

# OS SUJEITOS DO CICLO DO MARABAIXO E A IGREJA CATÓLICA:

o funcionamento do dispositivo religioso  
nos processos de subjetivação de negros

EDNALDO TARTAGLIA



**Os sujeitos do Ciclo do Marabaixo e a Igreja Católica:  
o funcionamento do dispositivo religioso nos  
processos de subjetivação de negros**

editora  
da UNIVERSIDADE  
FEDERAL DO AMAPÁ



  
**Pedro & João**  
editores



**Ednaldo Tartaglia**

**Os sujeitos do Ciclo do Marabaixo e a Igreja Católica:  
o funcionamento do dispositivo religioso nos  
processos de subjetivação de negros**

editora  
da UNIVERSIDADE  
FEDERAL DO AMAPÁ



  
**Pedro & João**  
editores

**Copyright © 2021, Ednaldo Tartaglia**

Todos os direitos garantidos. Qualquer parte desta obra pode ser reproduzida, transmitida ou arquivada desde que levados em conta os direitos do autor. As imagens, ilustrações, opiniões, ideias e textos emitidos nesta obra são de inteira e exclusiva responsabilidade dos autores dos respectivos textos.

---

Ednaldo Tartaglia

**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; UNIFAP, 2021.  
168p.

**ISBN 978-65-5869-374-1 [digital]**

1. Estudos Linguísticos. 2. Análise do Discurso. 3. Michel Foucault. 4. Cultura afro-brasileira. I. Título.

CDD – 370

---

**Capa:** Andersen Bianchi

**Revisão textual e gramatical:** Ednaldo Tartaglia

**Diagramação:** Diany Akiko Lee

**Editores:** Pedro Amaro de Moura Brito & João Rodrigo de Moura Brito

**Conselho Científico da Pedro & João Editores:**

Augusto Ponzio (Bari/Itália); João Wanderley Geraldi (Unicamp/ Brasil); Hélio Márcio Pajeú (UFPE/Brasil); Maria Isabel de Moura (UFSCar/Brasil); Maria da Piedade Resende da Costa (UFSCar/Brasil); Valdemir Miotello (UFSCar/Brasil); Ana Cláudia Bortolozzi (UNESP/Bauru/Brasil); Mariangela Lima de Almeida (UFES/Brasil); José Kuiava (UNIOESTE/Brasil); Marisol Barenco de Mello (UFF/Brasil); Camila Caracelli Scherma (UFFS/Brasil); Luis Fernando Soares Zuin (USP/Brasil).



**Editora da Universidade Federal do Amapá**

[www2.unifap.br/editora](http://www2.unifap.br/editora)  
68903-419 – Macapá – AP



**Pedro & João Editores**

[www.pedroejoaoeditores.com.br](http://www.pedroejoaoeditores.com.br)  
13568-878 - São Carlos – SP

## **Agradecimentos**

Agradeço, em especial, ao Prof. Dr. Pedro Navarro, por ter me orientado no doutorado e possibilitado uma jornada profícua de estudos e discussões sobre os Estudos Discursivos Foucaultianos.

Aos integrantes do Grupo de Estudos Foucaultianos da Universidade Estadual de Maringá – GEF/UEM pelo acolhimento e pelos momentos ímpares que ajudaram a delinear minha pesquisa e a traçar o meu perfil de analista do discurso.

À CAPES (PRODOUTORAL), por ter financiado, parcialmente, esta pesquisa.

Ao Programa de Auxílio ao Pesquisador – PAPESQ da Universidade Federal do Amapá – UNIFAP, pelo apoio financeiro que possibilitou a publicação deste livro (Edital N<sup>o</sup> 010/2019 PAPESQ/PROPESPG/UNIFAP).



## Sumário

<b>Prefácio</b>	<b>9</b>
<b>Apresentação</b>	<b>17</b>
<b>Introdução</b>	<b>19</b>

### Capítulo I

<b>O CICLO DO MARABAIXO: HISTÓRIA E ACONTECIMENTOS</b>	<b>27</b>
<b>Voltar à história</b>	<b>28</b>
<b>“Ciclo” de acontecimentos</b>	<b>33</b>
<b>O Marabaixo no estado do Amapá</b>	<b>37</b>
<b>O Ciclo do Marabaixo em Macapá</b>	<b>51</b>

### Capítulo II

<b>SUJEITOS NEGROS: DO PASSADO AO PRESENTE</b>	<b>61</b>
<b>Processos de subjetivação: jogos de dizer e formas de se reconhecer</b>	<b>62</b>
<b>Poder e resistência: jogos de força</b>	<b>67</b>
<b>Os sujeitos negros do passado</b>	<b>75</b>
<b>Algumas transformações nos modos de vida dos negros escravizados</b>	<b>75</b>
<b>A religiosidade dos sujeitos negros</b>	<b>82</b>
<b>Os sujeitos negros do presente: os praticantes do Marabaixo macapaense</b>	<b>85</b>



### Capítulo III

<b>UMA MAQUINARIA DISCURSIVA CRISTÃ OPERANDO NOS PROCESSOS DE SUBJETIVAÇÃO DE NEGROS</b>	<b>91</b>
<b>Dispositivo: práticas operantes</b>	<b>92</b>
<b>Práticas de saber e de poder da Igreja Católica</b>	<b>100</b>
Processos de silenciamento das práticas dos sujeitos do Marabaixo	101
Práticas de objetivação na construção de sujeitos negros profanos e infames	105
<b>Práticas de saber e de poder dos sujeitos negros</b>	<b>117</b>
Os dizeres dos negros na legitimação de suas práticas	118
Os objetos na constituição dos sujeitos do Marabaixo	120
Práticas de negros na constituição dos sujeitos e das práticas de Marabaixo	125
<b>Exercícios de poder entre Igreja Católica e sujeitos negros</b>	<b>140</b>
Jogos de força entre a Igreja e os sujeitos do Marabaixo nos séculos XIX e XX	141
Jogos de força no acontecimento de 2013	148
<b>Conclusão</b>	<b>153</b>
<b>Referências</b>	<b>159</b>

## Prefácio

### ENTRE O LUGAR DE FALA E A RESISTÊNCIA QUE SE PRODUZ A PARTIR DESSE LUGAR: O PAPEL DO INTELLECTUAL

Pareceu-me razoavelmente apropriado alicerçar um possível efeito para este Prefácio, gentilmente confiado a mim, no modo como Michel Foucault assim constrói a figura do intelectual: “O papel do intelectual não é mais o de se posicionar ‘um pouco à frente e um pouco ao lado’ para dizer a verdade muda de todos; é antes o de lutar contra as formas de poder ali onde ele é, ao mesmo tempo, o objeto e o instrumento disso: na ordem do ‘saber’, da ‘verdade’, da ‘consciência’, do ‘discurso’<sup>1</sup>. Arrisco afirmar que essa citação pode ser vista como uma importante defesa de Ednaldo Tartaglia, em *Os sujeitos do Ciclo do Marabaixo e a Igreja Católica: o funcionamento do dispositivo religioso nos processos de subjetivação de negros*, justamente porque as palavras de Foucault dão, aqui, suporte para uma posição de pesquisador que não é negro, tampouco procedente de regiões periféricas, mas vai em busca de escavar as relações de poder-saber em discursos que colocam em situação de embate sujeitos negros, de um lado, e brancos representantes de uma religião judaico-cristã, europeia e colonizadora, de outro.

Ultimamente, sobretudo nas redes sociais, ouvimos, com certa frequência, pessoas valerem-se da expressão “lugar de fala” como forma de reivindicação de um direito que somente a elas caberia para falar por aqueles que sofrem algum tipo de exclusão social,

---

<sup>1</sup> FOUCAULT, Michel. Os intelectuais e o poder. In: FOUCAULT, Michel. **Estratégia, poder-saber**. Ditos & Escritos IV. Organização e seleção de textos por Manoel Barros da Mota, tradução de Vera Lúcia Avellar Ribeiro, 2. Ed.; Rio de Janeiro: Forense, 2006, p. 37-47.

seja pela cor de sua pele, seja pelo seu nível social, seja pela sua orientação sexual, por exemplo. Nessa linha de raciocínio, apenas os negros poderiam narrar sua história, pelo fato de terem sido eles os que sofreram as interdições e protagonizam as lutas que fizeram do Ciclo do Marabaixo macapaense uma manifestação cultural à margem e, ao mesmo tempo, centro dos embates contra uma sociedade preconceituosa.

Mas busquemos no texto mesmo de Tartaglia (ou, caso queiram, o lugar de fala construído na pesquisa que ele desenvolveu) elementos que possam recolocar essa questão, considerando-se as sobredeterminações deste gênero discursivo sobre minha escrita: “Como analista do discurso, entendo essa expressão [o autor faz referência ao racismo estrutural] como uma maquinaria discursiva, constituída por dizeres, ações, leis, práticas institucionais e culturais etc., que foi inscrita nas práticas sociais e que, constantemente, funciona e recai de forma negativa e preconceituosa sobre determinado sujeito ou corpo social negro, acarretando desigualdades entre indivíduos, construindo fronteiras sociais, privilégios, prejuízos, preconceitos entre outros”

Acontece que fazer pesquisa de um ponto de vista histórico-discursivo, como esta que nos é apresentada, é já se colocar nesse entremeio de que fala Foucault. E a tarefa é tão desafiadora quanto prazerosa e necessária, por vários motivos, dos quais vou citar apenas um mais geral, deixando outros e os seus desdobramentos, quem sabe, para uma futura publicação em parceria com Tartaglia.

Tendo em vista o empreendimento de uma pesquisa sobre a temática exposta, com base no arquivo ao qual se teve acesso pela teoria do enunciado, o desafio tem a ver com o fato de que somos levados a adentrar na região cinzenta da genealogia do acontecimento do Marabaixo, e, uma vez estando nela, deparamo-nos não com algo secreto, oculto sobre tais sujeitos, mas com o próprio nível daquilo que foi efetivamente dito, mesmo que esteja interdito, rarefeito, encoberto por camadas pesadas de regras de formação histórica. O visível e o enunciável, para usar a distinção

feita por Deleuze<sup>2</sup>, desse acontecimento tem uma historicidade, que lhe dá significação.

Por que faço essa breve aproximação da perspectiva genealógica com o lugar de fala no qual se coloca Tartaglia para descrever os sujeitos negros e as relações de poder-saber que configuram as lutas e as resistências contra uma dominação branca e religiosa?

Quando nos colocamos no lugar de fala de “analista do discurso” e nossa abordagem parte do “acontecimento do encontro do sujeito com o poder”<sup>3</sup>, somos chamados a realizar um tipo particular de análise que se dá, conforme indica Foucault<sup>4</sup>, “[...] em termos de genealogia das relações de força, de desenvolvimentos estratégicos e de táticas. Creio que aquilo que se deve ter como referência não é o grande modelo da língua e dos signos, mas sim da guerra e da batalha. A historicidade que nos domina é belicosa e não linguística”.

Tartaglia não fala no lugar daqueles sujeitos negros impedidos de praticarem seus rituais, que eram considerados demoníacos pelos censores da Igreja. Ele descreve e dá visibilidade às modalidades enunciativas que, no contexto belicoso da época, foram caladas e impedidas de se constituírem como saberes cultural e religioso históricos, bem como necessários para a identidade da população negra. Esse controle advindo de um poder religioso aparece logo na Introdução da obra, quando lemos o seguinte: “Essas práticas fazem os sujeitos negros (re)produzirem discursos que compõem suas subjetividades, bem como os colocam na condição de objeto discursivo e, em alguns contextos, os inscrevem em discursos

---

<sup>2</sup> DELEUZE, Gilles. **Michel Foucault: as formações históricas**. Trad. Cláudio Medeiros, Mario A. Mariano. São Paulo: n-1 Edições e Editora Filosófica Politeia, 2017.

<sup>3</sup> Desenvolvo, mais demoradamente, essa ideia em um texto que discuto o exercício do poder sobre sujeitos idosos. NAVARRO, Pedro. Acontecimento discursivo e efeitos de poder sobre o sujeito idoso. In: BUTUTI JÚNIOR, Atílio; SEVERO, Cristiane Groski (Orgs.). **Foucault e as linguagens**. Campinas: Editora Pontes, 2018, p. 267-296.

<sup>4</sup> FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Organização e tradução de Roberto Machado, 13 ed, Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

pejorativos, preconceituosos e excludentes”. Dito isso, não me parece forçoso concluir que esse tipo de analítica do poder é uma das possibilidades de pôr em funcionamento, se a pesquisa tiver esse direcionamento genealógico-discursivo, a formulação de Foucault sobre o intelectual, da qual retomo esta parte: “[...] onde ele é [Foucault está aludindo ao poder], ao mesmo tempo, o objeto e o instrumento disso: na ordem do ‘saber’, da ‘verdade’, da ‘consciência’, do ‘discurso’”.

Uma excitação começa a tomar conta da minha escrita quando, impulsionado pela suposta liberdade que o Prefácio me oferece, encontro-me diante de uma dispersão de lugares de fala se entrecruzando neste processo, se não, vejamos. No seu exercício de autoria, Ednaldo Tartaglia vai mostrando de que forma se dá o funcionamento da “formação das estratégias”<sup>5</sup> discursivas.

Preciso, antes, lembrar que a inspiração para assim qualificar essa dispersão vem, novamente, de Foucault, filósofo que tanto baliza a pesquisa feita por Tartaglia quanto o direcionamento que estou tentando traçar neste texto. Nesse viés arqueogenealógico, pululam os lugares de fala, as vozes infames se cruzam com as da igreja, culturas e rituais religiosos se mesclam para, não muito tempo depois, cindirem-se.

Se o leitor se atentar para as grandes interrogações que mobilizam as análises acerca do acontecimento do Ciclo do Marabaixo macapaense, vai encontrar nelas uma via de acesso aos lugares de fala sobre os quais a pesquisa de Tartaglia lança luz. Reproduzo duas, em virtude dos meus propósitos: “por que há uma luta por autoafirmação dos sujeitos negros do Marabaixo de Macapá, considerando o número expressivo de negros na capital do Amapá? Por meio de quais técnicas a Igreja Católica tentou silenciar e apagar as práticas discursivas e ritualísticas dos sujeitos negros do Marabaixo macapaense?”. A partir disso, volto à noção de “formação das estratégias”, na tentativa de defender em que medida

---

<sup>5</sup> FOUCAULT, M. **A arqueologia do saber**. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. Petrópolis: Vozes; Lisboa: Centro do Livro Brasileiro, 1972.

uma pesquisa pode posicionar o intelectual entre um lugar de fala e a resistência que se produz a partir desse mesmo lugar de fala.

De saída, ocorre-me propor uma inflexão na identidade de “analista do discurso” para a de “genealogista do discurso”. Isso nos direciona, ainda mais, para a necessidade de evitarmos o tema de uma história-origem, conduzindo-nos para a imperiosa tarefa de sempre recolocar outro tema, o de uma história-fabricação. Refiro-me à Nietzsche e a sua crítica à ideia de origem, ao propor a *Erfindung*, palavra alemã que significa fabricação. Foucault<sup>6</sup> apoia-se no filósofo alemão para argumentar que a religião não possui uma origem, posto que foi inventada. Assim, houve uma *Erfindung* da religião: ruptura, de um lado, pequeno começo, baixo e mesquinho, de outro.

Seguindo por esse caminho, o Ciclo do Marabaixo macapaense e seus sujeitos são uma fabricação? É o que a pesquisa de Tartaglia possibilita compreender, mesmo que não tenho sido essa a conclusão a que chegou nem o recorte dado por ele. Suas questões são outras, porém insisto nesse ponto, porque encontro no livro indícios que me autorizam a assim ler essa produção de subjetividades. Acrescento outro ponto, movido pela *Erfindung*: a subjetividade negra que se manifesta no e pelo Ciclo se constitui do encontro de uma fabricação profana com uma fabricação sacra, tal como o sagrado é significado, a partir de determinado conjunto de crenças espirituais, em prática no contexto das relações de poder-saber e de resistência que nos é descrito no livro.

Chego assim ao modo como, pelas regras de “formação das estratégias” postas em funcionamento, se dá a fabricação de um lugar de fala negro ou branco, profano ou sacro. Ou melhor: negro e branco, profano e sacro, pois não se trata de uma ou outra formação discursiva, mas do imbricamento de duas, concorrendo tanto para a fabricação de uma identidade negra quanto para a emergência de corpos resistentes ao racismo estrutural que a

---

<sup>6</sup> FOUCAULT, M. **A verdade e as formas jurídicas**. Tradução de Roberto Cabral de Melo e Eduardo Jardim Morais. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2002.

análise genealógica dos discursos deflagra. Em síntese, a formação das estratégias em jogo nos permite observar como os rituais dos sujeitos negros estão relacionados com a função exercida pelo discurso religioso na prática do Ciclo do Marabaixo macapaense, na medida em que, em certas circunstâncias, um discurso pode pressupor outro, pode ser derivado de outro ou excluir esse outro, processo esse previsto pelo domínio associado que configura dada repartição discursiva. O lugar de fala e de resistência do sujeito negro, na prática discursiva do Ciclo, são formados a partir das formas de coexistência entre os enunciados pertencentes ao Marabaixo e aqueles advindos da religião católica.

A tese que defendo encontra respaldo no livro que Ednaldo Tartaglia nos presenteia, do qual retiro duas informações. Uma em que ele apresenta o Marabaixo como um período em que os sujeitos negros cultuam a Santíssima Trindade e o Divino Espírito Santo, elementos, como sabemos, da prática religiosa do catolicismo. A outra informação sobre o Marabaixo é que se trata de um movimento que busca em matrizes africanas uma forma também de se constituir, o que o torna símbolo da resistência negra no Amapá. Não por acaso, passou a ser combatido por práticas opressoras no período colonial brasileiro, das quais faziam parte a Igreja Católica e a Coroa Portuguesa.

O exposto nos faz imergir na pesquisa genealógica aludida brevemente neste meu texto, a qual impõe que estabelecemos uma correlação entre a vontade de saber e as relações de poder. O ponto de partida para uma pesquisa dessa natureza encontramos nas orientações fornecidas por Foucault em sua arqueologia dos saberes, momento em que somos conduzidos à compreensão de como se dá o cruzamento do discurso com a vontade de verdade e a instância do poder que os envolve. A descrição das chamadas “modalidades enunciativas” sinaliza para essa relação que será perseguida por Foucault ao longo de sua trajetória filosófica.

Tartaglia mobiliza, com bastante sensibilidade, essa questão, ao historicizar os processos de marginalização e de exclusão que os sujeitos negros sofreram ao longo da história do Brasil, sendo um

desses a “[...] luta por autoafirmação que resultou em políticas públicas que vieram em benefício desses sujeitos. Todavia, esses movimentos, ora de repressão, ora de resistência, ora de identificação, ora de representação social, estão imbricados por relações de poder que objetivam e subjetivam os sujeitos”. Uma das várias facetas do poder apresentadas por Foucault<sup>7</sup> é que ele funciona e se exerce em rede, de sorte que os indivíduos tanto podem estar em posição de exercer o poder quanto de sofrer a sua ação. Este livro nos mostra como esse funcionamento ancora posições de subjetividade negra em confronto com os que tentaram sufocar, interditar e docilizar esse lugar de fala.

Pedro Navarro  
Maio de 2021

---

<sup>7</sup> FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979, p. 183.





## Apresentação

O livro *Os sujeitos do Ciclo do Marabaixo e a Igreja Católica: o funcionamento do dispositivo religioso nos processos de subjetivação de negros* consiste em uma versão revisada de minha tese de doutorado intitulada *Práticas de poder, de resistência e de subjetivação: os discursos dos/sobre os sujeitos negros do Ciclo do Marabaixo macapaense*, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras – PLE da Universidade Estadual de Maringá – UEM, defendida em fevereiro de 2019. Além do mais, ele se inscreve em nosso atual projeto de pesquisa denominado *Negritude Amazônica: os sujeitos negros em discurso*, vinculado ao curso de Licenciatura em Letras Português, ao Núcleo de Estudos Linguísticos na Amazônia – NELAM (CNPq) e à linha Diversidade Linguística na Amazônia do Programa de Pós-Graduação em Letras (Mestrado Acadêmico) – PPGLET da Universidade Federal do Amapá – UNIFAP.

A pesquisa que deu origem a este livro foi financiada, parcialmente, pela CAPES, por meio do Programa de Formação Doutoral Docente – PRODOUTORAL, bem como esta versão foi possível graças ao apoio financeiro do Programa de Auxílio ao Pesquisador – PAPESQ da UNIFAP (Edital Nº 010/2019 PAPESQ/PROPESPG/UNIFAP).

Assim, este livro faz parte de um conjunto de pesquisas que venho traçando, nos últimos anos, sobre os sujeitos amazônicos, envolvendo questões linguísticas, sociais, culturais, religiosas, migracionais e políticas<sup>1</sup>. São temáticas que, até certo ponto, me são caras, pois me subjetivo como um amazônico, em razão de ser um migrante que saiu do estado do Espírito Santo e adentrou a região amazônica brasileira na década de 1990, primeiramente, para Rondônia e, em 2015, para o estado Amapá.

---

<sup>1</sup> Cf. Tartaglia (2010, 2014) e Tartaglia e Burgeile (2015, 2017).

Com isso, no âmbito da Amazônia, talvez, como uma dívida social com os sujeitos dessa região que muito bem me acolheram, mas também pela vontade de saber, cada vez mais, sobre os espaços, as micro-histórias e os sujeitos amazônicos, minhas últimas pesquisas trilharam o caminho dos estudos discursivos e, na atualidade, principalmente, tocam questões sobre os sujeitos negros amazônicos<sup>2</sup>.

Nessa perspectiva, o propósito deste livro é demonstrar os processos discursivos de objetivação e subjetividade dos negros praticantes do Marabaixo urbano de Macapá, Amapá, além de descrever o conjunto de práticas festivas e religiosas que compõe o Marabaixo. A nossa análise aponta os atritos travados entre a Igreja Católica e os sujeitos praticantes do Marabaixo nesses processos de subjetivação de negros amazônicos.

Em vista disso, este trabalho torna-se público, pois, nosso objetivo também é divulgar o saber sobre práticas e sujeitos negros amazônicos em um momento que se discute, nas mídias (televisiva, impressa, digital etc.) e nas redes sociais, questões raciais importantes para desconstruir saberes preconceituosos e opressores que estão impregnados nas práticas discursivas e não discursivas de nossa sociedade e afetam inúmeros sujeitos.

Ednaldo Tartaglia

---

<sup>2</sup> Cf. Tartaglia (2018, 2020a, 2020b).

## Introdução

Iniciamos este livro com alguns esclarecimentos que ajudam a compreender as discussões e análises que empreendemos ao longo das próximas páginas. Importa-nos destacar que quando se discute acerca dos sujeitos da Amazônia, frequentemente, a primeira imagem que se produz é a dos sujeitos indígenas e de sua miscigenação em sujeitos amazônicos. Não obstante, neste livro, tratou-se de um sujeito não muito difundido nesse espaço, o sujeito negro.

Na atualidade, principalmente, nos espaços midiáticos, tem-se discutido muito sobre o *racismo estrutural*. Do interior dos estudos discursivos, entendemos essa expressão como uma maquinaria, constituída por dizeres, ações, leis, práticas institucionais e culturais etc., que foi inscrita nas práticas sociais e que, constantemente, funciona e recai de forma negativa e preconceituosa sobre determinado sujeito ou corpo social negro, acarretando desigualdades entre indivíduos, construindo fronteiras sociais, privilégios, prejuízos, preconceitos entre outros.

Foucault (2005, 2011, 2015a) nos ensinou que para compreender a sociedade de nosso tempo, devemos voltar ao passado, não para mudá-lo, mas para sacudir a quietude das coisas que foram ditas e, talvez, mudar a história do presente. Assim, poderemos, seguramente, pensar e também atuar em técnicas e práticas como aquelas que estão presentes nas vozes de sujeitos ativistas e dos movimentos sociais que lutam pelos processos de desestruturação do racismo, bem como nas formas como ele recai sobre os sujeitos negros de nossa sociedade.

Feito isso, não pretendemos estudar, estritamente, aqui, a história do racismo amapaense ou brasileiro. O objeto deste estudo consiste em uma análise de discursos que construíram e constituíram os sujeitos negros praticantes do Ciclo do Marabaixo urbano de Macapá, no Amapá, bem como das práticas discursivas e não discursivas que circunscrevem os rituais de Marabaixo.

Discursos e práticas que envolveram conflitos entre os sujeitos do Marabaixo e a Igreja Católica.

No que diz respeito ao Ciclo do Marabaixo, ou Marabaixo, podemos dizer que, na atualidade, é o maior conjunto de práticas festivas e religiosas afro-amapaenses em devoção aos santos da Igreja Católica. Ele se constitui pela fusão de elementos de matrizes africanas, como as cantigas, os sons das caixas (tambores), as danças, as vestimentas, a culinária e os objetos que carregam memórias de religiões e grupos africanos. Então, as práticas de Marabaixo são festejos religiosos que congregam elementos do catolicismo e de religiões africanas.

Em Macapá, esses festejos seguem o calendário litúrgico católico, iniciando após a Quaresma, passando pela Semana Santa e se estendendo até o Domingo do Senhor, que corresponde ao primeiro domingo após o feriado de *Corpus Christi*. Dessa forma, o Marabaixo recebe o nome de Ciclo por ser um evento que se estende por aproximadamente 60 dias, na capital do estado (VIDEIRA, 2010). Além de Macapá, essas festividades acontecem em comunidades quilombolas, nas zonas urbanas e rurais de alguns municípios amapaenses.

O Marabaixo é cultuado por famílias tradicionais de negros remanescentes de sujeitos escravizados e de refugiados amapaenses. Entretanto, o Ciclo é uma festa aberta à comunidade, sendo os sujeitos não negros também convidados a participar das práticas ritualísticas de Marabaixo. Essas práticas fazem os sujeitos negros (re)produzirem discursos que compõem suas subjetividades, bem como os colocam na condição de objeto discursivo e, em alguns contextos, os inscrevem em discursos pejorativos, preconceituosos e excludentes.

Foucault (2015a, 39), ao abordar a questão do objeto de pesquisa, salienta que “[...] os enunciados, diferentes em sua forma, dispersos no tempo, formam um conjunto quando se referem a um único e mesmo objeto”, com isso, ele chama a atenção para a formação discursiva relacionada a um objeto. O filósofo afirma que um determinado objeto pode ser discursivizado por várias frentes,

como “[...] na prática cotidiana, na jurisprudência, na casuística religiosa, no diagnóstico dos médicos” etc. (FOUCAULT, 2015a, p. 40). Com isso, o nosso principal objetivo incide em estudar os discursos dos e sobre os sujeitos negros do Marabaixo urbano macapaense, no que diz respeito aos jogos de força envolvidos nos processos de objetivação e subjetividade desses indivíduos.

Dessa maneira, a vontade de saber acerca dos sujeitos negros e do Ciclo do Marabaixo macapaense também mobilizou o interesse em realizar este trabalho que se desenvolve no campo dos estudos da linguagem, em um viés discursivo. Sob tal direção, Foucault (2015a, p. 34) assevera que a análise do campo discursivo:

[...] trata [...] de compreender o enunciado na estreiteza e singularidade de sua situação; de determinar as condições de sua existência, de fixar seus limites de forma mais justa, de estabelecer suas correlações com outros enunciados a que pode estar ligado, de mostrar que outras formas de enunciação exclui.

Nessa perspectiva, procuramos justificar o nosso movimento analítico ancorado no que chamamos de método arqueogenealógico a partir dos estudos do filósofo francês Michel Foucault, bem como nos desdobramentos dos Estudos Discursivos<sup>3</sup> no Brasil. Aqui, nosso trabalho não se pautou, simplesmente, em descrever as práticas discursivas dos sujeitos envolvidos no Ciclo do Marabaixo macapaense, mas também procuramos visibilizar as condições de existência dessas práticas, suas ligações com outros enunciados, verificando suas relações de força, seus jogos discursivos e os exercícios de poderes nos processos de subjetivação dos sujeitos do Marabaixo.

Considerando que as práticas dos sujeitos negros do Marabaixo existem há mais 260 anos, constatamos que há um reduzido número de trabalhos científicos que tocam as temáticas desses sujeitos e das práticas de Marabaixo. Diante disso,

---

<sup>3</sup> Da forma como vem sendo discutido no *GT - Estudos Discursivos Foucaultianos* da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Letras e Linguística – ANPOLL.

procuramos localizar, entre 2017 e 2018, o maior número possível de trabalhos publicados envolvendo as festividades do Marabaixo no Amapá. Os estudos que encontramos estão concentrados, em sua maioria, no campo das Ciências Humanas, como na área da Antropologia, da História, da Geografia, da Filosofia, da Educação e da Ciência da Religião (ALVES et al. 2014; ARAÚJO, 2016; CANTO, 1987, 1998; OLIVEIRA, 1999; PEREIRA, 1989; VIDEIRA, 2010, 2014). No campo da Linguística, encontramos um trabalho calcado na Etnolinguística (OLIVEIRA, 2015).

Assim, esta pesquisa se inscreve no campo dos Estudos Discursivos Foucaultianos, como já sinalizamos, e procura somar-se a esses trabalhos que compõem o arquivo (no sentido foucaultiano do termo) dos sujeitos e do Marabaixo do Amapá. O presente estudo se torna inédito, na área dos Estudos Linguísticos, pois há um campo profícuo de possibilidades analíticas não explorado sob a ótica discursiva. Além do mais, a Região Amazônica possui uma riqueza de saberes, como questões linguísticas, políticas, culturais, identitárias relacionadas aos sujeitos negros, ribeirinhos, indígenas, migrantes, refugiados etc., pouco empreendida e difundida pelo/no restante do Brasil.

Vale lembrar que, até o início de 2019, o Amapá era o único estado brasileiro que não possui um Programa ativo, público ou privado, de Pós-Graduação em Letras (Mestrado)<sup>4</sup>. Isso, de alguma forma, reflete no número reduzido de pesquisas que se propõem a estudar os fenômenos linguísticos e discursivos do/no estado do Amapá. Desse modo, as pesquisas sob o viés discursivo foucaultiano acabam se tornando inéditas, ainda mais quando associadas à investigação de discursos envolvendo uma negritude regional marginalizada.

Além do mais, a temática envolvendo os sujeitos negros amazônicos também foi um campo, até então, não explorado no

---

<sup>4</sup> Em 2018, o Programa de Pós-Graduação em Letras (PPGLET) da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP), em nível de mestrado, foi aprovado. A primeira turma iniciou as atividades no segundo trimestre de 2019.

Programa de Pós-Graduação em Letras (PLE) da Universidade Estadual de Maringá (UEM). A nossa pesquisa de doutorado foi pioneira neste Programa, pois não havia trabalhos que contemplavam tal temática (até 2019) na linha Estudos do Texto e Discurso. Nesse sentido, estudar e analisar, no sul do Brasil, os discursos que circula(ra)m na Amazônia acerca dos sujeitos negros do Marabaixo é uma forma de universalizar as pesquisas sob temáticas que, muitas vezes, ficam marginalizadas por questões geográficas e pelo objeto de pesquisa, como aquelas relacionadas aos negros, indígenas, ribeirinhos, imigrantes, refugiados etc.

Portanto, este estudo se caracteriza como uma forma de pesquisa social que leva em consideração grupos minoritários negros que foram discursivo e socialmente marginalizados ao longo da história do Amapá e equivale a uma análise teórica de discursos institucionais e sociais sobre os sujeitos negros do Marabaixo macapaense. Além disso, ela é uma forma de suscitar novas investigações sobre o viés discursivo, político, social e cultural, e, também, uma forma de integração e socialização de formas de pensar e de modos de ser sujeitos na Amazônia.

Assim como Foucault, que procurou descrever e analisar os discursos sobre os sujeitos marginalizados, bem como as práticas discursivas que os objetivavam e os subjetivavam como loucos, em *História da loucura* (1961), doentes, em *O nascimento da clínica* (1963), delinquentes, em *Vigiar e punir* (1975), portadores de taras e homossexuais, em *História da sexualidade: a vontade de saber* (1976) etc., procuramos verificar, discursivamente, como os sujeitos negros do Marabaixo foram colocados às margens da história amazônica.

Diante disso, questionamos: por que há uma luta por autoafirmação dos sujeitos negros do Marabaixo de Macapá, considerando o número expressivo de negros na capital do Amapá? Por meio de quais técnicas a Igreja Católica tentou



silenciar<sup>5</sup> e apagar as práticas discursivas e ritualísticas dos sujeitos negros do Marabaixo macapaense? Os sujeitos negros teriam resistido aos processos de objetivação e de silenciamento de suas práticas discursivo-ritualísticas exercidos pela Igreja? Em que medida esses processos de resistência dos sujeitos negros teriam fortalecido as práticas do Marabaixo, bem como a produção da identidade desses indivíduos, isto é, a subjetividade dos negros do Ciclo do Marabaixo urbano macapaense?

A fim de compreender esses embates e considerando que o poder não é algo que se detém, mas sim um modo de ação, isto é, um exercício de uns sobre os outros (FOUCAULT, 2013a), levantamos a hipótese de que os exercícios de poder da Igreja Católica, nos processos de objetivação dos sujeitos negros e de suas práticas discursivo-ritualísticas de Marabaixo, ao longo da história, não teriam subjetivado esses sujeitos, visto que, no jogo de força, eles teriam exercido um poder de resistência contra as práticas e técnicas discursivas dessa Instituição. Acreditamos que esses indivíduos podem ter se subjetivado em meio ao jogo de resistência, constituindo uma identidade do sujeito negro do Marabaixo macapaense em oposição às objetivações lançadas pela Igreja Católica.

Com essas problematizações, tecemos o nosso *objetivo geral*, que visa analisar como os negros do Marabaixo urbano de Macapá se constituem como sujeitos discursivos, levando em consideração o exercício de poder da Igreja Católica em objetivá-los e em silenciar as suas práticas discursivas e ritualísticas, bem como o movimento de resistência dos sujeitos negros a esses processos.

Diante disso, circunscrevemos os nossos *objetivos específicos*, que consistem em: a) colocar em visibilidade as técnicas discursivas mobilizadas pela Igreja Católica nos processos de objetivação dos sujeitos negros, como também acerca de suas práticas discursivo-

---

<sup>5</sup> Amparados em Foucault (2011), consideramos esse termo como um processo de exclusão que, como veremos no Capítulo III, no exercício de poder, a Igreja Católica e, também, o Estado procuraram silenciar as práticas dos sujeitos negros do Marabaixo.

ritualísticas do Marabaixo; b) verificar quais práticas foram assumidas pelos sujeitos negros como processos de resistência às objetivações lançadas pela Igreja; c) investigar como os processos de resistência desses sujeitos teriam levado à subjetivação dos negros e ao fortalecimento (ou não) das práticas do Ciclo do Marabaixo macapaense.

Ante as especificidades desta pesquisa, lançamos mão dos dizeres de Foucault (2015a, p. 32-33) quando salienta que, se num primeiro momento de uma análise discursiva, suspendermos as formas imediatas de continuidade, isto é, os cânones da história tradicional, podemos liberar um “[...] conjunto de todos os enunciados efetivos (quer tenham sido falados ou escritos), em sua dispersão de acontecimentos e na instância própria de cada um”; assim, é possível tratar inicialmente de uma população de acontecimentos no ambiente do discurso. Isso se configura em um projeto de descrição de acontecimentos discursivos como horizonte para a busca das unidades que aí se formam. É sob essa perspectiva que construímos o nosso arquivo, por materialidades diversas que registram os discursos dos/sobre os sujeitos nos acontecimentos que envolveram os sujeitos negros do Ciclo do Marabaixo urbano de Macapá do século XIX ao XXI. Contudo, advertimos que as práticas de Marabaixo são tão antigas quanto à igreja de São José de Macapá, que foi inaugurada, de acordo com Canto (1998), em 1761; entretanto, não encontramos materialidades discursivas sobre o nosso objeto de pesquisa em períodos anteriores ao nosso recorte.

Nesse sentido, o nosso arquivo é composto pelas seguintes materialidades discursivas: matérias jornalísticas impressas e *on-line*, letra de músicas (ladrao de marabaixo), documentários *on-line* e blogs, textos de livros, do site da Igreja Católica e do site do Governo do Amapá, além de imagens. Então, esta pesquisa se configura como análise discursiva e histórica. No âmbito da análise discursiva, estudamos os discursos dos/sobre os sujeitos negros, além das práticas discursivas envolvendo o exercício de poder da Igreja e, também, em alguns momentos, do Estado, em relação aos processos de subjetivação dos negros do Marabaixo macapaense.

No campo da História, não nos colocamos como conhecedores das teorias históricas, especialistas dos grandes acontecimentos, das periodizações, das revoluções, das guerras etc. Entretanto, inscrevemos esta pesquisa no limiar de uma história amparada pela ideia de história serial, discutida por Foucault (2005), em que se procuram as séries de acontecimentos e as relações de saber e de poder que podem ser estabelecidas entre elas.

É nesse sentido que nos posicionamos como arqueólogos do discurso, pois procuramos fazer uma pesquisa histórica quando nos referimos aos processos de subjetivação dos sujeitos negros do Ciclo do Marabaixo. A historicidade que buscamos não se inscreve em uma história global, isto é, na ponta do *iceberg*, é claro que também não nos distanciaremos dela. Analisar as práticas discursivas dos e sobre os sujeitos negros do Ciclo do Marabaixo macapaense é uma forma de colocar em visibilidade os exercícios de poderes, isto é, o funcionamento de um jogo de forças antagônicas entre Igreja e sujeitos negros.

## Capítulo I

### O CICLO DO MARABAIXO: HISTÓRIA E ACONTECIMENTOS

Relutamos em iniciar esta pesquisa pela investigação dos discursos dos/sobre os sujeitos negros do Marabaixo macapaense ou pelas práticas discursivas do Ciclo do Marabaixo, pois, pelas pesquisas e leituras realizadas anteriormente e durante este trabalho, pudemos observar que os sujeitos negros e o Marabaixo são dois objetos que estão diretamente interligados. O Ciclo só existe por força dos sujeitos negros. Assim, ele é festa, é religiosidade, é ritual, é local de circulação de discursos dos/sobre os sujeitos negros do Amapá.

