



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAPÁ  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO/MESTRADO EM  
DESENVOLVIMENTO REGIONAL

**HELEN COSTA COELHO**

**DISCURSO RELIGIOSO NOS LADRÕES DE MARABAIXO:  
RELAÇÕES CULTURAIS NA CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO-FIEL**

MACAPÁ/AP  
2016

HELEN COSTA COELHO

DISCURSO RELIGIOSO NOS LADRÕES DE MARABAIXO: RELAÇÕES CULTURAIS  
NA CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO-FIEL

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação de Mestrado em Desenvolvimento Regional da Universidade Federal do Amapá – UNIFAP, como requisito final para a obtenção do título de Mestre em Desenvolvimento Regional, com concentração na Linha de pesquisa: Sociedade, Cultura e Desenvolvimento Regional, sob a orientação do Prof. Dr. Yurgel Pantoja Caldas.

MACAPÁ/AP  
2016

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
Biblioteca Central da Universidade Federal do Amapá

401.41

C672d Coelho, Helen Costa.

Discurso religioso nos ladrões de marabaixo: relações culturais na constituição do sujeito-fiel / Helen Costa Coelho; orientador, Yurgel Pantoja Caldas. – Macapá, 2015.  
144 f.

Dissertação (mestrado) – Fundação Universidade Federal do Amapá, Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional.

HELEN COSTA COELHO

**DISCURSO RELIGIOSO NOS LADRÕES DE MARABAIXO: RELAÇÕES  
CULTURAIS NA CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO-FIEL**

Data da Aprovação: \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_

Banca Examinadora

Prof. Dr.: \_\_\_\_\_

Prof. Dr. Yurgel Pantoja Caldas  
Orientador (MDR-UNIFAP)

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup>: \_\_\_\_\_

Eugênia da Luz Silva Foster – Membro (Interno)

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup>: \_\_\_\_\_

Adelma das Neves Nunes Barros Mendes – Membro (Externo)

MACAPÁ/AP  
2016

## DEDICATÓRIA

Aos meus filhos, Ana Fábria e Fabian, primeiro como estímulo, depois como exemplo de disciplina, perseverança e determinação.

Ao meu marido, Fábio, pela paciência e companheirismo mantidos até o final deste ciclo.

Aos meus pais, Janary e Ana, que sofreram calados com minha ausência.

Aos meus irmãos, Heverton, Héliida e Heloneida, que torceram por mim durante todo o tempo. Em especial ao Heliton, que mesmo estando em outro plano, sinto presente em todos os momentos de minha vida.

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço a Deus, pela fé que me faz assumir a função de sujeito-fiel, mas que não me impede de refletir sobre as relações culturais que se estabelecem na constituição (daquilo que eu acredito ou da minha ideologia).

Agradeço ao Professor Doutor Yurgel Pantoja Caldas, pela orientação segura, constante e paciente, bem como as valiosas sugestões, repartindo comigo seus conhecimentos que foram de fundamental importância na transformação do meu ideal em realização.

Agradeço a Professora Doutora Eugênia da Luz Silva Foster, pela valiosa contribuição durante o processo de qualificação, as quais foram todas aproveitadas para a finalização desta pesquisa.

Agradeço a Professora Doutora Adelma das Neves Nunes Barros Mendes, pela delicadeza em aceitar o convite mais uma vez para estar presente no processo de avaliação desta pesquisa, se ausentando da função de Vice-reitora para colaborar com maestria na construção deste estudo.

Agradeço à Efigênia Rodrigues pela amizade e preciosa contribuição durante os momentos difíceis do nosso curso.

Agradeço ao Daniel Madureira pela amizade e por ser tão radiante, me fazendo sorrir, mesmo quando eu queria chorar.

Agradeço à minha prima Clícia Tatiana Alberto Coelho por ter me incentivado a enveredar pelo caminho da pesquisa científica.

Enfim, agradeço aos meus santos protetores que nunca me abandonaram nas horas de desespero pelas quais passei durante esta longa caminhada.

A religião não é somente um sistema de ideias,  
ela é antes de tudo, um sistema de forças.  
Émile Durkheim

## RESUMO

Esta pesquisa concebe reflexões sobre a constituição do Discurso Religioso presente nos Ladrões de Marabaixo, com a finalidade de compreender as relações estabelecidas na trama discursiva. A base teórica que fundamentou este estudo foi da Análise do Discurso (AD) de linha francesa, referente à tradição de Michel Pêcheux, que parte do trabalho envolvendo conceitos essenciais para a realização deste, a saber: discurso, sujeito e ideologia. No entanto, sendo o Marabaixo uma festa tradicional de origem afro-brasileira e de grande destaque no estado do Amapá, buscou-se, a priori, subsídios teóricos relacionados com as ciências sociais, trabalhando conceitos relevantes na discussão, como religião, cultura, diversidade cultural, passando pela relação de hibridismo cultural e sincretismo religioso, na perspectiva de compreender como ocorre o fenômeno religioso na constituição da cena enunciativa do discurso religioso em estudo. Por outro lado, desenvolveu-se também a noção de formação discursiva, formação ideológica e de reversibilidade que possibilitaram facilitar o dispositivo analítico dos Ladrões de Marabaixo, com vistas à compreensão do funcionamento do dispositivo discursivo. Neste sentido, o dispositivo foi utilizado na análise dos Ladrões (versos) das Canções de Marabaixo que, durante a realização do Ciclo representam o posicionamento do sujeito-fiel perante os aspectos religiosos através da ideologia concretizada pela representação simbólica evidenciada em tais composições.

**PALAVRAS-CHAVE:** Discurso Religioso; Cultura; Ladrões de Marabaixo; Análise do Discurso.



## RÉSUMÉ

Cette recherche voit réflexions sur la constitution du discours religieux présents dans les Voleurs de Marabaixo, afin de comprendre les relations établies dans le discours. La base théorique sous-jacent de cette étude était l'Analyse du Discours (AD) de la ligne française, se référant à la traduction de Michel Pêcheux cette partie du travail impliquant des concepts essentiels pour à la réalisation de ce, à savoir: le discours, le sujet et l'idéologie. Cependant, étant le Marabaixo est une fête traditionnelle d'origine afro-brésillienne et met en évidence l'état d'Amapá, il a cherché une base théorique priori liés aux sciences sociales, les concepts pertinents à la discussion, comme la religion, la culture, la diversité culturelle, à travers le rapport de l'hybridité culturelle et le syncrétisme religieux, afin de comprendre comment se produit le phénomène religieux dans la formation de scène énonciative du discours religieux dans l'étude. D'autre part, également développé la notion de formation discursive, la formation idéologique et la réversibilité, ce qui a permis de faciliter le dispositif d'analyse de Voleurs de Marabaixo, avec une vue à la compréhension du fonctionnement du dispositif discursif. En ce sens, le dispositif a été utilisé dans l'analyse des Voleurs (versets) de Marabaixo des Cantiques, tout en effectuant le Cycle est le positionnement de l'objet fidèles avant que les aspects religieux à travers l'idéologie incarnées par la représentation symbolique témoigne dans de telles compositions.

**MOTS-CLÉS:** Discours Religieux; Culture; Voleurs de Marabaixo; Analyse du Discours.

## SUMÁRIO

|   |           |
|---|-----------|
| <b>INTRODUÇÃO .....</b>   | <b>12</b> |
| <b>CAPÍTULO I: PRESSUPOSTOS TEÓRICOS PARA COMPREENDER O FENÔMENO RELIGIOSO.....</b>                         | <b>16</b> |
| <b>1.1 Conceitos e distinções relevantes para compreender o fenômeno religioso. ....</b>                    | <b>17</b> |
| 1.1.1 O estudo das religiões e as ciências sociais. ....  | 17        |
| 1.1.2 Concepções de cultura. ....   | 23        |
| 1.1.3 Diversidade cultural.....   | 29        |
| 1.1.4 Identidade cultural na contemporaneidade. ....  | 35        |
| <b>1.2 Reflexões sobre o aspecto religioso no meio social. ....</b>   | <b>38</b> |
| 1.2.1 A prática religiosa em sociedade. ....  | 39        |
| <b>CAPÍTULO II: O CICLO DO MARABAIXO E O ASPECTO RELIGIOSO NO BAIRRO DO LAGUINHO. ....</b>                  | <b>44</b> |
| <b>2.1 A cultura do Ciclo do Marabaixo no Estado do Amapá. ....</b>   | <b>44</b> |
| 2.1.1 A influência das religiões de matriz africana no contexto cultural brasileiro. ....                   | 50        |
| 2.1.2 A origem do Ciclo do Marabaixo. ....  | 51        |
| 2.1.3 O contexto religioso no Ciclo do Marabaixo em Macapá (Laguinho). ....                                 | 54        |
| 2.1.4 A relação entre o hibridismo cultural e sincretismo religioso no contexto do Ciclo do Marabaixo. .... | 62        |
| 2.1.5 Os Ladrões de Marabaixo. ....   | 67        |
| <b>CAPÍTULO III: PRESSUPOSTOS LINGUÍSTICOS E O DISCURSO RELIGIOSO ....</b>                                  | <b>70</b> |
| <b>3.1 Conceitos basilares da Análise do Discurso (AD). ....</b>  | <b>70</b> |
| 3.1.1 Esboço histórico da análise do discurso.....  | 70        |
| 3.1.2 Concepções de discurso .....  | 73        |
| 3.1.3 Ideologia .....   | 75        |
| 3.1.4 Sujeito .....   | 77        |
| 3.1.5 Formação ideológica e formação discursiva.....  | 79        |
| <b>3.2 O discurso religioso.....</b>  | <b>80</b> |
| 3.2.1 Caracterização do discurso religioso católico.....  | 82        |
| 3.2.2 Interlocutor Deus. ....   | 84        |
| 3.2.4 Interlocutor pregador. ....   | 86        |

|   |            |
|---|------------|
| 3.2.4 Interlocutor fiel. ....   | 88         |
| 3.2.5 As práticas religiosas na composição do sujeito fiel. ....                    | 90         |
| <b>CAPÍTULO IV: ANÁLISE DO DISCURSO RELIGIOSO NOS LADRÕES DE<br/>MARABAIXO.....</b> | <b>92</b>  |
| <b>4.1 Metodologia. ....</b>  | <b>92</b>  |
| <b>4.2 <i>Corpus</i> da análise. ....</b>   | <b>93</b>  |
| <b>4.3 Análise dos Ladrões de Marabaixo. ....</b>                                   | <b>95</b>  |
| 4.3.1 Análise n.º 01. ....  | 96         |
| 4.3.2 Análise n.º 02. ....  | 103        |
| 4.3.3 Análise n.º 03. ....  | 112        |
| <b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>  | <b>119</b> |
| <b>REFERÊNCIAS.....</b>   | <b>122</b> |
| <b>ANEXOS.....</b>  | <b>129</b> |

## INTRODUÇÃO

Observa-se que o ser humano vem transformando, ao longo do tempo, o processo de desenvolvimento do senso religioso, onde se observa a existência de diferentes maneiras de se expressar, na busca pelo espiritual e que, essas maneiras vão sofrendo variações com o passar do tempo. Se por um lado existem culturas que cultuam apenas um Deus onipotente (culturas monoteístas), por outro, existem culturas que veneram várias divindades (culturas politeístas), que apesar da distinção, se baseiam na fé e devoção daquilo que tais culturas acreditam para si.

No entanto, destaca-se a importância em enfatizar os aspectos culturais na evolução das práticas religiosas, pelo fato de assegurar o respeito e a tradição dos diferentes ritos, bem como a misturas de ritos típicos de culturas distintas num novo contexto cultural, considerando assim o processo de hibridismo cultural na concepção de Canclini (2008).

No Brasil, a diversidade cultural configura-se pelo aglomerado de diversas maneiras de tratar o sagrado, mesmo que algumas manifestações se fundamentem na doutrina cristã, caracterizando assim, práticas associadas à cultura e as tradições locais, mesmo que os paradigmas institucionais sejam propostos e muitas vezes impostos pela igreja católica, como por exemplo, o caso do Ciclo do Marabaixo.

Neste contexto, justifica-se que o interesse em desenvolver uma pesquisa com o foco específico no aspecto religioso da manifestação do Marabaixo advém da leitura feita nas mídias locais sobre o incidente corrido em 2010, na igreja da paróquia de São Benedito, entre um membro da igreja (padre) e os líderes dos Grupos de Marabaixo, como sinal de intolerância religiosa.

No que concerne ao estudo do discurso religioso em canções populares no âmbito da Análise do Discurso (doravante AD), observou-se certa escassez de estudos a esse respeito no Brasil. Dessa forma, acredita-se que esta pesquisa de análise do discurso religioso, com recorte nos Ladrões de Marabaixo, pode contribuir sobremaneira para a área do conhecimento científico, contribuindo de forma significativa para a sociedade.

E foi a partir deste fato que as leituras foram mais profundas, onde através da obra de Videira (2009) e Canto (1998) foi perceptível a evidência de conflitos em vários momentos históricos entre representantes da igreja católica, como por exemplo, o Padre Júlio Maria

Lombaerd que vivenciou um grande embate com os líderes de festas religiosas e populares, em especial na representação do Marabaixo.

Assim, a proposta desta dissertação é analisar o discurso religioso nos Ladrões de Marabaixo. A fim de dar conta dessa pretensão, foram elaboradas as seguintes questões norteadoras: Como se constitui o discurso religioso nos Ladrões de Marabaixo? Como esse discurso religioso se relaciona com a ideologia da igreja católica?

Neste sentido, o presente estudo visa contribuir com as discussões sobre as relações culturais e a incidência delas no cenário religioso na cidade de Macapá e especificamente no bairro do Laginho, onde o foco principal é a constituição do discurso religioso na composição dos Ladrões de Marabaixo. Para tal finalidade, *a priori*, será necessário discorrer cientificamente sobre aspectos relevantes como a diversidade cultural, na intenção de compreender o fenômeno religioso, em seguida, o contexto social da festa do Ciclo do Marabaixo, bem como os elementos que constituem o discurso religioso, sob a luz da Análise do Discurso de linha francesa, serão tratados nesta pesquisa.

Assim sendo, vale mencionar que alguns estudos realizados sobre a temática do Marabaixo, geralmente, são relacionados ao estado da arte. No entanto, este trabalho intenta colaborar com a ampliação do conhecimento na área da AD, limitando-se na análise do discurso religioso. Dessa forma, para ser mais específica, a referida pesquisa apresenta como objetivo geral: Analisar o discurso religioso católico nos Ladrões de Marabaixo.

E como objetivos específicos:

- a) Observar as ocorrências dos mecanismos de construção de sentido, segundo os quais se concretiza a formação ideológica no discurso religioso católico;
- b) Caracterizar o sujeito na percepção do discurso religioso;
- c) Relacionar os aspectos culturais na constituição da cena enunciativa.

Dentro dos objetivos traçados para a realização da pesquisa, destaca-se a importância em considerar a seguinte definição de discurso na perspectiva da AD: compreendido como “lugar em que se pode observar a relação entre língua e ideologia, compreendendo-se como a língua produz sentidos por/para os sujeitos” (ORLANDI, 2009, p. 17), sendo visto como ponto de partida para as reflexões propostas nesta pesquisa.

Neste sentido, ressalta-se que os trabalhos utilizados como base para a elaboração da presente pesquisa destacam-se de modo geral da seguinte maneira: no que tange os aspectos culturais, são os estudos de Zygmunt Bauman (2012); Homi Bhabha (2010); Peter Burke (2013); Pierre Bourdieu (1982); Franz Fanon (2008); Néstor Canclini (2008), dentre outros e na área da análise do discurso são as contribuições de Michel Pêucheux (1988); Dominique

Mangueneau (1993, 2006, 2010); Eni Orlandi (1995, 1998, 2009, 2011, 2012); Helena Brandão (2012); Sírio Possenti (2009); assim como outros.

Para aprofundar os estudos, também foram utilizados trabalhos acadêmicos como as dissertações de Eliana de Almeida (2000), que aborda sobre os espaços simbólicos do céu e da terra no discurso religioso; de Edna Oliveira (2006), que apresenta um estudo cultural sobre a tradição oral nos Ladrões de Marabaixo; de Ildima Assunção (2012), que discute sobre o discurso religioso do Círio de Nazaré; de Everton da Cruz (2010), que contribui para a discussão sobre as práticas do catolicismo popular no contexto religioso; de Benedito Martins (2013), que colabora com um estudo semiótico voltado para as linguagens de textos culturais no Ciclo do Marabaixo; dentre outras pesquisas.

