vinte anos depois, colega de mestrado, Elzeny Baía Cardoso. Se não fosse a sua injeção de confiança, talvez eu não tivesse escrito o projeto que resultou na minha aprovação no curso. Foi um prazer à parte estudar com você e fazer as tarefas escolares juntos, como nos velhos tempos!

À minha amiga, também acadêmica de mestrado, Benesaide Silva – a rigor, minha primeira orientadora! – por suas instruções valiosas na elaboração do pré-projeto de pesquisa. Você foi imprescindível na conquista de uma das vagas no mestrado. Minha gratidão eterna!

Ao meu orientador, Prof. Dr. Ednaldo Tartaglia Santos, que muito contribuiu para o meu aprendizado. Encarei cada observação sua feita no corpo das atividades, ensaio e da Dissertação como uma oportunidade preciosa não só para a lapidação dos textos como também para a incorporação do *savoir-faire* científico.

Aos Senhores Membros da Banca de Qualificação e de Defesa, Prof. Dr. Pedro Luis Navarro Barbosa e Prof. Dr. Rosivaldo Gomes, pelas valiosas críticas feitas a este trabalho.

Aos moradores da Comunidade Remanescente de Quilombo do Carvão, os quais me receberam de braços abertos, para o desenvolvimento da pesquisa, e foram agradáveis e colaborativos em todas as suas etapas.

Aos competentes professores do PPGLET, pelo rico conhecimento compartilhado conosco e pelas discussões profícuas que tiveram lugar durante a ministração das suas disciplinas. À UNIFAP, enfim, por ser um divisor de águas na minha vida desde a graduação!

Ao Instituto Federal do Amapá – IFAP, de cujo quadro docente faço parte, pela concessão da licença para estudo. Agradeço ainda aos meus queridos colegas do *campus* Santana do IFAP pelo apoio.

“O homem é uma invenção recente.”

Michel Foucault

RESUMO

Nossa Dissertação trata de processos de subjetivação e movimentos de resistência dos negros da Comunidade Remanescente de Quilombo do Carvão, no município de Mazagão, no estado do Amapá. Como tal, ela se insere na linha de pesquisa “Diversidade linguística na Amazônia”. Partimos da seguinte pergunta de pesquisa: De que modos elementos do Catolicismo e da cultura afro-amapaense confluem na produção dos sujeitos negros da Comunidade Remanescente de Quilombo do Carvão-AP e de seus sinais de resistência? Nosso objetivo geral é analisar a produção dos sujeitos negros da Comunidade Remanescente de Quilombo do Carvão-AP por elementos da prática católica no entrecruzamento com traços de negritude e ancestralidade desses sujeitos, e seus movimentos de resistência no processo. Por sua vez, os objetivos específicos são: a) Descrever as festas tradicionais de N. Sra. da Piedade, N. Sra. da Conceição e São Tomé, assim como as práticas de Batuque, Sairé e Marabaixo; b) Visibilizar, nos discursos dos sujeitos, as relações de saber-poder constitutivas de práticas de resistência; c) Entender o funcionamento das sequências enunciativas na subjetivação dos negros do Carvão. Nossa pesquisa está baseada nos Estudos Discursivos Foucaultianos e utilizamos, especialmente, os conceitos de discurso, formação discursiva, prática discursiva, enunciado, sujeito, saber, poder, resistência e arqueogenealogia. Em nosso estudo, servimo-nos do aporte bibliográfico e da pesquisa de campo. As referências bibliográficas são obras de Foucault (1995, 2009, 2014a, 2014b, 2020a, 2020b e 2021); além desse, destacamos Deleuze (2019), Gutting (2021), Navarro (2020), Fischer (2001), Oliveira (2015), Videira (2015), Motinha (20-?), que contribuíram relevantemente para as nossas argumentações. No tocante à pesquisa de campo, visitamos o Instituto de Pesquisas Científicas e Tecnológicas do Amapá e a Secretaria de Estado do Planejamento do Amapá, para a obtenção de informações socioeconômicas sobre o município de Mazagão e sobre o distrito do Carvão. Fomos também seis vezes a esse último para levantar dados para a composição de seu perfil atual e para a realização de 5 entrevistas com moradores. Dessas entrevistas, destacamos 13 sequências enunciativas (SE), que analisamos com base na abordagem arqueogenealógica. Os resultados da análise mostram sujeitos que se consideram católicos, sujeitam-se aos elementos dessa prática, mas que também assumem seus traços de negritude e ancestralidade, como seu Batuque e seu Marabaixo, e seu Sairé, prática de origem indígena – constituindo, assim, uma forma própria de agradecimento a Deus e a santos católicos. Suas festas tradicionais são percebidas como herança por esses sujeitos e são portadoras de suas historicidades. A manutenção delas demarca uma forma de conexão com Deus e com os santos católicos, além de uma ligação afetivo-espiritual com a sua ancestralidade e reverência a ela. As análises apontam ainda que o preconceito e a discriminação são fenômenos discursivos de objetivação que ainda circulam nos dizeres do corpo social local, de sorte que as atitudes de resistências visibilizadas na pesquisa encontram neles, predominantemente, sua razão de ser.

Palavras-chave: práticas discursivas de subjetivação; resistência; Catolicismo; negritude e ancestralidade; Comunidade Remanescente de Quilombo do Carvão.

ABSTRACT

Our dissertation addresses processes of subjectification and resistance movements among the black individuals of the Remnant Quilombo Community of Carvão in the city of Mazagão, in Amapá. As such, it fits within the research line of "Linguistic Diversity in the Amazon." We start with the following research question: How do elements of Catholicism and Afro-Amapaense culture converge in the production of black subjects in the Remnant Quilombo Community of Carvão-AP and their signs of resistance? Our general objective is to analyse the production of black subjects in the Remnant Quilombo Community of Carvão-AP through elements of Catholic practice intersecting with traces of blackness and ancestry and their resistance movements in the process. The specific objectives are as follows: a) Describe the traditional festivals of N. Sra. Da Piedade, N. Sra. Da Conceição and São Tomé, as well as the practices of (Batuque, Sairé, and Marabaixo; b) Make visible, in the subjects' discourses, the knowledge-power relationships constitutive of resistance practices; c) Understand the functioning of enunciative sequences in the subjectivisation of the blacks in Carvão. Our research is based on Foucauldian Discursive Studies, using concepts such as discourse, discursive formation, discursive practice, statement, subject, knowledge, power, resistance, and archaeogenealogy. In our study, we rely on bibliographic sources and field research. The bibliographic references include works by Foucault (1995, 2009, 2014a, 2014b, 2020a, 2020b, and 2021); in addition, we highlight Deleuze (2019), Gutting (2021), Navarro (2020), Fischer (2001), Oliveira (2015), Videira (2015), Motinha (20--?), who have significantly contributed to our arguments. Regarding field research, we visited the Institute of Scientific and Technological Research of Amapá and the State Planning Secretariat of Amapá to obtain socio-economic information about the municipality of Mazagão and the Carvão district. We also visited the latter six times to gather data for the composition of its current profile and conducted five interviews with residents. We highlight 13 enunciative sequences (ES) from these interviews, which we analysed based on the archaeogenealogical approach. The results of the analysis show individuals who consider themselves Catholics, subjecting themselves to the elements of this practice, but who also embrace their traits of blackness and ancestry, such as their Batuque and Marabaixo, and their Sairé, a practice of indigenous origin—thus constituting their own form of gratitude to God and Catholic saints. These individuals perceive Their traditional festivals as heritage and bearers of their histories. The maintenance of these festivals marks a form of connection with God and Catholic saints and an affective-spiritual connection with, and reverence for, their ancestry. The analyses also indicate that prejudice and discrimination are discursive phenomena of objectification that still circulate in the local social discourse. Hence, the resistance attitudes visible in the research predominantly find their *raison d'être* in them.

Keywords: discursive practices of subjectification; resistance; Catholicism; blackness and ancestry; Remnant Quilombo Community of Carvão.

LISTA DE FIGURAS, TABELA E QUADROS

Tabela 1 – População da Província do Grão-Pará em 1823 (Parte Oriental).....	30
Quadro 1 – Comunidades Remanescentes de Quilombo do Amapá certificadas pela Fundação Cultural Palmares e sua distribuição por municípios.....	40
Quadro 2 – Síntese do andamento processual dos processos de regularização de territórios quilombolas (INCRA/SR21/AP).....	41
Figura 1 – Rodovia AP-010 e Ponte Washington Elias dos Santos.....	26
Figura 2 – Distrito mazaganense do Carvão-AP.....	43
Figura 3 – Escola Professor Pedro Correia de Souza e Prédio para a Educação Infantil.....	44
Figura 4 – UBS Dr. Silas Salgado e Escola Estadual Fagundes Varela.....	45
Figura 5 – Igreja Sagrado Coração de Jesus, AA Grupo Fé e União e Arena Duca Cabeleira.....	46
Figura 6 – Pórtico de entrada do Distrito do Carvão.....	46
Figura 7 – Dança de Batuque.....	91
Figura 8 – Tambor de Batuque centenário de família tradicional da Comunidade Remanescente de Quilombo do Carvão.....	96
Figura 9 – Oficina de instrumentos musicais em Mazagão Velho.....	116
Quadro 3 – Recorte de entrevista feita com o Sujeito 2.....	83-84
Quadro 4 – Recorte de entrevista feita com o Sujeito 2.....	88
Quadro 5 – Recorte de entrevista feita com o Sujeito 2.....	89
Quadro 6 – Recorte de entrevista feita com o Sujeito 3.....	92
Quadro 7 – Recorte de entrevista feita com o Sujeito 2.....	97
Quadro 8 – Recorte de entrevista feita com o Sujeito 2.....	98-99
Quadro 9 – Recorte de entrevista feita com o Sujeito 1.....	99
Quadro 10 – Recorte de entrevista feita com o Sujeito 4.....	105
Quadro 11 – Recorte de entrevista feita com o Sujeito 1.....	107
Quadro 12 – Recorte de entrevista feita com o Sujeito 5.....	107
Quadro 13 – Recorte de entrevista feita com o Sujeito 3.....	112-113
Quadro 14 – Recorte de entrevista feita com o Sujeito 3.....	114
Quadro 15 – Recorte de entrevista feita com o Sujeito 4.....	116

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AA	Alcoólicos Anônimos
AP	Amapá
CAESA	Companhia de Água e Esgoto do Amapá
CRQ	Comunidades Remanescentes de Quilombos
FCP	Fundação Cultural Palmares
GEA	Governo do Estado do Amapá
GEADA	Grupo de Estudos de Análise do Discurso - Araraquara
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IEPA	Instituto de Pesquisas Científicas e Tecnológicas do Estado do Amapá
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
IPHAN	Instituto Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
MV	Mazagão Velho
PIB	Produto Interno Bruto
PSE	Processo Seletivo Especial
SE	Sequência Enunciativa
SEPLAN	Secretaria de Estado do Planejamento
SUS	Sistema Único de Saúde
UBS	Unidade Básica de Saúde
UNIFAP	Universidade Federal do Amapá

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
1. POR UMA HISTÓRIA-PROBLEMA DA COMUNIDADE DO CARVÃO.....	18
1.1 FOUCAULT E A HISTÓRIA, O DISCURSO E OUTROS CONCEITOS.....	18
1.2 HISTORICIDADES DO CARVÃO: POR UM OBJETO ANALÍTICO.....	25
1.3 HISTÓRIA E COLONIZAÇÃO DO AMAPÁ	27
1.4 VILA NOVA DE MAZAGÃO E O SURGIMENTO DO CARVÃO	29
1.4.1 Práticas Festivas Afro-amapaenses.....	33
1.4.2 O Batuque, o Sairé e o Marabaixo	36
1.5 PERFIL ATUAL DA COMUNIDADE DO CARVÃO.....	40
2. A “CAIXA DE FERRAMENTAS” DE FOUCAULT.....	48
2.1 MOBILIZANDO ALGUMAS FERRAMENTAS	48
2.1.1 O Discurso, a Prática Discursiva e o Enunciado	49
2.1.2 Formação Discursiva: Espaço de Dispersão e de Discursos	56
2.1.3 O Saber como Construção Histórica e Veículo de Poder	61
2.1.4 Um Poder Multidirecional e “Onipresente” que Seduz e Constrói.....	67
2.1.5 Arqueogenealogia: Escavar Discursos para Compreender Sujeitos	74
3. CARVÃO: PROCESSOS DE SUBJETIVAÇÃO E MOVIMENTOS DE RESISTÊNCIA QUE MOLDAM SEUS NEGROS	81
3.1 <i>UM DEDO</i> DE OBJETIVAÇÃO PRA MOTIVAR	81
3.2 DISCURSO, UMA PRÁTICA QUE CONSTRÓI O OBJETO DE QUE FALA ..	83
3.3 O SUJEITO EM FOUCAULT	87
3.4 SEGUINDO COM A PALAVRA... OS NEGROS DO CARVÃO	90
3.4.1 O Batuque, a Alma do Negro e os Ecos Ancestrais.....	91
3.4.2 Danças Tradicionais, as Vozes de Uma Subjetividade Devota	98
3.4.3 Resistência Em Tempos de Liberdade e Em de Escravidão	104
3.4.4 Saber e (r)Existência.....	111
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	118
REFERÊNCIAS	122

INTRODUÇÃO

A primeira vez que surgiu a necessidade de compreendermos o que era fazer uma análise de discurso foi durante o curso de Letras, nos anos 2000, devido ao Trabalho de Conclusão de Curso (TCC). O discurso sob escrutínio era o publicitário. As materialidades discursivas, por sua vez, eram algumas propagandas comerciais, e, para dar conta da tarefa, líamos referências como Perelman e Tyteca, entre outras. Me lembro bem de o quanto foi gratificante esquadrihar as estratégias discursivas mobilizadas pelos textos do gênero discursivo em questão. Desde então, os estudos discursivos passaram a figurar entre nossas áreas de interesse.

Vinte anos mais tarde, a Universidade Federal do Amapá, instituição em que nos licenciamos, oferecia a possibilidade de desenvolvermos pesquisas, sob uma perspectiva discursiva, a respeito da temática de uma negritude amazônica, por meio de seu recente programa de Mestrado em Letras. Então, em 2021, conseguimos ingressar no programa, encarando o desafio de desenvolver uma pesquisa sobre a negritude amazônica à luz dos Estudos Discursivos Foucaultianos.

Esse foi o contexto que nos trouxe à temática desta Dissertação, qual seja, processos de subjetivação e movimentos de resistência dos negros da Comunidade Remanescente de Quilombo do Carvão, em Mazagão, município amapaense. Para delimitarmos nosso campo de pesquisa, circunscrevemo-na ao domínio religioso, quer dizer, ela trata de processos de subjetivação e movimentos de resistência dos negros incidentes nesse âmbito.

A título de contextualização, passamos agora a uma breve descrição do estado do Amapá nos elementos que importam a uma melhor situação de nosso locus de pesquisa. Ato contínuo, seguimos com a exposição dos elementos de praxe para esta etapa (introdução) do texto dissertativo.

O Amapá é um dos sete estados que constituem a Região Norte do Brasil. Ele faz fronteira com a Guiana Francesa ao norte; estende-se até a foz do rio Amazonas ao sul; tem na divisa com o estado do Pará o seu limite a oeste; e, por fim, o Oceano Atlântico como limite a leste. Trata-se da única unidade da federação a não se comunicar com as demais por via terrestre; restando, assim, apenas as alternativas de transporte aéreo ou marítimo às pessoas que nela querem entrar ou dela precisam sair.

Sua economia é baseada na exploração de matérias-primas, produtos primários e semielaborados. Há também uma grande dependência do funcionalismo público, dado que

inexiste o desenvolvimento de indústrias que possibilitem aos amapaenses outras opções de emprego (Silva Júnior *et al*, 2022).

Conforme os resultados do Censo 2022 (IBGE), publicados recentemente, a população do Amapá é de 733.508 habitantes. Ela se distribui pelos 16 municípios que constituem o estado; concentrando-se, em maior número, nos municípios de Macapá, a capital, onde há 442.933 pessoas, e em Santana, cidade na qual vivem 107.373 pessoas.

Para além dos povos indígenas e das populações ribeirinhas, o estado do Amapá abriga, dentro dos seus limites territoriais, 40 comunidades remanescentes de quilombos certificadas, de acordo com a Fundação Palmares (Brasil, 2022), instituição federal que busca promover a afro-brasilidade. Ainda na época do Brasil colônia, os ancestrais escravizados dessas pessoas fixaram-se em diversos lugares no interior do estado¹, devido às fugas de seus opressores e das estratégias de sobrevivência por elas adotadas.

Mazagão Velho foi um dos principais focos de dispersão populacional desse período, a partir do qual surgiu, entre outras, a Comunidade Remanescente de Quilombo do Carvão, nosso lugar de pesquisa. Atualmente Mazagão Velho e Carvão são distritos do município de Mazagão, situado a 41 km de Macapá.

Para regiões cujas características constituíam-se em dissuasores naturais à sua recaptura, os fugitivos levaram consigo, e preservam até hoje, crenças, costumes, particularidades linguísticas, festas em louvor aos santos do catolicismo. Levaram ainda as práticas de negros chamadas Batuque e Marabaixo, ambos cultivados no Carvão e nas demais comunidades negras rurais e urbanas do estado.

Diferentemente das duas manifestações religiosas supramencionadas, o Sairé é uma prática religiosa de origem indígena, que foi incorporada aos festejos de São Tomé pela família Belo, uma das mais tradicionais da Comunidade do Carvão. A propósito disso, o Carvão é o único lugar no estado do Amapá onde o Sairé ainda resiste.

As populações ribeirinhas, negras e indígenas abrigam-se nas florestas da Amazônia há décadas, séculos e milênios respectivamente. Marginalizadas até hoje, essas comunidades de brasileiros e brasileiras sempre receberam pouca, ou nenhuma, atenção do poder público. Também sempre necessitaram de ser mais bem estudadas e, conseqüentemente, ter sua cultura respeitada e valorizada.

¹ Segundo Videira (2020), afora dois bairros situados dentro da zona urbana de Macapá, e também considerados expressão da africanidade no Amapá, todas as demais são comunidades rurais.

No tocante às comunidades negras do Amapá, Videira (2014), pesquisadora amapaense dessas comunidades, faz uma triste constatação: “Mesmo diante do percentual majoritário de negros no Amapá, o conhecimento da população local acerca de seu legado histórico e cultural, material e imaterial, herdado de seus ancestrais africanos e afro-amapaenses é incipiente” (Videira, 2014, p. 16).

Essa dívida histórica da sociedade amapaense (inclusive por parte de suas instituições acadêmicas) para com as comunidades negras e a resiliência desses sujeitos, durante séculos, não só ante as intempéries naturais do contexto amazônico, mas também em face das relações de poder próprias do convívio social, nos estimularam a investigar processos de subjetivação e movimentos de resistência dos negros da Comunidade do Carvão-AP.

Mas por que a Comunidade do Carvão, e não outra em seu lugar?

Em primeiro lugar, porque, ao realizarmos nela, ainda no primeiro semestre de 2022, o *Curso de práticas de escrita para concursos e vestibulares*, atividade extensionista que se voltava à potencialização das chances dos moradores em redação para o seu ingresso na universidade, acabamos nos aproximando de alguns deles e da líder da comunidade. E isso naturalmente facilitava nosso acesso aos demais moradores, para os fins da pesquisa.

Em segundo lugar, porque, ao utilizarmos sistemas de buscas da Internet, tais como o Google Acadêmico e o *Scientif Electronic Library Online* (SciELO), não encontramos trabalhos em nível de mestrado ou doutorado de natureza discursiva sobre o Carvão. Os estudos publicados por Videira, Oliveira, Tartaglia e Canto, pesquisadores que se ocupam do tema da negritude no estado, abordam outras comunidades (Mazagão Velho, Curiaú e Laguinho). Mesmo produções em forma de artigos científicos são escassas.

Face à temática e ao lugar de pesquisa, nossa pergunta de pesquisa ganhou esta formulação: De que modos elementos do Catolicismo e da cultura afro-amapaense confluem na produção dos sujeitos negros da Comunidade Remanescente de Quilombo do Carvão-AP e de seus sinais de resistência?

Como nas demais coletividades negras rurais e urbanas amapaenses, a religiosidade é um forte componente da subjetividade carvoense. Se, em dado momento de sua historicidade, permitiram que sua alma fosse habitada pelo catolicismo do colonizador, jamais abriram mão de suas africanidades; se se sujeitaram aos dogmas e tradições católicos, também seguiram festejando seu Batuque, seu Marabaixo e seu Sairé. No entrecruzamento dessas práticas, que dá fisionomia ao que um dos sujeitos negros carvoenses discursiviza como Catolicismo Popular, ocorre a produção dos sujeitos negros do Carvão e de seus movimentos resistência a certos

discursos objetivantes, os quais costumam mirar os elementos negros dessa prática discursiva católica.

Neste trabalho, tomamos o Catolicismo Popular por um conceito amplo; para usar as palavras de um dos negros do Carvão (*Sujeito 2*), o Catolicismo Popular “abrange tudo, é aquilo que é mais movimentado pelo povo, e não pela igreja oficial, pelo padre, pelos bispos, aquilo que o povo faz – as ladainhas, as *levantações* do mastro.” Essa explicação do *Sujeito 2* é consistente com a forma como Souza (2013) caracteriza esse mesmo tópico (cf. pág. 61). Por sua vez, o “catolicismo de preto”, conforme o mesmo *Sujeito 2*, “seria mais o que acontece nas comunidades quilombolas, nessas irmandades de preto, nas folias de preto.” Dessa maneira, entendemos que o catolicismo de preto, expressão utilizada por Videira (2020), estaria subsumido pelo Catolicismo Popular.

Em seguida, fixamos o objetivo geral, nestes termos: Analisar a produção dos sujeitos negros da Comunidade Remanescente de Quilombo do Carvão-AP por elementos da prática católica no entrecruzamento com traços de negritude e ancestralidade desses sujeitos, e seus movimentos de resistência no processo. E definimos estes objetivos específicos: a) descrever as festas tradicionais de N. Sra. da Piedade, N. Sra. da Conceição e S. Tomé, assim como as práticas de Batuque, Sairé e Marabaixo; b) Visibilizar, nos discursos dos sujeitos, as relações de saber-poder constitutivas de práticas de resistência; c) Entender o funcionamento das sequências enunciativas na subjetivação dos negros do Carvão.

Nossa pesquisa apoiou-se nos Estudos Discursivos Foucaultianos, que teve em Foucault (1995, 2009, 2014a, 2014b 2020a, 2020b e 2021), Deleuze (2019), Gutting (2021), Navarro (2020), Fischer (2001) o seu principal quadro de referências. Nelas aprofundamo-nos no entendimento de conceitos importantes para o trabalho, como discurso, enunciado, formação discursiva, prática discursiva, sujeito, saber, poder, resistência, história serial e arqueogenealogia. Para o estudo de aspectos históricos e culturais referentes ao estado do Amapá e, mais especificamente ao Mazagão Velho, mobilizamos Oliveira (2015), Videira (2020), Motinha (20--?).

Na condução desta pesquisa, utilizamos a abordagem chamada arqueogenealogia. Por meio dela, buscamos nos engajar na tarefa de examinar processos de subjetivação dos negros da Comunidade Remanescente de Quilombo do Carvão, o que passa por compreender o funcionamento dos saberes e dos poderes, incluindo os movimentos de resistência, no interior das sequências enunciativas por eles produzidas.

Na abordagem supracitada, mobilizamos as noções de história serial e de arquivo². A história serial encampa a ideia de que a história tem continuidades e rupturas; que o analista de discurso não se abala com estas, pois a ele interessa identificar as regularidades discursivas, que supõem o discurso; que o estudioso procede ao recorte dos períodos históricos, por exemplo, os quais pretende investigar; que, enfim, ele mapeia as relações que operam entre essas séries (dominância, hierarquia, causalidade, entre outras).

E quanto ao arquivo? Ora, se os ditos e os escritos são a realização material dos discursos, seu aspecto visível; se a eles subjaz um jogo de relações entre práticas que permitem que certas coisas possam ser ditas e outras não; se, querendo compreender certas coisas, devemos perguntar ao sistema de discursividade e às condições de emergência discursivas comandados por esse jogo, não aos homens; por fim, se tudo isso constitui o arquivo em Foucault (2020a). Então, nosso movimento de coleta de materialidades discursivas foi naturalmente em direção aos “escritos” – livros, dicionários especializados, teses de doutorado, artigos científicos; notícias e documentos (certidão e parecer técnico, por exemplo) em páginas oficiais dos governos federal e estadual. E aos “ditos” – videodocumentários e, sobretudo, as entrevistas realizadas com os sujeitos negros da Comunidade do Carvão.

Dentro dessa compreensão, também foram nossos interlocutores o Instituto de Pesquisas Científicas e Tecnológicas do Amapá (IEPA) e a Secretaria de Estado do Planejamento do Amapá (SEPLAN), os quais nos forneceram dados socioeconômicos sobre o município e sobre o distrito do Carvão.

Nas entrevistas desenvolvidas na comunidade, abordamos cinco pessoas. São moradores da comunidade que se declaram ou não quilombolas, pertencem a ambos os sexos, têm idades entre dezoito e setenta anos e participam, de alguma maneira e em alguma medida, das festas tradicionais da sua comunidade. As entrevistas foram realizadas no período de 18 a 25 de outubro de 2023 com os seguintes sujeitos: sexo M, 24 anos; sexo M, 25 anos; sexo F, 31 anos; sexo M, 62 anos; sexo F, 69 anos.

Por oportuno, destacamos que nosso Projeto de Pesquisa foi recebido pelo Comitê de Ética e Pesquisa da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP), em 28 de abril de 2023, sob o Certificado de Apresentação de Apreciação Ética – CAEE nº 69175123.6.0000.0003). E foi aprovado pelo Comitê de Ética e Pesquisa (CEP) mediante Parecer nº 6.432.078, de 17 de outubro de 2023.

² Tanto as noções de história serial quanto de arquivo são retomadas e expandidas um pouco mais nas páginas 18 e 23, respectivamente.

Para fins de preservação do anonimato de nossos entrevistados, em razão do compromisso de sigilo que firmamos no Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) adotamos a seguinte convenção: *Sujeitos 1, 2, 3, 4 e 5* correspondem aos(as) moradores(as) conforme a ordem crescente de suas idades, ou seja, 24, 25, 31, 62 e 69 anos. Assim, o *Sujeito 1* é o nosso interlocutor de 24 anos e o *Sujeito 5*, a nossa interlocutora de 69 anos.

Para as entrevistas, usamos questionários com quantitativos variados de perguntas (12, 14, 16, 18). Mas desdobramos *in loco* questões menores das respostas dos interlocutores, conforme a conveniência para a pesquisa. Tais perguntas exploram o significado de ser negro; o que representam as festas tradicionais e as práticas do Batuque, Marabaixo e Sairé para os sujeitos negros da comunidade; como as mulheres encaram seus papéis históricos no interior dessas práticas; como esses sujeitos reagem a certos discursos lançados por outros sujeitos e instituições.

Sob a premissa da história serial, fizemos recortes espacial e temporal para nossa investigação. Afinal, nosso estudo incide sobre a comunidade de um lugar geográfico específico, o distrito do Carvão, buscando as condições de emergência dos discursos em temporalidades determinadas (período colonial e época atual). Também foram objeto de cortes as materialidades discursivas. Nesse sentido, selecionamos 13 recortes das transcrições das cinco entrevistas realizadas na comunidade, os quais identificamos como “sequências enunciativas” (SE) e são submetidos à análise no terceiro capítulo.

Esta Dissertação está estruturada em três capítulos. No primeiro, “Por uma história-problema do Carvão”, descrevemos alguns aspectos históricos, cujos elementos, de algum modo, reverberam nas práticas e nos discursos dos sujeitos negros daquela comunidade. Também apresentamos as festas tradicionais mais importantes da comunidade, no interior das quais têm lugar o Batuque, o Sairé e o Marabaixo. Embora o capítulo se organize em torno dessas metas, isso não nos obstou a que fizéssemos a exposição de alguns conceitos da teoria foucaultiana.

Para tais metas, dividimos o capítulo em cinco seções. i) expomos alguns conceitos foucaultianos de discurso; ii) falamos da escolha do Carvão como objeto de estudo; iii) abordamos questões históricas que motivaram a colonização do Amapá; iv) tratamos da criação e povoamento da Vila Nova de Mazagão como parte dessa política portuguesa, e também de provações enfrentadas pelos mazaganistas. Essa contextualização permite-nos entender o surgimento do quilombo do Carvão, cuja descrição atual é realizada na quinta e última seção.

O Segundo Capítulo, “A Caixa de Ferramentas de Foucault”, foi destinado à ampliação de alguns conceitos do autor introduzidos no capítulo um; à exposição e discussão teórica de outros e à explicação sobre a abordagem arqueogenealógica³, utilizada nesta pesquisa. Dividindo o capítulo em cinco subseções, contemplamos a exposição dos conceitos foucaultianos conforme a seguinte distribuição: i) discurso, prática discursiva e enunciado; ii) formação discursiva; iii) saber; iv) poder e resistência; v) e abordagem arqueogenealógica.

Por fim, o Terceiro Capítulo, “Carvão: Processos de subjetivação e movimentos de resistência que moldam seus negros”, é destinado à análise das 13 SE com recurso à abordagem arqueogenealógica. Esse capítulo estrutura-se da seguinte forma: a seção “3.1 *Um dedo de objetivação pra motivar*”; a seção “3.2 Discurso, uma prática que constrói o objeto de que fala”; a seção “3.3 O sujeito em Foucault”; e finalmente a seção “3.4 Seguindo com a palavra... os sujeitos negros do Carvão”. Essa última contém quatro subseções, as quais organizam e desenvolvem as análises das SE em torno de determinados aspectos temáticos.

³ Neves e Gregolin (2020) esclarecem que Michel Foucault não desenvolveu reflexões específicas a respeito do que seria esse conceito, nem mesmo fez uso dele. Utilizado em língua portuguesa pela primeira vez em 1993 pelo pesquisador português Antônio Fernando Cascais, a arqueogenealogia refletiria um “amadurecimento dos grupos de investigação e as condições de possibilidades da atualidade [que], gradativamente, começaram a colocar em evidência a perspectiva arqueogenealógica” (Neves e Gregolin, 2020, p. 10, comentário nosso).

1 POR UMA HISTÓRIA-PROBLEMA DA COMUNIDADE DO CARVÃO

Neste capítulo, apresentamos, de partida, o pensamento do filósofo francês Michel Foucault ligado ao conceito de discurso, história serial, condições históricas de emergência do discurso e acontecimento discursivo. Além disso, buscamos situar a historicidade da Comunidade do Carvão no contexto do processo de dispersão populacional que se deu a partir de Mazagão Velho, cujo surgimento mereceu uma breve síntese histórica. Por fim, encerramos essa etapa da dissertação traçando o perfil atual da Comunidade do Carvão, nosso lugar de pesquisa.

1.1 FOUCAULT E A HISTÓRIA, O DISCURSO E OUTROS CONCEITOS

Em *Retornar à história*, Foucault (2005) nos mostra como o paradigma biológico/evolucionista foi uma referência central para os desenvolvimentos teóricos de algumas áreas do saber, entre elas, a história. Nesse sentido, ele cita algumas obras de um estudioso chamado Taylor, datadas da segunda metade do século XIX. Para esse autor, ensinamos Foucault (2005, p. 253), “Esta história pretendia que todas as sociedades humanas seguissem uma mesma curva de evolução, indo das formas mais simples às mais complexas.” Para essa perspectiva, o que mudava de uma a outra sociedade era apenas a velocidade das transformações. Nesse modelo, as noções de “tempo” e “passado” eram fundamentais.

Nesse texto, Foucault (2005) esclarece que *essa forma de estudar* (técnica = metodologia = saber) as sociedades⁴ interessava à burguesia, porquanto era um dos meios de ela se manter no poder: se o seu reinado era o produto de uma maturação lenta, cuja origem se perdia no tempo, seu direito de ocupar o “trono” estava justificado. Se estava no exercício do seu direito, não podia ser ameaçada por uma nova revolução. Ora, a burguesia conhecia bem o poder de uma revolução, pois foi por meio de uma que ela se alçou à sua posição de poder!

No entanto, o professor do Collège de France advogava por uma outra maneira de estudar os fenômenos históricos (história serial), despida do sistema ideológico no qual a história tradicional nasceu. Assim, a história “deve ser preferencialmente compreendida como a análise das transformações das quais as sociedades são efetivamente capazes” (Foucault, 2005, p. 287). Nessa proposta de abordagem histórica – isto é, uma história-problema –, outras noções precisam ser encampadas, a saber, a “mudança” e o “acontecimento”.

⁴ O grifo e o comentário são elementos da nossa interpretação do texto.

Pelo que podemos apreender do texto em análise, há acontecimentos visíveis, incidentes num estrato mais superficial do tecido histórico, que só podem ser melhor compreendidos, se examinados outros grupos de acontecimentos, conectados a eles, mas situados em estratos mais profundos – onde *mudanças* (rupturas) podem ocorrer, e ocorrem. Isso pressupõe que o historiador faça aparecer os diferentes estratos de acontecimentos e estabeleça as relações internas e externas do *corpus* de documentos que os materializa (Foucault, 2005). No caso da nossa pesquisa, aquelas concernentes à prática discursiva do Catolicismo e dos movimentos culturais da negritude carvoense, os quais também lhe são constitutivos. Mas essa metodologia pertence à história serial, pois, na

história tradicional, considerava-se que os acontecimentos eram o que era conhecido, o que era visível, o que era identificável direta ou indiretamente, e o trabalho do historiador era buscar sua causa e seu sentido (Foucault, 2005, p. 291).

É em razão do que foi dito acima que, na investigação dos processos de subjetivação dos negros da Comunidade Remanescente do Quilombo do Carvão-AP e dos seus movimentos de resistência, precisamos considerar o recorte de acontecimentos visíveis como a política de povoamento do Estado, mas também trazer para a análise o fenômeno de ruptura que foi a formação dos quilombos; trazer um catolicismo tradicional, apegado à rigidez dos seus dogmas e tradições, mas também um catolicismo de preto, com seu Marabaixo, seu Batuque e seu Sairé, inquirindo o porquê das diferenças.

Em *A Arqueologia do Saber*, Foucault (2020a) relaciona as perguntas que costumavam ser feitas pela história tradicional e as que passaram a ser formuladas pela história serial, mostrando a mudança de enfoque na abordagem do fenômeno histórico estudado. Ei-las:

As velhas questões de análise tradicional (Que ligação estabelecer entre acontecimentos díspares? Como estabelecer entre eles uma sequência necessária? Que continuidade os atravessa ou que significação de conjunto acabamos por formar? Pode-se definir uma totalidade ou é preciso limitar-se a reconstituir encadeamentos?) são substituídas, de agora em diante, por interrogações de outro tipo: Que estratos é preciso isolar uns dos outros? Que tipos de séries instaurar? Que critérios de periodização adotar para cada uma delas? Que sistema de relações (hierarquia, dominância, escalonamento, determinação unívoca, causalidade, circular) pode ser descrito entre uma e outra? Que séries de séries podem ser estabelecidas? Em que quadro de cronologia ampla,

Por um lado, a história global traz entre seus fundamentos a preocupação em reconstituir uma suposta continuidade, que perpassaria os eventos históricos, e em também determinar a origem deles. Tanto as ciências como a história tradicional “afirmam, na verdade, a necessidade de um *continuum* absoluto e precisam considerar a história como um processo linear isento de qualquer ruptura” (Revel, 2011, p. 39).

Por outro lado, Foucault (2014a, p. 52) destaca a relevância da perspectiva serial na análise histórica, pois “o importante é que a história não considere um elemento sem definir a série da qual ele faz parte, sem especificar o modo de análise da qual esta depende.” Em vez de uma percepção continuísta e idealizada da história, defende o seu recorte e o seu limite; o reestabelecimento das transições e das rupturas. “Os discursos devem ser tratados como práticas descontínuas que se cruzam, que às vezes se justapõem, mas também se ignoram ou se excluem” (Foucault, 2014a, p. 50).

Nesta passagem de *A Arqueologia do Saber* (2020a), por exemplo, Foucault fala desses pontos como aqueles que doravante devem constituir as preocupações dos analistas.

o grande problema que se vai colocar – que se coloca – a tais análises históricas não é mais saber por que caminhos as continuidades se puderam estabelecer; de que maneira um único e mesmo projeto pôde-se manter e constituir, para tantos espíritos diferentes e sucessivos, um horizonte único; [...] como a origem pode estender seu reinado bem além de si própria e atingir aquele desfecho que jamais se deu – *o problema não é mais a tradição e o rastro, mas o recorte e o limite; não é mais o fundamento que se perpetua, e sim as transformações que valem como fundação e renovação dos fundamentos.* (Foucault, 2020a, p. 6, grifo nosso).

Ao comentar, em seu *Dicionário Foucault*, o termo “arqueologia”, Revel (2011) cita um exemplo que nos dá uma ideia de como são operacionalizados esses recortes foucaultianos do tecido histórico, para o alcance dos objetivos da pesquisa. A autora explica:

Ao invés de estudar a história das ideias em sua evolução, *ele se concentra, por conseguinte, em recortes históricos precisos – particularmente a Idade Clássica e o início do século XIX* –, a fim de descrever não só a maneira pela qual os diferentes saberes locais se determinam a partir da construção de novos objetos que surgiram num determinado momento, mas também como eles se correspondem entre si [...]. (Revel, 2011, p. 10, grifo nosso).

Percebemos que, com o procedimento serial de fazer os recortes históricos precisamente em relação à Idade Clássica e ao começo do século XIX, Foucault tem, como uma de suas finalidades, determinar as condições históricas de produção dos saberes; portanto, dos discursos.

O filósofo Michel Foucault mostrou interesse pelo discurso como objeto de análise desde seus trabalhos iniciais (Fernandes, 2012). De sua tese de doutoramento, por exemplo, derivou *A história da loucura*, “obra em que percorre a formação e as transformações do objeto loucura e, conseqüentemente, do sujeito louco, por meio de discursos seculares, historicamente produzidos” (Fernandes, 2012, p. 13).

Na condição daquilo que viabiliza a constituição de objetos e a produção da subjetividade e do sujeito, o discurso está presente em toda a obra de Foucault (Fernandes, 2014). Dessa maneira, familiarizarmo-nos com a sua produção bibliográfica é vermos de perto essa categoria instituindo o saber, o poder, a verdade e a subjetividade.

Diante da importância do ‘discurso’ para o pensamento de Foucault, é natural que reclamemos ao autor uma definição para o termo. E nele encontramos, entre outras, a seguinte: “é um conjunto de regras anônimas, históricas, sempre determinadas no tempo e no espaço, que definiram, em uma dada época e para uma determinada área social, econômica, geográfica ou linguística, as condições de exercício da função enunciativa” (Foucault, 2020a, p. 144).