Nesse sentido, para falar dos processos de objetivação e de subjetividade dos negros do Marabaixo, é preciso, de certo modo, também descrever as práticas de Marabaixo, pois elas foram mecanismos de confronto com a Igreja Católica. Em vista disso, neste capítulo, procuramos discutir alguns elementos históricos que constituem o Ciclo do Marabaixo, além dos acontecimentos que engendra(ra)m discursos sobre os sujeitos negros do Marabaixo macapaense. Para isso, procuramos compreender a história, assim como Foucault (2015a), a partir de práticas discursivas envolvidas em acontecimentos.

Aqui, tratamos do Marabaixo e de algumas de suas especificidades no estado do Amapá, ou seja, o Marabaixo como lugar de produção e circulação de discursos acerca dos sujeitos negros e de suas festividades. Para isso, mobilizamos, neste capítulo, discussões centradas nos termos conceituais de história serial e de acontecimento discursivo desenvolvidos pelo filósofo francês Michel Foucault, para melhor compreender as práticas discursivas que atravessa(ra)m a história do Marabaixo

macapaense e levaram à construção e constituição dos sujeitos praticantes do Ciclo.

### **Voltar à história**

Nesta seção, procuramos discutir sobre a proposta foucaultiana de “arqueologizar” o saber a partir de uma história que leva em consideração as rupturas, a não linearidade, as dispersões de acontecimentos discursivos. Assim como lembra Veyne (2011, p. 24), a “[...] arqueologia de Foucault é um balanço desmistificador”.

Anunciamos na introdução desta pesquisa que faríamos um estudo histórico-discursivo acerca dos sujeitos negros e do Ciclo do Marabaixo. Entretanto, adiantamos que esta investigação, em sua totalidade, constitui-se como um movimento analítico-descritivo da historicidade e dos dizeres dos/sobre os sujeitos negros e do/sobre o Ciclo do Marabaixo macapaense em uma vertente discursiva que se difere de uma investigação histórica tradicional. Vejamos como isso se configura.

Foucault (2015a), na introdução de *A Arqueologia do Saber*, chama a atenção para os trabalhos dos historiadores que há dezenas de anos se voltaram para os estudos dos longos períodos históricos, emoldurados pelas peripécias políticas. Os historiadores se dispuseram a revelar os processos “irreversíveis”, os equilíbrios estabilizados e difíceis de serem rompidos que se inscrevem em movimentos seculares, emaranhados por narrativas tradicionais, que recobriram toda uma densa camada de acontecimentos.

O filósofo francês também alerta para uma nova modalidade de trabalho utilizada por historiadores contemporâneos. Ele fala de um instrumento que permite distinguir, no campo da história, categorias sedimentares diversas. Com isso, Foucault (2015a) procura dar visibilidade a um deslocamento das sucessões lineares que, até então, tinha se tornado o objeto de pesquisa para um novo jogo de interrupções em profundidade.

Foucault levanta alguns questionamentos em relação à história tradicional e à história envolvida por esse novo mecanismo de pesquisa:

As velhas questões da 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 interpretações 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 sistemas de relações (hierarquia, dominância, escalonamento, determinação unívoca, causalidade de circular) pode ser descrito entre uma e outra? Que séries de séries podem ser estabelecidas? Em que quadro, de cronologia ampla, podem ser determinadas sequências distintas de acontecimentos? (FOUCAULT, 2015a, p. 4).

Essas indagações são as bases de seu novo empreendimento, isto é, um estudo voltado para investigação da história a partir de séries de acontecimentos. Isso correspondia a uma empreitada que Foucault começou a desenvolver desde as obras *História da Loucura* (1961), o *Nascimento da Clínica* (1963) e *As palavras e as coisas* (1966). A guinada que Foucault procurava desenvolver estava calcada em um mecanismo que fazia aparecer “[...] vários passados, várias formas de encadeamento, várias hierarquias de importância, várias redes de determinações, várias teleologias, para uma única e mesma ciência, à medida que seu presente se modifica” (FOUCAULT, 2015a, p. 5). Com isso, as descrições históricas se coordenam essencialmente pela atualidade do saber, multiplicando-se com suas transformações e rompendo com elas próprias.

No texto *Retornar à história*, de Foucault (2005), ao qual fazemos alusão no título desta seção, temos a discussão acerca de história serial e de história global imbricada com a ideia de acontecimento discursivo<sup>1</sup>. O autor salienta que a história:

---

<sup>1</sup> Discutiremos esse termo conceitual na próxima seção deste capítulo.

[...] aparece então não como uma grande continuidade sob uma descontinuidade aparente, mas como um emaranhado de descontinuidades sobrepostas. [...] É preciso multiplicar os tipos de acontecimentos como se multiplica os tipos de durações. Eis a mutação que está em vias de se produzir atualmente nas disciplinas de história (FOUCAULT, 2005, p. 293-4).

Com base nessa citação, podemos compreender que o acontecimento não se limita a algo homogêneo, ele congrega muitos acontecimentos de maior ou menor intensidade que possibilitam uma análise, de certa forma, mais apurada devido à multiplicidade de acontecimentos que podem emergir acerca das relações de saber e de poder. Isso ocorre, de acordo com Navarro (2004), porque a história serial abandona a noção de causalidade linear, bem como o entendimento de tempo contínuo e unilinear, em prol de uma história que se pautar no imbricamento de múltiplas causalidades e por uma teoria das diferentes temporalidades sociais. A ideia de história serial vai de encontro à velha ideia de continuidade da história global, pois, com o trabalho de levantar os múltiplos acontecimentos, pode-se pensar na descontinuidade dos acontecimentos e nos modos de transformação da sociedade.

Problematizando a história serial, mas não se distanciando da história global, e sim as comparando, Foucault (2005, p. 290) cita, como exemplo relacionado à primeira, os estudos dos documentos do porto de Sevilha durante o século XVI: “[...] tudo o que se relaciona com a entrada e a saída dos navios, sua quantidade, sua carga, o preço de venda de suas mercadorias, sua nacionalidade, o lugar de onde eles vinham e para onde iam”. Com isso, ele assevera que a história serial “[...] não focaliza objetos gerais e constituídos por antecipação [...]”, mas ela define seu “[...] objeto a partir de um conjunto de documentos dos quais ela dispõe [...]” (FOUCAULT, 2005, p. 290). Portanto, a história global se distancia da serial devido ao seu modo categórico de periodizações históricas, de nações, de continentes, de revoluções, de formas de cultura etc. Como consequência, Foucault (2005, p. 290) aponta que a “[...] história não tem [...] mais a função de decifrar, através desses documentos, alguma coisa como o desenvolvimento econômico da Espanha”,

agora o mecanismo da pesquisa histórica é estabelecer, a partir desses documentos, certo número de relações.

Desenvolvendo a ideia de uma nova forma de fazer história, Foucault (2015a) subscreve o limiar de uma história tradicional voltada para os monumentos do passado transformados em documentos e uma história nova que, com um sentido inverso, procura transformar documentos em monumentos:

[...] a história, em que sua forma tradicional, se dispunha a “memorizar” os monumentos do passado, transformá-los em documentos e fazer falarem estes rastros que, por si mesmo, raramente são verbais, ou que dizem em silêncio coisa diversa do que dizem; em nossos dias, a história é o que transforma os documentos em monumentos e que desdobra, onde se decifram rastros deixados pelos homens, onde se tentava reconhecer em profundidade o que tinham sido, uma massa de elementos que devem ser isolados, agrupados, tornados pertinentes, inter-relacionados, organizados em conjuntos. Havia um tempo em que a arqueologia, como disciplina dos monumentos mudos, dos rastros inertes, dos objetos sem contexto e das coisas deixadas pelo passado, se voltava para a história e só tomava sentido pelo restabelecimento de um discurso histórico; poderíamos dizer, jogando um pouco com as palavras, que a história, em nossos dias, se volta para a arqueologia – para a descrição intrínseca do monumento (FOUCAULT, 2015a, p. 8-9).

Temos, então, o empreendimento foucaultiano, que anunciamos anteriormente, isto é, a história serial, pois Foucault adverte que, de agora em diante, o problema é constituir séries. O filósofo francês procura, por meio de uma história serial, fazer um trabalho arqueológico do saber pela descrição do monumento, ou seja, do discurso como monumento, das práticas discursivas que estão intrínsecas a esse monumento, bem como as suas relações. É dessa forma que Foucault se propõe, com o trabalho *A Arqueologia do Saber*, a estudar os discursos como uma arqueologia, embora ele já anunciasse essa metodologia nos livros *História da Loucura* (1961), *o Nascimento da Clínica* (1963) e *As palavras e as coisas* (1966).

Nessa direção, de acordo com Canto (2010), as práticas de Marabaixo foram discriminadas ao longo da história. Por serem manifestações culturais de origem africana, sempre foram tidas como ilegais e profanas por instituições (Igreja, Estado etc.) e boa



parte da população local. A história geral traz, em seus discursos, verdades estabelecidas que vão do samba à religião, pois, muitas das vezes, os sujeitos promotores e praticantes foram vítimas de denúncias circunscritas em boletins de ocorrências policiais e de processos jurídicos discursivizados como vadiagem, prática de falsa medicina, charlatanismo, curandeirismo, entre outros dizeres acusatórios que se desdobram em invasões de terreiros e na prisão dos sujeitos negros.

O Marabaixo também não se exclui desse processo discriminatório. Como veremos nas sequências discursivas, analisadas no Capítulo III, há verdades inscritas sob o arcabouço da história global acerca das práticas dos sujeitos negros do Marabaixo, o que torna possível descrever verdades que ainda circulam no imaginário dos sujeitos amapaenses. Uma delas é que o Marabaixo está associado à macumba<sup>2</sup> ou ao diabo. Outra consiste em dizer que a gengibirra (bebida alcoólica servida nas festas de Marabaixo) poderia propiciar a incorporação de alguma entidade<sup>3</sup>. Tais discursos ainda circulam no imaginário de boa parte da população macapaense que desconhece as práticas de Marabaixo.

Foucault (2005, p. 291) comenta sobre o trabalho do historiador da atualidade e, desse modo, comparamos ao analista do discurso:

O historiador – observem – não interpreta mais o documento para apreender por trás dele uma espécie de realidade social ou espiritual que nele se esconderia; seu trabalho consiste em manipular e tratar uma série de documentos homogêneos concernindo a um objeto particular e a uma época determinada, e são as relações internas ou externas desse *corpus* de documentos que constituem o resultado do trabalho do historiador.

---

<sup>2</sup> Entre os vários significados, a macumba é um termo genérico associado aos cultos afro-brasileiros. Os leigos usam a expressão para designar os cultos que empregam a magia negra, os quais os adeptos de Umbanda de Linha Branca chamam de Quimbanda. O termo, para os leigos, também é sinônimo de feitiçaria e de despacho de rua (CACCIATORE, 1988).

<sup>3</sup> Segundo Cacciato (1988, p. 113), essa palavra, na Umbanda, significa “[...] seres espirituais importantes, mas diferentes das divindades. Podem ter tido vida material, mas são distintos dos espíritos comuns dos mortos”.

Assim, de acordo com Foucault (2005), o historiador pode fazer emergir acontecimentos que, de outra forma, não teriam aparecido. Ele coloca isso como um mecanismo de trabalho do historiador que leva em consideração a história serial. Nesses termos, afirmamos que a nossa pesquisa sobre os sujeitos negros do Marabaixo não se subscreve somente no limiar da história, mas também abrange o arqueológico, que leva em consideração as rupturas históricas, a dispersão de acontecimentos que podem emergir com o retorno à história, engendrando discursos que podem confrontar os discursos estabilizados acerca dos sujeitos negros e das práticas de Marabaixo em Macapá.

### **“Ciclo” de acontecimentos**

Outro ponto importante, em nosso trabalho, é o entendimento de acontecimento discursivo. Possenti (2006) chama a atenção para esse termo conceitual e afirma que o acontecimento é fundamental para a análise discursiva. O autor salienta que o acontecimento possui uma relação forte com a enunciação, que, quase espontaneamente, “[...] é concebida como um evento”, isto é, um evento que não se repete, mas possui uma ligação com a história, “[...] campo para o qual a noção de acontecimento é uma espécie de matéria prima” (POSSENTI, 2006, p. 93). Nesta seção, realizamos alguns apontamentos a esse respeito. Para compreender a noção de acontecimento discursivo, retomamos a fase arqueológica de Michel Foucault, tomando como norte teórico, principalmente, as obras *A ordem do discurso* e *A arqueologia do saber*.

Em *A ordem do discurso*, pronunciada em 1970, no Collège de France, Foucault fez uma introdução à obra *A arqueologia do saber* levando seus leitores a questionar, entre os diversos pontos, sobre o acontecimento discursivo. O autor fez a seguinte reflexão:

Certamente o acontecimento não é nem substância nem acidente, nem qualidade, nem processo; o acontecimento não é da ordem dos corpos. Entretanto, ele não é ponto imaterial; é sempre no âmbito da materialidade que ele se efetiva, que ele é efeito; ele possui o seu lugar e consiste na relação,

na coexistência, na dispersão, no recorte, na acumulação, na seleção de elementos materiais; ele não é o ato nem a propriedade de um corpo; produz-se com efeito de e em uma dispersão material. Digamos que a filosofia do acontecimento deveria avançar na direção paradoxal, à primeira vista, de um materialismo incorporeal (FOUCAULT, 2011, p. 57-8).

Foucault afirma que o discurso deve ser tratado como acontecimento discursivo, porém questiona o estatuto desse acontecimento. Na citação acima, é possível tomar vários entendimentos que estão imbricados à noção de acontecimento discursivo. Quando ele afirma que o acontecimento não é imaterial e se efetiva no âmbito da materialidade, tem-se aí o caráter linguístico ou enunciativo do acontecimento. Nas palavras do autor, o acontecimento possui o seu lugar, porém o leitor pode questionar sobre a origem desse acontecimento. O filósofo afirma que o acontecimento não é um ato e nem propriedade de um corpo, então como encontrar o seu significado? Todavia, Foucault chama a atenção para uma filosofia do acontecimento que deveria ser pautada no materialismo incorporeal, mas e as verdades da história global? Essas indagações podem surgir em meio a uma leitura apressada dos textos de Foucault, mas analisando a constituição de seu método arqueológico, é possível encontrar respostas para essas indagações.

Sequenciando a discussão e a procura de respostas, verificamos que Foucault aponta quatro princípios que devem servir como noções reguladoras de uma análise discursiva. O primeiro princípio é o de *inversão*, que incide em considerar não a fonte dos discursos, o início de sua expansão e de sua continuidade, mas uma inversão, “[...] o jogo negativo de um recorte e de uma rarefação do discurso” (FOUCAULT, 2011, p. 52).

A segunda regra é a *descontinuidade*. Foucault (2011) explica que, devido ao fato de existir um sistema de rarefação do discurso, não significa que há por baixo desse sistema um discurso grande e ilimitado. Ele afirma que os discursos “[...] devem ser tratados como práticas descontínuas, que se cruzam por vezes, mas também se ignoram ou se excluem” (FOUCAULT, 2011, p. 52). Daí o seu caráter descontínuo.

O terceiro princípio é o de *especificidade*. De acordo com Foucault (2011), não se deve entender o discurso como um jogo de significações estabelecidas e que precisa ser decifrado. O filósofo adverte que devemos conceber o discurso como uma prática em que “[...] os acontecimentos do discurso encontram o princípio de sua regularidade” (FOUCAULT, 2011, p. 53).

A última noção apontada pelo autor é a de *exterioridade*. Ela caminha paralelamente com o princípio de inversão, pois, para Foucault (2011), não se deve analisar o discurso em seu interior, buscando um pensamento ou uma significação que se originaria nele; mas sim, através do discurso, analisar sua condição de produção, sua aparição, sua regularidade, ou seja, passar a analisar as condições externas ao discurso que possibilitaram a sua (re)aparição, sendo possível fixar uma série aleatória de acontecimentos.

Esses princípios reguladores do discurso dão possibilidade de tecer uma análise estada no acontecimento. Logo, falar dos discursos dos sujeitos negros do Marabaixo é navegar nos acontecimentos conflitantes entre esses sujeitos e instituições como a Igreja e o Estado, bem como o próprio corpo social macapaense. Isso é o que procuramos fazer com o nosso arquivo, pois selecionamos textos variados que circularam do século XIX ao século XXI e que, apesar do distanciamento do período dessas produções, também se cruzam, constituindo uma regularidade quando tocam a questão dos sujeitos negros e das práticas do Marabaixo. Desse modo, falar das práticas do Ciclo do Marabaixo é uma forma de também trabalhar com o princípio de exterioridade, pois é um modo de descrever as condições externas que possibilitaram a aparição de discursos que construíram e constituíram os sujeitos negros do Marabaixo.

A proposta de Foucault (2011) procura estabelecer as séries diversas do discurso, os atravessamentos, e não a origem dos discursos, mas aquilo que possibilita limitar o acontecimento, traçar suas margens e as condições de sua emergência. Em *Retornar à História*, Foucault discorre sobre os discursos que estão visíveis e

imperceptíveis e afirma que, por meio da história serial, é possível identificá-los:

A história serial permite de qualquer forma fazer aparecer diferentes estratos de acontecimentos, dos quais uns são visíveis, imediatamente conhecidos até pelos contemporâneos, e em seguida, debaixo desses acontecimentos que são de qualquer forma a espuma da história, há outros acontecimentos invisíveis, imperceptíveis para os contemporâneos, e que são de um tipo completamente diferente (FOUCAULT, 2005, p. 291).

Isso elucida que há níveis de acontecimentos. Uns estão visíveis e podem ser classificados como de maior amplitude, outros estão invisíveis e podem ter uma dimensão menor, mas não com grau inferior de importância.

De acordo com Foucault (2015a), o discurso surge em sua irrupção histórica. Com isso, tem-se o indício de uma origem que é, ao mesmo tempo, descartada pelo autor, visto que o discurso emerge na irrupção histórica, em outras palavras, ele já existe e pode (re)aparecer. O filósofo assevera:

Por mais banal que seja, por menos importante que o imaginemos em suas consequências, por mais facilmente esquecido que possa ser após sua aparição, por menos entendido ou mal decifrado que o suponhamos, um *enunciado é sempre um acontecimento que nem a língua nem o sentido podem esgotar inteiramente*. Trata-se de um acontecimento estranho, por certo: inicialmente porque está ligado de um lado, a um gesto de escrita ou à articulação de uma palavra, mas, por outro lado, abre para si mesmo uma existência remanescente no campo de uma memória, ou na materialidade dos manuscritos, dos livros e de qualquer forma de registro; em seguida, *porque é único como todo acontecimento, mas está aberto à repetição, à transformação, à reativação*; finalmente, porque está ligado não apenas a situações que o provocam, e a sequências por ele ocasionadas, mas, ao mesmo tempo, e segundo uma modalidade inteiramente diferente, a enunciados que precedem e o seguem (FOUCAULT, 2015a, p. 34-35, grifo nosso).

Cabe destacar, nessa citação, que Foucault procura delinear uma relação entre enunciado e acontecimento, pois há uma ligação não apenas com elementos linguísticos (as palavras), mas também com uma força política (transformações e reativações) e social (memórias). De acordo com Bazza (2016), isso ocorre porque o

enunciado não consiste em uma unidade em si mesmo; pelo contrário, corresponde ao cruzamento entre um domínio de estruturas e um jogo de memória, produzindo um efeito de atualidade. Dessa maneira, o discursivo (re)aparece e se inscreve em um lugar histórico, social e político, o que gera o entendimento de acontecimento discursivo.

Nesse sentido, entendemos que o Ciclo do Marabaixo, que se repete com suas singularidades há mais de 260 anos, é local de produção, de reaparição e de entrecruzamento de discursos acerca das próprias práticas de Marabaixo, bem como sobre os sujeitos negros que as praticam. O Marabaixo constrói e faz circular saberes, produz sujeitos, e é sob essa ótica que o categorizamos como um “ciclo” de acontecimentos, pois, no interior desses festejos, como veremos, há acontecimentos menores, como também acontecimentos maiores que circunscrevem uma historicidade dos sujeitos negros nos processos de subjetivação.

### **O Marabaixo no estado do Amapá**

Buscar a origem do Marabaixo não foi nosso objetivo, tampouco fazer um registro histórico de sua constituição, pois poderíamos cair nos impasses destacados por Foucault (2005) sobre a história global. No entanto, frente às especificidades culturais que abordamos e aos sujeitos participantes das práticas religioso-discursivas de Marabaixo, apresentamos uma breve descrição sobre a festividade, no estado do Amapá, para analisarmos os discursos que circulam a partir do e no Ciclo do Marabaixo acerca dos sujeitos negros. Aqui, não descrevemos criteriosamente todos os elementos e as singularidades que compõem o Marabaixo nas diferentes comunidades amapaenses, mas sinalizamos alguns elementos que são relevantes para esta discussão, pois, a nosso ver, inscrevem-se no limiar das condições de produção dos discursos dos/sobre os sujeitos negros do Ciclo do Marabaixo urbano macapaense. macapaense.

No que diz respeito ao Marabaixo, ele é um período de festa em devoção aos santos do catolicismo, composto por elementos de matrizes africanas. É constituído por danças, cantigas, fé, bebidas, culinária, folias, ladainhas, missas, fogos, cortejos, dramatizações e promessas (OLIVEIRA, 1999; ALVES et al., 2014). O Marabaixo é realizado, principalmente, nas cidades de Mazagão, Santana e, na capital do estado, Macapá. Entretanto, possui algumas peculiaridades do local em que é praticado; em Macapá, por exemplo, é um período de festas no qual os sujeitos negros cultuam a Santíssima Trindade e o Divino Espírito Santo.

Em Mazagão Velho, distrito do município amapaense de Mazagão, o Marabaixo possui algumas particularidades. Uma delas é que a festividade, em comemoração ao Divino Espírito Santo, acontece no mês de agosto. Em segundo lugar, o clímax da festa acontece com a coroação da imperatriz (representada geralmente por uma criança da comunidade), que faz referência à Princesa Isabel, sancionadora da Lei Áurea. Portanto, os sujeitos negros homenageiam uma figura histórico-política em um ritual religioso católico. Outro ponto importante, que o diferencia do Marabaixo de Macapá, é que a festividade acontece de forma itinerante, pelas casas dos sujeitos moradores da comunidade, e não em barracões específicos como em Macapá (OLIVEIRA, 2015).

Os festejos do Marabaixo, em Santana, são em devoção a outros santos da Igreja Católica. Como exemplo, destacamos o Marabaixo em devoção a Nossa Senhora da Conceição, na comunidade quilombola de Igarapé do Lago; as festividades em adoração a São Raimundo e a São Cristóvão, na comunidade quilombola de São Raimundo do Pirativa; além da festa em devoção a São João, na comunidade quilombola de São João do Matapi.

De acordo com Foucault (2015a), a história serial faz aparecer vários passados. Sob essa perspectiva, analisando as práticas de Marabaixo, é possível observar não um conjunto de práticas homogêneas, mas sim várias formas de encadeamentos nas quais podemos apontar, inicialmente, as especificidades descritas acima sobre o Marabaixo de Macapá, Mazagão e Santana.

Por outro lado, o Marabaixo é um movimento de práticas religiosas com caracteres dos sujeitos negros. Como veremos no Capítulo III, ele 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 religiosidades em meio às repressões da Igreja Católica e da Coroa Portuguesa. Um exercício de poder que atravessou os séculos e se estende à atualidade.

Não se sabe ao certo a origem do termo “marabaixo”. Alguns estudiosos relacionam o nome às longas travessias realizadas pelos escravos negros no Oceano Atlântico e atribuem o “marabaixo” às correntes marítimas e aos ventos alísios, associando-o à expressão “mar a baixo” (PEREIRA, 1989; ALVES et al., 2014).

Já Canto (1998, p. 18, grifos do autor) afirma que a terminologia da palavra marabaixo é possivelmente “[...] uma corruptela de *marabuto* ou *marabut*, do árabe *marobit* – sacerdote do malês – por sua vez negros de influência mulçumana, como os que vieram para Mazagão<sup>4</sup>, servindo os brancos, originários da África Ocidental”.

Para Távaro Buarque (apud CANTO, 1998, p. 18-9), o termo marabaixo provavelmente seja procedente de “práticas fetichistas”<sup>5</sup> dos sujeitos escravos, pois “[...] eram procedentes das nações circunvizinhas de Mazagão (África), ou seja, do grande Império Sudanês, que desde o século XVI viera a sofrer consequência da conquista mulçumana do Marrocos e da Mauritânia, na África Francesa (Ocidental)”. Com isso, os mouros impuseram a religião maometana aos sujeitos da região africana de Mazagão, emergindo o culto “malê” do entrechoque de práticas

---

<sup>4</sup> Mazagão é um município amapaense considerado berço da colonização e ocupação do estado. Esse município recebeu as primeiras levas de sujeitos refugiados negros do Amapá. Vale lembrar que Mazagão também foi uma região da Colônia Portuguesa no Marrocos de onde teria vindo parte dos sujeitos refugiados negros do Amapá no século XVIII.

<sup>5</sup> Em consulta a Cacciatore (1998), entendemos as práticas de fetichismo como culto a objetos ou a partes do corpo (não considerados ídolos) com atributo sobrenatural ou mágico.



religiosas. De acordo com Buarque (apud CANTO, 1998), esse culto seria procedente de religiões de sujeitos negros mulçumanos e, no contato com o cristianismo, teria passado por nova transformação, reduzindo-se e quase abolindo as formas sacramentais do rito. Em vista disso, o Marabaixo pode ser somente um resquício do ritual malê.

Desse modo, devido aos poucos materiais na literatura regional e nacional acerca do Marabaixo, não há muitos enunciados que discursivizam sobre a origem desse termo. Mas, com os recortes acima, podemos perceber que o léxico “marabaixo”, de alguma forma, está engendrado nos sujeitos negros, seja na retirada dos negros da África, seja na conflituosa travessia do Atlântico, seja em uma etnografia relacionada ao território de origem, a África.

Outra manifestação semelhante ao Marabaixo propagado no Amapá é o Batuque. Ele é uma dança de origem africana presente em comunidades quilombolas do Amapá, também se configura como práticas dos sujeitos negros. O batuque é dançado ao som de “macacos” (tambores compridos) e de pandeiros. Ele também é dançado em louvor aos santos católicos de devoção das comunidades. Os sujeitos cantores e tocadores dos instrumentos se concentram no centro do salão, enquanto os dançadores se movimentam em torno de si e ao redor dos batuqueiros, em um gesto que é realizado no sentido anti-horário. As mulheres com as saias rodadas e coloridas tomam conta do salão quando fazem evoluções, e os gritos e a queda de corpo dos homens dão singularidades à baila do batuque (PROJETO..., 2018).

O Batuque possui outra singularidade que o distingue das danças de marabaixo. Ele não faz alusão ao “[...] sofrimento e delações do tempo da escravidão e sim o arrefecimento da cultura africana e afro-brasileira nas terras do Amapá como símbolo de pertença e continuidade de tradições ancestrais marcadas por momentos de cortejos e comemorações” (COELHO; DINIZ, 2016, p. 140-141). Enquanto no Marabaixo, as danças lembram os negros acorrentados, com ritmo mais lento, no Batuque as danças são alegres, com ritmo mais acelerado.

Videira (2010) destaca outro ponto importante: as cantigas. Nas práticas de Marabaixo, elas são chamadas de “ladrões”, já, no batuque, recebem o nome de “bandaias”, ou “cantiga de batuque”. São rimas produzidas no improviso com os fatos ocorridos dentro da comunidade negra.

Como já dissemos, o nosso objeto de estudo recai sobre o sujeito negro amazônico. Pensando em uma dimensão nacional, os sujeitos negros (e também os indígenas, ribeirinhos, migrantes, refugiados etc.) amazônicos, estão dentro de uma dobra de marginalização em relação aos grandes centros brasileiros, ao acesso à comunicação, à saúde, à educação, às estruturas das cidades, à qualidade de vida etc. Já, quando se pensa em uma dimensão regional, no caso a Amazônica, os sujeitos negros estão redobrados nessa marginalidade, pois além de estarem distante dos grandes centros, são periféricos em relação aos sujeitos amazônicos, ou seja, são marginais porque não fazem parte dos autóctones dessa região.

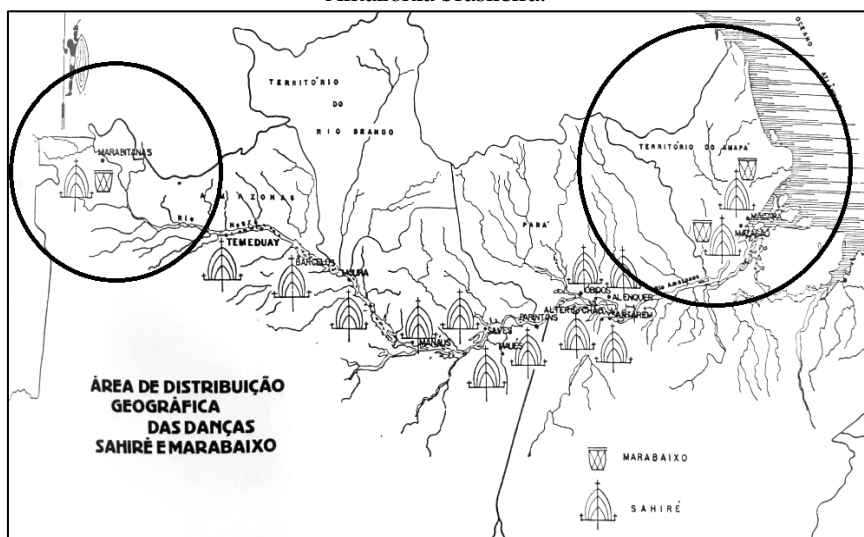
Não estamos querendo dizer que a Amazônia se constitui somente por sujeitos indígenas. Devido a acontecimentos históricos, como a colonização e a dizimação dos indígenas que se deram do litoral para o oeste brasileiro, os sujeitos negros foram introduzidos, na Região Amazônica, de forma minoritária em comparação à Região Nordeste, como no estado da Bahia, ou ao Sudeste, como no Rio de Janeiro, Minas Gerais e Espírito Santo, ou, ainda, ao Centro-Oeste, como no estado de Mato Grosso, principalmente, em Vila Bela da Santíssima Trindade. É claro que, após a introdução dos primeiros grupos negros na Amazônia, várias gerações de afrodescendentes emergiram.

Nunes Pereira (1989), ao pesquisar duas tradições do catolicismo na Região Amazônica, no final da primeira metade do século XX, destacou o Sahiré e o Marabaixo. Segundo ele, são duas tradições da liturgia católica “[...] com o movimento e o colorido das procissões, os temas ingênuos e bárbaros das músicas, as letras místicas e poéticas, em tupi e português, tanto dos cânticos sagrados como dos populares, e o ritmo largo e sensual das danças”

(PEREIRA, 1989, p. 13). A primeira diz respeito ao culto católico com elementos indígenas em seus rituais. Já a segunda corresponde à mescla de elementos do catolicismo com elementos de religiões de matrizes africanas.

De acordo com as pesquisas de Pereira (1989), o Marabaixo também existe no noroeste do estado do Amazonas, na comunidade de Marabitanas (Cf. o círculo do lado esquerdo do Mapa 01). Para descrever, de forma geral, a pesquisa de Pereira, recortamos um mapa em que o autor distribuiu, pela Região Amazônica brasileira, a localização das danças do Sahiré e do Marabaixo.

**Mapa 01:** Área de distribuição geográfica das danças Sahiré e Marabaixo na Amazônia brasileira.



Fonte: Adaptação realizada ao mapa de Pereira (1989, p. 153).

Pereira (1989) explorou as cantigas e as danças nas práticas de Sahiré e Marabaixo. Ele destacou uma semelhança entre essas duas modalidades de cantigas/danças, cultuadas pelos sujeitos negros e indígenas, e posteriormente por seus mestiços. De acordo com o autor, elas atravessavam, nos versos do Marabaixo e do Sahiré, discursos picarescos e satíricos “[...] para lhes dar a dignidade mais

de revolta construtiva do que de ódio infecundo” (PEREIRA, 1989, p. 16). Isso sinaliza a existência de múltiplos acontecimentos pautados em causalidades no interior dessas danças. Esses sujeitos improvisavam de acordo com os recursos “[...] que lhes vinham da desigualdade de condições sociais, diante do [sujeito] branco [...]”, esse último representado pelos sujeitos da Igreja e do Estado (PEREIRA, 1989, p. 16). Dessa maneira, o Sahiré e o Marabaixo funciona(ra)m como mecanismos de produção de discursos do/sobre os sujeitos cultuadores desses festejos.

No Mapa 01, podemos observar que, na região do Amapá (Cf. círculo do lado direito do mapa), predominaram o Sahiré e o Marabaixo. Em nossa pesquisa, não investigamos os desdobramentos do Sahiré<sup>6</sup>, no que diz respeito aos discursos dos/sobre os sujeitos indígenas, pois, como delimitado no início desta investigação, pautamos nos discursos sobre os sujeitos do Marabaixo macapaense.

Como já dito, o Marabaixo é uma tradição festiva e religiosa afro-amapaense. Em Macapá, ele se estende por cerca de 60 dias, iniciando no *Sábado de Aleluia*, após a *Quaresma*, e se estendendo até o domingo subsequente ao feriado de *Corpus Christi* (OLIVEIRA, 1999; VIDEIRA, 2010; ALVES et al., 2014). No interior das festas de Marabaixo, acontecem vários rituais com seus significados e simbologias próprias: orações e cultos aos santos católicos, consumo de comidas e de bebida alcoólica à base de gengibre (gengibirra), além da prática de danças ao som de tambores e o uso de vestimentas e adereços coloridos. Esses elementos podem se inscrever naquilo que Foucault (2011) chamou de acontecimentos menores, pois, no interior desses rituais, dá-se o funcionamento de um jogo de práticas discursivas.

No início da festividade de Marabaixo, no geral, os sujeitos negros retiram mastros das florestas nativas que são enfeitados

---

<sup>6</sup> Para mais informações acerca da dança Sahiré, indicamos, como leitura, os capítulos de I a V do livro de Nunes Pereira (1989), *O Sahiré e o Marabaixo*.

com uma erva local, a murta<sup>7</sup>, e erguidos na frente da igreja ou da casa do festeiro, com bandeiras das imagens dos santos. No final dos festejos, os mastros são derrubados e são escolhidos os nomes dos festeiros do ano seguinte.

Foucault (2011) alertou que uma mesma obra literária pode dar lugar, concomitantemente, a variados discursos. Esses discursos podem ser, indefinidamente, o resultado, mas não o término, de um relançamento, de um recomeço, de um comentário. Algumas festas populares religiosas, no Brasil, foram e são redesenhadas, como a Festa do Divino Espírito Santo, que é uma prática católica popular e possui características específicas de acordo com a região em que ocorre. De igual modo, no Marabaixo, alguns elementos como o mastro, a bandeira, os cortejos, as murtas etc. também estão presentes em outras festas brasileiras em louvor ao Divino Espírito Santo<sup>8</sup>.

No estado do Maranhão, a Festa do Divino Espírito Santo também está relacionada às práticas de sujeitos negros. Ferretti (2005) pontua duas principais diferenças entre a Festa do Divino no Maranhão e na maior parte do Brasil. De acordo com o pesquisador, a presença marcante de mulheres caixeiras (tocadoras dos instrumentos musicais chamados de caixas do Divino) se configura como a primeira característica da festa. A segunda é que a festa do Divino está vinculada ao calendário religioso de terreiros de Tambor de Mina<sup>9</sup> (casas de culto afro-maranhenses). Ferretti (2005) afirma que quase todos os terreiros de mina organizam, pelo menos uma vez no ano, uma festa do Divino em homenagem a alguma entidade religiosa de apreço do grupo.

---

<sup>7</sup> Planta aromática encontrada na região.

<sup>8</sup> Em outro trabalho, destacamos alguns elementos do Marabaixo que são recorrentes em outras festas populares brasileiras (Cf. TARTAGLIA, E. O Marabaixo e a relação com a ideia de *comentário* de Michel Foucault. **Interfaces**. v. 11, n. 3, p. 186-202, 2020b).

<sup>9</sup> Tambor de Mina é uma categorização de religiões afro-brasileiras. Ele é difundido, principalmente, no Maranhão, mas também é cultuado no Piauí, Pará e Amazonas (FERRETTI, 2005).

A Festa do Divino Espírito Santo, no Maranhão, possui uma flexibilidade em relação à sua realização, pois ela varia de acordo com as casas onde ocorre. Comumente, inicia-se a partir do domingo de Pentecostes, entre maio e junho, e se estende até início do ano seguinte (FERRETTI, 2005).

Nessa festa, também há o cortejo de “buscamento” e levantamento do mastro. O “buscamento” do mastro costuma ser realizado antes do início da festa, geralmente, no domingo anterior. De forma semelhante ao Marabaixo, também são servidos, nesse acontecimento, bebidas alcoólicas. As caixeiras e membros dos grupos acompanham o cortejo, tocando e cantando salvas alusivas ao fato, até o momento do mastro ser colocado no local onde será erguido. Nos dias subsequentes, ele é preparado com folhagens e frutas ou lixado e pintado para ser levantado na frente ou nos fundos das casas nas quais acontecem as festas. Na ponta do mastro é colocada uma bandeira com o símbolo do Divino ou do santo de devoção, e, no topo, é fixada uma pomba esculpida em madeira. Também é função do mastro assinalar, no bairro, que naquele local há uma festa importante para a comunidade de fiéis (FERRETTI, 2005).

Outra festa católica gerida inicialmente por negros é a Festa de São Benedito, em Cuiabá, capital do estado do Mato Grosso, que acontece no final de junho e início de julho. São Benedito, filho de escravos, era negro e pobre. Ele ficou conhecido, pelos fiéis católicos, como o santo negro. A festa se constitui por alvoradas, missas, feiras gastronômicas, procissão, apresentações culturais, reis e rainhas, juízes, capitão de mastro e alferes de bandeira. Antes da festa, acontece um baile no qual a banda tradicional da cidade se encarrega do repertório musical. Os festeiros, em um cortejo, entram carregando a imagem do santo, as coroas, as bandeiras e adornos do mastro, o qual será levantado no primeiro dia de festa.

