

# O MARABAIXO E A RELAÇÃO COM A IDEIA DE COMENTÁRIO DE MICHEL FOUCAULT<sup>1</sup>

Ednaldo Tartaglia<sup>2</sup>

**RESUMO:** A presente pesquisa teve o intuito de visibilizar práticas de sujeitos negros amazônicos, conhecidas por práticas de Marabaixo (festas religiosas católicas com elementos de matrizes africanas) que acontecem no Amapá. Assim, este trabalho se filia à Análise do Discurso francesa de linha foucaultiana e foi mobilizada a ideia de comentário (FOUCAULT, 2011) relacionada, especialmente, aos termos conceituais de acontecimento discursivo (FOUCAULT, 2011, 2015) e heterotopia (FOUCAULT, 2013). O movimento analítico descreve os espaços e as práticas de Marabaixo, bem como sua relação com outras festas católicas, como as Congadas, festas do Divino Espírito Santo, festas de São Benedito e festas de São João.

**Palavras-chave:** Prática discursiva. Comentário. Marabaixo. Festas populares.

## MARABAIXO AND THE RELATIONSHIP WITH MICHEL FOUCAULT'S IDEA OF COMMENT

**ABSTRACT:** The present research had the intention to make visible practices of black Amazonian subjects, known for Marabaixo practices (Catholic religious parties with elements of African origin) that take place in Amapá. Thus, this work is affiliated with the French Discourse Analysis of Foucault's line and the idea of comment was mobilized (FOUCAULT, 2011) related, especially, to the conceptual terms of discursive event (FOUCAULT, 2011, 2015) and heterotopia (FOUCAULT, 2013). The analytical movement describes the spaces and practices of Marabaixo, as well as its relationship with other Catholic festivals, such as the Congadas, Divino Espírito Santo festivals, São Benedito festivals and São João festivals.

**Keywords:** Discursive practice. Comment. Marabaixo. Popular parties.

1 Este trabalho consiste em um recorte de nossa tese intitulada Práticas de poder, de resistência e de subjetivação: os discursos dos/sobre os sujeitos negros do Ciclo do Marabaixo macapaense (TARTAGLIA, 2019), orientada pelo Prof. Dr. Pedro Navarro do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Estadual de Maringá – PLE/UEM e também se inscreve em nosso atual projeto de pesquisa denominado Negritude Amazônica: os sujeitos negros em discurso.

2 Professor Doutor do Curso de Letras Português da Universidade Federal do Amapá – UNIFAP, Campus Santana, e do Programa de Pós-Graduação em Letras – PPGLÉT/UNIFAP, Campus Marco Zero do Equador. Líder do Núcleo de Estudos Linguísticos na Amazônia – NELAM/UNIFAP e integrante do Grupo de Estudos Foucaultianos da Universidade Estadual de Maringá – GEF/UEM. E-mail: ednaldo.tartaglia@gmail.com Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3696243056044648>.

## Introdução

Quando se discute acerca dos sujeitos da região amazônica, são colocados em visibilidade os sujeitos indígenas e sua miscigenação em sujeitos amazônicos. No entanto, aqui estamos tratando das práticas de um sujeito não muito difundido no espaço amazônico, o sujeito negro. Pensando em uma dimensão nacional, os sujeitos, negros e indígenas 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 ao exercício de poder em acontecimentos históricos, como a colonização e a dizimação dos indígenas que se deu do litoral para o oeste brasileiro, os sujeitos negros foram introduzidos na Região Amazônica de forma minoritária em comparação à Região Nordeste, como na Bahia, ou ao Sudeste, como no Rio de Janeiro, Minas Gerais e Espírito Santo, ou, ainda, ao Centro-Oeste, como em 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.

Partindo desses pressupostos, a presente pesquisa foi mobilizada por duas frentes. A primeira foi a necessidade de constituir um arquivo científico acerca dos sujeitos negros amazônicos e, principalmente, das práticas festivas religiosas de Marabaixo do estado do Amapá, visto que essas festas acontecem há mais de 260 anos, entretanto,

há poucos trabalhos acadêmico-científicos acerca do Marabaixo e de seus praticantes. O Marabaixo (ou Ciclo do Marabaixo) é um conjunto de práticas ritualísticas e religiosas dos sujeitos negros que é realizado dentro do calendário de festas católicas, o qual, por ser repleto de caracteres que lembram rituais africanos, foi hostilizado pela Igreja Católica, pelo Estado e por parte do corpo social local ao longo de sua historicidade.