Nessa explicação do autor, reconhecemos uma exemplificação não taxativa de formações discursivas, ou sistemas de formação (área social, área econômica etc), que são conjuntos no interior dos quais funcionam certas práticas de discursos – mediante regras historicamente construídas e espaçotemporalmente situadas. São regras dessa ordem que definem o que pode ser dito/escrito, onde enunciá-la, quem pode fazê-lo e como.

Por exemplo, em razão dessas regras, Foucault (2014a), falando sobre os procedimentos de exclusão (mais precisamente sobre os interditos), diz: “Temos consciência de que não temos o direito de dizer o que nos apetece, que não podemos falar de tudo em qualquer circunstância, que quem quer que seja, finalmente, não pode falar do que quer que seja” (Foucault, 2014a, p. 9)

Em *Arqueologia do Saber*, após dizer o que os sistemas de formação *não são*, Foucault (2020a) declara que esses sistemas habitam o próprio discurso, ou mais exatamente em suas fronteiras, nas quais eles se individualizam e se diferenciam de outros. E mais importante: afirma que os sistemas de formação devem ser compreendidos como

um feixe complexo de relações que funcionam como regra: ele prescreve o que deve ser correlacionado em uma prática discursiva, para que esta se refira a tal ou tal objeto, para que empregue tal ou tal enunciação, para que utilize tal ou tal conceito, para que organize tal ou tal estratégia (Foucault, 2020a, p. 88)

Observamos que, ao falar de sistemas de formação, o pensador francês fala do próprio discurso, como este irrompe mediante sujeição a um conjunto de regras históricas, o que naturalmente faz do discurso uma prática social e histórica. Em seu livro *Foucault e a crítica do sujeito*, Araújo (2008) nos ensina que, para entendermos o discurso, é necessário

a) atentar para sua raridade, sua preciosidade, o modo como se reparte, as condições externas que permitem seu surgimento; b) ter presente que a história se faz a partir de pequenos registros ou acontecimentos discursivos regulares e dispostos em série que se transformam, e não exclusivamente de causas ou efeitos massivos. Trata-se sempre de acontecimentos enunciativos, nos quais alguém pode ou tem capacidade de ocupar a posição de sujeito, entrando na ordem discursiva (Araújo, 2008, p. 72).

Na orientação da autora para a apreensão de tema tão complexo, podemos distinguir várias noções do arcabouço teórico discursivo foucaultiano, a saber, história serial, arquivo, condições de possibilidade, regularidades discursivas, acontecimento, enunciado, dispersão e sujeito. Algumas são abordadas neste capítulo e expandidas nos próximos; outras, são tratadas apenas nos próximos (enunciado e sujeito).

Em *A ordem do discurso*, ao tratar dos princípios que devem ser observados no trabalho com o discurso, Foucault (2014a) ensina que, ao enfrentá-lo, em vez de nos voltarmos para o seu interior, quer dizer, de vasculharmos as suas entranhas em busca de uma significação latente, façamos o movimento inverso, para, entre outras coisas, identificarmos as condições externas que o tornaram possível.

Quer dizer, partindo do discurso, do aparecimento e da regularidade dele, prossegue o autor, devemos levantar as suas condições de possibilidade, determinar sua série e fixar os limites dos acontecimentos fortuitos que a compõem. “Quatro noções devem servir, por conseguinte, de princípio regulador à análise: a de acontecimento, a de série, a de regularidade, a de condição de possibilidade” (Foucault, 2014a, p. 51).

No tocante às condições históricas de emergência dos discursos, determiná-las implica, ao estudioso, fazer uma imersão em diferentes áreas do saber, buscando identificar “em que conjuntos distintos certos elementos podem figurar simultaneamente” (Foucault, 2020a, p. 12). Afinal, os discursos, além de cruzarem diferentes épocas, se dispersam, em cada uma delas, por diferentes campos de saber.

Essa é uma das premissas da história geral que explica o fato de Foucault, no exemplo de Revel (2011, p. 10), mais acima, trabalhar “diferentes dimensões (filosófica, econômica, científica, política etc) com o propósito de obter as condições de emergência dos discursos do saber em geral em uma dada época.”

Procedendo dessa forma, Foucault procura identificar que formas de relação há entre essas séries – como já expressei, se de hierarquia, se de dominância, se de causalidade etc. Nas palavras de Navarro (2020), “Esse trabalho descritivo dos enunciados efetivamente ditos ou escritos pode dar a conhecer o funcionamento de um jogo de correlações e/ou de predomínio de uma série enunciativa sobre outras.” (Navarro, 2020, p. 15).

Esse estudioso nos lembra, por exemplo, como Foucault discutiu em *História da loucura*, o surgimento da figura do sujeito louco “como um elemento de dispersão que se constitui entre e no jogo de correlações e/ou dominância, bem como figura em conjuntos distintos de séries históricas, com suas regras de formação.” (Navarro, 2020, p. 16)

Assim como a noção de série histórica, a de acontecimento discursivo é basilar à concepção foucaultiana de análise do discurso. Foucault expressa isso nestes termos:

As noções fundamentais que se impõem agora não são mais as da consciência e da continuidade (com os problemas que lhes são correlatos...), não são também as do signo e da estrutura. São as do acontecimento e da série, com o jogo de noções que lhes são ligadas; regularidade, casualidade, descontinuidade, dependência, transformação; é por um tal conjunto que esta análise dos discursos sobre a qual estou pensando se articula (Foucault, 2014a, p. 53-54).

Castro (2016) afirma que, inicialmente, é possível distinguir dois sentidos para a palavra “acontecimento”. Um seria o de novidade ou diferença (o acontecimento arqueológico). Outro, o de prática histórica (o acontecimento discursivo). O acontecimento arqueológico refere-se à novidade histórica; o acontecimento discursivo, à regularidade das práticas, que são objeto de descrição arqueológica. A relação entre os dois sentidos, diz Castro, é que as novidades criam novas formas de regularidades.

Um exemplo disso, invocado por Castro, está contido em *As palavras e as coisas*, livro publicado por Foucault em 1966. Assim, “o ‘acontecimento’ da passagem de uma episteme a outra instaura novos acontecimentos discursivos.” (Castro, 2016, p. 24).

Ainda comentando o termo “acontecimento” na perspectiva foucaultiana, Castro (2016) explica que, na relação entre novidade e regularidade, importa esclarecer que o acontecimento arqueológico traduz uma ruptura radical, percebida apenas por seus efeitos, ao passo que a regularidade que ela faz nascer é concebida, por Foucault, apenas em termos discursivos.

Em *Diálogos sobre o poder*, texto de 1978, Foucault vê o discurso como uma série de acontecimentos que podem ser classificados como discursivos, cujas relações mantidas com outros acontecimentos ligados ao sistema econômico, ao âmbito político ou às instituições

precisam ser estabelecidas e descritas. Assim, “O método arqueológico foucaultiano procura [...] reconstituir por trás do fato toda uma rede de discursos, de poderes, de estratégias e de práticas.” (Revel, 2011, p. 61).

Para estabelecer e descrever a série de acontecimentos constitutiva do discurso, o pesquisador precisa ir ao arquivo. Mas, para Foucault, o que é o arquivo? Ao propor esse conceito, Foucault (2020a, p. 157) cuida antes em despojá-lo de alguns (possíveis) significados. Por exemplo, ele não entende por arquivo “a soma de todos os textos que uma cultura guardou em seu poder, como documentos de seu próprio passado, como como testemunho de sua identidade mantida.” Para ele,

Trata-se antes, e ao contrário, do que faz com que tantas coisas ditas por tantos homens, há tantos milênios, não tenham surgido apenas segundo as leis do pensamento, ou apenas segundo o jogo das circunstâncias, que não sejam simplesmente a sinalização, no nível das performances verbais, do que se pôde desenrolar na ordem do espírito ou na ordem das coisas; mas que tenham aparecido graças a todo um jogo de relações que caracterizam particularmente o nível discursivo; [...] em suma, que se há coisas ditas – somente estas –, não é preciso perguntar sua razão às coisas que aí se encontram ditas ou aos homens que as disseram, mas ao sistema da discursividade, e às possibilidades enunciativas que ele conduz (Foucault, 2020a, p. 157-158).

Araújo (2008, p. 57) traz uma ideia bastante resumida de arquivo. Para ela, os arquivos são “os enunciados efetivamente ditos e o funcionamento dos discursos” (cf. também Revel, 2011). Uma vez diante de toda essa materialidade discursiva – onde até os “pequenos registros ou acontecimentos discursivos regulares” possuem relevância analítica (Araújo, 2008, p. 72) – o pesquisador deverá recortá-la, na medida da relevância dela para o estudo que empreende.

Portanto, no que diz respeito ao nosso objeto de pesquisa, nosso arquivo constitui-se não apenas das materialidades discursivas, isto é, as sequências enunciativas (SE) produzidas pelos sujeitos da Comunidade Remanescente de Quilombo do Carvão, que serão analisadas no Terceiro Capítulo, mas também das suas condições de possibilidade (ou de emergência); em outras palavras, o arquivo compõe-se das coisas ditas por aqueles sujeitos e das condições históricas que permitiram que eles dissessem o que dizem.

Foucault (1978) já assinalou que sua decisão de tomar o discurso como uma ‘série de acontecimentos’ nos localiza fatalmente na dimensão da história. Esclareceu que, com isso, seu objetivo é a compreensão de nós mesmos, da nossa sociedade, dado que há, naqueles e nesta, uma dimensão histórica muito grande. Para ele, estamos de tal modo enredados aos acontecimentos discursivos, que, em certo sentido, não somos mais do que o reflexo do que foi dito em diferentes momentos da história, recentes ou remotos.

Em vista da necessidade de descrição das condições históricas de produção dos discursos como etapa prévia e necessária à análise de discursos propriamente dita e da convicção de estarmos fazendo esse levantamento, passamos a falar de aspectos históricos e sociais pertinentes à comunidade do Carvão, nosso lugar de pesquisa.

1.2 HISTORICIDADES DO CARVÃO: POR UM OBJETO ANALÍTICO

Tacitamente, a escolha de uma linha de pesquisa que envolve estudos de um grupo historicamente marginalizado, discursiva e socialmente, sinaliza uma visão concordante com a ideia de que é mister desenvolver pesquisas dessa natureza no Estado. Sobretudo diante da observação de Tartaglia (2021), segundo a qual, o Amapá, até o começo de 2019, não possuía nenhum programa de mestrado na área de Letras, refletindo no baixo número de pesquisas linguísticas e discursivas das/nas comunidades do estado.

Sinaliza também uma posição política sobre o tema da negritude de modo geral e da Amazônia em particular. Assim como qualquer outra minoria, a comunidade negra precisa ter sua cultura visibilizada e respeitada por todos. Pois se trata de brasileiros que, mesmo sob o império da violência, construíram o estado e o país; contribuíram para a diversidade linguística e cultural da nação; e enfrentam suas batalhas diárias e alimentam sonhos como todos.

Nosso primeiro contato com os moradores da comunidade mazaganense do Carvão se deu em 23 de abril de 2022. Esse foi o primeiro de outros encontros voltados à aplicação do *Curso de práticas de escrita para concursos e vestibulares*. Concebido por mestrandos de Letras da UNIFAP (turmas 2020/2021), o projeto de extensão atendia a uma demanda dos moradores por um curso de redação que os preparasse para enfrentar a prova do Processo Seletivo Especial Quilombola/UNIFAP. A aprovação de dezenove deles no curso de Letras ajudaria a compor a primeira turma do polo dessa instituição no distrito de Mazagão Velho.

Em pouco tempo, à ideia inicial de desenvolvermos os estudos no Curiaú, no tocante à produção da subjetividade do Marabaixo daquela comunidade, sucedeu-se a de fazê-lo no Carvão sobre a mesma temática (pois presumíamos ser essa a expressão cultural mais representativa na comunidade). O contato com a comunidade e o fato de se tratar de coletividade sobre a qual inexistia investigação sob uma perspectiva discursiva foram determinantes para isso.

A seguir, apresentamos alguns indicadores socioeconômicos do Município de Mazagão. Uma parte dessas informações extraímos do Censo 2022 (IBGE), a outra foi-nos cedida pela

Chefe da Coordenadoria de Pesquisas e Estratégias socioeconômicas e Fiscais (COPESEF), da Secretaria de Estado do Planejamento (SEPLAN), senhora Oneide da Cruz Pinheiro.

Situado ao sul do Estado do Amapá, o Município de Mazagão, conforme IBGE 2022, possui 21.918 habitantes – 17.255 deles votam (Tribunal de Justiça Eleitoral). Suas áreas quilombolas abrigam 1.483 pessoas (IBGE 2022). O Município, que ainda é predominantemente agrícola, contribui com R\$ 290.136,00 dos R\$ 17.496.661 (IBGE/SEPLAN) do Produto Interno Bruto do Estado.

No plano da educação, Mazagão contava, em 2021, com 5.862 alunos matriculados no ensino fundamental e médio, 402 professores para ambos os públicos e 80 estabelecimentos para o fundamental e médio (CIDADES/IBGE 2022). No da saúde, no mesmo ano, a população recebia os serviços de 8 médicos, 25 enfermeiros e 11 odontólogos (DATASUS).

A inauguração, em julho/2016, do trecho de 27 quilômetros da Rodovia AP-010, que conecta a sede do município de Mazagão às comunidades de Mazagão Velho e Carvão; e da ponte Washington Elias dos Santos, no rio Matapi (município de Santana), em dezembro/2016, certamente torna menos árdua a situação de isolamento dos munícipes e também lhes impacta economicamente de forma positiva.

Figura 1 – Rodovia AP-010 e Ponte Washington Elias dos Santos



Fonte: Acervo do autor (2022).

A história do Carvão, assim como de outras comunidades, conecta-se à de Mazagão Velho, que surge num contexto em que Portugal precisava defender as Terras do Cabo Norte (atual estado do Amapá) da invasão de países como França, Espanha, Holanda e Inglaterra, os

quais “alternavam-se em ações de conquista e posse do espaço amazônico.” (Motinha, [20--?], p. 1).

As duas próximas seções servem aos seguintes propósitos. Na primeira, detalhamos um pouco mais e, conseqüentemente, isso nos faz compreender melhor o contexto histórico que levou Portugal a uma política de colonização do Amapá, fazendo surgir vilas como a de Mazagão Velho. Na segunda, trazemos algumas informações históricas, relacionadas ao Mazagão e ao panorama social da época colonial, que lançam alguma luz sobre motivações para conflitos, fugas, deserções e aquilombamentos.

1.3 HISTÓRIA E COLONIZAÇÃO DO AMAPÁ

Os portugueses não tiveram “vida fácil” para consolidar o seu domínio das terras brasileiras no período colonial. Garantir o controle de uma colônia com as dimensões continentais do Brasil certamente exigiu deles esforços administrativos, econômicos e militares hercúleos. Entre outras coisas, tiveram de lidar com ações de resistências que eclodiram em diferentes pontos da Colônia e em momentos distintos, protagonizadas ora por indígenas (“Guerra dos Tamoios”), inclusive pelos nativos da Amazônia; ora por negros (“Revoltas dos Haussás”), ora por não negros (“Inconfidência Mineira”), ou ainda por grupos híbridos (“Guerra dos Palmares”).

No livro *Revoltas escravas no Brasil*, Reis e Gomes (2021) observam que várias sublevações ocorridas no Brasil, em diferentes momentos e lugares, configuravam-se em movimentos de resistência à tirania, no sentido de corrigir seus excessos, trazendo a opressão a um limite tolerável.

Não bastassem esses problemas internos, havia, conforme Norat e Costa (2018), ações concretas de outras nações europeias acusando o interesse de se estabelecerem por aqui. Tematizando as fortificações na Amazônia, esses autores informam-nos: “franceses, ingleses e até irlandeses também ergueram seus fortins ou estruturas defensivas no litoral e avançaram no território do Grão-Pará” (Norat e Costa, 2018, p. 126). Também Motinha (20--?) menciona a tentativa francesa de se apoderar da capitania do Maranhão no início do séc. 17. Iniciativas militares como essas, aliadas ao desejo português de expansão das próprias fronteiras, demandavam proteção colonial urgente.

No texto de Norat e Costa (2018), aprendemos que há três períodos na história militar da Amazônia. No primeiro (do fim do séc. 16 à metade do séc. 17), os portugueses disputam o território principalmente contra ingleses e holandeses; no segundo (da metade do séc. 17 até

início do séc. 18), praticam ações para garantir a posse territorial, manter áreas conquistadas e expandir as terras do Cabo Norte.

Por fim, no terceiro período da história de ocupação militar da Amazônia (período pombalino), houve a facilitação do comércio que, somada ao aparecimento das povoações, imprimiu mudanças profundas na política de ocupação territorial. Norat e Costa (2018), citando Derenji (2001), afirmam que

a ocupação portuguesa no período pombalino levaria a um sistema articulado, criando-se uma rede de defesa externa, a partir das cidades de Macapá e Belém, e outra interna, que contaria mais de quarenta povoações e alguns fortes (Norat e Costa, 2018, p. 126).

Em seu texto, cujo objetivo é “o levantamento de informações compiladas em relatos e estudos históricos, buscando compreender a formação social e linguística das terras do Cabo Norte” (Oliveira e Vasconcelos, 2021, p. 117), Oliveira e Vasconcelos (2021) nos apresentam algumas informações históricas úteis à compreensão do surgimento e ampliação dos aglomerados populacionais negro-africanos no Amapá (antigo Cabo Norte).

Como já dissemos, os portugueses precisavam manter as terras amazônicas sob seu domínio. Assim, para garantir o controle da porção territorial referente ao Cabo Norte, objeto do desejo e das sucessivas investidas estrangeiras, os lusitanos puseram em prática a estratégia da “construção de fortificações, militarização, estabelecimento de missões, *povoamento através da criação de vilas* e organização de estrutura para produção agrícola” (Oliveira e Vasconcelos, 2021, p. 118, grifo nosso).

Embora saibamos que são plurais as estratégias voltadas à colonização e defesa da região que hoje corresponde ao Amapá, vamos nos concentrar mais na de povoamento, e, nesse âmbito, interessa-nos mais destacadamente a colonização de Vila Nova de Mazagão (atual Mazagão Velho), a partir da qual se deu importante dispersão populacional, de que resultou em quilombos como o do Carvão.

Segundo Canto (1998), a colonização de Macapá, fundada em 1758, aconteceu próximo de 1751, com a chegada das primeiras famílias de açorianos, por determinação do governador do Grão-Pará na época, Francisco Xavier de Mendonça Furtado. Guarneçada só por um destacamento militar, Macapá recebia famílias que deviam povoá-la, mas também protegê-la (Canto, 1998), pois aos colonos era atribuído poder militar; tinham, pois, a condição de soldados-colonos (Oliveira e Vasconcelos, 2021).

Após três décadas desde esse acontecimento, informa-nos Canto (1998), Belém recebeu 340 famílias⁵ – somando 1022 indivíduos, entre os quais, escravos. Em três navios, vinham da região que hoje é o Marrocos, em decorrência dos reiterados conflitos entre cristãos e mouros nessa região.

Ainda segundo o autor, “Das 340, algumas ficaram em Belém, Macapá, Santana, Vila Vistosa de Madre de Deus do Anauerapucu, no rio Vila Nova, e 163 se estabeleceram em Nova Mazagão (hoje Mazagão Velho), situada a sudeste de Macapá” (Canto, 1998, p. 18).

1.5 VILA NOVA DE MAZAGÃO E O SURGIMENTO DO CARVÃO

Motinha (20--?) informa-nos que Mazagão foi oficialmente criada em 23 de janeiro de 1770, no governo de Ataíde Teive. Por sugestão de Mendonça Furtado, ela foi construída às margens do rio Mutuacá, que permitia o acesso ao rio Amazonas. Entre os primeiros mazaganistas⁶ trazidos de Belém, que recebeu as famílias transplantadas do Marrocos, havia carpinteiros, ferreiros, serralheiros, pedreiros, cirurgião, sangradores, boticário, barbeiro e sapateiros. Sua missão era iniciar a construção da vila e povoá-la.

A estudiosa afirma que, entre esses primeiros colonos, transportados entre 1770 e 1771, não havia nenhum escravo, conforme registros da época, o que, para a autora, é indicativo das suas poucas posses. Diferentemente, entre os transmigrados de 1775, há mulheres que recebem o tratamento de “Donas” e o registro de 87 escravos entre “as bagagens”, indicação de situação socioeconômica mais elevada dessa leva de colonos, em contraste com a da primeira.

Motinha (20--?) esclarece que, de 1776 em diante, não há registros de traslado de Belém para Vila Nova de Mazagão. Contudo, ao consultar

o mapeamento da população da “Freguezia de Nossa Senhora da Assunção da Vila de Mazagão”, em 1778, verifica-se o registro de 310 “cabeças de família”, dos quais 248 são homens e correspondem a 80%, e 62 são mulheres que assumiram tal posição em razão de viuvez, correspondendo a 20% dos chefes de famílias. Dentre estas viúvas, 14% se dedicavam à lavoura e 86% não possuía rendimento algum, o que as colocava em estado de penúria. Verifica-se, também, o apontamento de 395 escravos, dos quais 254 eram homens, o que equivale a 60%, abrigando a Vila um total de 1521 pessoas (Motinha, [20--?], p. 8).

⁵ Em sua tese de doutorado, Motinha [20--?] diverge em relação ao número de famílias que chegou a Belém, à data em que isso aconteceu e ao número de embarcações envolvidas no transporte. Segundo ela, 414 famílias mazaganistas chegaram em Belém, em 15 de setembro de 1769, vindo de Lisboa em 9 embarcações.

⁶ Com esse termo, Motinha (20--?) refere-se aos colonos, não aos atuais “mazaganenses.”

Por oportuno, gostaríamos de observar, com base em Oliveira (2015, p. 22), que, dentro de 45 anos, esse número de 395 escravizados africanos saltará para 1.152. Com esse último número, Mazagão ficará atrás apenas de Macapá, no mesmo período, conforme tabela de Bezerra Neto, a qual extraímos e adaptamos de Oliveira (2015). Vejamos:

Tabela 1 – População da Província do Grão-Pará em 1823 (Parte Oriental)

Localização	Total	Brancos	Escravos	Índios	Mestiços	Livres não identificados	Escravos %
Amapá							
Macapá	2.558	1.238	595	242	483	-	23,3
Mazagão	1.152	498	325	148	181	-	28,2
Arraiolos	425	202	20	182	21	-	4,1
Espozende	363	187	-	134	42	-	0,0
Almerim	305	-	-	304	-	-	0,0
Total	4.083	2.125	940	1.011	727	-	19,6

Fonte: Bezerra Neto (2001, p. 117)

Vale destacar ainda que, no período pombalino, o número de pessoas escravizadas de origem africana nas Terras do Cabo Norte sobrepujou o de pessoas de outros grupos, como os indígenas e os colonos, reunidas para a mesma finalidade, nos principais aglomerados populacionais, tais como Macapá e Mazagão (Oliveira e Vasconcelos, 2021).

Os colonos sobreviviam da produção agrícola, a saber, plantação de milho, algodão, arroz mandioca, e também fabricavam panos de algodão. Essa produção era vendida em Belém. Havia um sistema de trocas: os colonos negociavam sua produção com a Companhia Geral do Comércio, que lhes fornecia mercadorias importadas, por exemplo, sal, pólvora, facões, tecidos (Motinha, [20--?]).

Mas a relação entre os colonos e aquela foi, aos poucos, implicando endividamentos para os mazaganistas. Baseada em outros autores, Motinha ([20--?], p. 9) relata que “há indícios de que os laços de dependência, as dívidas, a fiscalização e, sobretudo, os baixos preços pagos pela produção dos mazaganistas, os conduziram a um estado de “miséria.”

Ademais, a pesquisadora informa que, em termos de assistência médica, os colonos achavam-se abandonados à própria sorte, pois o profissional de saúde designado para o atendimento da população recusava-se a viajar para Mazagão. Segundo ela, nos documentos do Arquivo Ultramarino, constata-se as sucessivas reclamações dos mazaganistas, em razão de miséria material e sanitária, atestadas por autoridades incumbidas de prestar esclarecimentos sobre a vila.

A situação parece ter sido tão desesperadora que

Em 17 de dezembro de 1781, os moradores enviaram requerimento à rainha D. Maria I, apresentando a sua miséria e sugerindo que fosse enviada uma pessoa de sua total confiança para apurar a veracidade dos fatos narrados. Declaravam-se dispostos a exporem-se ao castigo da soberana, caso suas afirmativas não fossem verdadeiras. Solicitavam um conselho de guerra que servisse de tribunal, onde se apurasse que crimes foram cometidos por aquele povo para que merecessem tal exílio como castigo. (Motinha, [20--?], p. 21)

Se para as pessoas livres o quadro já era calamitoso, para aquelas que se encontravam sob o regime de escravidão tudo deveria ser pior. Tratando das fortificações na Amazônia, Norat e Costa (2018), baseados em Vianna (1905), revelam a situação dos índios Tapuyas, que foram utilizados como mão de obra escrava em Macapá. Ela nos mostra a vida dura dos escravizados. “Em Macapá, a escassez do material e a ‘falta de braços’ são percebidas nos índios Tapuyas, que sofriam com as moléstias e a disciplina militar, de forma que ‘a morte e a fuga despovoavam as pedreiras e as canoas’” (Norat e Costa, 2018, p. 139).

Oliveira (2015) informa que o período colonial se caracterizou por intensa movimentação migratória no interior do estado do Amapá. Negros e indígenas escravizados e soldados desertores fugiam e se aquilombavam – muitas vezes, com a conivência da população branca – em regiões cujas características naturais constituíam-se em dissuasores à sua recaptura.

Num texto publicado em 2021, Oliveira e Vasconcelos (2021, p. 119-125) falam em “trabalhos forçados”, “prática de escravidão”, “exploração abusiva”, “força da militarização assumida pelos próprios colonos” e “maus tratos” como elementos presentes na relação entre colonizadores, de um lado, e indígenas, negros escravizados e colonos, de outro. Ora, num panorama social assim, fica fácil entender o “acirramento das tensões”, os conflitos e as consequentes fugas, deserções e aquilombamentos.

Segundo Oliveira (2015), o aparecimento das comunidades rurais afrodescendentes resulta de intenso movimento populacional; trata-se de um cenário “que foi construído pelas fugas e estratégias de sobrevivência ao regime de escravidão, implementado pelo Marquês de Pombal, para a ocupação, a defesa e a exploração das Terras do Cabo Norte” (Oliveira, 2015, p. 21).

Em entrevistas feitas com moradores de várias dessas comunidades, a autora constatou que eles reconhecem Mazagão Velho como o lugar de sua ascendência familiar e o ponto de partida das suas tradições. Conexões não só de ordem familiar, mas também cultural entre

grupos afrodescendentes, como Laguinho, Curiaú e Carvão, e o Mazagão Velho são coerentes com o pioneirismo dessa comunidade negra no Estado.

O Laguinho, hoje um dos bairros de Macapá, foi inicialmente um dos destinos do remanejamento de famílias do centro dessa cidade para lugares mais afastados, em razão da política de urbanização da capital, no início dos anos 1940 do séc. XX, promovida por Janary Gentil Nunes, primeiro governador do recém-constituído território do Amapá. Julião Ramos (1876-1958), líder do Marabaixo na época, foi figura importante na aceitação por parte delas (Canto, 1998).

Esse bairro tem uma representatividade cultural muito importante para as comunidades negras do Amapá. Conforme Videira (2014), estudiosa das comunidades quilombolas do estado, ele é

parte da História dos modos de ser negro e negra em Macapá. [...] O Laguinho, território afro-amapaense, possui historicamente sua identidade étnica como bairro de negros. Nesse bairro, o Marabaixo une gerações para a afirmação positiva de valores, princípios morais, humanos, religiosidade e conhecimentos da/sobre a comunidade dançante (Videira, 2014, p. 17).

Por seu turno, a Vila do Curiaú, localizada a oito quilômetros de Macapá, é uma comunidade tradicional que, segundo nos informa Ribeiro (2017), abriga 489 famílias descendentes de negros escravizados. Considerada sítio histórico e arqueológico, o Curiaú foi um quilombo criado por negros fugidos em razão da rotina de maus tratos no processo de construção da Fortaleza de São José de Macapá. Em sua maioria católica, a população cultiva o Batuque e o Marabaixo e traz na memória a história dos antepassados.

Ainda de acordo com Ribeiro (2017), a Vila do Curiaú é a primeira comunidade no estado do Amapá e a segunda no país a receber, da Fundação Palmares (órgão do Ministério da Cultura), o título de Reconhecimento de Domínio das terras do Quilombo do Curiaú.

A comunidade do Carvão surgiu no contexto histórico da dispersão populacional que caracterizou o Amapá na era colonial, de que fala Oliveira (2015). O lugar caracterizou-se inicialmente como um abrigo para escravizados negros que fugiram de Mazagão Velho (Herrera de Souza; Oliveira, 2022), em razão de maus tratos infligidos pelos “senhores” e pela busca de alternativas de sobrevivência, conforme conversas que tivemos com morador antigo da comunidade.

Devido à escassez de registros históricos, ou simplesmente de sua ausência, que caracteriza a realidade das comunidades amazônicas, não encontramos alguma fonte que nos

informasse, entre outras coisas, a data do surgimento da comunidade, por exemplo. Motinha (20--?) faz alguns esclarecimentos que nos ajudam a compreender por que esses registros são tão difíceis:

A documentação sobre o cotidiano das populações que habitavam a Amazônia nos séculos XVIII e XIX é escassa. Mesmo para os dias de hoje, os dados são raros e de difícil obtenção. [...] Nos séculos passados essa situação era infinitamente mais grave, pois ao isolamento geográfico somava-se o isolamento cultural. As informações demoravam a deslocar-se dentro da região e o número de pessoas alfabetizadas era reduzidíssimo, de modo que a oralidade constituía-se no veículo mais importante da divulgação e da transmissão das informações. Esse contexto fez com que muitas localidades não registrassem seus eventos ou que os registros eventualmente elaborados fossem destruídos pelo tempo e pela inclemência do clima, cuja umidade é terminal para a manutenção de registros escritos (Motinha, [200-?], p. 22-23).

Sendo assim, em termos de historicidades, parte das informações presentes neste texto, relativas à comunidade do Carvão, foram conseguidas por intermédio dos relatos orais dos próprios moradores da comunidade, em especial dos mais antigos, os quais gentilmente se dispuseram a nos fornecer.

1.3.1 PRÁTICAS FESTIVAS AFRO-AMAPAENSES

As festas tradicionais constituem uma parte muito importante da subjetividade negra do nosso estado, isto é, dos modos do que significa ser negro no Amapá. Por meio delas, os afro-amapaenses exprimem sua alegria e sua devoção aos santos do catolicismo. Mas sempre cuidaram em nelas imprimir os elementos de sua ancestralidade africana, não obstante o que Videira (2020) caracteriza como negação e silenciamento impostos a elementos de certas manifestações culturais negras pela cultura dominante.

Ao mover-se contra relações de poder e de saber que visaram, desde há muito, à negação e ao apagamento de suas africanidades, os sujeitos negros concretizam movimentos de resistência; evidenciando, assim, o princípio foucaultiano segundo o qual “lá onde há poder há resistência” (Foucault, 1995, p. 2020b, p. 104).

Videira (2020), estudiosa das comunidades quilombolas do Amapá, observa que as 39, em média, comunidades quilombolas rurais e 2 urbanas que relaciona em seu livro preservam quase inteiramente suas festividades seculares. Nesse sentido, ela diz:

Nessas comunidades, as festividades culturais seculares são encontradas quase que plenamente conservadas pela comunidade e seus mantenedores: as

Ladainhas, as Folias, o Batuque, o Zimba, a Mão-de-Couro, o Sairê, as Festas de Santo em homenagem aos padroeiros dos lugares e o “Ciclo do Marabaixo”. Essas culturas são expressões da cultura de base africana e afrodescendente guardadas nos traços étnicos da história e das culturas amapaenses (Videira, 2020, p. 143).

Para Oliveira (2015), Mazagão Velho foi uma das principais comunidades irradiadoras dessas tradições, em razão da grande dispersão populacional que a partir dele se deu no período colonial. A “ocorrência de festas em devoção às divindades religiosas como Nossa Senhora da Piedade, Divino Espírito Santo, São Joaquim, entre outras” (Oliveira, 2015, p. 47), assim como as práticas de Batuque e de Marabaixo em diversas comunidades quilombolas do estado, seriam evidências desse processo.

A pesquisadora assinala que a difusão das festas tradicionais pelo interior do estado do Amapá “é resultado do longo e complexo processo de contatos” (Oliveira, 2015, p. 44) que a favoreceu. Embora situado em tempos bem mais recentes, Videira (2020) menciona um acontecimento que, em alguma medida, nos faz imaginar a multiplicidade de formas que a dinâmica de contatos pode ter assumido no período colonial no processo de dispersão dessas tradições afro-amapaenses.

Trata-se da festa do Divino Espírito Santo e Santíssima Trindade, no bairro do Laguinho, como tradição herdada pela família do Mestre Julião Ramos e mantida até os dias de hoje.

Vale ressaltar que o Divino Espírito Santo e Santíssima Trindade foram recebidos por Mestre Julião Ramos, para que tomasse conta dos santos do sr. Zequinha Borges, da família da sra. Zefita Leite. Hoje, todos são falecidos. Segundo Tia Biló, seu pai recebeu as imagens e, como o seu dono não retornou para requerê-los, mestre Julião Ramos seguiu nos tempos realizando a festa. A tradição foi herdada por ela e sua família, que dão prosseguimento até os dias atuais, mantendo-a viva (Videira, 2020, p. 69).

Na Comunidade Remanescente de Quilombo do Carvão, nosso lugar de pesquisa, há três festas centenárias que podem ser consideradas as mais importantes para a comunidade. São elas: Nossa Senhora da Piedade, que se realiza no período de 24 de junho a 02 de julho; Nossa Senhora da Conceição, que acontece do dia 30 de novembro ao dia 08 de dezembro; e São Tomé, comemorada do dia 16 a 21 de dezembro.

As festas tradicionais são mantidas e organizadas por núcleos familiares determinados. Assim, a Família Belo, representada pelo senhor Manoel Eleutério Pereira (Mestre Coló) e a senhora Tereza Barreto Santana, zela pela Festa de S. Tomé. A família do senhor Carlos Alberto Barrêto e da senhora Creuzinalda Belo Barrêto, pela Festa de N. Sra. da Piedade. E a Família

da senhora Lúcia é responsável pela Festa de N. Sra. da Conceição. Mas todas as famílias contam com o apoio de outras pessoas nesse cuidado.

Em entrevista realizada com moradores locais, descobrimos que Nossa Senhora da Piedade e Nossa Senhora da Conceição são as mais antigas, mas Nossa Senhora da Piedade e São Tomé, as mais populares. As duas primeiras têm como elemento central a *Mão de Samba*⁷ (Batuque), isto é, elas desenvolvem-se em torno dessa prática. Por sua vez, a terceira, ou seja, São Tomé, tem como elemento central o Sairé (ou Sairê), prática originariamente indígena que, conforme Herrera e Oliveira (2022, p. 13), “reúne canto, percussão, dança circular.”

As três festas se aproximam no fato de possuírem, em sua realização, as ladainhas e as folias, por exemplo, que são composições musicais com temática religiosa, as quais têm nos eventos da igreja, durante as novenas (Oliveira, 2015), um de seus contextos de ocorrência. A distinção estaria na forma da folia – enquanto na Festa de S. Tomé utiliza-se a caixa do Sairé, nas festas de Nossa Sra. da Piedade e de Nossa Sra. da Conceição, os instrumentos musicais manejados são os tambores e as tabocas⁸. Nisso tudo, destacamos o entrecruzamento de práticas: ora temos o catolicismo e elementos da negritude fundindo-se numas, ora o catolicismo e elementos da cultura indígena amalgamando-se noutra.

De acordo com Herrera e Oliveira (2022), a Festa de São Tomé, de início, era realizada com o propósito de agradecer ao santo homônimo, padroeiro dos agricultores, a colheita exitosa. É que, por longo tempo, a população do Carvão fez do cultivo de alimentos a fonte de sua subsistência. No entanto, mesmo tendo perdido o seu caráter essencial na economia do distrito, os moradores ainda tematizam a agricultura em suas manifestações culturais.

Conforme informações fornecidas pelo grupo Mãe de Deus da Piedade, equipe local de religiosos que têm entre seus objetivos manter viva a fé, a cultura e a memória das raízes históricas da comunidade do Carvão, a Festa de Nossa Senhora da Piedade passou a ser realizada nela graças às famílias Queiroz e Luz, no ano de 1865. Após muitos anos, essas famílias mudaram-se para Mazagão Velho, e lá criaram a festa⁹. Outra família, chamada Macedo, mudou-se para Igarapé do Lago e fez o mesmo por lá.

⁷ Conforme nosso entrevistado, *Mão de Samba* e *Roda de Samba* são as formas como os negros antigos chamavam a prática cultural que hoje conhecemos por Batuque, forma nominal mais estilizada que surgiu depois. Como se nota, seus descendentes ainda utilizam essas designações na comunidade.

⁸ Há comunidades que a chamam de milheiro; outras, de pau-de-chuva.

⁹ Estamos cientes da relação de conflito que essa reivindicação de alguns entrevistados do Carvão estabelece com a informação dada por Oliveira (2015), inclusive já constante deste texto, sobre ser Mazagão Velho o centro irradiador dessa festa para as demais comunidades. Mas acreditamos não ser nosso papel julgar quem está ou não com a razão, e sim fazer o levantamento das condições de emergência dos discursos.

A saída dessas famílias da comunidade implicou, segundo o grupo em questão, meio século de não realização da festa na comunidade do Carvão. Ela apenas voltou a ser comemorada novamente em 1990 por iniciativa da Senhora Rosalina Belo, a Tia Bebé; Senhora Deuzarina Belo, Tia Dodó; e Senhora Piedade Saldanha, Tia Pié; as quais contaram com o apoio dos foliões de Mãe de Deus da Piedade.

Depois do falecimento da Senhora Rosalina Belo e da Senhora Deuzarina, a festa vem se mantendo na família Barrêto, que conta com o suporte da família da Tia Bebé, dos festeiros, dos foliões e dos parceiros da cultura. A título de esclarecimento, tanto o “festeiro” quanto o “folião”, entre outros, são elementos constitutivos do universo das festas tradicionais das comunidades negras do estado.

Falando da Festa de São Gonçalo em Mazagão Velho, Oliveira (2015) relaciona algumas ‘atribuições’ do festeiro. Entre elas, receber visitas em sua residência para o pernoite de imagens sacras, realizar coleta de donativos e fazer a alvorada. Esta, que é um meio de o festeiro anunciar a festa a toda a comunidade, consiste “em cantos, fogos de artifício e lanche servido na casa onde esteja a imagem do santo” (Oliveira, 2015, p. 102).

Quanto à função do folião, a mesma autora nos dá este esclarecimento:

Os papéis de rezador, puxador e *folião* são ocupados por pessoas de reconhecida habilidade e competência artística, de conhecimento e prestígio cultural e histórico, com efetiva participação na vida social mazaganense” (Oliveira, 2015, p. 183, grifo nosso).