Em Cuiabá, não se pode determinar ao certo a popularidade de São Benedito; entretanto, Tavares et al. (2011) associam a identificação do povo com o santo devido à cor da pele (preta), ao modo de vida duro das pessoas e à simplicidade do santo, preto e analfabeto. Os primeiros cultos e festas destinados a São Benedito,

em Cuiabá, foram realizados clandestinamente por escravos, até sua autorização por D. Pedro I. Com a permissão para as celebrações e festejos, os escravos construíram uma capela de palha ao lado da Igreja Nossa Senhora do Rosário. De acordo com os autores, esse acontecimento demonstrava o falta de importância do culto ao santo negro, por parte da Igreja e da sociedade dominante da época (século XIX). Entretanto, na atualidade, a festa de São Benedito é cultuada por sujeitos de todas as classes sociais (TAVARES et al., 2011).

Outra festa, também em devoção a São Benedito, que tem a sua representatividade para os sujeitos negros, acontece no município de Serra, no estado brasileiro do Espírito Santo. Nessa festa, também ocorrem as práticas de retirada e de fixação do mastro. Ele é cortado das florestas e o ritual é acompanhado por um cortejo composto por cavaleiros, banda de Congo e banda de música. A cortada do mastro acontece no primeiro domingo após o dia 08 de dezembro (dia da padroeira da cidade, Nossa Senhora da Conceição) e a sua fixação ocorre no dia 26 de dezembro (PEREIRA et al., 2014; LOCATELLI, 2018).

Ademais, há um ritual de puxada do mastro dentro de um navio improvisado pelas ruas de Serra. Uma das atribuições do mastro é homenagear São Benedito, pois o santo teria salvado escravos de um navio que naufragou no litoral do estado do Espírito Santo. Sobre isso, Pereira et al. (2014, p. 4) tecem os seguintes comentários:

Por volta de 1856 o navio Palermo naufraga próximo ao litoral de Nova Almeida e deste acaso 25 escravos se salvam agarrando-se a um mastro do navio que continha a imagem de São Benedito – santo este conhecido por sua descendência negra e escrava. Desde então, as comunidades litorâneas incrementaram às festividades religiosas a “Fincada do Mastro” em agradecimento a outro milagre do santo em respeito aos seus irmãos negros e escravos.

As congadas, como em Serra do Salitre, estado de Minas Gerais, são outras práticas católicas com rituais dos sujeitos negros. São festas que celebram a devoção a São Benedito, a Santa Efigênia

e, principalmente, a Nossa Senhora do Rosário. As festas das congadas são compostas por vários rituais como a cavalgada, café dos cavaleiros, o acender da fogueira etc., mas um dos principais momentos corresponde ao levantamento do mastro, pois também anuncia o início das comemorações, indicando o santo homenageado (COSTA, 2006, p. 46).

No Brasil, além dessas festas católicas com o atravessamento de elementos ritualísticos negros, há outras que também circunscrevem práticas ritualísticas envolvendo o mastro, como as festas de tradições europeias que englobam os festejos do mês de junho (festas juninas, festa de São João e outras). Amaral (1998) salienta que, principalmente no nordeste brasileiro, o ciclo festivo destinado às comemorações do mês de junho é chamado de “São João”. Essas festividades adquirem importância na vida social nordestina porque não são apenas fonte de preocupação durante todo o ano (customização, organização etc.), mas ainda mobilizam interesses políticos e econômicos devido a sua grandeza nessa região do país.

Segundo Câmara Cascudo (1988), os mastros, geralmente encontrados nos festejos juninos ao longo do país, são símbolos da fecundação vegetal. A presença dos mastros nas festas juninas sinalizava as comemorações de Santo Antônio, São João e São Pedro, que estão, de algum modo, relacionadas à época da colheita. O preparo do mastro até a sua fixação é parte essencial das festas em homenagem aos santos juninos, especialmente a São João. O mastro passa por um processo de tratamento (pintura, enfeite etc.) e ritualístico (orações, cantos etc.) desde a retirada da madeira. Ainda hoje, o acontecimento de levantamento do mastro ocorre em várias cidades brasileiras durante as festas juninas, sendo erguido diante de igrejas e barracões, com orações, músicas, cantos e fogos de artifício (CASCUDO, 1988; AMARAL, 1998).

Em vista disso, observamos que há um ponto de encontro nessas práticas religiosas associadas ao ritual do mastro. Nesse sentido, trazemos a noção de comentário que, segundo Foucault (2011, p. 24), é “[...] o desnível entre texto primeiro e texto segundo”, desempenhando dois papéis irmanados. O primeiro



papel é que o comentário permite a construção de novos discursos. Por outro lado, ele “[...] não tem outro papel, sejam quais forem as técnicas empregadas, senão o de dizer *enfim* o que estava articulado silenciosamente no *texto primeiro*” (FOUCAULT, 2011, p. 25, grifos do autor). Desse modo, como estamos tratando os festejos religiosos (católicos e de matrizes africanas) como práticas, mais especificamente, práticas discursivas, o comentário é um procedimento que age sobre os sujeitos na produção e circulação dos discursos.

O comentário agencia um paradoxo que se desloca sempre, mas não escapa. O comentário traz o jogo do “[...] dizer pela primeira vez aquilo que, entretanto, já havia sido dito e repetir incansavelmente aquilo que, no entanto, não havia jamais sido dito” (FOUCAULT, 2011, p. 25). Com isso, temos a repetição, não somente do velho, mais o discurso novo transformado, rostificado com os traços do velho.

A Festa do Divino no Maranhão, a Festa de São Benedito de Serra, no Espírito Santo, e de Cuiabá, no Mato Grosso, a Congada de Serra do Salitre, Minas Gerais, bem como o Marabaixo no Amapá são atravessados por práticas católicas e de negros. Vimos que há uma multiplicidade de ritos e mitos ligados à Igreja Católica, bem como ligados às práticas dos negros. São dispersões que encontram uma regularidade quando são associadas às práticas oriundas de grupos remanescentes de escravos, como sinalizado, anteriormente, na maioria dessas festas. São práticas religiosas e ritualísticas cujas origens não descrevemos, mas que se inscrevem em uma ordem. Pelo princípio de comentário, elas retomam dizeres outros, mascarados pelo já dito, circunstanciado pela repetição. Assim, várias são as festas, no Brasil, oriundas das práticas católicas e de ritos e mitos procedentes das práticas dos sujeitos negros. Elas se constituem por uma *performance* que, apesar de se inscrever em uma recorrência, não se repete em sua inteireza.

Retornando ao Marabaixo, durante o levantamento e derrubada dos mastros, acontecem os festejos que fundem a parte religiosa e a discursivizada como profana. De acordo com Alves et

al. (2014), a parte religiosa diz respeito às missas, oferendas, promessas, ladainhas rezadas em latim popular etc. Já a parte profana envolve a dança “[...] cuja coreografia é composta por movimentos corporais relativamente simples, mas cheios de significados que remetem aos passos acorrentados dos negros escravizados” (ALVES et al., 2014, p. 59). As danças são movidas ao som das caixas (tambores) e pelos versos dos ladrões de marabaixo. São elementos e movimentos dos sujeitos negros que compõem as festividades do Marabaixo, tornando-o lugar de circulação de práticas discursivas.

As caixas de marabaixo são instrumentos de percussão construídos pelos próprios sujeitos negros, com troncos de árvores e couro de animais (Figura 01). São instrumentos rústicos herdados dos primeiros negros vindos da África e funcionam como uma espécie de ligação entre o passado e o presente. O som produzido por essas caixas, que dá singularidade ao Marabaixo, foi objeto de conflito entre Igreja Católica e sujeitos negros, pois remetia às práticas de negros.

**Figura 01:** Artesão confeccionando caixas de marabaixo



Fonte: Araújo (2016, p. 65).

Os ladrões de marabaixo são cantigas populares orais de cunho religioso e/ou satírico que são cantados e dançados pelos sujeitos negros do Marabaixo. Os seus versos são chamados de *ladrões de marabaixo*, pois roubam um acontecimento do dia a dia e o levam para dentro do Ciclo. Eles ligam o passado ao presente num movimento em que se roubam versos, acontecimentos, orações e preces, configurando-os em um gênero textual cantiga que transita entre os dizeres religiosos, políticos e de representação social dos/sobre os sujeitos negros.

Oliveira (1999), descrevendo o ritual da dança, aponta que as mulheres se movimentam em círculo ao redor do salão, com alguns homens tocando os tambores ao centro (Cf. Frame 01). Normalmente, “[...] uma das mulheres ou um tocador ‘joga’ os versos que são respondidos pelas dançadeiras que ao mesmo tempo dançam e fazem o coro ou cantam juntas todo o ‘ladrão’” (OLIVEIRA, 1999, [8] p.).

Frame<sup>10</sup> 01: Barracão de Mestre Pavão



Fonte: Pontes (2018a).

---

<sup>10</sup> Entendemos por “frame” o quadro recortado de uma imagem em movimento, isto é, a imagem fixa de um produto audiovisual.

Discorrendo acerca das simbologias do Marabaixo, Araújo (2016, p. 61) comenta sobre a murta: “[...] planta extraída das matas e com um perfume agradável, é utilizada para trazer boas energias ao Ciclo do Marabaixo. São utilizadas para enfeitar os mastros da Santíssima Trindade e do Divino Espírito Santo”. Os tocadores de marabaixo enfeitam seus instrumentos com a planta, além de ocorrer uma procissão da murta no Marabaixo de Macapá (Cf. Figura 06).

Os festejos do Marabaixo são acompanhados com muita comida e bebida. Na maioria deles são servidos caldos de carne, de verduras e de legumes (cozidão), bolo de mandioca, tapioca etc. Também é servida a gengibirra, a bebida tradicional feita à base de gengibre com aguardente<sup>11</sup>. A gengibirra e as comidas trazem energia aos sujeitos festeiros para dançar até o amanhecer do dia em que os mastros serão erguidos, sendo servidos também ao longo de todo Marabaixo (OLIVEIRA, 1999; ARAÚJO, 2016).

Com essas explanações acerca do Marabaixo, destacamos, assim como preconiza Foucault (2011, 2015), um conjunto de condições externas aos discursos que faz emergir discursos subscritos no limiar do catolicismo e de religiões de matrizes africanas. Esses apontamentos também se configuram em um primeiro movimento analítico de descrição de algumas condições de produção dos discursos sobre os sujeitos negros do Ciclo do Marabaixo.

## **O Ciclo do Marabaixo em Macapá**

Vimos na seção anterior que o Marabaixo é constituído de festividades em devoção aos santos da Igreja Católica, porém, há um atravessamento de elementos de matrizes africanas em seus rituais, como as danças, as cantigas, as vestimentas, os adereços, os instrumentos musicais, a bebida alcoólica etc. Nesta seção, delimitamos também o nosso recorte de pesquisa e direcionamos a nossa abordagem

---

<sup>11</sup> De acordo com o *Dicionário de Cultos Afro-brasileiros*, o gengibre é “[...] uma erva cuja raiz é utilizada em bebidas de preferência de alguns orixás e entidades-guias” da cultura afro-brasileira (CACCIATORE, 1988, p. 131).

para o Ciclo do Marabaixo de Macapá, especialmente, aquele que acontece no perímetro urbano da capital do Amapá.

Aqui, também não descrevemos verticalmente acerca de todos os elementos compõem o Ciclo do Marabaixo de Macapá, pois, de modo geral, esta análise versa um estudo serial dos discursos dos/sobre os sujeitos negros do Marabaixo macapaense. Desta forma, queremos trazer para o nível do visível uma história que talvez possa confrontar com uma história horizontal que se tem dos sujeitos negros e de suas práticas de Marabaixo. Para isso, circunscrevemos algumas especificidades do Ciclo macapaense.

Foucault (2016, p. 40) afirma que “[...] existe todo um escalonamento de tipos de acontecimentos diferentes que não tem o mesmo alcance, a mesma amplitude cronológica, nem a mesma capacidade de produzir efeitos”. Dadas as nossas especificidades, faz-se necessário falar do local de produção dos discursos conflitantes que analisamos, Macapá, visto que trabalhamos com os discursos dos/sobre os sujeitos negros do Marabaixo macapaense em meio a escalonamentos de acontecimento com suas singularidades e suas relações de força.

A cidade de Macapá surgiu em volta da Fortaleza de São José de Macapá. Até a primeira metade do século XX, a cidade consistia em um ponto militar e uma pequena vila de negros ao redor da Fortaleza. Os sujeitos negros serviram de mão de obra para a construção da fortificação e, após a sua conclusão, aglomeraram-se envolta dela. O local hoje é o centro da capital (Cf. a Figura 02). Na atualidade, segundo estimativas do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas – IBGE (2020), Macapá possui uma população de aproximadamente 512.902 mil habitantes.

**Figura 02:** Fortaleza de São José de Macapá<sup>12</sup>



Fonte: Campos (apud TEIXEIRA, 2006, p. 64).

A Fortaleza de São José e a cidade de Macapá estão localizadas à margem esquerda da foz do Rio Amazonas. A Fortaleza (Cf. Figura 02) foi um importante elemento de fomento no processo de ocupação do Amapá e, especialmente, de Macapá, pelos sujeitos negros. A construção do Forte se estendeu por 18 anos e foi inaugurada no ano de 1782, no dia do santo padroeiro da cidade de Macapá, São José (TEIXEIRA, 2006).

As informações acerca de Macapá, da Fortaleza e dos sujeitos negros nos auxiliam no entendimento dos discursos que emergiram de vários acontecimentos históricos. Assim, falar de Macapá é circunscrever parte das condições de emergência discursiva acerca dos sujeitos negros do Ciclo do Marabaixo macapaense.

Nessa cidade, o Ciclo do Marabaixo é um conjunto de festas em devoção ao Divino Espírito Santo e à Santíssima Trindade, nos

---

<sup>12</sup> A Fortaleza de São José de Macapá foi tombada pelo Instituto do Patrimônio Histórico Nacional – IPHAN em 22 de março de 1950.

bairros Laguinho e Santa Rita (esse último também é conhecido como Favela). No Quadro 01, temos a programação do Ciclo do Marabaixo do ano de 2017. As informações foram retiradas do site do Governo do Estado do Amapá, no entanto, também foram divulgadas em outros espaços midiáticos, como sites de igrejas, blogs dos grupos de marabaixo, jornais on-line e outros.

**Quadro 01:** Programação do Ciclo do Marabaixo de Macapá de 2017

<p><b>PROGRAMAÇÃO:</b></p> <p><b>15/04 – Abertura:</b> com todos os grupos de marabaixo e famílias tradicionais, no passeio ciclístico onde será feita a panfletagem. Na saída e chegada terá rodada de Marabaixo;</p> <p><b>Concentração:</b> Travessa Mário Cruz</p> <p><b>Saída:</b> 7h30</p> <p><b>Percurso:</b> Ruas Cândido Mendes/São José</p> <p><b>Chegada:</b> em frente à Igreja São José</p> <p><b>BAIRRO FAVELA E COMUNIDADE CAMPINA GRANDE</b></p> <p>Barracão da Dona Dica Congó – Av. Mendonça Júnior – 1275</p> <p>Barracão da Dona Gertrudes – Av. Duque de Caxias – 1203</p> <p>Centro Cultural Jesus Maria José – Km 21 – Rodovia Macapá/Jari (Campina Grande)</p> <p><b>15/04 – Sábado de Aleluia</b></p> <p>De 17h a meia-noite – Marabaixo da Aleluia</p> <p><b>01/05 – Marabaixo do Trabalhador</b> (somente no barracão da Dona Gertrudes)</p> <p><b>14/05 – Marabaixo das Mães</b> (somente no Barracão da Dica Congó)</p> <p><b>20/05</b></p> <p>8h - Corte do Mastro no Curiaú, com todos os realizadores do Ciclo</p>	<p><b>BAIRRO LAGUINHO</b></p> <p>Tia Biló – Rua Eliezer Levy entre Mãe Luzia e José Tupinambá;</p> <p>Mestre Pavão – Av. José Tupinambá entre Leopoldo Machado e Jovino Dinoá.</p> <p><b>16/04 – Domingo de Páscoa</b></p> <p>De 16h a meia-noite – Marabaixo da Ressureição</p> <p><b>20/05</b></p> <p>08h – Sábado do Corte do Mastro, no Curiaú, com todas as famílias e festeiros.</p> <p><b>21/05 – Domingo do Mastro</b></p> <p>10h a meia-noite – Roda de Marabaixo na casa do Mestre Pavão;</p> <p>17h a meia-noite – Roda de Marabaixo na casa da Tia Biló.</p> <p><b>24/05 – Quarta-feira da Murta do Divino Espírito Santo</b></p> <p>De 16h as 07h– Marabaixo da Murta do Divino Espírito Santo, até o amanhecer do dia seguinte, quando o mastro é levantado.</p> <p><b>25/05</b></p> <p>19h – 1ª novena do Divino Espírito Santo.</p> <p><b>26/05</b></p> <p>21h – 1º Baile dos Sócios do Divino Espírito Santo.</p> <p><b>02/06</b></p>
--	--

<p>De 17h a meia-noite – Rodada de Marabaixo no Barracão da Dona Gertrudes</p> <p><b>21/05</b></p> <p>De 17h a meia-noite – Marabaixo do Mastro (Somente no barracão da Dona Gertrudes)</p> <p><b>02/06</b></p> <p>19h – Ladainha em Louvor à Santíssima Trindade (se estende até 10/06)</p> <p><b>03/06</b></p> <p>16h – Quebra de Murta no Curiaú</p> <p><b>04/06</b></p> <p>De 16h as 7h do dia seguinte – Marabaixo da Murta, Encontro das Bandeiras na frente da Igreja Jesus de Nazaré, retorno para os barracões e marabaixo até o amanhecer, quando os mastros são levantados.</p> <p><b>11/06 – Domingo da Santíssima Trindade</b></p> <p>07h – Missa da Trindade (Igreja da Santíssima – Dona Gertrudes);</p> <p>07h – Missa da Trindade (Centro Cultural Jesus Maria José Dona Antônia);</p> <p>09h – Missa da Trindade (Barracão Dica do Congó – Dica Congó);</p> <p>10h – Café da manhã nos barracões;</p> <p>12h – Almoço dos inocentes nos barracões.</p> <p><b>15/06</b></p> <p>De 17h as 23h – Marabaixo de Corpus Christi (Somente da Dona Gertrudes)</p>	<p>21h – 2º Baile dos Sócios do Divino Espírito Santo.</p> <p><b>04/06 – Domingo do Espírito Santo</b></p> <p>7h30 – Missa na Igreja São Benedito (Tia Biló) e Igreja Jesus de Nazaré (Mestre Pavão);</p> <p>9h – Café da manhã, nas casas dos festeiros;</p> <p>12h30 – Almoço na casa do Mestre Pavão;</p> <p>16h – Marabaixo da Murta da Santíssima Trindade, encontro das Bandeiras na frente da igreja Jesus de Nazaré e retorno para o barracão, com roda de marabaixo até o amanhecer do dia seguinte, quando o mastro é levantado.</p> <p><b>05/06</b></p> <p>18h – Início da Novena da Santíssima Trindade e última Novena do Divino, na casa do Mestre Pavão;</p> <p>19h – Início da Novena da Santíssima Trindade e última Novena do Divino, na casa da Tia Biló.</p> <p><b>09/06</b></p> <p>21h – 1º Baile de Sócios da Santíssima Trindade;</p> <p><b>11/06 – Domingo da Santíssima Trindade</b></p> <p>7h30 – Missa na Igreja São Benedito (Tia Biló) e Igreja Jesus de Nazaré (Mestre Pavão);</p> <p>9h – Café da manhã na casa das famílias pioneiras;</p> <p><b>15/06</b></p> <p>Baile de Corpus Christi nas casas dos festeiros</p> <p><b>18/06 – Domingo do Senhor</b></p>
---	---



	17h – Derrubada dos mastros e escolha dos festeiros de 2018.
--	--

Fonte: CICLO... (2017).

No calendário acima, é possível observar que as festividades do Marabaixo de Macapá se estendem por aproximadamente dois meses, seguindo o cronograma litúrgico da Igreja Católica. Devido a isso, como já ressaltado, essas festividades são denominadas de Ciclo. Elas acontecem em barracões organizados pelas famílias de negros tradicionais do Marabaixo. Como é possível observar no Quadro 01, o Ciclo do Marabaixo, no perímetro urbano de Macapá, concentra-se principalmente em dois bairros. No Bairro Santa Rita (Favela), a festa é em comemoração à Santíssima Trindade dos Inocentes e é organizada pelas famílias de Dona Gertrudes Saturnino e Dica do Congó. No Bairro Lagunho, as festividades são em devoção à Santíssima Trindade e ao Divino Espírito Santo e são geridas pelas famílias de Tia Biló e de Mestre pavão, ambas descendentes de Mestre Julião Thomaz Ramos, sujeito líder do Marabaixo macapaense em meado do século XX.

Na área urbana de Macapá, o Ciclo do Marabaixo passou por dois grandes processos de silenciamento<sup>13</sup> na primeira metade do século XX e pode ter engendrado a forma do sujeito negro se discursivizar, além de ter sido alvo de discursos preconceituosos. Salles (1997 apud CANTO, 1998, p. 13) salienta que pelo fato do Ciclo do Marabaixo ser “[...] pejado de elementos folclóricos ‘profanos’, oriundos de cultura não europeia, a ala mais ortodoxa da igreja tende a rejeitar esse ‘folclore’”. E esse foi um dos discursos utilizados pela Igreja no exercício de poder, o qual consistia em silenciar e eliminar as práticas dos sujeitos negros do Marabaixo.

Seguindo nessa direção, descreveremos os dois principais acontecimentos históricos envolvendo o Estado, a Igreja Católica e os sujeitos negros praticantes do Marabaixo de Macapá, no final da

---

<sup>13</sup> Entendemos por processos de silenciamento os mecanismos de exclusão adotados pelo Estado e pela Igreja Católica. Trataremos disso no Capítulo III.

primeira metade do século XX. O primeiro<sup>14</sup> processo de silenciamento foi ocasionado pela Igreja Católica, o qual, apoiado em Foucault (2011), o inscrevemos como um acontecimento de amplitude maior, pois tomou como base as práticas religioso-discursivas dos sujeitos do Ciclo do Marabaixo macapaense. Em meados da década de 1940, a Igreja intensificou os conflitos com os sujeitos negros do Marabaixo por considerar as suas práticas profanas e imorais e, assim, proibiu o Marabaixo dentro das instalações da igreja matriz de São José de Macapá. Era tradição, no Ciclo, fazer os cortejos até a igreja matriz e, com a proibição da Igreja, os sujeitos negros do Marabaixo não puderam mais entrar no estabelecimento religioso; entretanto, mantiveram o ritual até a frente da igreja (Cf. Figura 03).

**Figura 03:** Sujeitos negros dançando o Marabaixo na frente da igreja de São José



Fonte: CICLO... (2017).

---

<sup>14</sup> Utilizamos a palavra “primeiro” para se referir a um dos dois grandes acontecimentos. Isto não quer dizer que se trata de um primeiro acontecimento no sentido *stricto*, pois, como veremos no Capítulo III, a Igreja procurava silenciar o Marabaixo desde o século XIX.

O segundo processo de silenciamento do Marabaixo macapaense, que também compreendemos como um acontecimento de maior intensidade, corresponde ao exercício de poder do Estado. O presidente da República, Getúlio Vargas, nomeou o Capitão Janary Nunes como Governador do Território Federal do Amapá. Esse governador chegou à Macapá no ano de 1944 e trouxe consigo o lema “sanear, educar e povoar”, afinal, fazia parte da política estratégica para garantir a posse das terras amazônicas. Janary implantou em Macapá uma política de branqueamento que, primeiramente, consistiu em deslocar os sujeitos negros do centro de Macapá e realocá-los em bairros periféricos.

Esse exercício de poder de Janary teve impacto direto na organização das práticas de Marabaixo, pois:

[...] o Ciclo do Marabaixo que até então era realizado de forma unificada na capital Macapá, dividiu-se e passou a ser realizado no [bairro] Laguinho e no [bairro] Santa Rita [Favela], pelo Mestre Julião Ramos e Dona Gertrudes Saturnino, respectivamente, de acordo com Canto (1998 apud ALVES et al., 2014, p. 58).

Com essa citação e com o Quadro 01, podemos compreender porque, na atualidade, o Ciclo do Marabaixo acontece em alguns bairros de Macapá e não de forma unificada. Na citação anterior, temos o episódio do segundo grande movimento de silenciamento do Marabaixo da área urbana de Macapá, pois os sujeitos envolvidos nos festejos do Ciclo passaram, historicamente, por um processo de remoção, isto é, foram remanejados da área central da capital para bairros periféricos, motivados por uma política de “progresso” e “desenvolvimento urbano”, bem como pela ideia de “branqueamento” como uma técnica de governo.

Portanto, com as discussões empreendidas, neste capítulo, e, principalmente, nesta seção, procuramos rostificar o Ciclo do Marabaixo macapaense e circunscrevê-lo, primeiramente, em dois grandes acontecimentos histórico-discursivos que fomentaram enunciados, os quais atravessaram o século XXI, acerca das práticas dos sujeitos negros. Vale ressaltar que, antes desses dois

acontecimentos, os sujeitos negros e suas práticas de Marabaixo já eram alvos de discursos preconceituosos pela Igreja e por agentes políticos. A partir dessa contextualização, poderemos encontrar acontecimentos discursivos menores que circularam em diferentes espaços midiáticos do século XIX ao XXI.



## Capítulo II

### SUJEITOS NEGROS: DO PASSADO AO PRESENTE

Neste capítulo, são realizadas discussões acerca dos sujeitos negros, no que diz respeito às relações de poder e aos processos de subjetivação desses indivíduos. Buscamos, nos trabalhos de Michel Foucault, bem como em estudos que dialogam com a nossa proposta, discutir as noções de sujeito e de poder que entrelaçam o objeto de nossa pesquisa: os discursos que objetivaram e subjetivaram os negros do Ciclo do Marabaixo urbano de Macapá.

Como o nosso objetivo geral incide em analisar como os negros do Marabaixo urbano de Macapá se constituem e são constituídos como sujeitos, levando em conta o peso do exercício de poder da Igreja Católica e, também, do Estado nos processos de subjetivação desses sujeitos, procuramos conhecer e registrar, neste capítulo, questões relacionadas aos sujeitos negros do passado e aos exercícios de poderes que foram lançados sobre eles. Também colocamos na discussão pontos associados às religiosidades dos negros, visto que foram grandes geradores de conflitos entre brancos e negros, entre a Igreja e os praticantes de Marabaixo.

Ainda, propomos levantar elementos sobre as condições de emergência de discursos acerca dos sujeitos negros do presente. Entretanto, esses apontamentos não esgotam a questão do sujeito negro do Marabaixo, já que o próximo capítulo também cumpre essa função de descrever e analisar discursos em meio aos acontecimentos históricos e discursivos, às relações de poder e de resistência nos processos de objetivação e de subjetividade dos negros do Marabaixo de Macapá.

## Processos de subjetivação: jogos de dizer e formas de se reconhecer

Na tentativa de refletir teoricamente acerca do sujeito, bem como sobre as relações de poder que envolvem os negros em meio ao Ciclo do Marabaixo, tecemos nossa análise sob a ótica do discurso que, segundo Foucault:

[...] não é simplesmente aquilo que manifesta (ou oculta) o desejo; é, também, aquilo que é o objeto do desejo [...]. O discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar (FOUCAULT, 2011, p, 10).

Dessa forma, o discurso, para Foucault, é aquilo por que e pelo que os sujeitos lutam. Em outras palavras, é um jogo de força, jogo de poder presente nas relações sociais. Assim, adiantamos e entendemos que o poder e a resistência atuam juntos na engrenagem do exercício do poder por e para sujeitos.

Nessa medida, em *A vida dos homens infames*, ao analisar textos do século XVII ao XVIII, Foucault (2006) selecionou discursos de petições, cartas régias, documentos de internamentos etc., com o objetivo de realizar não uma obra histórica, mas uma “antologia de existentes”. Ele trabalhou com os discursos que representaram as vidas breves de sujeitos singulares, como relatou o autor, pois a vida desses sujeitos foi descrita de forma ínfima em algumas linhas ou em algumas páginas.

Foucault (2006, p. 208), nesse texto, se propôs a “[...] reunir alguns rudimentos para uma lenda dos homens obscuros, a partir dos discursos que, na desgraça ou na raiva, eles tocam o poder”. Assim, sobre o lendário ou, ainda, sobre a forma de objetivação, o autor ressaltou que “[...] se é puramente imaginário, a lenda narra sobre ele tantos relatos insistentes que ele toma a espessura histórica de alguém que teria existido” (FOUCAULT, 2006, p. 208), isto é, os discursos que são lançados sobre os indivíduos os tornam sujeitos. Desse modo, aquilo que foi dito sobre esses homens e mulheres remete a suas existências, em contrapartida, daquilo que

eles foram ou que fizeram nada subsiste, além das poucas descrições nos textos analisados por Foucault.

Pensando em uma análise pautada nos discursos, em nossa materialidade analítica, temos registros discursivos que foram lançados sobre os sujeitos negros do Ciclo do Marabaixo desde o século XIX. As práticas desses sujeitos foram, ao longo do tempo, reconfigurando-se devido aos exercícios de poderes da Igreja e do Estado. A existência das práticas de Marabaixo se caracteriza também na existência dos sujeitos que se identificam com os rituais desses festejos. Nesse contexto, temos aquilo que se fala(ou) sobre os sujeitos, mas também temos aquilo que o sujeito fala(ou) de si, temos os seus objetos (e, nesse caso, objetos materiais que cumprem uma função dentro do Ciclo e para os sujeitos), isto é, como os negros do Marabaixo se reconhecem como sujeitos.

Assim, nesse jogo de dizer e de ser dito acerca do sujeito, Foucault adverte:

*É preciso se livrar do sujeito constituinte, livrar-se do próprio sujeito, isto é, chegar a uma análise que possa dar conta da constituição do sujeito na trama histórica. É isto que eu chamaria de genealogia, isto é, uma forma de história que dê conta da constituição dos saberes, dos discursos, dos domínios de objeto, etc., sem ter que se referir a um sujeito, seja ele transcendente com relação ao campo de acontecimentos, seja perseguindo sua identidade vazia ao longo da história (FOUCAULT, 2016, p. 43, grifo nosso).*

Com essa citação, notamos que o filósofo francês chama a atenção para o sujeito constituinte, não como fonte dos dizeres, mas adverte que se deve observar isso em relação à trama da história; em outras palavras, verificar como o sujeito se constitui em meio ao jogo de poder que produz saberes, práticas e discursos, e transcendem os acontecimentos no limar histórico.

Assim sendo, nos escritos finais de Foucault (2013a, p. 273), ele refletiu sobre o objeto de suas pesquisas durante os últimos vinte anos de trabalho. O autor afirmou que não estava preocupado em estudar os fenômenos do poder, muito menos teorizar sobre o assunto, mas que estava centrado em criar uma história que



pudesse fazer aparecer as diferentes maneiras pelas quais os indivíduos tornaram-se sujeitos em nossa cultura. Ele destaca três modos de objetivação que rostificam esses processos.

O primeiro corresponde aos modos de investigação que tentam “[...] atingir o estatuto de ciência, como, por exemplo, a objetivação dos sujeitos do discurso na *grammaire générale*, na filosofia e na linguística” (FOUCAULT, 2013a, p. 273). O segundo modo de objetivação estuda o sujeito em práticas divisórias, ou seja, o sujeito é dividido no exterior e em relação aos outros. Dessa maneira, tem-se o processo de objetivação, exemplificado em seus estudos acerca do louco e do são, do doente e do sadio etc. Já o último modo, o que corresponde ao trabalho final do filósofo, diz respeito ao “[...] modo pelo qual um ser humano torna-se ele próprio um sujeito” (FOUCAULT, 2013b, p. 274), cujo exemplo são os estudos de *História da Sexualidade*, em que se aborda o domínio da sexualidade, destacando as maneiras pelas quais os homens aprenderam a se reconhecer como sujeitos de sexualidade. Portanto, a sexualidade corresponde a um dos modos pelos quais os seres humanos se constituem em sujeitos.

Foucault (2013a) adverte que seu trabalho não teve como núcleo o poder, mas sim o sujeito. Em nosso caso, também estamos estudando os sujeitos; em outras palavras, os discursos envolvendo os processos de subjetivação dos negros. O autor chama a atenção para as necessidades conceituais que não devem estar fundadas em uma teoria do objeto. Devemos ter conhecimento das condições históricas que determinam nossa conceituação. Ao falar dos sujeitos negros do Marabaixo, procuramos estudá-los sob a ótica das relações de poder com a Igreja Católica. Isso, a nosso ver, coloca em visibilidade os acontecimentos históricos, fazendo com que possamos ter consciência histórica da situação do presente.

Diante disso, tratamos, em nosso trabalho, dos dois últimos tipos de sujeitos apontados por Foucault. Veremos discursivamente como os negros macapaenses do Ciclo do Marabaixo foram objetivados e como se reconhece(ra)m como sujeitos negros.

Isso posto, importa-nos destacar que os negros passaram por vários processos de marginalização e de exclusão ao longo da história do Brasil. Um deles foi o processo de luta por autoafirmação que resultou em políticas públicas que vieram em benefício desses sujeitos. Todavia, esses movimentos, ora de repressão, ora de resistência, ora de identificação, ora de representação social, estão imbricados por relações de poder que objetivam e subjetivam os sujeitos.

Nessa linha de raciocínio, Foucault questiona:

[...] quem somos nós? Elas [as lutas contemporâneas] são uma recusa dessas abstrações, do estado de violência econômica e ideológica, que ignora quem somos individualmente, e também uma recusa de uma investigação científica ou administrativa que determina quem somos (FOUCAULT, 2013a, p. 278).

Os processos de subjetivação estão relacionados às lutas antiautoritárias e Foucault (2013a) chama a atenção para as relações de poder que existem entre elas. O principal objetivo dessas lutas é uma técnica ou uma forma de poder. O filósofo afirma:

Essa forma de poder aplica-se à vida cotidiana imediata, que categoriza o indivíduo, marca-o com sua própria individualidade, liga-o à sua própria identidade, impõe-lhe uma lei verdade, que devemos reconhecer e que os outros têm de reconhecer nele. É uma forma de poder que faz dos indivíduos sujeitos (FOUCAULT, 2013a, p. 278).

A partir disso, acerca da teoria foucaultiana do sujeito, Fischer (2012, p. 55) explica que existem dois sentidos para a palavra sujeito: sujeito submetido ao outro por meio do controle e da dependência, e sujeito preso à sua própria identidade, por meio da consciência ou do conhecimento de si. Nos dois casos, a palavra “sujeito” alude a uma forma de poder que subjuga e sujeita.

Certeau (1994), em *A invenção do cotidiano*, procura narrar práticas comuns da cultura ordinária e propõe um “imbricamento” entre as experiências particulares, as solidariedades e as lutas daqueles que organizam o espaço dos sujeitos. Discutindo o modo de representar os usuários ou os sujeitos e dialogando com os trabalhos de Foucault,

Certeau (1994, p. 40) afirma que a “[...] presença e a circulação de uma representação (ensinada como o código da promoção sócio-econômica por pregadores, por educadores ou por vulgarizadores) não indicam de modo algum o que ela é para seus usuários”. A objetivação é uma maneira de transformar indivíduos em sujeito. Entretanto, o autor adverte que “[...] ainda é necessário analisar a sua manipulação pelos praticantes que não a fabricam” (CERTEAU, 1994, p. 40), isto é, o modo como esses indivíduos se veem perante a forma como são colocados como objetos. Dessa forma, de acordo com Certeau (1994, p. 40), será possível apreciar a diferença ou a semelhança entre a “[...] imagem e a produção secundária que se esconde nos processos de sua utilização”, ou seja, o objeto e os processos de subjetivação.

Para Veyne (2011, p.180), a subjetividade, nos pressupostos foucaultianos, corresponde à “[...] iniciativa de transformação de si por si próprio”. Nesse sentido, Foucault postula que:

[...] no decurso de sua história, os homens jamais deixaram de construir a si mesmos, isto é, de deslocar sua subjetividade, de constituir para si uma série infinita e múltipla, de subjetividades diferentes e que jamais terão fim e jamais nos colocarão diante de algo que seria o homem (FOUCAULT apud VEYNE, 2011, p. 77).

Desse modo, para compreender o que é ser sujeito negro do Marabaixo, é preciso analisar quais técnicas e práticas discursivas levam os indivíduos a se reconhecerem dentro do arquivo de uma cultura.

Importa também falar que, para Foucault, a subjetivação é resultado de processos. Ele afirma que “[...] os mecanismos de sujeição não podem ser estudados fora de sua relação com os mecanismos de exploração e dominação” (FOUCAULT, 2013a, p. 279). Contudo, isso não significa dizer que é o centro desse processo; esses mecanismos mantêm relações complexas e circulares com outras formas, como os mecanismos e relações de poderes.

Segundo Foucault (2013a), em nosso tempo, existe três tipos de lutas políticas que constroem os mais variados modos de subjetivação. As lutas apontadas pelo autor são:

[...] [i] contra as formas de dominação (ética, social e religiosa); [ii] contra as formas de exploração, que separam os indivíduos daquilo que produzem; [iii] ou contra aquilo que liga o indivíduo a si mesmo e o submete, desse modo, aos outros (lutas contra a sujeição, contra as formas de subjetivação e submissão) (FOUCAULT, 2013, p. 278).

Para o filósofo, o terceiro tipo de luta é fortemente operado no final do século XX. Essa luta destaca os processos de subjetivação, o jogo de força que objetiva e que também resiste a esse processo, criando formas de se reconhecer, isto é, subjetividades.