Dessa forma, acredita-se que este trabalho traz um conhecimento específico do contexto religioso do Ciclo do Marabaixo no bairro do Laguinho, na perspectiva de colaborar e ampliar os estudos desenvolvidos no cenário cultural do Estado do Amapá. Assim, com base nos trabalhos publicados de maneira geral a esse respeito, somado à curiosidade e ao interesse que o fenômeno religioso desperta, pode-se dizer que estes foram pontos cruciais para determinar escolha do objeto de estudo da referida pesquisa, onde o *corpus* de análise se constitui de três Canções de Marabaixo que reportam o tema da religiosidade e ambas retiradas da compilação apresentada na obra intitulada *Marabaixo, dança afrodescendente: significando a identidade étnica do negro amapaense*, de Piedade Videira.

Com a determinação do *corpus* referente a esta pesquisa e das especificações do discurso religioso, foi possível definir o *discurso religioso* como objeto de estudo desta pesquisa. Dando o enfoque em três categorias de análise evidentes nas canções, a saber: o poder da igreja católica sobre o povo cristão e conseqüente, no povo afro-brasileiro; a representação simbólica para que o sujeito-fiel possa alcançar a graça do Senhor; o assujeitamento do sujeito fiel a Deus no contexto cultural.

Considera-se a primeira categoria na perspectiva de evidenciar as relações de poder estabelecidas pelo discurso religioso, onde se percebe, de maneira marcante ao logo da história, a hegemonia da igreja católica ante as demais religiões. Como esta pesquisa tem o foco na análise nos Ladrões de Marabaixo, é possível enfatizar essa relação de poder entre a igreja católica e os povos de origem africana situados na cidade de Macapá, em especial no bairro do Laguinho.

A segunda categoria enquanto critério de análise fundamenta-se na representação simbólica marcante em culturas distintas que, de acordo com os estudos desenvolvidos aparecem juntas no contexto do Ciclo do Marabaixo, seguem o simbolismo específico da

religiosidade de cada cultura, caracterizando assim, o contexto do Marabaixo com um processo de hibridismo cultural.

Já a terceira categoria centra-se na análise dos elementos que constituem o sujeito-fiel para a assujeitamento<sup>1</sup> da sua salvação, buscando desvelar os efeitos de sentido e a interpretação ideológica que sustenta o referido sujeito no discurso, através do interdiscurso que surge no contexto cultural do Ciclo do Marabaixo.

Assim, dada a riqueza do material coletado para esta pesquisa, pode-se inferir que são muitas possibilidades de análise sobre outros aspectos, bem como a visão teórica de outros estudiosos sobre este material, podem sugerir outros estudos dentro da área do conhecimento científico. Desta forma, embora seja reconhecida a importância de alguns aspectos que não estejam relacionados ao *corpus* desta análise, ainda assim, constituem tópicos de grande relevância para um debate em sociedade, como por exemplo, a questão da identidade cultural, marcas da oralidade na composição (letras) dos Ladrões de Marabaixo, dentre outros, que podem ser explorados por novos estudos a partir da leitura da referida pesquisa.

Diante do exposto, a presente dissertação está organizada em quatro capítulos, a saber:

No primeiro capítulo, o texto discorre sobre aspectos relevantes que se entrelaçam no campo das ciências sociais, na perspectiva de se compreender o fenômeno religioso a partir das relações culturais existentes no contexto histórico e social. Assim, a abordagem é desenvolvida a partir da discussão da definição de cultura, diversidade cultural e identidade cultural na contemporaneidade, com o intuito de estabelecer inter-relação na visão pós-moderna e assim compreender a prática religiosa no meio social.

Já no segundo capítulo, há uma apresentação do Ciclo do Marabaixo no contexto sócio histórico do bairro do Lagunho, através de uma trama que relaciona a influência das religiões de matriz africana para explicitar a origem do referido Ciclo. Em seguida, o texto apresenta uma descrição do contexto religioso no Ciclo do Marabaixo (Lagunho) e posteriormente faz referência à relação entre o hibridismo cultural e sincretismo religioso na constituição do referido contexto. Além disso, o capítulo é finalizado com uma abordagem sobre a definição dos Ladrões de Marabaixo.

O capítulo III traz como foco principal uma discussão pautada nos pressupostos teóricos da AD de linha francesa. Onde, a princípio, conceitos basilares são apresentados, tais

---

<sup>1</sup> Segundo Althusser (*apud* BRANDÃO, 2004, p. 79), “o indivíduo é interpelado em sujeito (livre) para que se submeta livremente às ordens do Sujeito, logo para que ele aceite (livremente) seu *assujeitamento*” [grifo nosso], em outras palavras, o sujeito pode dizer tudo, contando que se submeta à determinada ideologia para fazer uso no discurso.

como: discurso, ideologia, sujeito, formação ideológica e formação discursiva. Em seguida, a produção textual discorre sobre a caracterização do discurso religioso, bem como as práticas religiosas na constituição do sujeito-fiel.

O capítulo IV é composto especificamente da análise do discurso religioso nos Ladrões de Marabaixo, onde primeiramente é explicitada a metodologia da pesquisa, o *corpus* da pesquisa e em seguida, o texto discorre sobre a análise propriamente dita. Seguidos das considerações finais e proposições sobre o referido tema.



## **CAPÍTULO I: PRESSUPOSTOS TEÓRICOS PARA COMPREENDER O FENÔMENO RELIGIOSO**

Para discorrer sobre discussões de caráter religioso, alguns pressupostos teóricos são necessários para compreender de maneira científica como se organiza o aspecto religioso no mundo contemporâneo. Entretanto, é importante iniciar com alguns diálogos teóricos no campo das ciências sociais que circundam sobre o referido tema e, logo em seguida, conceitos basilares serão tramados neste contexto.

Nesse sentido, a tessitura discorrerá sobre aspectos relevantes no âmbito da religião, em especial a relação estabelecida no meio social, fazendo um percurso sobre o a constituição do sistema religioso no contexto social.

### **1.1 Conceitos e distinções relevantes para compreender o fenômeno religioso**

#### **1.1.1 O estudo das religiões e as Ciências Sociais**

Pelegri e Funari (2008) afirmam que as questões relacionadas à religiosidade são tão antigas como o ser humano e que para alguns seria o primeiro traço distintivo dos outros primatas, e em segundo plano, o uso da linguagem de maneira significativa. Pois o que se tem de concreto são os registros nas cavernas, onde as imagens de um animal sendo caçado ou de um grupo de pessoas que dança, não tentam apenas reproduzir o sentido de um evento social (a caçada e a festa), mas a ideia de que ambos produzam algum efeito, ou seja, a humanidade estaria na crença de que algo seria transmitido.

Entretanto, não será necessário adotar essa definição para colocar a religiosidade como parte essencial da experiência da vida social. Pode-se afirmar que “religiosidade é um termo muito amplo que procura ultrapassar as definições mais estreitas de religião, crença, magia, culto, ritual ou outro que estarão abrangidos pelo sentimento difuso associado às práticas religiosas” (PELEGRINI; FUNARI, 2008, p. 84).

Na área do conhecimento científico, as ciências são classificadas em naturais e humanas. No entanto, o foco desta pesquisa está centrado nas ciências sociais, as quais estão inseridas no que concerne aos estudos das ciências humanas. Sabe-se que na história da humanidade, uma discussão que sempre se apresenta como conflitante é a relação entre ciência/religião.

Infere-se que as ciências sociais surgiram na Europa nos meados do século XIX, mas foi somente no século seguinte que elas se consolidaram no meio científico, em decorrência da circulação na sociedade científica as obras de Karl Marx, Emily Durkheim e Max Weber. Tais teóricos se esmeraram na busca de novas regras e métodos que elevassem ao *status* de conhecimento científico os estudos de aspectos relacionados à sociedade.

Com base nas leituras desenvolvidas em diversas áreas do conhecimento científico tais como História, Sociologia, Antropologia e Linguística, mais especificamente na área da Análise do Discurso, entende-se que estudar sobre questões religiosas, de maneira científica, não se faz com o propósito de apenas conhecer para definir qual religião é melhor que a outra e, muito menos se existe ou não um ser superior no qual as pessoas creem, de acordo com a fé que move estes fiéis. O que se pretende na verdade, é dar enfoque às relações de religiosidade no aspecto da formação social, considerando o contexto histórico de fé e devoção na formação do discurso religioso em manifestações culturais.

Dessa forma, percebe-se que o fenômeno religioso está fundamentado na tríade de crença, rito e experiência espiritual. Onde, segundo Lewis (1977), esta última é a maior de todas as ações religiosas, no entanto, não é uma avaliação que seja amplamente partilhada por muitos pesquisadores do campo social que estudam a religião hoje em dia. Assim, o que se pretende buscar através das ciências sociais são subsídios para compreender como o fenômeno religioso se organiza através do discurso e envolve os sujeitos no âmbito social.

Nesse caso, cabe a reflexão de que à ciência não está para negar ou confirmar que Deus existe e ou que ele fala com os fiéis, ou que forças sobrenaturais existem e protegem os fiéis. O que se observa, é que isso está fora do alcance das ciências sociais, principalmente por se tratar de um aspecto individual, onde a experiência individual depende de cada indivíduo. Nessa perspectiva, Oro (2013, p. 16) considera que as Ciências Sociais

estudam e analisam o fenômeno social, ou seja, as relações entre os seres humanos e este(s) possível(eis) ser(es) superior(es), bem como as relações entre os próprios seres humanos e seus comportamentos, como decorrência de sua crença, de sua fé e de sua pertença a determinada instituição religiosa. Mesmo porque Deus, por definição, não é ser humano, portanto os sociólogos e filósofos não podem estudá-lo e pesquisá-lo. Deus está fora de seu alcance, e um estudo na perspectiva das ciências sociais não consegue nem ao menos saber se ele existe ou deixou de existir.

Nesse contexto, fica evidente que as contribuições das ciências sociais num estudo referente às religiões estão centradas nas relações sociais, pois historicamente, a religião é vista como “uma categoria de análise histórica e social que pode ser definida como um conjunto de crenças, preceitos e valores que compõem artigo de fé de determinado grupo em

um contexto histórico e cultural específico, lembrando que a religião é sempre coletiva” (SILVA; SILVA, 2010, p. 354).

Entretanto, no cerne dos pressupostos teóricos da sociologia e seguindo a corrente positivista, Durkheim (2001, p. 205) se opõe a outras ciências, ao definir o objeto de investigação da sociologia religiosa, considerando que a

Sociologia coloca-se problemas diferentes da história ou da etnografia. Ela não procura conhecer as formas caducas da civilização com o único fim de conhecê-las e constituí-las. Mas como toda ciência positiva, antes de tudo ela tem por objetivo uma realidade atual, próxima de nós e capaz, por conseguinte, de afetar nossas ideias e nossos atos.

Com base no excerto acima, pode-se dizer que o estudo científico é de caráter social, portanto o que é de seu interesse é a relação existente entre os seres humanos e as suas instituições. Dessa forma, observa-se que na área das ciências sociais, o fenômeno religioso dá lugar a um fato social, onde estudar as religiões e as igrejas como instituições sociais é o foco principal. Nesse sentido, pode-se inferir que o interesse da sociologia pela religião reside no fato da religião ser considerada um sistema de pensamento capaz de atribuir sentido a tudo que existe ou venha existir no meio social. Para Durkheim (2001, p. 231), “as festas, os ritos, em uma palavra, o culto, não constituem toda a religião. Esta não é apenas um sistema de práticas, é também um sistema de ideias, cujo objetivo é exprimir o mundo”.

Segundo Lewis (1977), Durkheim foi o predecessor na eminência intelectual na tradição sociológica do estudo da religião, que traz como base teórica e a relação entre cultura (da qual a religião é parte) e sociedade. Durkheim e Weber tentaram fazer da religião um campo do conhecimento científico que ajuda a entender a sociedade, onde, do ponto de vista das ciências sociais, os fenômenos religiosos devem ser compreendidos como fatos sociais, e assim são considerados como objeto de estudo. Portanto, a religião analisada enquanto mistério não pode ser vista como objeto das ciências sociais e sim como objeto de estudo da teologia ou até mesmo como uma disciplina teológica, teologia das religiões. Neste sentido, para a sociologia, a religião é tomada como fato social, sobre o qual é possível dizer algo.

É importante perceber o papel da Sociologia, ao fazer uma redução sociológica no seu objeto de estudo, haja vista que o fenômeno religioso é muito amplo, cabendo ao cientista a redução ao fato social. Assim, quando as ciências sociais pesquisam, estudam e analisam um objeto como, por exemplo, o discurso religioso estabelecido nos Ladrões de Marabaixo<sup>2</sup>, é

---

<sup>2</sup> Definem-se por Ladrões de Marabaixo os versos produzidos para a composição das canções de Marabaixo, recebem esta nomenclatura em virtude da prática realizada durante o ciclo, onde um cantador joga uma estrofe

necessário investigar como um fato social, ou seja, como um fenômeno, considerando a sua origem através de um contexto histórico, os pares que formalizam as relações sociais que compõe determinada sociedade, bem como os costumes típicos dessa relação social estabelecida.

Diante de tal perspectiva científica, far-se-á uso no sentido mais amplo da Linguística enquanto ciência social, que serve como suporte para o entendimento do discurso religioso constituído nos versos das canções do Ciclo do Marabaixo<sup>3</sup>, através do foco da Análise do Discurso (AD).

O antropólogo Lévi-Strauss (2012, p. 57), referindo-se à análise estrutural<sup>4</sup> em Linguística e Antropologia, considera que,

[n]o conjunto das ciências sociais, ao qual ela indiscutivelmente pertence, a linguística ocupa um lugar excepcional: não é uma ciência social como as outras, mas aquela que, de longe, realizou os maiores progressos; é certamente a única que pode reivindicar o nome de ciência e que conseguiu ao mesmo tempo formular um método positivo e conhecer a natureza dos fatos que lhe cabe analisar.

Entretanto, cabe mencionar que o foco desta pesquisa está centrado na análise do discurso, área inserida no campo de estudo da linguística, haja vista que “o linguista procura descobrir como a linguagem funciona por meio de estudo de línguas específicas [...]. A metodologia de análise linguística focaliza, principalmente, a fala das comunidades e, em segunda instância, a escrita” (PETTER, 2011, p. 18). Dessa forma, observa-se a relação entre a linguística e a antropologia se dá pelo estudo aprimorado nas interfaces estabelecidas entre linguagem e cultura.

Convém enfatizar que a Linguística detém-se somente na investigação científica da linguagem verbal humana e o que abrange algo maior no estudo de todas as linguagens (verbais ou não verbais) utilizadas para o ato da comunicação, compete ao estudo de uma ciência maior que Pierce a chamou de Semiótica<sup>5</sup>.

---

de versos e o outro “rouba” dando continuidade, no improviso, com outra estrofe, e os demais participantes respondem cantando o refrão da música (Capítulo II, *et seq.*).

<sup>3</sup> O Ciclo do Marabaixo é praticado durante dois meses, nos bairros do Laguinho e Santa Rita, iniciado logo após a Semana Santa; por isso apresenta uma data flexível, como acontece com o Carnaval, que se altera a cada ano (Capítulo II, *et seq.*).

<sup>4</sup> Técnica de análise fundamentada no método estruturalista, que surgiu na segunda metade do século XX com Ferdinand de Saussure e busca explorar as inter-relações (as estruturas) através das quais o significado é produzido dentro de uma cultura.

<sup>5</sup> Ciência geral dos símbolos, definida a partir dos estudos de Charles S. Peirce (1839-1914), que leva em conta todas as formas de manifestações que assumem (linguística ou não), enfatizando especialmente a propriedade de convertibilidade recíproca entre sistemas significantes que se integram, ou seja, em outras palavras, estuda todos os fenômenos culturais como se fossem sígnicos, isto é, sistemas de significação (PETTER, 2011).

No entanto, de acordo com Petter (2012), muitas áreas de estudo se interessam pela linguagem humana, assim o estudo do fenômeno linguístico na interface de outras disciplinas dá origem a várias áreas interdisciplinares: a Etnolinguística, que trabalha a relação entre cultura e língua; a Sociolinguística, que se detém no exame da interação entre língua e sociedade; a Psicolinguística, que estuda o comportamento do indivíduo como participante do processo de aquisição da linguagem, dentre outras.

É neste vasto campo de estudo que se busca, através da Análise do Discurso, investigar o efeito de sentido construído no processo de interlocução, onde a linguagem humana enquanto estudo do discurso deve ser vista no ato de interação e um modo de produção social, um lugar apropriado para a manifestação da ideologia, não podendo ser estudado fora do espaço social, haja vista que o processo de formação discursiva é constituído por aspectos histórico-sociais.