São pessoas que, segundo ela, ocupam-se do acompanhamento musical e do canto, seja nas folias, nas alvoradas, seja nos outros eventos religiosos.

Na próxima subseção, trataremos, de forma um pouco mais pormenorizada, do Marabaixo, do Batuque e do Sairé, já que as três manifestações culturais são incidentes na comunidade quilombola do Carvão.

1.3.2 O BATUQUE, O SAIRÉ E O MARABAIXO

O Batuque é um artefato cultural que se configura como prática de sujeitos negros amapaenses. Tartaglia (2021) informa-nos que essa dança tradicional tem origem africana, é realizada em louvor aos santos católicos objetos de culto nas comunidades remanescentes de quilombo e conta, em sua execução, com pandeiros e “macacos”, instrumentos compridos de percussão.

Segundo o pesquisador, durante a realização do Batuque, os cantores e músicos (batuqueiros) ocupam o centro do salão. Ao redor deles, dançadores e mulheres com saias coloridas realizam os movimentos de dança – durante essas evoluções, tem lugar certos elementos performáticos, como os gritos dos homens, que conferem especificidade à manifestação cultural em foco.

O Batuque se distingue do Marabaixo em certos aspectos. Por exemplo, o ritmo frenético do primeiro associa-se a danças alegres, enquanto o ritmo mais cadenciado do segundo evoca a memória triste dos negros acorrentados. Outro elemento distintivo das duas manifestações refere-se às cantigas. Embora em ambas os poemas musicados “roubem” os fatos do cotidiano como matéria de inspiração, no Marabaixo eles recebem o nome de *ladrões*; no Batuque, de *bandaias* (Tartaglia, 2021; Videira, 2010).

O Batuque e o Marabaixo não são práticas homogêneas entre as comunidades negras amapaenses. Há particularidades que as vão distinguindo de uma para outra. Assim, em Mazagão Velho (MV), o tambor de Batuque é chamado de “macacos”, mas, no Carvão, o mesmo instrumento musical recebe o nome de “tambor” simplesmente. Nessa última localidade, um músico (folião) explicou-nos que cada comunidade negra possui uma digital rítmica na percussão do Marabaixo – afirmação acompanhada de demonstração no instrumento. Logo, há uma forma de percussão do Marabaixo que é característica de MV; outra, que é do Carvão; e outra ainda, do Laguinho.

Por sua vez, o Sairé, segundo Pereira (1989), em *O Sahiré e o Marabaixo*, refere-se a uma tradição bastante remota da liturgia católica; uma procissão bailada, defendida por vários autores como tendo sido idealizada por padres jesuítas como uma estratégia para a catequização e conversão dos indígenas ao catolicismo. Nessa obra, o autor traz várias passagens de relatos antigos de missionários e viajantes que testemunharam a realização do rito em comunidades indígenas e caboclas da Amazônia.

Pereira (1989) ensina que a referência mais antiga conhecida à palavra ‘Sahiré’ consta numa obra do padre João Daniel, *Tezouro Descoberto no Máximo Rio Amazonas*, escrita em 1797, mas o religioso não esclarece sua etimologia. Em seus estudos, Pereira (1989) apurou que o vocábulo Sairé ora significa uma saudação; ora o estandarte (feito de cipó, em semicírculo, revestido de algodão cru), levado à frente de uma procissão bailada; ora o próprio ritual ou festividade em devoção aos santos do catolicismo.

Em pesquisas de campo pelo interior dos estados do Amazonas, Pará e Amapá, Pereira (1989) pôde observar como essa prática profano-religiosa integrava os costumes de populações

rurais. Quando estive no Amapá, em 1949, o antropólogo pôde constatar a pouca força do Sairé em Macapá. Na Vila do Curiaú, no confronto entre danças, era o Marabaixo que dominava, enquanto do Sairé havia “ocorrência episódica apenas dos temas das suas músicas e dos passos das suas danças” (Pereira, 1989, p. 81).

Pereira (1989) afirma ser possível presumir que a baixa representatividade social do Sairé pode ser

uma consequência histórico-social do predomínio do elemento de origem africana na comunidade (tanto do chamado Curiaú, onde Mestre Julião, atua, chamado também Curiaú de Dentro, isto é, vizinho ao Lago, como do Curiaú de Fóra) sobre raros descendentes de indígenas (caboclos), que vivem nas redondezas” (Pereira, 1989, p. 84).

Por outro lado, em Mazagão Velho, no município de Mazagão, o costume ainda era cultivado pelos membros da comunidade. O autor descreve o Sairé dessa comunidade nos seguintes termos:

Nossos informantes [...] falaram no costume de levar-se à frente de uma procissão a figura, em madeira, de um semicírculo, do Sahiré. Conduziam-no duas mulheres, ladeando-o, e, atrás dele vinham mulheres que lhe seguravam as longas fitas multicôres, pendentes dos seus arcos, sendo toda a peça revestida de algodão cru. Ia-lhe à dianteira, ora rufando uma caixa, ora lhe dando toques compassados, um homem. E esse folião, também, de espaço a espaço, soprava uma pequena gaita. Atrás do Sahiré, os que acompanhavam a procissão, seguindo os movimentos das duas mulheres que o conduziam, caminhavam em *passo de dança*. Voltando da Igreja de Nossa Senhora da Assunção, que é a Padroeira de Mazagão Velho, o Sahiré [o estandarte] ia para a “casa da festa”, ali ficando exposto (Pereira, 1989, p. 81).

Entretanto, no estado do Amapá dos dias atuais, o Sairé só é praticado na Comunidade Remanescente de Quilombo do Carvão, nosso lugar de pesquisa. Videira (2010) descreve como a população dessa comunidade o realiza, e também relaciona características da dança, do ritmo e dos trajes que o caracterizam:

A população local dança de braços dados, em duas fileiras, se movimentando para a frente e para trás de acordo com a cantiga entoada. Os (as) dançantes também são coristas. A dança é suave, passos marcados, totalmente diferente do ritmo frenético dos batuques e da cadência do Marabaixo. Os trajes típicos seguem o mesmo modelo dos utilizados no Marabaixo e no Batuque (Videira, 2010, p. 77).

De acordo com um senhor de 62 anos, respeitado entre os demais moradores por ser, há bastante tempo, figura ativa nas festividades que ocorrem na comunidade do Carvão e por ser

detentor de informações históricas relevantes sobre ela e suas festas, o Sairé foi incorporado aos festejos de S. Tomé pela sua família, por volta de 1920. Sua avó, a portuguesa Clara Lênio Pereira, viveu durante muito tempo em Santarém, onde essa prática religiosa ainda é muito viva. Deve-se a ela também a introdução da folia¹⁰ no Sairé do Carvão.

Por fim, inscrito no Livro de Registro das Formas de Expressão do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), em 08 de novembro de 2018, como Patrimônio Cultural do Brasil, o Marabaixo é considerado a principal manifestação cultural do Amapá. Nesse sentido, o IPHAN (2018, p. 2), no seu parecer, afirma que “Foram identificados 14 grupos e comunidades praticantes do Marabaixo e sua realização em 27 outros lugares. Em outras palavras, ele envolve um alto número de participantes na área urbana e rural de Macapá.”

Canto (1998), citando Buarque (1972), apresenta a hipótese de o nome “Marabaixo” ser uma alteração de *marabuto* ou *marabut*, do árabe *morabit*, que nomearia o sacerdote dos malês, negros de influência muçulmana, como os transportados para a nova Mazagão e oriundos da África Ocidental. Já o IPHAN, em sua página, informa que ele “remonta às mortes de negros escravizados em navios negreiros que eram jogados na água. Em sua homenagem, hinos de lamento eram cantados mar abaixo, mar acima.”

Em qualquer dos casos, Videira (2014, p. 19) define a prática como “uma tradição afro-amapaense festivo/religiosa que une ciclos geracionais num período anual chamado de Ciclo do Marabaixo, que acontece logo após os festejos religiosos da Quaresma e Semana Santa dentro da religião católica.” É, no dizer da própria autora, “uma brincadeira séria” (p. 19-20). Com esse aparente paradoxo, ela salienta o caráter descontraído, festivo e alegre, mas também solene e reverente do Marabaixo.

O aspecto festivo salta à vista do espectador na utilização de indumentária multicolorida pelos marabaixeiros; no uso de instrumentos de percussão (‘caixas’) que controlam o ritmo da dança e cujo manuseio ainda é masculino; do uso da gengibirra, bebida tradicional feita de gengibre, cachaça, água e açúcar; na realização da dança, que tem “como passo básico os pés arrastados um seguido do outro, embalados pelo quadril em requebros que o impulsionam para frente” (Videira, 2014, p. 20).

Já a faceta solene do Marabaixo é-nos mostrada pela autora ao dizer que, na cultura negra, dançar não é uma atividade aleatória ou destinada apenas a passar o tempo, à distração. Principalmente a dança tradicional, no interior da filosofia do catolicismo negro, merece todo

¹⁰ Ao *G1 Amapá* (12 dez. 2014), Iran Lima, da *Associação Amapaense de Folclore e Cultura Popular*, explicou o que são as folias: “Durante as festas do catolicismo popular, as folias são cânticos que acontecem em determinados momentos tocados por instrumentos rústicos, em louvor aos santos da festa [...]”

o respeito que se deve à tradição. Prossegue a autora: “Ademais, seus partícipes não podem descumprir seu calendário e constituição sob pena de serem castigados pela Santíssima Trindade e Divino Espírito Santo...” (Videira, 2014, p. 18).

1.5 PERFIL ATUAL DA COMUNIDADE DO CARVÃO

A página do Governo do Estado do Amapá (GEA) na Internet nos informa que o estado abriga 200 comunidades remanescentes de quilombos (CRQ) identificadas. Desse número, no entanto, apenas 40 comunidades estão certificadas pela Fundação Cultural Palmares (FCP). Confira o quadro abaixo, elaborado com base em dados de arquivo da instituição, publicado em 22 de agosto de 2022, em sua página na Internet.

Quadro 1 - Comunidades Remanescentes de Quilombo do Amapá certificadas pela Fundação Cultural Palmares e sua distribuição por municípios.

MUNICÍPIOS (AP)	COMUNIDADES TRADICIONAIS
MAZAGÃO	Quilombo Igarapé do Lago do Maracá (formado pelas comunidades Mari, Conceição, Joaquina, Fortaleza e Laranjal do Maracá).
CALCOENE	Cunani.
MACAPÁ	Lagoa dos Índios, Conceição do Macacoari, Mel da Pedreira, Ilha Redonda, São José do Mata Fome, São Pedro dos Bois, Rosa, Ambé, Porto do Abacate, Currallinho, São João do Matapi, Santo Antônio do Matapi, São Francisco do Matapi, São José do Matapi do Porto do Céu, Torrão do Matapi, Ressaca da Pedreira, Santa Luzia do Maruanum I, São João do Maruanum II, Curiaú, Campina Grande, Carmo do Maruanum, Lago do Papagaio, Rio Pescado, Santo Antônio da Pedreira, Abacate da Pedreira.
SANTANA/MACAPÁ	São Raimundo do Pirativa.
SANTANA	Engenho do Matapi, Nossa Senhora do Desterro dos Dois Irmãos, Alto Pirativa, Cinco Chagas, Igarapé do Lago.
OIAPOQUE	Kulumbú do Patuazinho, Vila Velha do Cassiporé.
TARTARUGALZINHO	São Tomé do Aporema.
FERREIRA GOMES	Igarapé do Palha.
ITAUBAL	São Miguel do Macacoari.
LARANJAL DO JARI	São José, Taperera.

Fonte: Fundação Cultural Palmares, 2022 (adaptado pelo autor).

Como se pode observar, a comunidade do Carvão, nosso lugar de pesquisa, não se encontra relacionada na linha correspondente ao município de Mazagão como detentora de

certificação da FCP. Procuramos descobrir a razão disso. Deparamo-nos, então, com um texto de Silva (2012) escrito com o objetivo de “diagnosticar a situação do Amapá frente ao cenário nacional, regional e local” (Silva, 2012, p. 1) no tocante aos processos de regularização dos territórios quilombolas.

Destacamos do artigo de Silva (2012), logo a seguir, uma parte do quadro no qual nos é mostrada a situação processual de algumas comunidades remanescentes de quilombo no INCRA, inclusive a do Carvão.

Quadro 2: Síntese do andamento processual dos processos de regularização de territórios quilombolas – INCRA/SR21/AP

Nº Ordem	Comunidade Interessada	Município	Data do Processo	Justificativa da Paralisação
01	Lagoa dos Índios	Macapá	23/03/2004	RTID em andamento com dificuldade. Indecisão dos moradores quilombolas na definição do território.
02	Carvão	Mazagão	23/03/2004	Indecisão dos moradores quilombolas. Não possuem a Certidão de FCP.
03	Mazagão Velho	Mazagão	23/03/2004	Indecisão dos moradores quilombolas. Não possuem a Certidão de FCP.
04	Cunani	Calçoene	23/03/2004	Falta RTID. Esteve na Câmara de Conciliação. O território está sobreposto ao Parque.

* SR - Superintendência Regional do INCRA

** RTID – relatórios técnicos de identificação e delimitação.

Fonte: INCRA (Junho de 2012)

Desse quadro, na sua íntegra, apenas as comunidades de Mazagão Velho e Carvão (de um total de dezessete) não estão certificadas pela FCP. Assim, indagamos à líder do Carvão sobre essa situação, que nos informou que permanece a mesma até hoje pelas mesmas razões, mas garantiu que as opiniões estão sendo trabalhadas no sentido do acatamento da regularização da comunidade. Apesar da declaração da líder comunitária, a situação parece ser mais complexa do que a “indecisão dos moradores quilombolas”, como registra a Superintendência Regional do INCRA, e teria relação, entre outras coisas, com questões políticas, por exemplo.

Banhado pelo rio Mutuacá, o Carvão passou a ter oficialmente natureza jurídica de distrito a partir de 23 de março de 1978. Conforme dados do último censo demográfico (IBGE, 2010), a comunidade do Carvão possuía 1093 habitantes e 302 domicílios. Mas, ao longo dos anos, o distrito passou por um crescimento importante. Estima-se em, pelo menos, 1500 famílias a população local, no seio das quais há 1800 eleitores.

Embora remanescente de quilombo, o distrito do Carvão possui, na sua população, pessoas que, mesmo negras, não se declaram quilombolas ao lado daquelas que reivindicam essa autopercepção. Em diálogo com membro de família antiga da comunidade sobre uma das perguntas feitas pelos recenseadores do IBGE/2022, pudemos descobrir alguns sentimentos suscitados pela palavra “quilombola” nos carvoenses, que lançam alguma luz sobre a “indecisão dos moradores quilombolas” (cf. Quadro 2) no tocante à regularização do seu território.

Para a mãe da nossa interlocutora, a palavra “quilombola” remete a “quilombo”, que se associa às experiências de sofrimento e de tristeza dos seus ancestrais, no que evidentemente ela não gosta de pensar. Contudo, para a senhora com quem dialogamos, a mesma palavra simboliza a força dos negros escravizados e sua não aceitação da opressão que lhes estava sendo imposta pelos seus senhores; para esta ainda, a comunidade reconhecer-se formalmente como “território quilombola” significa instrumentalizar-se juridicamente na luta por direitos.

Distante alguns quilômetros da comunidade do Carvão, a comunidade de Mazagão Velho não se declara formalmente quilombola, como atesta o Quadro 2; de maneira oposta, Curiaú, Igarapé do Lago e outras comunidades afrodescendentes reivindicam essa condição (Oliveira, 2015).

No Carvão, as pessoas sofrem com a falta de prestação adequada de alguns serviços públicos considerados essenciais pela Constituição Federal vigente e pela legislação ordinária. Um desses serviços é o fornecimento de energia elétrica. Quase diariamente ocorre a sua interrupção na comunidade. Quando não falha, apresenta-se fraca; não permitindo, às vezes, o funcionamento de ar-condicionados nas residências.

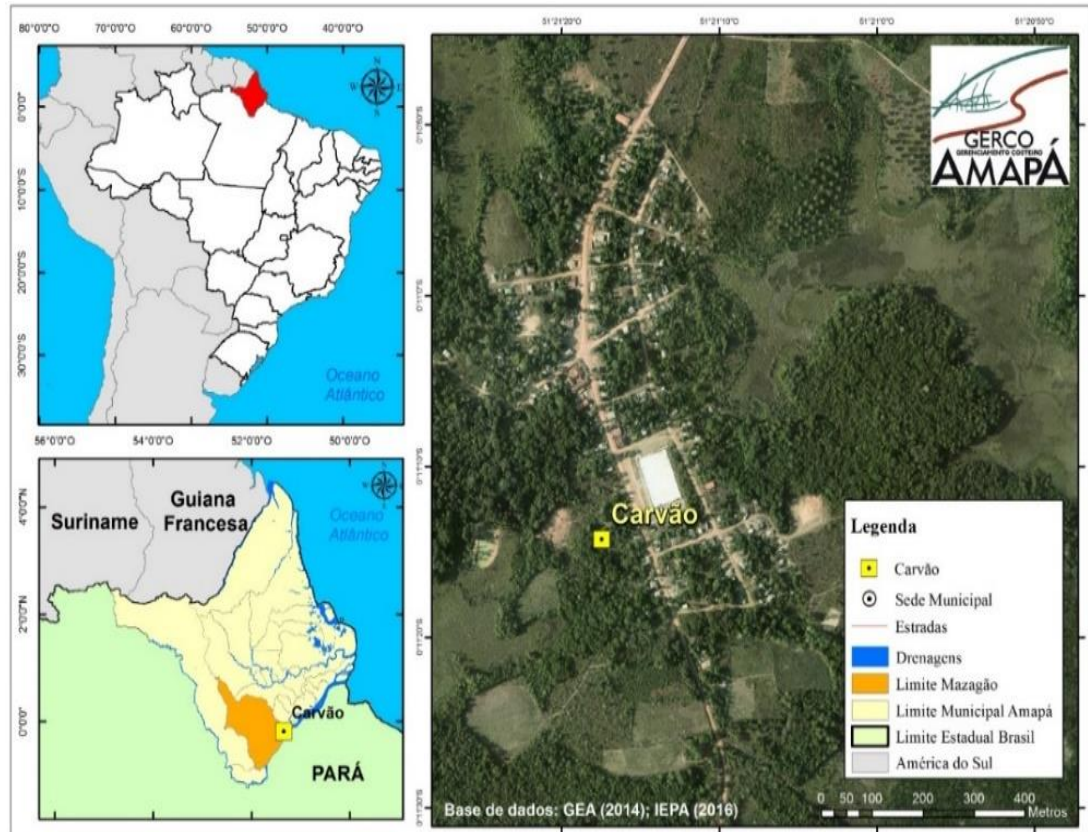
O acesso à água potável é outra fonte de preocupação para os moradores. Construída há mais de 25 anos pela Companhia de Água e Esgoto do Amapá (CAESA) e prestes a desabar, a caixa d'água não funciona mais e está abandonada pelo poder público faz muito tempo. Por isso, conforme estimativa da líder da comunidade, cerca de 80% dos moradores recorrem à água dos poços amazonas, que construíram, com os próprios recursos, para fazer frente ao problema.

Do ponto de vista econômico, o funcionalismo público, o comércio local e a agricultura familiar constituem as principais fontes de renda da população. Do ponto de vista da segurança pública, por sua vez, os moradores informam que o serviço policial só pode ser buscado na sede do município, Mazagão, a 35 quilômetros de lá.

O distrito possui duas ruas principais, Camilo da Luz e José dos Reis Barreto, e oito avenidas que cruzam perpendicularmente aquelas, como pode ser observado na Figura 2. À exceção de uma dessas avenidas, as demais (incluindo as ruas) já estão pavimentadas com

bloquetes. Por meio de umas e outras, os moradores podem ter acesso aos dez estabelecimentos comerciais locais, entre outros destinos.

Figura 2 – Distrito mazaganense do Carvão-AP.



Fonte: Base de dados – GEA (2014); IEPA (2016).

Na Rua José dos Reis Barreto, a mais longa (cf. imagem 2), distribuem-se prédios da administração pública. Chegando à porção mais concentrada de residências do distrito, deparamo-nos com o prédio em construção de uma unidade pré-escolar, que terá duas salas de aula e se chamará *Tia Chica* (cf. imagem 3). Trata-se de um anexo da *Escola Municipal de Ensino Fundamental Professor Pedro Correia de Souza* (cf. imagem 3), inaugurada em 16 de setembro de 2022, distante algumas centenas de metros na mesma rua.

Figura 3 – Escola Professor Pedro Correia de Souza e Prédio para a Educação Infantil



Fonte: Acervo do autor (2022 e 2023).

A escola *Professor Pedro Correia* oferece o ensino fundamental 1 (1º ao 5º ano). Há 102 alunos, desse ciclo, matriculados nela atualmente. Na escola funciona também, em caráter temporário, a Educação Infantil, beneficiando 88 alunos da comunidade. Quando for concluído o prédio destinado a esse público, os alunos serão remanejados para ele.

Após o prédio da Educação Infantil, encontra-se a *Unidade Básica de Saúde (UBS) Dr. Silas Salgado* (cf. imagem 4). Na maior parte dos dias da semana, um médico e uma enfermeira, integrantes da Estratégia Saúde da Família (ESF)¹¹, atendem, nesse posto, a pessoas do Carvão; a moradores do Ramal do Camaipi, o qual é um trecho de 60 Km que conecta a Rod. AP-010 (entre Mazagão Novo e Mazagão Velho) à região sul da BR-156, e ao longo do qual há 150 casas; e, por fim, a mazaganenses que habitam as margens do Rio Mutuacá.

Em dia da semana escolhido previamente, esses profissionais saem do posto e vão fazer atendimento domiciliar nas localidades supramencionadas. O posto abriga 300 prontuários médicos, os quais contêm o histórico de atendimento de saúde de trezentas famílias do Carvão, inclusive as do ramal do Camaipi e as do Rio Mutuacá.

Com arquitetura comum às escolas públicas estaduais e separada da UBS Dr. Silas Salgado apenas pelo tempo de atravessar uma avenida, a *Escola Estadual Fagundes Varela* (cf. imagem 4) registra 234 alunos matriculados. Desse total, trinta e oito estudantes estão no ensino

¹¹ A Estratégia Saúde da Família “visa à reorganização da atenção básica no País, de acordo com os preceitos do Sistema Único de Saúde, e é tida pelo Ministério da Saúde e gestores estaduais como estratégia de expansão, qualificação e consolidação da atenção básica por favorecer uma reorientação do processo de trabalho com maior potencial de aprofundar os princípios, diretrizes e fundamentos da atenção básica, de ampliar a resolutividade e impacto na situação de saúde das pessoas e coletividades, além de propiciar uma importante relação custo-benefício.” (<https://aps.saude.gov.br/ape/esf/>)

fundamental 1, que também é ofertado nessa escola; cento e vinte e nove no ensino fundamental 2; e sessenta, no ensino médio. Por não ter um(a) secretário(a) escolar, duas pedagogas se alternam na função.

Figura 4 – UBS Dr. Silas Salgado e Escola Estadual Fagundes Varela



Fonte: Acervo do autor (2022).

Ainda na Rua José dos Reis Barreto, encontram-se um pequeno templo católico, a *Igreja Sagrado Coração de Jesus* (cf. imagem 5), e um espaço coberto, ao lado do templo, destinado aos encontros dos Alcoólicos Anônimos (AA) *Grupo Fé e União* (cf. imagem 5), no qual se realizam reuniões às segundas-feiras, no horário de 19h.

A população tem ainda a seu dispor um espaço organizado para a prática de esportes, a *Arena Duca Cabelreira* (cf. imagem 5). Nesta há uma quadra para jogo de vôlei, um espaço para futebol de campo e uma quadra para futebol de salão, todos protegidos com alambrado. Contígua à arena, cogita-se construir uma praça de alimentação com um espaço para a realização de shows religiosos, católicos e evangélicos etc.

Figura 5 – Igreja Sagrado Coração de Jesus, AA Grupo Fé e União e Arena Duca Cabelreira



Fonte: Acervo do autor (2022).

Em bom estado de conservação, a Rua José dos Reis Barreto conduz os moradores a outra via pavimentada, que se estende por alguns quilômetros até a Rodovia AP-010. Na confluência dessas duas últimas, iniciou-se, em 05 de setembro de 2022, a construção de um pórtico de entrada ao distrito com prazo de entrega para 05 de dezembro de 2022. A seguir, imagens do pórtico com duas mensagens a quem visita a comunidade.

Figura 6 – Pórtico de entrada do Distrito do Carvão



Fonte: Acervo do autor (2023)

O contínuo aumento no número de habitantes, somado à construção do pórtico, ao bloqueamento de avenidas, à criação de espaços para esportes e lazer e à construção da unidade pré-escolar, só para citar alguns, deixa cada vez mais distante a época em que os

moradores do Carvão conheciam-se uns aos outros. Esses fatores também nos fazem compreender o ponto de vista da chefe do distrito sobre a vocação deste para assumir o status de município.¹²

No próximo capítulo, ampliaremos a noção de discurso e nos ocuparemos de outras pertencentes ao arcabouço teórico-metodológico de Foucault, metaforicamente chamado por ele de “caixa de ferramentas”. Sendo assim, faremos a exposição de instrumentos conceituais como saber, poder, formação discursiva, prática discursiva, enunciado e abordagem arqueogenealógica.

¹² As informações que compõem o perfil atual do distrito do Carvão foram levantadas com a colaboração da chefe distrital, da líder da comunidade, da enfermeira da *UBS Dr. Silas Salgado*, das pedagogas que atuam na secretaria da *Escola Estadual Fagundes Varela*, do coordenador pedagógico da *Escola Professor Pedro Correia* e de outros moradores da comunidade.

2 A “CAIXA DE FERRAMENTAS” DE FOUCAULT

Com agudeza de espírito e inquietude, Michel Foucault investigou o direito, o poder, a sexualidade e a loucura, e projetava dissecar a instituição da guerra, indagando-se sobre “o que faz que uma Nação possa pedir a alguém que morra por ela”¹³. Seus conceitos, reflexões e descobertas são utilizados em diversos campos de saber, o que certamente o deixaria contente. Nesse sentido, eis suas próprias palavras:

Todos os meus livros... podem ser pequenas caixas de ferramentas. Se as pessoas querem mesmo abri-las, servirem-se de tal frase, tal ideia, tal análise como de uma chave de fenda, ou de uma chave-inglesa, para produzir um curto-circuito, desqualificar, quebrar os sistemas de poder, inclusive, eventualmente, os próprios sistemas de que meus livros resultaram... pois bem, tanto melhor! (Foucault, 2006, p. 52).

Como já vimos sinalizando, utilizamos elementos de algumas dessas “pequenas caixas de ferramentas” para refletir sobre processos de subjetivação dos sujeitos negros da Comunidade Remanescente de Quilombo do Carvão, no município de Mazagão, no estado do Amapá. Antes, porém, é necessário cotejar, neste capítulo, a compreensão foucaultiana de discurso; apresentar o seu entendimento de formação discursiva, prática discursiva e enunciado; suas reflexões sobre saber e poder; e, por fim, fazer uma exposição sobre a abordagem arqueogenealógica.

2.1 MOBILIZANDO ALGUMAS FERRAMENTAS

Em que pese todas as ferramentas conceituais foucaultianas, presentes neste trabalho, serem relevantes, algumas delas se destacam das demais – é o caso, diríamos, de prática discursiva, sujeito, saber, poder e resistência; consequentemente, elas são mobilizadas com maior frequência do que as outras. As noções de prática discursiva (e discurso) e sujeito seguem em desenvolvimento no Cap. 3, entre suas primeiras seções; ao passo que as demais, isto é, formação discursiva, enunciado, saber, poder e abordagem arqueogenealógica apresentadas e discutidas no presente capítulo.

¹³ Informação extraída da entrevista concedida por Michel Foucault ao prof. André Berten, em 1981, na Universidade Católica de Louvain, França.

2.1.1 O DISCURSO, A PRÁTICA DISCURSIVA E O ENUNCIADO

Quando nascemos, um corpo social já está posto e recheado de instituições, papéis sociais, regras, saberes, poderes e interesses em alinhio, divergência e conflito. Depois que vencemos os estágios naturais da aquisição da linguagem, falar passa a parecer-nos simples como respirar, mas com frequência não refletimos sobre o quanto nossas falas, inclusive as mais banais, estão atravessadas por falas de *outros* (sujeitos e instituições); sobre o quanto vamos sendo moldados socialmente por algo que nos é anterior.

É a partir de instituições como a família, os amigos, a escola e a igreja, por exemplo, que vamos internalizando formas de pensar e de agir. Que espaços podem/devem frequentar um homem e uma mulher? Que roupas convêm a um e a outra vestirem? Como é esperado que se comportem linguisticamente durante uma interação? Como deve agir o mesmo corpo (feminino ou masculino) ao dar suporte, no mesmo dia, a sujeitos diferentes – o(a) amigo(a), o(a) filho(a), o(a) aluno(a) e o(a) religioso(a)? Que acontece aos subversivos nesses casos?

Nessas instituições, desde cedo, aprendemos que a palavra é um bem estratégico para nossos objetivos, mas também uma portadora de ‘perigos’. Na família, dobramos os pais aos nossos caprichos, mas somos alvos de suas repreensões. Na escola, convencemos os professores a passar outro teste, mas tememos seus registros. Ganhamos a adesão de nossos amigos à nossa opinião, mas podemos ser vítimas ou algozes em fofocas. Por fim, na igreja, podemos ser rotulados de fiéis e caridosos, hereges ou apóstatas.

Se é numa etapa tenra do seu desenvolvimento que as pessoas se dão conta de certos poderes e de certas ciladas da palavra, foi cedo também, na história da humanidade, que os gregos, uma das civilizações mais avançadas da Antiguidade, perceberam-no. Nesse sentido, é reveladora a criação da *Retórica*, obra aristotélica destinada a potencializar as capacidades argumentativas de cidadãos com direito à palavra na vida política da democrática Atenas.

Muito do que comentamos relaciona-se à noção foucaultiana de discurso. Para Foucault (2014a, p. 10),

o discurso – como a psicanálise nos mostrou, não é simplesmente aquilo que manifesta (ou oculta) o desejo; é, também, aquilo que é o objeto do desejo; e visto que – isto a história não cessa de nos ensinar – o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo porque, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar (Foucault, 2014a, p. 10).

Uma das instituições das sociedades modernas na qual buscamos nos assenhorear desse poder é a universidade. Espaço de legitimação de discursos, é nela que nos apoderamos do discurso médico. Então, tornamo-nos especialistas, sujeitos cuja voz investe-se de autoridade legal para prescrever, voz que se sobrepõe à do saber popular e usufrui de respeitabilidade social. Mas, enquanto vencemos as etapas de formação, desde o ensino fundamental, esse é só um cenário possível, um objeto do desejo.

Por essa relação dos discursos com os sistemas de dominação, com o poder, compreendemos a orientação de Foucault (2020a), contida em sua *A Arqueologia do Saber*, da necessidade de os tratarmos no jogo de sua instância, na sua individualidade. Devemos problematizá-lo como aquilo que se manifesta agora.

Não se trata, é claro, de recusá-las definitivamente, mas sacudir a quietude com a qual as aceitamos; mostrar que elas não se justificam por si mesmas, que são sempre o efeito de uma construção cujas regras devem ser conhecidas e cujas justificativas devem ser controladas; definir em que condições e em vista de que análises algumas são legítimas; indicar as que, de qualquer forma, não podem mais ser admitidas (Foucault, 2020a, p. 31).

Aprendemos, com Foucault (2014a), que em toda sociedade, num dado lugar e momento histórico, reina uma certa ordem do discurso. E, justamente em razão disso, “não se tem o direito de dizer tudo, que não se pode falar de tudo em qualquer circunstância” (Foucault, 2014a, p. 9). Eis aí o caráter regulador do discurso.

Sendo assim, ousar desafiar os discursos dominantes em uma sociedade significa ter de arcar com as consequências – desde gozação, isolamento, descrédito, abandono, discriminação até agressão física e/ou psicológica ou mesmo a morte, a depender da situação. Basta pensarmos no bombardeio diário de notícias que tematizam situações envolvendo questões de gênero, por exemplo.

Essa ordem do discurso é expressa pelo filósofo nos seguintes termos:

suponho que em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e terrível materialidade (Foucault, 2014a, p. 8-9).

Na mesma obra, Foucault (2014a) relaciona e comenta procedimentos, construídos historicamente, que têm por fim afastar os poderes e os perigos do discurso “em sua realidade material de coisa pronunciada ou escrita” (Foucault, 2014a, p. 8).

De um lado, há procedimentos que são exteriores ao discurso. É o caso da interdição – há discursos que são tabus entre os brasileiros (a sexualidade infantil); da separação e rejeição – na Europa, por séculos, a palavra do louco foi “rejeitada tão logo proferida” (Foucault, 2014a, p. 11); e da vontade de verdade – sistema de exclusão que institui o discurso ‘verdadeiro’ apoiado em um suporte institucional, e “tende a exercer pressão sobre os outros discursos” da sociedade (Foucault, 2014a, p. 17).

De outro lado, os que lhe são internos, representados pela rarefação dos discursos (comentário, autor e disciplina) assim como pela rarefação dos sujeitos (rito da palavra, sociedade de discurso, doutrina). São procedimentos caracterizados como ‘internos’, porque, nos ensina Foucault (2014a, p. 20), “são os discursos eles mesmos que exercem seu próprio controle; procedimentos que funcionam, sobretudo, a título de princípios de classificação, de ordenação, de distribuição.”

O primeiro grupo de procedimentos busca exercer o controle sobre a parte constitutiva do discurso “que põe em jogo o poder e o desejo” (Foucault, p. 2014a, p. 20). Por seu lado, o segundo grupo o faz para “submeter outra dimensão do discurso: a do acontecimento e do acaso” (Foucault, 2014a, p. 20).

Poderíamos nos perguntar sobre como o discurso exerceria algum grau de controle sobre algo, por definição, imprevisto, como o acaso do próprio discurso. Foucault (2014a, p. 24) explica-nos que, por meio do comentário, por exemplo, o discurso dá uma licença para que algo mais seja dito, desde que o texto-fonte seja expresso e realizado. Assim, o texto-fonte, que contém a substância do discurso que realmente importa, está preservado e em funcionamento, agindo como se fossem as rédeas num cavalo.

Aliás, desse mecanismo discursivo, nosso cotidiano é generoso em exemplos. Propagandas comerciais, memes, charges, piadas, letras de músicas, poemas, discursos políticos, marchinhas de Carnaval, entre outros, trazem o *novo* e o *velho*, a um só tempo. O velho seria a repetição do já-dito (dogmas religiosos, preconceitos etc), o que promove o controle e a regularidade do discurso. E o novo, a porção de ineditismo dessas materialidades discursivas que apenas refletem a novidade do acontecimento à sua volta.

É foucaultiana também a concepção de discurso como prática. Em *A Arqueologia do Saber*, Foucault (2020a) diz:

Finalmente, o que se chama “prática discursiva” pode ser agora precisado. Não podemos confundi-la com a operação expressiva pela qual um indivíduo formula uma ideia, um desejo, uma imagem; nem com a atividade racional que pode ser acionada em um sistema de inferência; nem com a “competência”

de um sujeito falante, quando constrói frases gramaticais; *é um conjunto de regras anônimas, históricas, sempre determinadas no tempo e no espaço, que definiram, em uma dada época e para uma determinada área social, econômica, geográfica ou linguística dada, as condições de exercício da função enunciativa* (Foucault, 2020a, p. 144, grifo nosso).

Nessa explicação, Foucault rejeita interpretações plausíveis, mas inconsistentes com seu entendimento da noção de prática discursiva. Ao confrontarmos essa citação com outra, na mesma obra, na qual o autor aborda o conceito, apreendemos que essas *regras*: a) são relações discursivas localizadas numa zona-limite do discurso (que é uma prática) com outras práticas sociais; b) que

determinam [normatividade] o feixe de relações que o discurso deve efetuar para poder falar de tais ou tais objetos, para poder abordá-los, nomeá-los, analisá-los, classificá-los, explicá-los etc [exercício da função enunciativa]. [c) que] Essas relações caracterizam [...] o próprio discurso enquanto prática (Foucault, 2020a, p. 56, comentários nossos).

Para Foucault (2020), os objetos são constituídos nos discursos, e não têm existência anterior à fala. E Navarro (2020, p. 21) reflete esse ensinamento em seu comentário sobre a noção de prática discursiva, quando enuncia que esta “é o lugar onde os objetos se formam ou se deformam, onde aparece ou se apaga uma pluralidade emaranhada de objetos de discurso.”

Foucault (2014a, p. 50) ensina que olhemos para o discurso como uma prática, mas também como uma violência impetrada por nós às coisas. Ele diz: “Deve-se conceber o discurso como uma violência que fazemos às coisas, como uma prática que lhes impomos em todo o caso.” De fato, não “pedimos licença” às coisas, fenômenos, pessoas etc para discursivizá-las; há, sim, uma imposição de nossa parte nesse sentido. Assim, a figura da “violência” para descrever a relação sujeito-discurso-fenômeno parece apropriada.

Isso não significa que ignoremos violências discursivas literais de ontem e de hoje. Por exemplo, nos bancos escolares aprendemos que os invasores europeus discursivizaram os nativos do Novo Mundo como sujeitos sem alma e carentes da salvação cristã. Mais tarde, aprendemos que esses sujeitos do Velho Mundo lançaram-se com ímpeto à instrumentalização discursiva, agora no âmbito jurídico, para justificar a apropriação de suas terras e sua consequente expulsão delas.

Nesse último caso, citado por Lander (2005), Clavero (1994), que é especialista em direito indígena e história do direito constitucional, revela toda uma racionalização jurídica destinada a justificar a apropriação das terras das comunidades tradicionais, entre elas, as indígenas. Assim, entre tais racionalizações, havia a de que as terras da América eram

juridicamente vazias; estando, portanto, aptas a serem ocupadas por estrangeiros, que, amparados pelo direito de propriedade, podiam delas se apossar e nelas produzir.

Em vista do que aprendemos com Foucault (2020a), ou seja, que é no discurso que os objetos são construídos; que o discurso deve ser encarado como uma prática; e que esta é formada por regras que lhe são imanentes e conferem a sua especificidade, faz sentido dizer que analisar um discurso significa “fazer aparecer um conjunto de regras próprias a uma prática discursiva” (Navarro, 2020, p. 21). E já que o discurso é feito de enunciados e relações, concordamos também com Fischer (2001), que assim diz:

Analisar o discurso seria dar conta exatamente disso: de relações históricas, de práticas muito concretas, que estão vivas nos discursos. Por exemplo: analisar textos oficiais sobre educação infantil, nessa perspectiva, significará antes de tudo tentar escapar da fácil interpretação daquilo que estaria por trás dos documentos, procurando explorar ao máximo os materiais, na medida em que eles são uma produção histórica, política; na medida em que as palavras são também construções; na medida em que a linguagem também é constitutiva de práticas. (Fischer, 2001, p. 198-199).