Foucault (2013a, p. 274-276) assevera que devemos verificar o tipo de realidade com o qual lidamos, pois seria sensato não a considerarmos como uma evolução racional da sociedade ou da cultura, mas sim estudá-la como um processo em vários campos, como a morte, o crime, a doença, a sexualidade, o delinquente etc. Portanto, nessa linha de raciocínio, procuramos estudar os sujeitos negros do presente constituídos por dois processos de sujeição que, a nosso ver, funcionaram dentro de um dispositivo religioso cristão. O primeiro seria as práticas e técnicas da Igreja nos processos de construção dos sujeitos negros e de deslegitimação das práticas de Marabaixo. O outro movimento faz o percurso inverso, isto é, o processo de subjetividade, levando em conta como os negros do Marabaixo se veem como sujeitos.

### **Poder e resistência: jogos de força**

Vimos na seção anterior que o movimento que torna os indivíduos em sujeitos está relacionado à questão do poder. Nesta seção, procuramos falar do poder como um jogo de força que também resulta na resistência, não como consequência, mas sim como modo de contraconduta, como efeito de um exercício de

poder. Todavia, não nos distanciaremos das discussões acerca dos processos de subjetivação.

Michel Foucault (2016), ao se referir à historicidade do acontecimento, salienta que as forças que nos dominam e nos constituem não são linguísticas, mas sim belicosas, pois são relações de poder e não relações de sentido. O poder também é um elemento central no trabalho de Foucault. O filósofo afirma que, pelo viés da direita, o poder estava colocado em termos jurídicos pela constituição do soberano. Já pelo marxismo, dava-se em termos de aparelho de Estado. No entanto, Foucault (2016, p. 42, grifo nosso) questionava que ninguém se preocupava com a forma como “[...] *ele se exercia concretamente e em detalhe, com sua especificidade, suas técnicas e suas táticas*. Concentrava-se em denunciá-lo no ‘outro’, no adversário”.

Nessa esteira, observando alguns campos de estudo, Foucault afirmou que a história e a teoria econômica possuíam mecanismos para estudar as relações de produção, bem como a linguística e a semiótica forneciam instrumentos para estudar as relações de significação. No entanto, acerca das relações de poder, careciam ferramentas de estudo. Desse modo, era “[...] necessário estender as dimensões de uma definição de poder se quiséssemos usá-la ao estudar a objetivação do sujeito” (FOUCAULT, 2013a, p. 274).

Deleuze (1988, p. 78) assevera que a definição de poder em Foucault parece bem simples, pois afirma que “[...] o poder é uma relação de forças, ou melhor, toda relação de forças é uma ‘relação de poder’”. Todavia, por outro lado, o desdobramento desse conceito coloca em jogo inúmeras questões que envolvem essas relações. Não é possível deter a força, ela não é algo que se pode apropriar, ela tem como característica a relação com outras forças. Assim, toda força já é relação, ou seja, poder. O seu objeto e seu sujeito nada mais são do que a própria força.

A esse respeito, procuramos nos escritos de Foucault uma definição para o termo poder, mas o que encontramos foi um esclarecimento sobre essa questão, bem como sugestões para

investigá-la. Na realidade, ao se estudar o poder, estudamos suas relações. Sob tal direção, Foucault pontua que:

O exercício do poder não é simplesmente uma relação entre “parceiros” individuais ou coletivos; *é um modo de ação de uns sobre outros*. O que quer dizer, certamente, que não há algo como o “Poder” ou “do poder” que existiria globalmente, maciçamente ou em estado difuso, concentrado ou distribuído: só há poder exercido por “uns” sobre os “outros”; o poder só existe em ato, mesmo que, é claro, se inscreva em um campo de possibilidade esparso que se apoia em estruturas permanentes (FOUCAULT, 2013, p. 287, grifo nosso).

Então, na perspectiva discursiva foucaultiana, não se estuda o poder como algo que se detém, mas sim como um exercício de poder, como um modo, para alguns, “[...] de estruturar o campo de ação possível dos outros” (FOUCAULT, 2013b, p. 290). Por esse raciocínio, a relação de poder consiste em modos de ações sobre ações dos e sobre os sujeitos.

Foucault (2013a) nos conduz a uma reflexão acerca das maneiras de estudar a questão do poder. Metodologicamente, o “como” suscita quantidade maior de elementos que levam à compreensão do jogo de força que está relacionado ao exercício de poder, não que o autor quisesse eliminar a questão do “quê” e do “porquê”. A pergunta “Como o poder acontece?” tem por função investigar criticamente sobre a temática do poder. Posto dessa forma, a análise feita a partir do “como” introduz a suspeita de que o “poder” não exista; é possível investigar a que conteúdos significativos podemos visar quando usamos esse termo; é desconfiar que há um conjunto de realidades bastante complexo que deixamos escapar quando tecemos a análise na direção das interrogativas: O que é o poder? De onde vem o poder?

Mediante esse entendimento, o exercício do poder se dá por meio dos blocos, assim como Foucault (2013a, p. 284) colocou a questão do “Como”, não no sentido de “Como se manifesta?”, mas “Como se exerce?”, “Como acontece quando os indivíduos exercem, como se diz, seu poder sobre os outros?”.

Se estamos falando de exercício de poder, não podemos nos distanciar da questão do sujeito. De acordo com Fischer (2012), para Foucault, em primeiro lugar, falar de sujeito é falar de “modos de subjetivação”. Ela afirma que o termo “subjetividade” diz respeito ao modo pelo qual “[...] o sujeito faz a experiência de si mesmo em um jogo de verdade no qual está em relação consigo mesmo” (FISCHER, 2012, p. 53). Os modos correspondem às práticas, às técnicas, aos exercícios, em um determinado campo institucional e em uma determinada formação social, pelos quais o sujeito se observa e se reconhece como um lugar de saber, de produção de verdade e como sujeito que exercita poderes.

No que diz respeito aos processos de subjetivação, a partir das discussões de Foucault, Deleuze (1988) lança a metáfora das “dobras”. Para ele, o lado de fora, que corresponde ao poder, não é um limite fixo, mas sim uma matéria móvel, pois o exercício do poder opera em todas as direções, compondo “[...] movimentos peristálticos, de pregas e de dobras que constitui o lado de dentro”, configurando-se em processos de subjetivação (DELEUZE, 1988, p. 104).

Deleuze, referindo-se ao lado de dentro do pensamento, isto é, a subjetividade, e considerando, também, o lado de fora, o jogo de força que objetiva os indivíduos, tece o seguinte comentário:

Se é verdade que o poder investe cada vez mais nossa vida cotidiana, nossa interioridade e individualidade, se ele se faz individualizante, se é verdade que o próprio saber é cada vez mais individualizado, formando hermenêuticas e codificações do sujeito desejante, o que sobra para a nossa subjetividade? Nunca “sobra” nada para o sujeito, pois, a cada vez, ele está por se fazer, como um foco de resistência, segundo a orientação das dobras que subjetivam o saber e recurvam o poder (DELEUZE, 1988, p. 112-113).

Nessa citação, o autor reafirma o processo de construção do sujeito. O sujeito está por se fazer como um ponto de resistência contra as forças do lado de fora, movido pelos processos de mutação ou pelas dobras do lado de dentro do pensamento. Deleuze (1988) ainda acrescenta que a luta por subjetividade se apresenta como uma metamorfose, com direito à diferença e à

variação. Essa luta passa por um jogo de resistência a duas formas atuais de sujeição: a primeira “[...] consiste em nos individualizar de acordo com as exigências do poder”; já a segunda, incide em “[...] ligar cada indivíduo a uma identidade sabida e conhecida, bem determinada de uma vez por todas” (DELEUZE, 1988, p. 113).

Assim, a leitura de Deleuze (1988) acerca da subjetivação consiste em dizer que esse processo se faz de forma progressiva dentro de um jogo de força que ora se apropria do saber e do poder para objetivar, ora esse jogo de força subjetiva, mas não de forma passiva, pois coloca em movimento uma maquinaria de exercícios de poderes, cujo interior a resistência também opera. Deleuze afirma que Foucault mostrou como os processos de subjetivação se fazem de maneira variadas, em diferentes épocas, produzindo saberes, modos de existir e estilos de vidas singulares. É nessa direção que procuramos estudar os discursos que constrói e constitui os sujeitos negros do Marabaixo, pois, em nosso entendimento, os negros também exerceram, de forma ativa, exercícios de poderes no que concerne aos processos de subjetivação.

Com essas explicações, do mesmo modo que Foucault, compreendemos o exercício de poder como um modo de ação dos sujeitos sobre as ações dos outros, em outras palavras, o poder classificado como “governo dos homens”. No interior dessa ação, há um elemento importante que é a liberdade. Nesse sentido, para o filósofo, o poder:

[...] só se exerce sobre “sujeitos livres”, enquanto “livres” – entendendo-se por isso sujeitos individuais ou coletivos que têm diante de si um campo de possibilidades em que diversas condutas, diversas reações e diversos modos de comportamentos podem acontecer (FOUCAULT, 2013a, p. 289).

Com base nesses dizeres, analisamos as relações de poder em sujeitos livres. A envergadura de nosso recorte de pesquisa contempla discursos dos e sobre os sujeitos negros pós-abolição da escravidão no Brasil. No entanto, a liberdade desses sujeitos não se detém apenas por força de leis, mas sim por lutas antagônicas



antes e depois da abolição, pois os sujeitos negros foram colocados às margens da sociedade, possibilitando várias condutas e manifestações que inscreveram o grupo do Marabaixo ao quadro nacional, no que se refere às lutas dos sujeitos negros, e, no que lhe toca, fez e faz ressurgir acontecimentos discursivos emoldurados por relações de saber e de poder.

Importa-nos destacar também a relação poder e liberdade. De acordo com Foucault (2013a, p. 289) não há confronto onde exista uma exclusão da liberdade pelo exercício de poder, mas sim um jogo em que “[...] a liberdade aparecerá como condição de existência do poder”. Ela será a sua pré-condição e suporte permanente para que o poder possa se exercer. Entretanto, funciona também como um mecanismo de oposição a um exercício de poder que procure geri-la completamente. Desse modo, temos as dobras do poder, levando em conta a relação de liberdade dos sujeitos, possibilitando modos de existência, de conduta e de reações diversas contra e com o jogo de poder.

Para Foucault (2013a), uma relação de violência tem, de certa forma, um distanciamento da relação de poder. A primeira age sobre um corpo, sobre as coisas; dá-se por meio da força e da quebra, destrói e cerra todas as possibilidades. E, se nesse caminho, ela encontra uma resistência, sua conduta é tentar reduzi-la.

Já a relação de poder, segundo o autor, assume uma posição contrária.

[...] [A relação de poder] se articula sobre dois elementos que lhe são indispensáveis para ser exatamente uma relação de poder: que “o outro” (aquele sobre o qual ela se exerce) seja reconhecido e mantido até o fim como o sujeito de ação; e que se abra, diante da relação de poder, todo um campo de respostas, reações, efeitos, invenções possíveis (FOUCAULT, 2013a, p. 288).

É no interior desse campo de respostas que procuramos analisar discursivamente as relações de resistência e os processos de subjetivação dos sujeitos negros do Marabaixo. O exercício de poder abre campos de possibilidade para os sujeitos, como a resistência.

Foucault (2013a) alerta que nenhum tipo de exercício de poder pode dispensar outro e comumente os dois ao mesmo tempo. Essa força que vem de todo lado e volta para essas direções não se constitui como seu princípio, mesmo ela sendo o seu mecanismo e efeito. O exercício do poder:

É um conjunto de ações sobre ações possíveis: ele opera sobre o campo de possibilidades em que se inscreve o comportamento dos sujeitos ativos; ele incita, induz, desvia, facilita ou dificulta, amplia ou limita, torna mais ou menos provável; no limite, coage ou impede absolutamente, mas é sempre um modo de agir sobre um ou vários sujeitos ativos, e o quanto eles agem ou são suscetíveis de agir. Uma ação sobre ações (FOUCAULT, 2013, p. 288).

Nessa envergadura do exercício do poder, Foucault coloca em cheque duas situações: as relações de poder e as relações de luta ou estratégicas. Ele esclarece que as relações de poder se constituem por um conjunto dos meios operados que faz funcionar ou que mantém um dispositivo de poder. Com isso, entendemos essas “estratégias” como os mecanismos utilizados nas relações de poder e que corroboram o seu exercício perante os sujeitos. Contudo, o filósofo adverte que o ponto mais importante é “[...] a relação entre relações de poder e estratégias de confronto” (FOUCAULT, 2013a, p. 293).

Na outra direção, temos as relações estratégicas que funcionam como mecanismo de luta. Toda relação de poder possui em seu interior a insubmissão e isso nos leva a crer, assim como Foucault (2013a, p. 293-4), que “[...] não há relação de poder sem resistência, sem escapatória ou fuga, sem volta eventual; toda relação de poder implica, então, pelo menos de modo virtual, uma estratégia de luta”. Portanto, as relações de poder e de luta se constituem uma para a outra como uma condição de demarcação permanente, de ponto de contraversão possível.

Com essas observações, justificamos o nosso empreendimento em analisar os discursos que trazem as relações de poder e de resistência dos e sobre os sujeitos negros do Ciclo do Marabaixo macapaense, pois acreditamos que é no exercício de poder da Igreja que os sujeitos negros

exercem um poder de resistência. Ao passo que são objetivados por essa instituição, também exercem poderes e resistem.

Nesse jogo de relações de força entre estratégias de poder e estratégias de confronto, temos um movimento pendular, em que “[...] toda estratégia de confronto sonha em tornar-se relação de poder; e toda relação de poder inclina-se, tanto ao seguir sua própria linha de desenvolvimento quanto ao se opor a resistências frontais, a tornar-se estratégia vencedora” (FOUCAULT, 2013a, p. 294). Entre essas relações existem atrações recíprocas, correlações indefinidas e inversões sem estabilidades, e, nesse movimento oscilante, as relações de poder podem se tornar pontos de confrontos antagônicos entre instituições, podem tomar formas globais e maciças, na escala do corpo social, entre sujeitos, confrontando instituições, ou entre instituições e sujeitos.

Para compreender essas questões, Foucault propõe um movimento inverso no que diz respeito à análise que se centra nas relações de poder, pois implica relações mais estritas entre a teoria e a prática. Isso corresponde a:

[...] usar as formas de resistência contra as diferentes formas de poder como um ponto de partida. Para usar uma outra metáfora, consiste em usar essa resistência como um catalisador químico de modo a esclarecer as relações de poder, localizar sua posição, descobrir seu ponto de aplicação e os métodos empregados. Mais do que analisar o poder do ponto de vista de sua racionalidade interna, consiste em analisar as relações de poder através do antagonismo das estratégias (FOUCAULT, 2013a, p. 276).

Ainda nesse sentido, Foucault (2013a, p 276) assevera que “[...] para compreender o que são as relações de poder, talvez devêssemos investigar as formas de resistência e as tentativas de dissociar essas relações”. Diante disso, procuramos estudar a constituição dos sujeitos negros do Marabaixo a partir de um jogo discursivo de forças, em que ora os sujeitos sofrem com os exercícios de poder, ora exercem poderes os quais, de alguma forma, os inscrevem dentro de uma história do passado e do presente.

## Os sujeitos negros do passado

Para compreendermos a constituição dos sujeitos negros do Marabaixo do presente, nesta seção, retornamos à história para verificarmos, brevemente, algumas relações de poder que teceram e direcionaram a vida dos sujeitos negros no Brasil e que também têm reverberado na constituição dos sujeitos negros amazônicos, especialmente, aqueles tratados nesta pesquisa..

Com isso, não estamos procurando uma realidade social ou espiritual intrínseca aos fatos históricos, pelo contrário, assim como Foucault (2005, p. 291) advertiu em *Retornar à História*, o analista deve manipular e tratar as séries enunciativas homogêneas pertencendo a um objeto particular. Em linhas gerais, não queremos compreender o porquê, no curso da história, emergiram os discursos analisados neste trabalho. A partir das discontinuidades histórias, procuramos verificar as condições de existência dos discursos que transformaram os sujeitos negros e o Ciclo do Marabaixo, isto é, as relações de saber e, especialmente, de poder que estão calcadas nas práticas sociais e operaram nos processos de subjetivação desses sujeitos.

### *Algumas transformações nos modos de vida dos negros escravizados*

Entre os séculos XVI e XIX, mais de cinco milhões de africanos foram trazidos para o Brasil, na condição de escravos, durante o tráfico negreiro. Esse número não é exato, mas, de acordo com as pesquisas de Conrad (1985), é um número a ser considerado. O autor adverte que não estão incluídos nesses dados aqueles que morreram “[...] em consequência da violência essencial à sua captura na África” ou “[...] nas jornadas entre os lugares que habitavam no interior e os portos dos oceanos Atlântico e Índico”, ou, ainda, aqueles que aguardavam o embarque ou estavam em alto mar, na travessia oceânica (CONRAD, 1985, p. 41-44).

No decorrer de mais de três séculos, enquanto a nação brasileira se constituía, os sujeitos negros sofreram a agressividade

do exercício de poder da Coroa Portuguesa, no transplante dos negros do Continente Africano para o Brasil, aliado ao exercício de poder da Igreja Católica em catequizar, docilizar e apagar as práticas e os elementos referenciais desses sujeitos, além de estabelecer sua hegemonia em relação às religiões de matrizes africanas e indígenas.

Os sujeitos negros, no período colonial brasileiro, foram introduzidos nas diferentes capitanias e províncias, em um fluxograma de acordo com a demanda da própria história da economia brasileira. O discurso que predominava nessa época era que o sucesso econômico estava relacionado a um exercício de poder que colocava o sujeito negro africano como demanda de mão de obra escrava. O sistema implantado no Brasil trazia, em seus discursos, a premissa de que não havia a possibilidade do progresso material e econômico sem que mais negros fossem transplantados, visto que a mão de obra da época era constituída, essencialmente, por africanos e seus descendentes.

No que diz respeito à distribuição dos sujeitos escravos na colônia brasileira, Mendonça (1973) destacou como esse processo foi gerenciado. Ele afirmou que a distribuição se estendeu pela faixa litorânea desde São Vicente ao Maranhão, e também para o interior “[...] em todos os centros de atividade agrícola ou mineradora, quer os do planalto meridional quer os do sertão do norte” (MENDONÇA, 1973, p. 40).

O autor ainda afirma que:

[...] a procedência dos negros brasileiros é da África superequatorial e meridional, ou melhor, sudanesa e bantu. Ambas as correntes tiveram elevado coeficiente numérico. Dos sudaneses vieram as nações mais importantes da Bahia: Jalofos, Mandingas, Fulos, Haussás, Jarubas ou Nagôs, Achanti e Gêges ou Ewes. [...] Negros bantu foram os Angolas, Congos ou Cabindas, Benguelas, Cassanges, Bángalas ou Inbángalas, Dembos, Macuas e Anjicos. Predominaram os bantu no sul do Brasil: Estado do Rio, Minas, S. Paulo, bem como no norte: Pernambuco e Maranhão (MENDONÇA, 1973, p. 37).

Os sujeitos negros, trazidos para o Brasil nos primeiros séculos do tráfico negreiro, foram oriundos, especialmente, dos grupos bantos e sudaneses. Com o decorrer do tráfico, os sujeitos negros foram retirados dos mais diversos grupos africanos, de acordo com a política escravocrata do colonizador. A economia brasileira foi se alterando na passagem do período colonial para o imperial. Até metade do século XVIII, os sujeitos negros, trazidos do continente africano, foram direcionados para as plantações de cana de açúcar e seus engenhos em Pernambuco e Bahia. Entretanto, com a descoberta de ouro em Minas Gerais, ainda no século XVIII, aconteceu um deslocamento do tráfico negreiro para essa região (PRANDI, 2000; MENDONÇA, 1973).

De acordo com Prandi (2000, p. 54), ainda no período colonial, as atividades agrícolas e o seu crescimento sempre exigiram um número maior de sujeitos escravos. Eles trabalharam nos campos de fumo, cacau e cana-de-açúcar da Bahia e Sergipe; no Rio de Janeiro, primeiramente, foram indispensáveis ao cultivo de cana e, mais tarde, ao de café; já em Pernambuco, Paraíba e Alagoas, foram designados ao plantio de cana e algodão; no Maranhão e Pará, os sujeitos negros trabalharam com algodão; em São Paulo, na cana e café, também cultivado no Espírito Santo; em Minas Gerais, trabalharam na mineração e nas plantações de café; também foram direcionados à mineração de Goiás e Mato Grosso e à agricultura do Rio Grande do Sul. Segundo o autor, os sujeitos negros também foram responsáveis pelos serviços domésticos, nos complexos casa-grande e senzala.

No que diz respeito à Região Amazônica, pesquisas realizadas por Oliveira (2015), em registros da administração colonial, apontam a presença de escravos africanos na Amazônia desde o século XVIII. Ela sinalizou o registro de mais de 53 mil escravos que adentraram pelo porto de Belém, Província do Grão-Pará, no período de 1755 a 1820.

Outra questão importante corresponde ao transplante de uma cidade portuguesa da África para o norte amazônico, mais precisamente para o sul do atual estado do Amapá. Mazagão foi uma cidade-forte da Coroa Portuguesa no noroeste da África, em Marrocos, ocupada entre 1514 e 1769. Era uma localização estratégica

no cenário da expansão marítima comercial, bem como um entreposto na rota às Índias. Residiam aproximadamente 2000 mil pessoas na praça do forte, distribuídas em 469 famílias (VIDAL, 2008).

A produção de Mazagão era precária e quase toda cidade era subsidiada por Portugal. Sua população sofria com os constantes ataques dos mouros (árabes e berberes). Com o passar do tempo a Coroa reduziu os investimentos em Mazagão, visto que o custeio da localidade era elevando em relação ao lucro, já que interessava ao Rei investir no novo mundo. A situação de Mazagão se agravou quando em 1768 sofreu um ataque estratégico dos mouros que arruinou sua estrutura (VIDAL, 2008).

Na tentativa de minimizar os impactos negativos perante a população mazaganense abandonada, os mouros e a Europa, isto é, evitar uma derrota de Portugal para os mouros, a Coroa Portuguesa elaborou um plano estratégico de retirada da comunidade de Mazagão. Em ferreiro de 1769, a Coroa mandou uma frota para retirar e transferir a população de Mazagão para Portugal e, posteriormente, transplantá-la para a cidade prometida de Nova Mazagão, na Amazônia brasileira. De acordo com Foucault (2016, p. 52), “[...] cada sociedade tem seu regime de verdade, sua ‘política geral’ de verdade: isto é, os tipos de discursos que ela escolhe e faz funcionar como verdadeiros”. Nesse sentido, para suavizar os efeitos negativos da atitude de Portugal, a Coroa lançou um discurso humanitário que consistia em retirar os pobres mazaganenses daquelas terras, para viverem em terras abundantes e férteis, sem os conflitos com os mouros (VIDAL, 2008). Esses discursos se inscreveram como verdades para sustentar o exercício de poder que levou ao transplante dos sujeitos negros, pois colonizariam a Amazônia e se transformariam em defensores das fronteiras portuguesas no Norte do Brasil.

De acordo com Vidal (2008, p. 57), a população de Nova Mazagão passou por um processo de ressignificação política, pois não se trataria “[...] mais de soldados incumbidos de velar pela defesa da cruz e pela conversão dos infiéis, mas de povoadores destinados à valorização de um território e – se necessário – à

garantia de sua defesa”. No cenário de implantação da comunidade de Nova Mazagão, havia os conflitos territoriais entre a Coroa portuguesa, a Espanha e a França no Norte Amazônico. O projeto de transplante visava que essa comunidade trabalhasse com a agricultura e garantisse a posse das terras do extremo norte amazônico da colônia brasileira.

Nova Mazagão<sup>1</sup>, a cidade do sonho, configurou-se numa dura realidade: precária, sem estrutura, com as doenças endêmicas amazônicas. Os “neomazaganenses” não se ajustaram a essa nova configuração, pois, para eles, tratava-se de uma cidade purgatório e recusavam a identidade amazônica que, artificialmente, as autoridades lhes imputaram (VIDAL, 2008).

Vidal (2008) relata que, a partir de 1783, a cidade torna-se invisível, cuja saga, em grande parte, perdeu-se no tempo. Entre os séculos XIX e XX, Nova Mazagão foi sendo aos poucos abandonada pelos antigos negros mazaganenses, pois migravam para as proximidades, como a cidade de Mazagão (município amapaense que surgiu próximo à Nova Mazagão), bem como para Macapá e para comunidades quilombolas no interior do Amapá.

Ainda, acerca da participação dos sujeitos negros africanos na composição da sociedade colonial amazônica, em especial da região do atual estado do Amapá, Bezerra Neto (2001) afirma que os sujeitos transplantados de Marrocos também serviram de mão de obra para a construção da Fortaleza de São José de Macapá e para o trabalho nas lavouras de arroz e de algodão. Assim, temos o registro de um acontecimento marcando uma história descontínua da constituição do sujeito negro macapaense.

Em relação ao espaço urbano ocupado pelos sujeitos negros, houve uma guinada em relação ao mercado de serviços. Foucault (2016) adverte que devemos distinguir os acontecimentos, diferenciar as redes e verificar as relações de poder. Desse modo, com o crescimento das cidades, especialmente as do litoral, na

---

<sup>1</sup> Atualmente, a localidade de Nova Mazagão é conhecida como Mazagão Velho. Além disso, é um distrito do município amapaense de Mazagão.



virada do século XIX, desenvolveu-se uma nova relação de poder envolvendo os sujeitos negros, isto é, um mercado de serviços urbanos. Os negros ofereciam suas habilidades profissionais e braçais a quem precisasse, recebendo o pagamento em dinheiro, o qual, no todo ou em parte, era destinado ao senhor do escravo. Eram objetivados como escravos de ganho, aos quais se juntavam os negros libertos, e exerciam o trabalho de carregadores, pequenos mercadores e artesãos, barqueiros de cabotagem, produtores de víveres, amas e empregados domésticos, além de realizarem serviços de enfermagem, serem encarregados de serviços públicos, entre outros (CONRAD, 1985).

Vimos, de acordo com Foucault (2005, p. 291), que a história serial nos permite fazer aparecer os diferentes estratos de acontecimento. Assim, com essa transformação da mão de obra escrava, os sujeitos negros puderam se reconfigurar pelas novas maneiras de viver nos espaços urbanos, pois não era necessário residir mais na propriedade do senhor. A escravidão passou por um processo de urbanização e o sujeito escravo conseguiu certa liberdade de movimentos, ampliou suas relações sociais e desenvolveu novas formas de sociabilidade (PRANDI, 2000). Isso coloca em destaque uma descontinuidade histórica que possibilita pensar na transformação da sociedade.

Acerca da subjetivação dos sujeitos negros, vários foram os processos que tentaram apagar as orientações culturais desses sujeitos. Para Foucault (2013b), não se pode estudar os mecanismos de sujeição fora da sua relação com os mecanismos de dominação. Então, no percurso histórico de exercício de poder da Coroa Portuguesa, durante o período colonial brasileiro, a política oficial não propiciava o agrupamento de escravos de mesma origem, com o receio de revoltas contra o seu exercício de poder. De acordo com Foucault (2016, p. 15), os poderes “[...] se exercem em níveis variados e em pontos diferentes da rede social” e, no caso do exercício de poder da Coroa, vimos operar micropoderes nos processos de dominação dos escravos. Os sujeitos negros tornaram-se carga que “[...] era vendida freqüentemente em mercado aberto

peça por peça” e, desse modo, “[...] era fácil a desagregação e a dispersão dos grupos que eventualmente poderiam ter uma mesma origem, não sendo possível para o africano manter língua e cultura originais” (PRANDI, 2000, p. 56). Assim, os negros, em meio ao contato com línguas desconhecidas (indígenas, africanas e europeias), eram obrigados a viver um multilinguismo<sup>2</sup> no período de formação da sociedade brasileira, com o predomínio e imposição de língua e culturas de tradição europeia.

Então, na metade do século XIX, os sujeitos negros do Brasil, escravos libertos e seus descendentes, passaram a habitar as grandes cidades. Isso permitiu o saber de maiores possibilidades de integração entre si, com maior liberdade de organização e de movimentos, visto que os sujeitos escravos já não estavam mais presos ao domicílio do senhor. Essa manobra, nas práticas de vivências espaciais urbanas, propiciou o exercício de poder dos sujeitos negros com mais força, isto é, agregando-os em movimentos de residências coletivas, agrupados em bairros urbanos onde estava seu mercado de trabalho, vivendo com seus iguais (PRANDI, 2000). Esses acontecimentos que, ora rompem com o estabilizado na migração dos negros do campo para as cidades, ora constituem uma nova forma de resistência nas cidades, funcionam como exercício de poder, na ordem de uma resistência dos sujeitos negros.

Por fim, com as discussões supracitadas, tecemos, sucintamente, cenas que descrevem parte do exercício de poder sofrido pelos sujeitos negros, desde o processo colonial até o século XIX, quando houve a “abolição” da escravatura, e esses sujeitos puderam ter certa “liberdade” em meio ao exercício de poder dos sujeitos brancos e de instituições como o Estado e a Igreja Católica. Os breves recortes que fizemos estão longe de circunscrever todo o limiar de uma história serial proposta por Foucault. São pequenos

---

<sup>2</sup> Vaid (2002 apud ZIMMER; FINGER; SCHERER, 2008, p. 5) trata “[...] o multilinguismo como a habilidade de usar mais do que duas línguas”. Assim, quando mencionamos esse termo conceitual, entendemos a existência de um ambiente em que há a tentativa de uso de variadas línguas.

apontamentos que possibilitam sinalizar, principalmente, o exercício de poder que recaiu sobre os sujeitos negros. No caso dos sujeitos do Marabaixo, lembramos, mais uma vez, que esses processos desencadearam práticas de contracondutas desses sujeitos. Práticas essas que não cessaram no final do século XIX, mas que se estendem à atualidade, tais como: as lutas para manter vivo o Ciclo do Marabaixo; os conflitos com a Igreja Católica para que reabrisse as portas da igreja de São José de Macapá e que fosse aceito, novamente, as práticas de Marabaixo dentro dela; as lutas afirmativas para que o Estado e a Igreja reconhecessem o Ciclo como mecanismo de identificação dos sujeitos negros; além de outros que descrevemos adiante.

### *A religiosidade dos sujeitos negros*

Ao abordar a temática da religiosidade e, nesse caso, dando ênfase às religiões afro-brasileiras, Jensen (2001) salienta que elas apareceram primeiramente na periferia urbana, pois os escravos podiam se movimentar e organizar seus ritos. Posteriormente se espalharam pelas demais partes do Brasil e receberam os mais variados nomes, como Candomblé, Umbanda, Quimbanda, Catimbó, Tambor de Minas, Xangó, Batuques e outras. Dessas, o Candomblé é a religião afro-brasileira mais tradicional. Ele nasceu na Bahia, tem sido cultuado desde longa data e é “[...] sinônimo de tradições religiosas afro-brasileiras em geral” (JENSEN, 2001, p. 02-03).

Nessa perspectiva, Gates Jr (2014) salienta que o Candomblé, no Brasil, a Santería, em Cuba, e o Vodou, no Haiti, são misturas de religiões europeias que compreendem variantes autodenominadas por suas antigas etnias africanas. As práticas dos sujeitos negros, no que concerne ao Ciclo do Marabaixo, por ser constituído de elementos do culto africano, como veremos nas análises do próximo capítulo, foram apontadas como culto de sujeitos não civilizados e, conseqüentemente, socialmente discriminadas.

No exercício de poder do Estado e da Igreja Católica, na história brasileira, as religiões oriundas da África eram concebidas

como baixo espiritismo. Desse modo, ficava explícito o preconceito social lançado sobre os sujeitos praticantes desses cultos, pois, geralmente, pertenciam às camadas mais baixas da sociedade brasileira (JENSEN, 2001).

As crenças africanas, no Brasil, tiveram que passar por uma moldagem com outras religiões, principalmente, com o catolicismo. Jensen (2001) discorre que os voduns e orixás foram justapostos com “[...] os santos católicos e o interior dos terreiros possuía numerosos elementos católicos, incluindo estátuas de santos, enquanto os objetos religiosos africanos eram escondidos”. As religiões afro-brasileiras eram proibidas e perseguidas. Diante disso, como um campo de respostas e reações ao exercício de poder de proibição de suas práticas, os sujeitos negros buscavam, constantemente, caminhos para fundir as crenças dos Orixás e as práticas discursivas e ritualísticas do terreiro com as do catolicismo.

Os sujeitos negros tiveram que amalgamar suas práticas discursivo-ritualísticas às do catolicismo para manter acesas suas subjetividades na colônia. Com isso, podemos compreender a existência de elementos de religiões africanas nas práticas de Marabaixo que se inscrevem também dentro de rituais católicos. São resistências diante das dobras do exercício de poder da Igreja Católica.

A respeito da herança religiosa dos sujeitos negros, Jensen (2001) salienta:

Entre as tradições religiosas africanas que exerceram influência nas religiões afro-brasileiras, os cultos aos Orixás e Voduns foram de capital importância. Orixás e Voduns são divindades dos grupos da Nigéria e Benin que falam Yorubá e Jeje. Na África cada divindade preside um aspecto da natureza e uma família em particular (JENSEN, 2001, p. 02).

As divindades tornaram-se protetoras dos sujeitos escravos que viviam separados de seus grupos na colônia brasileira, pois, como vimos, o colonizador, no exercício de poder, adotou uma política escravocrata em que os sujeitos negros de variados grupos étnicos eram separados para evitar a comunicação entre eles, a fim de impossibilitar o surgimento de revoltas. Isso sinaliza as

estratégias adotadas pela Coroa Portuguesa para o seu exercício de poder, ao mesmo tempo em que os sujeitos escravos também buscaram mecanismos, como a fé, para fazer operar a resistência.

O exercício de poder da Igreja e do Estado em proibir as práticas dos negros resultou em movimentos de contracondutas. Com a concentração de negros nas cidades, os artesãos e trabalhadores urbanos negros “[...] reuniam-se em associações de compatriotas com o fim de celebrar festivamente suas tradições, dissimulando, sob a máscara católica, suas crenças religiosas” (PRANDI, 2000, p. 57).

Dessa reconfiguração nas práticas de fé dos negros emergiram novas singularidades nas práticas do corpo social brasileiro. Mendonça (1973) ressalta que elementos da magia africana foram incorporados às práticas dos brasileiros:

A magia africana perdurou, pois, nas camadas populares, com uma insistência notável e as <simpatias> fazem parte das nossas superstições familiares. A macumba no Brasil tomou incremento extraordinário principalmente no século passado [XIX], em que suas capitais eram a Bahia e o Rio (MENDONÇA, 1973, p. 76).

Mendonça (1973, p. 74-76) discorre que a feitiçaria negra “[...] sofreu influxo do cristianismo, o qual longe de alterar a essência passou por uma adaptação, pois o catolicismo dos nossos negros era um batismo aplicado a seus *orixás*, daí em diante chamados santos”. No Ciclo do Marabaixo, é possível verificar essa sobreposição de elementos africanos nas vestimentas dos sujeitos negros: as mulheres utilizam vestidos rodados coloridos, os homens, na maioria das vezes, utilizam roupas brancas. Ademais, o som do Marabaixo é repercutido por meio das caixas (tambores) confeccionadas pelos próprios sujeitos, e a musicalidade segue o ritmo triste e melancólico de danças de escravos.

**Os sujeitos negros do presente: os praticantes do Marabaixo macapaense**

Tecer reflexões sobre os sujeitos negros alude a uma discussão latente e atual, bem como, ao mesmo tempo, distante, quando se leva a níveis regionais como o Amapá. Nesse estado, os sujeitos, sejam brancos ou negros, convivem com as práticas de Marabaixo, veem os cortejos e as danças, ouvem as cantigas e os sons das caixas, reconhecem no espaço de tempo quando é época de Marabaixo. Já, em nível nacional ou internacional, as perguntas ecoam: o que é o Marabaixo? Quem são os sujeitos que praticam e fazem existir o Ciclo do Marabaixo? Essas práticas se subscrevem em elementos socioculturais da sociedade brasileira? São perguntas fáceis de serem lançadas por sujeitos que desconhecem os acontecimentos (fatos e discursivos) do Marabaixo amapaense e que não conhecem o jogo de força que existiu e existe entre os sujeitos praticantes e sujeitos contrários ao Marabaixo. Práticas de negros, culto de negros e elementos de negros que atravessaram os séculos, construíram e constituíram sujeitos.

A população brasileira é composta, em sua maioria, por negros, pardos e índios. No entanto, falar do sujeito negro do Marabaixo se distancia ainda mais das discussões acerca desses blocos. O Amapá é o segundo estado menos populoso das unidades federativas do Brasil. De acordo com estimativas do IBGE para o ano de 2020, o estado possuía uma população de aproximadamente 861.773 mil habitantes distribuídos em 16 municípios. Sua população, em sua grande maioria, é composta por negros.

No que diz respeito aos sujeitos negros amapaenses, vale destacar que, na atualidade, o Amapá possui várias comunidades remanescentes de quilombos (CRQ). De acordo com informações da Fundação Cultural Palmares, organizamos a Tabela 01.

**Tabela 01:** Comunidades Remanescentes de Quilombos no Amapá

<b>CERTIDÕES EXPEDIDAS ÀS COMUNIDADES REMANESCENTES DE QUILOMBOS (CRQs) ATUALIZADAS ATÉ 05 DE FEVEREIRO DE 2021</b>	
<b>MUNICÍPIO</b>	<b>NÚMERO DE COMUNIDADES</b>
CALÇOENE	1
FERREIRA GOMES	1
ITAUBAL	1
MACAPÁ	26
MAZAGÃO	1
OIAPOQUE	2
SANTANA	6
TARTARUGALZINHO	1
VITÓRIA DO JARI	1
<b>TOTAL</b>	<b>40</b>
<b>COMUNIDADES REMANESCENTES DE QUILOMBOS (CRQs) COM PROCESSO DE CERTIFICAÇÃO EM ANDAMENTO:</b>	
<b>MUNICÍPIO</b>	<b>NÚMERO DE COMUNIDADES</b>
MACAPÁ	2
MAZAGÃO	1
SANTANA	1
<b>TOTAL</b>	<b>4</b>

Fonte: Adaptado (QUADRO...,2021).