Então, na construção desse capítulo, percebe-se que analisar o discurso religioso nos Ladrões de Marabaixo não é uma tarefa simples, pois é necessário considerar as inter-relações estabelecidas nas ciências sociais que mutuamente dialogam na perspectiva do social e cultural, principalmente no que tange o campo das religiões ou de aspectos relacionados à religiosidade.

Nesse sentido, não haveria outro caminho a seguir, se não, enveredar também pelo campo da Antropologia, que busca entender através do jogo de “relações dialéticas”<sup>6</sup> as diferenças entre as culturas e costumes dos povos. Assim, esta pesquisa assume uma característica embasada em várias ciências e até mesmo assumindo uma postura socioantropológica na sua investigação.

De acordo com Silva Júnior (2007), a ciência antropológica, principalmente a que pertence à vertente inglesa, ou seja, a que se fundamenta na antropologia social, diz que o caminho principal do pesquisador é a observação das observações sociais em si mesmas, procurando compreender que toda representação, no universo simbólico em que esta é concebida, deve ser entendida como verdadeira, ou seja, como um conjunto de significações que implica numa realidade vivida por determinado grupo social.

Dessa forma, é preciso dispor de um olhar antropológico para as relações humanas, dentre elas a religião, é necessário mergulhar nestas relações, perceber como elas se estabelecem nas suas diferenças culturais, históricas, econômicas, políticas e psicológicas.

---

<sup>6</sup> A relação dialética é formalizada em três momentos: a tese, a antítese e a síntese. Isto é, a partir de uma afirmação (tese), surge uma opinião oposta (antítese) e o resultado da discussão entre tese e antítese é a síntese, que seria uma nova assertiva.

Para que isso seja possível, é primordial um esvaziamento dos valores pré-concebidos pelo pesquisador, valores construídos na sua própria formação cultural; neste sentido o saber antropológico, antes de ser um conjunto de conceitos (axiomas) que baliza a intervenção do pesquisador, deve ser entendido como um exercício de buscar uma compreensão do novo.

Em vista do que foi apresentado, é necessário dar destaque à postura do cientista, que ao desenvolver um estudo científico de diferentes religiões e conseqüente mente de culturas também, a primeira coisa que se deve evitar é a visão etnocêntrica. Pois o etnocentrismo é a visão de mundo onde o próprio grupo se proclama com superioridade, sendo tomado como o centro do mundo. Dessa forma, todos os outros grupos sociais, etnias, movimentos, partidos e religiões são pensados e sentidos a partir de valores, definições e sentidos da existência humana do grupo que se autoproclama superior.

Para Oro (2013, p. 19), “um grupo etnocêntrico tem dificuldades ou não consegue pensar, lidar e entender o diferente. No plano afetivo, o etnocentrismo vai produzindo e aflorando, em relação aos outros, atitudes de frieza, medo, hostilidade e estranheza”. Com base nas palavras do autor, nota-se que o cientista que assume uma tendência ou uma postura etnocêntrica, passa a perceber as coisas de maneira preconceituosa. Acontece que, com esta postura, o pesquisador deixa transparecer certo interesse em destruir o diferente (a cultura) através do modo de agir, de pensar e até mesmo de falar, pois certas atitudes são características marcantes do pensamento etnocêntrico.

Na visão etnocêntrica, tem-se a ideia de que progresso é um conjunto de etapas sucessivas de aperfeiçoamento, onde um determinado grupo pode entender que está mais avançado que outro. Como por exemplo, pode ser que alguém julgue que a civilização moderna, cristã e ocidental, seja mais avançada. Pois nessa linha do raciocínio, esses homens e mulheres se consideram mais humanos porque se aproximam de certo ideal civilizatório. Com tal ideia de “progresso”, os demais são considerados como selvagens e bárbaros, e conseqüentemente, passam a ser marginalizados da sociedade que se fundamenta na visão etnocêntrica.

Assim, é possível perceber que em certas situações os grupos de Marabaixo são vistos como pessoas que ainda estão longe desse ideal civilizatório, pelo fato de terem como base a cultura de matriz africana. Nesse panorama, é perceptível, na sociedade amapaense, certa predominância de uma visão preconceituosa e racista, construída ao longo da história, onde o negro é visto de forma negativa e a identificação do branco de maneira positiva. De certa forma, de tal visão etnocêntrica pode-se manifestar, por exemplo, a intolerância religiosa, cujos alvos são normalmente os praticantes das religiões ou ritos oriundos da África.

Dessa forma, quando um grupo se identifica com superioridade em relação ao outro, (diferente), o “superior” se autodefine, num movimento natural, como o melhor e mais forte que os demais grupos. Nesse movimento, os outros grupos são vistos como inferiores, engraçados, exóticos, anormais, absurdos, ininteligíveis, e até mesmo não humanos. Nesse sentido, pode-se inferir que o grupo que assume esse ar de superioridade não faz uso da prática da alteridade, pois que não é capaz de se colocar no lugar do outro (do diferente) numa relação interpessoal com base no respeito, na valorização e no diálogo entre as diferenças.

Pode-se dizer que, no etnocentrismo, as atitudes são mais de monólogo, curiosidade, perplexidade, como por exemplo, quando alguém olha para o diferente e não entende, automaticamente assume-se a postura de não aceitar tal condição de maneira pacífica, rejeitando tudo o que perpassa pela dúvida ameaçadora. Em outras palavras, o grupo “superior” julga sempre com ameaça aquilo que desconhece, utilizando-se de comportamentos hostis para se defender e até mesmo de atos de violência, numa perspectiva de não permitir ao outro grupo (“inferior”) dizer algo de si, por si, evidenciando a prática do monólogo relação interpessoal.

Portanto, segundo Oro (2013, p. 20), “etnocentrismo é julgar os valores e os outros nos termos e visões da cultura ‘do nós’ ”. Dessa forma, nota-se que isso transforma a diferença num juízo de valor, julgando-se o que é melhor e pior no contexto cultural. Nesse sentido, é impossível julgar a religião ou ritos religiosos do outro com valores daquilo que você acredita e crê para si. Com base nessa perspectiva, defende-se a ideia de que é preciso relativizar os valores, os critérios e a religião que cada indivíduo tem.

Assim, acredita-se na possibilidade de construir um diálogo entre as religiões, em especial entre o catolicismo e as religiões dos afrodescendentes amapaenses, baseado em um conhecimento científico e empírico mais aprofundado das diferentes culturas no Estado do Amapá.

Em se tratando do caso específico do Ciclo do Marabaixo, o que se busca com a ideia de diálogo religioso não é apenas ao reconhecimento da diferença, nem somente à atitude de tolerância, mas sobretudo estimular a prática da alteridade para se chegar ao ato de cidadania, onde sujeitos que compõem a sociedade amapaense sejam capazes de estabelecer uma relação pacífica e construtiva através das diferenças culturais e religiosas.

### 1.1.2 Concepções de cultura

No vasto mundo das religiões, seriam inúmeras as distinções e os conceitos a se trazer presente. E não seria menos importante tecer uma discussão sobre a concepção de cultura, haja vista que para se compreender o processo do *hibridismo cultural*<sup>7</sup>, bem como o *sincretismo religioso*<sup>8</sup>, que serão abordados mais adiante. É imprescindível iniciar tal linha do raciocínio com a definição do termo cultura.

Segundo o dicionário de conceitos históricos das autoras Silva e Silva (2010, p. 85), “o conceito de cultura é um dos principais das nas ciências humanas. [...] O significado mais simples desse termo afirma que cultura abrange todas as realizações materiais e os aspectos espirituais de um povo”. Percebe-se que o sentido da palavra *cultura* é muito amplo e, na atual conjuntura social, pode-se defini-la como tudo aquilo que é produzido pela humanidade, seja no plano concreto ou no plano imaterial como, por exemplo, os artefatos e os objetos até mesmo as ideias e as crenças. Ou seja, na visão das autoras, cultura é todo complexo de conhecimentos e toda habilidade empregada socialmente para sua construção.

Pelegrini e Funari (2008) trazem uma discussão interessante sobre o conceito de cultura, afirmando que se trata de uma das palavras mais antigas utilizadas no meio linguístico. Os mesmos autores, em seguida, apresentam uma explicação de caráter morfológico, na qual a terminação *-ura* era usada para a criação de substantivos a partir de verbo de ação, sendo o vocábulo *cultura* relacionado ao termo *agricultura*, que tinha como atribuição semântica as ações de plantar, cuidar da plantação, colher etc. Assim, “foi o pensador romano Cícero (século I a. C.) que cunhou o mais antigo conceito da nossa cultura, ao mencionar a *cultura animi*, literalmente a cultura, o cultivo ou culto do próprio espírito ou da alma” (PELEGRINI; FUNARI, 2008, p. 12).

Ainda conforme os autores citados no parágrafo anterior, nota-se que se busca descrever a evolução da significação da palavra *cultura* numa vertente linguística, com o intuito de demonstrar que, com o passar do tempo, e de acordo com a sociedade da época, o vocábulo vai se modificando de acordo com o interesse e a necessidade do ser humano. Daí os referidos autores afirmarem que “cultura, do ponto de vista da organização das ciências, é um conceito antropológico, antes de ser histórico, filosófico ou linguístico” (PELEGRINI; FUNARI, 2008, p. 15). Assim, percebe-se que na sua origem, o sentido da palavra cultura

---

<sup>7</sup> Segundo Moacir dos Anjos (2005), o termo *hibridismo*, tomado emprestado do campo da biologia, tem sido largamente empregado para apreender o que resulta da proximidade entre formações culturais distintas.

<sup>8</sup> Segundo Valdemar Valente (1977), sincretismo é a fusão de doutrinas de diversas origens, seja na esfera das crenças religiosas quanto nas filosóficas. Na história das religiões, o sincretismo é uma fusão de concepções religiosas diferentes ou a influência exercida por uma religião nas práticas de outra. O conceito de sincretismo considera, ademais, o fato de que os grupos subjugados nessas relações tomam, como se fossem seus, elementos da cultura do grupo hegemônico, ressignificando-os de modo original.



perpassa pelo aspecto espiritual do ser humano e que de certa forma, mesmo sendo vista e desenvolvida em ações de um coletivo social, pode ser também revestida de um caráter subjetivo.

Atualmente, a significação da palavra *cultura* continua em evolução no mundo científico, onde muitos teóricos a definem de acordo com a sua linha de raciocínio. É nesse panorama que surgem as contribuições de Zygmunt Bauman (2012), o qual, através de uma visão dialética entre a Sociologia e a Antropologia, tenta definir cultura no mundo contemporâneo.

Do ponto de vista de Bauman (2012), a cultura, assim como a práxis, é regularmente humana; somente o homem é capaz de desafiar sua realidade, reivindicando para ela um significado. O processo cultural, portanto, é ao mesmo tempo agente da desordem e instrumento da ordem; lugar de criatividade e também da ossatura da regulamentação normativa. O teórico de *Modernidade líquida* apresenta cultura como conceito sob o ponto de vista de três aspectos, a saber: A cultura como conceito hierárquico; A cultura como conceito diferencial e o Conceito genérico de cultura.

Para compreender a definição de cultura, do ponto de vista hierárquico, é necessário levar em consideração alguns dois pressupostos básicos: o primeiro é perceber a cultura como herança ou num processo de aquisição, repassada de geração a geração. Bauman (2012, p. 90) afirma então que “cultura é a parte inseparável do ser humano, é uma propriedade de tipo muito peculiar, sem dúvida alguma: ela partilha com a personalidade e qualidade singular de ser ao mesmo tempo ‘essência’ definidora e a ‘característica existencial’ descritiva da criatura humana”. De acordo com a assertiva, entende-se que o ser humano é considerado um ator e objeto de sua própria ação cultural, ao mesmo tempo criador e criatura. O segundo pressuposto aborda a noção hierárquica em que o termo *cultura* é saturado de valor determinado no meio social.

De acordo com a sociologia do conhecimento, a aquisição de conhecimento é responsável pelo crescente *status* social dos intelectuais, onde “cada vez mais em posição de determinar, à sua própria maneira, os padrões e o conteúdo das tendências de socialização predominantes” (BAUMAN, 2012, p. 101). É por isso que o intelecto pode ser usado muitas vezes como moeda de troca pra estabelecer certa ascensão cultural, ou seja, como veículo de mobilidade social ascendente por certos indivíduos, para quem, em um contexto tradicional, estavam inacessíveis as rotas privilegiadas e regidas pelos membros da sociedade, caracterizando certa hierarquia no contexto cultural.

Ao trabalhar o conceito de cultura num aspecto diferencial, Bauman (2012, p. 127) explicita que os defensores do referido conceito estão amiúde preocupados em justificar a autoridade e a singularidade de “uma cultura” que esteja sendo estudada ou qualquer mistura de “culturas” como algo intrinsecamente normal, quando não como indesejável e maléfico. Ao verem o mundo pelas lentes do conceito diferencial, os estudiosos da cultura são forçados a buscar as raízes de qualquer mudança em algum tipo de contato entre a cultura que estudam e outra cultura. E ao tentar organizar os dados relacionados à comunidade pesquisada em torno do eixo de coesão interno, os estudiosos destroem as potenciais ferramentas analíticas necessárias para localizar as causas “internas” da mudança.

De acordo com esse contexto de discussão científica, apresentado por Bauman (2012, p. 127), compreende-se que

o conceito diferencial de cultura não é um concomitante acidental do clima intelectual da modernidade. Ele confirma diversos pontos focais do pensamento moderno, emprestando-lhes uma aparência espúria de empirismo. Mas também ajuda a estender uma ponte ligando algumas discrepâncias desconcertantes entre esses pressupostos a uma série de fatos refratários na realidade.

Bauman apresenta ainda algumas reflexões interessantes, como por exemplo, o axioma da igualdade biológica das raças humanas e da uniformidade genética da totalidade do *genus* do *Homo sapiens*, que está em constante e conflituosa divergência com a obstinada diferenciação dos desempenhos e das realizações históricas. Assim, tal “contradição pode ser explicada de modo conveniente pelas divergências dos valores e tradições culturais” (BAUMAN, 2012, p. 127).

Outra reflexão relevante é quando o conceito diferencial de cultura às vezes preenche o vácuo intelectual deixado pela providência divina e pelo sobrenatural. Nesse caso, os poderes explanatórios dessas ferramentas intelectuais, antes onipotentes, reduziram-se bastante com o advento da era moderna, mas a função que tais poderes desempenhavam não desapareceu de forma alguma. Segundo tal concepção, a Idade Moderna proclamou a liberdade humana em relação aos grilhões sobrenaturais, da mesma forma que produziu uma nova demanda por necessidades produzidas pelo homem para dar conta dos componentes involuntários, não imediatamente administráveis, da condição humana. Daí o singular apelo intelectual do conceito diferencial de cultura, pelo qual “os sistemas culturais podem ser considerados de um lado, produtos da ação e, de outro, influências condicionantes de novas ações” (BAUMAN, 2012, p. 128).

Enfim, é difícil acreditar em padrões absolutos e universais, pois é típico do ser humano tratar tanto as normas morais quanto os exaltados padrões estéticos como questões de mera convencionalidade (BAUMAN, 2012, p.128). Não se admira que “culturas comparadas” pareçam como simples coleções de curiosidades que compartilham, acima de tudo, a característica de se basearem apenas em opções humanas, antigas ou atuais. Em suma, compreende-se que o conceito diferencial de cultura parece um constituinte indispensável da imagem moderna, intimamente relacionado com as articulações mais relevantes no meio social, onde se percebe que é nessa íntima afinidade que se encontra a verdadeira significação e a persistência desse conceito.

E por último, mas não menos importante, tem-se o conceito genérico de cultura. Do ponto de vista conceitual, pode-se inferir que a diferenciação cultural não se choca com o pressuposto da unidade essencialmente pré-cultural. Pelo contrário, a ideia de diferenciação foi usada pela moderna visão igualitária e humanitária para explicar variações empíricas injustificadas da identidade básica na dotação biológica das raças humanas.

Nesse sentido, Bauman (2012, p. 131) enfatiza que “o conceito genérico tem a ver com os atributos que unem a espécie humana ao distingui-la de tudo o mais”. Ou seja, o autor defende que o conceito genérico de cultura tem a ver com as fronteiras do homem e do humano. Justifica-se, assim, a importância em perceber se a noção hierárquica de cultura coloca em evidência a oposição entre formas de culturas “requintadas” e “grosseiras”, assim como a ponte educacional entre elas; se a noção diferencial de cultura é ao mesmo tempo um produto e um sustentáculo da preocupação com as oposições incontáveis e infinitamente multiplicáveis entre os modos de vida dos vários grupos humanos. Portanto, a noção genérica é construída em torno das dicotomias: mundo humano/mundo natural; ou a distinção entre *actus hominis*, que significa o que acontece ao homem, e *actus humani*, que representa o que o homem faz.