A segunda frente mobilizada nesta pesquisa diz respeito ao movimento analítico calcado no conceito de *comentário* contido no livro *A ordem do discurso* do filósofo francês Michel Foucault (2011). Em 2020, esse livro completa 50 anos de sua primeira publicação. Em síntese, *A ordem do discurso* trata do discurso de Foucault em sua aula inaugural no Collège de France, em 02 de dezembro de 1970. Nele, o filósofo tratou dos processos de produção, organização, interdição e atualização dos discursos os quais, para Foucault, estariam engendrados nas relações de saber e de poder que constituem o corpo social. O autor pontua que isso corresponde a sua empreitada enquanto pensador.

Com isso, o objetivo desta pesquisa foi o de visibilizar as práticas de sujeitos negros amazônicos, especialmente, as práticas de Marabaixo, pois, muitas das vezes, elas ficam desrostificadas e às margens da história regional e nacional. O resgate do conceito de *comentário* de Foucault e sua aplicação sobre as festividades de Marabaixo, observando o ponto de encontro com outras festas da cultura popular brasileira, o que corresponde a uma macroanálise discursiva, também se configuram como objetivos deste trabalho.

Nesta perspectiva, esta pesquisa se pauta pela Análise do Discurso francesa de linha foucaultiana e foi mobilizada a ideia de comentário (FOUCAULT, 2011) relacionada, especialmente, aos termos conceituais de acontecimento discursivo (FOUCAULT, 2011, 2015) e heterotopia (FOUCAULT, 2013).

Nas próximas linhas, pontuamos o que são os festejos religiosos do Marabaixo e quem são seus praticantes, bem como descreveremos algumas festas da cultura popular brasileira as quais possuem pontos de ligação com as práticas de Marabaixo.

## O Ciclo do Marabaixo no estado do Amapá

Frente às especificidades culturais que abordamos e aos sujeitos praticantes dos festejos religioso-discursivos do Marabaixo, apresentamos uma breve descrição sobre o que vem a ser esse conjunto de práticas denominado de Marabaixo no estado do Amapá. Aqui, não descreveremos criteriosamente todos os elementos e as singularidades que compõem o Ciclo nas diferentes comunidades amapaenses, mas sinalizaremos alguns elementos que se inscrevem como homogêneos e que caracterizam as práticas de Marabaixo como ritual de sujeitos negros.

Foucault (2015, 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 arqueológico foucaultiano, pois, aqui, descrevemos práticas discursivas dos sujeitos negros envolvidos no Ciclo do Marabaixo amapaense e, também, a relação dessas práticas com outras festividades brasileiras. Desse modo, analisar essas festas como práticas discursivas consiste em visibilizar suas condições de existência, suas relações com outros enunciados (outras

práticas discursivas), verificando suas relações de força, seus jogos discursivos.

Assim sendo, o Marabaixo é um período de festa em devoção aos santos do catolicismo e é composto por elementos de matrizes africanas. Ele é uma tradição festiva e religiosa afro-amapaense que une ciclos geracionais num período anual chamado de Ciclo do Marabaixo. O Marabaixo é constituído por dança, fé, bebidas, comidas, folias, ladainhas, missas, fogos, cortejos, dramatizações e promessas (OLIVEIRA, 1999; VIDEIRA, 2010).

Esses festejos são realizados, principalmente, nas cidades de Mazagão, Santana e, na capital do estado, Macapá. Entretanto, possui algumas peculiaridades dependendo do local em que é praticado; em Macapá (perímetro urbano), por exemplo, é um período de festas, entre a segunda quinzena de abril e primeira quinzena de junho, em devoção à Santíssima Trindade e ao 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) a qual faz referência à Princesa Isabel que sancionou a 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).

Em Santana, os festejos do Marabaixo 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.

Foucault (2015), orientando o analista sobre a questão da história, aponta a história serial como um mecanismo de pesquisa, visto que ela 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.