Esse ensinamento de Fischer (2001) sobre o que significa analisar um discurso assenta-se em alguns pressupostos teóricos foucaultianos. Um deles é o conceito de dispersão, já tratado no Capítulo I e neste, em alguns pontos mais adiante. Outro entendimento é o de “discurso enquanto prática” (Foucault, 2020a, p. 56), sobre o qual acabamos de falar. E, por último, o de enunciado, o qual abordaremos doravante.

Entre os conceitos de Foucault sobre o discurso espalhados por sua obra, um nos interessa agora – o que explica o discurso como um “conjunto de enunciados que se apoia em um mesmo sistema de formação; é assim que poderei falar do discurso clínico, do discurso econômico, do discurso da história natural, do discurso psiquiátrico” (Foucault, 2020a, p. 131).

E a razão principal do interesse é simples. É que, segundo Fischer (2001), o conceito de enunciado é o que melhor sintetiza as elaborações de Foucault a respeito do discurso. A autora constata que, em quase todas as formulações conceituais sobre o discurso, Foucault faz menção ao enunciado. Logo, nos parece útil apresentar algumas ideias relacionadas a ele.

Ademais, Fischer (2001, p. 203) nos lembra o ensinamento foucaultiano de que “ao demarcar uma formação discursiva, revelamos algo dos enunciados”, mas também, quando descrevemos enunciados, individualizamos certa formação discursiva. A propósito disso, são palavras do próprio Foucault (2020a):

Descrever enunciados, descrever a função enunciativa de que são portadores, analisar as condições nas quais se exerce essa função, percorrer os diferentes domínios que ela pressupõe e a maneira pela qual se articulam é tentar revelar o que se poderá individualizar como formação discursiva (Foucault, 2020a, p. 142).

Dito isso, Piovezani, Curcino e Sargentini (2014, p. 8) apontam que os enunciados sempre serão dotados de propriedades linguísticas (já que, na sua composição, escolhemos o léxico, os encadeamentos sintáticos e de certos fatores e relações de texto) ou semiológicas, “tal como no caso das imagens: cores, ângulos, traços, planos...” Mas não é a possibilidade de sua formulação em diversas materialidades significantes que faz do enunciado a unidade do discurso, explicam os autores. A razão mais relevante é outra.

Os enunciados sempre serão a expressão das “relações sociais, dos consensos e dos conflitos que ocorrem na história e que se materializam de modo privilegiado na linguagem” (Piovezani; Curcino; Sargentini, 2014, p. 9). Estes assinalam que a história se encontra enredada ao discurso, porque este “é objeto de lutas e desejos dos sujeitos de uma sociedade” (Piovezani; Curcino; Sargentini, 2014, p. 9). Essa é a razão que faz do enunciado a unidade do discurso.

Fischer (2001) não utiliza a expressão ‘unidade do discurso’ para referir-se ao enunciado; aliás, nega a ele essa condição, dado que é transversal a frases, proposições e atos de linguagem. Recupera outras lições de Foucault (2020a) nas quais ele vê o enunciado como acontecimento, que a língua e o sentido não esgotariam por completo, e como “função”, que, ao cruzar “domínios e estruturas possíveis”, faz com que estas emergjam “com conteúdos concretos, no tempo e no espaço” (Foucault, 2020a, p. 105).

Embora reconheça nos signos o suporte material dos enunciados, é no fato de a “função” compor-se de quatro elementos fundamentais que Fischer (2001) vê importância maior. São eles:

um referente (ou seja, um princípio de diferenciação), um sujeito (no sentido de posição a ser ocupada), um campo associado (isto é, coexistir com outros enunciados) e uma materialidade específica – por tratar de coisas efetivamente ditas, escritas, gravadas em algum tipo de material, passíveis de repetição ou reprodução, ativadas através de técnicas, práticas e relações sociais [...]. Um enunciado como este – “o professor é antes de tudo alguém que se doa, que ama as crianças, que acredita na sua nobre missão de ensinar” é certamente feito de signos, de palavras. Mas, para Foucault, interessa a sua condição mesma de enunciado em seus quatro elementos básicos (Fischer, 2001, p. 202)

Fischer (2001) passa a comentar esses elementos básicos do enunciado, a partir do enunciado exemplificado acima. O primeiro faz referência a algo que nos é familiar; no

exemplo, o referente é o professor, figura que evoca doação e amor. O segundo considera o fato de ter um sujeito que pode afirmar o que se diz no enunciado; logo, há professores e professoras que ocupam essa “posição”. Fischer (2001) nos lembra que há não docentes que se reconhecem nesse discurso (os voluntários), e poderiam ser descritas.

Essa observação de Fischer sobre a possibilidade de assunção de certo discurso por parte de sujeitos outros, além daquele que já é esperado, é coerente com o comentário de Deleuze (2019) sobre qual seria a condição mais geral dos enunciados ou das formações discursivas. Ele atribui importância ao fato de Foucault que inexistia a priori um sujeito da enunciação; que, este, na verdade, é um conjunto de variáveis do enunciado.

Fazendo referência a *Arqueologia do Saber*, que analisa a função-sujeito, Deleuze (2019, p. 59) acrescenta: “o sujeito é um lugar ou posição que varia muito segundo o tipo, segundo o limiar do enunciado; o próprio “autor” não passa de uma dessas posições, em certos casos. É possível, inclusive, haver posições para o mesmo enunciado.”

Foucault (2020a), tendo presente a natureza dispersa de textos, gêneros, instituições, práticas e sujeitos (Piovezani; Curcino; Sargentini, 2014), nos diz sobre a finalidade das descrições arqueológicas em sua incursão por diferentes campos do saber:

as descrições arqueológicas, em seu desenrolar e nos campos que percorrem, articulam-se com outras disciplinas: procurando definir, fora de qualquer referência a uma subjetividade psicológica ou constituinte, as diferentes posições de sujeito que os enunciados podem implicar (Foucault, 2020a, p. 249).

É isso que procuramos fazer em nosso estudo discursivo sobre os sujeitos negros da Comunidade Remanescente de Quilombo do Carvão. Examinando as diferentes materialidades discursivas produzidas por eles e sobre eles, buscamos identificar como eles são discursivizados, que posições/funções/papéis eles ocupam nos diferentes enunciados no interior das práticas discursivas, conceito do qual tratamos no capítulo 2 desta dissertação.

O terceiro elemento, isto é, o campo associado, diz respeito ao fato de o enunciado estar sempre em relação com outros enunciados seja do mesmo discurso (no enunciado em análise, o pedagógico), seja de outros (religioso, missionário, entre outros). Por fim, o último elemento é a materialidade do enunciado, que são

as formas muito concretas com que ele aparece, nas enunciações que aparecem em textos pedagógicos, em falas de professores, nas mais diferentes situações, em diferentes épocas (veja-se como a mídia se apropria desse discurso e o multiplica em inúmeras reportagens sobre pessoas que voluntariamente passam a dedicar-se ao trabalho de “educadores”) (Fischer, 2001, p. 202).

Fischer (2001) explica-nos que descrever um enunciado qualquer é contemplar essas especificidades, é capturar o enunciado como acontecimento, que surge num certo tempo e lugar. Diz ainda que “O que permitirá situar um emaranhado de enunciados numa certa organização é justamente o fato de eles pertencerem a uma certa formação discursiva” (Fischer, 2001, p. 202).

Centrais para este trabalho, a noção de prática discursiva, que teve somente alguns delineamentos no presente capítulo, é melhor apresentada na subseção 3.2 do Cap. III; e a noção de sujeito, na subseção 3.3 do mesmo capítulo.

A seguir, abordamos o tema da formação da discursiva.

2.1.2 FORMAÇÃO DISCURSIVA: ESPAÇO DE DISPERSÃO E DE DISCURSOS

A formação discursiva é um conceito por meio do qual Foucault esforçou-se em dar sistematicidade a elementos que se regem pelo que ele chamou de dispersão e descontinuidade. Mas, para isso, o procedimento arqueológico foucaultiano precisou primeiro desvencilhar-se de categorias tradicionais de análise dos discursos, a saber, gênero, livro e autor. Suspensas estas, Foucault (2020a) criou algumas hipóteses para dar feição aos instrumentos próprios da arqueologia.

Na análise da primeira dessas hipóteses, Foucault (2020a) nos ensina que, para a delimitação de uma formação discursiva, a regularidade de um objeto não pode ser tomada como parâmetro. Sua argumentação, fundada em análises históricas, nos revela que os discursos sobre a loucura se transformaram ao longo do tempo, de sorte que uns são os discursos que identificam a loucura nos séculos XVII ou XVIII; outros, os discursos que configuram o louco em tempos mais recentes.

Por exemplo, na França conservadora do século XVIII, o conjunto de enunciados referentes à loucura poderiam fazer com que alguém fosse parar no manicômio também em razão de condutas consideradas “transgressoras” à moral e aos costumes daquele momento histórico.

Nesse sentido, ao abordar a loucura e a vontade de verdade – discurso que, num dado momento histórico, prevalece sobre outros discursos, por meio da separação e interdição de outros e da busca de legitimação numa base institucional (Foucault, 2014a) –, Gregolim (GEADA, 2020) fala do caso da artista francesa Camille Claudel (1864-1943), que serve à ilustração do que dizemos acima.

Segundo Gregolim (GEADA, 2020), Claudel foi aluna, assistente e amante de Rodin, renomado escultor francês, que, casado, não quis enfrentar o discurso verdadeiro da época, assumindo o relacionamento extraconjugal. Mas Claudel não aceitou a separação, e foi internada num manicômio pela família por ser considerada louca, e nele morreu. Por ser ‘transgressora’ – mulher escultora era raro; mulher com temas nus em sua arte, indecente (Felinto, 1996) – foi severamente punida pelos padrões sociais da época.

Já que um conjunto de enunciados pode referir-se a uma pluralidade de objetos, em vez de a um só, e de estes se transformarem ao longo do tempo, Foucault (2020a) vê nas regras de emergência, simultânea ou sucessiva, dos objetos num período considerado, uma das vias para a individualização de um conjunto de enunciados referentes a um objeto considerado; no seu exemplo, a loucura. Por “individualização de um conjunto de enunciados”, entendemos aqui a “definição de uma formação discursiva”.

Aliado ao anterior, outro procedimento para estabelecer o conjunto dos enunciados é “considerar o jogo das regras que definem as transformações desses diferentes objetos, sua não identidade através do tempo, a ruptura interna que neles se produz, a descontinuidade interna que suspende sua permanência” (Foucault, 2020a, p. 40). Paradoxalmente, observa Foucault, a descrição de um grupo de enunciados naquilo que ele tem de unitário consiste em descrever sua dispersão, formular sua lei de repartição.

A propósito disso, Fischer (2001) orienta-nos a ver a formação discursiva, antes de tudo, como algo regido tanto pela dispersão quanto pela repartição de enunciados. Segundo ela, isso se refere ao conhecimento que se tem acerca do que pode e o que deve ser dito no interior de dada formação discursiva e em conformidade com a posição assumida nesse campo pelo sujeito. Falando sobre o enunciado como um lugar de dispersão do sujeito, ela diz:

Ao analisar um discurso mesmo que o documento considerado seja a reprodução de um simples ato de fala individual, não estamos diante da manifestação de um sujeito, mas sim nos defrontamos com um lugar de sua dispersão e de sua descontinuidade, já que o sujeito da linguagem não é um sujeito em si, idealizado, essencial, origem inarredável do sentido: ele é ao mesmo tempo falante e falado, porque através dele outros ditos se dizem (Fischer, 2001, p. 203).

Por oportuno, após tomar em consideração a advertência de Fischer (2001) sobre dar primazia às noções de dispersão e de repartição de enunciados na identificação de uma formação discursiva, tomamos emprestadas as palavras a Castro (2016), por meio das quais este

resume a conclusão foucaultiana sobre a primeira hipótese. Castro (2016) a resume nestes termos:

À luz de *Histoire de la folie*, Foucault conclui que, em lugar de tentar identificar um objeto único e permanente (o que no caso da loucura, é impossível), deveríamos estabelecer as regras que determinam o espaço onde os objetos se perfilam e se transformam (Castro, 2016, p. 177).

Na formulação da segunda hipótese, Foucault (2020a) inicialmente pensara que a forma de apresentação dos enunciados e seu tipo de encadeamento pudessem constituir um princípio unificador dos discursos. É que, a partir do séc. XIX, a medicina lhe parecia ser detentora de um estilo, de uma enunciação constante. Todavia, a identificação de deslocamentos e de outras alterações em questões referentes a esse aspecto o fizeram retroceder, por concluir que o discurso não possui um estilo que lhe seja característico.

Castro (2016) nos diz:

Em *La naissance de la clinique*, Foucault conclui que a unidade do discurso clínico não provém, na realidade, da unicidade das modalidades enunciativas, mas do conjunto de regras que possibilitaram a coexistência de todas essas diferentes modalidades (Castro, 2016, p. 178).

Diante disso, Foucault (2020a) estabelece que é necessário proceder a caracterização e individualização da existência simultânea dessas modalidades enunciativas, as quais, a um só tempo, são dispersas e heterogêneas; do modo como se apoiam, se supõem ou se excluem; da transformação por que passam.

Na hipótese três, Foucault (2020a, p. 43) examina se unidade discursiva não poderia existir tendo por parâmetro “o sistema dos conceitos permanentes e coerentes que aí se encontram em jogo”. A gramática clássica, por exemplo, contém certo número de conceitos cujos conteúdos e usos aparentam uma estabilidade permanente: os conceitos de verbo e de palavra, por exemplo. Porém, um exame atento desfaz tal impressão, ante o surgimento de conceitos novos, derivados uns de outros ou até incompatíveis entre si.

Então, mais uma vez, Foucault (2020a) conclui que talvez a unidade discursiva aparecesse

se a buscássemos não na coerência dos conceitos, mas em sua emergência simultânea ou sucessiva, em seu afastamento, na distância que os separa, e, eventualmente, em sua incompatibilidade. [...] tentaríamos analisar o jogo de seus aparecimentos e de sua dispersão (Foucault, 2020a, p. 43).

Em outros termos, como não é factível que se estabeleça um edifício conceitual, a saída é que a arqueologia invista na descrição do campo discursivo no qual os discursos emergem e circulam (Castro, 2016).

Na última hipótese, Foucault (2020a) examina se a unidade de um campo discursivo resulta da identidade e da persistência de certos temas (Castro, 2016). O filósofo francês se questiona: “Será que não se poderia, por exemplo, constituir como unidade tudo que, de Buffon a Darwin, constituiu o tema evolucionista?” (Foucault, 2020a, p. 44). Nesse mesmo tema, Foucault viu a impossibilidade da empreitada em tela.

A alternativa encontrada por Foucault é sintetizada por Castro (2016, p. 180), que diz: “Em lugar de tratar de estabelecer a permanência de certos temas, de determinadas imagens ou opiniões através do tempo, devemos definir as possibilidades estratégicas que os regem”.

As conclusões a que chega Foucault a partir do exame das hipóteses formuladas por ele para o delineamento dos instrumentos da arqueologia têm algo em comum: sua percepção de que, para a individualização de um conjunto de enunciados, é necessário identificar as regras que permitem a emergência desses mesmos enunciados. Em outros termos, a Foucault interessa reconstituir a estrutura subjacente a uma prática discursiva, aquilo que a torna possível.

Em relação a isso, Castro (2016, p. 177) lembra o ensinamento foucaultiano de que, enquanto procedimento de análise dos discursos, a arqueologia não busca a interpretação desses. Ela é,

mais precisamente, uma análise das condições históricas de possibilidade (do *a priori* histórico) que fizeram que em determinado momento somente determinados enunciados tenham sido efetivamente possíveis e não outros (Castro, 2016, p. 177).

Ampliando nossa compreensão do que isso significa, Gutting (2021) leciona que, não sendo hermenêutica (a busca de um sentido textual profundo), a história de Foucault encara os textos ao modo de um arqueólogo – como monumentos. Dizendo de outra maneira,

os arqueólogos do conhecimento não perguntam o que *as meditações* de Descartes significam (ou seja, que ideias Descartes tentava exprimir com elas). Em vez disso, usam os escritos de Descartes – e de muitos outros escritores, famosos ou não, do mesmo período – como pistas para a estrutura geral do sistema no qual ele (e os demais) pensou e escreveu (Gutting, 2021, p. 64)

O interesse foucaultiano que sustenta a analogia arqueológica não se encontra no estudo de um texto específico, mas sim, segue Gutting (2021, p. 64) “na configuração geral do sítio de onde ele foi desenterrado.”

Nessa altura, já podemos fazer uma conexão de conceitos foucaultianos mobilizados acima – formação discursiva e prática discursiva, por exemplo – a elementos concernentes ao nosso objeto de pesquisa (os sujeitos negros da comunidade rural remanescente de quilombo do Carvão), uma vez que este último é a razão do recurso aos primeiros. Fixar alguns entendimentos a partir dessa conexão proporciona uma melhor compreensão da analítica daqueles sujeitos que é feita no próximo capítulo.

Como nas demais comunidades negras rurais do estado, na comunidade do Carvão (nosso *locus* de pesquisa), existe a prática discursiva do chamado Catolicismo Popular, cujo nome já supõe a existência de um catolicismo “não popular”, isto é, de outra prática discursiva (na verdade, a modalidade dominante de catolicismo no Brasil). Tanto um quanto o outro co-habitam um campo maior de unidade, dispersão, discursos e tensões, a saber, a formação discursiva religiosa do Cristianismo.

Em seu livro *Festas, procissões, romarias, milagres: aspectos do catolicismo popular*, Souza (2013) nos oferece uma caracterização dos fiéis dessa modalidade de catolicismo e também nos informa sobre a tendência de a Igreja ver suas práticas com certo desprezo, mas também como uma estratégia para a manutenção da fé católica entre a população, o que nos faz lembrar do ensinamento de Foucault (2020b) de como toda relação de poder é imbuída de cálculo. Diz o autor:

Os praticantes do catolicismo popular são o conjunto de fiéis que exercem seus cultos à margem da Igreja ou com uma margem de autonomia maior ou menor em relação à instituição. Seus costumes e práticas são de caráter tradicional, sendo transmitidos de uma geração para outra e com eventuais alterações sendo vistas como sacrílegas ou como perda de respeito, e seus praticantes se situam, majoritariamente, entre os setores mais pobres e menos escolarizados da população, possuindo, ainda, profunda ressonância no meio rural. Contrastam, assim, com os setores intelectuais da Igreja, que tenderam, historicamente, a ver suas manifestações com um misto de desprezo e desconfiança, reconhecendo-as, contudo, como estratégias válidas e eficazes para a manutenção da fé católica no seio da população (Souza, 2013, p. 5).

O catolicismo praticado no Carvão contém regularidades compartilhadas com o catolicismo de preto¹⁴ (Videira, 2020) praticado nas demais comunidades negras. É o caso do

¹⁴ Subentende-se um catolicismo não-preto, que é, na verdade, o catolicismo dominante trazido ao Brasil pelos brancos europeus.

Batuque e do Marabaixo, que são práticas de origem negra. Mas esse catolicismo carvoense possui também uma regularidade que hoje lhe é muito específica, em termos de Amapá. Estamos falando do Sairé, que é de origem indígena e foi incorporada pelos sujeitos negros dessa comunidade, conforme tratamos no Capítulo I.

Descontinuidades como essas trazidas pelos sujeitos negros ao ritual do catolicismo tornar-se-iam focos históricos de tensão entre eles e algumas autoridades eclesiais da modalidade dominante. O título da obra de Fernando Canto, *A água benta e o diabo* (1998), remete a discursivização do Marabaixo por uma dessas autoridades. No livro, o pesquisador comenta esse e outros atritos.

Na próxima subseção, abordaremos alguns aspectos relacionados à questão do saber, apoiando-nos ora em Foucault, ora em estudiosos que se debruçam no estudo de sua obra.

2.1.3 O SABER COMO CONSTRUÇÃO HISTÓRICA E VEÍCULO DE PODER

Com base na leitura de *A Ordem do Discurso* (2014a) e *A Arqueologia do Saber* (2020a), entendemos que o saber são as construções históricas que funcionam dentro das sociedades em determinada época, são as suas verdades. Foucault (2014a) sustenta que em todas as sociedades há um rigoroso esforço no controle da produção discursiva, inclusive em relação àquilo que o discurso tem de aleatório, por meio da utilização de certos procedimentos. Busca-se, com isso, afastar os perigos e os poderes do discurso.

Mas essa “polícia” do discurso, expressão tomada de empréstimo a Foucault (2014a), não pode negligenciar o saber, pois, como tal, este é parte significativamente relevante na composição do feixe de relações em jogo que permite a certos sujeitos operarem com mais ou menos poder no interior de certos discursos. Nesse sentido, é ilustrativa a análise que Foucault (2020a) faz do poder do sujeito médico no interior do discurso clínico. Vejamos:

Se no discurso clínico o médico é sucessivamente o questionador soberano e direto, o olho que observa, o dedo que toca, o órgão de decifração dos sinais, o ponto de integração de descrições já feitas, o técnico de laboratório, é porque todo um feixe de relações se encontra em jogo; relações entre o espaço hospitalar, como local ao mesmo tempo de assistência, de observação purificada e sistemática, e de terapêutica, parcialmente testada, parcialmente experimental, e todo um grupo de técnicas e de códigos de percepção do corpo humano – tal como é definido pela anatomia patológica; relações entre o campo das observações imediatas e o domínio das informações já adquiridas; relações entre o papel do médico como terapeuta, seu papel de pedagogo, seu papel de transmissor na difusão do saber médico e seu papel de responsável pela pública no espaço social (Foucault, 2020a, p. 64).

Vê-se, nessa análise, toda uma gama de saberes a constituírem o feixe de relações que viabiliza ao médico exercer seu poder com pouco controle. Uma vez no interior de uma clínica, diante da figura do sujeito médico, para a utilização de seus serviços, talvez seja esta mesmo a impressão que o usuário pode ter daquele interlocutor vestido de branco – um soberano. Afinal, ao seu diagnóstico, é difícil fazer objeção, uma vez que, ao doente, falta todo o aparato de saber que o médico adquiriu em seu longo período de formação.

Ainda em sua *A Arqueologia do Saber*, Foucault (2020a) apresenta uma longa série de predicções acerca do conceito de “saber” no interior de suas reflexões, que naturalmente expandem a nossa compreensão sobre o tema.

Um saber é aquilo de que podemos falar em uma prática discursiva que se encontra assim especificada: o domínio constituído pelos diferentes objetos que irão adquirir ou não um status científico (o saber da psiquiatria, no século XIX, não é a soma do que se acreditava fosse verdadeiro; é o conjunto das condutas, das singularidades, dos desvios de que se pode falar no discurso psiquiátrico); um saber é, também, o espaço em que o sujeito pode tomar posição para falar dos objetos de que se ocupa em seu discurso (neste sentido, o saber da medicina clínica é o conjunto das funções de observação, interrogação, decifração, registro, decisão, que podem ser exercidas pelo sujeito do discurso médico) [...]; finalmente, um saber se define por possibilidades de utilização e de apropriação oferecidas pelo discurso [...]. Há saberes que são independentes das ciências (que não são nem seu esboço histórico, nem o avesso vivido); mas não há saber sem uma prática discursiva definida, e toda prática discursiva pode definir-se pelo saber que ela forma (Foucault, 2020a, p. 219-2205).

Nessa citação, nos chama a atenção duas questões. A primeira é que inexistem saberes fora de uma prática discursiva específica, a qual pode ter sua “identidade” constituída pelo saber que ela constrói. Assim, podemos pensar na prática médica, prática econômica, prática filosófica. Mas podemos pensar também, no caso da comunidade na qual desenvolvemos nossa pesquisa – o Carvão, na prática do Marabaixo, na prática de Batuque, na prática do Sairé.

A segunda questão que desperta nosso interesse é que há saberes que se circunscrevem ao âmbito das ciências, mas existem também aqueles que, embora externas àquelas, independentes delas, recebem o mesmo status, qual seja, o de saberes.

Essa decisão foucaultiana de não distinguir os saberes entre científicos ou pré-científicos, legítimos ou ilegítimos, superiores ou inferiores na realização de uma pesquisa é apontada por Machado (2021). Ao destacar que, em *História da loucura*, Foucault inovou metodologicamente ao estudar os saberes relativos à loucura, incursionando por diferentes épocas e diferentes disciplinas para determinar as condições de emergência da psiquiatria, Machado (2021) diz isto:

O objetivo da análise é estabelecer relações entre os saberes – cada um considerado como possuindo positividade específica, a positividade do que foi efetivamente dito e deve ser aceito como tal, e não julgado com base em um saber posterior e superior (Machado, 2021, p. 7).

O autor afirma que, do estabelecimento de relações entre os saberes, espera-se que apareçam, seja num mesmo período, seja em períodos distintos, “compatibilidades e incompatibilidades que não sancionam ou invalidam, mas estabelecem regularidades” (Machado, 2021, p. 8) que tornam possível delimitar formações discursivas.

Para Deleuze (2019, p. 63), cada formação histórica vê e faz ver tudo o que pode, em função de suas condições de visibilidade, assim como diz tudo o que pode, em função de suas condições de enunciado.” O conceito foucaultiano de saber, qualificado como “novo” por Deleuze, recebe deste a seguinte roupagem vocabular: “define-se por suas combinações do visível e do enunciável próprias para formação histórica” (Deleuze, 2019, p. 57).

O autor ensina que, dentro dessa percepção, o que há são “apenas práticas, ou positivities, constitutivas do saber: práticas discursivas de enunciados, práticas não discursivas de visibilidades.” Em razão de Foucault considerar apenas a positividade do que foi, de fato, dito e escrito, “nunca houve problema quanto às relações entre a ciência e a literatura, o imaginário e o científico ou o sabido e o vivido, porque a concepção do saber impregnava e mobilizava todos os limiares” (Deleuze, 2019, p. 57).

Tendo exposto o conceito foucaultiano de saber e alguns comentários deleuzianos sobre esse entendimento, passamos a comentar alguns aspectos do saber, à luz de Foucault e de comentadores seus, que consideramos de interesse para esta dissertação. Entre eles, citamos: o saber produz o poder e vice-versa, produz o objeto e produz o sujeito.

Em Foucault, podemos notar quão próxima pode ser a relação entre o saber e o poder. Antes de evidenciar isso, Foucault (2021) desenvolve a ideia de que se o poder se resumisse a apenas um exercício negativo (repressão, censura, exclusão, impedimento) ele seria muito frágil. Se o poder é forte, é porque ele gera efeitos positivos no nível do desejo e no do saber. Prosseguindo em seu raciocínio, Foucault diz (2021):

O poder, longe de impedir o saber, o produz. Se foi possível constituir um saber sobre o corpo, foi através de um conjunto de disciplinas militares e escolares. Foi a partir de um poder sobre o corpo que foi possível um saber fisiológico, orgânico (Foucault, 2021, p. 239).

A ideia de Foucault de que o saber produz poder nos parece clara também na sua fala em um diálogo com Deleuze em *Microfísica do Poder*. Após seu intérprete e amigo comentar

o fato de que havia, na época em que viviam, múltiplas formas de repressão e de que estas totalizavam com facilidade, enquanto existia, por outro lado, a dificuldade de organização de uma resistência popular apropriada a elas, Foucault (2021) se pronuncia assim:

Essa dificuldade – nosso embaraço em encontrar as formas de luta adequadas – não virá de que ainda ignoramos o que é o poder? Afinal foi preciso esperar o século XIX para saber o que era a exploração; mas talvez ainda não se saiba o que é o poder. E Marx e Freud talvez não sejam suficientes para nos ajudar a conhecer essa coisa tão enigmática, ao mesmo tempo visível e invisível, presente e oculta, investida em toda parte, que se chama poder (Foucault, 2021, p. 137-138).

Claramente a pergunta feita por Foucault acima é retórica, uma vez que ele sabe que a carência/ausência de saberes sobre a natureza do poder dificulta/impossibilita um exercício qualitativo dele. Afinal, de que modo se pode lutar eficazmente contra a exploração, se não se sabe direito como ela funciona? Se ainda não se tem o alcance da teia de relações que a engendrou e na qual ela se assenta?

O poder é “uma situação estratégica [tão] complexa numa sociedade determinada” (Foucault, 2020b, p. 101, comentário nosso), que, mesmo munida dos saberes produzidos por figuras do porte de Marx e Freud, a sociedade ocidental ainda não lograra êxito em conhecê-lo suficientemente. Na fala de Foucault, interpretamos o adjetivo ‘complexo’ na acepção, certamente por ele pretendida, ou seja, de algo que envolve um emaranhado de relações, mas também na de algo de difícil compreensão mesmo.

Machado (2021) também fala da implicação mútua existente entre saber e poder (nesse sentido, cf. Deleuze, 2019). Afirma que inexiste relações de poder sem que haja a formação de um campo de saber; de forma recíproca, todo saber institui relações novas de poder. É assim que

o hospital não é apenas local de cura [...], mas também instrumento de produção, acúmulo e transmissão do saber. Do mesmo modo, a escola está na origem da pedagogia; a prisão, da criminologia [...]. E, em contrapartida, todo saber assegura o exercício de um poder (Machado, 2021, p. 28).

Outra faceta do saber que nos interessa é a de que, por meio do discurso, ele constrói não só os objetos, mas as verdades. Araújo (2008) fala da concepção de história da biologia por François Jacob, pesquisador que adota, em sua abordagem arqueológica, a noção de ruptura

proposta por Foucault: “Da superfície visível até o gene, a biologia vem *construindo* seu objeto, sua verdade” (Araújo, 2008, p. 58, grifo da autora).

E, por falar em *verdade da biologia*, Foucault (2014a) faz um comentário sobre o monge austríaco Gregor Mendel, hoje considerado o pai da genética, e o botânico francês Charles Naudin¹⁵, em que nos mostra como os saberes de uma época precisam submeter-se às regras do policiamento discursivo para estar no interior daquilo que é considerado o legítimo, o “verdadeiro”, antes mesmo que possam ser declarados verdadeiros ou falsos. Eis o comentário de Foucault (2014a):

Muitas vezes se perguntou como os botânicos ou os biólogos do século XIX puderam não ver que o que Mendel dizia era verdade. Acontece que Mendel falava de objetos, empregava métodos, situava-se num horizonte teórico estranhos à biologia de sua época. Sem dúvida Naudin, antes dele, sustentara a tese de que os traços hereditários eram descontínuos; entretanto, embora esse princípio fosse novo ou estranho, podia fazer parte – ao menos a título de enigma – do discurso biológico (Foucault, 2014a, p. 32).

Assim, Naudin, embora apresentasse algo novo à comunidade científica, o fazia em alinhamento com as regras que “constituíam objetos e conceitos biológicos” (Foucault, 2014a, p. 33) que estavam “no verdadeiro”; que enformavam o discurso biológico da época. Então, pôde usufruir da chancela desse mesmo discurso. Já Mendel, conquanto estivesse certo em suas conclusões científicas, foi ignorado por esse mesmo discurso, porque precisou criar conceitos e fundamentos teóricos novos, fora do “verdadeiro”.

Por sua vez, o cientista católico Galileu Galilei, hoje o pai da ciência moderna, viveu na Europa de um momento histórico em que desafiar publicamente, de alguma maneira, os saberes discursivamente legitimados, ou seja, os saberes teológicos da poderosa Igreja Católica poderia fazer com que qualquer um literalmente virasse cinzas nas fogueiras da Inquisição. Embora estivesse correto em preferir o heliocentrismo ao geocentrismo, Galileu teve de abjurar de suas certezas para não ser sacrificado.

O contraste entre as experiências de Mendel e Galileu Galilei de serem, respectivamente, marginalizado e silenciado, num momento histórico, e reconhecidos apenas em outro como o fundador da genética e o fundador da ciência moderna, corrobora o pensamento foucaultiano de que

é sempre possível dizer o verdadeiro no espaço de uma exterioridade selvagem, mas não nos encontramos no verdadeiro senão obedecendo às

¹⁵ Contemporâneo de Mendel, Charles Naudin publicou seus trabalhos entre 1855 e 1869 (Sturtevant, 2001).

regras de uma “polícia” discursiva que devemos reativar em cada um de nossos discursos (Foucault, 2014a, p. 34).

São lições foucaultianas como essas que Araújo (2008, p. 58) reflete ao dizer que os objetos discursivos existem como acontecimentos, como “aquilo que uma época pôde dizer por causa de certos arranjos entre o discurso e condições não discursivas.” Ensino semelhante enuncia Deleuze (2019, p. 63), quando diz: “cada formação histórica vê e faz ver tudo o que pode, em função de suas condições de visibilidade, assim como diz tudo o que pode, em função de suas condições de enunciado.”

Entendemos, por fim, que por meio do discurso, o saber – que é um veículo das relações que se estabelecem entre o saber e o poder e, em contrapartida, é alvo delas (Araújo, 2008) – constrói também o sujeito, positiva ou negativamente. Nesse sentido, isto é, da constituição do sujeito, Foucault fala, por exemplo, dos sujeitos objetivados como “pervertidos” pelo saber psiquiátrico do século XIX, e, por isso, considerados como “sexualidades periféricas”. Diz ele:

Como são espécies todos esses pequenos perversos que os psiquiatras do século XIX entomologizam atribuindo-lhes estranhos nomes de batismo: há os exibicionistas de Lasègue, os fetichistas de Binet, os zoófilos e zooerastas de Krafft-Ebing, os automonossexualistas de Rohleder; haverá os mixoscopófilos, os ginecomastos, os presbiófilos, os invertidos sexoestéticos e as mulheres disparêunicas. Esses belos nomes de heresias fazem pensar em uma natureza o suficiente relapsa para escapar à lei, mas autoconsciente o bastante para ainda continuar a produzir espécies, mesmo lá onde não existe mais ordem. A mecânica do poder que ardorosamente persegue todo esse despropósito só pretende suprimi-lo atribuindo-lhe uma realidade analítica, visível e permanente (Foucault, 2020b, p. 48-49).

Esses elementos textuais – “pequenos perversos”, “entomologizam” (termo relacionado à entomologia, ramo da biologia que estuda os insetos), a excentricidade/estranheza dos nomes, a ironia foucaultiana (“esses belos nomes de heresia”), “esse despropósito” *versus* “realidade analítica, visível e permanente”) – nos mostram a produção de sujeitos marginais pelo saber e pelo poder de uma determinada época.

Em face disso, cabe aqui a orientação de Machado (2021), presente em *Microfísica do Poder*. Segundo ele, ao investigarmos o saber, nosso foco não pode ser um sujeito de conhecimento, o qual seria a sua origem, mas as relações de poder que constroem esse sujeito, já que não existe saber neutro. Acrescenta ainda que “todo saber é político [...] porque todo saber tem sua gênese em relações de poder (2021, p. 28)

Na próxima subseção, discutiremos mais pormenorizadamente o tema do poder, buscando compreendê-lo um pouco melhor em seu funcionamento.

2.1.4 UM PODER MULTIDIRECIONAL E “ONIPRESENTE” QUE SEDUZ E CONSTRÓI

Outra ferramenta sobre cujos mecanismos Foucault se debruçou foi o poder. Nesse sentido, suas análises trouxeram contribuições tão relevantes para o saber, que qualquer discussão que se pretenda séria a esse respeito e delas prescindir pode ser considerada deficitária. Pois, o filósofo é o responsável por um ‘antes’ e um ‘depois’ no modo de se olhar para o tema. Naturalmente, as suas obras que, de uma maneira ou outra, abordam essas ideias fazem parte atualmente da matriz curricular de vários cursos universitários.

Talvez uma das imagens mais recorrentes que ativamos na memória, quando nos deparamos com a palavra ‘poder’, seja aquela de uma figura humana poderosa no topo da pirâmide (reitores, CEOs, chefes de organizações, presidentes de países), exercendo o poder sobre a massa. Na verdade, trata-se de uma representação muito remota – afinal, quem não conhece a história dos faraós do Egito Antigo, dos imperadores romanos e de líderes militares de grande vulto, como Gengis Khan, Aníbal Barca e Alexandre, o Grande?

Nos exemplos evocados, o poder se exerce sempre de cima para baixo – um sujeito poderoso impõe sua vontade e força a uma massa, que as deve assimilar. No entanto, Foucault demonstrou que essa é apenas uma das facetas do poder, sua realidade mais visível, a resultante de um intrincado de relações de poder que operam na base da pirâmide. Assim, por exemplo, uma instituição como o Estado é uma expressão, em nível macro, de um arranjo complexo de relações de poder que se realiza em nível micro.

Foucault (2020b) ensina que o poder deve ser entendido como ‘correlações de força’. Ele diz: “Parece-me que se deve compreender o poder, primeiro, como a multiplicidade de correlações imanentes ao domínio onde se exercem e constitutivas de sua organização” (Foucault, 2020b, p. 100). Em comentário a essa definição, Lynch (2018) e Machado (2021), em textos distintos, descompactam alguns aspectos nela embutidos, proporcionando-nos uma melhor compreensão sobre o seu teor.

Lynch (2018) inicialmente nos lembra da orientação foucaultiana de que busquemos entender a mecânica do poder a partir do nível micro das relações de força, isto é, na base do poder, não no topo. Assim, não é por acaso que Foucault, ao investigar o poder e a loucura, colheu informações para a sua pesquisa em contextos tais como prisões, hospitais e manicômios. Diz Lynch (2018):

Ele [Foucault] começa no nível micro, observando as relações locais de força, e não no nível macro das hegemonias e estado, que só podem ser plenamente entendidos como funções das relações locais. Em outras palavras, Foucault

começa com os comportamentos e interações dos indivíduos (relações locais, como históricos acadêmicos ou escolhas do que vestir) para ver como padrões maiores, e eventualmente normas ou regulamentos nacionais, crescem a partir deles (Lynch, 2018, p. 31).

Em *Microfísica do poder*, Foucault (2021) identifica o nível da base, ou micro, como aquele em que se dão “as lutas cotidianas”, onde há sujeitos a “se debater nas malhas mais finas da rede do poder”; é a esfera na qual aparece “a concretude do poder” concomitantemente à “fecundidade possível das análises do poder”. Buscando ser mais inteligível, expressa-se nestes termos:

Para dizer as coisas mais simplesmente: o internamento psiquiátrico, a normalização mental dos indivíduos, as instituições penais têm, sem dúvida, uma importância muito limitada se se procura somente sua significação econômica. Em contrapartida, no funcionamento geral das engrenagens do poder, eles são sem dúvida essenciais” (Foucault, 2021, p. 42)

Até esse momento, década de 1968, a iniciativa de tomar esses espaços como relevantes para a maior compreensão do funcionamento do poder havia passado à margem do campo da análise política, como o próprio Foucault observa na obra citada.