Nessa abordagem, é importante mencionar que alguns estudiosos, como Lev Vygotsky, Jean Piaget e Claude Lévi-Strauss, decidiram concentrar a atenção nas qualidades gerais da percepção humana na perspectiva do estruturalismo semiológico, onde se entende que se os homens criaram a sociedade, é porque tiveram tanto a necessidade quanto a capacidade de fazê-la. Nesse caso, compreende-se que os homens devem ser dotados das qualidades fundamentais para estruturar tanto a sociedade quanto a forma como a pensam e como escolhem sua atitude em relação à própria sociedade.

A noção genérica de cultura, portanto, foi estabelecida para superar a persistente oposição filosófica entre o espiritual e o real, o pensamento e a matéria, o corpo e a mente. O

único componente necessário e insubstituível do conceito é o processo de estruturação, com seus resultados objetivados: as estruturas produzidas pelo homem.

Bauman (2012, p. 143) explicita tal ideia da seguinte forma:

Os estudiosos das línguas, portanto, ao contrário de seus predecessores, não deixaram escapar o óbvio; perceberam desde o início que, independentemente do que se possa dizer do nível relativo de desenvolvimento de uma sociedade ou de outra, suas línguas não podem ser organizadas numa escala; não existem línguas 'mais perfeitas' ou 'mais primitivas' quando avaliadas pelo único critério que se pode aplicar com razoabilidade no contexto nativo. Talvez esse aspecto do destino histórico da etnolinguística possa explicar, em parte, por que a linguagem, ou a produção de símbolos em geral, foi desde logo aclamada, e sem resistência notável, como o cerne universal e básico da cultura humana, como seu alicerce.

Assim, percebe-se que criatividade e dependência são dois aspectos indispensáveis da existência humana, não apenas simplesmente relacionadas, mas sustentando-se mutuamente. Portanto, Bauman (2012, p. 154) enfatiza que “a agonia da cultura está fadada, portanto, a uma eterna continuidade; no mesmo sentido, o homem, uma vez dotado da capacidade de cultura, está fadado a explorar, a sentir-se insatisfeito com seu mundo, a destruir e a criar”.

Ampliando a discussão, vale mencionar Frantz Fanon (2008), que trata da importância da língua no processo cultural. Para o mencionado autor,

o negro antilhano será tanto mais branco, isto é, se aproximará mais do homem verdadeiro, na medida em que adotar a língua francesa. Não ignoramos que esta é uma das atitudes do homem do Ser. Um homem verdadeiro, na medida em que possui a linguagem, possui, em contrapartida, o mundo que essa linguagem expressa e que lhe é explícito. [...] Todo povo colonizado – isto é, todo povo no seio do qual nasceu um complexo de inferioridade devido ao sepultamento de sua originalidade cultural – toma posição diante da linguagem da nação civilizadora, isto é, da cultura metropolitana (FANON, 2008, p. 34).

Dessa forma, compreende-se que a língua é capaz de fornecer subsídios que estabelecem uma relação de poder no meio social e cultural, pois é através dela que as sociedades são capazes de expressar e se entender numa prática comunicativa, onde os sentidos exercem seu papel na formação do sujeito. Para tanto, observa-se que através da linguagem é possível alegar que o preconceito e a discriminação não podem ser concebidos como inatos, mas aprendidos no meio social, principalmente por meio do discurso público. Tal discurso, em grande parte, é controlado pelas elites e nisso inclui os debates políticos, as notícias e os artigos de opinião, os programas de televisão, os manuais e os trabalhos de caráter pedagógico.

Entretanto, se este discurso fosse de maneira sistemática e predominantemente *não racista* ou *antirracista*, o racismo e até mesmo as intolerâncias religiosas não seriam tão

difundidos o quanto são no meio social. Mas o que se observa é a predominância do discurso das elites guardiãs da moral e, portanto, tendem a servir como bons ou maus exemplos de práticas sociais, reforçando assim, as práticas de racismo e intolerância religiosa.

Outra contribuição significativa pra endossar a discussão sobre a definição de cultura está na visão pós-colonialista, que define *cultura* como um processo que ocorre através das interfaces estabelecidas na relação entre cultura e poder, formalizando as representações simbólicas e significativas no contexto social, gerando assim a identidade cultural do sujeito pós-colonial.

Segundo Edward Said, foi através da representação que o Ocidente construiu o “outro” como supostamente inferior e irracional. Sob tal ponto de vista,

[d]ois aspectos do Oriente que o distinguem do Ocidente nessas duas peças continuarão a ser temas essenciais da geografia imaginativa europeia. Uma linha é traçada entre dois continentes. A Europa é poderosa e articulada; a Ásia é derrotada e distante. [...] É a Europa que articula o Oriente; essa articulação não é a prerrogativa de um mestre de marionetes, mas de um genuíno criador, cujo poder de dar vida representa, anima, constitui o espaço do contrário silencioso e perigoso além das fronteiras familiares (SAID, 2008, p. 94).

Observa-se que o saber e o conhecimento foram considerados o centro das atenções na visão eurocêntrica, com o objetivo de estabelecer o poder das potenciais coloniais, haja vista que os próprios nativos e a terra eram concebidos como o centro das conquistas dos poderes coloniais. Nesse contexto, nota-se que o processo de dominação precisava afirmar-se culturalmente e os povos colonizados precisavam, por sua vez, ser convertidos à visão europeia e “civilizada” através da ciência, da linguagem e também da religião.

Para tanto, a teoria pós-colonialista adota basicamente, do ponto de vista cultural, um caráter significativo mais amplo nas sociedades consideradas pós-coloniais, além dos efeitos simbólicos mediante o intercambio cultural e histórico com os grandes centros coloniais, que vai contribuir na ampliação de uma nova maneira de se posicionar diante da diversidade ou das diferenças culturais.

### 1.1.3 Diversidade cultural

No mundo contemporâneo, a partir dos fundamentos da teoria pós-colonialista, observa-se que, na perspectiva dos estudos culturais, o termo *cultura* vem sendo considerado, como algo que envolve diferentes ângulos de uma totalidade direcionada para a criação e a preservação dos bens materiais e imateriais, pautado nos atos de cultivar, habitar e cuidar.

Assim, o homem, através dessas formas de relação com a realidade, torna-se um exímio doador de sentidos aos elementos que compõe o meio social.

Conforme Pelegrini e Funari (2008, p. 26), “a disjunção entre matéria e o espírito tem raízes profundas, como já vimos, pois Cícero já separava a cultura do solo da cultura da alma”. Dessa forma, percebe-se que a relação entre o lado material é bem estabelecida no processo cultural; entretanto, vale mencionar que tal fato se constitui pelo conjunto formado pelas expressões de base intelectual, artística e espiritual, concernentes a determinado grupo social.

O Brasil, por apresentar, dentre outros elementos, uma grande dimensão territorial, possui uma vasta diversidade cultural e isso se deu principalmente pelo processo de colonização no decorrer da sua história, onde houve o contato cultural entre europeus, indígenas e africanos. Nesse sentido, torna-se imprescindível a importância de se conhecer a diversidade cultural no Brasil, onde entender o processo cultural como homogêneo não faz mais sentido no mundo contemporâneo. Segundo Pelegrini e Funari (2008, p. 23), a “valorização da diversidade humana não pode ser desvinculada da eclosão das reivindicações do reconhecimento do valor de identidades sociais e, portanto, da contestação dos conceitos de cultura monolítica e homogênea”.

Entretanto, vale mencionar que a presença da diversidade cultural não significa uma relação automática com uma sociedade plural. Nota-se que a pluralidade passou a ser uma das características do sujeito moderno, onde o pluralismo passa a ser a manifestação de riqueza do pensamento humano e a aceitação da multiplicidade do modo de pensar de pessoas ou grupo social que, por sua vez, tem a liberdade de pensar e se expressar do modo que lhe convier. No entanto, no cenário cultural brasileiro, percebe-se que ainda existe uma problemática referente a esta questão, pois o problema perpassa muitas vezes por questões de preconceito racial.

Nesse sentido, quando se trata do pluralismo cultural, é imprescindível abordar sua relação com a concepção de alteridade. Na atual conjectura social, observa-se que o discurso do respeito pelas diferenças culturais vem carregado de conotações entre eu e o outro, podendo-se até falar em diversidade, mas não na relação do eu com o outro, na perspectiva de se estabelecer a alteridade. Conforme explica Souza (2005, p. 91),

esse “eu e o outro em relação pressupõe a “descentralização do olhar”, isto é, a sensibilidade de se colocar no lugar do outro, de ver como o outro ver, aceitar um conhecimento que não se pauta exatamente nos nossos modelos de conhecimento. A noção de alteridade, enfim, supera o aceitar a existência do outro apenas como necessidade e interesse econômico, construindo assim uma identidade e aceitação do outro.

Para evidenciar essa situação no contexto social, toma-se como exemplo a situação da população negra e mestiça brasileira. Primeiro pela concepção de defesa e luta pela cidadania desse segmento populacional, discurso muito comum na sociedade, que normalmente não passa do plano das ideias, pois existem especificidades próprias daquela população que precisam ser consideradas pela sociedade, para serem respeitadas. Segundo porque muitas vezes tais especificidades passam despercebidas em prol de uma sociedade harmônica, com caráter homogêneo, onde as individualidades caracterizam um modelo comum e único de cultura. Isso ocorre, muitas vezes, em nome de uma pretensa ordem estabelecida no convívio social.

Dessa forma, pode-se afirmar que o Brasil é um país em que a diversidade racial é bastante significativa. No entanto, a cultura e a ideologia que predominam são de matriz europeia. Assim, é comum ver um indivíduo negro ou descendente de negros desenvolver-se no meio dessa ideologia e dessa cultura imposta socialmente, onde esse sujeito passa a se desenvolver num referencial que não faz parte da sua história e nem da sua descendência.

Decerto que, a partir do momento que esse indivíduo não tem conhecimento da sua história, de sua origem, nem da importância que seus antepassados tiveram para a constituição desse país, esse sujeito vai sendo moldado dentro do ego branco, que é o ideal valorizado no meio social brasileiro. É fato que, “se a população negra e/ou mestiça não vivesse em condições inferiores tanto econômicas, quanto social e racialmente, talvez não houvesse grandes problemas na construção de identidade desse grupo populacional” (SOUZA, 2005, p. 91).

De acordo com a discussão apresentada, pode-se constatar que, na verdade, o que se vê é uma população portadora de uma identidade menos positiva com relação à outra. Nesse sentido, acredita-se que é necessário estabelecer uma postura de alteridade para que a sociedade, de maneira geral, perceba e compreenda essa diversidade cultural e consiga se colocar nesse processo de se ver e ver ao outro também.

Com base nesse contexto cultural, ao fazer uma abordagem na perspectiva da diversidade, vale ressaltar o Estado do Amapá reflete uma cultura carregada de costumes e tradições no amplo percurso de sua história. Assim, torna-se pertinente analisar as relações religiosas inseridas nas produções culturais e folclóricas que se transformam no Amapá e traduzem um discurso religioso dialético capaz de atuar direta ou indiretamente na formação ideológica de um sujeito no espaço social.

O Estado do Amapá está situado a nordeste da região norte do Brasil, numa região de fronteira com a seguinte delimitação, a saber: ao norte com a Guiana Francesa, a noroeste

com Suriname, a leste com o Oceano Atlântico e a oeste e sul pelo Estado do Pará. De acordo com sua localização e sua história, o Amapá faz parte de área bastante cobiçada por suas riquezas naturais, sendo alvo de disputas históricas desde o período colonial, principalmente pela descoberta de grandes recursos (ouro, floresta, dentre outros) para a exploração na referida região.

Nesse sentido, Paes Loureiro, ao abordar a poética do imaginário na cultura amazônica, enfatiza que

[v]erdadeiramente, modos de proceder e pensar peculiares estão presentes em todos os níveis dos agrupamentos humanos. Essas diversas formas de recortar e expressar a realidade, sintetizam em seu âmbito, o complexo universo da existência humana, onde as mais diversas formas de vidas são postas em práticas, dentro de uma reciprocidade dinâmica das relações constitutivas da dimensão social da cultura (PAES LOUREIRO, 1995, p. 53).

Nota-se que o contato com diferentes culturas num mesmo meio social será um fator preponderante para se atribuir novas perspectivas culturais, onde há a possibilidade de inserir novas maneiras de representar a realidade.

Observa-se que as circunstâncias da vida amazônica vêm regulando as relações entre os homens e com o meio, tanto no que diz respeito aos fins práticos da produção, quanto ao de circulação e de consumo. Isso é feito pelo processo de transmissão cultural, muitas vezes operado pela oralidade, onde emergem os grupos de Marabaixo e sua prática se efetiva, pois os costumes e a tradição são repassados da mesma forma, ou seja, de geração para geração através da prática da oralidade.

Outro posicionamento relevante a ser considerado é que a diversidade cultural não pode ser desvincilhada também da noção de diversidade na vida humana, pois, no dizer de Pelegrini e Funari (2008, p. 24-25), “a genética das populações humanas descobriu que os grupos humanos não são unidades biológicas. [...] A luta contra o racismo e todo tipo de discriminação foi combatida a partir da valorização da diversidade biológica”. Observa-se assim que a ideia de monocultura não deve ser considerada, haja vista que os seres humanos também são considerados diferentes na composição biológica, contribuindo para a variação de características físicas, o que conseqüentemente gera diversificação no modo de agir, de pensar e de se agrupar no meio social.

Na atual conjuntura social do Estado do Amapá, o Ciclo do Marabaixo não deve ser estigmatizado como uma representação única da raça negra, ou tida como “coisa de preto”, haja vista que atualmente se percebe que, durante a realização do ciclo, ocorre a participação



mais significativa da sociedade. Acredita-se que tal fato é possível pelo incentivo financeiro por parte do Governo do Estado do Amapá (GEA), através de políticas públicas de aspectos culturais, em especial as referentes ao patrimônio cultural, que são promovidas pelo Ministério da Cultura (MinC), em parceria com a Secretaria de Cultura do Estado (SECULT), que visam custear a realização da programação das festividades do Ciclo do Marabaixo, por meio de uma divulgação maciça nos meios de comunicação. Assim a população passa a conhecer ou pelo menos visualizar melhor o Marabaixo como manifestação cultural.

Assim, compreende-se que, num processo de evolução histórica, a diversidade surgiu como uma forma de explicar e justificar que as diferenças existem e que precisam ser consideradas no ambiente social, pois se acredita que, em tal contexto, as forças que supostamente levariam à homogeneização cultural com a intenção de demarcar raças superiores e inferiores, cultura superior e cultura inferior, serviriam para contribuir na demarcação da diversidade cultural.

Desta forma, pode-se inserir neste contexto a evidência da diversidade cultural no Estado do Amapá, pautada em diferentes raças e etnias<sup>9</sup> que são responsáveis pela difusão de tal diversidade, com as mais variadas práticas culturais e enriquecida pelos saberes empíricos de cada um. Assim, acredita-se que aspecto cultural da sociedade amapaense, em especial ao Ciclo do Marabaixo e os dogmas da igreja católica, há uma intensificação das relações de troca de elementos culturais, tornando estas relações gradualmente “impuras”, onde formas culturais que antes não existiam passam a fazer parte dessa realidade, pois nota-se que com o contato constante com o diferente é que surge a diversidade das sociedades contemporâneas.

É nesse contexto que se utilizarão as reflexões de base pós-colonialistas para aprimorar a discussão, onde o argumento central está fundamentado no rompimento de uma história única, sustentadas pelas metanarrativas<sup>10</sup> que legitimam as ideologias do processo de colonização, impondo de maneira natural a dominação do homem pelo próprio homem, a partir das diferenças raciais. Isso evidencia a relação com o conceito de cultura enquanto hierarquia, apresentado por Bauman (2012), e utilizado para justificar o “processo civilizatório”.

Impõe-se então a questão lançada por Aimé Césaire (2010, p. 17):

---

<sup>9</sup> Segundo Santos (2010), o termo *raça* tem uma variedade de definições geralmente utilizada para um grupo de pessoas que compartilham certas características morfológicas. Já o termo *etnia* assume um conceito polivalente, que constrói a identidade de um indivíduo resumida em: parentesco, religião, língua, território compartilhado e nacionalidade, além da aparência física.

<sup>10</sup> Na filosofia e na teoria da cultura, uma *metanarrativa* assume o sentido de uma grande narrativa, uma narrativa de nível superior (*meta* é um prefixo de origem grega que significa “ir além de”) capaz de explicar todo o conhecimento existente ou capaz de representar uma verdade absoluta sobre o universo (LYOTARD, 1989).