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>3</sup>, servindo os brancos, originários da África Ocidental”.

Para Távaro Buarque (apud CANTO, 1998, p. 18-19), o termo marabaixo provavelmente seja procedente de “práticas fetichistas”<sup>4</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

3 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 cidade fortaleza do Marrocos (colônia portuguesa) de onde teria vindo parte dos sujeitos refugiados negros do Amapá no século XVIII.

4 Em consulta a Cacciatore (1998), entendemos as práticas de fetichismo como cultos a objetos ou a partes do corpo (não considerados ídolos) com atributo sobrenatural ou mágico.

mulçumana do Marrocos e da Mauritània, 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 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.

É importante destacar que os negros vindos de Mazagão no Marrocos já eram cristãos, o que difere dos negros escravizados que foram deslocados para os engenhos do litoral brasileiros e daqueles que foram direcionados para trabalharem nos garimpos de Minas Gerais e nas lavouras de café de São Paulo.

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

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). O Sahiré consiste no culto católico com elementos indígenas em seus rituais. O outro diz respeito ao Marabaixo que corresponde à mescla de elementos do catolicismo com elementos de religiões de matrizes africanas.

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, pois, segundo ele, as duas danças

cultuadas pelos sujeitos negros e indígenas, e posteriormente por seus mestiços, 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(r)am como mecanismos de produção de discursos do/sobre os sujeitos cultuadores desses festejos.

Em Macapá, as práticas de Marabaixo se estendem 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*. No interior das festas de Marabaixo, acontecem vários rituais com seus significados e simbologias próprias: orações e cultos aos santos católicos, o 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.

Nos rituais de Marabaixo, os sujeitos negros retiram mastros das florestas nativas que são enfeitados com a murta, uma erva aromática encontrada na região, e são erguidos na frente das igrejas, dos barracões ou das casas 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 objetos como o mastro, a bandeira e a murta, como também as práticas de cortejos, levantamento e rituais de mastros etc. também estão presentes em outras festas brasileiras em louvor ao Divino Espírito Santo, bem como a outros santos católicos.

Ao falar dos objetos relacionados ao corpo, Foucault (2013, p. 13, grifo nosso) 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, entendemos que usar os objetos e as vestimentas do Marabaixo, assim como pontuou Foucault (2013, p. 12, grifo nosso) sobre as práticas de tatuar-se, maquiarse e mascararse, 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 faz desabrochar os sujeitos negros do Marabaixo. Objetos que dão vida, que criam corpos utópicos e, também, espaços outros, espaços heterotópicos.

Assim, Foucault (2013, 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 chama os lugares fora de todos os lugares de utopias situadas de uma sociedade e cita, como exemplo, os jardins, os cemitérios, os asilos, as prisões, etc. Nessa direção, as heterotopias são espaços diferentes, outros lugares, contestações míticas e reais do espaço em que vivemos.

Essa abordagem nos leva a entender que os locais em que acontecem as práticas de Marabaixo se configuram como espaços heterotópicos, visto que são nas casas e nos barracões dos festeiros, nos cortejos de rua e no Marabaixo de dentro da igreja que se constrói novos espaços em que os negros se tornam sujeitos do Marabaixo. Na figura 01, temos um exemplo desse contraespaço, isto é, um barracão onde acontecem as festividades de Marabaixo e lugar em que os negros se reconhecem sujeitos. Além do mais, são esses espaços os quais constituem os sujeitos e que reaparecem em outras regiões do país que são focos de nossa investigação. Desse modo, observamos os modos de atualização, de encadeamento e de redes de festas os quais práticas semelhantes são (re)produzidas.

**Figura 01:** Barracão de Marabaixo da Associação Cultural Raimundo Ladislau



**Fonte:** IPHAN, INRC Marabaixo (2013 apud DOSSIÊ..., 2018, p. 36).

No 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, às oferendas, às promessas, às 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 e, sua prática, pode ser visibilizada com a Figura 01. São elementos e movimentos dos sujeitos negros que compõem as festividades do Marabaixo, tornando-o lugar de circulação de práticas discursivas, bem como espaços heterotópicos.