Segundo a Fundação Cultural Palmares, o Amapá possui, no ano de 2021, 40 comunidades remanescentes de quilombos com certificação pela Fundação e 4 comunidades em processo de certificação. Em uma análise da Tabela 01, percebemos que a maioria das comunidades remanescentes de quilombos se concentra na capital do estado, Macapá. Estas são informações importantes quando se trabalha com o objeto de pesquisa que se delimita como os discursos dos e sobre os sujeitos negros macapaenses.

A tabela acima corresponde a dados empíricos e não há uma verdade do discurso. Ela demarca um grupo social que se constitui por sujeitos negros amazônicos. Sujeitos os quais, muitas vezes, ficaram e ficam às margens da sociedade brasileira, pois, em alguns momentos, foram discursivizados por práticas “mal ditas”<sup>3</sup>, por gerirem o Ciclo do Marabaixo. Nesse sentido, ressaltamos a

---

<sup>3</sup> Estamos falando da forma como as práticas dos sujeitos negros do Marabaixo foram discursivizadas. Trataremos disso no Capítulo III.

afirmação de Certeau e Giard (1996, p. 199) em que “[...] os artistas das maneiras de falar, de vestir e de morar são fantasmas na arte contemporânea patenteada”, pois, nesse meio, os sujeitos negros do Marabaixo, por intermédio de discursos, tornaram-se fantasmas, monstros e demônios pela maneira de vestir, dançar e cantar, isto é, pelo modo de serem sujeitos.

Na atualidade, o Marabaixo não é cultuado pela maioria da população amapaense, tampouco pela maioria dos sujeitos negros de Macapá. O Ciclo é cultuado por grupos minoritários de famílias de negros tradicionais. No Frame 02, temos as imagens dos sujeitos negros com seus adereços, com as caixas, dançando e cantando os versos dos ladrões de marabaixo pelas ruas da capital do Amapá.

Frame 02: Marabaixo nas ruas de Macapá



Fonte: PESQUISA... (2014).

Mesmo seguindo um calendário cristão, nem sempre houve diálogo entre a Igreja Católica e as práticas discursivo-ritualísticas do Marabaixo. No Brasil, outras práticas de matrizes africanas se



fundiram com rituais da Igreja Católica<sup>4</sup>. A título de exemplo, citamos as congadas de Minas Gerais, em que os sujeitos praticantes são constituídos pela parcela pobre e negra da cidade, como em Serra do Salitre. Outro exemplo são as congadas do estado de São Paulo, como em Ilhabela e Ubatuba (COSTA, 2006). De certa forma, as práticas e os rituais da congada colocam em visibilidade discursos do passado que, de alguma forma, atravessam o presente, em um processo de objetivação dos sujeitos negros e de suas práticas que, muitas vezes, ainda são colocados às margens da história.

Diante de conflitos entre brancos e negros, bem como entre Igreja Católica e os rituais dos sujeitos negros, a congada conseguiu conquistar o espaço público por se configurar como uma manifestação religiosa consentida pela sociedade, mas outras práticas religiosas de origem africana, como a Umbanda e o Candomblé, foram discriminadas e, talvez, ainda sofram resistência em ser aceitas, pois, possivelmente, ainda são vistas como primitivas por parte do corpo social e por outras religiões (MERLO, 2008).

A esse respeito, adiantando parcialmente o movimento analítico do próximo capítulo, os sujeitos negros do Marabaixo sempre exerceram um poder de luta contra as repressões que lhes foram impostas. Por meio de lutas, os sujeitos negros alcançaram algumas conquistas. Nos primeiros anos do século XXI, a Lei Nº0845 de 2004 do Governo do Estado do Amapá garantiu aos sujeitos negros, perante a sociedade amapaense, o direito ao exercício de suas práticas discursivo-ritualísticas.

As lutas por autoafirmação dos sujeitos negros, lutas que os subjetivam como sujeitos negros do Marabaixo, resultaram em direitos reconhecidos em discursos. Com isso, temos os discursos

---

<sup>4</sup> Para mais informações sobre outras festas populares brasileiras que compartilham elementos com as festividades de Marabaixo, sugerimos a leitura do texto “O Marabaixo e a relação com a ideia de comentário de Michel Foucault” (Cf. TARTAGLIA, 2020a).

como práticas políticas que operam em duas direções, pois, além de ser um local de luta, é também um marco delimitador na luta de poder. A Lei estadual que reconheceu o Ciclo do Marabaixo foi resultado do exercício de poder dos sujeitos negros amapaenses; além do mais, ela se inscreve no quadro nacional das lutas e conquistas dos negros. Como exemplos dessas vitórias, citamos os sistemas de cotas para ingressar nas universidades públicas brasileiras, a inserção de literatura afro-brasileira nas escolas de educação básica e superior, e o reconhecimento em leis e a criação de comunidades quilombolas que não somente garantem as posses de terras, mas também possibilitam o exercício de atividades e de práticas simbólicas e culturais dos negros.

A lei de reconhecimento das práticas de Marabaixo veio quase meio século após a remoção dos sujeitos negros do centro de Macapá. Esse reconhecimento se configurou como uma conquista para os sujeitos que vivenciaram a remoção da comunidade negra macapaense, bem como para os familiares e amigos que partilharam o mesmo sentimento de resistência contra as ações do Estado.

Nesse contexto, toda essa luta de resistência dos sujeitos negros amapaenses proporcionou outro acontecimento representativo para o grupo. Em 2013, conseguiram que a Igreja Católica voltasse atrás e “reabrisse” as portas da igreja de São José de Macapá para os sujeitos negros praticantes do Ciclo Marabaixo. Aspeamos a palavra “reabrir”, pois o fato demanda uma análise um pouco mais aprofundada, visto que em meio a essa aceitação, encontramos discursos de resistência por parte de integrantes da Igreja. Tais afirmações são tratadas no próximo capítulo, o qual também diz respeito ao exercício de poder da Igreja no processo de objetivação dos sujeitos negros do Marabaixo de Macapá.



### Capítulo III

#### UMA MAQUINARIA DISCURSIVA CRISTÃ OPERANDO NOS PROCESSOS DE SUBJETIVAÇÃO DE NEGROS

Como anunciado na introdução deste livro, lançamos a hipótese de que os exercícios de poder da Igreja Católica, em objetivar os negros e suas práticas de Marabaixo, no curso da história, não teriam subjetivado esses sujeitos, pois, considerando-os como sujeitos livres, estes também teriam exercido um poder de resistência contra as práticas e técnicas discursivas daquela instituição, nos processos de objetivação dos negros e de silenciamento de suas práticas. Sobre esse último, consideramos como um exercício de poder de exclusão, pois Foucault (2011, p. 10), falando sobre os processos discursivos de exclusão, aponta as interdições que, segundo ele, atingem o discurso e “[...] revelam logo, rapidamente, a sua ligação com o desejo e com o poder”. Assim, os processos de exclusão afetam os sujeitos, seus discursos e suas práticas ritualísticas pelo fato de terem sido deslegitimados discursivamente. Diante disso, acreditamos que os sujeitos negros podem ter se subjetivado em meio às estratégias de resistência, constituindo uma identidade do sujeito negro do Marabaixo macapaense em oposição às objetivações e aos processos de exclusão lançados pela Igreja.

Considerando o exposto, trataremos, a seguir, da noção de dispositivo presente nos pressupostos foucaultianos. Circunscrevemos um dispositivo religioso cristão operado, principalmente, pelas forças da Igreja Católica. Também veremos, nas análises, o atravessamento deste dispositivo religioso cristão com um dispositivo político operado pelo Estado. Por serem dispositivos que se cruzam nas relações de saber e de poder, em alguns momentos deste capítulo, procuramos fazer as intersecções deles de acordo com os jogos de força operados nos discursos.

Entretanto, reforçamos que não nos aprofundamos, aqui, nos desdobramento do dispositivo político<sup>1</sup>, mas sim no funcionamento do dispositivo religioso cristão.

Posto isso, neste capítulo, analisamos séries discursivas em que observamos quais técnicas discursivas, agenciadas pelo dispositivo religioso cristão, objetivaram os sujeitos negros. Na contramão desse movimento, também verificamos quais práticas foram adotadas pelos sujeitos negros como processos de resistência às objetivações lançadas pela Igreja. Além do mais, observamos também como as estratégias de resistências corroboraram o processo de subjetivação do negro do Ciclo do Marabaixo urbano de Macapá.

### **Dispositivo: práticas operantes**

Nesta seção, discutimos, teoricamente, a noção de dispositivo dentro da proposta discursiva foucaultiana. A compreensão de como funciona um dispositivo, a nosso ver, possibilitará entender, certamente, os processos de subjetivação dos negros do Ciclo do Marabaixo urbano de Macapá.

Foucault (2015a), na formulação de *A Arqueologia do saber*, propôs um método teórico sobre as práticas discursivas, entretanto, advertimos que esse método não é algo que se aproxima de uma fórmula que poderá ser aplicada do mesmo modo em qualquer materialidade discursiva. Nesse sentido, Navarro (2020, p. 11) afirma que o método arqueológico é uma “[...] ferramenta que nos leva a refletir sobre as Ciências Humanas, na medida em que produz saberes sobre o homem”. Então, o que parte da crítica chama de método arqueológico, em Foucault, corresponde a um conjunto de subsídios teóricos e metodológicos que possibilitará descrever acontecimentos discursivos e transformações dos enunciados.

Com base nisso, Fischer (2012) indaga: o que quer uma teoria das práticas discursivas? E a autora responde:

---

<sup>1</sup> Em outro trabalho, discutimos, com mais fôlego, o exercício de poder do estado sobre os sujeitos negros do Marabaixo de Macapá (Cf. TARTAGLIA, 2020a).

[...] descrever acontecimentos discursivos. E isso não é pouco. Trata-se de flutuar no limite das coisas e das palavras, como escreve Foucault a respeito dos livros de Deleuze – justamente porque o acontecimento não se reduziria jamais a um estado de coisas, funcionando como o referente de algo que foi dito e cuja veracidade ou falsidade buscaríamos investigar (FISCHER, 2012, p. 25).

Com efeito, a empreitada do analista do discurso, filiado às propostas de Michel Foucault, de acordo com Fischer (2012), é descrever e interpretar acontecimentos discursivos. Contudo, esse processo se faz de maneira complexa, devido às relações de saber e de força que estão inscritas nas práticas discursivas. Valendo-nos dessa afirmação, assumimos nesta pesquisa justamente o trabalho de descrever e analisar práticas discursivas que emergiram como acontecimentos nos processos de subjetivação dos negros do Ciclo do Marabaixo macapaense. Para analisarmos essas práticas discursivas, buscamos, nos Estudos Discursivos Foucaultianos, o entendimento para o termo “dispositivo”, pois ele congrega uma maquinaria que objetiva e subjetiva os sujeitos, faz emergir acontecimentos que passam ao nível de discurso, carrega saberes que conduzem aos exercícios de poder.

De acordo com Agamben (2005), o dispositivo é um elemento central no pensamento foucaultiano. Para ele, Foucault, possivelmente, teria buscado o termo “positividade” nos trabalhos de seu mestre, Hyppolite, a respeito de Hegel. Hyppolite discutiu a oposição entre natureza e positividade. Já Hegel procurou relacionar a razão (natureza) com a história (positividade). Foucault, em seus estudos, examinou a relação entre os indivíduos e seres históricos, em outras palavras, os indivíduos constituídos em sujeitos. Dito de outra forma, Foucault procurou estudar “[...] os modos concretos em que as positivities [ou os dispositivos] atuam nas relações, nos mecanismos e nos ‘jogos’ de poder” (AGAMBEN, 2005, p. 11).

Sob tal perspectiva, encontramos a seguinte passagem em Foucault:

A *positividade* de um discurso - como o da história natural, da economia política, ou da medicina clínica - caracteriza-lhe a unidade através do tempo e muito além das obras individuais, dos livros e dos textos. Essa unidade, certamente, não permite decidir quem dizia a verdade, quem raciocinava rigorosamente, quem se adaptava melhor a seus próprios postulados. [...] ela não permite, tampouco, dizer qual das obras estava mais próxima de uma meta inicial ou última, qual delas formularia mais radicalmente o projeto geral de uma ciência (FOUCAULT, 2015a, p. 154, grifo nosso).

Com base nessa citação, é possível destacar que a maquinaria de um dispositivo é construída historicamente. Ela não se limita a discursos individuais, mas é constituída por práticas discursivas que se inscrevem não em uma unidade, mas em grupos e constroem as verdades de uma época.

Seguindo nessa direção, encontramos o texto *Le jeu de Michel Foucault*<sup>2</sup>, que também está na versão francesa de *Ditos e escritos III*, no qual há a seguinte definição de dispositivo expressa por Foucault:

[...] [o dispositivo] é, em primeiro lugar, um conjunto decididamente heterogêneo, incluindo os discursos, instituições, arranjos arquitetônicos, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, propostas filosóficas, de moral, filantrópicas [...]. O próprio dispositivo é a rede que se estabelece entre elas. [...] Em segundo lugar, gostaria de identificar que o dispositivo é precisamente a natureza da relação que pode existir entre esses elementos heterogêneos. [...] Em suma, entre estes elementos, discursivos ou não, há um jogo de mudanças de posição, mudanças nas funções, que também pode ser muito diferente. [...] Em terceiro lugar, entendo por dispositivo uma espécie - digamos - de formação que, em algum momento, teve a função principal de responder a uma

---

<sup>2</sup> Esse texto foi suprimido da versão brasileira de *Ditos e Escritos III*, traduzida por Manoel Barros da Motta. Vale lembrar que Agamben (2005, p. 9-10) cita o referido texto, mas adverte que Foucault não teria definido o termo “dispositivo”. Em nossa leitura, entendemos que Foucault foi categórico ao delinear três pontos que constituem a concepção de dispositivo (FOUCAULT, 1977, p. 62-63).

emergência. Por conseguinte, o dispositivo tem uma função estratégica dominante (FOUCAULT, 1977, p. 62-63, tradução nossa<sup>3</sup>).

Nas palavras de Foucault, o dispositivo carrega um conjunto heterogêneo de elementos que possui a sua carga discursiva e não discursiva. É a correlação que é estabelecida entre esses elementos, isto é, a rede. O dispositivo está sempre associado a uma relação de poder. De certa forma, essa relação de poder, encadeada através das redes, que podem ser linguísticas ou não, constitui a episteme foucaultiana de dispositivo e leva uma sociedade a discernir o que é certo ou errado na inscrição de suas verdades.

A esse respeito, Veyne (2011), referindo-se ao discurso e às práticas discursivas advindas dos pressupostos foucaultianos, afirma que cada discurso mobiliza uma variação grande de elementos, como costumes, palavras, saberes, normas, leis,

---

<sup>3</sup> Ce que j'essaie de repérer sous ce nom c'est, premièrement, un ensemble résolument hétérogène, comportant des discours, des institutions, des aménagements architecturaux, des décisions réglementaires, des lois, des mesures administratives, des énoncés scientifiques, des propositions philosophiques, morales, philanthropiques ; bref, du dit aussi bien que du non-dit, voilà les éléments du dispositif. Le dispositif lui-même c'est le réseau qu'on établit entre ces éléments. Deuxièmement, ce que je voudrais repérer dans le dispositif, c'est justement la nature du lien qui peut exister entre ces éléments hétérogènes. Ainsi, tel discours peut apparaître tantôt comme programme d'une institution, tantôt au contraire comme un élément qui permet de justifier et de masquer une pratique qui, elle, reste muette, ou fonctionner comme réinterprétation seconde de cette pratique, lui donner accès à un champ nouveau de rationalité. Bref, entre ces éléments, discursifs ou non, il y a comme un jeu, des changements de position, des modifications de fonctions, qui peuvent, eux aussi, être très différents. Troisièmement, par dispositif, j'entends une sorte – disons – de formation qui, à un moment donné, a eu pour fonction majeure de répondre à une urgence. Le dispositif a donc une fonction stratégique dominante. Cela a pu être, par exemple, la résorption d'une masse de population flottante qu'une société à économie de type essentiellement mercantiliste trouvait encombrante: il y a eu là un impératif stratégique, jouant comme matrice d'un dispositif, qui est devenu peu à peu le dispositif de contrôle-assujettissement de la folie, de la maladie mentale, de la névrose [...] (FOUCAULT, 1977, p.62-63).



instituições, entre outras. Desse modo, seria melhor falar em práticas discursivas ou no que ele também chama de *dispositivo*.

Nessa esteira e também levando em consideração as discussões de Foucault acerca do poder, Gilles Deleuze (1990, p. 155-7) define dispositivo como uma espécie de novelo, isto é, um conjunto multilinear composto por linhas de naturezas diferentes que não abrangem nem delimitam “[...] sistemas homogêneos por sua própria conta (o objeto, o sujeito e a linguagem), mas seguem direções diferentes, formam processos sempre em desequilíbrio, e essas linhas tanto se aproximam como se afastam uma das outras”.

Deleuze (1990, p. 155) aponta ainda três dimensões para o dispositivo destacadas por Foucault: as curvas de visibilidade, as curvas de enunciação e as linhas de forças. O autor compara as duas primeiras com as máquinas de Raymond Roussel<sup>4</sup>, máquinas de fazer ver e de fazer falar. Ele afirma que a curva de visibilidade:

[...] não se refere a uma luz em geral que ilumina objetos pré-existentes; ela é feita de linhas de luz que formam figuras variáveis e inseparáveis deste ou daquele dispositivo. Cada dispositivo tem o seu regime de luz, a forma como esta cai, se esvai, se difunde, distribuindo o visível e o invisível, para fazer nascer ou desaparecer o objeto que não existe sem ela (DELEUZE, 1990, p. 155, tradução nossa<sup>5</sup>).

Portanto, as curvas de visibilidades não são formadas pelos objetos pré-existentes, elas não são elementos concretos ou palpáveis. São mecanismos que se combinam entre o visível e o invisível, entre palavras, frases e proposições que se entrecruzam e

---

<sup>4</sup> O trabalho do escritor francês Raymond Roussel (1877-1933) ficou conhecido pelo jogo linguístico, muitas vezes enigmático, e pela criação de máquinas fantásticas presentes em suas obras. Foucault fez uma reflexão mais detalhada acerca da obra de Roussel no livro *Raymond Roussel* (1999), além de uma abordagem no texto *Dizer e Ver em Raymond Roussel*, presente em *Ditos e Escritos III* (2006).

<sup>5</sup> La visibilidad no se refiere a una luz en general que iluminara objetos preexistentes; está hecha de líneas de luz que formam figuras variables e inseparables de este o aquel dispositivo. Cada dispositivo tiene su régimen de luz, la manera en que ésta cae, se esfuma, se difunde, al distribuir lo visible y lo invisible, al hacer nacer o desaparecer el objeto que no existe sin ella (DELEUZE, 1990, p. 155).

dão possibilidades de existência, fazendo os sujeitos ver aquilo que está inscrito nos discursos.

Acerca das curvas de enunciação, Deleuze destaca:

[...] as [curvas de] enunciações, por sua vez, remetem a linhas de enunciação em que se distribuem as posições diferenciais dos seus elementos; e, se as curvas são elas próprias enunciações, as são porque as enunciações são curvas que distribuem variáveis e porque uma ciência, em um determinado momento, ou um gênero literário, ou um estado de direito, ou um movimento social, se define precisamente pelos regimes de enunciação (DELEUZE, 1990, p. 155-156, tradução nossa<sup>6</sup>).

Assim, as curvas de enunciação permitem que práticas discursivas sejam materializadas e possibilitam a construção de objetos discursivos. Isso nos leva a crer que as curvas de enunciação não são, somente, aquilo que se fala sobre os sujeitos e sobre os elementos religiosos presentes nas práticas do Marabaixo, mas aquilo que se torna possível e justificável de ser dito acerca do universo que envolve o Ciclo do Marabaixo e da construção do sujeito negro.

O último elemento que compõe o dispositivo, de acordo com as leituras feitas por Deleuze dos escritos de Foucault, corresponde às linhas de força:

Em terceiro lugar, um dispositivo implica linhas de forças. Parece que estas foram de um ponto singular a outro, situadas nas linhas precedentes; de alguma forma elas “retificam” as curvas anteriores, delineiam tangentes, envolvem os caminhos de uma linha com outra, operaram idas e vindas entre o ver e o dizer e vice-versa, atuando como setas que não cessam em penetrar as palavras e as coisas, que não param de travar uma batalha. A linha de força

---

<sup>6</sup> Si hay una historicidad de los dispositivos, ella es la historicidad de los regímenes de luz, pero es también la de los regímenes de enunciación. Pues las enunciaciones a su vez remiten a líneas de enunciación en las que se distribuyen las posiciones diferenciales de sus elementos; y, si las curvas son ellas mismas enunciaciones, lo son porque las enunciaciones son curvas que distribuyen variables y porque una ciencia en un determinado momento o un género literário o un estado del derecho a un movimiento social se definen precisamente por regímenes de enunciaciones (DELEUZE, 1990, p. 155-156).

ocorre “em cada relação de um ponto com outro” e passa por todos os lugares de um dispositivo. Invisível e indizível, essa linha está intimamente misturada com as outras e, ainda assim, não pode ser distinguida. É a linha que corresponde a Foucault e cuja trajetória ele redescobre também Roussel, em Brisset, nos pintores Magritte e Rebeyrolle. Trata-se da “dimensão do poder”, e o poder é a terceira dimensão do espaço interno do dispositivo, espaço variável com os dispositivos. Essa dimensão se compõe, assim como o poder, com saber (DELEUZE, 1990, p.156, tradução nossa)<sup>7</sup>.

As linhas de forças equivalem à dimensão do poder que envolve o dispositivo. O exercício de poder, operado pelos discursos inscritos no dispositivo religioso cristão, pode ser exercido pelas instituições Igreja, Estado, mídia, corpo social, bem como pelos sujeitos negros do Marabaixo, pois a linha de força ocorre no ponto de encontro de uma força com outra e passa por todos os espaços do dispositivo.

Seguindo essa linha acerca da dimensão do poder, Foucault (2015b, p. 104) afirma que “[...] onde há poder, há resistência”, assim todo o jogo de força que incide sobre os sujeitos ou sobre o corpo social reage como um exercício de poder de resistência, caso contrário, afirma o filósofo, trataria simplesmente de questão de obediência. Dessa forma, o exercício de resistência também opera modos de contracondutas.

Tecer reflexões acerca de “contraconduta” dentro da teoria discursiva foucaultiana requer certa atenção para os sentidos

---

<sup>7</sup>En tercer lugar, un dispositivo implica líneas de fuerzas. Parecería que éstas fueran de un punto singular a otro situado en las líneas precedentes; de alguna manera “rectifican” las curvas anteriores, trazan tangentes, envuelven los trayectos de una línea con otra, operan idas y venidas, desde el ver al decir e inversamente, actuando como flechas que no cesan de penetrar las cosas y las palabras, que no cesan de librar una batalla. La línea de fuerzas se produce “en toda relación de un punto con otro” y pasa por todos los lugares de un dispositivo. Invisible e indecible, esa línea está estrechamente mezclada con las otras y sin embargo no se la puede distinguir. Es la línea que corresponde a Foucault y cuya trayectoria él vuelve a encontrar también en Roussel, en Brisset, en los pintores Magritte e Rebeyrolle. Se trata de la “dimensión del poder”, y el poder es la tercera dimensión del espacio interno del dispositivo, espacio variable con los dispositivos. Esta dimensión se compone, como el poder, con el saber (DELEUZE, 1990, p. 156)

advindos da palavra “conduta”. Foucault (2008, p. 255) pontua essa última sob duas direções:

[i] A conduta é, de fato, a atividade que consiste em conduzir, a condução, se vocês quiserem,[ii] mas é também a maneira como uma pessoa se conduz, a maneira como se deixa conduzir, a maneira como é conduzida e como, afinal de contas, ela se comporta sob o efeito de uma conduta que seria ato de conduta ou de condução.

A palavra “conduta” traz em seu bojo semântico uma ambiguidade, isto é, ela pode corresponder à condução de um indivíduo ou do corpo social e à maneira pela qual o indivíduo ou o grupo social se deixa conduzir por um conjunto de forças. Diante disso, Foucault propõe a utilização da palavra “contraconduta” em seu sentido ativo. Para ele, a “contraconduta” é o processo pelo qual se “[...] luta contra os procedimentos postos em prática para conduzir os outros” (FOUCAULT, 2008, p. 266).

Com as contracondutas, estaríamos diante de um jogo de forças marcado por poder e resistência agenciado pelos dispositivos, ou seja, um ponto de encontro de uma força com outra. No caso dos discursos dos/sobre os sujeitos negros do Marabaixo nos processos de subjetivação, como veremos nas análises adiante, temos o funcionamento desse jogo de força, a saber: o exercício de poder da Igreja contra as forças de resistência dos sujeitos negros.

Em relação a isso, Deleuze (1990) ainda afirma que a dimensão do poder se compõe por saber. Seguindo esse entendimento, Veyne (2011) afirma que o dispositivo é o espaço em que o saber se cruza com o poder e coloca em funcionamento uma maquinaria discursiva que congrega jogos de força. Na tentativa de precisar suas relações mútuas, esse último autor assevera:

Na realidade, o saber é desinteressado, livre de todo poder, o Sábio está nas antípodas do Político, por quem só tem desprezo. Na realidade, o saber é frequentemente utilizado pelo poder, que frequentemente lhe presta seu auxílio. Bem entendido, não se trata de erigir o Saber e o Poder como uma espécie de casal infernal, mas de precisar a cada caso quais foram suas

relações e, em primeiro lugar, se as tiveram, em por que vias. Quando as têm, eles se veem num mesmo dispositivo e se auxiliam mutuamente, uma vez que o poder é sábio em seu próprio domínio, o que dá poder a certos saberes (VEYNE, 2011, p. 55).

O dispositivo mistura coisas e ideias (como a de verdade), representações, doutrinas e filosofias, com instituições, práticas sociais, econômicas, políticas (VEYNE, 2011). Com isso, o poder se faz de saber e, por meio das práticas discursivas, inscreve verdades dentro de um dispositivo que, por sua vez, faz funcionar jogos de forças (poder e resistência), produz imagens e modos de subjetivação.

### **Práticas de saber e de poder da Igreja Católica**

Ao discutir o conceito de dispositivo relacionado ao sujeito negro, procuramos verificar o funcionamento de uma maquinaria discursiva circunscrita em um dispositivo religioso cristão operado, especialmente, pela Igreja Católica e partilhado por seguimentos sociais, bem como observamos as relações de poder travadas entre os sujeitos negros e essa instituição.

Diante das reflexões realizadas até aqui a respeito da noção de dispositivo, consideramos como dispositivo religioso cristão toda uma maquinaria que submerge discursos verbais e não verbais, bem como suas relações, como leis, normas, processos políticos que envolvam relações de poder, de saber e de hierarquia, que levam os sujeitos a partilhar um campo associado de práticas discursivas, a construir suas verdades, a produzir imagens e a constituir sujeitos. Consideramos as construções em nível de oposição, como céu e inferno, Deus e diabo, sagrado e profano, vida e morte, além de outros elementos como santos e santas, padres, serpentes, feras, pecado, instituição Igreja, feitiçaria, macumba, festa religiosa cristã, festa profana, cantigas populares religiosas (ladrões de marabaixo), adereços, tambores, vestimentas, bebida alcoólica etc., como práticas discursivas presentes no dispositivo religioso cristão que

estão em regime de (in)visibilidade<sup>8</sup> no que concerne aos processos de subjetivação dos negros do Marabaixo.

### *Processos de silenciamento das práticas dos sujeitos do Marabaixo*

Iniciamos esta subseção retomando os dizeres de Veyne (2011) quando afirma que o dispositivo é o lugar em que o saber se cruza com o poder e faz operar discursos que envolvem jogos de força. Assim sendo, procuramos verificar como a Igreja Católica silencia as práticas dos sujeitos negros na atualidade para, desse modo, fazermos um deslocamento, em nossa análise, acerca dos dizeres lançados por ela e disseminados ao longo da história do Marabaixo.

Selecionamos sequências discursivas, doravante SD, para analisarmos ao longo deste texto. As duas primeiras foram recortadas da página eletrônica do Santuário de Fátima do Amapá. Considerando que o Marabaixo se trata de práticas religiosas dentro do calendário litúrgico católico (Cf. Quadro 01), a Igreja, na atualidade, tenta divulgá-lo. Entretanto, sinalizamos um jogo discursivo que procura subverter os acontecimentos passados.

#### SD 01

Apenas no Laguinho o MARABAIXO sobrevive com grande parte de suas características do passado. *Como fato folclórico modificou-se muito através do tempo, dado à variáveis como a urbanização, a modernização e a migração rural,* como ocorreu em Mazagão Velho, no município de Mazagão e na localidade de Curiaú, à 8 Km de Macapá (MARABAIXO..., 2017, grifo nosso).

A SD 01 traz, em seus dizeres, possíveis motivos que teriam levado à perda das características do passado na estruturação espacial do Ciclo do Marabaixo. Foucault (2013b, p. 19), em *O corpo utópico, as heterotopias*, discorre que os grupos humanos demarcam,

---

<sup>8</sup> Utilizamos esse termo advindo das leituras de Deleuze (1990) acerca do dispositivo, pois, segundo o autor, o dispositivo possui um regime de luz o qual agencia o visível e o invisível, isto é, o regime de (in)visibilidade, possibilitando a existência do objeto discursivo.

no espaço que ocupam, como o trabalho, a casa, a escola, a igreja etc., lugares utópicos, pois não se vive “[...] em um espaço branco e neutro”. Os sujeitos vivem e morrem em espaços quadriculados, recortados, organizados e desenhados pelas diversas formas que os rostificam. Espaços esses que, muitas vezes, são construções maquinadas por exercícios de poderes.

Foucault (2013b, p. 19-20) chama de heterotopias, ou contraespaços, os “[...] lugares que opõem a todos os outros, destinados, de certo modo, a apagá-los, neutralizá-lo ou purificá-los”. O autor classifica os lugares fora de todos os lugares como utopias situadas de uma sociedade e cita, como exemplo, os jardins, os cemitérios, os asilos, as prisões etc. Portanto, as heterotopias são espaços diferentes, outros lugares, contestações míticas e reais do espaço em que vivemos.

Diante disso e com os discursos da SD 01, podemos observar três acontecimentos relacionados à construção de espaços heterotópicos no Amapá. O primeiro diz respeito ao Bairro Laguinho (em Macapá), uma das localidades nas quais os sujeitos negros foram realocados no governo de Janary Nunes<sup>9</sup>. O segundo corresponde ao movimento ligado à comunidade de Mazagão Velho, constituída por famílias de negros transplantados do Marrocos para o interior do Amapá no século XVIII, sendo que, ao longo da história, parte dessa comunidade migrou para Macapá e para o atual município de Mazagão. Já o Curiaú é, atualmente, reconhecido como comunidade quilombola e distrito de Macapá. O Curiaú serviu de reduto de escravos que fugiram da escravidão no período da construção da Fortaleza de São José de Macapá, bem como daqueles que imigraram de Mazagão Velho. Tais são os três acontecimentos históricos que passaram ao nível do discurso no que se refere à historicidade e espacialidade dos sujeitos negros amapaenses.

---

<sup>9</sup> Esse acontecimento será retomado nas próximas seções deste capítulo, pois diz respeito ao exercício de poder do Estado na forma de gerir o corpo social macapaense.

Para Junior-Albuquerque (2015, p. 217), as heterotopias são criações no presente de espaços de liberdade, de espaços de vivência de experiências, de experimentação e de realização de práticas que significam uma ruptura com a ordem, com a norma e com os modos dominantes de subjetivação. São espaços sempre por construir. Assim, esses três acontecimentos relacionados aos espaços amapaenses, apontados acima, correspondem a construções de espaços heterotópicos que se constituíram com o exercício de poder, ora do Estado, ora da Igreja Católica, ora da comunidade amapaense, ora dos sujeitos negros.

De acordo com Veyne (2011, p. 55), “[...] o poder é sábio em seu próprio domínio [...]” e isso dá poder a determinados saberes. É nesse sentido que os discursos da SD 01 entrecruzam um jogo de força que procura subverter os acontecimentos históricos de repressão e também procura apagar as práticas dos sujeitos negros. Esses dizeres, repletos de saberes sobre os negros, procuram justificar as construções heterotópicas, as perdas culturais, os processos de subjetivação dos negros por “[...] variáveis como a urbanização, a modernização e a migração rural” (SD 01). Discursos que procuramos contestar ao longo de nossa análise.

Vejamos a próxima sequência discursiva:

SD 02

*Procurando manter toda a objetividade possível no sentido de evitar más interpretações, Laízes [Professora] afirma que um dos fatores culturalmente negativo foi o tipo de evangelização exercida pela Igreja, já modificada hoje em dia. “Assim que, dentro de certas concepções negativas de dança como pecado, criou-se um conflito social entre as danças folclóricas do passado e o tipo de religiosidade. Houve um conflito cultural espiritual. De forma mal entendida, foram proibidas as manifestações, por exemplo, na porta da igreja. Os sinos, tocados festivamente, foram proibidos, porque era profano, etc. Houve, infelizmente, um choque entre as idéias ditas católicas com as idéias culturais próprias do local. Agora, já não está mais assim; só que não se preservou as raízes culturais do local.” (MARABAIXO..., 2017, grifo nosso).*



Há vários exercícios de poderes presentes nos dizeres da SD 02, como o fechamento da igreja para o Ciclo, o tipo de evangelização adotado pela Igreja Católica, conflitos entre Igreja e os sujeitos negros do Marabaixo. São exercícios de poderes que passaram ao nível do discurso. Entretanto, não os analisamos a partir dessa sequência discursiva, pois faremos isso por meio de outras materialidades que circularam ao longo dos séculos e que trazemos para o nosso movimento analítico ao longo deste capítulo.

O que destacamos da SD 02 é a autoafirmação da Igreja em apagar os atritos históricos. Separamos os seguintes dizeres: “Procurando manter toda a objetividade possível no sentido de evitar más interpretações, Laízes [Professora] afirma que um dos fatores culturalmente negativo foi o tipo de evangelização exercida pela Igreja, já modificada hoje em dia” (SD 02). Fazendo uso de discursos outros, a Igreja demarca um campo legitimado da ciência citando o trabalho de Professora Laízes e, nesses dizeres, afirma que manteve toda objetividade possível na tentativa de coibir interpretações distorcidas acerca dos acontecimentos que levaram à queda das práticas dos sujeitos negros.

Nos interstícios da SD 02, temos o encontro das curvas de enunciação e de visibilidade com as linhas de força do dispositivo, ou seja, temos um jogo de poder presente nas relações sociais. Os dizeres da SD 02 atuam de forma eufêmica no exercício de poder da Igreja, o que podemos conferir nos enunciados “*De forma mal entendida [...]*” e “*Agora, já não está mais assim [...]*”, ou seja, os exercícios de poderes acionados pela Igreja Católica, outrora, não passaram de mal entendidos e, na atualidade, ela não mantém mais tal entendimento. Um jogo de força que consiste em um exercício de poder da Igreja sobre os fieis, os não fieis e os sujeitos negros, em outras palavras, os sujeitos leitores que vierem a ter acesso aos dizeres da página eletrônica do Santuário de Fátima do Amapá. Com isso, os discursos presentes na página eletrônica vão de encontro ao poder de resistência dos sujeitos negros que viveram os processos de exclusão proporcionados pela Igreja Católica. Nesse jogo discursivo, entendemos que o saber encontra o poder, pois, no arranjo

arquitetônico desses dizeres, temos um modo, entre os vários, pelo qual o dispositivo religioso cristão atua no jogo do poder.

*Práticas de objetivação na construção de sujeitos negros profanos e infames*

Vários foram os processos de exclusão e de marginalização dos negros ao longo da história brasileira, como a política de escravidão e de distribuição adotada pela Coroa Portuguesa no período colonial brasileiro (Cf. MENDONÇA, 1973; CONRAD, 1985; PRANDI, 2000), conflitos entre a Igreja Católica e as religiões de matrizes africanas, como a Umbanda, o Candomblé e o Tambor de Mina (Cf. BRANDÃO, 1980), atritos entre Governo e migrantes, como o caso dos imigrantes negros barbadianos que foram banidos de suas casas, pelas autoridades governamentais, no centro de Porto Velho, Rondônia, no início do século XX (Cf. FERREIRA, 1969; RODRIGUES, 2004; BLACKMAN, 2015), entre várias outras ocorrências que não findaremos em listá-las aqui. No Amapá, não foi diferente. Com as próximas sequências discursivas desta subseção, procuramos descrever e analisar discursos que construíram os sujeitos negros como profanos e infames nos séculos XIX e XX.

Sob tal direção, lançamos mão das discussões de Courtine (2011) acerca da figura do monstro, em *História do corpo*, pois, a nosso ver, esses estudos dialogam com o funcionamento de dispositivos nos processos de subjetivação dos sujeitos negros, tratados em nossa análise. O autor afirma que o monstro é da ordem do real. Já o monstruoso é da ordem do simbólico, distanciando-se, de alguma forma, do real, ou seja, corresponde à ordem do imaginário, versa acerca dos sinais e não mais a respeito do corpo. Assim, a monstruosidade corresponde aos discursos.

O autor afirma que a:

[...] história dos monstros é, portanto, não só aquela dos olhares postos sobre eles: a dos dispositivos materiais que inscrevem os corpos monstruosos em

um regime particular de visibilidade, a história também dos sinais e das ficções que os representavam, mas também a das emoções sentidas à vista dessas deformidades humanas (COURTINE, 2011, p. 256).

Nesse trecho, Courtine destaca dois movimentos relacionados aos olhares postos sobre as figuras dos monstros. O primeiro diz respeito ao processo que colocava em visibilidade a figura do monstro (o corpo). Já o segundo corresponde à receptividade do olhar e ao modo de se reconhecer como diferente da figura monstruosa, isto é, uma categorização dentro da normalidade.