O que é em princípio a colonização? Reconhecer que ela não é evangelização, nem empreitada filantrópica, nem vontade de fazer retroceder as fronteiras da ignorância, da enfermidade, da tirania, nem a expansão de Deus, nem a extensão do direito; admitir de uma vez por todas, sem titubear, por receio das consequências, que na colonização o gesto decisivo é aventureiro e o do pirata, o do mercador e do armador, do caçador de ouro e do comerciante, o do apetite e da força, com a maléfica sombra projetada por trás de uma forma de civilização em que em um momento de sua história se sente obrigada, endogenamente, a estender a concorrência de suas economias antagônicas à escala mundial.

Tendo em vista tal posicionamento, nota-se que os teóricos que fundamentam a visão pós-colonialista se posicionam na defensiva de um comprometimento político com a crítica ao colonialismo e com a desconstrução desse discurso, como se pode perceber nas palavras de Homi Bhabha (2012): “precisamos do pós-colonialismo para nos mostrar a experiência completa da descolonização”.

Homi Bhabha é visto como um dos principais expoentes da teoria pós-colonialista, para quem as questões referentes à diversidade cultural abrangem um universo amplo de elementos cambiantes de coisas, enquanto a diferença cultural representa melhor como os enunciados são criados para promover a legitimação de determinadas culturas em relação a outras.

A diversidade cultural, para Bhabha (2010), refere-se à cultura como um objeto do conhecimento empírico, reconhecendo conteúdos e costumes culturais “pré-dados”. A diversidade representa então uma retórica radical da separação de culturas totalizadas, que se fundamentam na utopia de uma memória mítica de uma identidade coletiva única.

Em contraposição a esta perspectiva essencialista, a *diferença cultural* se constitui, de acordo com Bhabha, como o processo de *enunciação* da cultura, como algo “conhecível” e legítimo, adequado à construção de sistemas de identificação cultural. Nesse contexto, trata-se de “um processo de significação através do qual afirmações de cultura e sobre a cultura diferenciam, discriminam e autorizam a produção de campos de força, referência, aplicabilidade e capacidade” (BHABHA, 2010, p. 63). A diferença se constitui na tensão entre os enunciados (atos e palavras) e o processo de enunciação (contexto semiótico) por eles sustentado, a partir do qual cada ato e cada palavra adquirem significados, dependendo do contexto cultural do qual se faz parte.

Enfim, percebe-se, com Bhabha (2010), que o conceito de *diferença* indica uma nova perspectiva epistemológica, defendida na teoria pós-colonialista, que aponta para a compreensão do hibridismo e da ambivalência, capazes de constituir as identidades e relações interculturais.

#### 1.1.4 Identidade cultural na contemporaneidade

Ao fazer uma abordagem sobre diversidade cultural, não se pode deixar de evidenciar reflexões referentes à identidade cultural na contemporaneidade. Nesse sentido, será necessário articular teoricamente algumas questões com base no conhecimento histórico, para uma melhor compreensão de aspectos que evocam a definição de identidade e de sua percepção na contemporaneidade.

Segundo Amadeo e Rojas (2010, p. 35), “o conceito de identidade é um dos conceitos mais confusos, contraditórios, imprecisos e ‘inventado’ pelo pensamento moderno”. Para os autores, a sociedade científica moderna sentiu necessidade de criar um conceito para associá-lo a outro processo de representação, onde o termo identidade está diretamente relacionado, do ponto de vista ideológico, com indivíduo no ambiente social.

Entretanto, a definição de identidade, formulada especificamente para ser atrelada aos indivíduos, logo trasladou para o aspecto social e, conseqüentemente, passou a ser vista semanticamente como “identidade nacional”, o que reflete interesses burgueses nesta nova relação de sentido, na perspectiva da construção de uma sociedade moderna fundada nos Estados nacionais.

Em outras palavras,

o paradoxo de que a uma progressiva unificação do mundo corresponda uma concomitante fragmentação política em Estados-nação é outro dos fenômenos de expansão/contração analisados pela teoria do sistema-mundo. Porém, isto não é contraditório com a ideia de que a construção de uma identidade nacional na qual todos os súditos de um Estado pudessem se reconhecer simbolicamente em uma cultura comum foi desde o começo um instrumento ideológico de primeira importância. E, desde o princípio, a *língua* foi um elemento decisivo desta construção (AMADEO; ROJAS, 2010, p. 36) [grifo dos autores].

Com base no exposto acima, considerando o contexto histórico pelo qual os “povos colonizados” foram inseridos, compreende-se que vários países passaram por este processo de construção de identidades nacionais, pelo fato de a identidade estar devidamente interligada ao processo de colonização, onde também pode ser relacionada ao processo de expansão capitalista.

Assim, fica evidente que a promoção dos Estados europeus da prática do genocídio das populações colonizadas, bem como o etnocídio que implicou em terríveis conseqüências com a dizimação de culturas nativas, serviu para devastar formas significativas de aspectos linguístico-culturais locais. É o que se vê na seguinte passagem:

A incorporação de histórias culturais diversas e heterogêneas a um único mundo dominado pela Europa significou uma configuração cultural e intersubjetiva equivalente à articulação de todas as formas de controle do trabalho em torno do capital, para estabelecer o capitalismo mundial. Assim as experiências, culturas e histórias terminaram também articuladas numa ordem cultural mundial em torno da hegemonia europeia ou ocidental (AMADEO; ROJAS, 2010, p. 36).

Observa que, com tal atitude, os europeus assumem o pleno poder nas colônias, através da imposição de padrões linguísticos e culturais, sendo capazes de manipular e exercer o controle sobre a própria subjetividade cultural dos nativos. Como consequência desse processo, pode-se afirmar que os colonizadores exerceram diversas influências responsáveis pela configuração de um novo universo de relações intersubjetivas de dominação entre colonizador e colonizado, paralelamente ao processo de imposição de uma nova cultura da qual emergiam novas perspectivas de identidades culturais.

Diante desse contexto, e de acordo com as contribuições de Amadeo e Rojas (2010), pode-se caracterizar a ocorrência de três operações básicas, responsáveis pelo surgimento de um novo universo de relações intersubjetivas, a saber: a expropriação das populações colonizadas dos descobrimentos, que tinham por objetivo o desenvolvimento do sistema capitalista em benefício do centro europeu; a repressão das formas de produção de conhecimentos, o universo simbólico, bem como os padrões de expressão e objetivação da subjetividade dos povos colonizados; a aculturação forçada dos colonizados, que foram obrigados a aprender a cultura dos colonizadores para permitir a reprodução da dominação, no campo da atividade material, tecnológica e subjetiva, incluindo a prática religiosa.

Para tanto, fica evidente que, no curso da história, o processo de identidade cultural implicou não só em colonização e exploração das riquezas naturais, mas também numa colonização de perspectivas cognitivas, no modo de produzir e atribuir sentido ao resultado da experiência material ou intersubjetiva, naquilo que se tem como imaginário, no entendimento do universo das relações subjetivas que se tem do mundo.

Vale mencionar o posicionamento de Stuart Hall com relação à identidade cultural, que defende a ideia da importância de interpretar as novas relações e disposições de poder no processo de descolonização para compreender o surgimento de novas identidades. Para Hall (2011, p. 7), “as velhas identidades, que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o sujeito moderno, até aqui visto como um sujeito unificado”.

Stuart Hall (2011), ao pensar nos limites e nos significados da pós-modernidade, enfatiza que este é um período histórico da sociedade, da cultura e da própria intelectualidade após a Segunda Guerra Mundial, que resulta em uma brusca mudança nas identidades sociais. Em outras palavras, o autor considera o período pós-moderno como um surto de “crise de identidade” generalizada na atual conjuntura social. Para um melhor entendimento, o autor distingue três concepções de identidade, na perspectiva do sujeito, de acordo com o período histórico e o ramo do conhecimento implícito.

O primeiro, denominado de “sujeito do Iluminismo”, também pode ser nomeado de sujeito moderno e é caracterizado como um sujeito unificado, plenamente dotado de senso de razão, decisão, consciência e ação. Nessa perspectiva, a racionalidade é vista como o centro essencial da identidade de uma pessoa, em que o indivíduo utiliza meios para atingir seus próprios interesses, de tal maneira que “pode-se ver que essa era uma concepção muito ‘individualista’ do sujeito e de sua identidade” (HALL, 2011, p. 11).

O segundo, classificado de “sujeito sociológico”, definido por estar fundamentado nas relações estabelecidas com o meio social. Compreende-se que a personalidade de cada sujeito é definida pela interação com a sociedade, onde cada ser humano tem sua própria essência, mas é continuamente afetada e conseqüentemente alterada pelas relações com o mundo exterior. Para Hall (2011, p. 12), “a identidade, nessa concepção sociológica, preenche o espaço entre o ‘interior’ e o ‘exterior’ – entre o mundo pessoal e o mundo público”. Entretanto, o autor argumenta que essas relações sociais que agora estão mudando e, como consequência disso, “o sujeito, previamente vivido como tendo uma identidade unificada e estável, está se tornando fragmentado, composto não de uma única, mas de várias identidades, algumas vezes contraditórias ou não resolvidas” (HALL, 2011, p. 12). No decorrer desse processo, surge então uma nova classificação para sujeito.

O terceiro, classificado de sujeito pós-moderno, passa a ser visto como uma negação de que as pessoas tenham uma essência individual, interior e unificada. Para Hall (2011, p. 13), o “sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um ‘eu’ coerente”. Ou seja, o sujeito não tem uma única, mas uma grande variedade de identidades pessoais, e muitas delas podem ser contraditórias umas com as outras.

Observa-se, pois, que Hall busca esclarecer que a transformação na identidade do sujeito moderno-sociológico para um pós-moderno decorreu especialmente pelos avanços das ciências biológicas e sociais nos séculos XIX e XX, que demonstraram certa superficialidade da noção de indivíduo unificado, definida anteriormente. Na verdade, nota-se que a própria

noção de indivíduo moderno se deu pela evolução intelectual do Ocidente a partir do Renascimento, em contraposição à visão religiosa que foi estabelecida pelas ideologias do período anterior. Assim, para Hall (2011, p. 25-26),

[m]uitos movimentos importantes no pensamento e na cultura ocidentais contribuíram para a emergência dessa nova concepção: a Reforma e o Protestantismo, que libertaram a consciência individual das instituições religiosas da Igreja e a expuseram diretamente aos olhos de Deus; o Humanismo Renascentista, que colocou o Homem (*sic*) no centro do universo; as revoluções científicas, que conferiram ao Homem a faculdade e as capacidades para inquirir, investigar e decifrar os mistérios da Natureza; e o Iluminismo, centrado na imagem do Homem racional, científico, libertado do dogma e da intolerância, e diante do qual se estendia a totalidade da história humana, para ser compreendida e dominada.

É diante de tal contexto histórico que se apresenta a evolução do aspecto cultural referente à relação de colonizador e colonizado, proporcionando uma variação na identidade cultural dos indivíduos. De acordo com a contribuição de Hall (2011), com a transformação da identidade do sujeito conforme o período histórico que este se encontra, percebe-se que a sociedade contemporânea passa por uma crise de identidade cultural.

Nesse caso, pode-se considerar que a sociedade amapaense não foge à regra, pois acredita-se que o sujeito que participa ativamente da programação das festividades do Ciclo do Marabaixo é o mesmo que frequenta as missas da Igreja Católica, bem como qualquer outro ritual religioso que desperte seu interesse.

É nessa perspectiva que, para ilustrar essa transformação nas práticas religiosas, faz-se necessária a evocação de Paulo Barrera Rivera (2003, p. 438):

Nas sociedades contemporâneas não há mais campo religioso estável, e os compromissos de longa duração deixaram de ser norma. Diversos tipos de opções religiosas e múltiplos produtos religiosos são oferecidos dia a dia nos templos e nos meios de comunicação. Religião exclusiva é coisa do passado. O sagrado apresenta-se multiforme, pouco homogêneo e, sobretudo, em constante movimento.

De acordo com o referido autor, o cenário religioso passar a ser caracterizado no aspecto de plural e diversificado, onde pode haver múltiplas possibilidades de expressões quanto ao fenômeno religioso, sem seguir necessariamente os contornos tradicionais demarcados por instituições.

## 1.2 Reflexões sobre o aspecto religioso no meio social

### 1.2.1 A prática religiosa em sociedade

A atividade religiosa e sua função no meio social são aspectos inerentes ao ser humano, estabelecidos através de determinada religião que, segundo Durkheim (1981), pode ser vista como um tipo de conhecimento, ou seja, uma forma de conhecer e se identificar com determinada visão de mundo, socializada dentro de um grupo social específico. Ao relacionar tais aspectos com a linguagem humana, a religião pode ser entendida como um sistema de significados, onde diferentes elementos ganham organicidade e relação, que diferem de acordo com determinado grupo e sistema de religião.

Clifford Geertz (1989), ao fazer uma abordagem antropológica sobre a religião enquanto sistema cultural, aponta que, para lidar com os significados de determinada religião, é necessário perceber que os símbolos sagrados funcionam para os *ethos*<sup>11</sup> de um determinado povo, bem como a sua visão de mundo, considerando as relações de ordem estabelecidas através das práticas mais simples e específicas, daquelas de caráter mais amplo no meio social.

No dizer de Geertz (1989, p. 67), na

crença e na prática religiosa, o *ethos* de um grupo torna-se intelectualmente razoável porque demonstra representar um tipo de vida idealmente adaptado ao estado de coisas atual que a visão de mundo descreve, enquanto essa visão de mundo torna-se emocionalmente convincente por ser apresentada como uma imagem de um estado de coisas verdadeiro, especialmente bem-arrumado para acomodar tal tipo de vida [grifo do autor].

Pode-se considerar então que a religião vem a ser o resultado da prática religiosa, vista como um produto social. Em outras palavras, são as relações sociais que estabelecem os significados religiosos. Portanto, a religião passa a ser um elemento da cultura e, em alguns casos, um traço fundante da cultura a tal ponto que – segundo Durkheim (1981), ao analisar a história antiga – se chega a reduzir o social ao aspecto religioso.

Nesse contexto social, o homem é dotado da capacidade de criar símbolos para estabelecer uma ordem de existência geral, onde os símbolos ou os sistemas simbólicos são responsáveis por induzir e definir as disposições que determinada sociedade vai estabelecer com o aspecto religioso.

Para Geertz (1989, p. 99), “se os símbolos sagrados não induzissem a disposições nos seres humanos e ao mesmo tempo não formulassem ideias gerais de ordem [...] então não

---

<sup>11</sup> O autor define *ethos* como o tom, o caráter e a qualidade da sua vida, seu estilo e disposições morais e estéticos estruturados no meio social.

existiria a diferenciação empírica da atividade religiosa ou da experiência religiosa”. Dessa forma, entende-se que os sistemas simbólicos são revestidos de aspectos transcendentais e, com a ajuda dos padrões culturais, servem para manter uma ordem moral no meio social. Caso contrário, os sistemas simbólicos seriam vistos apenas como práticas convencionais.

Compreende-se então que religião vem ser o produto do trabalho religioso que, na sua origem, trata de uma produção de caráter social. Segundo Oro (2013), o trabalho religioso pode-se distinguir de duas formas: a primeira, de maneira anônima e coletiva, caracteriza-se por utilizar práticas e crenças que surgem espontaneamente, anonimamente no meio social. Já a segunda maneira é caracterizada pelo desenvolvimento das sociedades e, conseqüentemente, com a divisão social do trabalho, onde a religião passou a ser monopolizada por um grupo de especialistas, que Oro nomeia de líderes religiosos, enfatizando que eles elaboram o trabalho religioso de acordo com o interesse de cada um. Oro faz referência ainda à classificação de Max Weber, para quem existem três tipos de líderes religiosos: a) o sacerdote, que possui autoridade, mas não por si só, e sim por ser membro de uma instituição reconhecida socialmente e que o autoriza como tal; b) o profeta, que produz atos religiosos por seu carisma pessoal, não necessariamente por ser membro de uma instituição autorizada e sagrada; e c) o mago, que é definido como um profissional autônomo, quem usa o a prática do sagrado para resolver os problemas eventuais de quem o procura. Pode-se dizer que, em suma, ele não tem fiéis, mas clientes. Segundo Oro (2013, p. 25), “os três, no dia a dia, competem entre si para atender as demandas dos que não são especialistas, produzem para os outros consumirem [...] já a produção anônima e coletiva das religiões é consumida por quem a produz”.