As caixas de marabaixo são instrumentos de percussão construídos pelos próprios sujeitos negros, com troncos de árvores e couro de animais (Figura 02). 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 02:** 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 cantadas e dançadas pelos sujeitos negros do Ciclo do Marabaixo. Os seus versos são chamados de ladrões, pois roubam um acontecimento do dia a dia e o levam para dentro do Ciclo (TARTAGLIA, 2019). Seus versos trazem uma discursividade do passado, pois ativam a memória dos sujeitos quando, em sua execução, os versos roubam acontecimentos, orações e preces, configurando-os em um gênero textual cantiga que faz funcionar e atualizar os dizeres religiosos, políticos e de representação social ligados a uma negritude amapaense.

Foucault (2011, p. 22), na estilística de seus discursos, discorre sobre a noção de *comentário* de forma irônica, pois diz supor:

[...] mas sem ter muita certeza, que não há sociedade onde não existam narrativas maiores que se contam, se repete e se fazem variar; fórmulas, textos, conjuntos ritualizados de discursos que se narram, conforme circunstâncias bem determinadas; coisas ditas uma vez e que se conservam, porque nelas se imagina haver algo como um segredo ou uma riqueza.

Ora, nessa citação, o filósofo é bem categórico ao lançar uma definição acerca da ideia de comentário. Quando o autor fala de narrativas maiores, que se repetem e que podem variar, ele está tratando da ideia de comentário, pois corresponde a um conjunto de práticas que se atualizam entre o antigo e o novo. Assim, não podemos deixar de pensar nas práticas as quais estamos visibilizando neste trabalho, pois são narrativas, são histórias, são subjetivações (especialmente advindas de negros), são acontecimentos discursivos que se repetem, de alguma forma, nas mais variadas localidades e regiões do Brasil. Se essas práticas se conservam, se possuem uma regularidade, é, pois, como se guardassem um segredo: elas são espaços construídos historicamente por sujeitos e, talvez, sua riqueza seja a legitimidade desses sujeitos fazerem parte dessas festas.

Dentro do Ciclo temos um elemento já citado que funciona precisamente por essa ideia de comentário. São os ladrões de marabaixo. Um ladrão de marabaixo específico denominado *Marabaixo*, composto no meio da década de 1940, pelo sujeito negro Mestre Julião (Julião Tomaz Ramos foi o líder da comunidade negra de Macapá por volta da metade do século XX), funciona na atualidade como um hino. Esse ladrão traz, em sua narrativa, o sofrimento e historicidade dos negros amapaenses. Em cada ano ele reaparece, trazendo discursos antigos e novos, reafirmando o que é ser sujeito negro do Marabaixo.

Aqui, não fizemos uma análise desse ladrão de marabaixo, pois deslocaríamos nossa discussão para um olhar micro, se distanciando de nossa proposta a qual consiste em uma macroanálise dos festejos do Marabaixo e de suas intersecções com outras festas tradicionais brasileiras. Entretanto, sinalizamos que essa temática se tornou um projeto de pesquisa, finalizado no início de 2020, o qual recebeu o nome de *O jogo discursivo em funcionamento no ladrão “Marabaixo”*.

Oliveira (1999), descrevendo o ritual da dança de Marabaixo, aponta que as mulheres se movimentam em círculo ao redor do salão, com alguns homens tocando os tambores ao centro (Figura 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.).

Discorrendo acerca das simbologias do Ciclo 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 urbano de Macapá.

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>5</sup>. A gengibirra e as comidas trazem energia aos sujeitos festeiros para dançar até o amanhecer do dia em que os mastros são erguidos, sendo servidos também ao longo de todo o Ciclo (OLIVEIRA, 1999; ARAÚJO, 2016).

Com essas explanações acerca do Ciclo do Marabaixo, destacamos, assim como preconiza Foucault (2011, 2015), um conjunto de condições externas aos discursos que faz emergir discursos inscritos no limiar do catolicismo e de religiões de matrizes africanas. Esses apontamentos também se configuram como um primeiro movimento

5 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).



analítico de descrição de algumas condições de existência dos discursos acerca dos sujeitos negros e das práticas de Marabaixo.