Os monstros humanos, tratados por Courtine (2011), dizem respeito, principalmente, à exibição de fenômenos vivos, como indivíduo com queixo deformado, o homem elefante, a mulher barbada etc. O fundo de monstruosidade abordado pelo autor girava em torno de seu “[...] princípio de inteligibilidade e sua unidade à coleção heteróclita de raças e espécies, de deformidades e patologias” (COURTINE, 2011, p. 258). Dessa forma, a monstruosidade abordada por Courtine se refere, principalmente, à deformidade humana, aos desvios biológicos dos indivíduos que os inscrevem dentro de um conjunto de sujeitos normais ou anormais.

Courtine (2011) trabalha a figura do monstro e a forma como foi exibido nos séculos XVIII e XIX. Ele destaca uma transformação de uma empresa de exibição do anormal, até a constituição de um discurso do campo da medicina que reconfigura a anormalidade do monstro como enfermidade no século XX. Desse modo, ocorrem movimentos operados por práticas inscritas em dispositivos, pois, como advertiu Deleuze (1990), o dispositivo corresponde a maquinarias de fazer ver e existir. Assim, no século XIX, o monstro foi construído por práticas discursivas que categorizavam aquilo que se inscrevia no campo da (a)normalidade.

Foucault (2010, p. 53) pontua que o saber acerca do monstro “[...] se refere a uma história natural essencialmente centrada na distinção absoluta e insuperável das espécies, gêneros, reinos, etc.”. Com isso, a organização dos controles de anomalia, como técnica de saber e de poder no século XIX, deverá precisamente organizar, codificar,

articular umas sobre as outras. Nesse sentido, podemos pensar que o saber construído acerca da figura do monstro, dentro de um dispositivo religioso cristão, possivelmente atuou no processo de objetivação dos negros do Marabaixo, construindo monstros, não com desvios que afetassem as leis naturais, mas sim monstros com monstruosidades que fossem de encontro às leis divinas ou àquilo que a Igreja regia ou conduzia. A consequência disso foi a fabricação de sujeitos profanos e infames praticantes do Marabaixo.

Essas reflexões podem ser conferidas nas relações de poder dos processos de objetivação dos negros descritos nas próximas seqüências discursivas. Para tanto, fizemos três recortes (SD 03, 04 e 05) de uma matéria de opinião intitulada “Mar-Abaixo” que circulou no jornal impresso *Pinsônia*<sup>10</sup>, na década de 1898, em Macapá. O texto jornalístico foi de autoria anônima e trouxe os discursos que circulavam na época sobre os sujeitos negros e suas práticas de Marabaixo.

#### SD 03

Graças ao Divino-Espírito Santo, symbolo de nossa santa religião, que só exige a pratica das bôas açções, não ouviremos os silvos das víboras que dansam ao som medonho dos gritos dos maracajás, que ao mesmo tempo batem com as patas, produzindo barulho que faz arripiar as carnes, e os cabellos, que é sufficiente a provocar doudice á qualquer individuo (PINSÔNIA, 1898 apud CANTO, 2009)<sup>10</sup>.

As escolhas linguísticas nos chamam a atenção na SD 03. Os negros foram objetivados por dizeres que os classificaram como “víboras” e “maracajás”, além do uso da palavra “patas” ao fazer referência aos pés dos sujeitos negros nas danças de Marabaixo. Os negros foram chamados de víboras, isto é, serpentes que, dentro de um campo associado à liturgia cristã, remetem ao pecado original cometido por Adão e Eva. A serpente foi a causa do mal nos dizeres bíblicos e os negros foram por esse substantivo objetivados. Os rituais dos sujeitos

---

<sup>10</sup> Esta e as SD 04 e 05 estão escritas na língua portuguesa do século XIX, assim, divergem, em alguns momentos, da língua portuguesa moderna.

negros foram caracterizados como primitivos, suas cantigas foram comparadas aos silvos das víboras. O som dos tambores que compõem as festividades do Marabaixo foi discursivizado como som medonho que assusta os sujeitos civilizados. Isso sinaliza um modo de construção de sujeitos. Uma maquinaria discursiva operada pelo dispositivo religioso cristão que constrói um monstro amazônico: o sujeito negro do Marabaixo macapaense.

Foucault (2010, p. 48) salienta que o monstro “[...] é o grande modelo de todas as pequenas discrepâncias [...]” e também é o princípio de inteligibilidade de todos os traços da anomalia. Partindo deste entendimento, do monstro como um modelo poderoso que causa estranheza ao corpo social, colocamos em xeque o corpo do negro. Nesse caso, não se trata de um produto oriundo de um processo biológico que causou a deformidade, como ponderou Courtine (2011), mas da construção de um sujeito profano e infame, por meio de uma rede discursiva que procurou colocar o sujeito negro do Marabaixo como um ser inferior aos brancos.

É erigida uma monstrosidade acerca do sujeito negro, principalmente, a partir de suas práticas de Marabaixo (Cf. SD 03 e 04). De acordo com Foucault (2010, p. 54), a monstrosidade só existe onde “[...] a desordem da lei natural vem tocar, abalar, inquietar o direito, seja o direito civil, o direito canônico ou o direito religioso”. Então a monstrosidade se dá no ponto de encontro da infração da lei natural com as leis impostas pela sociedade ou, no caso do dispositivo religioso cristão, na lei superior instituída por Deus ou subvertida pelos sujeitos que gerem a Igreja e fazem funcionar esse dispositivo. Isso implica na produção de um sujeito fora daquela ordem estabelecida; portanto, um sujeito que se inscreve no campo da anormalidade, um monstro, quando se é comparado àqueles considerados puros, praticantes dos bons costumes regidos e legitimados pela Igreja.

Nessa linha de raciocínio, Gama-Khalil (2012) assevera que a figura do monstro desestabiliza a norma, é uma ruptura das regras e das leis, o que faz com que a relação do monstro com o demoníaco seja quase sempre tomada como natural. Em nossa análise, tal

naturalização está expressa no modo como os sujeitos negros foram discursivizados no final do século XIX, como deixa explícito a SD 04, na qual observamos elementos discursivos do que podemos chamar de efeito de monstrosidade vinculado à figura desses sujeitos:

SD 04

*Que o Mar-Abaixo é indecente, é o foco das misérias, o centro da libertinagem, a causa segura da prostituição, asseveramos.*

*Que os pais de famílias não devem consentir as suas filhas e esposas frequentarem tão inconveniente e assustador espetáculo dessa dança, oriunda dos cafres, aconselhamos, para darmos bello, edeficante e moralizador exemplo de civilização, para demonstrarmos que encheremos alguma cousa (PINSÔNIA, 1898 apud CANTO, 2009, grifo do autor).*

Os dizeres da sequência discursiva anterior procuram inscrever verdades acerca do Ciclo do Marabaixo. Eles procuram culpar as festas de Marabaixo pelos problemas sociais locais. Com isso, temos um efeito de separação. A separação, de acordo com Foucault (2011), é um princípio de exclusão, cujo exemplo é a oposição razão e loucura. Segundo o autor, desde a alta Idade Média, “[...] o louco é aquele cujo discurso não pode circular como o dos outros”, suas palavras excluídas ou investidas secretamente por uma razão não existiam (FOUCAULT, 2011, p. 10-11). Era uma forma de separação do louco e do são. No que tange aos praticantes de Marabaixo, vemos algo semelhante em relação ao processo de separação.

Conforme Deleuze (1990) advertiu, as curvas de visibilidade do dispositivo fazem os objetos existirem, isto é, as práticas discursivas constroem verdades e, conseqüentemente, constroem opiniões, constroem sujeitos. Os discursos da SD 04 se inscrevem em um dispositivo religioso cristão que procura combater o Marabaixo de forma a construir monstros, práticas monstruosas e a separar aquilo que pertence ou não ao campo sagrado católico. As práticas dos sujeitos negros do Marabaixo envolviam elementos tidos, na sociedade brasileira católica, como profanos e, por causa disso, os sujeitos negros sofreram exercícios de interdições e de extirpações.

Os discursos das SD 03 e 04 mostram os mecanismos utilizados pela sociedade ou por instituições para separar o que é verdadeiro do que não o é. Assim, os discursos dessas sequências enunciativas também funcionam como maquinarias de separação, a partir das verdades que foram construídas acerca dos sujeitos negros e de suas práticas.

Courtine (2011) salienta que buscar qual é o fundo de monstruosidade que existe por baixo das mais variadas anomalias, das irregularidades e dos desvios corresponde ao movimento que faz aparecer os problemas sociais encontrados ao longo do século XIX. Problemas esses da ordem do poder, da forma como o poder se exerceu no âmago da sociedade e criou os seus monstros. Exercícios de poderes que marginalizaram os praticantes de Marabaixo, bem como suas manifestações ritualísticas em prol da moralidade e da civilidade que, nos ditos SD 04, não são comportamentos dos sujeitos negros.

#### SD 05

Até que afinal desapareceu o infernal folguedo, a dança diabola do Mar-Abaixo; serà uma felicidade, uma ventura, uma medida salutar aos órgãos acústicos, se tal troamento não soar mais, senão nas profundezas da terra (PINSÔNIA, 1898 apud CANTO, 2009).

Na SD 05, as práticas de Marabaixo foram discursivizadas, literalmente, como infernais e diabólicas, deslegitimando-as perante a comunidade local. Nesse sentido, tem-se o exercício de poder da Igreja operando em um espaço jornalístico que objetiva as práticas dos negros, na tentativa de afetá-los, ao mesmo tempo em que dissemina a hegemonia da Igreja para os sujeitos leitores da época que se configuravam, em uma minoria, por negros alfabetizados, sendo a elite branca macapaense a grande massa leitora existente.

Levando em consideração a questão da interdição, Foucault salienta:

Sabe-se bem que não se tem o direito de dizer tudo, que não se pode falar de tudo em qualquer circunstância, que qualquer um, enfim, não pode falar de qualquer coisa. Tabu do objeto, ritual da circunstância, direito privilegiado ou exclusivo do sujeito que fala: temos aí o jogo de três tipos de interdições que se cruzam, se reforçam ou se compensam, formando uma grade complexa que não cessa de se modificar (FOUCAULT, 2011, p. 9).

O filósofo fala de três tipos de interdições que podem ter as mais variadas formas: a palavra proibida, o ritual da circunstância e o direito privilegiado do sujeito que fala. Essas interdições se cruzam para formar uma grade de exclusão, de silenciamento e de extirpações. As SD 04 e 05, construídas por um jogo de dizeres que envolve a religiosidade, a moral e a civilidade, procuram interdizer as práticas dos sujeitos negros. Aliada a isso está uma categorização profana e infame dos negros, expressa na SD 03, que os colocam como sujeitos proibidos. O lugar em que se fala, nesse caso, proíbe, exclui e silencia, pois, sendo um jornal de circulação local, é um lugar legitimado pela elite macapaense (afinal, foi o primeiro jornal impresso a circular em Macapá no final do século XIX), o qual, no jogo discursivo de interdição, silencia os sujeitos negros e suas práticas de Marabaixo.

Constatamos, portanto, que as SD 03, 04 e 05 são exemplos do conjunto arquitetônico de discursos operado em redes e que exerce poderes, demonstrando o funcionamento do dispositivo religioso cristão, que procura apagar os elementos culturais dos sujeitos negros do Marabaixo macapaense.



Figura 04: Jornal Pinsônia de 1898



Fonte: Pinsônia (1898 apud CANTO, 2009).

Os dizeres da matéria “Mar-Abaixo” (SD 03, 04 e 05) funcionam como um ponto de encontro entre as forças de um dispositivo religioso interligado a um dispositivo político. Os principais dizeres dos enunciados remetem a elementos do

campo associado religioso cristão, mas as condições de emergência do texto colocam em jogo também um exercício de poder do Estado. O jornal *Pinsônia* era de propriedade do deputado e redator-chefe Mendonça Júnior. De acordo com Canto (2009), o deputado não se encontrava na cidade, conforme esclarecia uma notícia na primeira página do jornal que, por sinal, sequenciava o texto “Mar-Abaixo”, expresso na Figura 04. A matéria com discursos discriminatórios sobre os negros e o Marabaixo não foi assinada, devido a sua carga racista e preconceituosa que, possivelmente, marcava também o posicionamento político da autoridade governamental ou do jornal em relação aos negros e as suas práticas discursivo-ritualísticas daquele momento histórico.

Os discursos acima além de sinalizar uma relação ativa entre os dispositivos religioso cristão e político, atuam juntos na construção do sujeito anormal diante da sociedade da época, um sujeito negro profano e infame. Diante disso, Courtine (2011) salienta que o anormal, até o final do século XIX e, possivelmente, início do século XX, é no fundo um monstro do cotidiano, um monstro banalizado. Esse pensamento toma com base os dizeres de Foucault (2010, p. 48-49): o “[...] anormal vai continuar sendo, por muito tempo ainda, algo como um monstro pálido”. Com isso, aquilo que Foucault (2010) procura descrever, considerando a sombra do monstro por trás das figuras variadas e mutáveis do anormal, corresponde mais tarde na extensão aos saberes produzidos pela sociedade do “poder de normalização”.

A figura do monstro pálido, monstro contemporâneo que pode assumir os mais variados rostos, parece-nos ser o monstro que a Igreja (de alguma forma também aliada ao Estado) procurou construir, no final do século XIX e ao longo do século XX, acerca do sujeito negro do Marabaixo. Um monstro humano que perdeu a sua característica de combinar o impossível com o proibido, que não viola as leis da natureza em relação a uma deformidade biológica, mas um monstro que, de algum modo, continua a fascinar ou incomodar, mas não pela forma de exibição do olhar,

como ponderou Courtine (2011), mas pelo que se inscreve de monstruoso dentro de um campo sagrado e profano.

Assim, a figura do monstro, por se tratar de uma infração à normalidade, de acordo com Gama-Khalil (2012, p. 72), “[...] situa-se em uma zona de perversão no quadro das criaturas e por isso deve ser localizado ao lado das forças demoníacas”. Segundo a autora, algumas práticas seguem essa premissa, pois segregam socialmente os sujeitos. Isso pode ser visibilizado nas SD 03, 04 e 05, pois trazem a relação de civilizado e não civilizado, religioso e profano, em que o objeto da exclusão recai sobre os sujeitos negros. Sob essa ótica, temos o sujeito submetido ao outro, isto é, como o negro do Marabaixo foi construído em relação ao outro.

Entre os processos de subjetivação, Foucault (2013a) destacou o modo pelo qual se estuda os sujeitos em práticas divisórias, ou seja, quando ele é dividido no exterior e em relação aos outros. Observamos, então, nas SD 03, 04 e 05, a construção de um universo binário em que se produzia um sujeito marginalizado, um sujeito negro insano na contramão de um sujeito cristão que não praticava e não deveria praticar os rituais de Marabaixo.

Os dizeres que procuravam extirpar as práticas dos negros atravessaram a segunda metade do século XX. Por esse motivo, recortamos os discursos de uma entrevista do primeiro bispo de Macapá, D. Aristide Piróvano, para o Jornal do Povo (Macapá) de 1980:

SD 06

*Disse que era muito amigo de Julião Ramos, mas folclore é folclore, religião é coisa séria e não podemos misturar as duas coisas. A Igreja não é contrária à diversão do povo, mas não se pode misturar água benta com o diabo. Lembrou ele assim da proibição feita aos negros que antes dançavam o marabaixo dentro da Igreja Matriz, por ocasião da Festa do Divino Espírito Santo. “Reclamávamos esse folclore que depois acabava sempre com festas, sempre com aquelas orgias, principalmente no interior. Quando você voltava lá no ano seguinte tinha filhos para batizar daquela festa (PIRÓVANO, 1980 apud CANTO, 1998, p. 29-30, grifo do autor).*

Na SD 06, mais uma vez, temos o uso de palavras ao nível de polarizações, como folclore e religião, o diabo e a água benta, para

caracterizar de forma pejorativa as práticas dos negros do Marabaixo, bem como delinear as práticas hegemônicas da Igreja. O Marabaixo, para o sujeito bispo, configurava-se como folclore e diversão dos sujeitos negros, isto é, coisa do diabo, e, portanto, deveria ficar distante das práticas da Igreja, consideradas como de bem (a água benta).

Em vista disso, fazendo uso do entendimento de dispositivo, a partir das leituras de Deleuze (1990) acerca de Foucault, compreendemos que as curvas de visibilidade e de enunciação permitem que os discursos sobre os sujeitos negros e sobre as práticas do Marabaixo ganhem sentidos, inscrevam-se em um campo associado. Essas curvas são fixadas pelo próprio dispositivo que as sustentam. Não se trata de um efeito pré-estabelecido, mas de uma maquinaria construída por um jogo de força que exercia um poder de silenciamento das práticas dos sujeitos negros.

Nunes Pereira (1989), em pesquisas realizadas sobre o Marabaixo, quando visitou Macapá entre 1949 e 1950, lançou os seguintes dizeres:

SD 07

A gente do Marabaixo já não entra, mesmo assim, livremente, na igreja matriz, ali realizando uma série de cerimônias e elevando cantos ou cantigas tradicionais.

As suas danças, os seus desafios, as suas lutas são olhadas com menosprezo pelos padres, mas o povo as defende com sobrançeria e veneração (PEREIRA, 1989, p. 106).

Nos discursos da SD7, há o registro de como a Igreja se comportava em relação às práticas dos sujeitos. As práticas de Marabaixo eram menosprezadas pelos religiosos, mas legitimadas pelos sujeitos negros, circunscrevendo, assim, em modos de se reconhecer, em processos de subjetividade.

Veremos adiante que as práticas de Marabaixo foram discursivizadas como macumba (Cf. SD 17). A Igreja as objetivou como rituais africanos, distanciando-as de sua supremacia. Ao

procurar saber acerca das práticas de Candomblé e Umbanda dentro do Ciclo do Marabaixo, destacamos SD 08.

#### SD 08

Senhoras (velhas, de preferência) que procuramos atrair para conversação a respeito de *terreiros*, de *mães de santo* e *vodus* se esquivavam discretamente, sem poder negar que esse assunto lhes era familiar (PEREIRA, 1989, p. 105).

Na ocasião, Pereira (1989) sinaliza a familiaridade dos termos “terreiros”, “mães de santo” e “vodus” entre os sujeitos negros mais velhos. Entretanto, investigando sobre um possível ponto de encontro entre práticas como o Candomblé e Umbanda e as do Marabaixo, destacamos a SD 09:

#### SD 09

Dentro e fora da quadra ritualística, os participantes do marabaixo são fervorosos fiéis da Igreja Católica. São pouquíssimas e raras as pessoas adeptas da umbanda que frequentam as festas, mesmo assim só participando das danças. Sem dúvida a dança foi e ainda é o maior embargo nessas relações, já que a Igreja a categoriza como Manifestação *frenética – coisa do diabo* – acrescida do fato de existir ligada ao álcool e, portanto, não misturável à água benta (CANTO, 1998, p. 34, grifo do autor).

Segundo Canto (1998), as práticas de Marabaixo se configuram por cultos aos santos da Igreja Católica, não consistindo, portanto, em um sincretismo entre santos católicos e orixás e/ou vodus. Em seus dizeres, o autor sinaliza a presença de adeptos da Umbanda apenas nas danças de marabaixo.

Não tratamos as SD 08 e 09 como pontos de contravenção, pois levando em conta o exercício de poder de exclusão e de apagamento das práticas dos sujeitos negros, bem como a forma como a Igreja objetivou os sujeitos negros, categorizando-os como feras, víboras, maracajás, diabo etc., possivelmente as práticas de religiões como a Umbanda e o Candomblé foram silenciadas, criando resistência por parte dos sujeitos negros em se declararem adeptos a esses segmentos religiosos, como expresso na SD 08.

Em outras pesquisas, quando tentamos investigar os adeptos do Vodou entre os imigrantes haitianos, em Porto Velho, Rondônia, também percebemos uma tentativa de desvio da conversa devido à forma pejorativa em que essa religião foi colocada pela Igreja Católica no Haiti e, também, pela forma que o cinema norte-americano a categorizou em seus filmes, como magia negra (Cf. TARTAGLIA, 2014).

Desse modo, o nosso movimento analítico sinaliza que os sujeitos negros do Marabaixo foram construídos por “mal ditos” nos séculos XIX e XX. A Igreja Católica fez funcionar dizeres que construíram sujeitos negros profanos e infames, principalmente, pelo exercício de poder regido por um dispositivo religioso cristão moralista que procurava silenciar e apagar os referenciais negros das festividades do Marabaixo urbano de Macapá.

### **Práticas de saber e de poder dos sujeitos negros**

Como vimos no capítulo anterior, ao analisar os discursos que construíam homens indignos, em *A vida dos homens infames*, Foucault (2006) verificou categoricamente os discursos que criavam sujeitos, silenciavam aquilo que realmente foram e impossibilitavam que esses sujeitos pudessem ter voz. No caso das sequências enunciativas que analisamos ao longo deste capítulo, temos um movimento que vai de encontro aos discursos que objetivam os sujeitos negros. Temos um jogo de resistência presente na maioria das sequências discursivas, isto é, uma forma dos sujeitos negros terem voz em relação aos modos como foram objetivados.

Retomando também as discussões acerca das cidades e de seus ritos, Certeau e Giard (1996, p. 200-201) afirmam que é “[...] preciso despertar as histórias que dormem nas ruas que jazem de vez em quando num simples nome, dobradas neste dedal como as sedas da feiticeira”. Pensando nos discursos que habitam as cidades, entendemos que é preciso também destacar os discursos que constituem os sujeitos dessas cidades, assim como os sujeitos negros do Marabaixo urbano de Macapá que, com seus saberes e suas práticas

discursivas, procuram circunscrever a história com “adereços” de negros, muitas vezes levados a adormecerem por exercícios de poder dos brancos e de instituições como a Igreja e o Estado.

Ante um dos objetivos específicos desta pesquisa que consiste em verificar como os negros se reconhecem como sujeitos do Marabaixo, recortamos, nesta seção, sequências discursivas lançadas por esses sujeitos. Além disso, descrevermos um inventário acerca dos objetos e das práticas dos sujeitos negros, pois, de acordo com Moles (1981), em a *Teoria dos objetos*, o objeto passou a ser um elemento essencial do nosso ambiente. Ele é “[...] mediador universal, revelador da Sociedade na progressiva desnaturalização desta, construtor do ambiente cotidiano, sistema de comunicação social, carregado de valores” (MOLES, 1981, p. 8).

#### *Os dizeres dos negros na legitimação de suas práticas*

Nesta subseção, transcrevemos duas sequências enunciativas com dizeres lançados pelos sujeitos negros acerca das práticas de Marabaixo. São dizeres que, a nosso ver, associados também aos objetos descritos e analisados na próxima subseção, legitimam as práticas de Marabaixo.

Então, recortamos duas sequências discursivas (SD 10 e 11) de um curta-metragem da Associação Brasileira de Documentaristas e Curta-Metragistas (ABD), em que os sujeitos negros discursivizam acerca do apreço pelas práticas de Marabaixo. A SD 10 traz os discursos de Raimundo Lino Ramos, conhecido como Mestre Pavão, neto de Mestre Julião que, como já anunciamos, foi o pioneiro negro do Marabaixo do Bairro Lagunho em Macapá.

#### SD 10

Mestre Pavão: – Todo canto por aí tudo tem sua cultura. Nossa cultura aqui é o que se chama Marabaixo. Enquanto eu for vivo não acaba. Enquanto eu for vivo não acaba porque meu avô [Mestre Julião] quando morreu pediu pros netos e os filhos que não abandonasse, de não fazer a fe... [inaudível] (DOCUMENTÁRIO..., 2017).

Na SD 10, temos os dizeres de um sujeito subjetivado pelas práticas de Marabaixo. No período “Enquanto eu for vivo não acaba”, observamos o sentimento de identificação desse sujeito com as práticas de Marabaixo. Há uma luta discursiva que clama em resistir aos exercícios de poderes. Lançando mão da ideia de comentário dos escritos de Foucault (2011), entendemos que as vozes dos sujeitos negros dão lugar a variados discursos que podem ser o resultado de um recomeço, um comentário. Na SD 10, temos a retomada de dizeres do passado (dizeres do sujeito Mestre Julião) que se tornam novos (dizeres do sujeito Mestre Pavão), ao mesmo tempo, que legitimam e fazem funcionar exercícios e práticas de identificação dos negros do Marabaixo, propagando as práticas do Ciclo para os contemporâneos.

Outra sequência discursiva corresponde aos dizeres de Benedita Guilherma Ramos, conhecida como Tia Biló, filha de Mestre Julião.

#### SD 11

Tia Biló: – Eu que cheguei ontem bem dizer já estou com 82 anos. Eu quando cheguei já encontrei essa festa. Meu pai, o avô dele, o pai dele que fazia que pegou do avô dele e eu só digo para meus filhos, meus netos e bisnetos, eu já tenho bisneto dançando Marabaixo, que não deixe acabar, porque eu não sei quando vou morrer, se eu morrer amanhã ou depois, depois, eles que não deixe acabar (DOCUMENTÁRIO..., 2017).

A nosso ver, na SD 11, há uma prática discursiva de identificação do sujeito com o Marabaixo. O sujeito que fala, subjetivado pelas práticas religiosas e ritualísticas do Ciclo, procura lançar um legado para que os sujeitos negros resistam e continuem a praticar o Marabaixo.

O funcionamento do comentário nas vozes dos sujeitos da SD 10 e 11 se presta nos processos que rostificam os sujeitos negros do Marabaixo. Os sujeitos idosos, especialmente aqueles ligados às famílias tradicionais dos negros do Marabaixo, são considerados como mestres e tias dos grupos de sujeitos negros. São reverenciados



como sujeitos líderes das festividades do Marabaixo, pois conhecem, viveram e enfrentaram os atritos históricos ligados à negritude no Amapá. Esses sujeitos falam de um lugar legitimado pelo grupo de negros e, com suas vozes, legitimam as práticas de Marabaixo.

Seguindo a mesma linha de pensamento de Foucault a respeito do processo de subjetivação, Certeau (1994, p. 40) também entende que objetivar é construir sujeitos. Porém, o autor chama a atenção para a necessidade de uma análise que possa ver o outro lado, a saber, o lado dos praticantes que não a fabricam, o modo como os indivíduos se veem diante da forma como são colocados como objetos, isto é, como sujeitos. As SD 10 e 11 também destacam o exercício de poder e de resistência dos sujeitos negros no processo de subjetivação, que concerne ao modo de se reconhecer sujeito, e na validação de suas práticas ao longo de uma historicidade que fez e faz o Ciclo do Marabaixo existir.

#### *Os objetos na constituição dos sujeitos do Marabaixo*

Pensando, ainda, no modo de ser sujeito negro do Marabaixo, direcionamos a nossa análise para os objetos desses sujeitos. De acordo com Domènech, Tirado e Gómez (2001, p.116), “[...] diferentes perspectivas, originadas no interior das ciências sociais, têm insistido na idéia de que é preciso – para compreender o mental, o subjetivo, a própria identidade – prestar mais atenção ao que fica fora do espaço interior”. Segundo esses autores, não poderia ser de outra maneira, pois a definição de ser humano, no que concerne ao “ser social” antes mesmo que “ser psicológico”, é o ponto de partida de sua reflexão e, ao mesmo tempo, a definição de sua própria identidade.

Levando em consideração tal questão, retomamos o entendimento de Foucault (1977) acerca do dispositivo, o qual consiste em uma maquinaria discursiva que vai além do verbal. Com isso, também entra em jogo a questão dos objetos e o lado de fora. Nessa perspectiva, Deleuze (1988, p. 111) destaca que a “[...] subjetivação se faz por dobras”. Esse último autor desenvolve a metáfora de dobra

para explicar os processos de subjetivação como modificações da baila que nos sujeitam, para nos reconstruir com outras experiências, para criar novos rostos com outras delimitações.

Também tratando das práticas de subjetivação pelo viés foucaultiano, Serres (1995) explica que a categoria de sujeito se dá por efeito das dobras. Ele questiona: “Onde estou? Quem sou? É a mesma pergunta que só exige uma resposta sobre isso? Eu só habito em dobras, sou apenas dobras”<sup>11</sup> (SERRES, 1995, p. 47, tradução nossa). Sob tal perspectiva, Domènech, Tirado e Gómez (2001) afirmam que não há vida humana sem ao menos um objeto, pois a dobra, por menor que seja, aparece na relação com um objeto. Diante disso, a subjetividade “[...] é sempre um dispositivo que exige ao menos a relação com um objeto” (DOMÈNECH; TIRADO; GÓMEZ, 2001, p. 128). Os autores advertem que é impossível falar de processos de subjetivação sem fazer referência às dobras, como também não se pode falar das próprias dobras sem considerar o objeto.

Cabe destacar que, devido a dificuldades metodológicas em circunscrever um limite naquilo que seria os objetos dos negros e aquilo ficaria no limiar das práticas de Marabaixo, preferimos nesta subseção tratar das vestimentas, dos adereços e das caixas de marabaixo como objetos dos sujeitos negros. Esses objetos categorizam e, ao mesmo tempo, separam os sujeitos negros do Marabaixo dos demais sujeitos negros do Amapá.

Com esse entendimento, passamos a analisar alguns objetos dos sujeitos negros, pois correspondem a uma negritude que constitui o arquivo cultural dos negros do Marabaixo macapaense. Desse modo, destacamos algumas singularidades desses sujeitos a partir de seus objetos.

A seguir, recortamos outros enunciados da pesquisa de Pereira (1989).

---

<sup>11</sup> ¿Dónde estoy? ¿Quién soy? ¿Se trata de una misma pregunta que sólo exige una respuesta sobre el ahí? Sólo habito en pliegues, sólo soy pliegues (SERRES, 1995, p. 47).

## SD 12

Antigamente, continuou o nosso informante, o traje dos homens era: camisa com bordados, calça branca, chapéu de palha enfeitado de flores e de fitas. O traje das mulheres era camisola de renda, saia de chita estampada, anágua. Algumas moças calçavam sapatos; em geral as mulheres usavam sandálias (PEREIRA, 1989, p. 105).

Pereira realizou suas pesquisas no final da primeira metade do século XX. Na ocasião, as vestimentas dos sujeitos negros, praticantes de Marabaixo, possuíam elementos quase definidos como os descritos na SD 12. De acordo com Moles (1981), o objeto interfere visivelmente como um prolongamento do ato humano, pois ele é ferramenta, ou seja, é instrumento de ação que se insere em uma prática rotineira. Por sua vez, o objeto “[...] intervém como sistema de elementos sensíveis que resistem aos fantasmas do ser, o objeto é atirado de encontro a nossos olhos e sentidos, é uma barreira e uma realidade” (MOLES, 1981, p. 09). As vestimentas dos sujeitos negros se configuram como elemento rotineiro nas práticas de Marabaixo. Entretanto, elas funcionam como uma barreira, como um ponto de resistência do passado e do presente. Esses trajes identifica(ra)m os sujeitos negros do Marabaixo os quais se reconhece(ra)m como tal. Apesar disso, vimos que houve mudanças na estrutura do Ciclo, como a divisão dos grupos de Marabaixo (Cf. a SD 19), o que fez com que os objetos desses sujeitos também passassem por um processo de transformação.

Para dialogar com os dizeres da sequência discursiva anterior, trazemos um recorte de um frame do ano de 2015 (Frame 03), em que um grupo de dança de Marabaixo se apresentou nas instalações da Universidade Federal do Amapá, *Campus* Marco Zero do Equador, em Macapá. Comparando o Frame 03 com a SD 12, é possível verificar que, após mais de meio século, as vestimentas do Marabaixo se mantiveram quase inalteráveis. Alguns elementos foram acrescentados à vestimenta das mulheres, como uma toalha que é colocada sobre os ombros, mas que, no Frame 03, está na mão de um integrante do grupo de dança. Além

disso, as mulheres geralmente usam, como enfeite, uma flor no cabelo, pulseiras e cores coloridas.

**Frame 03:** Grupo de dança de Marabaixo



Fonte: Arquivo pessoal (TARTAGLIA, 2015).

A vestimenta dos homens segue uma variação. Na parte central do Frame 03, é possível ver um sujeito usando vestimenta branca e, um pouco mais ao fundo, há outro sujeito, com camisa estampada, tocando uma caixa de marabaixo. Em algumas imagens apresentadas ao longo deste livro, também é possível ver os sujeitos do sexo masculino usando uniformes com estampas dos grupos tradicionais de marabaixo (Cf. Frame 01 e 02; Figura 03). Pelo contato que tivemos com o Ciclo nos anos de 2015 e 2016, bem como pelas imagens utilizadas nesta pesquisa, é possível pontuar que a questão da vestimenta não segue um padrão estático, pois encontramos, por exemplo, sujeitos homens usando toalhas nos ombros, camisetas de outras cores (em relação à descrição de Pereira expressa na SD 12) e calças jeans (Cf. Figura 03 e Frames 01 e 03).

A SD 12 e o Frame 03 além de se referirem a elementos que constituem e deslocam o corpo do sujeito, também compõem o Ciclo. Neste momento, retomamos os dizeres de Foucault (2013b), em *O*

*corpo utópico, as heterotopias*, no tocante ao corpo utópico. O autor parte do esclarecimento do que é o corpo. Ele afirma que o corpo é como um espaço próprio de cada um. O corpo seria a oposição de qualquer utopia, pois é o que jamais se encontra em outro lugar, é o lugar absoluto, no qual cada um se faz corpo. O corpo é topia implacável, entretanto, podemos movê-lo, modelá-lo e rostificá-lo, mas não podemos nos livrar dele, a não ser pela morte.

Foucault (2013b, p. 8, grifo do autor), lançando o seu próprio corpo como exemplo, afirma que a utopia “[...] é um lugar fora de todos os lugares, mas um lugar onde eu teria um corpo *sem corpo*, um corpo que seria belo, límpido, transparente, luminoso, veloz, colossal na sua potência, infinito na sua duração, solto, invisível, protegido, sempre transfigurado”. O desejo de sair do corpo tópico dá lugar aos corpos utópicos. No caso dos sujeitos negros do Marabaixo, eles não somente se transfiguram com suas vestimentas e adereços em corpos utópicos, mas também se constituem sujeitos, dão vida ao Marabaixo, mesmo vivendo experiências de acontecimentos revestidos de poderes (o exercício de deslocamento do centro de Macapá; fechamento das portas da igreja; dizeres que deslegitimaram esses sujeitos etc.).

**Frame 04:** Artesão testando uma caixa de marabaixo



Fonte: PESQUISA... (2014).

Outro objeto que diz respeito às raízes africanas dentro das festividades do Ciclo são as caixas de marabaixo. Como já dissemos, elas são instrumentos confeccionados pelos próprios sujeitos negros, com troncos de árvores e couro de animais (Frame 04). São instrumentos rústicos herdados dos primeiros negros vindos da África e também funcionam como uma espécie de ligação entre o passado e o presente. Operam como mecanismos que ativam dizeres associados a uma negritude oriunda da África e às religiões de matrizes africanas.

As caixas de marabaixo compõem o Ciclo que por sua vez incomodou a Igreja e o corpo social macapaense, inscritos pelas práticas hegemônicas do catolicismo. Isso pode ser visibilizado com a SD 03, pois os sons das cantigas, juntamente com o som produzido pelas caixas de marabaixo, foram discursivizados como barulhos que fazem “arrepriar as carnes” e que “provocam doidices” a qualquer indivíduo civilizado, isto é, aqueles que não praticam o Marabaixo.

Domènech, Tirado e Gómez (2001) chamam a atenção para um trabalho que possa reconhecer que humanos e não humanos formam parte do mesmo coletivo. Desse modo, os trajés, os adereços e as caixas dos negros constroem e constituem os sujeitos negros do Marabaixo, pois é pela dobra do/com os objetos que os negros macapaenses se rostificam e se identificam como sujeitos dessas práticas. Por essa leitura, entendemos que esse movimento envolvendo objetos, dobra e sujeito também faz parte da arquitetura e do funcionamento do dispositivo religioso cristão.

#### *Práticas de negros na constituição dos sujeitos e das práticas de Marabaixo*

Como pontuamos na subseção anterior, há outros elementos que operam na constituição dos sujeitos negros e do Ciclo do Marabaixo e que vão além dos objetos citados anteriormente. Esses elementos erigem as práticas dos negros. Desse modo, ligados às caixas, estão dois outros elementos essenciais que correspondem às práticas dos negros: os ladrões de marabaixo e as danças de

marabaixo. Como já explicado, no Capítulo I, os ladrões de marabaixo são cantigas orais ao som das caixas que envolvem um ritual de dança. A palavra *ladrão*, no Ciclo, 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-se um novo sentido. Para os sujeitos do Marabaixo, o sentido da palavra “ladrão”, como cantiga, pode trazer a ideia de elemento representacional para uma negritude ligada ao Ciclo do Marabaixo, uma vez que é com e 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. Seus versos ligam o passado ao presente num movimento em que se roubam versos e acontecimentos, interligando-os a orações e preces, e os reconfiguram em um gênero textual cantiga que transita entre os dizeres religiosos, políticos e identitários dos sujeitos negros do Marabaixo.

A seguir, apresentamos uma transcrição de um fragmento de ladrão de marabaixo cantado por Tia Zefa (sujeito negro), a qual pertence ao Marabaixo do Bairro Laguinho de Macapá.

SD 13:

Chiquito estava sentado  
No galho do carimbé  
Antônia se tu vai na roça  
chama pelas mulher

Antônia caminhou  
chegou na cerca e gritou  
Venha, Josefa espantada  
que foi que você avistou

Josefa minha mãe  
eu estou um pouco assustada  
Eu ainda não vi o fogo,

mas estou ouvindo a zoada

Fonte: LADRÕES... (2015).

Nesses versos de ladrão de marabaixo (SD 13) é possível encontrar o atravessamento discursivo de um acontecimento local. A cantiga finaliza com os versos “Eu ainda não vi o fogo, mas estou ouvindo a zoada” que reativa um acontecimento discursivo vivido pela população macapaense: um incêndio que atingiu parte do Bairro Perpétuo Socorro em Macapá. Esse ladrão (entre outros) é cantado em meio às festividades do Ciclo, pois, como descrito acima, ora o ladrão pode fazer referência a elementos religiosos, ora a acontecimentos do dia a dia.