Assim, nota-se que a prática religiosa baseia-se na fé, que é estimulada através dos sistemas simbólicos e dos líderes religiosos. De modo geral, ter fé não implica em viver somente os ensinamentos do ser superior, estabelecidos através da relação entre o sujeito e Deus, mas em ter o poder de controlar ou manipular as forças sobrenaturais para a realização dos projetos pessoais e individuais (ORO, 2013).

Entretanto, Durkheim (1989, p. 439), no final do século XIX, reconhecia que a fé é uma força importante para os fiéis, pois aqueles que creem e vivem a vida religiosa

sentem, com efeito, que a verdadeira função da religião não é nos fazer pensar, enriquecer nosso conhecimento, acrescentar às representações que devemos à ciência representações de outra origem e de outro caráter, mas nos faz agir, nos ajuda a viver. O fiel que comungou como seu deus ordenou, não é apenas homem que vê verdades novas que o incrédulo ignora: é homem que pode mais. Ele sente em si, uma força maior para suportar as dificuldades da existência e para vencê-las. Está como que elevado acima das misérias humanas, [...] acredita-se salvo do mal.



Apesar de ser notória a importância da fé para o desenvolvimento da prática religiosa, observa-se que diferentes grupos ou segmentos na sociedade enfrentam as mudanças nas religiões, onde há grupos mais conservadores, outros mais liberais e que muitas vezes são a causa de conflitos sociais e interpessoais. Entretanto, acredita-se que esse fato está devidamente relacionado a aspectos culturais, pois o contato com diferentes culturas também influencia a escolha das práticas religiosas, principalmente no que tange às relações de poder.

Assim, na busca do entendimento do aspecto religioso atuando no ambiente social, é necessário que o pesquisador fique atento às relações de poder estabelecidas nas interfaces culturais de determinada sociedade. Pois não é difícil compreender que, quando há dominação de uma classe sobre a outra, também acontece uma influência cultural, onde a classe dominante acaba impondo, em grande parte, sua cultura e sua visão de mundo à classe dominada.

É o que acontece nas relações estabelecidas entre o branco e o negro na história da humanidade, e no caso desta pesquisa, na cidade de Macapá (Bairro do Laguinho), principalmente no que se refere às questões religiosas entre a igreja católica e os Grupos de Marabaixo. No entanto, percebe-se que não é apenas uma imposição cultural que acontece, mas também uma relação entre cultura de classes subalternas e de dominantes, onde não é perceptível apenas a imposição cultural, mas também o predomínio de comportamentos sociais que refletem o poder hegemônico estabelecido na sociedade. Ocorre, assim, uma interação dialética entre a cultura subalterna e a hegemônica.

Para ampliar essa reflexão, torna-se pertinente a contribuição de Pierre Bourdieu, ao enfatizar que a religião tem um efeito de consagração, ou seja, de legitimação, em relação ao mundo natural e social, sendo capaz de converter o *ethos* (costume) em ética. Segundo o dito autor, “a religião está predisposta a assumir uma função ideológica, função prática e política de absolutização do relativo e de legitimação do arbitrário” (BOURDIEU, 2007, p. 46).

Dessa forma, compreende-se que a religião assegura tudo o que define socialmente determinado grupo que o representa e o defende, possibilitando assim a legitimação de um estilo de vida e de relações sociais, que são arbitrárias e estão associadas a uma classe ou grupo social. Em suma, Bourdieu (1982, p. 50) observa que

as funções sociais desempenhadas pela religião em favor de um grupo ou de uma classe diferenciam-se necessariamente de acordo com a posição que este grupo ou classe ocupa: a) na estrutura de relações de classe e b) na divisão do trabalho religioso.

Com base na ideia acima, pode-se considerar que as práticas religiosas contribuem, assim, para a reprodução de ordem social, ao contribuir para consagrá-la e sancioná-la. Ao longo da evolução da história das religiões, observa-se que algumas religiões tendem a justificar a hegemonia das classes dominantes e impor aos dominados um reconhecimento da legitimidade da dominação, apelando para a resignação e a renúncia. Para que isso ocorra, as religiões lançam mão de técnicas de manipulação simbólica de aspirações, por meio de compensação ou transfiguração simbólica, de promessas de salvação ou de exaltação.

Em tal cenário, Bourdieu afirma que, quando uma igreja detém um monopólio das ideologias estabelecidas em determinada comunidade, haverá por trás das aparências de unidade uma dissimulação de que existe a diversidade de pregações e de experiências religiosas. Entretanto, os símbolos e os modos como eles são manipulados também refletem uma conotação de interesses políticos, onde a estrutura das relações no campo religioso é evidenciada através do exercício da autoridade com relação à estrutura interna de uma instituição religiosa, conforme o excerto a seguir:

A estrutura das relações cumpre uma função externa de legitimação da ordem estabelecida na medida em que a manutenção da ordem simbólica contribui diretamente para a manutenção da ordem política, ao passo que a subversão simbólica da ordem simbólica só consegue afetar a ordem política quando se faz acompanhar por uma subversão política desta ordem (BOURDIEU, 2007, p. 67).

Com base nessa ideia, compreende-se que a estrutura das relações internas de uma instituição religiosa tende a reproduzir a mesma estrutura das relações de poder existente entre os grupos ou classes, embora sob forma transfigurada e disfarçada.

Nesse sentido, é possível afirmar que vocábulos como “diversidade”, “diferença”, “identidade” e “multiculturalismo” são empregados constantemente em discursos políticos e governamentais, assumindo assim a característica de democrático, social e humanitário. Em suma, observa-se que, através desses discursos, tem-se a ilusória percepção de que realmente se vive num período pós-moderno, onde os cidadãos são capazes de aceitar e respeitar as diferenças alheias, sejam elas religiosas, culturais ou raciais.

Larrosa e Skliar (2001, p. 120) afirmam que, em empregos de certas retóricas sobre diversidade, tratam-se apenas de “eufemismos que tranquilizam nossas consciências ou produzem a ilusão de que assistimos profundas transformações sociais e culturais simplesmente porque elas se resguardam em palavras de moda”.

Nessa perspectiva, não se pode esquecer que identidade, tal qual diferença, é algo estabelecido através da relação social, onde a definição está sujeita a vetores de força, que, em outras palavras, pode ser compreendida como a relação de poder estabelecida no meio social.

Para tanto, Silva (2014, p. 81) enfatiza que “a identidade e a diferença não são, nunca, inocentes”. Segundo o referido autor, elas são impostas e a diferenciação fundamenta-se na relação estabelecida pelo poder. Além disso, Silva destaca que há uma série de processos que traduzem essa diferenciação, tais como incluir/excluir, na perspectiva de identificar e representar quem pertence ou não a determinada identidade. Outro processo seria a demarcação de fronteiras imaginárias capazes de definir e separar “nós” e “eles”; assim como é possível classificar e normalizar a diferença no meio social.

Portanto, a identidade cultural não deve ser compreendida como um processo natural dos fatos, nem inerente ao indivíduo. Na verdade, observa-se que ela é preexistente ao indivíduo e, como a própria cultura se transforma, subtende-se que a identidade cultural do sujeito dever ser entendida como estática e permanente, mas também percebida como fluida, móvel e, principalmente, não deve ser concebida como uma imposição inocente, nem como uma apropriação, de todo, inconsciente. Enfim, a identidade cultural é construída e manipulada por aparelhos políticos e ideológicos.

## **CAPÍTULO II: O CICLO DO MARABAIXO E O ASPECTO RELIGIOSO NO BAIRRO DO LAGUINHO**

Neste momento, a pesquisa visa apresentar aspectos formais sobre o Ciclo do Marabaixo, primeiramente com uma abordagem no Estado do Amapá e, em seguida, em Macapá, mais especificamente no bairro do Laguinho, através de uma discussão histórica, pela qual o texto busca corroborar a ideia de que a contribuição do negro vai além do cenário conflitante entre religião e manifestação cultural, que retrata a origem dos primeiros colonizadores que vieram povoar a Amazônia, bem como a importância da cultura negra na constituição da sociedade através de seus conhecimentos nas artes e nos valores através da cosmovisão.

A princípio, a tessitura apresenta-se na perspectiva de explicar o que é Ciclo do Marabaixo, sua definição e também sua origem. Em seguida, o texto discorre sobre os aspectos religiosos, dando sequência na relação entre o hibridismo cultural e o sincretismo religioso, fazendo uma exposição de como a cultura africana está inserida para a composição deste cenário no Estado do Amapá, na perspectiva de esclarecer que as evidências culturais não se restringem apenas ao aspecto festivo e religioso do Ciclo do Marabaixo, é algo que ultrapassa esses limites. E para finalizar, o capítulo encerra com a definição e a caracterização dos Ladrões de Marabaixo.

### **2.1 A cultura do Ciclo do Marabaixo no Estado do Amapá**

Como esta dissertação propõe ampliar uma discussão sobre questões religiosas num contexto cultural, é importante frisar que o Estado do Amapá é uma unidade federativa que reflete uma cultura carregada de costumes e tradições, considerando seu processo de formação com grande contribuição de índios, negros e brancos.

Atualmente, dentro do contexto de constituição das unidades federativas no Brasil, pode-se inferir que o Amapá é considerado jovem, tendo a sua efetivação durante a reformulação da Constituição de 1988. Em relação à composição racial presente no mencionado Estado, dados do Instituto Brasileiro de Geografia Estatística (IBGE) comprovam que a mistura de raças é bastante significativa no Amapá, conforme dados da Tabela 1.

Tabela 01: Raças que compõem a população amapaense.

| População residente, por cor ou raça |                       |                               |         |         |                                  |        |        |
|--------------------------------------|-----------------------|-------------------------------|---------|---------|----------------------------------|--------|--------|
| Federação                            | Cor ou raça           | Variável x Ano                |         |         |                                  |        |        |
|                                      |                       | População residente (Pessoas) |         |         | População residente (Percentual) |        |        |
|                                      |                       | 1991                          | 2000    | 2010    | 1991                             | 2000   | 2010   |
| Amapá                                | <b>Total</b>          | 289.035                       | 477.032 | 669.526 | 100,00                           | 100,00 | 100,00 |
|                                      | <b>Branca</b>         | 62.487                        | 126.850 | 159.161 | 21,62                            | 26,59  | 23,77  |
|                                      | <b>Preta</b>          | 11.812                        | 25.543  | 56.205  | 4,09                             | 5,35   | 8,39   |
|                                      | <b>Amarela</b>        | 174                           | 795     | 7.050   | 0,06                             | 0,17   | 1,05   |
|                                      | <b>Parda</b>          | 211.317                       | 313.519 | 439.762 | 73,11                            | 65,72  | 65,68  |
|                                      | <b>Indígena</b>       | 3.245                         | 4.972   | 7.344   | 1,12                             | 1,04   | 1,10   |
|                                      | <b>Sem declaração</b> | -                             | 5.354   | 3       | -                                | 1,12   | 0,00   |

Fonte: Instituto Brasileiro de Geografia Estatística (IBGE/2010).

Diante dessa realidade e de acordo com os dados apresentados na tabela acima, é possível confirmar o Amapá como um Estado de diversidade cultural<sup>12</sup>. Pois, de acordo com Alci Jackson da Silva (2014, p. 49), percebe-se que o

negro faz parte da composição étnica do Amapá, disso não se tem dúvida, devido à miscigenação ocorrida forçosamente nos lugares onde existiu o processo de escravidão e, no Amapá não foi diferente. Porém, esse processo trouxe algo salutar à sociedade amapaense, pois a presença e os costumes dos negros propalaram-se pelas ruas, fazendo do Amapá um lugar cheio de alegria, festivo e afroligioso [sic].

Vale mencionar que o foco desta pesquisa é a cultura afro-amapaense e que, de acordo com o contexto histórico do Estado do Amapá, a ocorrência de diferentes manifestações culturais reflete que características da cultura africana são evidentemente comuns e praticadas nas comunidades rurais e urbanas daquele Estado.

Segundo Paulo Cambraia e Sidney Lobato (2013), a historiografia da Amazônia não deixa dúvida de que a principal força de trabalho no período colonial foi a indígena, principalmente do século XVI até a primeira metade do século XVIII. Entretanto, os referidos autores acrescentam que a inserção da mão de obra africana não pode ser ignorada, haja vista a significativa movimentação de escravos africanos no período que compreende de 1755 a 1777, com um quantitativo de mais de doze mil escravos atuando nesta região.

Dessa forma, pode-se afirmar que a cultura dos negros está enraizada em diferentes lugares do Estado do Amapá, pelo fato de, no início da história amapaense, o negro africano muitas vezes fugir de seus patrões em busca de liberdade e refugiar-se em *quilombos*<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> Segundo Pelegrini & Funari (2008), a diversidade poder ser compreendida como uma categoria que serve para explicar as divergências, de caráter a um só tempo cultural e político.

<sup>13</sup> Conferir em Alci Jackson da Silva (2014), local de refúgio na tentativa de se livrar do trabalho escravo e assim viver em liberdade.

No entanto, é relevante considerar o posicionamento de Alci Jackson da Silva (2014, p. 75) ao chamar a atenção para o significado de quilombo na atualidade:

pois, a época da sua criação o seu significado realmente era de refúgio para as pessoas que sofriam algum tipo de coerção e/ou escravidão. Entretanto, não existe mais escravidão como no passado e o Quilombo ou área de Remanescente de Quilombo possui a enorme missão de perpetuar a cultura dos seus antepassados para não se perder a sua identidade étnica cultural.

Segundo o autor supracitado, em todo o Estado do Amapá 79 áreas já foram identificadas como remanescentes de quilombo e, acredita-se existirem muito mais que esse quantitativo. Entretanto, conforme a Tabela 02, a Fundação Cultural Palmares reconhece apenas um total de 33 áreas quilombolas:

Tabela 02: Comunidades Remanescentes de Quilombo no Amapá.

| Nº | MUNICÍPIO        | COMUNIDADE                 | DATA DE PUBLICAÇÃO DE RECONHECIEMNT0 |
|----|------------------|----------------------------|--------------------------------------|
| 01 | Calçoene         | Cunani                     | 19/04/2005                           |
| 02 | Macapá           | Lagoa dos Índios           | 18/08/2005                           |
| 03 | Macapá           | Conceição do Macacoari     | 09/11/2005                           |
| 04 | Macapá           | Mel da Pedreira            | 09/11/2005                           |
| 05 | Macapá           | Ilha Redonda               | 12/05/2006                           |
| 06 | Macapá           | Rosa                       | 12/05/2006                           |
| 07 | Macapá           | São José do Mata Fome      | 12/05/2006                           |
| 08 | Macapá           | São Pedro dos Bois         | 12/05/2006                           |
| 09 | Macapá           | Ambé                       | 07/06/2006                           |
| 10 | Macapá           | Porto do Abacate           | 28/07/2006                           |
| 11 | Santana          | São Raimundo do Pirativa   | 13/12/2006                           |
| 12 | Oiapoque         | Kulumbú do Patozinho       | 19/11/2009                           |
| 13 | Santana          | Engenho do Matapi          | 19/11/2009                           |
| 14 | Macapá           | Curralinho                 | 24/03/2010                           |
| 15 | Macapá           | São João do Matapi         | 24/03/2010                           |
| 16 | Santana          | Nossa Senhora do Desterro  | 24/03/2010                           |
| 17 | Macapá           | Ressaca da Pedreira        | 28/04/2010                           |
| 18 | Macapá           | Santo Antônio do Matapi    | 28/04/2010                           |
| 19 | Santana          | Alto Pirativa              | 28/04/2010                           |
| 20 | Santana          | Cinco Chagas               | 28/04/2010                           |
| 21 | Tartarugalzinho  | São Tomé do Apurema        | 28/04/2010                           |
| 22 | Ferreira Gomes   | Igarapé do Palha           | 04/11/2010                           |
| 23 | Macapá           | São José do Matapi         | 04/11/2010                           |
| 24 | Itaubal do Pírim | São Miguel do Macacoari    | 27/12/2010                           |
| 25 | Santana          | Igarapé do Lago            | 17/06/2011                           |
| 26 | Macapá           | Santa Luzia do Maruanum I  | 04/10/2011                           |
| 27 | Macapá           | Santa Luzia do Maruanum II | 04/10/2011                           |
| 28 | Macapá           | Curiaú                     | 13/03/2013                           |
| 29 | Laranjal do Jari | São José                   | 24/05/2013                           |
| 30 | Mazagão          | Lagoa do Maracá            | 24/05/2013                           |
| 31 | Vitória do Jari  | Taperera                   | 24/05/2013                           |
| 32 | Macapá           | Campina Grande             | 19/09/2013                           |
| 33 | Macapá           | Carmo do Maruanum          | 25/10/2013                           |

Fonte: Fundação Cultural Palmares (2014).