Sobre as relações de força, Deleuze (2019) as distingue da violência, que afeta a matéria, destruindo-a ou alterando-a. Invoca Foucault para sustentar que, diferentemente, o objeto da força é outra força e o seu ser, a relação. Assim, Deleuze afirma: “Pode-se então conceber uma lista, necessariamente aberta, de variáveis exprimindo uma relação de forças ou de poder, constituindo ações sobre ações: incitar, induzir, desviar, tornar fácil ou difícil, ampliar ou limitar, tornar mais ou menos provável” (Deleuze, 2019, p. 73).

Lynch (2018) afirma que, de maneira geral, as relações de força são quaisquer coisas que, nas interações sociais humanas, empurrem, incitem ou obriguem as pessoas a fazer alguma coisa. Observa ainda que, com essa expressão, uma analogia com a física, Foucault não faz referência a um agente ou fonte dessas forças; quer, isto sim, chamar nossa atenção para as relações de força *enquanto tais*.

Poderíamos, então, nos perguntar “afinal, o que é o poder?”, “de onde ele procede?”. Contudo, Deleuze nos ensina que a pergunta a fazer-se, em vez dessas, é: “Como se exerce o poder?”. Um exercício de poder, responde, manifesta-se como um afeto, na medida em que a própria força define-se por seu poder de afetar outras forças (incitar, suscitar, produzir) ou de ser afetada por elas (ser incitado, suscitado). Salienta, porém, que, ao ser afetada, a força não perde uma capacidade de resistência, aspecto que trataremos logo adiante.

Na explicação foucaultiana acima sobre como devemos entender o poder, esse autor nos ensina também que as relações de força são “imanescentes ao domínio onde se exercem e constitutivas de sua organização” (Foucault, 2020b, p. 100). Para Lynch (2018), essa imanência indica que elas existem exclusivamente no interior de certo discurso (econômico, cognitivo, sexual). E são incorpóreas, embora possam ser sentidas de formas muito concretas; é o seu poder de afetar – “é uma física da ação abstrata”, diz Deleuze (2019, p. 74).

Para comentar a particularidade de as relações de força serem constitutivas da organização de qualquer que seja o discurso, Lynch (2018) invoca a lição de Foucault (2020b, p. 103), no vol. I de *A História da sexualidade*. Para este, as relações de poder só são inteligíveis, porque são atravessadas por cálculo, e inexistente poder que se exerça sem uma série de metas e objetivos. Chamadas de ‘táticas’ e ‘estratégias’ por Foucault, lembra Lynch, esses últimos constituem a organização interna das relações de poder.

Falar em metas e objetivos do poder poderia fazer o leitor inferir a existência de um sujeito (indivíduo), ou um conjunto deles (por exemplo, grupos que controlam os aparelhos do Estado), que deliberadamente os traça, a fim de controlar a rede de poderes em funcionamento numa sociedade. Mas Foucault (2020b) antecipa-se na negação dessa hipótese, argumentando que

a racionalidade do poder é a das táticas muitas vezes bem explícitas no nível limitado em que se inscrevem – cinismo local do poder –, que, encadeando-se entre si, invocando-se e se propagando, encontrando em outra parte apoio e condição, esboçam finalmente dispositivos de conjunto: lá, a lógica ainda é perfeitamente clara, as miras decifráveis e, contudo, acontece não haver mais ninguém para tê-las concebido e poucos para formulá-las: caráter implícito das grandes estratégias anônimas, quase mudas, que coordenam táticas loquazes (Foucault, 2020b, p. 103).

Lynch (2018) aponta um paradoxo no raciocínio foucaultiano, que é apenas aparente: o poder precisa ser exercido por alguém ou alguma coisa, mas, se não é subjetivo, como pode “alguém” exercê-lo? Não há espaço para a agência, se tudo parece ser ‘decidido’ pelo poder? Lynch (2018) acredita que duas observações podem dirimir o problema.

Na primeira, ele reflete que os efeitos do exercício do poder vão além de quaisquer intenções ou controle individual ou grupal; assim, Foucault defende

a importância dos microeventos, com suas ondulações e interações, a fim de compreender macrofenômenos inintencionais, e que o controle de alguém sobre macroprocessos será sempre limitado e incompleto. Os macrofenômenos resultam da concatenação de muitos microeventos, mas eles

não são o resultado direto de qualquer ação ou escolha individual particular. Isto é, então, uma defesa de uma compreensão em nível sistêmico, em vez de em nível individual, das relações de poder (Lynch, 2018, p. 37).

Na segunda, por sua vez, Lynch (2018) esclarece que o fato de a subjetividade ser, em parte, constituída por relações de poder não significa que os sujeitos não possam agir intencionalmente. Ou seja, as pessoas ainda têm liberdade para a tomada de decisões, embora condicionadas e limitadas pelas condições estratégicas de poder nas quais elas se encontram inseridas.

Nas linhas precedentes, talvez tenha chamado a atenção o vocabulário tomado de empréstimo por Foucault ao domínio militar para referir-se a aspectos das relações de poder. Por exemplo, “luta”, “tática” e “estratégia”. Elas indicam, na verdade, a maneira como o pensador francês concebe a história em cuja trama o ser humano está enredado: “A historicidade que nos domina e nos determina é belicosa e não linguística. Relação de poder, não relação de sentido” (Foucault, 2021, p. 41).

Este ponto, em que Foucault fala das relações de poder como uma guerra e uma batalha, é consistente com seu ensinamento, presente em *A História da Sexualidade 1* e apenas principiado no início dessa subseção, sobre como devemos compreender o poder. Quer dizer, este se trata de um “jogo que, através de *lutas e afrontamentos incessantes*, as [correlações de força] transforma, reforça, inverte” (Foucault, 2020b, p. 100, grifo nosso).

Por isso, julga apropriado que, para a adequada compreensão dos efeitos das relações de poder, suas análises sejam feitas “em termos de genealogia das relações de força, de desenvolvimentos estratégicos e de táticas”, porquanto o que “se deve ter como referência não é o grande modelo da língua e dos signos, mas sim da guerra e da batalha” (Foucault, 2020b, p. 41).

Lynch (2018, p. 37) ensina que a diferenciação que Foucault faz de ‘táticas’ e ‘estratégias’ tem paralelo com ‘micro’ e ‘macro’; quer dizer, “As táticas são locais, micro (escolhas individuais acerca do que vestir hoje); e as estratégias são macro, sistêmicas (entendimentos de alcance... cultural de ‘elegante’ e ‘antiquado.’)” Isto é, até nossas decisões mais banais, como que roupa vestir, estão atravessadas por relações de poder, porque imbuídas de cálculo em alguma medida.

Embora usado por Foucault (2021) para demonstrar como pode haver estratégia sem sujeito (“o poder não é subjetivo”), um acontecimento do século XIX acaba nos dando uma ideia do funcionamento das táticas e estratégias; como as relações de poder encontram apoios umas nas outras, constituindo sistemas; “enfim, as estratégias em que se originam e cujo esboço

geral ou cristalização institucional toma corpo nos aparelhos estatais, na formulação da lei, nas hegemonias sociais” (Foucault, 2020b, p. 100).

No exemplo invocado por Foucault (2021), começam a surgir, a partir de 1835-1830 e em nível local, estratégias claras para ‘segurar’ os trabalhadores das primeiras indústrias pesadas ao local de trabalho. Segundo ele, no norte da França, pessoas eram pressionadas a se casar, a aceitar alojamentos; eram envolvidas em endividamento; entre várias outras técnicas, para fixá-las no lugar. Paulatinamente, toma forma, em torno disso, o discurso filantrópico e o discurso da moralização da classe operária.

Em seguida, prossegue Foucault (2021), tais experiências alastram-se, devido a uma cadeia de instituições, de sociedades que oferecem, deliberadamente, projetos de moralização da classe operária. Nestas, são inseridas as problemáticas do trabalho feminino e da escolarização infantil e a relação entre elas. Segue Foucault:

Entre a escolarização das crianças, que é uma medida central, tomada em nível parlamentar, e esta ou aquela forma de iniciativa totalmente local tomada a respeito, por exemplo, do alojamento dos operários, podem-se encontrar todos os tipos de mecanismos de apoio (sindicatos patronais, câmaras de comércio etc. que inventam, modificam, reajustam, segundo as circunstâncias do momento e do lugar, aponto de se obter uma estratégia global, coerente e racional (Foucault, 2021, p. 375).

O diálogo convergente entre *A História da Sexualidade 1* e *Microfísica do Poder*, ou mais precisamente entre a compreensão foucaultiana de poder e o acontecimento histórico por meio do qual o filósofo ilustra os desenvolvimentos táticos (locais) e estratégicos (sistêmicos) das relações de poder, é notável.

Talvez a razão de Deleuze não investir na questão “o que é o poder?” nos seja dada por Machado (2021) em *Microfísica do poder*, de Foucault. Machado (2021) afirma que Foucault não criou uma teoria do poder, o que implica dizer que suas análises não tomaram o poder como algo que possuísse uma natureza cujas características universais buscasse definir. Em termos de poder, o que há são formas díspares, heterogêneas, em transformação o tempo todo. É uma prática social; logo, constrói-se historicamente.

Castro (2016) comunga da posição de Machado sobre Foucault não haver escrito uma teoria do poder, se pelo termo ‘teoria’ se entende uma exposição sistemática de algum fenômeno. O que Foucault fez foi “uma série de análises, em grande parte históricas, acerca do funcionamento do poder” (Castro, 2016, p. 323).

Um princípio importante trazido à luz pelas análises foucaultianas sobre o funcionamento do poder é a noção de resistência. Disse Foucault (2020b, p. 104): “lá onde há

poder há resistência”. Segundo ele, em toda a rede de poder, existe uma profusão de pontos de resistência, os quais, além de condição de existência das próprias relações de poder, representam, nelas, “o papel de adversário, de alvo, de apoio, de saliência que permite a apreensão” (Foucault, 2020b, p. 91).

Em conversa com Deleuze, em *Microfísica do Poder*, Foucault nos dá uma ideia de como os focos de poder podem ser tão numerosos numa sociedade e, proporcionalmente, os potenciais focos de resistência, quando consideramos o princípio foucaultiano supramencionado.

Cada luta se desenvolve em torno de um foco particular de poder (um dos inúmeros pequenos focos que podem ser um chefe, [...], um diretor de prisão, um juiz, um responsável sindical, um redator-chefe de um jornal). E se designar os focos, denunciá-los, falar deles publicamente é uma luta, não é porque ninguém ainda tinha tido consciência disso, mas porque falar a esse respeito – forçar a rede de informação institucional, nomear, dizer quem fez, o que fez, designar o alvo – é uma primeira inversão de poder, é um primeiro passo para outras lutas contra o poder (Foucault, 2021, p. 139).

Nessa obra, Foucault (2021) fala da violência como recurso do poder monárquico, que, para cumprir funções de continuidade, significava um custo econômico e político (revoltas) elevados à coroa, além de ineficácia em termos de resultados. De modo inverso, descreve a vigilância, técnica do poder disciplinar na era moderna, como “fórmula maravilhosa”, porquanto, sem usar armas, violências físicas ou coações materiais, assegura a continuidade a um custo comparativamente irrisório.

Contudo, a instalação dessa nova forma de poder não se deu de forma resignada por parte daqueles que seriam o objeto desse “olhar que vigia”. Ainda no texto supracitado, a historiadora Michele Perrot, em resposta à pergunta de Foucault sobre se houve resistências à aplicação do sistema de vigilância e registros ininterruptos nas oficinas, nas cidades nos séculos passados, afirma:

Houve revoltas contra o olhar. A repugnância dos trabalhadores em morar nas cidades operárias é um ato evidente. [...] A fábrica e seus horários durante muito tempo suscitaram uma resistência passiva que se traduziu no fato de simplesmente se faltar ao trabalho. É a história fantástica da segunda-feira-santa no século XIX, dia que os operários inventaram para poder descansar. Houve diversas formas de resistência ao sistema industrial, tanto que, em um primeiro momento, o patronato teve que recuar (Foucault, 2021, p. 340).

Por um lado, as resistências dos dominados, a depender de sua intensidade, podem “cooperar” para que o dominador mantenha seu domínio com mais força e mais astúcia ainda

(Foucault, 1994 *apud* Castro, 2016). Na fala de Perrot, por exemplo, vemos as fortes resistências operárias promovendo o recuo do patronato, mas não a demolição do sistema industrial/de vigilância – a expressão linguística “num primeiro momento” deixa implícito, e a história atesta, que o sistema industrial se impôs.

Essa ideia foucaultiana de uma resistência que, na medida que se mostra mais vigorosa, suscita uma dominação ainda mais forte e ardilosa, aperfeiçoada, poderia ser bem desesperançosa aos subjugados de qualquer situação, época e contexto geográfico. Pois, da perspectiva desses últimos, qual seria o sentido de lutar, de resistir?

Contudo, primeiro, precisamos lembrar que o poder é uma prática social e, como tal, é construído historicamente. Isto é, em cada contexto histórico, as redes de poder apresentam configurações próprias, resultantes da dinâmica política, social, econômica e cultural do contexto geográfico considerado, embora, suscetíveis a rupturas históricas, das quais podem resultar novos arranjos. Afinal, a essa altura, já aprendemos sobre o quão inquietas e fugidias são as relações de poder. Nesse sentido, Deleuze as descreve melhor:

Ao mesmo tempo locais, instáveis e difusas, as relações de poder não emanam de um ponto central ou um de um foco único de soberania, mas vão a cada instante “de um ponto a outro” no interior de um campo de forças, marcando inflexões, retrocessos, retorno, giros, mudanças de direção, resistências. É por isso que elas não são localizáveis numa instância ou noutra (Deleuze, 2019, p. 76).

Ademais, como tratamos há pouco, Foucault percebe as relações de poder como uma guerra. Ora, num embate dessa natureza, pode haver perdas e ganhos, avanços e recuos dos envolvidos no confronto. E quando relacionamos a citação de Perrot à de Deleuze, logo acima, percebemos como o poder, com efeito, é incontinente e vai ‘de um ponto a outro’; permitindo, assim, que os operários consigam ‘arrancar’ ao sistema industrial uma segunda-feira para descanso e imponham um recuo ao patronato.

Por fim, podemos fazer outra inferência a partir da relação figurativa do poder como uma batalha perpétua, ou mais precisamente das relações de poder em termos de táticas e estratégias. A analogia traz em si o implícito de alguma medida de liberdade aos ‘dominados’; do contrário, não poderia haver batalha com aqueles que já estão vencidos.

Esse ponto de vista – a liberdade dos afetados pelo poder – se compatibiliza com o entendimento de Foucault (1995) de que o poder se exerce sobre sujeitos livres. Afinal, a liberdade dos sujeitos, individuais ou coletivos, só existe quando diante deles há “um campo de possibilidades onde diversas condutas, diversas reações e diversos modos de comportamento

podem acontecer” (Foucault, 1995, p. 244). Por isso mesmo, para o pensador, não há relação de poder na escravidão, apenas relação de coação física.

Lynch (2018) observa que, por um lado, há leitores de Foucault que encaram a alegação do filósofo de que os indivíduos são constituídos por relações de poder como uma negação da liberdade; tratando-se, portanto de uma visão sombria. Por outro lado, há aqueles para os quais as análises foucaultianas das transformações das relações de poder ao longo da história colaboram para a ampliação da autoconsciência e, desse modo, para a sua própria liberdade.

2.1.5 ARQUEOGENEALOGIA: ESCAVAR DISCURSOS PARA COMPREENDER SUJEITOS

Os Estudos Discursivos Foucaultianos são uma teoria, mas também uma abordagem¹⁶ de pesquisa. Assim, este trabalho estriba-se em procedimentos pensados e utilizados por Foucault (e depois por estudiosos que adotam essa linha de investigação) para o tratamento do discurso. Chamado de arqueogenealógica por parte da crítica, a abordagem que adotamos consiste, em termos gerais, em descrever práticas discursivas e compreender os saberes e os poderes, incluindo os movimentos de resistência, que funcionam no interior dos discursos nos processos de subjetivação.

Vê-se facilmente, no termo “arqueogenealógico”, a fusão de dois outros elementos linguísticos – arqueológico e genealógico. Dentro do contexto dos Estudos Discursivos Foucaultianos, estes têm como referentes métodos concebidos por Foucault, nessa ordem, nas décadas de 1960 e 1970 respectivamente. Poder-se-ia indagar por que razão Foucault teria criado uma segunda abordagem de pesquisa.

Antes de responder a essa questão, Castro (2016) adverte o leitor a não cometer os equívocos interpretativos de considerar a genealogia como uma ruptura e, tampouco, como uma oposição à arqueologia; também afirma que ambos os métodos têm por fundamento comum o fato de escrever a história sem que essa análise tenha relação com a instância fundadora de um sujeito.

Alinhada com o ponto de vista do autor supracitado, Araújo (2008) afirma que aqueles que interpretam Foucault como sendo dois: um o filósofo estruturalista, que se ocupa com o

¹⁶ Evitamos o emprego da palavra “método”, porque Foucault não criou um método de pesquisa específico, daí nossa preferência pelo sintagma “abordagem arqueogenealógica”.

discurso, e o outro, o da microfísica do poder, que investiga as relações existentes entre o discurso e as outras práticas discursivas, terão dificuldade em entender “por que o próprio discurso carrega e distribui poder e como Foucault poderia ter-se ocupado com a constituição do sujeito pela arqueologia” (Araújo, 2008, p. 96).

Sendo assim, para Araújo (2008), a abordagem genealógica, em vez de substituir a arqueológica, funde-se com ela, em razão da filosofia foucaultiana crítica do sujeito.

Finalmente, à questão posta mais acima – por que Foucault criou um outro mecanismo de análise? –, Castro (2016) responde nestes termos:

a passagem da arqueologia à genealogia é uma ampliação do campo de investigação para incluir de maneira mais precisa o estudo das práticas não discursivas e, sobretudo, a relação não discursividade/discursividade. Em outras palavras, para analisar o saber em termos de estratégia e táticas de poder. Nesse sentido, trata-se de situar o saber no âmbito das lutas (Castro, 2016, p. 185)

A limitação da arqueologia, referida pelo autor supramencionado, é expressa também por Gutting (2021). Este explica que, conquanto esse método viabilize eficazmente a descrição da estrutura subjacente a uma prática, seja ela linguística ou não, é improfícuo para descrever os efeitos de uma prática. É que a arqueologia se trata de “um modo de análise estrutural e sincrônico, não um método causal e diacrônico” (Gutting, 2021, p. 78).

Após fixarmos, baseados em alguns autores, a relação de complementaridade, ou de fusão, entre os métodos arqueológico e genealógico, veremos algumas contribuições teóricas de Navarro (2020), apoiadas no pensamento de Foucault, sobre a abordagem arqueogenealógica. Isso, no entanto, não nos será impeditivo para relacioná-las com ideias de outros comentadores do filósofo francês.

Para Navarro (2020), a diferenciação entre história serial e história global, a concepção de discurso como prática e as regras de constituição dos objetos são elementos importantes de uma pesquisa arqueogenealógica e servem a ela como balizadores. Não obstante havermos apresentado, no Capítulo I desta dissertação, apoiados em Foucault, traços característicos à história serial e à história global, opondo uma a outra, destacaremos o modo como Navarro (2020) organiza a distinção entre elas.

Há três aspectos, conforme Navarro (2020), a caracterizarem a perspectiva histórica adotada por Foucault, que fundam a contraposição deste à história tradicional. O primeiro aspecto da história serial considera a ideia de que não vivemos uma única temporalidade, como

o quer a história global. Baseado nos achados dos grupos de pesquisa que coordena, Navarro (2020) aponta que o objeto de discurso velhice, por exemplo, não diz respeito a

um fenômeno único de conjunto, mas uma pluralidade de temas, de modalidades enunciativas e de domínio de memória, haja vista que nem todos os sujeitos da terceira e quarta idades se subjetivam da mesma forma em relação aos dispositivos de poder-saber que pesam sobre eles (Navarro, 2020, p. 15).

Expressões tais como “única temporalidade” e “fenômeno único de conjunto” são sinalizadoras do projeto da perspectiva global, pois a esta interessa estabelecer algo como um princípio unificador dos fenômenos históricos: “Uma descrição global cinge todos os fenômenos *em torno de um centro único* – princípio, significação, espírito, visão do mundo, forma de conjunto” (Foucault, 2020a, p. 2, grifo nosso).

Navarro (2020) leciona que, ante o pressuposto de que a história serial não alberga elementos justapostos e independentes, devemos, na investigação de determinado objeto de discurso por intermédio da abordagem arqueogenealógica, levantar as relações existentes entre as formações discursivas (economia, instituições, religiões, ciências, por exemplo), “e se existe um sistema vertical entre essas séries” (Navarro, 2020, p. 15).

A descrição dos enunciados realmente ditos e escritos, realizada pelo analista, pode revelar todo um jogo de correlações e/ou dominância de uma série de enunciados sobre outras. Impulsionado de modo constante pela abordagem arqueogenealógica, o pesquisador precisa considerar, conforme lição foucaultiana, em que conjuntos diferentes determinados elementos podem se fazer presentes ao mesmo tempo (Navarro, 2020).

Para ilustrar que elementos seriam esses a figurar conjuntos distintos, Navarro (2020) invoca o objeto de discurso loucura, tratada por Foucault como objeto de poder-saber em *História da loucura*, obra derivada de sua tese de doutoramento. Nesse contexto, o sujeito louco é “um elemento de dispersão que se constitui entre e no jogo de correlações e/ou dominância, bem como figura em conjuntos distintos de séries históricas, com suas regras de formação” (Navarro, 2020, p. 16).

Portanto, cabe ao analista de discurso que se submete à história serial desdobrar o “espaço da dispersão”, como ensina Foucault (Navarro, 2020). Assim, poderá descobrir

as relações entre objetos, tipos enunciativos, conceitos e estratégias que possibilitam a *passagem da aparente dispersão de elementos à regularidade*, formando um único sistema vertical de dependência, em uma hierarquia de

relações (Machado, 1982 *apud* Mello e Valentim *et al*, 2021, online, grifo nosso).

O segundo aspecto da história geral, oposto à história global, de que trata Navarro (2020), é a noção de descontinuidade – ela foi muito importante às análises feitas por Foucault na fase sua chamada arqueológica. Se, de um lado, (sob as lentes foucaultianas) a história do pensamento, da filosofia e da literatura acusa a multiplicidade de rupturas existentes; por outro, a história global parece suprimir a irrupção dos acontecimentos, preferindo as estruturas estanques (Foucault, 2020a).

Por fim, o terceiro aspecto que, conforme Navarro (2020, p. 17), caracteriza a história geral é o da “monumentalização do documento e a irrupção do discurso com valor de acontecimento”. O autor adverte, porém, que, para a realização de um trabalho nesses moldes, é imperioso que se reconfigure o estatuto dos documentos históricos dentro dos propósitos da pesquisa arqueológica.

Segundo Navarro (2020), encarar o documento como monumento significa “trabalhar o documento no interior dele próprio: recortar, distribuir, ordenar, repartir, enfim, organizar esse material, estabelecer suas séries e definir as relações entre elas” (Navarro, 2020, p. 17). É justamente isso que estamos fazendo em relação aos ditos e aos escritos da comunidade rural remanescente de quilombo do Carvão, em Mazagão-AP.

Como o arqueólogo, que, por meio de um documento, busca reconstituir a configuração geral do sítio de onde o mesmo documento foi desenterrado (Gutting, 2021), examinamos, no papel de analista de discurso(s) da comunidade em questão, as materialidades discursivas mencionadas não interessados naquilo que elas, de imediato, expressam em termos de conteúdo, mas nos elementos subjacentes a elas que fizeram/fazem com que dissessem/digam o que dizem; interessados em entender como os sujeitos de lá produzem a própria subjetividade.

No ponto de vista de Navarro (2020), quando realizamos análises de discursos balizadas pelos aspectos da relação entre séries, da descontinuidade e da descrição do monumento, fazemos funcionar a ideia de que o discurso se trata de acontecimento. Após lembrar o leitor de que o analista de discurso, sob Foucault, trabalha com o tecido histórico de uma maneira distinta da do historiador de ofício, Navarro (2020) toma o tema da subjetivação para exemplificar sua fala no tocante ao discurso como acontecimento.

Ancorado no postulado foucaultiano expresso em *Ditos e Escritos IV* segundo o qual estamos indissociavelmente ligados aos acontecimentos discursivos e que, em certo sentido, as

subjetividades de hoje resultam daquilo que foi enunciado em diferentes momentos históricos, Navarro (2020) afirma que

Em relação aos processos de subjetivação [...], a finalidade é compreender por que e como se estabelecem relações entre os sujeitos e os acontecimentos discursivos, e as respostas podem levar ao entendimento sobre a sociedade atual (Navarro, 2020, p. 17).

Navarro (2020) faz menção à relevância que o trabalho de “acontecimentalização” dos discursos desempenha, em termos de orientação, nas análises de materialidades discursivas referentes a processos de subjetivação na mídia e na educação, em trabalhos seus já publicados. Segundo ele, essa noção, a de acontecementalização, mostra-se um instrumento importante no estudo das séries enunciativas, porque faz aparecer uma singularidade, onde a história global tenderia a ver constância histórica.

Mas o que é a singularidade? Kepler (2015) explica como reconhecemos o seu funcionamento na dinâmica histórico-social:

Singularidade, ou melhor, processos de singularização ocorrem quando movimentos sociais adotam modos de produção de subjetividade que revolucionam as subjetividades colonizadas pelo capitalismo. É o que os autores chamam de “revolução molecular”, a possibilidade de produzir subjetividades com autonomia em relação às máquinas sociais que se engrenam para os fluxos do capitalismo [...]. A singularização depende essencialmente de uma atitude de rejeição das subjetividades capitalistas, que capturam os modos de sentir e perceber. Trata-se de recusar a combinação dos elementos das máquinas sociais de produção capitalista, o que também deve acontecer com a reapropriação dos processos maquínicos, inclusive em nós mesmos, e não com algum maniqueísmo. Daí a importância de afirmar outras subjetividades, mais autênticas e autônomas, em relação ao controle social propagado pelo capitalismo (Kepler, 2015, p. 217).

Identificamos, nessa exposição, duas outras noções foucaultianas: a resistência e a ruptura. Esta, na medida em que entendemos que a palavra revolução, no contexto, traz o sentido de instauração de novas subjetividades, e o caráter de ‘novidade’ (acepção arqueológica) é uma das facetas do acontecimento (Castro, 2016). Aquela, na medida em que, para que haja singularização, importa que primeiro ocorra a “rejeição das subjetividades capitalistas”, isto é, a ocorrência de contraconduta(s) a esse modo de ser.

No quadro dos encaminhamentos teóricos e analíticos que faz, Navarro (2020) explica estar à disposição do pesquisador a possibilidade de adoção de instrumento segundo o qual o acontecimento é abordado conforme os processos múltiplos que o formam (“desmultiplicação

causal”, expressão aspeada no original). Navarro esclarece que foi assim que Foucault procedeu com o encarceramento penal como acontecimento.

Com recurso à desmultiplicação causal, Foucault, explica o autor, “definiu os processos de penalização, as práticas precedentes de internamento e os procedimentos comuns à justiça penal” (Navarro, 2020, p. 17). Segundo Foucault (2006b *apud* Navarro, 2020), aquilo que, em momento ulterior, terá status de ‘evidência’, ‘universalidade’ e ‘necessidade’ foi constituído, em dado momento, por conexões, apoios, bloqueios, jogos de força etc.; acontecimentalizar, então, é reencontrá-los.

Após apresentar certos aspectos, instrumentos e termos-conceituais da abordagem arqueogenealógica e lembrar ao leitor que o pesquisador deve ter em mira que as regras de formação discursiva precisam ser o ponto de chegada, Navarro (2020), inspirado em *A arqueologia do saber*, arrisca um encaminhamento metodológico inicial. Sabe, porém, que as demandas de pesquisa podem reclamar um e/ou outro método. O encaminhamento metodológico inicial feito por Navarro (2020) traduz-se nas seguintes etapas.

(1) Isolar a instância do acontecimento para relacioná-lo não à atividade fundadora de um autor, de uma obra, da tradição ou espírito de época, mas a outros enunciados. (2) Recortar uma série enunciativa para verificar as relações entre os elementos dessa série e o modo como ela significa, constrói, produz saberes sobre o acontecimento. (3) Descrever as posições de subjetividades constituídas pelo acontecimento, interrogando a inscrição dele na superfície dos corpos (Navarro, 2020, p. 18).

Essas ações do analista de discurso, assinala Navarro (2020), são postas em movimento pela seguinte pergunta foucaultiana de pesquisa: “Como apareceu um determinado enunciado, e não outro em seu lugar?” (Foucault, 2020a, p. 33).

A essa altura do seu texto, Navarro (2020) fala da indispensabilidade da descrição do discurso. Fundamenta esse imperativo na citação de Foucault (2020a) na qual este afirma ser o discurso uma prática constitutiva dos objetos de que fala e, embora formado de signos, mobiliza algo mais que estes últimos para descrever aqueles; esse ‘algo mais’ do discurso, condição que o torna irreduzível à língua, é que precisa ser posto em evidência e ser descrito pelo analista de discurso.

Segundo Navarro (2020), a pergunta geral de pesquisa já mencionada, ou seja, “como apareceu um determinado enunciado, e não outro em seu lugar?”, somada à descrição do ‘algo a mais’ dos enunciados impulsionam o analista a

identificar os relacionamentos que caracterizam determinada prática discursiva, assim como enfrentar as diversas e distintas instâncias de poder, quer estejam na forma de controle do acaso dos discursos (FOUCAULT, 2006a), revestidas de um poder disciplinar (FOUCAULT, 2005) ou materializadas em dispositivos de segurança (FOUCAULT, 2008), além de outros analisados por esse autor. É uma perspectiva que busca isolar e descrever a intrínseca relação entre regras de formação e estruturação do poder (Navarro, 2020, p. 19).

Entre outras coisas, isso permitirá, ao arqueogenealogista, evidenciar que, como diz Araújo (2008), certos conceitos e significados que tomados por permanentes; valores, por eternos; e verdades, por assentadas, não passam de “interpretações impostas que acabaram produzindo efeitos em termos de poder e de saber, institucionalizados ou não” (Araújo, 2008, p. 101).

Tudo o que foi feito até aqui, seja levantando as condições históricas de produção do discurso ligadas à comunidade do Carvão (Cap. I), seja expondo conceitos foucaultianos caros aos Estudos Discursivos Foucaultianos, como discurso, saber, poder e resistência, seja ainda delineando a abordagem método arqueogenealógica (Cap. II), tem como finalidade estabelecer as condições necessárias ao que, finalmente, iremos fazer no Cap. III deste trabalho – analisar modos de produção dos sujeitos negros da Comunidade Remanescente de Quilombo do Carvão-AP por elementos da prática católica no entrecruzamento com traços de negritude e ancestralidade de tais sujeitos, e seus movimentos de resistência a esse processo.

3 CARVÃO: PROCESSOS DE SUBJETIVAÇÃO E MOVIMENTOS DE RESISTÊNCIA DE SEUS NEGROS

Destinamos esse capítulo ao exame propriamente dito dos discursos dos sujeitos negros da comunidade do Carvão. Eles foram colhidos por meio de entrevistas que realizamos com eles no período de 18 a 25 de outubro de 2023. Por meio do instrumento de coleta de discursos, visibilizamos as seguintes temáticas: a subjetivação do negro; práticas discursivas das festas tradicionais e das práticas de Batuque, Marabaixo e Sairé e seu significado para os sujeitos negros da comunidade; os papéis históricos de sujeitos homens e mulheres no interior dessas práticas culturais e religiosas; e a reação deles aos discursos de objetivação lançados por outros sujeitos e instituições.

Com isso, o objetivo geral que permeia nosso trabalho, e encontra neste capítulo seu ponto alto, é: Analisar modos de produção dos sujeitos negros da Comunidade Remanescente de Quilombo do Carvão-AP por elementos da prática católica no entrecruzamento com traços de negritude e ancestralidade de tais sujeitos, e seus movimentos de resistência no processo. A análise conduzida neste capítulo estrutura-se em torno das 13 sequências enunciativas (SE), que é como estamos chamando, à luz da abordagem teórico-metodológica de Foucault, os discursos dos sujeitos negros da comunidade do Carvão. Tais SE são desenvolvidas sobretudo no interior da seção 3.4.

3.1 UM DEDO DE OBJETIVAÇÃO PRA MOTIVAR

No projeto de pesquisa submetido à seleção para o curso de mestrado da Universidade Federal do Amapá, em 2021, nosso *locus* inicial de pesquisa era a Comunidade Remanescente de Quilombo do Curiaú, situado a oito quilômetros de Macapá. Mas, a certa altura do curso e pelas razões apresentadas na Introdução deste trabalho, optamos pelo distrito mazaganense do Carvão. Embora aquelas razões nos parecessem suficientes para justificar a permuta, uma hesitação, em parte nascida delas (escassez de dados publicados sobre a comunidade, por exemplo), rondava-nos o espírito – “Seremos bem-sucedidos nessa empreitada?”

Em certa ocasião, esse receio transbordou o corpo do pesquisador iniciante, materializando-se em palavras, que ganharam a audição de um sujeito oriundo de Mazagão Velho (MV). Bem-intencionado, sugeriu-nos que fizéssemos a pesquisa nessa comunidade, porque se tratava do berço do estado do Amapá e reunia, na sua opinião, todos os motivos para

que o estudo fosse feito lá. Diferentemente, o Carvão seria “apenas uma passagem” para as festas que iniciavam em MV e terminavam nele.

O esforço argumentativo do sujeito interlocutor não teve o efeito que ele esperava, isto é, fazer-nos mudar de lugar de pesquisa outra vez. Mas teve o condão de nos fazer pensar imediatamente em duas questões, importantes por fazer-nos permanecer na comunidade do Carvão. Uma foi a postura foucaultiana inovadora de tomar por objetos de investigação grupos de sujeitos (loucos, criminosos, homossexuais etc.) que não estavam no ‘radar’ dos pesquisadores de sua época. Assim, como o mestre francês introduziu descontinuidades no modo de realizar pesquisas em ciências humanas, acreditamos enveredar por uma ao visibilizar uma comunidade negra rural para além das costumeiras Mazagão Velho e Curiaú, por exemplo.

A segunda questão – relevante por nos motivar ao recorte investigativo sinalizado no título deste trabalho – foi a discursivização do enunciador sobre a própria comunidade (subjetivação) e sobre a do “outro” (objetivação). Mais precisamente, o sujeito de MV expressa uma vontade de verdade¹⁷ associada a sua comunidade, isto é, um conjunto de valores positivos só imputáveis a ela, ao mesmo tempo que emenda um traço de objetivação ao Carvão, enunciando-o como “apenas uma passagem” às procissões religiosas. Como um golpe de luta decisivo, arremata seu raciocínio ao sujeito pesquisador, afirmando que a escolha do Carvão como objeto de pesquisa não justificaria o preterimento de MV para o mesmo fim.

É preciso dizer que, antes de realizarmos uma aproximação da comunidade do Carvão, só sabíamos que ela era praticante do Catolicismo Popular – mas as outras comunidades rurais negras e urbanas do estado também o eram. Logo, era como se quase todas estivessem envolvidas sob um mesmo manto, indistintas. Não obstante soubéssemos algo sobre MV e Curiaú, não sabíamos nada acerca do Carvão! O diálogo com o sujeito de MV, todavia, decididamente nos impulsionou a querer saber quem eram os sujeitos negros do Carvão.

Sendo uma comunidade remanescente de quilombo, esses sujeitos negros certamente teriam coisas interessantes para nos contar sobre suas historicidades, suas práticas culturais, religiosas; enfim, sobre si mesmos. Abrindo, pois, uma fenda no manto homogeneizador “comunidades negras rurais do Amapá”, ao revelar elementos da própria subjetividade. Portanto, iríamos aos próprios sujeitos negros do Carvão perguntar quem eles eram.

¹⁷ No Cap. II, registamos que, para Foucault (2014a), a vontade de verdade é um sistema de exclusão que institui o discurso ‘verdadeiro’ e se apoia num suporte institucional. No caso em análise, a vontade de verdade do enunciador tem sua força no reconhecimento por parte de outras comunidades rurais remanescentes de quilombo do estado do Amapá e também num conjunto de produções acadêmicas (artigos, teses, livros etc).

3.2 DISCURSO, UMA PRÁTICA QUE CONSTRÓI O OBJETO DE QUE FALA

Graças às contribuições teóricas de Foucault acerca do discurso, hoje sabemos que os textos (orais e escritos), ou outras configurações semiológicas (gestos, fotografias, sons) criadas pelos sujeitos, dizem mais do que os sentidos contextuais imediatos pretendidos com sua elaboração. Dizem “mais” porque, atravessados por relações de saber-poder, contêm indícios de “lutas, vitórias, ferimentos, dominações, servidões através de tantas palavras cujo uso há tanto tempo reduziu as asperezas” (Foucault, 2014a, p. 8). Um “mais” que “faz do enunciado algo diferente e mais que um simples agregado de signos que precisaria, para existir, apenas de um suporte material – superfície de inscrição, substância sonora” (Foucault, 2020a, p. 116).

Há mais de um conceito de Foucault sobre o discurso em sua obra. Um deles é o que expressa o seu entendimento do discurso como uma *prática*. Aliás, um dos conceitos mais importantes para este trabalho. Para o pensador,

analisando os próprios discursos, vemos se desfazerem os laços aparentemente tão fortes entre as palavras e as coisas, e destacar-se um conjunto de regras, próprias da prática discursiva [...] não mais tratar os discursos como conjunto de signos (elementos significantes que remetem a conteúdos ou a representações), mas como *práticas que formam sistematicamente os objetos de que falam*. Certamente os discursos são feitos de signos; mas o que fazem é mais que utilizar esses signos para designar coisas. [...] *É esse mais que é preciso fazer aparecer e que é preciso descrever* (Foucault, 2020a, p. 60, destaques nossos).

O primeiro destaque da citação é, como dissemos, um dos pressupostos mais caros ao nosso trabalho, pois estamos considerando o Catolicismo Popular como uma prática discursiva que institui relevantemente as subjetividades negras carvoenses. Integram-nas, entre outras, as festas tradicionais de N. Sra. da Piedade, N. Sra. da Conceição e S. Tomé. Também o Batuque, o Marabaixo e o Sairé (cf. SE 1 no Quadro 3). Como visto no Cap. II, há o catolicismo *popular* e um *não popular* (modalidade dominante); há o catolicismo *de preto* e o *de branco* (modalidade dominante). Com efeito, Batuque, Marabaixo e Sairé¹⁸ são regularidades observáveis no catolicismo praticado pelos sujeitos negros do Carvão, por exemplo.

Quadro 3. Recorte de entrevista feita com o Sujeito 2.

Pesquisador	Sequência Enunciativa (SE)
-------------	----------------------------

¹⁸ Embora tenha existido em Macapá e em Mazagão Velho (Pereira, 1989), hoje o Sairé é uma regularidade observável apenas no catolicismo praticado no Carvão.