## O Ciclo do Marabaixo em Macapá e ditos dos sujeitos

Já vimos que o Ciclo do Marabaixo é constituído de festividades em devoção aos santos da Igreja Católica e que há um atravessamento de elementos de matrizes africanas nos rituais, como as danças, as cantigas, as vestimentas, os adereços, os instrumentos musicais, a bebida alcoólica etc. Nesta seção, descreveremos algumas nuances do Ciclo do Marabaixo de Macapá, especialmente, aquele que acontece no perímetro urbano da capital, visto que nessa localidade o Marabaixo toma proporções maiores.

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 também trabalhamos com os discursos dos sujeitos negros do Marabaixo macapaense em meio a escalonamentos de acontecimentos.

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. Na atualidade, segundo estimativas do IBGE (2020), Macapá possui uma população de aproximadamente 503.327 mil habitantes. O local se tornou, na atualidade, o centro comercial da capital (ver a Figura 02).

**Figura 02:** Fortaleza de São José de Macapá<sup>6</sup>



**Fonte:** Foto de Alcino Campos (apud TEIXEIRA, 2006, p. 64).

<sup>6</sup> A Fortaleza de São José de Macapá foi tombada pelo Instituto do Patrimônio Histórico Nacional (IPHAN) em 22 de março de 1950.

As festas são realizadas em barracões organizados pelas famílias de negros tradicionais do Marabaixo. O Ciclo do Marabaixo, no perímetro urbano de Macapá, concentra-se principalmente em dois bairros: Santa Rita e Laguinho. No Bairro Santa Rita (também conhecido como 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 Laguinho, as festividades são em devoção à Santíssima Trindade e ao Divino Espírito Santo e são geridas pelas famílias de Tia Biló e do Mestre pavão, ambas descendentes de Mestre Julião Thomaz Ramos, sujeito líder dos negros 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>7</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 primeira metade do século XX. O primeiro 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 negros do Ciclo

<sup>7</sup> Entendemos por processos de silenciamento os mecanismos de exclusão adotados pelo Estado e pela Igreja Católica.

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 fechou as portas da igreja matriz de São José de Macapá para os festejos do Marabaixo. 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 (TARTAGLIA, 2019).

O segundo processo de silenciamento do Marabaixo macapaense, que também compreendemos com 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. De acordo com TARTAGLIA (2018), 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 do extremo norte brasileiro. A política desse governo consistiu em “[...] retirar a população negra da área central de Macapá e realocá-la em bairros periféricos (Laguinho e Favela), motivado por uma ideologia preconceituosa de progresso urbano baseado no branqueamento da população” (TARTAGLIA, 2018, p. 235).

Vale ressaltar que, antes e depois desses dois acontecimentos, os sujeitos negros e suas práticas de Marabaixo foram e continuaram sendo alvos de discursos preconceituosos pela Igreja e por agentes políticos. Para visibilizar essa afirmação, recortamos uma sequência discursiva (doravante SD) de uma entrevista do primeiro bispo de Macapá, D. Aristide Piróvano, para o Jornal do Povo (Macapá) de 1980.

SD 01

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 01, 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 Católica. O Marabaixo, para o sujeito bispo, configurava-se como folclore e diversão dos sujeitos negros, também se inscrevendo como coisa do diabo, e, portanto, deveria ficar distante das práticas da Igreja, consideradas como de bem (a água benta).

Também recortamos duas sequências discursivas (SD 02 e 03) de um curta-metragem da Associação Brasileira de Documentaristas e Curta-Metragistas (ABD), em que os sujeitos negros do Marabaixo discursivizam acerca do apreço pelas práticas de Marabaixo. A SD 02 traz os discursos de Raimundo Lino Ramos, conhecido como Mestre Pavão, neto de Mestre Julião.

#### SD 02

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).

A SD 02 traz 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, isto é, de um comentário. Na SD 02, 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.

Então, a outra sequência discursiva diz respeito aos discursos de Benedita Guilherma Ramos, conhecida como Tia Biló, filha de Mestre Julião.