De acordo com a tabela apresentada, percebe-se que a cultura de origem africana abrange uma área significativa, bem como um vasto e diversificado campo de manifestações culturais, tais como o Batuque, o Marabaixo, o Sairé, a Zimba, o Samba, o Tambor de Crioula, a Capoeira e as religiões de matriz africana (Umbanda e Candomblé<sup>14</sup>).

A manifestação do Ciclo do Marabaixo, em Macapá, chama atenção pela evidência de conflitos em vários momentos históricos entre representantes da Igreja Católica, como o padre Júlio Maria Lombaerd, e alguns líderes de festas religiosas, em especial, as do Marabaixo.

Segundo a pesquisa de Videira (2009), após a chegada dos padres italianos do Pontifício Instituto de Missões Estrangeiras (PIME), na década de 1940 – organização essencialmente missionária que tinha como objetivo principal anunciar o evangelho aos que não eram considerados cristãos – gerou muitos conflitos religiosos, principalmente com os negros que, em momentos pontuais, foram proibidos até de entrar na igreja. A justificativa era de que os padres viam a manifestação do Marabaixo como rito divergente da doutrina do catolicismo oficial, mas os afrodescendentes resistiram à proibição e passaram a realizar as atividades do lado de fora da igreja, chegando até a fincar o mastro<sup>15</sup> como forma de resistência em frente à igreja matriz de São José.

Nesse sentido, há muito tempo observa-se o repúdio às manifestações do Ciclo do Marabaixo por boa parte da sociedade amapaense, incluindo as manifestações de caráter religioso, onde os embates são bem evidenciados entre cristãos e participantes do Ciclo do Marabaixo. Cabe mencionar que o referido ciclo fundamenta-se nas práticas religiosas do catolicismo oficial, de cunho popular e assentado nas religiões de matriz africana, caracterizando assim um cenário que estabelece alguns aspectos de diferentes culturas.

Nesse contexto, o catolicismo oficial caracteriza-se por apresentar uma rígida hierarquia, centrada na autoridade papal. A doutrina católica oficial tem como principais características a veneração aos santos, tidos como intermediários entre Deus e os homens e os dogmas de Maria. O catolicismo adota o conceito do pecado original proposto por Santo

---

<sup>14</sup> Segundo Valente (1977), o Candomblé é uma religião africana trazida para o Brasil no período em que os negros desembarcaram para serem escravos, os cultos são feitos aos Orixás (deuses de origem na cultura africana). Já a Umbanda é a única religião criada no Brasil, fundada em 1917 na cidade de Niterói e caracteriza-se pela junção de elementos africanos (orixás e culto aos antepassados) e a elementos da cultura indígena (culto aos antepassados e elementos da natureza).

<sup>15</sup> O mastro é um tronco que representa simbolicamente os santos. Para cada santo é pintado um mastro com as respectivas cores, sendo o Divino Espírito Santo nas cores vermelha e branca; a Santíssima Trindade de azul e branca. Segundo Videira (2009), o mastro assume uma representação simbólica preponderante no rito do Marabaixo, pelo fato de erguer a bandeira do santo cultuado, tendo um dia específico no Ciclo do Marabaixo, denominado de “Domingo do Mastro”.

Agostinho, apregoa o celibato entre os dirigentes de suas comunidades, a crença na Santíssima Trindade e a “unção” pelo Espírito Santo.

Segundo Pedro Oliveira (1985), no catolicismo popular, a autonomia dos seus rituais é considerada relativa, porque tais ritos estão diretamente vinculados a uma fonte que é o catolicismo oficial. Nesse sentido, a ideia de autonomia perpassa pela iniciativa em promover as práticas religiosas, sem precisar da autorização ou do direcionamento de lideranças institucionais.

Para tanto, nota-se que um dos aspectos mais relevantes no catolicismo popular é revelar a possibilidade do homem poder interpretar, criar e recriar sua própria cultura, capaz de conferir um novo significado. Na sociedade contemporânea, os grupos populares continuam reinventando seus gestos e reafirmando sua(s) identidade(s) como possibilidade de (re)construir sua identidade fragmentada, uma forma de dialogar com os valores culturais e religiosos que compõem determinada sociedade.

O Ciclo do Marabaixo é marcado no calendário de eventos religiosos, que contempla um complexo ritual de exaltação ao Divino Espírito Santo e à Santíssima Trindade, sendo confundido, muitas vezes, com outros rituais de matriz africana, como por exemplo o rito de macumba<sup>16</sup>. Entretanto, vale ressaltar que, segundo Câmara Cascudo (2003), a Festa do Divino é comemorada em várias regiões do Brasil e essa tradição, oriunda de Portugal, se dá desde a época da colonização.

Portanto, levar esse debate para a sociedade amapaense significa contribuir para uma melhor compreensão do contexto que envolve toda uma herança cultural. É nesse contexto que o Marabaixo é considerado uma manifestação cultural popular de origem afro e tipicamente amapaense, nascendo assim do conjunto de etnias que foram transportadas de suas terras de origem para o Brasil, compondo o processo de formação da cultura amapaense através da mistura de várias manifestações culturais africanas, que se tornam movimento social e de resistência da cultura negra do norte do país.

---

<sup>16</sup> Bianchin e Motomura (2015) explicam que macumba é uma espécie de árvore africana e também um instrumento musical utilizado em cerimônias de religiões afro-brasileiras, como o candomblé e a umbanda. O termo, porém, acabou se tornando uma forma pejorativa de se referir a essas religiões. Na árvore genealógica das religiões africanas, macumba é uma variante do candomblé.



Figura 01: Representação da Dança do Marabaixo.



Fonte: Portal Amazônia (<http://portalamazonia.com>). Acesso: out de 2015.

Segundo as pesquisas de Canto (1998), a Festa do Divino Santo e da Santíssima Trindade, em Macapá, está diretamente ligada aos aspectos profanos do Marabaixo, que, por sua vez, é uma manifestação de origem negra, caracterizada por dança (Figura 01), música e rituais próprios. Essa festividade envolvendo o Marabaixo é marcada no calendário de eventos religiosos pela reverência aos santos católicos, que compreende desde novenas à quebra da murta, passando pela levantação do mastro.

No que tange à etimologia da palavra *marabaixo*, os estudos registrados na pesquisa de Videira (2009) afirmam que pouco se sabe a respeito de sua origem, mas acredita-se na referência à penosa travessia dos africanos nas naus escravistas mar abaixo, evoluindo para o vocábulo *marabaixo*. Videira (2009) indica ainda que o festejo do Ciclo do Marabaixo é praticado durante dois meses, a partir do domingo de Páscoa, nos bairros do Laguinho e Santa Rita, em Macapá.

Videira (2009) ratifica que o Festejo do Ciclo do Marabaixo é praticado durante dois meses, a partir do domingo de Páscoa, nos bairros do Laguinho e Santa Rita. E que mesmo está ramificado em dois: o lado religioso e o lúdico. O primeiro envolve as ladainhas – nove para cada santo comemorado (Divino Espírito Santo e Santíssima Trindade), rezadas em latim popular, missas, oferendas e promessas. O segundo é composto da dança propriamente dita, regado a gengibirra (bebida a base de gengibre e cachaça), cozidão (carne cozida com vários legumes), cantigas, dança e instrumento de percussão.

### 2.1.1 A influência das religiões de matriz africana no contexto cultural brasileiro

Segundo Oro (2013, p. 103), “cerca de quatro milhões de negros africanos foram trazidos como escravos para o Brasil. Essas pessoas humanas trouxeram consigo poucas coisas materiais, mas muita cultura e religiosidade”. Assim, há de se considerar que a presença da raça negra na formação social do Brasil foi de suma importância para se constituir um vasto campo no âmbito cultural, onde inúmeras representações simbólicas oriundas da cultura africana puderam contribuir para o processo de identidade da sociedade brasileira. Entretanto, o que se vê na prática é um contexto social que não condiz com o respeito mútuo nem com a valorização de outras culturas; o que prevalece ainda é a concepção da cultura hegemônica nas relações sociais.

Reginaldo Prandi discute o mito da democracia racial no Brasil. Para ele, o país está longe desse ideal, onde negros e brancos ou qualquer outra raça possam ter as mesmas oportunidades sociais. Nesses termos, “como a imensa maioria dos negros está imersa na maioria pobre da população, confunde-se negritude com pobreza, quando não se justifica a condição de pobre como decorrência da própria condição negra” (PRANDI, 1995, p. 113).

Em se tratando do aspecto religioso, Prandi (1995) afirma que expressões religiosas de matriz africana deram origem a uma variedade de manifestações que encontraram uma nova forma aqui no Brasil, em virtude da prática sincrética resultante do contato das religiões dos negros com o catolicismo dos brancos, além do contato com a religião dos indígenas, mediado pelas relações sociais assimétricas existentes entre ambos.

Góis (2008) corrobora com o pensamento de Prandi (1995), ao dizer que a herança cultural-religiosa gestada no período colonial persiste ainda na prática do preconceito, na evidência do desconhecimento e, conseqüentemente, na ação do não reconhecimento das tradições religiosas de matriz africana. Segundo o autor, “não é difícil para um brasileiro identificar determinada expressão religiosa ou rito como sendo de matriz africana. Todavia, é muito difícil encontrar com a mesma facilidade um brasileiro que saiba explicar os símbolos e ritos provenientes dessa matriz” (GÓIS, 2008, p. 95).

Dessa forma, é mais fácil afirmar “isso é coisa de negro”, “é macumba” – como pejorativamente têm sido associadas as expressões religiosas do povo negro – do que explicar o que realmente elas significam na cultura africana. Trata-se de uma postura política do Eu

hegemônico<sup>17</sup>, construído ao longo da história e que se recusa a reconhecer nas expressões religiosas do povo negro algum valor ou importância merecedora de credibilidade social.

Reconhecer e valorizar a cultura do outro torna-se uma prática inviável naquele contexto. Porém, as religiões de matriz africana, através do contato cultural, deram origem às religiões afro-brasileiras, caracterizadas pela diversidade e liberdade de culto. Em outras palavras, trata-se do respeito e do reconhecimento de que o outro existe e tem sua real importância no processo da religiosidade.

### 2.1.2 A origem do Ciclo do Marabaixo

De acordo com Nunes Pereira (1951), o Marabaixo é uma dança fundada em aspectos tradicionais, religiosos e profanos, que tem origem na cultura africana. Mas chegar a uma definição da origem do Ciclo do Marabaixo não é uma tarefa fácil, o que é reforçada pela carência de registros oficiais que formalizam tal definição. Entretanto, existe um aspecto em que os pesquisadores comungam:

As reais origens do marabaixo são desconhecidas. Entretanto, sabe-se que teve origens com as práticas religiosas nas comunidades de negras remanescentes, que expressavam sua fé através da dança e do canto acompanhados por sons de caixas, com a degustação de bebidas (MARTINS, 2012, p. 80).

Considerando a atual composição da sociedade amapaense, pode-se afirmar que o Marabaixo, apesar das misturas de raças (miscigenação) e das mudanças sociais ao longo do tempo, ainda é estigmatizado como uma representação exclusiva da cultura negra, não como uma representação cultural do Estado do Amapá. Sabe-se que a ocupação da Amazônia sempre foi um grande problema para a Coroa portuguesa, relacionado às constantes ameaças estrangeiras na região, haja vista que os limites amazônicos são bastante extensos e abrangem parte do Brasil bem como outros países, tais como Guiana Francesa, Suriname, Venezuela, dentre outros<sup>18</sup>.

Vale destacar que em cada uma dessas Unidades Federativas o escravismo se deu de forma peculiar, embora, de modo geral, as motivações principais tenham sido as mesmas: questões econômicas originadas em competições na Europa. Devido à grande extensão da

---

<sup>17</sup> Aqui se aplica o sentido de superioridade, em que as relações sociais são definidas através da supremacia de uma classe sobre a outra.

<sup>18</sup> Segundo Bentes (2013), atualmente a Amazônia brasileira é formada pelo Amapá, Roraima, Amazonas, Acre, Rondônia, Pará, Mato Grosso, parte do Tocantins e parte do Maranhão, área estimada em 5,1 milhões de Km<sup>2</sup> correspondendo a cerca de 60% da superfície do Brasil.

floresta amazônica, e pela frequente ameaça de invasão de povos estrangeiros, houve a necessidade de fixação na área para defender as terras brasileiras. Para que isso fosse efetivado, foi planejado um sistema de fortificação em todo o território amazônico, orquestrado por Sebastião José de Carvalho e Melo, conhecido por Marquês de Pombal, que tinha o poder de nomear e destituir os governadores e outros cargos pertinentes às questões administrativas.

Marquês de Pombal era tão poderoso quanto o rei D. José I e, após nomear o governador do Grão-Pará, teve conhecimento da enorme necessidade de se ampliar a área de proteção militar às terras do extremo norte do Brasil. Conforme Morais (2003, p. 18), “Francisco Xavier de Mendonça Furtado, nomeado O Governador do Grão-Pará, em 1751, estudou a situação geográfica e topográfica da povoação de Macapá e escreveu a Dom José I relatando sobre a necessidade de fortificar Macapá”.

Silva (2014), por sua vez, afirma que, *a priori*, a mão de obra utilizada na construção das fortificações foi indígena. Entretanto, em decorrência de vários fatores, tal condição não funcionou como o planejado, razão pela qual houve a necessidade de se trazerem negros africanos para trabalhar tanto na construção das fortificações como na construção civil, na agricultura e onde mais fosse preciso, sempre na condição de escravos.

Tal situação provocou a realidade narrada abaixo por Flávio Gomes (1999, p. 225), em que na

região colonial de Macapá e adjacentes, fugitivos – negros, índios e soldados desertores – foram protagonistas de uma original aventura para pesquisar a liberdade. Com suas ações reinventaram significados e construíram visões sobre escravidão e liberdade. Além disso, marcaram as experiências da colonização e ocupação de vastas regiões amazônicas, principalmente aquelas das fronteiras coloniais internacionais. Colonos chegavam. Navios aportavam. Cálculos econômicos eram feitos. Fortalezas erguidas. Marco de limites colocados. Leis e provisões enviadas. Começavam várias aventuras para homens e mulheres naqueles rincões.

Com base nesse contexto, percebe-se que a presença do negro, em certos momentos, se confunde com a própria historiografia do Amapá, a partir do momento em que “se suscitou essa necessidade da presença lusitana no norte do Brasil, objetivando a proteção das terras de domínio português. Visto que, as incursões realizadas pelas nações que desobedeciam aos Tratados realizados entre Portugal e França” (SILVA, 2014, p. 28). Observa-se que, devido ao contato de várias raças e culturas durante o processo de colonização da Amazônia, caracteriza-se a mistura dessas culturas na constituição de um novo cenário cultural no Amapá.

Portanto, observa-se que as culturas desenvolvidas na Amazônia durante o processo de colonização caracterizam-se pelo aspecto da miscigenação e do hibridismo, capaz de promover um elo entre diferentes mundos. Com a chegada de vários indivíduos advindos de territórios africanos e europeus, além de um fluxo significativo de emigrantes, pode-se afirmar que eles são responsáveis pela promoção de uma cultura bastante diversificada.

Assim, no início deste tópico, foi mencionada a dificuldade de tentar de definir a verdadeira origem do Ciclo do Marabaixo. No Estado do Amapá, no entanto, Martins ratifica que tal origem se deve à rainha Isabel de Portugal que, de acordo com história da festa do Divino Espírito Santo na Europa, veio culminar com um novo ritual no extremo norte do Brasil. Segundo Martins (2013, p. 80 [grifos do autor]), em

Portugal as festas populares foram incentivadas e mantidas pela rainha Isabel e seu esposo, o rei Dom Dinis (1279-1325), especialmente a festa do Divino Espírito Santo instituída pela rainha Isabel no século XIII, a qual tomou várias formas, sobretudo as formas festivas. [...] O culto ao Divino Espírito Santo tem sua origem na antiguidade, entre os israelitas. Na Europa, este culto foi difundido pela idade média começando pelos alemães, na Dinastia dos Othons. Surgiu então, um costume, os reis promoveram uma coleta de esmolas para ajudar aos pobres, denominados de 'Bodos'. Deste modo, a festa foi criada e espalhou-se por toda a Europa.