Você gostaria de comentar alguma coisa que você considera importante no tocante às práticas culturais da sua comunidade que eu posso ter deixado passar?	SE 1: <i>Acho que é só válido falar que essas práticas fazem parte do catolicismo popular. Elas não... se houve alguma ligação entre religiões afro-brasileiras foi há muitos anos atrás, e elas fazem parte mesmo do catolicismo popular. São Tomé mais ainda, que a gente consegue resgatar até os jesuítas essas práticas... a prática do Sairé. Então, acho que é válido ressaltar isso. São práticas... não... assim... com nenhum tipo de preconceito, nem fazendo nenhuma ligação, mas é válido... porque, às vezes, há essa confusão, as pessoas fazem essa confusão, achando que o Marabaixo... os tambores [ininteligível]... santos, né? as nossas festas tradicionais são religiões à parte. Não! Elas fazem parte da religiosidade popular... Tanto que as pessoas que fazem essas festas são católicas, né? mas que têm essa forma de louvação, uma forma própria, o nosso... a nossa forma de louvar a Deus é essa, né? Mas a gente se denomina católico, né? Mas nenhum problema contra outra religião.</i>
---	---

Fonte: O autor (2023).

Se o Catolicismo Popular se distingue do catolicismo dominante, também se distingue das religiões afro-brasileiras (Candomblé e Umbanda, as mais conhecidas). Nesse sentido, é a argumentação do *Sujeito 2*, na SE 1, supracitada. Ele explica que, diferentemente da confusão que os sujeitos costumam fazer, as práticas de Marabaixo, Batuque e Sairé, assim como as festas tradicionais, fazem parte do Catolicismo Popular, não daquelas religiões afro-brasileiras. Como elementos que atestam sua tese, cita a Festa de São Tomé e o Sairé, que remontam à época dos jesuítas (período colonial), e o fato de que “as pessoas que fazem essas festas são católicas.”

Não obstante, não podemos nos esquecer de que os discursos são atravessados pelo saber e pelo poder; mais rigorosamente, por relações de saber-poder. E, para Foucault (2020b, p. 103), inexistente poder que se exerça sem uma série de metas e objetivos. Quer dizer, até nossas ações mais banais do dia a dia estão imbuídas de cálculo. Pondo isso em relação com a máxima foucaultiana supracitada de que os discursos são “*práticas que formam sistematicamente os objetos de que falam*”, não há como sujeitos individuais e coletivos, em qualquer época e lugar, não recearem, com razão, ‘os perigos do discurso’ (Foucault, 2014a) para os seus interesses, quaisquer que sejam.

Para ilustrar isso, pensemos nos diferentes objetivos, significados e possíveis efeitos de poder que um mesmo enunciado, que por sinal ainda hoje circula na sociedade, assume, quando é atribuído a (ou repetido por) diferentes sujeitos, individuais ou coletivos, que falam a partir da perspectiva de diferentes práticas discursivas e em momentos históricos distintos ou não. O

enunciado é este: A Igreja declarou que os indígenas e os negros não tinham alma, como forma de justificar a escravidão.¹⁹

1. Consideremos que o referente do enunciado foi efetivamente um acontecimento – isto é, uma ‘novidade’, na acepção arqueológica (Castro, 2016) – produzido pela Igreja no período colonial. Por meio dele, essa instituição, sustentada numa rede de relações de saber-poder (que lhe conferiam autoridade religiosa e política), produziu, discursivamente, o objeto “negros e indígenas sem alma”. Assim, ao esvaziar esses sujeitos específicos justamente daquilo que os tornava homens (acepção bíblica) e possuidores de dignidade, a Igreja os tornava objetos. O cálculo por trás disso seria, entre outros possíveis, contornar considerações de ordem religiosa e moral, para que a escravidão fosse implementada mais facilmente.
2. Consideremos que a própria constituição do enunciado e sua circulação social é que foi o acontecimento. Independentemente de quando²⁰ essa sequência enunciativa tenha sido criada, “essa Igreja específica com essa ação específica e esses negros sem alma, também específicos” são uma elaboração discursiva e só existem nesse plano (em termos atuais, uma *fake news*²¹). Criado por um sujeito individual (um inimigo político da Igreja ou um ateu raivosos talvez) ou coletivo, difundiu-se, estabilizou-se e adquiriu força de verdade. Dentre outros possíveis, o cálculo por trás do enunciado seria corroer a reputação da Igreja no momento em que é reproduzido.
3. Consideremos, por fim, que o enunciado está sendo repetido na seção “Ciência e Saúde” de um site de notícias no contexto do século XXI. Porém, neste caso, o sujeito inscrito nesse discurso o retoma para rechaçá-lo com base em elementos da bula *Sublimus Dei*, promulgada em 02 de junho de 1537 pelo Papa Paulo III. O objetivo por trás disso seria prestar informações científicas a respeito do tema, com base na escavação discursiva de

¹⁹ Apropriamo-nos desse enunciado apenas para refletir discursivamente sobre seus possíveis efeitos de poder sob diferentes condições de emergência. Embora ele, de fato, circule socialmente, encontramos páginas na Internet cujos discursos questionam sua historicidade (cf. <https://noticias.uol.com.br/ciencia/ultimas-noticias/darwin-e-deus/2013/08/27/a-igreja-declarou-que-indios-e-negros-nao-tinham-alma.htm> e <https://diariodovale.com.br/colunas/escravidao-qual-foi-a-epoca-em-que-a-igreja-disse-que-negro-nao-tinha-alma/>).

²⁰ A Foucault não importa “remeter o discurso à longínqua presença da origem”, e sim “tratá-lo no jogo de sua instância” (Foucault, 2020a, p. 31).

²¹ Hoje há uma discussão importante no meio acadêmico envolvendo o fenômeno da pós-verdade, as realidades paralelas criadas e potencializadas pelas redes sociais e os danos sociais, políticos e de outras ordens decorrentes disso tudo. Cf. o livro *Discurso e (pós)verdade*, organizado por Luzmara Curcino, Vanice Sargentini e Carlos Piovezani.

um documento papal do momento histórico em que a Igreja supostamente produziu o enunciado.

Como em qualquer outra prática discursiva, uma rede de saberes (regras, crenças, costumes, dogmas etc.) e de poderes – cujo exercício se dá no sentido deleuziano de um afeto (incitar, suscitar, produzir) – atravessam o Catolicismo Popular. Por meio de seus elementos, essa prática discursiva constitui as subjetividades negras do Carvão, no sentido de que, em grande medida, ela pauta suas visões de mundo, o seu jeito de agir e de se relacionar consigo mesmas, com as demais e com o mundo espiritual. Todavia, em razão do princípio foucaultiano de resistência ao exercício de poder (Foucault, 2020b), esses mesmos sujeitos podem valer-se dos elementos dessa prática discursiva para fazer resistência. E os indícios disso estão em seus enunciados, compondo o “mais”, que é preciso fazer aparecer e descrever.

Para fazer isso nos discursos dos sujeitos negros do Carvão, mobilizamos o conceito de enunciado²² em Foucault (2020a). Para o autor, trata-se de uma “função” que se exerce sobre frases, proposições e atos de linguagem. Como tal, ela “cruza um domínio de estruturas e de unidades possíveis e [...] faz com que apareçam, com conteúdos concretos, no tempo e no espaço” (Foucault, 2020a, p. 99). São quatro seus elementos: referencial, posição sujeito, campo associado e materialidade. Respectivamente, um princípio de diferenciação, uma “posição” no discurso que pode ser ocupada por sujeitos, a coexistência com outros enunciados, a referência ao efetivamente dito e escrito, entre outras formas de materialidade.

Assim, como o arqueólogo que ao vai sítio, explora-o em suas camadas, reposiciona os materiais que encontra em diferentes épocas históricas, descreve-os e “recupera”, a partir desses elementos indiciais, hábitos, costumes, crenças, guerras, catástrofes naturais etc, intervimos – na posição sujeito de analista de discurso – nas sequências enunciativas dos sujeitos negros do Carvão. Enunciados que trazem, em suas camadas, o seu olhar sobre si próprios, suas práticas religiosas e culturais, mas também elementos históricos, aos quais convém explicitar em prol de uma melhor compreensão dos sujeitos negros do Carvão, como coletividade negra remanescente de quilombo, e de nós, amapaenses, como corpo social.

Dizendo melhor, tendo à mão tais sequências enunciativas (SE), buscamos “sacudir a quietude” com a qual são aceitas (Foucault, 2020a, p. 31) e conferir maior nitidez às “asperezas” dos discursos, cujas palavras estão gastas em razão do tempo, como diz o autor (Foucault, 2014a). Em outros termos, uma vez reposicionados sujeitos e cenários no tecido histórico,

²² Esse conceito já foi visto no Cap. II de forma um pouco mais detalhada, por isso aqui o retomamos apenas em seus traços teóricos mais importantes para a análise.

rastreamos efeitos de relações de saber-poder vigentes nas diferentes camadas discursivas; guiamo-nos pelo princípio de que as coisas que são ditas “são sempre o efeito de uma construção cujas regras devem ser conhecidas” (Foucault, 2020a, p. 31); examinamos a partir de que posição, nos discursos, os diferentes sujeitos lançam dizeres. Tendo feito isso, temos o sentimento de haver agido sob a batuta de uma arqueogenealogia.

3.3 O SUJEITO EM FOUCAULT

O sujeito é uma produção histórica. Essa constatação poderosa, para cuja formulação só precisamos recorrer a seis palavras, uma estrutura básica de frase e alguns segundos, custou a Foucault muitos anos de pesquisas, reflexões teóricas e trabalho de escrita. Segundo Veiga-Neto (2007, p. 111), teóricos antes dele (Nietzsche, Heidegger e outros) já haviam contestado e abandonado a ideia de um “*homem-sujeito desde sempre aí*”; sujeito “como senhor pleno e criador de seus atos, entendido como um *cogito* de tipo cartesiano, completo, imutável como consciência de si e de seus atos, livre, autônomo” (Araújo, 2008, p. 94). Apesar disso, foi Foucault (1995) quem apropriando-se do sujeito como o tema geral da sua pesquisa, buscou criar uma história minuciosa das diferentes formas pelas quais os seres humanos se tornaram sujeitos na cultura ocidental.

Em *As palavras e as coisas*, opondo-se à ideia do homem como sujeito da História e no controle dela, Foucault (1999, p. 511) afirma que ele é constituído “pela superposição da história dos seres, da história das coisas, da história das palavras.” Por isso, podemos considerá-lo como um composto de natureza histórica, “sempre movente, em constante produção” (Fernandes, 2014, p. 108). Diante desse quadro, um estudo sobre o sujeito deveria partir do próprio sujeito? Não, pois fazer isso seria tomá-lo pelo *sujeito desde sempre aí* (Veiga-Neto, 2007), criticado acima. Se numa análise sobre o sujeito não é cabível partir dele, abordar o sujeito negro do Carvão, como fazemos, não seria ‘infringir’ esse princípio? Não, pois, como atestam seus enunciados, ele “está submetido aos puros eventos” da história dos seres, das coisas e das palavras (Foucault, 1999, p. 511), não na posição de soberano dela.

Veiga-Neto (2007) declara que, numa analítica do sujeito, seja ele qual for,

É preciso, então, tentar cercá-lo e examinar as camadas que o envolvem e que o constituem. Tais camadas são as muitas práticas discursivas e não discursivas, os variados saberes, que, uma vez descritos e problematizados, poderão revelar quem é esse sujeito, como ele chegou a ser o que dizemos que ele é e como se engendrou historicamente tudo o que dizemos dele (Veiga-Neto, 2007, p. 112-113).

Em nosso ato de cercar os sujeitos negros do Carvão e buscar visibilizar as camadas que os envolvem e constituem, deparamo-nos com algo muito eloquente a respeito da dimensão histórica como um aspecto da constituição dos sujeitos, conforme vimos abordando. Referimo-nos à SE 2, produzida pelo *Sujeito 2*. Nessa direção, vejamos o Quadro 4.

Quadro 4. Recorte de entrevista feita com o Sujeito 2.

Pesquisador	Sequência Enunciativa (SE)
O que as festividades representam para as pessoas da comunidade? É mais uma festa ou tem um significado mais profundo? Qual? Você teria uma opinião sobre isso?	<i>SE2: Olha, é um momento de união da comunidade, mas, para além disso, posso dizer que essas festas são pra nós, como diz uma colega minha e eu aceito de bom grado, porque eu me vi melhor representado na fala dela, como se fosse herança. Eu vejo essas festas como heranças que a gente deve guardar, zelar. Se você for pegar as três festas religiosas, as três festas aí, elas têm íntima ligação com os ancestrais. Ou seja, a gente festeja, porque os nossos ancestrais festejaram e nos repassaram esse legado; nesse ato de repassar, a gente se vê com uma obrigação de guardar essas heranças. Então, a gente vê mais sob esses aspectos de herança mesmo, um privilégio. Dá trabalho, dá esforço, é até um sacrifício. Claro, cada um faz se quiser. Mas a gente se sente muito feliz por fazer esse sacrifício, né? Vê assim mesmo.</i>

Fonte: O autor (2023).

Notemos que o caráter histórico da constituição dos sujeitos negros do Carvão é referido no discurso do *Sujeito 2*, quando este se pronuncia sobre o significado das festas tradicionais para ele e sua comunidade. Segundo esse sujeito, as festas de N. Sra. da Piedade, N. Sra. da Conceição e S. Tomé são uma “herança” e “têm íntima ligação com os ancestrais.” No sentido em comento, o trecho seguinte é-nos ainda mais interessante: “a gente festeja, porque os nossos ancestrais festejaram e nos repassaram esse legado; nesse ato de repassar, a gente se vê com uma obrigação de guardar essas heranças.”

Julgamos esses trechos especialmente interessantes por duas razões. A primeira é que neles, sobretudo no último, o *Sujeito 2* marca discursivamente, de forma inequívoca, que há uma prática cultural de “ontem”, conectada aos seus ascendentes, a ‘explicar’ a prática cultural dos negros do Carvão de “hoje”, ligada à sua forma atual de *ser*, isto é, à sua subjetividade. A segunda é que isso nos remete a Foucault (1995), vez que, nesse texto, o filósofo destaca que a questão “Quem somos?” seria aquela em torno da qual se desenvolveram algumas das principais lutas antiautoritárias contemporâneas (formas de resistência)²³. E, ao lado destas,

²³ “Tomemos uma série de oposições que se desenvolveram nos últimos anos: oposição ao poder dos homens sobre as mulheres, dos pais sobre os filhos, do psiquiatra sobre o doente mental, da medicina sobre a população, da administração sobre os modos de vida das pessoas” (Foucault, 1995, p. 234).

incluiríamos, pois, a luta dos sujeitos negros, de forma geral, e do Carvão, em particular; haja vista que, ao dizer quem são, estes últimos resistem “contra formas de subjetivação e submissão” (Foucault, 1995, p. 235) que pesam sobre si (cf. SE 1, Quadro 3).

Ainda ligado a esse tema da constituição histórica dos sujeitos negros do Carvão, vejamos essa SE 3, do mesmo sujeito (cf. Quadro 5), na qual nos fornece uma explicação sobre o uso que fazem das expressões “Roda de Samba” e “Mão de Samba” em referência ao Batuque, nome pelo qual essa prática cultural negra é mais conhecida hoje.

Quadro 5. Recorte de entrevista feita com o Sujeito 2.

Pesquisador	Sequência Enunciativa (SE)
Você fala <i>Roda de Samba</i> , né? Eu posso ler <i>Roda de Samba</i> como Batuque?	<i>SE 3: Sim, é porque... assim... o que a gente sabe, tudo que a gente transfere, tudo que a gente repassa é o que a gente aprendeu com os antigos. E aí eles trazem essa memória com eles que o Batuque, ele já ganhou esse nome depois. No caso, a Roda de Samba, uma Mão de Samba, eles chamam Mão de Samba.</i>

Fonte: O autor (2023).

Essa SE 3, produzida pelo *Sujeito 2*, bem poderia ser utilizada por Veiga-Neto (2007) como uma ilustração do que ele diz, na citação mais acima, sobre a constituição dos sujeitos por um conjunto de saberes. Notemos como as passagens “o que a gente sabe”, “tudo que a gente repassa”, “a gente aprendeu com os antigos” e “essa memória” mostram uma variedade de saberes envolvidos na constituição dos sujeitos negros do Carvão. Mais ainda: o *Sujeito 2* atribui a produção de tais saberes (*Mão de Samba*, por exemplo) aos “antigos” – eis aí a historicidade deles.

Nas SE 2 e 3, observamos o *Sujeito 2* discursivizando a relação dos sujeitos carvoenses consigo mesmos, tendo como liame entre si e sua ancestralidade as mesmas práticas culturais e religiosas. Ele enuncia a sujeição desse corpo social (o qual ele próprio integra) às práticas festivas e aos seus elementos africanos e católicos; aos quais, por sua vez, os seus ancestrais, se submeteram. A propósito, um dos significados da palavra “sujeito”, para Foucault (1995, p. 235) é este: “preso à sua própria identidade por uma consciência ou autoconhecimento”. Para o filósofo, isso sugere “uma forma de poder que subjuga e torna sujeito a” (Foucault, 1995, p. 235). Nesse sentido, reveja este segmento da SE 2 (cf. Quadro 5) e atente à palavra ‘obrigação’: “a gente festeja, porque os nossos ancestrais festejaram e nos repassaram esse legado; nesse ato de repassar, a gente se vê com uma obrigação de guardar essas heranças.”

Cabe observarmos que essas formas de relação dos sujeitos consigo próprios – das quais as SE 2 e 3 são ilustrativas – configura um modo de produção de sujeitos (subjettivação) (Foucault, 1995), e o autor debruçou-se em seu estudo. Ele exemplifica: “escolhi o domínio da sexualidade – como os homens aprenderam a se reconhecer como sujeitos de ‘sexualidade’” (Foucault, 1995, p. 232).

Foucault (1995) também mapeou três tipos de luta social sempre em processo na sociedade. Elas constam dessa passagem de Foucault (1995):

Geralmente, pode-se dizer que existem três tipos de lutas: contra as formas de dominação (étnica, social e religiosa); contra as formas de exploração que separam os indivíduos daquilo que eles produzem; ou contra aquilo que liga o indivíduo a si mesmo e o submete, deste modo, aos outros (lutas contra a sujeição, contra as formas de subjettivação e submissão (Foucault, 1995, p. 236).

Aliás, luta contra a sujeição, contra certas formas de subjettivação é a atitude que reconhecemos na SE 1 (cf. o Quadro 1, na seção anterior), produzida pelo mesmo *Sujeito 2*. Nessa sequência enunciativa, podemos divisar duas “vozes” subjettivantes – a do sujeito que formula o enunciado (subjettivação) e a de terceiros (objetivação), repetida pelo primeiro, a fim de rechaçá-la. A primeira voz assume, no enunciado, a posição de sujeito negro e discursiviza sobre as festas religiosas que sua comunidade cultiva, inscrevendo-as no interior da prática do Catolicismo Popular. A segunda voz, a de terceiros (possivelmente sujeitos não negros), situa as mesmas festas e manifestações culturais no interior de práticas discursivas de negros socialmente estigmatizadas (religiões afro-brasileiras), por efeito de ignorância e/ou de preconceito.

Na subseção 3.4.2 deste capítulo, Tartaglia (2021) informa-nos sobre a proibição, por parte da Igreja Católica, da prática do Marabaixo no interior da Igreja de São José, por ser considerada profana. Isso talvez ajude a explicar a “segunda voz” subjettivante supracitada. Ademais, apenas recentemente a Assembleia Legislativa do Estado do Amapá reconheceu, por meio da Lei nº 0845, de 13 de julho de 2004, os Ciclos do Marabaixo e Batuque, ao inseri-los no calendário cultural do Estado.

3.4. SEGUINDO COM A PALAVRA... OS SUJEITOS NEGROS DO CARVÃO!

O título dessa seção informa, em grande medida, o que acontece aqui. Com efeito, os discursos analisados nas seções anteriores e nas subseções que seguem foram produzidos pelos

próprios sujeitos do Carvão em interações (entrevistas) com este pesquisador, cuja duração variou de trinta minutos a uma hora e vinte minutos. Salientamos que se trata de uma característica que valorizamos bastante no nosso trabalho, pois, em vez de terceiros lançarem dizeres sobre tais sujeitos e por eles, os próprios discursivizam por si a propósito de várias temáticas do seu universo cultural e religioso. O que o título não revela (mas as outras partes do trabalho, sim) é que tais enunciados são examinados à luz das contribuições teóricas e metodológicas de Foucault, nosso teórico principal. Por isso, atentamos às práticas discursivas e às relações de saber, de poder, de resistência que as habitam; práticas que, ao instituírem esses sujeitos, deixam marcas relevantes disso em seus textos orais (e escritos).

3.4.1 O BATUQUE, A ALMA DO NEGRO E OS ECOS ANCESTRAIS

Nesta subseção, debruçamo-nos analiticamente sobre a SE 4, produzida pelo *Sujeito 3* (cf. o Quadro 6). Buscamos fazer uma escavação discursiva dessa SE a partir do elemento discursivo *alma*, mobilizada pelo *Sujeito 3* para significar quão cara é a prática do Batuque (cf. Figura 7) à subjetividade negra carvoense. Nessa escavação, refletimos sobre as diferentes apropriações discursivas desse elemento, inclusivamente pelo *Sujeito 3*, e os jogos de poder-saber nelas envolvidos.

Figura 7 – Dança de Batuque



Fonte: Acervo do autor (2023)

A SE 4 apresenta o referencial de o Batuque ser discursivizado, pelo *Sujeito 3*, como um elemento fundamental à subjetividade do negro carvoense. Tamanha representatividade dessa manifestação cultural advém do fato de ela absorver, ao longo dos séculos, as experiências dos sujeitos negros, boas ou ruins, e as devolver sob a forma de memórias e de sentimentos associados a elas, os quais são ativados por seus elementos rituais, a saber, o canto e as batidas do tambor. Inclusive, o princípio de diferenciação que caracteriza todo enunciado, que o singulariza, está marcado linguisticamente pelo *Sujeito 3* (“na minha comunidade”) e no discurso do seu sujeito interlocutor (“Fulano, observa que na tua comunidade”).

Quadro 6. Recorte de entrevista feita com o *Sujeito 3*.

Pesquisador	Sequência Enunciativa (SE)
O que significa o Batuque para as pessoas negras da sua comunidade?	<i>SE 4: O Batuque, na minha comunidade, representa a alma do negro. O canto do Batuque, ele é diferente do Marabaixo. Como minha colega falou assim: “Fulano²⁴, observa que na tua comunidade, o canto do Batuque vem te trazendo os teus avós, vem te trazendo os teus bisavós, teus tataravós”, tu vem [ininteligível] ... vai... vai explodir de uma forma que só se sentindo pra saber. O toque do tambor [simula-o batendo num caderno à sua mão] é diferente da caixa do Marabaixo [imita-o com a própria voz]. Cada toque do tambor, ele te relata algo que o negro passou, ou de bom ou de ruim... da senzala, da escravidão, da fome, do desrespeito à relação à escola, à relação a tanta coisa que o negro passou no decorrer dos séculos. O tambor vem te trazer, ele consegue me trazer isso, entendeu? Então, o Batuque pra gente no Carvão, pra gente que é realmente remanescente daqui, ele representa a nossa alma.</i>

Fonte: O autor (2023).

Se, no interior dos Estudos Discursivos Foucaultianos, a noção de enunciado (ou SE, nesta análise) não se circunscreve apenas aos signos de uma língua, mas os ultrapassa (Foucault, 2020a), também encontra neles uma via para a sua materialização. Dito isso, destacamos que, no plano do visível da SE 4, tanto os sinalizadores de posse (“nossa”, “minha”) e de implicação do usuário da língua naquilo que diz (“me”, “pra gente”) quanto a familiaridade com que o *Sujeito 3* aborda traços distintivos de duas práticas culturais da sua comunidade – Batuque e Marabaixo – remetem-nos ao seguinte conjunto de questionamentos foucaultianos:

quem fala? Quem, no conjunto de todos os sujeitos falantes, tem boas razões para ter esta espécie de linguagem? Quem é seu titular? Quem recebe dela sua

²⁴ Na SE 3, omitimos o nome do entrevistado em razão do compromisso de sigilo firmado no Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), um dos elementos do Protocolo de Pesquisa.

singularidade, seus encantos, e de quem, em troca, recebe, se não sua garantia, pelo menos a presunção de que é verdadeira? Qual é o *status* dos indivíduos que têm – e apenas eles – o direito regulamentar ou tradicional, juridicamente definido ou espontaneamente aceito, de proferir semelhante discurso? (Foucault, 2020a, p. 61).

Assim, delineando uma resposta, em face da SE 4 e das interrogativas de Foucault (2020a), diríamos que “quem fala” é um sujeito ligado à prática discursiva do Catolicismo Popular; que assume sua sujeição a ela, pela adoção de suas práticas. Como a SE 4 permite vislumbrar e a análise desta subseção tenta visibilizar, o *Sujeito 3* apresenta “boas razões [no nível do discurso] para ter esta espécie de linguagem” – “Batuque”, “canto do Batuque”, “Marabaixo”, “toque do tambor”, “caixa de Marabaixo”, “alma do negro”, “pra gente no Carvão” –, a qual singulariza seu corpo social.

Ao reivindicar como sua uma “posição” no discurso, o *Sujeito 3* dá concretude ao conceito foucaultiano de sujeito, conforme o qual se trata de “um lugar determinado e vazio que pode ser efetivamente ocupado por indivíduos diferentes” (Foucault, 2020a, p. 115). Observemos que a locução verbal “poder ser ocupado” implica uma faculdade do indivíduo no que diz respeito à assunção da função sujeito no discurso. E isso é consistente com a situação dos sujeitos negros do Carvão – e de outras comunidades negras –, pois, embora haja um feixe de relações históricas que justifique seu “lugar de fala” (sujeito negro descendente de sujeitos negros quilombolas) nos discursos que lhes digam respeito²⁵, podem espontaneamente recusar-se assumi-lo, por razões quaisquer.

Seguindo na análise da SE 4, a declaração feita pelo *Sujeito 3* de que o Batuque representa a *alma* da coletividade negra do Carvão, da qual ele (*Sujeito 3*) é parte integrante, é significativa. Como sujeito negro que produz discurso a partir da prática discursiva do Catolicismo Popular, o *Sujeito 3* utiliza o termo *alma* para evidenciar quão importante é o Batuque (elemento dessa prática discursiva) na constituição das subjetividades negras do Carvão. Ao utilizá-lo, o *Sujeito 3* evoca implicitamente um domínio associativo, por meio do qual acessamos uma pluralidade de enunciados (Foucault, 2020a), do passado e do presente, em que o termo traz valores, tais como “essência”, “força interior”, entre outros, e todos atravessados, em diferente medida, pelo discurso judaico-cristão, mais remoto, que é um dos pilares da cultura ocidental.

²⁵ No Cap. I, por exemplo, comentamos as atitudes opostas de sujeitos negros – mãe e filha – da comunidade do Carvão no tocante à autodeclaração quilombola (IBGE-2022). Enquanto a última assume-se quilombola, a primeira, não (cf. pág. 40).

Por sua profissão religiosa, podemos dizer que o *sujeito 3* traz o discurso judaico-cristão entre as camadas de práticas discursivas e de saberes que o envolvem e constituem (Veiga-Neto, 2007). No interior desse discurso, alma e corpo são elementos fundamentais da dicotomia humana, se preferirmos essa vertente teológica²⁶. Na Bíblia, a principal expoente desse discurso no mundo ocidental, o conceito de *alma* está presente do Antigo ao Novo Testamentos. No livro de Gênesis, por exemplo, é o sopro divino que, ao avançar pela interioridade do homem, anima-o, convertendo-o em ser vivente²⁷.

Se a *alma* é o componente imaterial por meio do que Deus vivificou o homem, será também a instância por meio da qual este poderá comunicar-se com Ele, uma vez resgatado do seu pecado, graças ao sacrifício de Cristo na cruz, que assim livrou os homens da perdição eterna. Porém, sempre precisou haver uma instância humana mediadora do encontro redentor entre Deus e os homens, e, no séc. XVI, ela estava com os portugueses (uma potência mundial), que, além de levar a salvação aos demais povos, estavam ávidos por concretizar alguns interesses terrenos. Ora, com objetivos assim, imagina-se o efeito de poder que um instrumento discursivo como a *alma* – que leva ao Céu, mas também ao Inferno – pode ter na docilização de disposições e corpos. A propósito, afirma Foucault (2014b, p. 33, comentário nosso): “Uma ‘alma’ o habita [o homem] e o leva à existência, que é ela mesma uma peça no domínio exercido pelo poder sobre o corpo. A alma, efeito e instrumento de uma anatomia política.”

Nesse sentido, um exemplo de manipulação discursiva é trazido por Neves e Gregolin (2020), e ela envolve o padre português José de Anchieta. Segundo as pesquisadoras, Anchieta ostenta o pioneirismo no estudo e sistematização de uma língua indígena no Brasil. Contudo, no processo de tradução da língua Tupinambá para o português, o religioso distorcia o significado de algumas palavras, “atribuindo o discurso cristão à cosmologia destes indígenas” (Neves e Gregolin, 2020, p. 16-17). Assim, de acordo com as autoras, “Tupã” (ruídos da natureza) passou a significar “Deus-Pai do cristianismo”; “Anhangá” (espíritos da floresta), “Diabo”; e “Angá” (princípio vital) converteu-se em... “*alma*”.

Foucault (2014b, p. 33) afirma que “as relações de poder dão lugar a um saber possível, e o saber reconduz e reforça os efeitos de poder”, e é precisamente isso que acontece na situação acima referida por Neves e Gregolin (2020). Quer dizer, vemos o poder produzindo um saber

²⁶ Diferentemente, os tricotomistas acreditam na tríplice constituição humana: corpo, alma e espírito.

²⁷ “E formou o Senhor Deus o homem do pó da terra, e soprou-lhe nas narinas o fôlego da vida: e o homem tornou-se alma vivente” (Gn 2,7)

(ambos os tópicos foram abordados no Cap. II), na medida em que não só ‘recobre’²⁸ os signos da língua nativa com novos significados como também busca estabilizá-los em espaços concretos de circulação social, isto é, os dicionários e as gramáticas, elementos icônicos de um saber autorizado. Ao mesmo tempo, vemos o saber produzindo um poder, já que amplia/mantém o controle dos indígenas pela via religiosa. Observam as autoras:

Não podemos ver como desprezioso o trabalho com as línguas indígenas realizado pelos jesuítas. A língua escrita e a descrição linguística registrada em suas gramáticas, seus dicionários, suas cartas e seus livros de poemas se inscrevem como a expressão da verdade divina a ser seguida (Neves e Gregolin, 2020, p. 17).

Por essas e outras razões, a ideia de práticas discursivas como camadas constitutivas dos sujeitos, quaisquer que sejam eles, é interessante para pensarmos nosso objeto de pesquisa, os sujeitos negros do Carvão. Pois, considerando que, na perspectiva foucaultiana, a noção de *prática* está vinculada “a existência objetiva e material de certas regras a que o sujeito está submetido desde o momento em que pratica o ‘discurso’” (Lecourt, 1980 *apud* Veiga-Neto, 2007), compreendemos que o sujeito daquela comunidade remanescente de quilombo não permitiu (“resistência”), assim como seus ancestrais escravizados, que sua *alma* (“essência” = subjetividade) fosse habitada apenas pelo discurso judaico-cristão, imposto a seus ancestrais pelos colonizadores. Mas cuidou para que continuassem fazendo parte dela discursos que o conectam à mãe África; discursos cuja tangibilidade, no Amapá, são o Batuque e o Marabaixo.

Esse vínculo afetivo e espiritual dos sujeitos negros amapaenses com o continente no qual a Humanidade principiou sua jornada na terra está marcado discursivamente em vários ladrões, dos quais tomamos apenas um, a título de ilustração:

ÔooÔoo somos negros vindos da África
Trazemos força e muito amor
Eu sou negra, canto Marabaixo
Danço Batuque, toco tambor

(Negros. Manuel Duarte/Gungá)

No plano textual da SE 4, o cotexto (entorno linguístico) da palavra *alma* nos permite compreender que a prática do Batuque assume condição tão íntima à coletividade negra, porque está diretamente conectada com a ativação, por meio do canto e do toque do tambor de Batuque

²⁸ Em *A ordem do discurso*, Foucault (2014a) concebe o discurso como uma violência que fazemos às coisas, como uma *prática* a que as submetemos.

(cf. Imagem 8), de memórias afetivas relacionadas aos ancestrais negros. Sentimos esse tom (afetividade) no discurso do sujeito inscrito no enunciado como interlocutor do *Sujeito 3*, e essa impressão inicial logo se confirma no sentimento ligado à experiência do Batuque, descrito pelo *Sujeito 3* como inefável.

Figura 8 – Tambor centenário de Batuque pertencente à família tradicional da Comunidade Remanescente de Quilombo do Carvão



Fonte: Acervo do autor (2023)

Assim como as boas, o Batuque ‘relata’ as memórias de eventos ruins (“da senzala, da escravidão, da fome, do desrespeito”) experienciados pelos ancestrais do *Sujeito 3*, ao longo da história, e pelos negros dos dias de hoje. Elementos de uma ordem não discursiva, as batidas do tambor são, nesse sentido, ‘legíveis’ para as subjetividades que são realmente remanescentes do Carvão. Consequentemente, para aqueles que não têm nenhuma conexão afetivo-espiritual com a ancestralidade negra escravizada, talvez as batidas do tambor de Batuque não ultrapassem a percepção de que sejam apenas um componente rítmico dessa manifestação cultural de base africana e afro-amapaense. Ou, piormente, talvez sejam objeto de fantasias preconceituosas e racistas.

As “coisas boas e ruins” discursivizadas pelo *Sujeito 3* fazem um diálogo com a história, mas não só com aquela cujos enunciados formam os discursos históricos institucionalizados, presentes nos livros didáticos da disciplina escolar homônima, ou com aquela que omite

enunciados desconcertantes e vergonhosos²⁹. Mas também com aquela do âmbito da vivência dos sujeitos negros, com relatos passados de geração em geração, isto é, não enviesados de alguma maneira pelos ‘discursos oficiais’, como o *Sujeito 2* ilustra para nós na segunda parte da SE 5 (cf. Quadro 7, a seguir).

Quadro 7. Recorte de entrevista feita com o Sujeito 2.

Pesquisador	Sequência Enunciativa (SE)
Gostaria de saber o que mais lhe dá orgulho como pessoa negra? Por quê?	<i>SE 5: Olha, de muitas coisas me dá orgulho de ser morador desta comunidade, de me reconhecer como negro, mas assim o principal é ter essa força de vontade de continuar lutando mesmo com todas as adversidades, mesmo sabendo que os meus ancestrais foram escravos. A minha, enfim, a minha avó conta a história da avó dela que era... tinha argola ainda, né? resquício ainda da escravatura e, mesmo assim, a gente seguir firme, isso dá orgulho, né? de pertencer a esse povo que é resistente, né?</i>

Fonte: O autor (2023).

A julgar pelas reflexões que vimos fazendo sobre o elemento discursivo *alma* desde a seção anterior (que aborda o discurso como prática), passando por toda esta subseção, podemos atestar a precisão da questão teórica foucaultiana, segundo a qual “um enunciado tem sempre margens povoadas de outros enunciados” (Foucault, 2020a, p. 118). Quer dizer, isso nos faz pensar em enunciados aos quais, ao longo da história, o elemento discursivo *alma* certamente integrou para desconstituir, discriminar (“alma branca”³⁰) e dominar, mas também para produzir, significar, engrandecer e resistir (“alma preta”³¹), e cujos ecos (ruins e bons) ainda se fazem ouvir.

O princípio teórico foucaultiano revela que, uma vez produzidos, os enunciados cruzam-se com um campo minado de saberes e poderes. E é nesse campo de batalha de poderes que o

²⁹ “A história do Camargo deveria estar nos livros didáticos de todas as escolas da região”, lamenta-se Marilda Francisco, líder da Comunidade Quilombola de Santa Rita do Bracuí, em Angra dos Reis-RJ. “Camargo” é o nome da embarcação utilizada pelo corsário Nathaniel Gordon para o transporte ilegal de 500 moçambicanos ao Brasil para a realização de trabalho escravo nas lavouras de café. Para eliminar provas e escapar da punição, o americano ateou fogo à embarcação. Ele foi enforcado em 21 de fevereiro de 1862.

³⁰ O jornalista Paulo Henrique Amorim foi condenado pelo Tribunal de Justiça do Distrito Federal por injúria racial contra outro jornalista conhecido, Heraldo Pereira. Conforme o site da instituição, no dia 05 de setembro de 2009, em site sob sua responsabilidade, Amorim publicou esta frase: “Heraldo é um negro de alma branca”.

³¹ Entre outras táticas de resistência utilizadas pelos sujeitos negros no país, como a poesia e a música, existe, desde 2015, a agência de jornalismo investigativo *Alma Preta*. Em entrevista ao Jornal da Unesp, publicada em 18 de novembro de 2022, um de seus fundadores diz: “Nós colocamos lupas em casos de racismo cotidiano e racismo recreativo. Como o caso de Beto Freitas (...), que morreu espancado por seguranças em um Carrefour, no Rio Grande do Sul.”

Sujeito 3 faz irromper seu enunciado. Apropriando-se do sentido do elemento discursivo *alma* no interior da cosmovisão judaico-cristã, esse sujeito comunica-nos a representatividade que o Batuque tem para ele e para sua comunidade, ao mesmo tempo que implicitamente nos diz que um atentado contra essa prática cultural é, mais do que uma agressão contingente, uma profanação ao seu próprio sentido de ser e de existir.

3.4.2 DANÇAS TRADICIONAIS, AS VOZES DE UMA SUBJETIVIDADE DEVOTA

Nesta subseção, a análise discursiva gira em torno da SE 6, produzida pelo *Sujeito 2* e transcrita no Quadro 8. A análise reflete sobre a maneira como o *Sujeito 2* discursiviza as práticas de Batuque, Marabaixo e Sairé – maneira que contrasta com o discurso do *Sujeito 1* sobre o tema (cf. SE 7, no Quadro 9). Recorrendo a Foucault (2020a, 1995) e a outros autores, buscamos pensar por que essas práticas dos sujeitos negros são pensadas assim, de forma cindida – uma parte religiosa e uma parte profana; por que o termo “profano” nomeia ‘uma dessas partes’? E qual delas? Que relações históricas de saber e de poder instituem/instituíram as formas como os sujeitos negros do Carvão pensam tais práticas hoje?

À medida que desenvolve o seu pensamento (cf. SE 6, no Quadro 8), o *Sujeito 2* salpica-o de marcas linguísticas que demarcam a posição discursiva como sendo sua (não necessariamente dos demais religiosos da comunidade). Ante ao questionamento do significado do Batuque, Marabaixo e Sairé para a sua comunidade (ou para si mesmo), a posição do *Sujeito 2* é a de que, como danças, elas são “uma extensão da parte religiosa” e “uma forma de agradecimento aos santos” ao mesmo tempo. Para ele, existe um *continuum* da festa (N. Sra. da Piedade ou N. Sra. da Conceição ou S. Tomé), que ora comporta momentos mais solenes (novenas e ladainhas, por exemplo), ora mais lúdicos (danças de Marabaixo e/ou Batuque e/ou Sairé).