Selecionamos também a letra de um ladrão de marabaixo intitulado “Marabaixo”, de autoria de Julião Tomaz Ramos (sujeito negro), gravada posteriormente por Luiz Gonzaga e cantada pelos sujeitos negros inseridos no Ciclo do Marabaixo. Na sequência, temos, na íntegra, a letra desse ladrão:

SD 14:

#### MARABAIXO

Luiz Gonzaga

*Compositor: (Julião Tomaz Ramos)*

Aonde tu vais rapaz?  
Neste caminho sozinho } bis  
Eu vou fazer minha morada  
Lá nos campos do laguinho } bis

As ruas do Macapá  
Estão ficando um primor } bis  
Tem hospitais, tem escolas  
Pros fíos do trabalhado  
Mas as casas que são feitas  
É só prá morar os doutô



Dia primeiro de junho } bis  
Eu não respeito o senhor  
Eu saio gritando vivas  
Ao nosso governador

Me peguei com São José  
Padroeiro de Macapá  
Pra Janarí (sic) e Guaracy  
Não saíssem de Macapá

Fonte: MARABAIXO... (2018).

Esse ladrão é conhecido com um hino do Marabaixo em Macapá e foi composto no final da primeira metade do século XX. Há uma riqueza de elementos discursivos que podem ser analisados nesse ladrão (os acontecimentos discursivos, o funcionamento de dispositivos, as posições-sujeito, a memória etc.), mas não faremos uma análise vertical dele neste trabalho, pois isso requer maior atenção no que diz respeito ao funcionamento de um dispositivo político (Cf. TARTAGLIA, 2020a). Preferimos tratar aqui do dispositivo religioso cristão, porém, sinalizamos que essa cantiga possui discursos também de um dispositivo político.

Nos últimos versos do ladrão (SD 14), podemos observar o apelo dos sujeitos negros para um santo da Igreja Católica, pedindo que dois sujeitos não saiam de Macapá. Com isso, faz-se necessário voltar às condições de emergência do ladrão “Marabaixo” para compreender quem são essas duas figuras. No Capítulo I, falamos de dois grandes acontecimentos que afetaram os sujeitos negros e as práticas de Marabaixo. O primeiro diz respeito ao fechamento das portas da igreja de São José pelas autoridades religiosas. O segundo, a retirada dos negros do centro de Macapá por um exercício de poder do Estado. Posto isso, os dois sujeitos, Janary Gentil Nunes e Guaracy Nunes, que aparecem na SD 14, foram, respectivamente, o primeiro Governador Estadual e o primeiro Deputado Federal do Amapá. A gestão do governo de Janary Nunes operou com a ideia de que o branqueamento da raça era sinônimo de progresso e, assim, deu início ao processo de

urbanização da capital do estado, Macapá. Valendo-se do exercício do poder, removeu a população negra da “[...] parte central da cidade abrangida pelos bairros do Largo de São Sebastião, do Formigueiro, do Largo de São João e da Vila de Santa Engrácia para a periferia [...]” da capital (ALVES et al., 2014, p. 58) e urbanizou Macapá com pavimentação de ruas, construções de praças, hospitais e escolas.

Os dizeres presentes na SD 14 narram esse acontecimento de remoção dos negros, os quais tiveram que construir suas casas no Bairro Lagunho, pois não eram dignos de morar no centro da cidade, local destinado à elite ou aos doutores, como discursivizado no ladrão. Portanto, temos o entrecruzamento de elementos políticos e religiosos em versos do ladrão de marabaixo, como apelo ao santo católico, acontecimento político e o próprio gênero ladrão de marabaixo, o qual é uma cantiga religiosa.

Nesse ir e vir analítico, surge mais uma inquietação: por que os sujeitos negros se submetem a pedir intercessão do santo para que os sujeitos governos (que os removeram/relocaram, motivados por uma política de branqueamento e desenvolvimento urbano) não saiam de Macapá?

Lembramos que os ladrões de marabaixo foram e são formas dos sujeitos negros discursivizarem e resistirem, além do mais as cantigas possuem também um caráter satírico. Diante disso, a nosso ver, nesse movimento analítico, o processo de remoção dos negros colocou em funcionamento um movimento de resistência às forças do Estado. Os sujeitos negros de Macapá não ficaram em silêncio e continuaram com o Ciclo, resistindo também às imposições do Estado, entretanto, passaram por transformações, como a divisão do Ciclo.

O ladrão “Marabaixo” tomado como hino é uma forma de colocar em funcionamento a memória discursiva. Foucault (2011) afirma que as doutrinas (e aqui também entendemos que está no limiar do dispositivo) religiosas, políticas, filosóficas, entre outras, constituem o inverso de uma sociedade discursiva, pois nessa sociedade o número de indivíduos que fala é limitado. Todavia, a doutrina:

[...] ao contrário, tende a difundir-se; e é pela partilha de um só e mesmo conjunto de discursos que indivíduos, tão numerosos quanto se queira imaginar, definem sua pertença recíproca. Aparentemente, a única condição requerida é o reconhecimento das mesmas verdades e a aceitação de certa regra – mais ou menos flexível – de conformidade com os discursos validados (FOUCAULT, 2011, p. 42).

Com isso, acreditamos que os sujeitos podem retomar as verdades inscritas nas práticas discursivas e engendradas pelas relações de força presentes nos dispositivos. Ao partilharem as mesmas verdades, eles podem sair do campo da invisibilidade e produzir sentido para aqueles que compartilham certo conjunto de práticas discursivas.

Nessa linha de raciocínio, Foucault (2011, p. 35) assevera que é “[...] sempre possível dizer o verdadeiro no espaço de uma exterioridade selvagem”<sup>12</sup>, mas só nos situamos no verdadeiro de uma época obedecendo às regras de uma polícia discursiva que devemos reativar em cada um de nossos discursos. Com esse entendimento, temos o papel da memória discursiva que é reativado pelo sujeito quando um discurso se inscreve em uma ordem aceita por determinados grupos, quando ele está ligado a práticas discursivas de seu conhecimento. Logo, a memória discursiva faz reestabelecer os dizeres inscritos em uma ordem aceita pelos sujeitos. Com isso, temos uma multiplicidade de enunciados com a sua carga discursiva que podem ser retomados por meio da memória ao se referir ao sujeito negro. Um exemplo disso são as temáticas: tráfico negreiro, escravidão, inferioridade em relação à hegemonia branca, submissões, preconceitos, racismo etc.

---

<sup>12</sup> Aqui, entendemos por “exterioridade selvagem” a função de produzir campos de verdade. Foucault, falando sobre o “verdadeiro” do discurso de Gregor Mendel (biólogo e botânico) e do discurso biológico do século XIX, afirma que Mendel dizia a verdade; no entanto, seu discurso não seguia a ordem ou a verdade da época, isto é, seu discurso não entrava na ordem do discurso da “exterioridade selvagem” que constituía o discurso dos botânicos ou dos biólogos do século XIX (FOUCAULT, 2011, p. 34-35).

De acordo com os preceitos foucaultianos, o acontecimento não é acidente e nem qualidade e, nos versos do ladrão “Marabaixo” (SD 14), ele irrompe na história, atravessa uma cantiga religiosa e reativa a memória discursiva dos sujeitos envolvidos, fazendo reaparecer um acontecimento discursivo vivido no passado, aquilo que chamamos de grande acontecimento: o deslocamento dos sujeitos negros do centro de Macapá para bairros periféricos. Retomar o ladrão “Marabaixo” e incorporá-lo como hino do grupo de negros são formas de ativar a memória dos sujeitos, são maneiras de resistir, são formas de reafirmarem suas lutas, são modos de subjetivação.

Constituindo uma tríade, temos também as danças do Marabaixo, envolvidas ao som das caixas e aos ladrões. Em relação a elas, Videira (2014, p. 20) afirma que:

[...] os movimentos corpóreos no Marabaixo têm como passo básico os pés arrastados um seguido do outro, embalados pelo quadril em requebros que o impulsionam para frente. As mulheres seguram a ponta da saia rodada num bailado cadenciado pela musicalidade como resultado da harmonia entre canto, instrumentos de percussão e dança. Os homens cortejam as damas nessa dança, mas cada um se destaca pela ginga e malícia cheia de graça de seus movimentos livres, ou seja, sem uma padronização coreográfica.

Importa-nos frisar também que, com base em Videira (2014), dançar no Marabaixo não se constitui em simples gestos aleatórios, tampouco movimentos para passar o tempo e se distrair. A dança afrodescendente, neste caso o Marabaixo, configura-se como dança tradicional, festiva e religiosa, inscrita no limiar do catolicismo de preto, isto é, um modo de ser sujeito negro do Marabaixo.

Esses três elementos (som, cantiga e dança) funcionam como mecanismo de subjetivação dos negros do Marabaixo. Objetos materiais e elementos imateriais dos negros incomodaram a Igreja Católica, boa parte de seus seguidores e também as autoridades governamentais. De acordo com os estudos de Moles (1981, p. 11), “[...] a natureza humana tem horror do vácuo”. O autor ainda

acrescenta que se o ambiente estiver vazio, o sujeito “[...] sentirá a tendência a preencher este vazio por uma revalorização dos elementos ditos ‘materiais’ do seu ambiente”. Então, a ideia que formulamos a partir disso é que, em um gesto de exercício de poder, os sujeitos negros revalorizaram esses elementos ao mesmo tempo em que rostificavam o Marabaixo e se constituíam como sujeitos dessas práticas. Assim, o som, os ladrões e as danças foram mecanismos de resistência contra as ações repressoras da Igreja e, também, do Estado.

**Figura 05:** Gengibirra: a bebida dos sujeitos do Marabaixo



Fonte: Penha (2019).

Como dito no Capítulo I, as festas de Marabaixo se dão com muita comida e bebida. Na maioria dos festejos, são servidos caldos de carne, de verduras e de legumes (cozidão), bolo de mandioca, tapioca etc. (OLIVEIRA, 1999; VIDEIRA, 2014). Na visita de Pereira (1989, p. 104) à região de Macapá, especialmente na localidade do Curiaú, ele descreveu uma bebida denominada de “mucura”, bebida própria daquele ambiente, feita de “[...] cachaça com ovo batido, lasquinhas de casca de limão e açúcar”. Entretanto, outra

bebida tradicional acabou substituindo a mucura e tornou-se um elemento central nas festividades de Marabaixo, principalmente, na parte discursivizada como profana. Essa bebida é a gengibirra, produzida, principalmente, à base de aguardente, gengibre, água e açúcar (Cf. Figura 05). De acordo com Araújo (2016), há relatos que a gengibirra traz energia aos festeiros para dançar até o amanhecer nas noites de Marabaixo, bem como no momento em que os mastros são erguidos e sustentados pelos sujeitos negros na frente das casas dos festeiros.

Outro elemento que compõe o Marabaixo e se desdobra nas práticas dos sujeitos é a murta. Ela é uma planta nativa, com um perfume agradável, que é extraída das florestas locais. A murta é utilizada para enfeitar os mastros da Santíssima Trindade e do Divino Espírito Santo. Além disso, os sujeitos músicos enfeitam seus instrumentos com a planta, além dos sujeitos negros também dançarem e cantarem com ramos nas mãos (ARAÚJO, 2016).

De acordo com o *Dicionário de Cultos Afro-brasileiros*, são atribuídas muitas propriedades à murta, sendo utilizada em banhos, amuletos, defumações, “trabalhos”<sup>13</sup> etc. (CACCIATORE, 1988). No Ciclo do Marabaixo, ela tem o atributo de trazer boas energias para os sujeitos festeiros.

---

<sup>13</sup> De acordo com Cacciatore (1988, p. 239), o trabalho é “[...] ato mágico-ritual, realizado com finalidade boa ou má, em cultos afro-brasileiros, termo usado principalmente na Umbanda e Quimbanda. Pode ser por meios espirituais (mediunidade, preces, cânticos) ou materiais (com elementos diversos, como comidas, bebidas, velas, bonecas, objetos pertencentes às pessoas ou fragmentos delas, como unhas, cabelos etc., plantas – raízes, folhas, frutos, madeira – água, foto etc.). O ‘trabalho à direita’ é para o bem, por meio de magia branca. O ‘trabalho à esquerda’ é para o mal, pela ‘magia negra’”.

**Figura 06:** Marabaixo das Murtas pelas ruas de Macapá



Fonte: "MURTA"... (2012).

A murta está presente nas práticas dos sujeitos negros, quando se trata do Marabaixo. Na Figura 06, temos o registro do cortejo do Marabaixo da Murta nas ruas de Macapá. Importa-nos falar também que, no Quadro 01, com Programação do Ciclo do Marabaixo de Macapá do ano de 2017, observamos que havia um dia específico para a quebra da murta no Curiaú pelos sujeitos negros do Marabaixo do Bairro Santa Rita (Favela), dia 03 de junho, e, no dia seguinte, aconteceu o Marabaixo da Murta. Já no Bairro Lagunho, temos a denominada Quarta-feira da Murta, dia 24 de maio, quando aconteceu também o levantamento dos mastros, e, no dia 04 de julho daquele ano, os sujeitos negros também participaram do Marabaixo da Murta.

Figura 07: Sujeitos do Marabaixo do Pavão



Fonte: Pontes (2018b).

De acordo com Araújo (2016), a Igreja Católica conseguiu reforçar a fé dos quilombolas e de outros grupos negros com seus símbolos e santos, construindo uma hibridização com os rituais afro-brasileiros. O autor cita, como exemplo, alguns elementos que também estão presentes nos rituais de Marabaixo, como a coroa, a bandeira, os mastros, as fitas e as murtas.

A bandeira é outro elemento que compõe as práticas de Marabaixo. No Ciclo do Marabaixo de Macapá, existem duas bandeiras: uma é em homenagem ao Divino Espírito Santo e possui coloração vermelha e branca; a outra, de cores azul e branca, homenageia a Santíssima Trindade. Essas bandeiras tem o símbolo de uma coroa, um globo e uma pomba, os quais simbolizam os santos. Na Figura 07, temos os sujeitos negros do Marabaixo do Pavão e, nas extremidades da imagem, temos as duas bandeiras. Os sujeitos festeiros agitam essas bandeiras, tanto nas rodas de marabaixo quanto nos desfiles públicos como o Marabaixo de Rua (ARAÚJO, 2016; SANTOS, 2011).



Domènech, Tirado e Gómez (2001, p.129) salientam que a dobra nos permite pensar os processos pelos quais o ser “[...] humano transborda e vai para além de sua pele”. Os autores chamam a atenção para a capacidade de afetar e de ser afetado por um dispositivo concreto. Assim, a dobra é algo variável, é “[...] produto ou propriedade de uma cadeia de conexões entre humanos, artefatos técnicos, dispositivos de ação e pensamento” (DOMÈNECH; TIRADO; GÓMEZ, 2001, p.129). Desse modo, esses elementos que estamos descrevendo, que ora possuem sua forte ligação com o catolicismo, ora circunscrevem um catolicismo dos sujeitos negros, são geridos pelo dispositivo religioso cristão, que, com sua carga de saber e de poder, aliado aos objetos que são às vezes da Igreja e às vezes dos negros, operam nas dobras, nas desdobras e nas redobras dos processos de subjetivação.

De acordo com Videira (2010, p. 90), o “[...] mastro é um elemento presente na maioria das festas [Marabaixo e Batuque], que anuncia o início e o término das festividades”. Ele é fincado em frente à igreja ou à casa do festeiro. O mastro é feito de um tronco de árvores que foram esculpidos, pintados e enfeitados com as cores dos santos. Na Figura 08, temos a imagem dos mastros na frente do Barracão de Mestre Pavão, no Laguinho. No alto dos mastros, também são colocadas as bandeiras que representam a Santíssima Trindade e o Divino Espírito Santo.

É uma tradição do Marabaixo de Macapá que os grupos se desloquem para o Curiaú (Distrito de Macapá e comunidade quilombola) para a retirada dos mastros para as bandeiras da Santíssima Trindade e do Divino Espírito Santo. Não se trata apenas de uma retirada de troncos das florestas do Curiaú, mas sim uma prática ritualística movimentada com sons das caixas e com os versos dos ladrões de marabaixo. Esse acontecimento está inscrito no Calendário do Ciclo (Cf. Quadro 01).

**Figura 08:** Os mastros no Marabaixo do Laguinho



Fonte: Pontes (2018b).

De acordo com Araújo (2016, p. 61), no Marabaixo, o mastro “[...] representa a própria entidade divina”. São feitos dois mastros para cada santo (Cf. figuras 08 e 09): um para receber as cores dos santos e outro para ser enfeitado com as murtas. Os mastros são feitos para receberem as bandeiras dos santos e ficam erguidos somente no período do Ciclo, sendo levantados no primeiro dia e, geralmente, derrubados no último dia da festividade (VIDEIRA, 2010; ARAÚJO, 2016).

A Figura 09 registra o momento da derrubada do mastro pelos sujeitos negros. É possível observar que, como dissemos, não se trata de uma simples derrubada dos mastros, pois diz respeito a um acontecimento que sinaliza o encerramento do Ciclo do Marabaixo daquele ano, por isso os sujeitos negros estão trajados com as vestimentas típicas do Marabaixo. A derrubada do mastro se configura como o último evento descrito no calendário do Ciclo do Marabaixo (Cf. Quadro 01).

**Figura 09:** Derrubada dos mastros no Barracão de Mestre Pavão



Fonte: Pontes (2018b).

Moles (1981, p. 18) assevera que, ao estudar as reações do ser com relação ao ambiente, é possível ver, no objeto, “[...] o elemento de um sistema de posse, de dominação provisória de colocação do homem sobre o mundo próximo”. No caso da murta, da gengibirra, das bandeiras, das caixas, das cantigas e danças, temos um sistema de posse, mas não como propriedade individual do sujeito, mas sim como aquilo que constitui as suas práticas e compõem os espaços os quais são realizados os festejos de Marabaixo. Isso conduz o sujeito a uma construção dos espaços vitais de existência das práticas de Marabaixo, bem como a identificar-se e a somar-se aos objetos desses espaços.

Foucault (2013b, p. 13, grifo nosso), ao falar dos objetos relacionados ao corpo, afirma que, se considerarmos que:

[...] a vestimenta sagrada ou profana, religiosa ou civil faz com que o indivíduo entre no espaço fechado do religioso ou na rede invisível da sociedade, veremos então que tudo o que concerne ao corpo – desenho, cor, coroa, tiara, vestimenta, uniforme – *tudo isso faz desabrochar, de forma sensível e matizada, as utopias seladas no corpo.*

Nessa linha de raciocínio, usar os vestidos, os demais trajés do Marabaixo, os adereços e objetos, assim como pontuou Foucault (2013b, p. 12, grifo nosso) sobre as práticas de tatuar-se, maquiar-se e mascarar-se, é uma forma de “[...] *fazer com que o corpo entre em comunicação com os poderes secretos e forças invisíveis*” que desabrocham as utopias presentes no corpo. Assim, os objetos dos negros deslocam esses sujeitos do seu corpo, do convencional e fazem desabrochar os sujeitos negros do Marabaixo.

Gama-Khalil (2015, p. 202) salienta que os objetos “[...] são formas espaciais que ocupam espaços nos ambientes habitados pelos sujeitos e, geralmente, quando se pensa em objeto, remete-se ao seu uso, à sua função; logo, a sua relação com os sujeitos é a de funcionalidade”. Quando falamos de objetos dos sujeitos negros do Marabaixo, percebemos que sua função corresponde a uma forma de identificação, seja como um modo de descrição, seja como processos de subjetivação. No Ciclo, em alguns momentos, esses objetos foram descritos como parte do anormal, como pertencentes a uma negritude deslegitimada pelo exercício de poder da Igreja. Ao mesmo tempo, esses objetos construíram corpos utópicos, construíram heterotopias calcadas em um sentimento que maximizava a vontade de ser negro, de praticar os rituais, de manter as festas e a fé desses sujeitos.

Serres (1995) adverte que, no movimento da dobra, não no conteúdo lógico comum dessa ação, está o segredo do gigantismo e da miniaturização, pois há uma grande quantidade de informações escondidas no poço de um lugar minúsculo ou que dele brota. O autor sinaliza que “[...] para pequenas ou grandes, a dobra permite passar de um lugar para outro<sup>14</sup>” (SERRES, 1995, p. 46, tradução nossa). No caso do Marabaixo, as dobras que rostificam os sujeitos com suas roupas, adereços, tambores, cantigas, mastros etc., também diferenciam os sujeitos negros do

---

<sup>14</sup> Hacia lo pequeño o en lo grande el pliegue permite pasar del lugar al espacio (SERRES, 1995, p. 46).

Marabaixo dos demais sujeitos do perímetro urbano de Macapá. Esse processo também constitui lugares, sejam eles temporais, como aquilo que é chamado de Ciclo do Marabaixo (um período de 60 dias de festas); sejam eles espaciais, como o Marabaixo de Rua, as casas e barracões dos festeiros. Trata-se de subjetivações e heterotopias que foram construídas e constituídas em meio aos jogos de força. Ancorados em Deleuze (1991, p. 208), podemos dizer que os sujeitos negros do Marabaixo descobriram maneiras de dobrar, em meio a processos envoltórios de resistência, pois esses movimentos estão ligados às dinâmicas de “[...] dobrar, desdobrar e redobrar”.

### **Exercícios de poder entre Igreja Católica e sujeitos negros**

Nesta seção, procuramos trilhar uma análise que colocasse, em jogo, os confrontos entre os exercícios de poder da Igreja Católica e dos sujeitos negros do Marabaixo. Já pontuamos, nas seções acima, a dificuldade de esquadrihar essas práticas, pois elas são constantemente atravessadas por exercícios de poder e de resistência. São práticas de saber e de poder operadas, principalmente, pelo dispositivo religioso cristão.

As análises realizadas até aqui não seguiram uma linearidade temporal. A nossa proposta era justamente não seguir uma continuidade histórica. Ao contrário, propomos analisar os acontecimentos discursivos no limiar de uma descontinuidade histórica para mostrar os processos de subjetivação dos negros do Marabaixo operados pelo dispositivo religioso cristão. Nas próximas subseções, selecionamos sequências enunciativas que, apesar de sugerirem uma sequência linear de acontecimentos (séculos XIX, XX e XXI), colocam em visibilidade os confrontos entre as práticas da Igreja e, ao mesmo tempo, as práticas dos sujeitos negros como processos de resistência. Isso, a nosso ver, procura legitimar a nossa proposta de que os sujeitos negros se subjetivaram em meio aos processos de resistência.

## *Jogos de força entre a Igreja e os sujeitos do Marabaixo nos séculos XIX e XX*

Elencamos algumas sequências discursivas, nesta subseção, que colocam em jogo os conflitos entre Igreja e sujeitos negros do Marabaixo. Veremos um conjunto de práticas que procurou deslegitimar e apagar os rituais de Marabaixo, bem como as práticas de resistência dos negros a esse movimento.

Sob tal direção, retomamos os dizeres do jornal *Pinsônia* de 31 de maio de 1899. Fizemos o recorte da crônica de Pancrácio Júnior. Nesse texto, o autor registrou satiricamente os acontecimentos envolvendo as ações de um religioso e o Ciclo do Marabaixo de Macapá daquele ano. Vejamos um recorte dessa crônica:

SD 15:

*[...] No decorrente anno, exerceu as funções de Juiz da festa o illustrado Sr. Dr. Alvares da Costa, que soube e poude talvez satisfazer aos mais exigentes, e é à expectativa dos devotos: foi todo amabilidade para com todos. Entretanto foi sensível, para maior esplendor, a ausencia do Sacerdote nas solenidades da igreja; falta esta que está desculpada o Sr. Juiz, que providenciou no sentido contrário, contractando para tal fim, como o Sr. Conego Teixeira, que vinha munido de uma portaria do governo bispado. Não sabemos o poderoso motivo que obstou, em caminho, bem próximo, a que o Sr. Conego Teixeira, tivesse faltado a tão sério compromisso. [...] No domingo da festa, em vez da patriarcal missa cantada (quantas pragas, Sr. Conego Teixeira...) houve grande ladainha à instrumental. A igreja não tinha um lugar vazio. [...] Do meio-dia em diante, grande parte do povo affluio a casa do Sr. Juiz, onde grande almoço ajantarado estava a disposição de quem o quiz.<sup>15</sup>(PACRÁCIO JÚNIOR, 1899, grifos do autor, apud CANTO, 1998, p. 21-25).*

O Cônego Teixeira, figura religiosa, foi contratado para coordenar a festa na Catedral de São José de Macapá do ano de 1899. Contudo, no dia do evento, o religioso não compareceu, pois se tratava do acontecimento tradicional do Marabaixo dentro da igreja de São José. A recusa do padre foi uma forma de discursivizar a respeito dos sujeitos negros e do Ciclo do

---

<sup>15</sup> Esclarecemos que o texto é datado de 1899, logo as palavras estão grafadas na língua portuguesa da época, diferenciando-se da língua portuguesa atual.

Marabaixo, bem como colocar em visibilidade o exercício de poder da Igreja na tentativa de silenciar as práticas dos negros dentro dos rituais religiosos católicos. De acordo com Foucault (2011), as interdições, que atingem o discurso, revelam logo sua ligação com o desejo e com o poder, bem como suscita novos discursos. Então, os exercícios de poder que lançaram interdições sobre as práticas dos sujeitos negros, aqui também tratadas como processos de silenciamento, não tiveram um efeito de omissão e de apagamento por completo, visto que estar em silêncio também é resistir, é produzir dizeres. Portanto, ao mesmo tempo em que o padre silenciava o Ciclo com sua ausência, outros discursos eram produzidos, como o(s) discurso(s) da/pela crônica de Pancrácio, como as próprias ações dos sujeitos em driblar esse jogo de força.

O recorte da crônica (SD 15) faz o registro do andamento da festa sem a presença da autoridade religiosa do Cônego Teixeira. Diante disso, o Dr. Álvaro da Costa assumiu de última hora a coordenação dos festejos do Marabaixo. A ausência do religioso não intimidou os sujeitos negros praticantes do Marabaixo, pois, de acordo com a SD 15, “No domingo da festa, em vez da patriarcal missa cantada [...] houve grande ladainha à instrumental. A igreja não tinha um lugar vazio”. Segundo Deleuze (1990), temos dois movimentos de força ao se referir ao exercício de poder dentro de um dispositivo, ou seja, a linha de força ocorre no ponto de encontro de uma força com outra. Então, as ações dos sujeitos negros, em continuarem na igreja de São José de Macapá e de substituir a missa, devido à ausência do padre, por ladainhas, foram práticas de resistência contra o exercício repressor da Igreja Católica.

Outra sequência discursiva que descreve os atritos entre as práticas da Igreja com as práticas dos sujeitos negros diz respeito aos dizeres de Zacarias Leite nas primeiras décadas do século XX. Zacarias Leite foi aluno do padre belga, Júlio Maria Lombaerd, vigário da paróquia de São José de Macapá entre 1916 e 1926. Na localidade, Lombaerd era considerado professor, médico, farmacêutico, dentista e vigário (CANTO, 1998). Os ditos de

Zacarias inscrevem conflitos travados entre as autoridades religiosas e os sujeitos negros do Marabaixo.

SD 16

*Pe. Júlio combatia as festas do Marabaixo. Elas não passavam de batuque e bebedeira, com exploração de dinheiro, mediante a apresentação da coroa de prata do Espírito Santo conhecido como Divino. Pe. Júlio fechava a igreja mas o povo fincava o mastros na frente da matriz.*

*Era tradicional em Macapá deixar-se essa coroa do Divino na igreja de São José, de um dia para o outro. No dia seguinte, após a bênção dada pelo vigário, a cora era recolhida pelo festeiro, entre orgias populares.*

*P. Júlio não aceitava esse costume. Combatia-o publicamente. Um ano, na igreja, quebrou a cora de prata do divino e mandou entregar aos pedaços ao festeiro do Marabaixo.*

*O povo se revoltou e quis invadir a casa do Pe. Júlio. O Intendente, Cel. Teodoro Manuel Mendes (Prefeito), vendo a intenção geral, impediu que isso acontecesse, aconselhando o povo a se afastar da casa do vigário.*

*Nós alunos maiores, estávamos na casa paroquial armados de faca, rifles, cacetes, a fim de defender Pe. Júlio Maria, que permanecia sereno. Afinal tudo não passou de coisa momentânea. (LEITE [entre 1916 e 1926] apud CANTO, 1998, p. 26-27).*

Nos dizeres “Pe. Júlio combatia as festas do Marabaixo” e “P. Júlio não aceitava esse costume. Combatia-o publicamente”, temos enunciados que expressam a posição e o exercício de poder da Igreja frente às práticas dos sujeitos negros em um período conflitante que culminou, no final da primeira metade do século XX, com a proibição do Marabaixo dentro da igreja de São José.

Os discursos de Zacarias, que possivelmente reproduzia o pensamento de padre Júlio, categorizam as práticas de Marabaixo como “[...] batuque e bebedeira, com exploração de dinheiro, mediante a apresentação da coroa de prata do Espírito Santo conhecido como Divino” (SD 16). Como tentativa de proibir tais práticas, padre Júlio, em determinado ano, “quebrou a cora de prata do Divino e mandou entregar aos pedaços ao festeiro do Marabaixo”. A coroa era um objeto ligado às práticas cristãs, ela correspondia à coroa do Divino Espírito Santo. De igual forma, na atualidade, em Belém, no estado do Pará, os católicos cultuam o



Círio de Nazaré, em que o ápice das manifestações religiosas dessa festa corresponde à apresentação do “manto” da imagem de Nossa Senhora de Nazaré. No caso do Marabaixo, por ser praticado por grupos minoritários negros, a coroa do Divino funcionou como um mecanismo de subjetivação das práticas de Marabaixo, incomodando a Igreja, que, em seu exercício de poder, subverteu seu próprio símbolo para coibir as práticas dos sujeitos negros.

Esse fato histórico provocou a revolta dos sujeitos negros, configurando-se como um processo de resistência contra as ações da Igreja. Isso coloca em regime de visibilidade as lutas travadas no exercício de poder da Igreja em impedir as práticas de Marabaixo. Além disso, na SD 16, também é possível sinalizar a aliança entre Estado e Igreja, pois, nos dizeres de Leite, o prefeito de Macapá entrevistou em prol da Igreja “[...] aconselhando o povo a se afastar da casa do vigário”.

Retomando a ideia de dispositivo como um conjunto de elementos heterogêneos que, nas suas relações, constituem uma rede de práticas (FOUCAULT, 1977), entendemos que as SD 15 e 16 trazem práticas discursivas com dois movimentos de forças operantes. De um lado, tem-se o exercício de poder da Igreja, que procura eliminar as práticas de Marabaixo; na contramão, têm-se as práticas dos sujeitos negros que resistiam ao jogo de força daquela Instituição. Um jogo de força isomórfico, inscrito por práticas discursivas de um dispositivo religioso cristão que operou como modo de exclusão das práticas de Marabaixo e como processo de subjetivação dos negros.

Considerando os atritos existentes entre Igreja e sujeitos negros, praticantes do Marabaixo, destacamos um acontecimento que ficou marcado na vida dos negros. Como anunciado acima, em meado da década de 1940, a Igreja intensificou os conflitos com o Marabaixo e isso pode ter contribuído para o enfraquecimento do Ciclo. De acordo com Canto (1998, p. 32), a Igreja Católica tentou negar, na medida do possível, os elementos de religiões de matrizes africanas no Marabaixo, bem como “[...] os valores culturais africanas através de um discurso moralista e ideológico”, na

tentativa de silenciar a cultura religiosa africana e de preservar a doutrina cristã.

No fio do discurso, esse fato resultou na produção de discursos que proibiram as manifestações do Ciclo do Marabaixo dentro da igreja de São José de Macapá. De acordo com Alves et al. (2014, p. 59), nessa ocasião, 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.

Fizemos um recorte de uma sequência discursiva da segunda metade do século XX, em que um sujeito negro do Marabaixo, Martinho Ramos, filho do líder negro do bairro Laguinho, Mestre Julião, relatou o exercício de poder da Igreja, oriundo do primeiro acontecimento descrito acima.

SD 17:

*Até 1948 tudo ia muito bem. Mas depois que os padres chegaram aqui (em Macapá) entenderam que o marabaixo era macumba, aí houve uma grande queda, mas ele (Julião) aguentou... (RAMOS, 1985 apud CANTO, 1998, p. 29, grifo do autor).*

O acontecimento sob análise corresponde ao exercício de poder da Igreja em tentar silenciar e apagar as práticas dos sujeitos negros ao mesmo tempo em que objetivava esses indivíduos. A Igreja manteve uma direta segregação das práticas discursivo-ritualísticas dos sujeitos negros até o ano de 2013, quando reabriu as portas da igreja para os sujeitos do Marabaixo. No entanto, ainda no século XXI, é possível ver resistência nos discursos dos sujeitos religiosos e da própria Instituição (Cf. SD 01, 02 e 23). Na SD 17, há uma *performance* verbal que procura circunscrever as práticas do Marabaixo como macumba e, como resultado desses dizeres, há o relato de “grande queda” nas práticas do Marabaixo. A objetivação das práticas dos sujeitos negros do Marabaixo não se limita a discursos individuais, pelo contrário, elas são colocadas em um universo profano e insano em que imbricam outros rituais de

sujeitos negros que foram marginalizados, como o Candomblé e a Umbanda no Brasil, bem como o Vodou no Haiti (Cf. TARTAGLIA, 2014). Os dizeres lançados sobre as práticas do Ciclo resultaram em uma queda dos rituais dos sujeitos negros do Marabaixo, o que demonstra o exercício de poder da Igreja em apagar as práticas desses sujeitos.

Destacamos outra sequência discursiva de Martinho Ramos:

SD 18

*Tanto que ele [Julião] pertencia a irmandade do Sagrado Coração de Jesus e foi tirada a fita dele, então ele não pôde mais tomar parte da irmandade (RAMOS, 1985 apud CANTO, 1998, p. 29, grifo do autor).*

O sujeito negro, Julião Ramos (Mestre Julião), geria o Marabaixo do bairro Lagunho e uma das ações repressoras da Igreja Católica foi a de retirar a sua fita da irmandade do Sagrado Coração de Jesus. Essa fita se configura como uma espécie de credenciamento entre fiéis católicos e algumas práticas do catolicismo. A retirada da fita foi um exercício de poder da Igreja contra os sujeitos negros e suas práticas de Marabaixo, uma vez que sem a fita, Julião perderia o poder que a Igreja lhe conferia como membro da irmandade e, talvez, isso resultasse no apagamento das práticas dos sujeitos negros.

Considerando que o poder se exerce e que os sujeitos operam sobre sujeitos, temos o entendimento da existência de sujeitos ativos que exercem poderes. Nessa perspectiva, os sujeitos negros do Marabaixo também exerceram poderes sobre as práticas de silenciamento da Igreja. Como exemplo, destacamos o acontecimento pelo qual a Igreja Católica proibiu o Ciclo do Marabaixo no interior das instalações religiosas. Os negros mantiveram seus rituais naquilo que se configurou como Marabaixo de Rua, mas não adentravam a igreja de São José. Na SD 17, temos os dizeres de que “[...] houve uma grande queda, mas ele (Julião) aguentou...”, isso indica que as ações dos sujeitos, mais

uma vez, circunscrevem um exercício de poder contra as práticas repressoras da Igreja.

Ainda em torno do acontecimento que proibiu o Marabaixo dentro da igreja, destacamos a próxima sequência discursiva.

SD 19

Assim, que por volta de 1950 deixaram de fincar os mastros em frente a igreja matriz para serem colocadas frente à casa dos festeiros. Após a morte de Julião Ramos (1958) a Sociedade do marabaixo, composta por mordomos e novenários desapareceu. Hoje raramente alguém (do sexo masculino) arrisca-se a jogar uma passos da “carioca”<sup>16</sup> num salão, sob o ritmo do “dobrado”<sup>17</sup> ou da “galinha choca”, como era chamada antes. As ladainhas e folias reduziram-se às novenas e é muito raro se servir rosquilhas de carimã, chocolate, pão-de-ló ou mesmo a famosa “mucura”<sup>18</sup> agora substituída pela “gengibirra” (batida de gengibre). Enfim, quase tudo mudou (CANTO, 1998, p. 30).

Na SD 19, temos discursos que apontam para a resistência dos sujeitos negros ao exercício de poder da Igreja. Os negros foram proibidos de entrar na igreja com as práticas de Marabaixo, mas continuaram com o Marabaixo de Rua até a frente da igreja de São José de Macapá. Foram impedidos de fincar os mastros com a bandeira do Divino Espírito Santo e da Santíssima Trindade na frente da igreja, mas passaram a fixá-los na frente das casas dos festeiros. Essa relação de força está estritamente ligada à espacialidade, melhor dizendo, à construção de lugares outros.

Foucault (2013b, p. 19) pondera que cada grupo humano, qualquer que seja, demarca lugares utópicos no espaço que ocupa, onde realmente vive ou onde trabalha. Assim, retomando exemplos citados anteriormente, temos as Congadas de Minas Gerais e de São Paulo, os terreiros de Umbanda e Candomblé, o Círio de Nazaré em Belém, no Pará etc. que se configuram como heterotopias.

---

<sup>16</sup> Espécie de dança/luta semelhante à capoeira baiana.

<sup>17</sup> Parte mais ritmada dos sons dos tambores do Marabaixo.

<sup>18</sup> Segundo Nunes Pereira (1989), era uma bebida temperada com cachaça, ovos batidos e casquinhas de limão.

O Ciclo do Marabaixo urbano de Macapá também se configura como heterotopias. Exemplos disso são: a igreja de São José de Macapá, lugar legitimado pelo catolicismo; as ruas por onde os sujeitos negros mantiveram e resistiram com o Ciclo do Marabaixo, as quais se constituíram em um novo espaço fortalecido pela resistência às proibições da Igreja; e as casas dos festeiros, que se transformaram nos barracões, lugares outros que abriga(ra)m a parte das festas de Marabaixo, especialmente, aquela discursivizada como profana. Isso se dá, de acordo com Foucault (2013b), porque a sociedade é heterotópica. Ela constitui as suas heterotopias de formas extraordinariamente variadas.