#### SD 03

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 03, há a identificação do sujeito com as práticas de Marabaixo. O sujeito que fala, subjetivado pelas práticas religiosas e ritualísticas do Marabaixo, 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 02 e 03 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 do Amapá. Esses sujeitos falam de um lugar legitimado pelo grupo de negros e, com suas vozes, legitimam as práticas de Marabaixo.

Foucault (2011) utiliza outros termos conceituais que se imbricam para tecer a malha do complexo que é o comentário. O autor discorre sobre o desnivelamento do discurso, ou melhor, acerca do acontecimento e de seus níveis. Assim sendo, Foucault (2011, p. 22) afirma:

[...] pode-se supor que há, muito regularmente nas sociedades, uma espécie de desnivelamento entre os discursos: os discursos que “se dizem” no correr dos dias e das trocas, e que passam com o ato mesmo que os pronunciou; e os discursos que estão na origem de certo número de atos novos de fala que os retomam, os transformam ou falam deles, ou seja, os discursos que, indefinidamente, para além de sua formulação são ditos, permanecem ditos e estão ainda por dizer.

Nesta perspectiva, temos os níveis de acontecimentos. Uns que circunscrevem o cotidiano, as trocas do dia a dia, os quais podemos categorizá-los como acontecimentos menores. Outros estão atravessados em nosso sistema cultural, impregnados nos dispositivos, e fazem com que os discursos sejam ditos e possibilitam a existência da reatualização e, até mesmo, do surgimento de novos dizeres. Com isso, não podemos esquecer daquilo que constitui o Marabaixo: um conjunto de práticas festivas, discursivas, religiosas e sociais que se reatualiza a cada ano em que é executado. Cada festejo de Marabaixo traz em seu interstício dizeres que foram ditos, dizeres que permanecem ditos e dizeres que ainda estão por vir.

Com as discussões empreendidas nessas últimas seções, procuramos rostificar o que vem a ser o Ciclo do Marabaixo macapaense, bem como, de modo geral, o Marabaixo do Amapá. Pontuamos alguns atritos entre Igreja, Estado e sujeitos do Marabaixo os quais fomentaram enunciados acerca das práticas de negros do Amapá.

## **Festas de negros no Brasil como atualizações de práticas discursivas**

Nesta seção, propomos pontuar algumas festas religiosas de negros, atravessadas também pelo catolicismo, e pontuar, na medida do possível, sua relação com as práticas de Marabaixo do Amapá.

Por exemplo, a Festa do Divino Espírito Santo, no estado do Maranhão, 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>8</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.

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,

<sup>8</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).

ele é preparado com folhagens e frutas ou lixado e pintado para ser levantado na frente ou nos fundos das casas dos festeiros. 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 os 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 negro, pobre 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) comentam:

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, Santa Efigênia e, principalmente, Nossa Senhora do Rosário. As festas das congadas são compostas por vários rituais como a cavalgada, o 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).

Retomando a questão das heterotopias, de acordo com Junior-Albuquerque (2015, p. 217), elas 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, a festa do Divino Espírito Santo no Maranhão, a festa de São Benedito em Cuiabá – MT e em Serra – ES, as Congadas de Minas Gerais e o Marabaixo do Amapá correspondem a construções de espaços heterotópicos que se constituíram pelo exercício de poder, ora do Estado, ora da Igreja, ora da comunidade negra, ora do corpo social local.

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 sinalizavam 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 artifícios (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 o conceito 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, o segundo consiste em dizer que 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, então, entendemos que 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 se configuram como heterotopias, isto é, lugares legitimados pelos seus praticantes os quais moldam a forma de ser sujeito. Esse gesto analítico

dialoga com as ponderações de Foucault (2013, p. 19) quando afirma que cada grupo humano, qualquer que seja, demarca lugares utópicos no espaço que ocupa, onde realmente vive ou onde trabalha.

Nessa linha de raciocínio, Gama-Khalil (2012, p. 75-76) pondera que as práticas de subjetivação são “[...] construções identitárias por intermédio do uso que os sujeitos fazem dos espaços e de como atribuem a estes funções de disciplina ou desordem, de utopia ou de heterotopia”. Isso se dá, como bem pontou Foucault (2013, p. 21), porque a sociedade é heterotópica e ela constitui as suas heterotopias de formas extraordinariamente variadas. E, no meio dessa variedade de formas espalhadas pelo Brasil, encontramos a regularidade do comentário, sejam pelas práticas de rituais relacionados a uma subjetividade negra, seja pelas práticas dos mastros, seja pelas variações das festas populares católicas.