Quadro 8. Recorte de entrevista feita com o Sujeito 2.

Pesquisador	Sequência Enunciativa (SE)
O que o batuque, o sairé e o marabaixo significam para as pessoas negras da sua comunidade ou	<i>SE 6: Olha, eu vou dizer o que elas significam direto pra mim, né? O que elas significam pra mim. Pra mim, a dança, parte lúdica da dança, ela é uma extensão da parte religiosa. Pra mim, é uma forma também de agradecimento aos santos. A hora que a gente tá dançando, cantando, batendo os nossos tambor, pra mim é a hora que também... que é um momento de agradecimento ali. É, é uma forma de louvor... eu não sei muito bem explicar, mas eu acredito que, que é uma forma assim de agradecer a Deus, aos santos, pelas graças alcançadas através da dança. Então, pra mim, a dança, ela representa mais</i>

para você, em particular?	<i>uma extensão da parte religiosa, não... não rompida. Não acho que haja uma parte religiosa... até, às vezes, brinco: não há uma parte religiosa e uma parte profana, existe a festa, um todo, um geral.</i>
---------------------------	--

Fonte: O autor (2023).

Uma outra maneira de comunicar esse sentido de totalidade expresso pelo *Sujeito 2* talvez seja dizer que os religiosos transitam de um momento mais solene a outro, mais lúdico, sem a percepção da divisão das festas, da fragmentação delas. No interior dessas, os sujeitos negros usam seus corpos de formas diferentes, inclusive em termos de indumentárias, para expressar seu agradecimento a Deus e aos santos católicos “pelas graças alcançadas”; mudam os cenários talvez, mas a disposição espiritual para com o divino é a mesma – a de agradecimento e louvor. Quando resgatamos seu discurso na SE 1 (cf. Quadro 3), percebemos que o *Sujeito 2* refere-se às festas num sentido de totalidade: “essa forma de louvação”, “uma forma própria”, “a nossa forma de louvar a Deus”.

À mesma fragmentação (parte religiosa e parte profana) contra a qual se posiciona o *Sujeito 2*, na sequência enunciativa em análise (SE 6), o *Sujeito 1* parece tê-la assimilado sem maiores questionamentos, conforme se depreende da SE 7, no Quadro 9.

Quadro 9. Recorte de entrevista feita com o Sujeito 1.

Pesquisador	Sequência Enunciativa (SE)
Existe algum tipo de atração cultural (baile, por exemplo) que exerça mais apelo entre o pessoal mais jovem, quando comparado às práticas tradicionais?	<i>SE 7: Porque assim as festividades que a gente faz de santo, que predomina aqui santos, né? Elas têm a festa profana e a festa religiosa, né? que a profana, querendo ou não, é o baile dançante, é o baile que vai ter... Mas claro, a parte religiosa que, no caso, Batuque e Sairé sempre tá incluso, né? tá incluso, no caso tem que ser incluso, entendeu? Mas a parte profana, a parte da festa mesmo tem todo o baile, toda festa de santo tem que ter!</i>

Fonte: O autor (2023).

Em nosso entender, o fato de o *Sujeito 2* discursivizar sobre essa questão no sentido de dizer “olha, é desse jeito que funciona, não daquele” parece-nos acusar o seu conhecimento da existência de um discurso pautado numa concepção fragmentária de ser humano, segundo a qual ao corpo caberia realizar certas coisas e à alma, outras. Então, por esse prisma, o exercício religioso não só dos sujeitos negros do Carvão, mas também de outras comunidades negras seriam percebidas assim – existiria um momento religioso, em que se reza a Deus e aos santos

(atividade da alma), e um momento profano, em que, por exemplo, se dança e se toca tambor (atividade do corpo). Seria isso mesmo? Ou só isso?

Em *A Arqueologia do Saber*, Foucault (2020a, p. 34) ensina-nos que, na realização da análise de discursos, precisamos, entre outras ações metodológicas, “determinar as condições de sua existência”, relacionar seus enunciados “com os outros enunciados a que pode estar ligado”; e “mostrar que outras formas de enunciação exclui.” O estudioso (Foucault, 2020a) revela-nos ainda que o enunciado é sempre um acontecimento, por mais corriqueiro que seja, por mais irrelevante que nos pareça em seus efeitos e por mais fácil que seja esquecê-lo depois que ele aparece.

Foram essas fumaças de banalidade e de irrelevância, somadas ao uso da expressão “às vezes, eu brinco” e à camada de *normalidade* a revestir o discurso do *Sujeito 1* (cf. SE 7, Quadro 9), que se interpuseram entre nós e o *acontecimento* da palavra “profano” na sequência enunciativa do *Sujeito 2*. Por que ‘profano’, não outro em seu lugar? (Foucault, 2020a). ‘Profano’ é palavra de negros para designar coisas de negros (relações de saber) ou já foi (e/ou é) instrumento discursivo de não negros para julgar, diminuir ou mesmo excluir coisas de negros, assim como de outros grupos historicamente marginalizados (relações de poder)?

Na obra de Tartaglia (2021), somos informados de que se trata dessa última hipótese. Apoiado em Canto (1988), Tartaglia (2021) observa que, na esteira de ações da Igreja, as quais rejeitavam o Marabaixo por conter elementos de religiões de matrizes africanas, houve a proibição discursiva de manifestações do Ciclo do Marabaixo no interior da Igreja de São José. Vejamos ainda o que acrescenta o pesquisador:

o padre Júlio Maria Lombaerd, falando de um lugar institucional religioso, produziu dizeres que considerava o Ciclo como *profano* e imoral, culminando com o acontecimento de fechamento das portas da igreja para os praticantes de Marabaixo (Alves *apud* Tartaglia, 2021, p. 145, grifo nosso).

Em *A água benta e o diabo*, Canto (1988, p. 26), transcreve uma declaração atribuída a Zacarias Leite (macapaense que nasceu em 1903), da qual extraímos apenas pouco mais de uma frase: “Pe. Júlio combatia as festas do Marabaixo. Elas não passavam de batuque e bebedeira [...]”. Em outro ponto do livro, Canto (1988, p. 25), referindo-se ao fato de que os elementos das práticas culturais dos sujeitos negros sempre foram objeto de críticas por parte da igreja, afirma: “a Igreja, através de seus sacerdotes, sempre as combateu com veemência, por achar que não passavam de atos heréticos.” Ora, atos heréticos são elementos de uma doutrina considerada falsa; logo, digna de exclusão.

Outro autor cuja pesquisa endossa a hipótese supracitada do uso do elemento discursivo *profano* como mecanismo de negação e de exclusão das práticas da religiosidade popular é Motinha ([20--?], p. 14). Segundo a autora, em seu esforço de

reformular as práticas religiosas, na Idade Moderna, a Igreja, simultaneamente, recorreu ao ensino, à persuasão e à ação direta sobre os fiéis, através da vigilância e da repressão. Entretanto, no século XIX, visando o fortalecimento do poder eclesiástico e o enquadramento dos fiéis aos padrões tridentinos, os bispos tomaram uma série de medidas práticas, dentre as quais duas têm especial relevo: *eliminar os elementos considerados profanos no culto religioso, o que significava depurar a religiosidade popular* e fazer com que o clero assumisse a total direção de culto e das associações religiosas, de forma a poder utilizá-las como instrumento de catequese popular (Motinha, [20--?], p. 14, grifo nosso).

Notemos que “os elementos considerados profanos” constituem a parte impura da religiosidade; portanto, o alvo direto do processo de depuração. No dicionário *Caldas Aulete* (2004), as três acepções da palavra “profano” são basicamente: 1) que ou quem não se relaciona com a religião; 2) desrespeito ao sagrado; e 3) o que é próprio do mundo material (em oposição ao do espiritual). Como discursivizam autores como Canto (1988) e Tartaglia (2021), na trajetória histórica dos negros no Amapá, identificamos sujeitos que, pertencentes a outras práticas discursivas e/ou agindo sob a influência de verdades historicamente construídas em seu bojo, discursivizam as práticas religiosas e culturais dos sujeitos negros como profanas nas acepções 2 e 3. Confira também as SE 9 e 10, respectivamente, nos Quadros 11 e 12.

Para não ficarmos apenas em relatos de décadas atrás e na Igreja Católica, transcrevemos aqui parte da Nota de Repúdio feita pela Ordem dos Advogados do Brasil, seção Amapá (OAB/AP), e publicada em sua página na Internet no dia 06 de janeiro de 2021. Essa manifestação institucional condenatória deu-se em razão da conduta considerada ofensiva e discriminatória de uma liderança evangélica para com o monumento em homenagem a Tia Chiquinha, “matriarca da família Bolão, no quilombo do Curiaú” e um dos “ícones da história do Marabaixo do Amapá” (G1 AP, 2022). Diz tal documento:

A Ordem dos Advogados do Brasil, seção Amapá, por meio da Comissão de Igualdade racial, vem a público repudiar veementemente a publicação veiculada no perfil do Pr. Gesiel Oliveira na rede social Facebook que ofende e injuria a imagem da Tia Chiquinha, figura histórica e fundamental para a construção da cultura negra deste Estado. Chamar de medonha e sombria a escultura que presta justa homenagem e reconhecimento à importância desta mulher negra marabaixeira quilombola é a demonstração evidente de que o racismo estrutural e religioso infelizmente ainda entoa o discurso de autoridades religiosas. A manifestação da referida liderança, carregada de ódio e de preconceitos ao se reportar ao monumento como “estátua medonha”,

“estátua sombria que causa medo nas crianças...”, além da informação de que lutou para que ali fosse colocada uma bíblia ou fosse prestada uma homenagem ao seu pai, pastor evangélico, demonstra total desconhecimento sobre as tradições e a cultura do estado em que vive [...] (OAB AMAPÁ, 2022).

Tanto nos eventos pretéritos descritos por Canto (1988) quanto nos atuais, representados aqui no episódio acima e nos discursos dos *Sujeitos 1* e *5* (respectivamente, nos Quadros 11 e 12), há uma vontade de verdade a permear tais ações e, com isso, vemos quão eloquente é a percepção foucaultiana das relações de poder como uma guerra e uma batalha (Foucault, 2020b), na qual são mobilizados táticas e estratégias as mais diversas. Ditas essas coisas, a mobilização do termo “profano” pelo *Sujeito 2* não nos parece algo simplesmente acidental. Por quê?

Porque ao repetir esse elemento discursivo, carregado de valores discursivos negativos, e confrontá-lo com aquilo que, ao olhar do outro, seria “uma parte profana” (*“A hora que a gente tá dançando, cantando, batendo os nossos tambor... é um momento de agradecimento ali. É... uma forma de agradecer a Deus, aos santos pelas graças alcançadas através da dança”*), o *Sujeito 2* apela à razão do seu sujeito ouvinte: Como pode haver profanação em ações que expressam um sentimento tão genuíno de agradecimento e louvor a Deus e aos santos?

Fazendo da dança um contexto de integração entre o físico e o espiritual (Quadro 8, SE 6), o *Sujeito 2* enuncia um discurso convergente com a linha argumentativa adotada por Videira (2020) no tocante a essa forma de arte. Citado por essa autora, Garaudy (1981) declara que, na dança, inexistente separação entre o físico e o espiritual; ao contrário, são dois elementos de uma mesma realidade. Para Videira (2020), “a dança é um dos mecanismos mais eficazes de questionamento do dualismo básico de nossa construção civilizacional, qual seja, a divisão entre corpo e alma, entre razão e sentimento, entre ser e história” (Videira, 2020, p. 134).

Em seu livro “Dançar a vida”, Garaudy (1980, p. 90) traz uma bela citação de Martha Graham, que se mostra oportuna para esta discussão. Segundo a influente dançarina e coreógrafa norte-americana, “nada é mais revelador do que o movimento. O que você é se expressa no que você faz.” Garaudy (1980) esclarece que o teor dessa declaração não se aplicava apenas ao indivíduo, mas também ao seu país e à sua época, porque a dança é reveladora do espírito do país no qual estão suas raízes (raízes da dança).

Em face disso, questionamos: o que são, pois, os sujeitos negros do Carvão e os sujeitos negros das demais comunidades remanescentes de quilombo do estado do Amapá? Para além dos versos que entoam, o que os movimentos dos seus corpos, de suas expressões fisionômicas e de seus gestos “dizem” que eles são sob os ritmos do Batuque e do Marabaixo (e do Sairé, no

caso dos carvoenses)? Será que sua dança diz que eles são apenas sensuais, como acusavam os sacerdotes católicos do século XIX? (Canto, 1998). Suas raízes estão no Brasil, mas também remontam à África: que “espírito” (subjetividade) constitui o amálgama dessas práticas, em solo amapaense e na época atual? Adaptando o questionamento kantiano, referido por Foucault (1995), podemos perguntar: quem são esses sujeitos hoje?

O corpo social inscrito nos versos de um ladrão de Manuel Duarte e Gungá (moradores do Mazagão Velho), algumas páginas acima, nos sinaliza uma resposta. Vindos do continente africano, diz o sujeito negro, trazem um espírito forte e amoroso, que certamente é comunicado nas suas performances de canto do Marabaixo e de dança do Batuque. Por sua vez, o sujeito inscrito nos versos da folia seguinte, de autoria de Tereza Belo, moradora do Carvão, expressa uma alegria associada ao gingado do sairé, uma dança de raiz indígena.

Você sabe como é
O gingado do sairé
Eu quero me divertir
Na festa de São Tomé

(Tereza Belo)

Ao reivindicar um olhar para as suas práticas culturais e religiosas num sentido de totalidade; ao assinalar linguística e discursivamente que essas práticas são de seu corpo social; e ao estabelecer que são “uma *forma própria*” e “a *nossa forma* de louvor a Deus” (cf. SE 1) – logo, um caminho possível *ao lado* de outros; o *Sujeito 2* sinaliza dois movimentos interessantes ligados aos modos de subjetivação do negro carvoense.

Esses dois movimentos são os seguintes: a) a prática discursiva do Catolicismo e os elementos da negritude se interpenetram e produzem os sujeitos negros do Carvão (SE 1): “são católicas”, “mas que têm essa forma de louvação”); e b) os sujeitos utilizam elementos dessas práticas para resistir a relações de saber-poder – as restritivas “nossa” e “própria” sinalizam uma oposição discursiva a “outras formas” (inclusive às socialmente valorizadas e politicamente poderosas). Isso nos mostra que, diante das relações de poder, abre-se “todo um campo de respostas, reações e efeitos possíveis” (Foucault, 1995, p. 243).

Para alguns, a resistência do *Sujeito 2*, na SE 6, talvez só ganhe contornos mais nítidos e seja melhor compreendida se lembrados do fato de que, no Brasil do século XXI, ainda acontecem muitos episódios de discriminação e intolerância religiosa, sejam de ordem verbal

ou mesmo física³², nos quais os negros estão entre as vítimas mais recorrentes. Como vimos, na SE 10 (cf. Quadro 12), o *Sujeito 5* acusa, em seu discurso, um dizer objetivador (“muitos diziam que era macumba”) incidente sobre seus sujeitos ‘filhas’, quando estes, no exercício da função sujeito de ‘professoras’ do programa *Mais Educação* de uma escola, trabalhavam um elemento (o Marabaixo) ligado à prática discursiva do corpo social do qual são integrantes (o Catolicismo Popular).

3.4.3 RESISTÊNCIA EM TEMPOS DE LIBERDADE E EM DE ESCRAVIDÃO

Esta subseção, que se desenvolve em torno da SE 8, articulada pelo *Sujeito 4* (cf. Quadro 10), tem como núcleo temático a resistência. Assim, refletimos sobre a ‘qualidade’ das resistências operadas pelos sujeitos negros durante a escravidão: Que estratégias de luta eram utilizadas por eles? Como suas práticas religiosas e culturais viabilizavam sua insubmissão? E após aquele período: Qual a situação dos negros no Brasil de hoje? Eles vivem mesmo numa democracia racial? Por exemplo, as resistências operadas pelos sujeitos (excluídos) negros têm as mesmas possibilidades de respostas que aquelas feitas pelos sujeitos (excluídos) brancos? Essas são basicamente as questões que o discurso (SE 8) do *Sujeito 4* nos impulsionou a pensar.

No contexto de sua proposta para que se chegasse a uma nova economia das relações de poder, Foucault (1995) sugeriu que, para o entendimento destas, talvez fosse uma opção metodológica acertada investigar as formas de resistência. Esquadrinhá-las teria, então, por efeito “esclarecer as relações de poder, localizar sua posição, descobrir seu ponto de aplicação e os métodos utilizados” (Foucault, 1995, p. 234). Tendo isso em vista, a SE 8 produzida pelo *Sujeito 4* despertou nosso interesse para refletirmos as questões supracitadas.

Em relação responsiva com a pergunta “O que as festas de N. Sra. da Piedade, N. Sra. da Conceição e S. Tomé representam para as pessoas da comunidade?”, a SE 8 (cf. Quadro 10) tem mais de sua metade estruturada em torno da palavra “resistência”. Nas sequências enunciativas precedentes, constatamos igualmente elementos indicativos dessa forma de exercício de poder pelos sujeitos negros – apontamos alguns, mas não falamos de outros. No entanto, estes e aqueles serão referidos oportunamente na tessitura argumentativa desta subseção.

³² Sob o título “Menina é apedrejada na saída de culto de candomblé no Rio”, o site *Uol Notícias* comunicou, em 06 jun. 2015, as circunstâncias de um episódio de violência em que uma garotinha de 11 anos chegou a desmaiar por ter sido atingida, na cabeça, por uma pedra lançada por dois homens evangélicos, após provocação e xingamento a ela e aos que a acompanhavam.

Quadro 10. Recorte de entrevista feita com o Sujeito 4.

Pesquisador	Sequência Enunciativa (SE)
O que as festas de N. Sra. da Piedade, N. Sra. da Conceição e São Tomé representam pra as pessoas da comunidade? Qual o significado delas pra vocês?	<i>SE 8: Significado pra mim, primeiro é resistência... porque através da Bandaia, que hoje nós chamamos Batuque, né? do ladrão de Sairé, do ladrão de Marabaixo é que a gente faz os protestos da gente, né? Então, através... nós hoje, não! mas os nossos antigos, a única maneira deles protestarem era no ladrão, na Bandaia, nos jogos de versos deles. Então é... é sinal de resistência pra mim. Agora pras outras pessoas... porque é complexo, porque não é... nós somos, por exemplo, a maioria, mas tem muita gente que diz que é dança de velho, é macumba, é tudo! Então, a gente... a gente tenta explicar que é uma identidade, uma... uma cultura, uma prática cultural da comunidade.</i>

Fonte: O autor (2023).

Em geral, o comportamento em questão emerge, de forma mais ou menos velada, nos enunciados que abordam temáticas pertencentes ao domínio de referência religioso, uma vez que ele é o recorte dominante no trabalho. Como analistas, cumpre-nos, então, definir “as leis de possibilidade, de regras de existência para os objetos que aí se encontram nomeados, designados ou descritos, para as relações que aí se encontram afirmadas ou negadas” (Foucault, 2020a, p. 110). E fazer isso significa, entre outras coisas, escavar discursivamente aspectos históricos, identificar posições sujeitos e descrever relações de saber-poder.

Já abordada no Cap. II, a resistência é, segundo Foucault (1995, 2020b), parte constitutiva fundamental das relações de poder; em outras palavras, não há poder sem resistência. Diz o autor:

se é verdade que no centro das relações de poder e como condição permanente de sua existência, há uma “insubmissão” e liberdades essencialmente renitentes, não há relação de poder sem resistência, sem escapatória ou fuga, sem inversão eventual; toda relação de poder implica, então, pelo menos de modo virtual, uma estratégia de luta (Foucault, 1995, p. 248).

Para esse autor, o poder se dá numa rede, ao longo da qual irrompem pontos de resistência (Foucault, 2020b). Ademais, para ele, é incorreto pensar as relações de poder em termos de polos de forças; quer dizer, de um lado os que exercem o poder, porque o contêm, e de outro, os que só podem sofrer seus efeitos, pois privados dele. Na verdade, nas malhas do poder, “os indivíduos não só circulam, mas estão em posição de exercer e de sofrer sua ação” (Foucault, 2021, p. 284). São poucos os contextos nos quais podemos imaginar alguém com sua liberdade tão cerceada quanto a, ou mais do que na, escravidão. E, ainda assim, o afetado

consegue encontrar uma via, ínfima que seja, para dar vazão a uma “liberdade essencialmente renitente”.

Outro aspecto do entendimento foucaultiano sobre o poder, que consideramos importante destacar, é registrado por Veiga-Neto (2007). Ei-lo: os pontos de resistência gerados dentro da própria rede de poder são “às vezes amplamente abrangentes, mas, em geral, minúsculos, transitórios e móveis” (Veiga-Neto, 2007, p. 125). Assim, há pontos de resistência como os levantes que irromperam, em diferentes lugares e momentos do período colonial brasileiro, cuja dimensão os fez ser arrolados, para sempre, na memória desse povo. Deles são exemplos a Guerra dos Palmares e a Revolta dos Malês, para ficarmos somente nas insurreições negras. E há pontos de resistência menores, os quais são comparativamente mais numerosos do que os supracitados.

Nesse último grupo, situamos as resistências referidas na SE 8, que retomamos. Nela observamos que o *Sujeito 4* reflete sobre a qualidade da resistência exercida pelo seu povo em dois momentos da história: o período da escravidão e o período posterior a ela. Num, constata que havia pouca margem para empreender ações de resistência (“*os nossos antigos, a única maneira... deles protestarem era no ladrão...*”). Noutro, opostamente reconhece que existe um campo maior de possibilidades para realizá-las (“*nós hoje, não!*”), o que nos remete ao que Foucault (1995) afirma sobre o exercício do poder sobre sujeitos livres.

Nos anos que correm no Brasil do século XXI, estamos cientes da existência de um racismo estrutural (herança colonial) que se configura como a raiz de inúmeros problemas enfrentados pela população negra e parda em todo o país. Uma chaga que se traduz em situações bem concretas no seu dia a dia: *bullying* na escola, tratamento hostil por parte da polícia e propensão maior a serem criminalizados, vigilância cerrada dos seguranças nas lojas, baixos salários, e restrição, na prática, à fruição de bens materiais e culturais de forma equiparada aos brancos.

É esse mesmo racismo que estrutura as relações sociais do país no qual vivem, que faz com que o preconceito em relação às suas práticas religiosas seja algo tão presente. De tal modo que, afora o *Sujeito 5*, a quem fizemos um questionamento direto sobre essa temática, os *Sujeitos 1* (cf. a SE 9, no Quadro 11, logo a seguir), 2 e 4 mencionam o problema ‘espontaneamente’ em seus enunciados; sentindo, quase sempre, a necessidade de esclarecer que suas práticas religiosas não são “macumba”, e sim “uma forma de agradecimento a Deus e aos santos” da Igreja Católica (*Sujeito 2*); uma “representação da alma do negro” (*Sujeito 3*);

uma “identidade” e “prática cultural da comunidade” (*Sujeito 4*); e uma “tradição” (*Sujeito 5*) dela. São, pois, práticas discursivas que operam no processo de subjetivação desses negros.

Quadro 11. Recorte de entrevista feita com o Sujeito 1.

Pesquisador	Sequência Enunciativa (SE)
Como jovem, de que modo você administra sua devoção pelos santos e compromissos da religiosidade com os apelos próprios à sua faixa etária (festas, namoros e outras coisas)?	<i>SE 9: Mas tem esse preconceito, sim... Muitas pessoas que falam assim: Ah, vocês faz... Tem colegas que falam que a gente faz macumba, né? Não! Isso daí... quando a gente começa a conhecer mesmo... Até porque tenho medo de macumba.</i>

Fonte: O autor (2023).

Em termos foucaultianos, diríamos que, à sujeição que *outros* tentam impor-lhes pela via da objetivação negativa de suas práticas culturais (Foucault, 1995) (cf. as SE 9 e 10, nos Quadros 11 e 12, respectivamente), os sujeitos negros da coletividade do Carvão fazem ações de resistência – cada um dos diferentes enfoques que eles dão a elas –, discursivizando as próprias práticas; constituindo, assim, sua subjetividade.

Quadro 12. Recorte de entrevista feita com o Sujeito 5.

Pesquisador	Sequência Enunciativa (SE)
Como é que a senhora reage àquelas pessoas que chamam de “macumba” às práticas culturais da sua comunidade?	<i>SE 10: Eu, graças a Deus, pra mim, nunca me falaram, né? Eu tenho o que falar, né? Mas, graças a Deus, comigo nunca teve, mas tem gente... as minhas filhas são professoras, e aí lá na Maria Angélica, Fazendinha, elas faziam lá no Mais Educação negócio do Marabaixo lá... tinha muitos que diziam que era macumba. Pôxa! A gente fica triste... mas num é macumba, é uma tradição, e a gente não quer deixar acabar, né?</i>

Fonte: O autor (2023).

Apesar de ainda existir uma ordem discursiva que marginaliza negros, indígenas, homossexuais e mulheres, entre outros, há alguns exemplos de como ações de resistência, às vezes, perpetradas por um único sujeito, podem ocasionar um rearranjo nas relações de forças em certos domínios discursivos. E isso é consistente com a ideia do poder como um jogo. Foucault (2020b) diz: “[o poder é] um jogo que, através de lutas e afrontamentos incessantes, as [correlações de força] transforma, reforça, inverte” (Foucault, 2020b, p. 100, comentários nossos). Um exemplo notável de resistência é protagonizado por Maria da Penha. Branca, sua

experiência de violência, contudo, poderia ser (aliás, ainda é...), no Brasil de hoje, a de qualquer mulher, independentemente de sua origem étnica, posição social e estado da federação.

O caso de Penha ilustra um campo de possibilidades de ações de enfrentamento que podem ser adotadas pelos sujeitos no contexto histórico em que vive o *Sujeito 4*, isto é, na atualidade. Sua história de luta é, também, uma amostra de que “os discursos devem ser tratados como práticas descontínuas, que se cruzam por vezes, mas também se ignoram ou se excluem” (Foucault, 2014a, p. 50); de que, ainda que as leis sejam feitas nas esferas mais elevadas da administração do país (topo da pirâmide), da base pode partir o dardo que arranca concessões ao arranjo de forças dominante (o patriarcado, por exemplo); e de que, como as continuidades, as rupturas são parte importante do processo de construção histórica das sociedades e daquilo que a posteridade vê como normal, seja no âmbito jurídico, educacional, econômico, midiático ou político.

Analisando as informações do blog *Fundo Brasil de Direitos Humanos* à luz do princípio foucaultiano de que o poder se exerce sobre sujeitos livres (Foucault, 1995), podemos ver as diversas ações de contraconduta adotadas por Penha, uma sobrevivente a duas tentativas de assassinato pelo marido. Primeira ação: após criar coragem, ela denuncia seu agressor, mas se depara com incredulidade e inexistência de apoio legal por parte da justiça brasileira. Segunda: com seu caso se arrastando na justiça, escreve um livro (*Sobrevivi... posso contar*), “onde narra as violências sofridas por ela e pelas três filhas” (Fundo Brasil). Terceira: com o apoio granjeado com a publicação, Penha aciona instâncias jurídicas internacionais (*Centro pela Justiça e o Direito Internacional* e o *Comitê Latino Americano e do Caribe para a Defesa dos Direitos da Mulher*).

Em 1998, esses dois órgãos enviaram o caso para a *Comissão Interamericana de Direitos Humanos da Organização dos Estados Americanos* (OEA). Em 2002, a *Corte Interamericana de Direitos Humanos* condenou o Brasil por omissão e negligência, fazendo-o assumir o compromisso de “reformular as suas leis e políticas em relação à violência doméstica” (Fundo Brasil).

Com suas ações de resistência, Maria da Penha fez irromper um acontecimento (descontinuidade) no ordenamento jurídico brasileiro – a criação de uma lei que leva o seu nome e cria mecanismos para proteger as mulheres vítimas de violência doméstica; lei que tornou possível a prisão do sujeito agressor; lei que ampliou, desde que surgiu, em 86% as denúncias de violência familiar e doméstica; lei que apenas 2% dos brasileiros desconhecem (Fundo Brasil).

Mas se o poder é um jogo (Foucault, 2020b), as mulheres negras e indígenas participam dele em igualdade de condições às das brancas? Todas têm as mesmas chances de vencê-lo de forma justa? Ou as historicidades ligadas às suas respectivas etnias influenciam em campo, para o bem e para o mal? “Livres” na acepção foucaultiana (Foucault, 1995), tais jogadoras têm o mesmo campo de possibilidades de ações de contraconduta? Se sim, as respostas a tais ações têm as mesmas probabilidades de concretização? O racismo estrutural ainda existente no país inclina-nos a responder que ‘não’ a (quase) todas as perguntas. Pois, se no lugar de uma mulher branca de classe média, a história de violência fosse a de uma mulher preta e pobre, seu percurso possivelmente teria sido mais acidentado; e o desfecho dele, talvez diverso.

Diferentemente de Penha e do *Sujeito 4*, sujeitos de direito vivendo numa ordem democrática de direito, os escravizados e escravizadas do período colonial brasileiro eram bens patrimoniais de seus senhores; seus filhos e filhas destinavam-se à mesma sorte. Estavam numa relação, com seus “donos”, que nem poderia caracterizar-se como “de poder”: era pura “relação física de coação”, já que estavam acorrentados (Foucault, 1995, p. 244). Ainda assim, como aquelas plantinhas que conseguem brotar nas quebras do asfalto ou nas fendas do concreto, os negros referidos pelo *Sujeito 4* conseguiam fazer seus protestos por intermédio do ladrão de *Bandaia* (atual Batuque).

Também nessa direção, Tartaglia (2021) aponta que o Marabaixo:

é símbolo da resistência negra no Amapá, pois foi combatido por práticas opressoras no período colonial brasileiro, em que os sujeitos negros se reinventavam para manter as suas práticas e suas religiosidade em meio às repressões da Igreja Católica e da Coroa Portuguesa (Tartaglia, 2021, p. 39).

Por seu turno, Araújo (2016), em sua dissertação de mestrado sobre a comunidade negra rural macapaense Mel da Pedreira e apoiado nos relatos orais daqueles sujeitos, cita o Batuque e o Marabaixo, lado a lado, como mecanismos de resistência dos sujeitos negros naquele período. Proibidos de se comunicarem entre si, os negros utilizaram essas danças e a cantiga oral *ladrão* para contornar esse obstáculo e viabilizar a resolução de problemas. Diz o autor:

Esses rituais que ocorriam nas senzalas eram também e principalmente de dança do marabaixo e batuque, especificamente nos quilombos do Amapá e no baixo Amazonas. Era também um meio pelo qual os negros se comunicavam entre si porque também lhes fora sacado o direito de conversar entre si, com o objetivo de evitar fugas, rebeliões e toda sorte de prejuízo aos senhores de escravos. Nesse talvez único meio de comunicação, surge a figura do ladrão que no Marabaixo tem uma função crucial, por mudar os versos das canções, esta função tem uma importância histórica muito grande. No tempo da escravidão, o ladrão era uma espécie de moderador entre os assuntos que

a comunidade negra queria discutir entre eles, e a única forma era usar a música como recurso porque não podiam conversar entre si. Então, todos cantavam marabaixo e em meio a um verso e outro, o ladrão trazia à tona tal assunto e assim discutiam e conversavam. Tratava-se de uma estratégia por parte dos negros para poderem resolver seus assuntos de forma “livre” e sem a intervenção de seus “donos” (Araújo, 2016, p. 41-42).

Essa exposição nos dá um vislumbre da atmosfera de tensão experimentada pelos escravizados(as) no dia a dia. Isto é, a ameaça constante de maus-tratos, açoites ou mesmo assassinatos. Logo, vivendo numa situação na qual até a comunicação entre os diferentes grupos étnicos era vedada (Tartaglia, 2021), os sujeitos negros precisavam ser muito cautelosos – por isso, tanto na citação de Araújo (2016) quanto no discurso do *Sujeito 4* (SE 8), não nos surpreende que vissem nas danças e no *ladrão* a única forma possível de comunicação. Precisavam também ser ardilosos – daí, as mudanças nos “versos das canções”, o acréscimo sorrateiro de informações novas neles (“em meio a um verso e outro”) e os “jogos de versos deles” (SE 8) poderem ser caracterizados, à luz de Foucault (2020b), como táticas de invisibilização de suas manobras de luta, de seu exercício de poder.

Dessa maneira, vemos como o *ladrão*, de fato, merece os adjetivos “crucial” e “grande” na qualificação de seu caráter estratégico para operar ações de resistência. Mas por que um gênero textual, que teve e ainda tem uma função utilitária, artística e religiosa para os sujeitos negros; que é de origem eminentemente negra; que possui um grande valor histórico para a comunidade negra, inclusive reconhecido por pesquisadores; recebeu, dos próprios negros, um nome que desde sempre esteve associado à prática delituosa em qualquer tempo e lugar? Uma vez mais, recorremos a Tartaglia (2021), que nos esclarece. Conforme o pesquisador,

os ladrões de marabaixo são cantigas orais ao som das caixas [instrumento de percussão] que envolvem um ritual de dança. A palavra *ladrão*, no Ciclo [de Marabaixo], passa por um processo de resignificação para os sujeitos negros, porque deixa de ter um sentido pejorativo associado ao roubo, ao furto ou à pessoa desonesta e, através de um jogo polissêmico, constrói um novo sentido. (...) pelos ladrões de marabaixo que esses sujeitos lançam dizeres e, também, exercem poderes. O ladrão de marabaixo rouba um acontecimento do dia a dia e leva para dentro do Ciclo do Marabaixo (Tartaglia, 2021, p. 125-126, comentários nossos).

A seu turno, Videira (2021), na Apresentação à primeira edição de seu livro *Marabaixo, dança afrodescendente*, declara ser o nome *ladrão*³³, a um só tempo, uma referência à

³³ Embora tais autores, Tartaglia (2021) e Videira (2021), estejam abordando o Marabaixo em suas respectivas obras, e por esse motivo logicamente tenda a aparecer somente o sintagma ‘ladrão de Marabaixo’, existem também

‘subtração indevida’ que a arte poética negra faz das palavras do momento histórico em curso e uma ‘confissão de culpa’ desse ato. A autora também fornece alguns exemplos de temáticas que são cantadas nas letras do *ladrão*: “O povo do Marabaixo canta nas vozes do refrão *uma saudade, uma lembrança, um comentário, uma irreverência, um sentimento compartilhado e saudado pela amizade* desse cortejo majestoso” (Videira, 2021, s/n, destaques nossos).

É interessante observarmos que, à luz de Foucault (1995), ainda que houvesse apenas a comunicação (o que, para o autor, ‘implica atividade finalizada’) como objetivo alcançado com o *ladrão* pelos(as) escravizados(as), ela já seria, por si só, indutora de poderes, na medida em que os participantes do evento comunicativo teriam o seu campo de informação modificado em razão dele. Tanto a SE 8 do *Sujeito 4* quanto a citação de Araújo (2016), porém, nos mostram que os sujeitos negros iam além disso, porquanto, agindo em consonância com seus novos entendimentos e agendas, resolviam seus problemas, faziam seus protestos e quiçá suas eventuais insurreições.

Isso tudo nos faz pensar também na reflexão foucaultiana de que poder e liberdade não são mutuamente excludentes. Pelo contrário, embora admita a complexidade envolvida no tema, Foucault (1995) afirma que um é condição para a outra. No momento em que um sujeito qualquer resiste de alguma maneira, a liberdade se mostra. Então, quantas pequenas liberdades terão sido vividas pelos(as) ancestrais escravizados e escravizadas do *Sujeito 4* e dos sujeitos negros do Mel da Pedreira, à revelia dos seus opressores?

3.4.4 SABER E (R)EXISTÊNCIA

Do início ao fim deste capítulo, eis um termo que, ao lado de “poder”, foi citado tão recorrentemente – o “saber”. Isso sinaliza que nos mantivemos ligados ao propósito inicial de que essas ferramentas conceituais foucaultianas fossem mesmo o cerne das nossas análises discursivas. Para esta subseção, reservamos as SE 11 e 12 (cf. os Quadros 13 e 14, respectivamente), nas quais examinamos como o saber é alçado, pelo *Sujeito 3*, a uma condição vital para a sobrevivência das práticas culturais do seu corpo social, e como a sua luta, nesse nessa direção, está discursivizada. Também analisamos como essas SE convergem com a SE 13, produzida pelo *Sujeito 4* e transcrita no Quadro 15.

o ‘ladrão de Batuque’ e o ‘ladrão de Sairé’, como vemos no discurso (SE 7) do *Sujeito 4*, cujo enunciado abre esta subseção. Logo, o que se diz sobre o ladrão de Marabaixo pode ser considerado extensivo a esses dois últimos.

Em *A Ordem do Discurso*, Foucault (2014a) não define diretamente o que é uma “instituição”, mas fornece informações cujo conjunto mostra o seu papel na organização das sociedades e na produção e gestão de relações de saberes e de poderes que nelas têm lugar. Como já discurremos, o discurso é uma prática que forma sistematicamente os objetos de que fala (Foucault, 2020a). Isso pressupõe um grande poder, mas de onde ele vem? Foucault recorre à prosopopeia, para fazer as instituições confessá-lo: “se lhe [ao discurso] ocorre ter algum poder, é de nós, só de nós, que ele lhe advém” (Foucault, 2014a, p. 7, comentário nosso). Assim é que constatamos o discurso ambiental, cuja força emana de instituições políticas, jurídicas, educacionais e científicas, nacionais e internacionais, exercendo pressão até sobre governos de países.

Apesar da sua importância no rol dos fenômenos humanos, a instituição tem existência transitória e está destinada a desaparecer, mas a sua duração nos escapa (Foucault, 2014a). Nesse sentido, por exemplo, ainda existe uma instituição religiosa chamada Catolicismo (ou, mais propriamente, catolicismos), que remonta ao início do primeiro milênio e no seio da qual se estabeleceram, ao longo da história, distintas descontinuidades com diferentes durações (Foucault, 2005), uma das quais é o Catolicismo Popular, comparativamente bem mais recente. Nem a modalidade de catolicismo dominante no país (Brasil) nem esta última estão em vias de desaparecer. Mas o *Sujeito 3*, da Comunidade Remanescente de Quilombo do Carvão-AP, teme que o conjunto (Catolicismo Popular) deixe de existir, nela, em razão da morte de seus elementos constitutivos. Na raiz de sua preocupação está um saber, ou melhor, a falta dele.