Os lugares das práticas de Marabaixo (acreditamos que não há um espaço específico, mas sim vários espaços, visto que o Marabaixo também acontece em outros municípios do Amapá, bem como o Ciclo do Marabaixo urbano de Macapá se desdobra em espaços já citados, como a igreja, as ruas, as casas dos festeiros etc.) são contraespaços (re)constituídos pelas lapidações do exercício de poder da Igreja Católica, do Estado, da sociedade macapaense etc., visto que as heterotopias, de acordo com Foucault (2013b), são líquidas, constituem-se e se dissolvem. Os lugares são reconfigurados, em nosso recorte analítico, pelo fato dos exercícios de poder da Igreja ter levado os sujeitos negros a vivenciar as dobras do poder, sendo silenciados, enfraquecidos e subdivididos em alguns momentos. Por outro lado, esses espaços heterotópicos, criados como exercício de poder e, especialmente, de resistência contra a hegemonia da Igreja, levaram os negros a se reconhecerem como sujeitos do Marabaixo, fortalecendo essas práticas, institucionalizando-as.

### *Jogos de força no acontecimento de 2013*

O acontecimento de 2013 corresponde à reabertura das portas da igreja de São José de Macapá para o Ciclo do Marabaixo. Retomando a ideia foucaultiana de que o acontecimento possui níveis, o acontecimento de 2013 toma uma proporção maior, é o grande acontecimento do século XXI, pois, desde a metade do

século passado, os sujeitos negros praticantes do Marabaixo lutavam e aguardavam a reabertura das portas da igreja de São José para o Ciclo. Esse acontecimento sinaliza um marco delimitador nas lutas travadas entre a Igreja e os sujeitos negros, pois, considerando os processos de resistência desses sujeitos, ao longo da historicidade do Marabaixo, inscrevem-se como possibilidade de condutas, de reações e modos de comportamentos que foram de encontro com as forças da Igreja.

Diante disso, fizemos um recorte de uma entrevista do Jornal Amapá TV (Telejornal da TV Amapá afiliada da Rede Globo de televisão), o qual fez a cobertura desse acontecimento em 2013. Na SD 20, os sujeitos negros do Ciclo do Marabaixo tentam lembrar a data da última procissão que pôde adentrar, com o Marabaixo, nas instalações da igreja de São José.

SD 20

**Josefa Pereira (Tia Zezinha):** – No tempo de Dante que nós vinha com essa música e vinha dançar aqui, jogar capoeira, era uma coisa muito bonita. Quando Janary chegou, que veio governar, ele não gostou da coisa, e aí acabou.

**Jornalista:** – Algumas pessoas das próprias comunidades afirmam que os laços foram rompidos em 1913, mas a tia Luci de 87 anos garante que a data é outra.

**Lucimar Araújo Tavares (Tia Luci):** – O último Marabaixo que teve aqui no centro, foi em 1947. Aqui no centro (APTV..., 2013).

Os relatos dos sujeitos negros, na SD 20, mostram as experiências de quem viveu os dois grandes processos de silenciamento do Marabaixo macapaense no século XX. Josefa Pereira relata sobre o silenciamento promovido pelo Governo e Lucimar Tavares relata sobre a proibição do Marabaixo dentro da São José de Macapá. No entanto, esses acontecimentos não impediram que os sujeitos negros continuassem lançando discursos e se representando como sujeitos negros praticantes do Ciclo.

A fim de compreender como as relações de poder atuam por meio de redes de práticas discursivas e, nesse caso, colocando em

jogo o dispositivo religioso cristão, destacamos outra sequência discursiva do Jornal Amapá TV, na ocasião da reintegração do Marabaixo pela Igreja.

SD 21

**Jornalista** - O sorriso no rosto, o colorido das roupas e a simpatia dos grupos tradicionais disfarçam um episódio do passado que há vários anos incomodam. O Marabaixo é tão antigo quanto a igreja matriz<sup>19</sup>. E os arredores da igreja foram durante anos palco desta festa que homenageia a Santíssima Trindade. Mas em um dado momento, as portas da matriz ficam fechadas para o Marabaixo (APTV..., 2013).

Os jogos discursivos inscritos nas orações “[...] disfarçam um episódio do passado que há vários anos incomodam” e “Mas em um dado momento, as portas da matriz ficam fechadas para o Marabaixo” são tentativas de minimizar as ações da Igreja com relação aos sujeitos negros. Aqui, temos uma maquinaria discursiva capaz de dissimular propósitos em textos. Ela estabelece uma relação de saber e de poder ligada aos atritos existentes entre Igreja e sujeitos negros do Marabaixo. Na primeira oração, temos um episódio que incomoda(ou), mas que não pode ser dito. Na segunda, temos a personificação das portas da igreja, pois o discurso conduz a uma troca de posições: não foi a Igreja com o exercício de dominação que tentou silenciar os sujeitos do Ciclo do Marabaixo, mas é colocado como se as portas fossem o sujeito da ação, absolvendo a real Instituição responsável pela proibição das práticas dos sujeitos negros nas dependências da igreja de São José de Macapá, isto é, a própria Igreja Católica.

SD 22

**Jornalista:** – Nunca a benção da murta e a entrega da coroa do Divino Espírito Santo foram tão celebradas por quem esteve no cortejo. Mas o momento de maior emoção, foi ouvir os tambores ecoando na igreja,

---

<sup>19</sup> A igreja matriz de São José de Macapá foi inaugurada em Março de 1761 (Cf. CANTO, 1998, p. 21).

relembrando uma tradição dos primeiros povos daqui. *Um dia histórico que mostra também a volta do respeito da Igreja pelas raízes da cultura amapaense* (APTV..., 2013, grifo nosso).

Destacamos o último período da SD 22, “*Um dia histórico que mostra também a volta do respeito da Igreja pelas raízes da cultura amapaense*”, pois, nele, temos o entendimento de que abrir as portas da igreja é sinônimo de voltar a respeitar o Ciclo e os sujeitos negros. Nesse discurso, pode-se fazer a leitura do não dito, isto é, algum acontecimento do passado levou a Igreja a perder o respeito pelo Ciclo; no entanto, o jornalista não o expõe.

Sequenciando, transcrevemos outra sequência discursiva da reportagem televisiva de 2013. Em meio aos dizeres jornalísticos, temos o discurso do Padre Lourenço Filho:

SD 23

**Lourenço Filho (Padre):** – *Hoje é um dia que a gente está festejando, celebrando a entrada da coroa, a benção das murtas.* E a gente tem que ser uma Igreja que saiba dialogar, aproveitar os elementos essenciais da cultura amapaense. A Igreja não pode se impor de tal maneira, sem respeitar a tradição... as tradições do povo. E o Marabaixo é uma das maiores expressões culturais que o povo amapaense tem. Então, de certa forma, menosprezar isso, é menosprezar a história, é menosprezar seu próprio povo, é perder a essência da sua própria cultura (APTV..., 2013, grifo nosso).

A reabertura das portas da igreja consistia em um acontecimento há anos aguardado pelos sujeitos negros. Na SD 23, temos o único momento da reportagem em que o sujeito padre se manifesta discursivamente. O discurso do sujeito representante religioso inicia com a afirmativa de comemoração à entrada da coroa do Divino Espírito Santo e à benção das murtas, trazendo, em seu interstício, uma aceitação duvidosa, pois não há o reconhecimento de uma ação negativa, no passado, por parte da Igreja em não aceitar as práticas discursivas e ritualísticas dos sujeitos negros do Ciclo do Marabaixo. Além disso, não há dizeres que correspondem a uma reabertura para as práticas dos negros do Marabaixo. De forma alusiva, pode-se tomar o entendimento de que comemorar a entrada da coroa do Divino e



abençoar as murtas são práticas que possivelmente podem reconhecer o Marabaixo pela Igreja.

Ao observar o jogo discursivo expresso nas escolhas linguísticas do religioso na SD 23 e fazendo uma ligação com os discursos da SD 01, retirada da página eletrônica do Santuário de Fátima no Amapá, é possível observar apagamentos dos acontecimentos históricos exercidos pela Igreja contra as práticas dos sujeitos negros. Possivelmente, nos discursos do sujeito padre (SD 23), haveria a tentativa de dizer que a Igreja teria reconhecido parte dos conflitos travados com os sujeitos negros do Marabaixo no passado. Entretanto, com a SD 01 publicada em 2017 (quatro anos depois), como vimos, as práticas da Igreja foram subvertidas pelos acontecimentos de urbanização e de migração. Tal exercício de poder expresso por meio do discurso dá proeminência a elementos discursivos que sustentam os dizeres de uma Igreja acolhedora em relação à diversidade cultural.

Por fim, as materialidades descritas e analisadas neste capítulo sinalizam as lutas sociais travadas, principalmente, entre os sujeitos negros do Marabaixo e a Igreja Católica, em práticas discursivas operadas em/por mecanismos midiáticos, nos dizeres da comunidade macapaense entre os séculos XIX ao XXI, nos discursos dos sujeitos religiosos que gerem (e geriram) a Igreja Católica, nos discursos dos próprios sujeitos negros do Marabaixo. Trata-se de jogos de força operados, principalmente, por um dispositivo religioso cristão (e também atravessado, como vimos, pelo dispositivo político) que construiu e constituiu os sujeitos negros do Ciclo do Marabaixo urbano de Macapá.

## Conclusão

Neste livro, trabalhamos sob a ótica do pensamento do filósofo francês Michel Foucault. Procuramos usar seus escritos, especialmente, aqueles sobre dispositivo, poder, resistência e subjetivação, para operar em lugares e sobre temas com os quais ele não se ocupou. Acreditamos que o papel do analista discursivo, pautado nos estudos de Foucault, é fazer uso de seu legado para discutir e compreender os modos de vidas nos contextos contemporâneos.

Procuramos percorrer a superfície dos fios do discurso no emaranhado da teia social que desenhou dadas formas de objetos ao longo de três séculos. Para fechar um ritual de escrita, pontuamos as nossas considerações que estão longe de se findarem, visto que este trabalho suscitou outras problematizações que, em um primeiro momento, o nosso olhar de investigador não se propôs a observar. Isso porque o desenvolver da presente análise fez emergir surpresas do contato com as nossas materialidades discursivas.

Como dissemos na introdução, este trabalho não trata somente de discursos dos e sobre os sujeitos negros do Marabaixo urbano de Macapá, ele também constitui um registro histórico de grupos minoritários amazônicos. É a nossa forma discursiva de fomentar olhares e pesquisas, de deslocar sujeitos leitores e pesquisadores para conhecer e compreender discursos e culturas que fogem da cobertura das grandes mídias, dos grandes centros urbanos e econômicos brasileiros. A Amazônia está repleta de mitos e ritos, sejam relacionados aos sujeitos negros, sejam ligadas aos indígenas, aos ribeirinhos e aos migrantes estrangeiros e brasileiros. Ela possui singularidades que precisam ser conhecidas e desdobradas.

Assim, o nosso trabalho percorreu um objeto pouco explorado, inclusive, pelos próprios amazônicos e amazônidos: os sujeitos negros do Marabaixo. Esta pesquisa verificou como esses negros experienciaram alguns processos de subjetivação. Em forma de

exercícios de poder, foi construída uma imagem dos negros que não correspondia ao modo como eles se viam sujeitos. Esses modos de ser, de ter que ser, de ter que lutar para não ser, estão expressos nas sequências discursivas selecionadas e analisadas neste livro.

Para investigar os processos de subjetivação dos sujeitos negros do Marabaixo urbano de Macapá, tomamos alguns pontos que se inscreveram como direções metodológicas nesta pesquisa, a saber: a) descrevemos e analisamos uma maquinaria de práticas discursivas mobilizadas pela Igreja Católica nos processos de objetivação dos negros e de suas práticas de Marabaixo; b) sinalizamos também as práticas adotadas pelos sujeitos negros como processos de resistência ao jogo de força lançado pela Igreja; c) em meio ao funcionamento do dispositivo religioso cristão, investigamos os modos pelos quais os negros se reconhecem como sujeitos e legitimam as suas práticas de Marabaixo.

Em relação às sequências discursivas, aqui analisadas, percebemos um jogo enunciativo em que há conflitos e poderes construindo e constituindo sujeitos. Isso, de acordo com Foucault (2013a), corresponde a formas de poder que fazem dos indivíduos sujeitos. As materialidades reunidas em nosso arquivo são homogêneas e não foram trabalhadas de forma linear, apesar de terem circulado em um raio de três séculos.

No primeiro capítulo, discutimos, principalmente, o conceito de história serial atravessado pela noção de acontecimento discursivo, para compreendermos as várias práticas que constituem o Marabaixo no âmbito do Amapá e também no perímetro urbano de Macapá. Vimos que o Ciclo do Marabaixo se constitui por práticas dos sujeitos negros envolvidas por práticas da Igreja Católica. O Marabaixo, com suas práticas e rituais, corresponde a acontecimentos que demarcam jogos de forças relacionados a uma negritude local e amazônica.

Após reunirmos dizeres do que vem a ser o Marabaixo, procuramos, no Capítulo II, compreender os processos de subjetivação. Verificamos, nos Estudos Discursivos Foucaultianos, a complexidade dos processos que, aliados ao saber e ao poder,

tornam os indivíduos em sujeitos. Trilhamos uma análise que mostrou algumas mudanças ocorridas nas vidas dos negros transformados em escravos na colônia brasileira; a forma como a Coroa Portuguesa geriu o processo de distribuição desses escravos pela colônia e os exercícios de poder que procuraram controlar e limitar os movimentos sociais, culturais e religiosos desses sujeitos. Vimos a constituição dos sujeitos negros amapaenses, no século XVIII, oriundos de escravos que foram levados para a construção da Fortaleza de São José de Macapá, bem como da comunidade de refugiados negros transplantada de Mazagão, no Marrocos, para o interior do Amapá, no Brasil. Sinalizamos as transformações nos modos de vidas dos sujeitos negros que passaram a habitar as cidades na metade do século XIX, possibilitando algumas práticas como as religiosas, os movimentos sociais, entre outras. Desenvolvemos a maior parte da nossa análise sob o prisma dos modos como os negros foram objetivados e dos modos pelos quais esses indivíduos se constituem como sujeitos negros praticantes do Ciclo do Marabaixo. Modos que se inscrevem como práticas de saber, de poder e de subjetivação, operadas, a nosso ver, especialmente, pelo dispositivo religioso cristão.

No Capítulo III, discutimos o funcionamento do dispositivo religioso a partir dos escritos de Foucault e de seus desdobramentos teóricos. Circunscrevemos o dispositivo como um conjunto de práticas, leis e saberes tomado de poderes que agenciou os processos conflitantes de objetivação e de subjetividade dos negros do Marabaixo de Macapá. Ao compreender o funcionamento da maquinaria discursiva de um dispositivo nos processos de subjetivação, aplicamos uma análise sob 23 sequências discursivas, bem como em algumas imagens.

Com as análises, observamos que a Igreja Católica construiu sujeitos negros profanos e infames, os quais, em um jogo de espetacularização, foram circunscritos em um limite das práticas ditas civilizadas brancas e das práticas dos sujeitos negros, no corpo social local. Com isso, as redes discursivas, inscritas no dispositivo religioso cristão, colocaram em funcionamento discursos que transita(ra)m

pelo campo religioso, jornalístico e político, bem como pelo corpo social, atuando no processo de marginalização dos sujeitos negros e de suas práticas de Marabaixo.

Em outra frente desse último capítulo, também analisamos as práticas dos negros nos processos de legitimação do Marabaixo. Destacamos seus objetos como as vestimentas, os adereços, as caixas, que, além de constituírem os sujeitos negros, aliados aos demais elementos e práticas (a gengibirra, os ladrões de marabaixo, as danças, os rituais de retirada, levantamento e derrubada dos mastros, os cortejos pelas ruas de Macapá etc.), rostificam o Ciclo do Marabaixo. Entre as construções de corpos utópicos compostos por objetos e adereços de negros, constroem-se também espaços heterotópicos, como o Marabaixo de Rua e aqueles que acontecem nas casas e nos barracões dos sujeitos festeiros. Trata-se de um movimento duplo operado pelo dispositivo religioso cristão, que faz os negros se reconhecerem como sujeitos do Marabaixo.

A nossa pesquisa também incidiu em descrever e analisar discursos que apontam um duelo entre a Igreja Católica e os praticantes do Marabaixo. As seqüências discursivas 01, 02, 06, 15, 16 e 17, por exemplo, tratam desse jogo de força entre a Igreja e os sujeitos negros do Marabaixo. Se, na atualidade, há uma luta por autoafirmação dos sujeitos negros e de suas práticas de Marabaixo, é porque ainda há processos que procuram deslegitimá-los. Um exemplo são os dizeres que ainda circulam dentro de uma história global, constituídos por mitos de que o Marabaixo está associado à macumba e que a gengibirra permite a incorporação de entidades espirituais nos indivíduos. Além disso, essas lutas também podem estar associadas à questão da cor da pele da maioria dos sujeitos praticantes do Marabaixo. Isso reforça o nosso trabalho de colocar em discussão a questão dos sujeitos negros amazônicos e valida as lutas autoafirmativas desses sujeitos no cenário amapaense.

Parece oportuno constar que, por meio de uma maquinaria discursiva, inscrita pelo dispositivo religioso cristão, as práticas de Marabaixo e os sujeitos negros, certamente, foram deslegitimados pela Igreja. Pelas curvas de visibilidade e de enunciação, essa

Instituição produziu um sujeito que possuía determinadas práticas que não se inscreviam no campo legitimado do catolicismo, sendo colocadas como marginais, profanas e imorais. Dessa forma, a Igreja Católica objetivou e desqualificou também os sujeitos negros por suas práticas de origem africanas, ao mesmo tempo em que propagava a sua hegemonia em meio aos processos de apagamento e de silenciamento das práticas desses sujeitos.

Portanto, a tese que defendemos, neste livro, esteve alicerçada pela hipótese de que os exercícios de poder da Igreja Católica, nos variados processos de objetivação dos negros e de suas práticas discursivo-ritualísticas de Marabaixo, não teriam subjetivado esses sujeitos ao longo da história. No jogo de força travado entre Igreja e negros do Marabaixo, esses últimos teriam exercido um poder de resistência contra as práticas e técnicas discursivas maquinadas e operadas pela primeira. O movimento pendular analítico, desenvolvido sob a frente do exercício de poder e de resistência a partir do dispositivo religioso, sinaliza que os negros se subjetivaram em meio aos jogos de resistência, constituindo uma identidade dos sujeitos negros do Marabaixo urbano de Macapá, na contramão das objetivações e exercícios de poder lançados pela Igreja Católica. Então, é no lugar da resistência, fazendo uso do discursivo e do não discursivo, que esses negros se constituem sujeitos e legitimam as práticas de Marabaixo como catolicismo de preto, visto que são práticas em devoção aos santos católicos com as riquezas de objetos, elementos e rituais das tradições afro-brasileiras.



## Referências

AGAMBEN, G. O que é um dispositivo? Tradução de Nilceia Valdati. **Outra Travessia**, Florianópolis, n. 5, p. 9-16, jul./dez. 2005.

ALVES, I. C.; LOBATO, L. G. R.; PEREIRA, M. L.; NOGUEIRA, R. S. O Ciclo do Marabaixo em Macapá e a Igreja Católica Romana. **Journal of Bioenergy and Food Science**, Macapá, v.1, n. 2, p. 57-60, jul./set. 2014.

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 e dá outras providências. Macapá: Assembleia Legislativa do Estado do Amapá [2004]. Disponível em: [http://www.al.ap.gov.br/ver\\_texto\\_lei.php?iddocumento=19732](http://www.al.ap.gov.br/ver_texto_lei.php?iddocumento=19732). Acesso em: 26 nov. 2018.

AMARAL, R. C. M. P. **Festa à Brasileira: significados do festejar, no país que “não é sério”**. 1998. Tese (Doutorado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.

APTV: cortejo da murta do Marabaixo em Macapá. **Amapá TV**, Macapá, 29 de jul. 2013. 1 vídeo (4:42 min). Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=fdBtIT\\_c5qs](https://www.youtube.com/watch?v=fdBtIT_c5qs). Acesso em: 25 mai. 2017.

ARAÚJO, M. J. M. **O Batuque e o Marabaixo protestante: panorama musical do Quilombo do Mel Da Pedreira**. 2016. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2016.

BAZZA, A. B. A constituição da subjetividade no discurso do idoso sobre si. **Linguagem em (Dis)curso** – LemD, Tubarão, v. 16, n. 3, p. 449-464, set./dez. 2016.

BEZERRA NETO, J. M. **Escravidão Negra no Grão-Pará (Séculos XVII-XIX)**. Belém: Paka-Tatu, 2001.



BLACKMAN, C. **Do Mar do Caribe à Beira do Madeira:** a comunidade antilhana de Porto Velho. 2015. Dissertação (Mestrado em História e Estudos Culturais) – Fundação Universidade Federal de Rondônia, Porto Velho, 2015.

BRANDÃO, C. R. **Os deuses do povo:** um estudo sobre a religião popular. São Paulo: Brasiliense, 1980.

CACCIATORE, O. G. **Dicionário de Cultos Afro-brasileiros:** com indicação de origem da palavra. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.

CANTO, F. **Telas e Quintais.** Macapá: Conselho de Cultura do Amapá, 1987.

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

CANTO, F. **Adoradores do Sol:** Novo Textuário do Meio do Mundo. São Paulo: *Scortecci*, 2010.

CANTO, F. O Marabaixo de 1898. *In. Canto da Amazônia [Blog]*. 14 Jul. 2009. Disponível em: <http://fernando-canto.blogspot.com.br/2009/07/o-marabaixo-de-1898.html>. Acesso em: 20 jun. 2018.

CASCUDO, L. C. **Dicionário do folclore brasileiro.** 6. ed. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1988.

CERTEAU, M. **A invenção do cotidiano:** a arte de fazer. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994. v.1.

CERTEAU, M.; GIARD, L. Os fantasmas da cidade. *In. CERTEAU, Michel de; GIARD, Luce; MAYOL, Pierre. A invenção do cotidiano:* morar, cozinhar. 2. ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 1996. v. 2, p. 189-202.

CICLO do Marabaixo: a essência da cultura amapaense. **Portal Governo do Estado do Amapá**, Macapá, 15 abril de 2017. Disponível em: <http://www.ap.gov.br/noticia/1504/ciclo-do-marabaixo-a-essencia-da-cultura-amapaense>. Acesso em: 26 mai. 2017.

COELHO, C. T. A.; DINIZ, R. E. S. Batuque, Arte e Educação na Comunidade Quilombola São Pedro Dos Bois. **MARGENS - Revista Interdisciplinar**, Abaetetuba, v.10, n. 15, p. 133-149, dez. 2016.

CONRAD, R. E. **Tumbeiros**: o Tráfico de Escravos para o Brasil. Tradução de Elvira Serapicos. São Paulo: Brasiliense, 1985.

COSTA, P. T. M.. **As raízes da Congada**: a renovação do presente pelos *filhos do rosário*. 2006. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília-DF, 2006.

COURTINE, J. J. O corpo anormal : história e antropologia culturais da deformidade. *In*: CORBIN, A.; COURTINE, J. J.; VIGARELLO, G. **História do corpo**: As mutações do olhar: O século XX. Tradução e revisão de Ephraim Ferreira Alves. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011. p. 253-340.

DELEUZE, G. **Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 1988.

DELEUZE, G. ¿Que és un dispositivo? *In*: **Michel Foucault, filósofo**. Barcelona: Gedisa, 1990. p. 155-161.

DELEUZE, G. **A dobra**: Leibniz e o barroco. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. Campinas: Papirus, 1991.

DOCUMENTÁRIO Marabaixo, ciclo de amor, fé e esperança. **Associação Brasileira de Documentaristas e Curta-Metragistas** – Sessão Amapá. 3 mar. 2017. 1. vídeo (19:15min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=FcfoMSs55j4> . Acesso em: 18 mai. 2018.

DOMÈNECH, M.; TIRADO, F.; GÓMEZ, L.. A dobra: psicologia e subjetivação. *In*: SILVA, T. T. (org.). **Nunca fomos humanos**: nos rastros do sujeito. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2001. p. 111-136.

FERREIRA, H. **Reminiscências da Madmarmrly e outras mais**. Porto Velho: [s.n.], 1969.

FERRETTI, S. F. Festa do Divino no Maranhão. *In: Catálogo da Exposição Divino Toque do Maranhão*. Rio de Janeiro: Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular /IPHAN / MEC, 2005. p 9-29.

FISCHER, R. M. B. **Trabalhar com Foucault**: arqueologia de uma paixão. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

FOUCAULT, M. "Le jeu de Michel Foucault. Entretien". **Ornicar?** Bulletin périodique du champ freudien, Paris, n. 10, p. 62-93, juillet, 1977.

FOUCAULT, M. Retornar à História. *In: FOUCAULT, M. Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Ditos e Escritos II. MOTTA, M. B. (org.). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005. p. 282-295.

FOUCAULT, M. A Vida dos Homens Infames. *In: FOUCAULT, M. Estratégia, poder-saber*. Ditos e Escritos IV. MOTTA, M. B. (org.). 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. p. 203-222.

FOUCAULT, M. **Segurança, território, população**: curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, M. Aula de 22 de janeiro de 1975. *In: FOUCAULT, Michel. Os anormais*: curso no Collège de France (1974-1975). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010. p. 47-68.

FOUCAULT, M. **A ordem do discurso**. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. 21. ed. São Paulo: Edições Loyola. 2011.

FOUCAULT, M. O sujeito e o poder. *In: DREYFUS, H. L.; RABINOW, P. Michel Foucault: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013a. p. 273-295.

FOUCAULT, M. **O corpo utópico, as heterotopias**. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: n-1 Edições, 2013b.

FOUCAULT, M. **A Arqueologia do Saber**. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 8. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015a.

FOUCAULT, M. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque, J. A. Guilhon Albuquerque. 3 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2015b.

FOUCAULT, M. **Microfísica do Poder**. MACHADO, R. (org.). 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2016.

GAMA-KHALIL, M. M. O corpo e outros espaços na construção do insólito do filme *O Coronel e o Lobisomem*. **REDISCO** – Revista Eletrônica de Estudos do Discurso e do Corpo, Vitória da Conquista, v. 1, n. 2, p. 67-77, jul./dez. 2012.

GAMA-KHALIL, M. M. Os objetos e a irrupção do fantástico em *Objecto quase* de José Saramago e *Objetos turbulentos* de José J. Veiga. In: GARCÍA, F.; GAMA-KHALIL, M. M. (orgs.). **Vertentes do Insólito Ficcional**. Rio de Janeiro: Dialogarts, 2015. p. 198-215.

GATES JR, H. L. **Haiti: “Elevo-me de minhas cinzas; Deus é minha causa e minha espada”**. In: Os negros na América Latina. Tradução de Donald M. Garschagem. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2014. p. 208-250.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA - IBGE (Brasil). **Amapá**. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ap/panorama>. Acesso em: 18 mar. 2021.

JENSEN, T. G. Discursos sobre as religiões afro-brasileiras: da desafricanização para a reafrikanização. Tradução de Maria Filomena Mecabô. In: **REVER**, São Paulo, v.1, n.1, p. 1-21, jan. 2001.

JUNIOR-ALBUQUERQUE, D. M. Edifício em construção ou em ruínas: dos usos e abusos do pensamento de Michel Foucault na contemporaneidade. In: SOUSA, K. M.; PAIXÃO, H. P. (orgs.) **Dispositivos de poder/saber em Michel Foucault: biopolítica, corpo e subjetividade**. São Paulo: Intermeios; Goiânia: UFG, 2015. p. 209-221.

LADRÕES de Marabaixo. **Canal Futura: Sala de Notícias**. 16 set. de 2015. 1. vídeo (15:11min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=xxhu6RIwmcw>. Acesso em: 10 jun. 2016.

LOCATELLI, L. O. O SÍMBOLO NA CULTURA CAPIXABA. **Revista do Colóquio de Arte e Pesquisa do PPGA-UFES**, Vitória, ano 7, n. 14, p. 391-410, jun. 2018.

MARABAIXO. **Página oficial do Santuário de Fátima**, Macapá, 14 fev. 2017. Disponível em: <http://santuariodefátimaoficial.com/2017/02/14/marabaixo/>. Acesso em: 24 nov. 2017.

MARABAIXO. **Vagalume**. Disponível em: <https://www.vagalume.com.br/luiz-gonzaga/marabaixo.html>. Acesso em: 28 nov. 2018.

MENDONÇA, R. **A influência africana no português do Brasil**. 4. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1973.

MERLO, M. Religiosidade: entre negociação e conflito. Pentecostais, católicos e adeptos de religiões afro-brasileiras em Ilhabela e Ubatuba. **Revista Nures**, São Paulo, n. 8, p. 1-15, jan./abr. 2008.

MOLES, A. A. **Teoria dos objetos**. Tradução de Luiza Lobo. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1981.

"MURTA" reforça importância da cultura do Marabaixo. **Fundação Folclórica Cultural do Amapá**, 2012 Disponível em: <http://federacaofolcloricadoamapa.blogspot.com/2012/05/murta-reforca-importancia-da-cultura-do.html?view=snapshot>. Acesso em: 18 mar. 2021.

NAVARRO, P. O acontecimento discursivo e a construção de identidade na História. **Foucault e os domínios da linguagem**: discurso, poder, subjetividade. SARGNTINI, V.; NAVARRO, P. (orgs.). São Carlos: Claraluz, 2004. p. 97-130.

NAVARRO, P. Estudos discursivos foucaultianos: questão de método para análise de discursos. *In: Revista Moara*, Belém, v. 1, n. 57, ago./dez., p. 8-33, 2020.

OLIVEIRA, M. S. S. Religiosidade popular em comunidades estuarinas amazônicas: um estudo preliminar do marabaixo no

Amapá. **Scripta Nova**: Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales, Barcelona, n. 45 (49), [8] p., ago. 1999.

OLIVEIRA, E. **Devoção, tambor e canto**: um estudo etnolinguístico da tradição oral de Mazagão Velho. 2015. Tese (Doutorado em Linguística) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

PENHA, G. Gengibirra. *In*. **AMAPÁ**. Mês da Consciência Negra fecha com sanção da lei que torna gengibirra patrimônio imaterial. Macapá: Governo do Estado do Amapá, 2019. Disponível em: <https://portal.ap.gov.br/noticia/0512/mes-da-consciencia-negra-fecha-com-sancao-da-lei-que-torna-gengibirra-patrimonio-imaterial>. Acessado em: 18 mar. 2021.

PEREIRA, A.; ALMEIDA, L.; MACHADO, M.; CARVALHO, R.; ALVES, W.; REIS, R. C. Congo: a identidade étnico cultural do Espírito Santo. **Castelo Branco Científica**, Colatina, ano III, n. 6, p. 1-6, jul./dez. 2014.

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

PESQUISA – Marabaixo. **Macondo Filmes**. 14 de fev. 2014. 1. vídeo (10:46 min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=tdk93X8Qg0k&t=202s>. Acesso em: 11 ago. 2017.

PRANDI, R. De africano a afro-brasileiro: etnia, identidade, religião. **REVISTA USP**, São Paulo, n. 46, p. 52-65, jun./ago. 2000.

PONTES, C. Quarta-feira da Murta, no barracão do saudoso Mestre Pavão! Associação Folclórica Marabaixo do Pavão – AFOMAPA. *In*: **Facebook**. 1. vídeo (2:16 min). Disponível em: <https://www.facebook.com/AFOMAPA/videos/2102951556630108/>. Acesso em: 25 set. 2018a.

PONTES, C. Associação Folclórica Marabaixo do Pavão – AFOMAPA. *In*: **Facebook**. 3. figuras. Disponível em: [www.facebook.com/AFOMAPA](http://www.facebook.com/AFOMAPA). Acesso em: 25 set. 2018b.

POSSENTI, S. Análise do discurso e acontecimento: breve análise de um caso. *In*: NAVARRO, P. (org). **Estudos do texto e do discurso: práticas discursivas contemporâneas**. São Carlos: Claraluz, 2006. p. 93-108.

PROJETO Cultural Batuque e Marabaixo. **Instituto Shelter de proteção da vida**. Disponível em: <https://www.institutoshelter.org/projeto-cultural-batuque-e-marabaixo>. Acesso em: 28 set. 2018.

QUADRO geral de comunidades remanescentes de quilombos (CRQs). **Fundação Cultural Palmares**. Disponível em: <http://www.palmares.gov.br/wp-content/uploads/2015/07/quadro-geral-por-estados-e-regioes-05-02-2021.pdf> . Acesso em: 19 mar. 2021.

RODRIGUES, E. Hábitos reforçam tradição. **Jornal Diário da Amazônia**, [Porto Velho], 2004. p. 1 - 4.

SANTOS, C. **Quais são os símbolos do Marabaixo?** (bandeira, vestuário, rituais, instrumentos, objetos, comidas, bebidas). 5 mar. 2011. Disponível em: <http://claudionorsantosmcp.blogspot.com/2011/03/quais-sao-os-simbolos-do-marabaixo.html>. Acesso em: 02 out. 2018.

SERRES, M. **Atlas**. Madrid: Cátedra, 1995.

TARTAGLIA, E. **A Contribuição do Dialeto Gaúcho para a Construção Sociolinguística de Vilhena**. 2010. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Letras) – Universidade Federal de Rondônia, Vilhena, 2010.

TARTAGLIA, E. **Imigrantes Haitianos: da dinâmica de saída à dinâmica de entrada**. 2014. Dissertação (Mestrado Acadêmico em Letras) – Universidade Federal de Rondônia, Porto Velho, 2014.

TARTAGLIA, E. O Ciclo do Marabaixo macapaense: discursos, lutas e representação social. **Cadernos de Linguagem e Sociedade**, Brasília, v. 19, p. 232-250, 2018.

TARTAGLIA, E. A dessubjetivação de um corpo social negro amazônico. *In*. BRAGA, J.; FERNANTES, R.; TASSO, I. **Michel**

**Foucault e os discursos do corpo.** 1.ed. Campinas: Pontes Editores, 2020a. p. 117-132

TARTAGLIA, E. O Marabaixo e a relação com a ideia de *comentário* de Michel Foucault. **Interfaces**, Guarapuava, v. 11, n. 3, p. 186-202, 2020b.

TARTAGLIA, E.; BURGEILE, O. Estratégias linguísticas para a aquisição da língua portuguesa por um grupo de imigrantes haitianos. **Revista Prolíngua**, João Pessoa, v. 10, n. 2, p. 45-55, jun./jul. 2015.

TARTAGLIA, E.; BURGEILE, O. O deslocamento espacial de imigrantes haitianos: da desterritorialização à reterritorialização. **Confins**, Paris, n. 32, p. 1-21, 2017.

TAVARES, D. C.; Motta Filho, A.; LORENSONI, M. R.; ZAMBOM, R. C. O. . Glorioso São Benedito - do culto marginal à festa mais popular do Estado de Mato Grosso - BR. In: CONGRESO IBEROAMERICANO DE COMUNICACIÓN - IBERCOM, 12, 2011, Santa Cruz de la Sierra. **Grupo de Estudos** – GT. Santa Cruz de la Sierra: Universidad Privada de Santa Cruz de la Sierra, 2011. Disponível em: [http://www.imultimedia.pt/ibercom/comunicacoes/ibercom2011/comunica\\_ibercom\\_en\\_pdf/Ponencias%20GT10A%20Folkcomunicacion/ponencia%20GT10A\\_Tavares\\_Motta\\_Lorensoni\\_Carvalho.pdf](http://www.imultimedia.pt/ibercom/comunicacoes/ibercom2011/comunica_ibercom_en_pdf/Ponencias%20GT10A%20Folkcomunicacion/ponencia%20GT10A_Tavares_Motta_Lorensoni_Carvalho.pdf). Acesso em: 15 nov. 2018.

TEIXEIRA, P. R. R. Fortaleza São José de Macapá. **DaCultura**, Brasília, ano VI, n. 11, p. 55-64, dez. 2006.

VEYNE, P. **Foucault: seu pensamento, sua pessoa.** Tradução de Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

VIDAL, L. **Mazagão, a cidade que atravessou o Atlântico: do Marrocos à Amazônia (1769-1783).** Tradução de Marcos Marcionilo. São Paulo: Martins, 2008.


VIDEIRA, P. L. **Batuques, folias e ladainhas [manuscrito]: a cultura do quilombo do Cria-ú em Macapá e sua educação.** 2010.



Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2010.

VIDEIRA, P. L. O Marabaixo do Amapá: encontro de saberes, histórias e memórias afro-amapaenses. **Revista Palmares: cultura afro-brasileira**, Brasília, ano X, ed. 8, p. 16-21, nov. 2014.

ZIMMER, M.; FINGER, I.; SCHERER, L. Do bilingüismo ao multilingüismo: intersecções entre a psicolingüística e a neurolingüística . **ReVEL**, Novo Hamburgo, v. 6, n. 11, p. 1-28, ago. 2008.



[...] Michel Foucault [em *Os intelectuais e o poder*] assim constrói a figura do intelectual: “O papel do intelectual não é mais o de se posicionar 'um pouco à frente e um pouco ao lado' para dizer a verdade muda de todos; é antes o de lutar contra as formas de poder ali onde ele é, ao mesmo tempo, o objeto e o instrumento disso: na ordem do 'saber', da 'verdade', da 'consciência', do 'discurso'”. Arrisco afirmar que essa citação pode ser vista como uma importante defesa de Ednaldo Tartaglia, em *Os sujeitos do Ciclo do Marabaixo e a Igreja Católica: o funcionamento do dispositivo religioso nos processos de subjetivação de negros*, justamente porque as palavras de Foucault dão, aqui, suporte para uma posição de pesquisador que não é negro, tampouco procedente de regiões periféricas, mas vai em busca de escavar as relações de poder-saber em discursos que colocam em situação de embate sujeitos negros, de um lado, e brancos representantes de uma religião judaico-cristã, europeia e colonizadora, de outro.

**Pedro Navarro**



ISBN 978-85-7993-502-2



9 788579 935022