## Considerações finais

A presente pesquisa procurou pôr em visibilidade práticas que compõem o Marabaixo amapaense. Sob a ótica do discurso, descrevemos elementos, objetos, rituais, ações e sujeitos que constroem as práticas de Marabaixo.

Os lugares das práticas de Marabaixo (usando o plural, pois, como descrevemos, 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 como a igreja, as ruas, os barracões etc.) são contraespaços (re)constituídos pelos atritos do exercício de poder da Igreja Católica, do Estado, da sociedade macapaense etc. recaídos sobre os sujeitos negros e suas práticas. Entendemos que esses espaços são heterotopias e, como disse Foucault (2013), são líquidas, se dissolvem e se (re) constituem.

Vimos que há uma multiplicidade de ritos e, também, de mitos ligados à Igreja Católica, bem como ligados às práticas dos negros. Portanto, são dispersões que encontram uma regularidade quando são associadas às práticas oriundas de grupos remanescentes de escravos, como sinalizado na maioria das festas populares descrita nesta pesquisa. São práticas religiosas e ritualísticas cujas origens não descrevemos, mas que se inscrevem em uma ordem de (re)aparição. Com isso, pudemos compreender e aplicar os dizeres de Foucault (2011, p. 26) em que “[...] o novo não está no que é dito, mas no acontecimento de sua volta”. Então, pelo princípio de comentário, essas práticas retomam dizeres outros, mascarados pelo já dito, circunstanciado pela repetição.

Por fim, várias são as festas, no Brasil, oriundas das práticas católicas e de ritos procedentes das práticas dos sujeitos negros as quais se constituem por uma *performance* que, apesar de se inscrever em uma recorrência, não se repete em sua inteireza. Desse modo, por um viés discursivo, podemos dizer que essas práticas festivas e ritualísticas são espaços heterotópicos em que os indivíduos se reconhecem como sujeitos.

## Referências

- 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.
- 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.
- 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.
- CACCIATORE, O. G. **Dicionário de Cultos Afro-brasileiros: com indicação de origem da palavra**. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.
- CANTO, F. **A água benta e o diabo**. 2. ed. Macapá: FUNDECAP, 1998.
- CASCUDO, L. C. **Dicionário do folclore brasileiro**. 6. ed. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1988.
- COELHO, C. T. A.; DINIZ, R. E. S. **Batuque, Arte e Educação na Comunidade Quilombola São Pedro Dos Bois**. *MARGENS - Revista Interdisciplinar*, v.10, n. 15, p. 133-149, dez. 2016.
- 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.
- 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.
- 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.
- FOUCAULT, M. **A ordem do discurso**. Tradução Laura Fraga de Almeida Sampaio. 21. ed. São Paulo: Edições Loyola. 2011.
- FOUCAULT, M. **O corpo utópico, as heterotopias**. Tradução Salma Tannus Muchail. São Paulo: n-1 Edições, 2013.
- FOUCAULT, M. **A Arqueologia do Saber**. Tradução Luiz Felipe Baeta Neves. 8. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.
- 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.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA - IBGE (Brasil). **Amapá**. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/estadosat/perfil.php?lang=&sigla=ap>. Acesso em: 05 jun. 2020.
- INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL – IPHAN (Brasil). **Dossiê do Marabaixo**. Brasília – DF, 2018. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/1941>. Acessado em 10 de fev. de 2020.
- 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.
- 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.
- 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.
- 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.



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.

de Educação, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2010.

**Submissão: junho de 2020**

**Aceite: agosto de 2020.**

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

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.

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

TARTAGLIA, E. **Práticas de poder, de resistência e de subjetivação: os discursos dos/ sobre os sujeitos negros do Ciclo do Marabaixo macapaense**. Tese (Doutorado em Letras) - Universidade Estadual de Maringá, Maringá-PR, 2019.

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. **Da Cultura**, Brasília, ano VI, n. 11, p. 55-64, dez. 2006.

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