Sabemos que, assim como o poder, o saber é crucial na constituição dos discursos. Foucault demonstrou isso em obras como *A História da Loucura* (1961) e *O Nascimento da Clínica* (1963). Também é essencial na produção de sujeitos. É sintomática disso a ocorrência reiterada de um léxico diversificado ligado ao ‘saber’ nas SE produzidas pelos sujeitos negros carvoenses analisadas até aqui e nas que seguem. Vejamos alguns itens: “achando” (pré-conceito – SE 1), “a gente sabe”, “a gente transfere”, a gente aprendeu”, “essa memória”, “esse nome”, “eles chamam” (SE 3), “conta a história da avó dela” (SE 5), “eu acredito que” (SE 6), “a técnica de fazer nossos próprios instrumentos” (SE 12), “não sei se o Josué aprendeu”, “ele sabe bater” (SE 13). Vejamos, pois, o que afinal está afligindo o *Sujeito 3* nesse âmbito (cf. a SE 11, no quadro abaixo).

Quadro 13. Recorte de entrevista feita com o Sujeito 3.

Pesquisador	Sequência Enunciativa (SE)
-------------	----------------------------

Como você acha que as pessoas daqui que estão na sua faixa etária, quer dizer, a galera mais jovem, se relacionam com o Batuque?	SE 11: [...] a Festa da N. Senhora da Piedade, em si, ela... ela... conseguiu manter até uma certa parte, mas hoje a gente vê muita deficiência. Eu já fiz uma solicitação junto a CONAQ pra gente trazer cursos de capacitação, porque os foliões, os novos... os novos foliões, a nova geração tá pedindo muito... a gente precisa, a gente necessita, é uma necessidade de existência da comunidade do Carvão, não só pra Festa de Nossa S. da Piedade, mas pra todas as manifestações religiosas, culturais, tradicionais da minha comunidade hoje que venha cursos de capacitação, porque antigamente não precisava, era já de dom de nascença, entendeu? Mas com a perda de muitas pessoas que... que... quando eles foram, eles não passaram as técnicas principalmente de manusear a... as árvores pra fazerem os tambores, pra fazer as tabocas, isso daí, então... as “tabacas”, então isso daí é uma coisa que é muito, muito complicada. E hoje o que eles mais pedem: “Fulano³⁴, curso de instrumentos! de fabricação de instrumentos musicais!” Marabaixeiros. Nós precisamos e necessitamos. Então, isso daí foi... Eu tô batendo faz tempo... desde o ano passado com a CONAQ pra ver se eu consigo trazer, arranco um curso deles... E esse ano eu disse que se eu não conseguir arrancar deles, eu vou apelar... Vou lá no Mazagão Velho, vou dizer: “Manel, bora, mano! Te arruma de malas e cuia... vem passar, pelo menos, uma semana no Carvão. Porque eles têm o curso. Lá no Mazagão Velho, eles tiveram essa vantagem em decorrência [ininteligível] da Festa de São Tiago. Então, sempre foram bastantes cursos pra lá, coisas que a minha comunidade sempre também perdeu muito, que a gente dificilmente tem acesso a esses cursos, a essas coisas assim, professor, entendeu? E não é por falta de “Ah...”, por falta de interesse ou de algo assim. Não! A gente até que solicita. Mas... é engraçado que no Mazagão Velho, basta eles solicitar, que com o estalar do dedo está lá o curso. Mas eu reconheço que é devido à festividade... à visualização...
---	--

Fonte: O autor (2023).

Nessa sequência enunciativa, vemos um *Sujeito 3* nitidamente preocupado com uma séria descontinuidade na transmissão geracional, no Carvão, de um saber, que é indutor de um poder (Foucault, 1995): aquele que permite a feitura de determinados instrumentos musicais (caixa de Marabaixo, tambor de Batuque etc.), que são essenciais às práticas de Batuque, Marabaixo e Sairé; em torno das quais se desenvolvem as festas tradicionais, elementos do catolicismo praticado pelos próprios sujeitos negros. A ruptura referida pelo *Sujeito 3* estaria no fato de que, enquanto vivos, alguns moradores possuidores de saberes sobre que espécie de árvore e de animal (para extração da pele) poderiam ser usados, por exemplo, na confecção de tambores, não os transmitiram aos demais moradores; pondo, assim, sob ameaça a existência das festas secularmente cultivadas naquela comunidade, que, aliás, é relativamente pequena.

³⁴ Na SE 3, omitimos o nome do entrevistado em razão do compromisso de sigilo firmado no Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), um dos elementos do Protocolo de Pesquisa.

Na SE 12, a seguir, o *Sujeito 3*, além de compartilhar mais elementos dos saberes suprarreferidos, revela algo sobre como se processava o aprendizado deles pelas crianças. Confira o Quadro 14.

Quadro 14. Recorte de entrevista feita com o *Sujeito 3*.

Pesquisador	Sequência Enunciativa (SE)
Existe alguma atração cultural que exerça mais apelo entre o pessoal mais jovem quando comparado a essas práticas tradicionais ou não?	SE 12: Não! Ainda existe nos jovens do Carvão o interesse, sim! Eles têm... eles são pessoas bem dedicadas, bem envolvidas, mas só que com essa necessidade de aprender, eles necessitam aprender antes que morra. Por isso, que eu tô fazendo, já venho fazendo desde o ano passado apelo pra ver se a gente consegue os cursos de capacitação do que a gente não tem. O que a gente não tem? A técnica de fazer os nossos próprios instrumentos. Criança... se entregar uma taboquinha pra uma criança, ela vai ficar lá... o dia todinho te enchendo a paciência. É ali que começa fazendo assim e depois vai pegando prática como realmente se faz, que era assim que se aprendia antigamente. Dentro da taboca da maioria dos adultos; da maioria, não! Dentro da taboca dos adultos, é chumbo! Porque eles pegam o bambu, deixam o bambu oco, fecham com... eles passam alguma coisa lá por dentro. Eu não sei se é verniz ou se é um outro tipo de material pra selar, pra não apodrecer, e pra fechar, lacrar, eles encham, eles colocam uma quantidade, uma determinada quantidade de chumbo lá dentro e aí eles fecham, lacram, pintam, envernizam e fazem o aprimoramento daquela taboca. E aí eles... eles têm a técnica de como tocar aquele instrumento. Quando criança, a taboca das crianças é feita com o milho.

Fonte: O autor (2023).

Não mais havendo sujeito(s) detentor(es) dos saberes necessários à elaboração de instrumentos musicais no interior da sua comunidade, o *Sujeito 3* se volta para fora dela, isto é, para outras comunidades remanescentes de quilombo praticantes do Batuque e do Marabaixo, em busca de quem os tenha, ou do que esteja em posição de viabilizá-los; no caso, a CONAQ. Afinal, poder é também “relações entre ‘parceiros’ (...)”; que, por seu turno, são “um conjunto de ações que se induzem e se respondem umas às outras” (Foucault, 1995, p. 240). Assim, o primeiro movimento estratégico do sujeito em questão envolve a CONAQ. Mas o que é a CONAQ, que reúne condições de sanar o problema apresentado pelo *Sujeito 3*, mas ainda não atendeu aos seus reiterados rogos por cursos de capacitação?

CONAQ é a sigla de “Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais”, instituição cuja página na internet (*Quem Somos?*), informa que já existe faz vinte anos e é formada pela união das organizações quilombolas nos âmbitos estadual e regional. Seus objetivos são

lutar pela garantia de uso coletivo do território, pela implantação de projetos de desenvolvimento sustentável, pela implementação de políticas públicas levando em consideração a organização das comunidades de quilombo; por educação de qualidade e coerente com o modo de viver nos quilombos; o protagonismo e autonomia das mulheres quilombolas; pela permanência do(a) jovem no quilombo e acima de tudo pelo uso comum do Território, dos recursos naturais e em harmonia com o meio ambiente (CONAQ, 1996).

Ainda na página supramencionada, a CONAQ (1996) utiliza 6 vezes a palavra “resistência” e 14, a palavra “luta” – seis destas estruturam os objetivos que justificam sua existência como organização que peleja pelos direitos dos sujeitos de comunidades negras de todo o Brasil. Trata-se, portanto, de instituição sabedora de que para transformar, reforçar ou inverter o estado de coisas é preciso jogar o jogo do poder, e ele envolve “lutas e afrontamentos incessantes” (Foucault, 2020, p. 100).

Se, porém, essa instituição seguir inoperante com sua demanda, o *Sujeito 3* valer-se-á de um último movimento estratégico (ao menos, no interior da sequência enunciativa em análise), qual seja, recorrer a “Manel”, um sujeito negro de Mazagão Velho detentor das técnicas para a confecção de instrumentos musicais utilizados nas práticas culturais dos sujeitos negros. Confira, na Figura 9, duas fotografias de uma oficina dessa natureza em MV. A possibilidade de o *Sujeito 3* adotar condutas diversas e uma pluralidade de comportamentos concretiza a concepção foucaultiana de liberdade dos sujeitos (Foucault, 1995). Sob esse prisma, os sujeitos do Carvão são livres, porque podem adotar diversas condutas voltadas à sobrevivência de suas práticas culturais.

Figura 9 – Oficina de instrumentos musicais em Mazagão Velho



Fonte: Acervo do autor (2023)

O receio do *Sujeito 3* relacionado ao risco de ‘morte’ das práticas culturais da sua comunidade não é um sentimento infundado nem paranoico. Há, pelo menos, dois precedentes históricos que podem servir de alerta a esse respeito – um envolve a comunidade de Mazagão Velho e outro, o próprio Carvão. O primeiro refere-se ao desaparecimento da prática do Sairé em MV. Perguntado sobre o porquê disso, o *Sujeito 4* nos dá a seguinte explicação (cf. Quadro 15).

Quadro 15. Recorte de entrevista feita com o Sujeito 4.

Pesquisador	Sequência Enunciativa (SE)
Tinha Sairé no Mazagão Velho, né?	<i>SE 13: Tinha, no tempo é... quem cantava era a Tia Maria Calada, a Tia Darcina, essas pessoas se perderam, né? Não sei se o Josué aprendeu... Bater eu sei que ele sabe bater, agora não sei se ele sabe cantar.</i>

Fonte: O autor (2023).

Observamos que o *Sujeito 4* sugere que o Sairé desaparece em MV no momento em que os únicos sujeitos (“Tia Maria Calada” e “Tia Darcina”) que possuíam um saber específico sobre ele (“cantar”) falecem. Embora o sujeito “Josué” detenha um saber sobre a prática (“bater” = tocar), este não será suficiente, em face da ausência do primeiro.

O segundo precedente histórico teve como cenário o próprio Carvão e diz respeito à Festa de N. Sra. da Piedade. Conforme o *Sujeito 3*, essa festa deixou de ser praticada na comunidade por cerca de meio século, em razão da saída da comunidade das famílias Queiroz e Luz, responsáveis por ela. Foi retomada apenas no ano de 1990, por iniciativa de alguns moradores.

Retomando a SE 11 (cf. Quadro 13), observamos que o *Sujeito 3* dá mostras de uma determinação inquebrantável na busca por atingir um objetivo que pode evitar as situações supramencionadas. Destacamos passagens nas quais expressa ações aparentemente solitárias nessa direção: “*Eu já fiz uma solicitação junto à CONAQ...*”, “*Eu tô batendo faz tempo...*”, “*...se eu não conseguir arrancar deles, eu vou apelar...*”, “*pra ver se eu consigo trazer, arranco um curso deles*”, “*Vou lá no Mazagão Velho, vou dizer: ‘Manel, bora, mano!’*”. Essa insistência atesta uma convicção do *Sujeito 3* de que, por meio das táticas que adota, pode (micropoder) alterar o atual estado de coisas, já descrito, referente ao Carvão.

Por sua vez, essa possibilidade referente ao *Sujeito 3* é convergente com o que diz Deleuze (2019) a propósito das relações de poder. Assim, estas não procedem de um único ponto de soberania (consideremos, nesse sentido, a ‘líder comunitária’ ou a ‘chefe do distrito do Carvão’), mas deslocam-se de um ponto (o *Sujeito 3*, um membro da comunidade) a outro (a CONAQ) dentro de um campo de forças, “marcando inflexões, retrocessos, retornos, giros, mudanças de direção, resistências” (Deleuze, 2019, p. 76). À luz do que declara o *Sujeito 3* sobre a tendência de a CONAQ atender, quase sempre e num “estalar de dedos”, apenas às solicitações feitas por MV, em razão de sua maior visibilidade, uma resposta positiva daquela instituição ao sujeito considerado representaria, de fato, uma “inflexão” na tendência retromencionada.

Por fim, a possibilidade referente ao *Sujeito 3* é demonstrativa ainda do fato de que, usando sua liberdade, um mesmo sujeito pode alcançar um único objetivo de luta; adotando, para isso, diferentes condutas, porque tem diante de si um campo de possibilidades de comportamentos (Foucault, 1995).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Graças aos Estudos Discursivos Foucaultianos, sabemos que no “mundo real” os discursos não estão isolados uns dos outros, cada qual seguindo o seu caminho. Ao contrário, a dinâmica das relações de poder e de saber que perpassa a vida social faz com que ora se aproximem, formando alianças táticas; ora se cruzem, se afastem ou se ignorem; ora travem uma disputa feroz pela supremacia na sociedade. Construídos historicamente, os discursos são práticas instituidoras de sujeitos que, em certo sentido, não deixam de ser também compostos históricos (em contínuo processo de transformação, de dobra, como disse Deleuze). Isto é, trazem influências discursivas várias – de ontem e de hoje – que os moldam nas várias dimensões de sua existência (entre elas, a religiosa); refletindo, pois, em sua forma de pensar e de agir.

Sabemos que, assim como nas demais comunidades negras rurais do Amapá, as práticas culturais e religiosas tradicionais da comunidade do Carvão, elementos da prática discursiva do Catolicismo Popular, remontam aos ancestrais escravizados. Por isso, intentamos descobrir como essa prática, em especial, e outras, mais secundariamente, produziram (e produzem) aqueles sujeitos negros. Assim, nasceu nossa pergunta de pesquisa: De que modos elementos do Catolicismo e da cultura afro-amapaense confluem na produção dos sujeitos negros da Comunidade Remanescente de Quilombo do Carvão-AP e de seus sinais de resistência?

Ato contínuo, estabelecemos como objetivo geral do estudo analisar modos de produção dos sujeitos negros da Comunidade Remanescente de Quilombo do Carvão-AP por elementos da prática católica no entrecruzamento com traços de negritude e ancestralidade de tais sujeitos, e seus movimentos de resistência no processo. Para tanto, estabelecemos estes objetivos específicos: a) descrever as festas tradicionais de N. Sra. da Piedade, N. Sra. da Conceição e S. Tomé, assim como as práticas de Batuque, Sairé e Marabaixo; b) visibilizar, nos discursos dos sujeitos, as relações de saber-poder constitutivas de práticas de resistência; c) entender o funcionamento das sequências enunciativas na subjetivação dos negros do Carvão.

Para concretizar tais objetivos, nossa pesquisa adotou um percurso principiado com um conjunto de informações históricas (o qual, somado às entrevistas que realizamos com os negros do Carvão, fazem parte do nosso *arquivo*), as quais esclarecem, entre outras coisas, que o remanejamento de colonos e de negros, num primeiro momento, seguido de levadas sucessivas de negros nos momentos seguintes para as terras da Amazônia, ocorreu dentro da estratégia portuguesa de colonização e defesa militar desta. No entanto, o nível de opressão e a

necessidade de sobrevivência, fizeram com que os sujeitos escravizados (incluindo os indígenas), e até soldados, fugissem e formassem novas configurações sociais, os quilombos.

Nessa síntese, podemos constatar as múltiplas direções de exercício de poder que tiveram lugar na Amazônia, em geral, e na região que viria a ser o Amapá, em particular, no período colonial. Em outras palavras, à guisa de fazer frente a relações de forças que vinham “do lado” (também potências europeias, interessadas na Colônia portuguesa), ou que operavam “de fora para dentro”, a Coroa Portuguesa, exercendo seu poder “de cima para baixo”, enviava soldados-colonos e escravizados para o Amapá; porém, fazendo resistência, esses mesmos grupos exerceram um poder, no caso “de baixo para cima”, ao fugirem e criarem modos alternativos de existência. Portanto, como nos ensina Foucault (Rabinow e Dreyfus, 1995), o poder se exerce de cima para baixo e vice-versa; ele é multidirecional.

Sob o prisma da história serial, podemos concluir, portanto, que o Amapá – e o Brasil como um todo – é fruto de continuidades, mas também de importantes processos de rupturas. Explicando melhor, o acontecimento da fuga dos escravizados e o exercício da ‘liberdade’ no interior dos quilombos – processo que os portugueses não conseguiram reverter, como o provam os inúmeros grupos de remanescentes negros habitando esses lugares – não fazia parte dos planos dos colonizadores para o povoamento e defesa das terras do Cabo Norte (Amapá). Por isso, a nosso ver, a expressão que Oliveira e Vasconcelos (2021, p. 118) utilizam para referir-se a isso – algo “fora da organização e da lógica militar” – se coaduna muito bem com a noção foucaultiana de ruptura; em suma, trata-se mesmo de uma descontinuidade histórica.

De ordem religiosa, outra descontinuidade histórica relacionada à trajetória dos sujeitos negros na Amazônia, cujo papel foi fundamental, em nossa pesquisa, na qualidade de prática discursiva instituidora dos sujeitos negros do Carvão, foi a adoção do Catolicismo Popular por eles. Mesmo em face do catolicismo romano com suas rígidas tradições e preceitos, os sujeitos negros cultivaram o Catolicismo Popular (e o fazem ainda hoje); vertente essa que, além de admitir suas africanidades, não vê no sacerdote uma figura *sine qua non* para o desenvolvimento da missa. Portanto, uma dentre outras razões que se apresentaram na análise, para explicar o porquê de as festas, o Batuque e o Marabaixo serem, na perspectiva daqueles sujeitos negros, um sinal de resistência para eles.

Também parte do percurso necessário ao cumprimento dos objetivos citados, investimos na revisão dos conceitos foucaultianos (“as ferramentas”) relevantes à realização da análise das entrevistas feitas com os sujeitos negros da comunidade do Carvão; mobilizando, para isso, Foucault e outros autores que com ele dialogam. Assim, mereceram atenção conceitos tais como

história serial, arquivo, poder, saber, formação discursiva, discurso, prática discursiva, enunciado, sujeito, acontecimento e descontinuidade, para citar alguns, operados pela abordagem arqueogenealógica. Tais ferramentas foram mobilizadas, em diferentes medidas, desde o levantamento da historicidade dos sujeitos negros do Carvão, de Mazagão e do Amapá, passando pelo processo de constituição do arquivo e seleção das séries enunciativas. Parte final do percurso da pesquisa, a etapa de análise foi realizada mediante o batimento *descrição + teoria + gesto de interpretação*, nem sempre nessa ordem.

A análise das entrevistas dos sujeitos negros do Carvão (representadas nas 13 SE extraídas delas), sob a perspectiva discursiva foucaultiana, por um lado, nos mostrou que as festas e as demais práticas culturais são percebidas por esses sujeitos como uma herança; são práticas que carregam a historicidade desses sujeitos e se somam importantemente a outras na moldagem do seu ser, pensar, sentir e agir (SE 1, 2, 3, 4, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13). Em razão disso, são concordes no fato de que elas são merecedoras de esforços e sacrifícios em prol da sua existência. Ademais, sua manutenção é também uma forma de preservar a conexão espiritual com sua ancestralidade e mostrar reverência a ela, que, em situação histórica diversa e assaz desfavorável, mostrou-se resiliente nessa tarefa, visibilizando a subjetividade desses sujeitos (SE 2, 3, 4, 5, 8).

Por outro lado, a análise evidenciou também que o preconceito e a discriminação são fenômenos discursivos de objetivação que ainda se fazem muito presentes nas práticas sociais desses sujeitos negros, por ainda circularem nos dizeres do corpo social local (SE 1, 8, 9, 10). Tais manifestações partem, não apenas mas também, de sujeitos insertos em outras práticas discursivas da mesma formação discursiva, o Cristianismo (nesse sentido, cf., na subseção 3.4.2, a Nota de Repúdio da OAB/AP, motivada por ato discriminatório de liderança evangélica contra monumento a Tia Chiquinha).

Esse último caso demonstra, pois, como uma mesma formação discursiva é, com efeito, um espaço de dispersão e uma arena em que os efeitos discursivos das relações de poder exibem a dinâmica foucaultiana “da guerra e da batalha” (FOUCAULT, 2020b). Assim, nas SE analisadas, as atitudes de resistência (SE 1, 5, 6, 8, 9, 10, 11, 12), em regime de (in)visibilidade, estão predominantemente correlacionadas às práticas estigmatizantes supracitadas.

Assim, podemos dizer que nossa pergunta de pesquisa foi respondida da seguinte maneira. A prática discursiva do Catolicismo Popular institui os sujeitos negros do Carvão na medida em que estes, submetidos às regras dessa prática, estabelecem uma relação com Deus e com os santos, ao mesmo tempo que preservam uma conexão afetivo-espiritual com uma

ancestralidade que remonta à África. Veem-se como sujeitos católicos, mas com uma forma particular de louvação, que tem nas danças de Batuque, Sairé e Marabaixo e nos tambores seus elementos rituais, dos quais historicamente nunca abriram mão (resistência), apesar de todo processo de silenciamento que sofreram e ainda sofrem.

Ao longo da pesquisa, também nos deparamos com questões, que, em razão do nosso objetivo principal, não puderam ser abordadas no corpo da Dissertação. Vemo-las, no entanto, como temáticas que podem naturalmente receber investimento de pesquisa em outro momento, por nós ou por outro pesquisador. A título de ilustração, citamos uma delas. Afinal, a Festa de N. Sra. da Piedade partiu mesmo de Mazagão Velho para outras comunidades? Alguns sujeitos do Carvão argumentam que ela, na verdade, surgiu em sua comunidade, e só depois foi levada para MV, mas essa versão não condiz com aquela constante de publicações que dizem o contrário.

Encerramos essa caminhada com o sentimento de haver trazido coisas novas sobre as subjetividades negras da Comunidade Remanescente de Quilombo do Carvão, embora fiquemos também com a sensação de que muito ainda haveria por ser dito sobre elas. Ainda assim, consideramos nossa iniciativa bastante válida, por buscar conhecer melhor a população negra, enfatizando sua dimensão existencial religiosa, notoriamente foco de inúmeros atos de discriminação e preconceito, até mesmo na escola, que efetivamente deveria ser o espaço icônico da inclusão e do combate a esses tipos de violências.

Em vista disso e considerando que, na dinâmica do poder, este não emana de um único ponto de soberania, mas vai de “um ponto a outro”, produzindo inflexões, giros, inversões (Deleuze, 2019); considerando que nos encontramos na posição estratégica de sujeito-professor, atuando no interior de um componente poderoso nas engrenagens do poder e do saber na era moderna – que é a escola –, cuja eficácia, em termos de poder disciplinar e de fabricação de subjetividades, é atestada em vários trabalhos acadêmicos (Veiga-Neto, 2007); devemos, pois, trabalhar em corações e mentes para, ao menos, tentar mitigar a lógica da opressão de que ainda padece uma das matrizes étnicas que construíram o que hoje chamamos de Brasil.

REFERÊNCIAS

AMAPÁ. Lei nº 0845, de 13 de julho de 2004. Cria e insere no calendário cultural o Ciclo do Marabaixo e Batuque no âmbito do Estado do Amapá. **Publicado no Diário Oficial do Estado:** nº 3319, de 15 de julho de 2004. Disponível em: http://www.al.ap.gov.br/ver_texto.php?iddocumento=19732. Acesso em: 16 set. 2023.

ARAÚJO, I. L. **Foucault e a crítica do sujeito**. 2. ed. Curitiba: Ed. da UFPR, 2008.

ARAÚJO, M. J. M. **O Batuque e o Marabaixo protestante**: panorama musical do Quilombo do Mel da Pedreira. Orientador: João Baptista Borges Pereira. 2016. 148 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo-SP, 2016. Disponível em: <https://adelpa-api.mackenzie.br/server/api/core/bitstreams/e64239ea-51bf-4e78-8093-8a268ef35415/content>. Acesso em: 07.12.2023.

BÍBLIA, A.T. Gênesis. In: BÍBLIA DE ESTUDOS DE GENEVRA. Tradução: João Ferreira de Almeida. São Paulo e Barueri: Cultura Cristã e Sociedade Bíblica do Brasil, 1999. p. 5-76.

BRASIL. **Certidões expedidas às comunidades remanescentes de quilombos (CRQs)**. Fundação Palmares, 2022. Disponível em: <https://www.palmares.gov.br/sites/mapa/crqs-estados/crqs-ap-22082022.pdf>. Acesso em: 09 nov. 2022.

BRASIL. Ministério da Cultura. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN. **Parecer técnico nº 01424.000185/2016-18**. Brasília: Ministério da Cultura, 08 nov. 2018. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/1941#:~:text=O%20Marabaixo%20%C3%A9%20express%C3%A3o%20cultural,Express%C3%A3o%20em%20novembro%20de%202018>. Acesso em: 24 dez. 2023.

PROFANO. In: Caldas Aulete: minidicionário contemporâneo da língua portuguesa. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2004.

CANTO, F. **A água benta e o diabo**. 2. ed. Macapá: FUNDECAP, 1998.

CASTRO, E. **Vocabulário de Foucault**: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores. Tradução: Ingrid Müller Xavier. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

COORDENAÇÃO NACIONAL DE ARTICULAÇÃO DAS COMUNIDADES NEGRAS RURAIS QUILOMBOLAS - **CONAQ**. Quem Somos? Disponível em: <http://conaq.org.br/nossa-historia/>. Acesso em: 13 mai. 2023.

CURCINO, Luzmara; SARGENTINI, Vanice; PIOVEZANI, Carlos. **Discurso e (pós)verdade**. 1. ed. São Paulo: Parábola, 2021.

DELEUZE, G. **Foucault**. Tradução: Cláudia Sant'Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 2019.

PAIVA, Aurélio. Escravidão: qual foi a época em que a igreja disse que negro não tinha alma? **Diário do Vale** – Bastidores & Notas, 5 jul. 2015. Disponível em: <https://diariodovale.com.br/colunas/escravidao-qual-foi-a-epoca-em-que-a-igreja-disse-que-negro-nao-tinha-alma/>. Acesso em: 07 set. 2023.

FIGUEIREDO, Fabiana. Comunidade quilombola receberá grupos de folia do Amapá e Guiana. **G1 Amapá**, 12 dez. 2014. Disponível em: <https://g1.globo.com/ap/amapa/noticia/2014/12/comunidade-quilombola-recebera-grupos-de-folia-do-amapa-e-guiana.html#:~:text=%22Durante%20as%20festas%20do%20catolicismo,pelos%20amapaenses%22%2C%20explicou%20Lima>. Acesso em: 05 out. 2023.

_____. Vida de Tia Chiquinha, ícone do marabaixo, inspira peça de teatro exibida no Curiaú, no Amapá. **G1 Amapá**, 13 mai. 2022. Disponível em: <https://g1.globo.com/ap/amapa/o-que-fazer-no-amapa/noticia/2022/05/13/vida-de-tia-chiquinha-icone-do-marabaixo-inspira-peca-de-teatro-exibida-no-curiau-no-amapa.ghtml>. Acesso em: 17 jul. 2023.

FELINTO, M. Opressão levou Camille Claudel à loucura. **Folha de São Paulo**. São Paulo, Ilustrada, 03 ago. 1996. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1996/8/03/ilustrada/17.html#:~:text=Aos%2049%20anos%20foi%20internada,tudo%20e%20abandonada%20por%20todos>. Acesso em: 23 fev. 2023.

FERNANDES, C. A. **Discurso e sujeito em Michel Foucault**. São Paulo: Intermeios, 2012.

FERNANDES, C. A. Em Foucault, o sujeito submergido no discurso. In: PIOVEZANI, C.; CURCINO, L.; SARGENTINI, V. (Org.). **Presenças de Foucault na Análise do Discurso**. São Carlos: EdUFSCar, 2014.

FISCHER, R. M. B. **Foucault e a análise do discurso em educação**. Cadernos de pesquisa, n. 114, São Paulo, nov. 2001. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-15742001000300009. Acesso em: 22.02.2023.

FOUCAULT, M. **A arqueologia do saber**. Tradução: Luiz Felipe Baeta Neves. 8. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2020a.

_____. **A ordem do discurso**. Tradução: Laura Fraga de Almeida Sampaio. 24. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014a.

_____. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. Tradução: Salma Tannus Muchail. 8ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. Diálogo sobre o poder. In: MOTTA, M. B. **Michel Foucault**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000. (Coleção Ditos e Escritos, vol. IV).

_____. **Entrevistas**. Roger Pol-Droit. São Paulo: Graal, 2006.

_____. **História da loucura na Idade Clássica**. Tradução: José Teixeira Coelho Netto. São Paulo: Perspectiva, 1978.

_____. **História da sexualidade 1: A Vontade de Saber**. Tradução: Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 10. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2020b.

_____. **Microfísica do poder**. Organização, introdução e revisão técnica: Roberto Machado. 11. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2021.

_____. **Nascimento da clínica.** Tradução: Roberto Machado. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.

_____. O sujeito e o poder. In: DREIFUS, H.; RABINOW, P. **Michel Foucault, uma trajetória filosófica:** para além do estruturalismo e da hermenêutica. Tradução: Vera do Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

_____. **Retornar à História.** Ditos & Escritos II. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005, p. 282-295.

_____. **Vigiar e punir:** nascimento da prisão. Tradução: Raquel Ramalhete. 42. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014b.

GARAUDY, R. **Dançar a vida.** Tradução: Antônio Guimarães Filho e Glória Mariani. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980. Disponível em: <https://cupdf.com/document/dancar-a-vida-roger-garaudy.html?page=46>. Acesso em: 16 jul. 2023.

GEADA. 50 anos de A Ordem do Discurso, de Michel Foucault. **Vídeo**, 14 de agosto de 2020. Disponível em: <https://geadaararaquara.blogspot.com/2020/08/video-ordem-do-discurso-50-anos-com.html>. Acesso em: 23 fev. 2023.

GERCO/IEPA. Programa Estadual de Gerenciamento Costeiro. Instituto de Pesquisas Científicas e Tecnológicas do Estado do Amapá. **Carta Imagem da Comunidade de Carvão.** Macapá, 2022.

GOVERNO DO ESTADO DO AMAPÁ. **Empresários já planejam novos empreendimentos em Mazagão.** Disponível em: <https://www.portogrande.ap.gov.br/noticia/1012/empresarios-ja-planejam-novos-empreendimentos-em-mazagao>. Acesso em: 16.10.2022.

GOVERNO DO ESTADO DO AMAPÁ. **Rodovia AP-010 é entregue oficialmente à população de Mazagão.** Disponível em: https://inscricao.amapajovem.ap.gov.br/ler_noticia.php?slug=0108/rodovia-ap-010-e-entregue-oficialmente-a-populacao-de-mazagao. Acesso em: 16.10.2022.

GUTTING, G. **Foucault:** uma brevíssima introdução. Tradução: Fernando Santos. São Paulo: Editora Unesp, 2021.

HERRERA DE SOUZA, A. M.; OLIVEIRA, E. S. Questões acerca da concordância nominal na variedade de português falada por mulheres mazaganenses do Carvão. **Σ Sigma.** Macapá, v. 3, n. 1, p. 09-24, 2022.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo Brasileiro de 2022.** IBGE, 2023. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ap/panorama>. Acesso em: 17 ago. 2023.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. Marabaixo (IPHAN). Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/1941#:~:text=O%20Marabaixo%20%C3%A9%20express%C3%A3o%20cultural,Express%C3%A3o%20em%20novembro%20de%202018>. Acesso em: 23 set.2022.

KEPLER, Paula Ávila. Identidade: singularidade: conceitos presentes na arte. **Revista Poiésis**, Rio de Janeiro, n. 26, p. 207-220, dez. 2015. Disponível em: <http://www.poesis.uff.br/p26/p26-6-artigos-5-paula-kepler.pdf>. Acesso em: 04 mar. 2023.

LANDER, E. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos. In: LANDER, Edgardo. (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Buenos Aires: Conselho Latino-americano de Ciências Sociais – CLACSO, 2005, p. 8-20.

Lei Maria da Penha: história e fatos principais. Blog Fundo Brasil. Disponível em: https://www.fundobrasil.org.br/blog/lei-maria-da-penha-historia-e-fatos-principais/?gclid=CjwKCAjwIJimBhAsEiwA1hrp5nbzGGrKSDdFCjGMCr3vARtGfbyaebMdOCjsbCxeOo823Edjn6c86RoCkxAQAvD_BwE. Acesso em: 01 ago. 2023.

LOPES, R. A igreja declarou que índios não tinham alma? **Uol Notícias**, 2013. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/ciencia/ultimas-noticias/darwin-e-deus/2013/08/27/a-igreja-declarou-que-indios-e-negros-nao-tinham-alma.htm>. Acesso em: 09 jul. 2023.

LYNCH, R. A. A teoria do poder de Foucault. In: **Michel Foucault: conceitos fundamentais**. Editado por Dianna Taylor; tradução: Fábio Creder. Petrópolis: Vozes, 2018.

MELLO, M. R. G.; VALENTIM, M. L. P. Análise do discurso: diálogos epistemológicos em Foucault e Heidegger. **Logeion: Filosofia da Informação**, Rio de Janeiro, RJ, v. 7, n. 2, p. 24-43, 2021. Disponível em: <https://revista.ibict.br/fiinf/article/view/5654>. Acesso em: 03 mar. 2023.

MONITCHELE, Marília. Os enigmas no porão do navio que marcou a escravidão no Brasil. **Veja**, 30 de julho de 2023. Disponível em: <https://veja.abril.com.br/brasil/os-enigmas-no-porao-do-navio-que-marcou-a-escravidao-no-brasil>. Acesso em: 30 jul. 2023.

MOTINHA, K. E. F. **Vila Nova de Mazagão: espelho de cultura e de socialidade portuguesas no vale amazônico**. [20--?]. UNIFAP. Disponível em: [file:///C:/Users/Elieai%20Barbosa/Downloads/dokumen.tips_vila-nova-de-mazagao-espelho-de-cultura-e-de-sociabilidade-portuguesas-cvcinstituto-%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/Elieai%20Barbosa/Downloads/dokumen.tips_vila-nova-de-mazagao-espelho-de-cultura-e-de-sociabilidade-portuguesas-cvcinstituto-%20(1).pdf). Acesso em: 20.09.2022.

NAVARRO, P. Estudos discursivos foucaultianos: questões de método para análise de discursos. **Revista Mora – Estudos Linguísticos**, Maringá-PR, vol. 1, ed. 57, 2020.

NEVES, I; GREGOLIN, M. R. A arqueogenealogia Foucaultiana como lente para a análise do Governo da Língua Portuguesa no Brasil: continuidades e rupturas. **Revista Moara**, v.2, p. 08-32, 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufpa.br/index.php/moara/article/view/9898>. Acesso em: 07 jul. 2023.

NORAT, R. C. C.; COSTA, M. L. As fortificações da Amazônia: novas fronteiras e desafios. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, Brasília, n. 38, p. 125-143, 2018. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/revista_patrimonio38.pdf. Acesso em: 20 set. 2022.

OAB AMAPÁ. Nota de repúdio sobre ataques que ofendem e injuriam a imagem da Tia Chiquinha, figura histórica do Amapá, 06 de janeiro de 2021. Disponível em:

<https://www.oabap.org.br/noticias/nota-de-repudio-sobre-ataques-que-ofendem-e-injuriam-a-imagem-da-tia-chiquinha-figura-historica-do-amapa>. Acesso em: 17 jul. 2022.

OLIVEIRA, E. S. **Devoção, tambor e canto**: um estudo etnolinguístico da tradição oral de Mazagão Velho. Orientadora: Margarida Maria Taddoni Petter. 2015. 262 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP, São Paulo-SP, 2015.

REIS, J. J.; GOMES, F. S. **Revoltas escravas no Brasil**. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

REVEL, J. **Dicionário Foucault**. Tradução: Anderson Alexandre da Silva. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

RIBEIRO, M. F. **Vila do Curiaú guarda a memória da história dos quilombolas, no Amapá**. Amazônia Real, 2017. Disponível em: <https://amazoniareal.com.br/vila-do-curiau-guarda-a-memoria-da-historia-dos-quilombolas-no-amapa>. Acesso em: 21 dez. 2022.

SILVA, M. G. **Territórios quilombolas no estado do Amapá**: um diagnóstico. In: XXI Encontro Nacional de Geografia Agrária, 2012, Uberlândia-MG. Disponível em: http://www.lagea.ig.ufu.br/xx1enga/anais_enga_2012/eixos/1308_1.pdf. Acesso em: 31 dez. 2022.

SILVA JUNIOR, O. et al. **Atlas Geográfico Escolar do Estado do Amapá**. Macapá: GERCO/IEPA; UNIFAP, 2022.

TARTAGLIA, E. **Os sujeitos do Ciclo do Marabaixo e a Igreja Católica**: o funcionamento do dispositivo religioso nos processos de subjetivação de negros. São Carlos: Pedro & João Editores e Editora da Universidade Federal do Amapá, 2021.

TRIBUNAL DE JUSTIÇA DO DISTRITO FEDERAL. Jornalista é condenado por injúria racial contra colega de profissão, julho de 2013. Disponível em: <https://www.tjdft.jus.br/institucional/imprensa/noticias/2013/julho/jornalista-e-condenado-por-injuria-racial-contra-colega-de-profissao>. Acesso em: 22 jul. 2023.

UOL NOTÍCIAS. **Menina é apedrejada na saída de culto de candomblé no Rio**. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/agencia-estado/2015/06/16/menina-e-apedrejada-na-saida-de-culto-de-candomble-no-rio.htm>. Acesso em: 15 jul. 2023.

VEIGA-NETO, Alfredo. **Foucault e a educação**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

VESSONI, Aline. “Não tem como resolver certas desigualdades sem discutir raça e racismo”, **Jornal da Unesp**, 18 de novembro de 2022. Disponível em: <https://jornal.unesp.br/2022/11/18/nao-tem-como-resolver-certas-desigualdades-sem-discutir-raca-e-racismo/>. Acesso em: 22 jul. 2023.

VIDEIRA, P. L. **Marabaixo, dança afrodescendente**: significando a identidade étnica do negro amapaense. 2. ed. Curitiba: Brasil Publishing, 2020.

_____. O Marabaixo do Amapá: encontro de saberes, histórias e memórias afro-amapaenses. **Revista Palmares: cultura afro-brasileira**, Brasília-DF, ed. 08, p. 16-21, 2014. Disponível em: <https://www.palmares.gov.br/wp-content/uploads/2014/12/Revista-PALMARES-2014-BAIXA.pdf>. Acesso em: 12 nov. 2022.

PEREIRA, N. **O sahiré e o marabaixo**: tradições da Amazônia. Recife: FUNDAJ, Editora Massangana, 1989.

STURTEVANT, A. H. **Una Historia de la Genética**, 2001. Tradução: Ramón Giráldez. Disponível em: <https://www.unioviedo.es/esr/rgiraldez/Textos/Sturtevant1965.pdf>. Acesso em: 17 abr. 2023.