De acordo com o estudo de Martins (2013), no século XIII o festejo do Divino Espírito Santo era realizado em diferentes lugares da Europa, a saber: na Alemanha e na França, a festa era celebrada na expectativa de angariar dinheiro para amenizar a miséria do povo alemão; já em Portugal, a festa foi introduzida na cidade de Alenquer pela rainha Isabel, que procurava viver de acordo com a doutrina da Igreja Católica, sempre ajudando aos mais pobres e tentando conseguir apoio financeiro para obras de caridade. Martins (2013, p. 81) explica dessa maneira a origem da Festa do Divino Espírito Santo:

Foi introduzida em Portugal no século XIII, quando a Rainha Santa Isabel coroou o mais pobre dos servos, passando a ser conhecida como a Festa do Divino Espírito Santo. Mais tarde passou a ser corado um imperador menino, que simbolizava a vinda de um monarca bom e puro. Este distribuía alimentos, simbolizando a fartura, e soltava presos políticos simbolizando o perdão. As festividades foram de Portugal para as Ilhas de Açores e depois para o Brasil. Trazidas pelos primeiros povoadores açorianos que chegaram à Amazônia e ao Amapá (1750-1770) (MARTINS, 2013, p. 81).

Câmara Cascudo (2003) aponta que, a partir de maio de cada ano, começam as celebrações e comemorações voltadas para a festividade ao Divino Espírito Santo em vários Estados brasileiros. Assim, é possível relacionar o Ciclo do Marabaixo dentro das

características evidenciadas na origem da referida festa, acreditando-se que a origem desse festejo está em consonância com os costumes trazidos pelos colonizadores e incorporados na cultura brasileira.

Nesse contexto, vale mencionar que o Ciclo do Marabaixo foi oficializado no Estado do Amapá através da Lei nº 0845<sup>19</sup> de 13 de julho de 2004, pois os criadores da referida Lei acreditavam que através deste ato seria efetivado o pleno reconhecimento do Ciclo perante a sociedade amapaense.

No entanto, nota-se que é preciso muito mais que instituir um dia alusivo ao Marabaixo, é necessário efetivar políticas públicas que garantam “demarcar identidade étnica positiva e favorável frente aos preconceitos expressos em relação não só á cultura, mas ao povo negro de modo geral, nas relações amapaenses” (VIDEIRA, 2008, p. 215).

Decerto, pode-se dizer que o Marabaixo nasceu do encontro de diferentes raças, onde é possível evidenciar um diálogo intercultural, demarcando o surgimento de uma cultura híbrida, contribuindo assim para um novo contexto sociocultural onde exista a troca de conhecimentos que vão contribuir para as mudanças culturais ao longo dos tempos.

### 2.1.3 O contexto religioso no Ciclo do Marabaixo em Macapá (Laguinho)

O Laguinho é considerado um bairro de território afrodescendente e foi povoado durante o governo de Janary Gentil Nunes, que ao ser nomeado trouxe como uma das propostas no seu plano de governo urbanizar Macapá, onde promoveu grandes mudanças, pois os negros que viviam na frente da cidade e foram deslocados para outros lugares, originando assim vários bairros que ficaram marcados na história da sociedade amapaense, conforme relata Canto (1998, p. 28) [grifos do autor]:

Para execução de seus objetivos, Janary Nunes adotou o processo de *entendimento e conciliação*, oferecendo emprego aos jovens e usou de cordialidade para os moradores mais velhos. Essa tática foi fundamental para que o governador pudesse urbanizar Macapá, através de um grande remanejamento de famílias do centro (em cujos arredores existiam roças de mandioca) para lugares mais afastados como o Laguinho, Favela, e o Igarapé das Mulheres (hoje bairros do Laguinho, Santa Rita e Perpétuo Socorro, respectivamente).

Além da constituição do bairro do Laguinho, vale mencionar a forte influência da cultura dos ancestrais na formação social da comunidade laguinense, principalmente no

---

<sup>19</sup> A Lei foi publicada no Diário Oficial do Estado do Amapá nº 3319 em 15 de julho de 2004 (cf. MARTINS, 2013).

aspecto religioso, onde se evidencia que a “comunidade do bairro do Laguinho é também uma comunidade católica, muito embora participante da religiosidade afro-brasileira – umbanda, candomblé, cultuando vários santos” (VIDEIRA, 2009, p. 92), caracterizando assim o contexto do Marabaixo na referida comunidade.

Segundo Silva (2014), o ritual do Ciclo do Marabaixo em Macapá é realizado nos seguintes grupos: Associação Folclórica Raimundo Ladislau, Grupo de Marabaixo do Pavão, Grupo de Marabaixo da Dona Dica Congó, Grupo Berço do Marabaixo, Associação Zeca e Bibi Costa e Comunidade de Campina Grande.

O Ciclo do Marabaixo se constitui em dois aspectos: o primeiro, centrado em homenagear a Santíssima Trindade e o Divino Espírito Santo, através de ladainhas e missas representando o aspecto religioso; já o segundo, fundamenta-se na dança e nos cantos do Marabaixo, que constituem o lado profano da festividade. Nesse contexto, apesar de serem aspectos distintos, onde “o homem toma conhecimento do sagrado porque este se manifesta, se mostra como algo absolutamente diferente do profano” (ELÍADE, 1992, p. 13), os Grupos de Marabaixo procuram manter os dois aspectos, na perspectiva de realização plena da tradição ao longo dos tempos.

Pode-se dizer que o ritual do Ciclo do Marabaixo segue um calendário com data móvel, pelo fato de este obedecer à tradição do calendário da Igreja Católica. Dessa forma, o ciclo tem início no sábado de Aleluia, no Grupo de Marabaixo da Favela, e no domingo de Páscoa na igreja de São Benedito, no bairro do Laguinho, tendo sua finalização em meados de junho. Entretanto, vale mencionar que o foco desta pesquisa é o Ciclo do Marabaixo realizado no bairro do Laguinho<sup>20</sup>.

Martins (2013) afirma ainda que, durante a realização do Ciclo de Marabaixo, existe também o “Marabaixo de rua”, que é composto dos cortejos realizados pelas ruas dos bairros onde está sendo feito o Ciclo, geralmente acompanhados de canções e danças do Marabaixo pelos participantes, onde os marabaixistas<sup>21</sup> tocam, cantam e dançam.

Com base nas pesquisas de Fernando Canto (1998), o ritual do Ciclo do Marabaixo pode ser compreendido através dos seguintes momentos, a saber:

- **Cortação do Mastro:** cinco dias após a Páscoa, mais precisamente no sábado, são retirados dois mastros das matas que ficam nas proximidades dos marabaixistas, um para cada santo, um pintado de azul e branco, fazendo referência à Santíssima

---

<sup>20</sup> A delimitação desta pesquisa no Bairro do Laguinho se deu mediante a grande repercussão na sociedade amapaense do incidente ocorrido em 2010, entre os representantes do Ciclo do Marabaixo do Laguinho e o representante da igreja São Benedito, o Padre Giovane Pantarollo.

<sup>21</sup> Pessoas que participam do Ciclo do Marabaixo.

Trindade e o outro pintado de vermelho e branco, para exaltar o Divino Espírito Santo. Os mastros do Marabaixo da Favela são retirados da mata da localidade do Coração, enquanto que os mastros do Laguinho são retirados da mata da Comunidade do Curiaú. Entretanto, atualmente os mastros estão sendo reutilizados nos anos seguintes, como forma de preservação ambiental, pois segundo a tradição, ao término do Ciclo, os mastros eram queimados;

- **Domingo do Mastro:** neste momento, os marabaixistas se deslocam até o lugar onde estão os mastros retirados das matas de Macapá, cumprindo a atividade do Marabaixo de rua, onde estes cantam, dançam e soltam fogos de artifícios, juntamente com as bandeiras do Divino Espírito Santo e da Santíssima Trindade. Em seguida, os participantes apanham os mastros e os levam para a casa do festeiro<sup>22</sup>;
- **Quarta da Murta**<sup>23</sup>: de acordo com a tradição, na primeira quarta-feira depois do “Domingo do Mastro”, os marabaixistas vão retirar a murta nas proximidades da cidade, para fazer a ornamentação dos mastros. Pode-se dizer que é um momento de confraternização entre os participantes, onde eles saem com a bandeira do Divino Espírito Santo e/ou da Santíssima Trindade, cantando, dançando e soltando foguetes pelas ruas do bairro que o Ciclo do Marabaixo está sendo realizado;
- **Quinta-feira da Hora:** no dia seguinte logo, pela manhã, os marabaixistas cavam o buraco e enfeitam o mastro do Divino Espírito Santo com os galhos da murta e a bandeira em sua extremidade, levantam o mastro e dançam o Marabaixo até à tarde. A partir desse dia, durante 18 dias são realizadas ladainhas em homenagem ao Divino Espírito Santo e à Santíssima Trindade, na casa do festeiro. E após o cumprimento religioso, com as rezas das ladainhas, é realizada uma festa para os participantes e convidados, regado a muita gengibirra, cumprindo com a parte profana da festejo;
- **Domingo do Espírito Santo:** durante este dia, é de costume dos marabaixistas dançar e cantar os Ladrões de Marabaixo em louvor ao Divino Espírito Santo. Entretanto, as ladainhas continuam mais uma semana após esta data;
- **Sábado da Trindade:** neste dia, é promovida uma festa dançante para os participantes e convidados em comemoração à Santíssima Trindade;

---

<sup>22</sup> Segundo Silva (2014), são os lugares onde acontecem os festejos religiosos e folclóricos do Marabaixo. Essa prática ocorre na zona urbana e rural da capital Macapá, como também em outros municípios do estado do Amapá como, por exemplo, em Mazagão Velho e recentemente em Santana.

<sup>23</sup> A murta é um arbusto típico das Américas da família das melastomáceas (*Mouririaguianensis*), de aroma agradável, que dizem servir para afastar os agouros. Para os marabaixistas, a murta tem um significado místico de limpeza espiritual, o que lembra a função dos *banhos de cheiro* à base de ervas aromáticas e curativas nas religiões de matriz africana, que servem para a purificação espiritual (cf. MARTINS, 2013).



- **Domingo da Trindade:** neste momento, ocorre uma missa pela manhã na igreja São Benedito, pela tarde ocorre a “quebra da murta”. Onde os participantes saem dançando o Marabaixo pelas ruas do bairro do Laguinho e dessa vez empunham a bandeira branca da Santíssima Trindade. Durante a noite, rezam a última ladainha em louvor a Santíssima Trindade, seguindo do baile que só termina na segunda do mastro;
- **Segunda do Mastro:** a partir das 06:00 da manhã, cavam um buraco em frente da casa do festeiro, enfeitam com a murta o mastro da Santíssima Trindade e o levantam ao lado do mastro do Divino Espírito Santo. Após este ato, dançam o Marabaixo até às 12:00 horas e só continuam o festejo no domingo do Senhor;
- **Domingo do Senhor:** de acordo com calendário do Ciclo do Marabaixo, este é o último dia de festejo. Onde os marabaixistas dançam de manhã até as 18:00 horas, quando param a dança para a derrubada dos mastros e em seguida, recomeçam a dançar os Ladrões de Marabaixo até tarde da noite, com muita alegria e devoção de terem concluído mais um Ciclo.

Vale ressaltar que estes momentos supracitados, podem ser considerados como os mais importantes. No entanto, cada Grupo de Marabaixo apresenta uma programação específica para cada Ciclo realizado, surgindo assim uma variação entre as programações entre cada Ciclo e também entre os Grupos de Marabaixo, porém os momentos principais são mantidos como forma de respeito à tradição dos antepassados.

Neste sentido, o Ciclo do Marabaixo do Laguinho 2015 realizado pela Associação Cultural Raimundo Ladislau, no período de 05 de abril a 07 de junho do corrente ano, trouxe para a sociedade amapaense a seguinte programação:

05/04 – 17h – Domingo de Páscoa (Marabaixo da Ressurreição – 1º Marabaixo);

09/05 – 9h – **Sábado do Mastro** (Corte do mastro no Curiaú);

10/05 – 9h – **Domingo do Mastro** (2º Marabaixo);

13/05 – 16h – **Quarta-Feira da Murta do Divino Espírito Santo** – 3º Marabaixo, até o amanhecer do dia 14/05 **Quinta-Feira da Hora** (Levantação<sup>24</sup> do Mastro do Divino Espírito Santo);

14/05 – 19h – Início das novenas do Divino Espírito Santo;

15/05 – 21h – 1º Baile dos Sócios do Divino Espírito Santo;

---

<sup>24</sup> O Marabaixo traduz-se em oralidade a partir do momento que externa as narrativas de sua ancestralidade na composição dos Ladrões e também sob a forma de costumes e expressões linguísticas que reforçam a expressão cultural, fato este evidenciado nas expressões “levantação” e “derrubação”. Optou-se em fazer uso dessas palavras, para marcar expressões típicas da oralidade do Ciclo do Marabaixo e que são registradas graficamente na programação de divulgação social do calendário do Ciclo referente ao ano de 2015.

- 22/05 – 19h – Início das Novenas da Santíssima Trindade;
- 23/05 – 21h – 2º Baile dos Sócios do Divino Espírito Santo;
- 24/05 – 07h – **Domingo do Divino Espírito Santo**, missa na Igreja São Benedito, após a missa, café da manhã na casa do festeiro e às 16h – **Murta da Santíssima Trindade** – 4º Marabaixo (até amanhecer do dia 25/05, com a levantação do Mastro da Santíssima Trindade);
- 25/05 – 21h – 1º Baile dos Sócios da Santíssima Trindade;
- 30/05 – 21h - 2º Baile dos Sócios da Santíssima Trindade;
- 31/05 – 07h – **Domingo da Santíssima Trindade**, missa na Igreja São Benedito, após, café da manhã na casa do festeiro;
- 07/06 – 17h – 5º Marabaixo, **Domingo do Senhor**, com a derrubação dos Mastros, escolha dos festeiros para o próximo ano e encerramento do Ciclo do Marabaixo 2015.

Durante o Ciclo do Marabaixo do Laguinho 2015, observou-se que o aspecto religioso é bastante evidenciado através de ladainhas rezadas em latim e de missas que representam momentos importantes da celebração do culto aos santos da igreja católica, onde há a participação da sociedade amapaense, principalmente porque o Marabaixo não pode ser considerado como uma religião e sim uma expressão cultural popular que reflete a mistura de raças.

Pode-se dizer que durante o cumprimento das atividades que contemplam a parte religiosa, os marabaixeiros<sup>25</sup> realizam diversas práticas que caracterizam toda a religiosidade presente no Ciclo, tais como: a reza das ladainhas, orações específicas aos santos exaltados, oferendas, promessas aos santos católicos, adoração às imagens de santos (no altar da casa do festeiro), representação de fé, as missas e os dias dos cultos aos santos de devoção.

As promessas que surgem durante o Ciclo se evidenciam nas ações dos fiéis católicos, lembrando as ações de fé no Círio de Nazaré, onde os romeiros acompanham o festejo com a intenção de rezar, pedir e agradecer graças alcançadas, bem como fazer e/ou pagar promessas feitas durante a programação da referida festa.

Entretanto, este cenário de fé e devoção religiosa na sociedade amapaense também já foi palco de conflitos entre a Igreja e os grupos de Marabaixo, pois, segundo Silva (2014, p. 37), “o que era aceito como festa, alegria e tradição para os negros amapaenses, para a igreja católica era considerado imoral aos olhos da recente sociedade amapaense, uma afronta aos princípios religiosos, algo diabólico”.

---

<sup>25</sup> O vocábulo “marabaixeiros”, de acordo com o Ciclo do Marabaixo, assume o mesmo sentido de “marabaixistas”.

De acordo com a pesquisa de Martins (2013), entre o período de 1916 a 1929, o padre Júlio Maria Lombaerd atuou como vigário da paróquia da igreja matriz (São José de Macapá), período em que o vigário passou a proibir a realização do Ciclo do Marabaixo no entorno da igreja, fragilizando definitivamente a relação existente entre cultura e religião, como se comprova no seguinte dizer:

Pe. Júlio combatia as festas do Marabaixo. Elas não passavam de batuque e bebedeira, com exploração de dinheiro, mediante a apresentação a coroa e prata do Espírito Santo, conhecido como Divino. Pe. Júlio fechava a igreja, mas o povo fincava 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 benção dada pelo vigário, a coroa era recolhida pelo festeiro, entre orgias populares.

Pe. Júlio não aceitava esse costume. Combatia-o publicamente. Um ano, na igreja, quebrou a coroa do Divino e mandou entregar aos pedaços ao festeiro do Marabaixo. (CAVALIERI, 1981 *apud* CANTO, 1998, p. 26).

Para Canto (1998), essa atitude de Lombaerd acabou enfraquecendo a manifestação cultural dos marabaixistas, que passaram a buscar formas alternativas de manter sua tradição. Destarte, nota-se que a Igreja Católica se incumbiu de estabelecer as relações de poder, atribuindo a si própria os significados da sua ideologia como forma de manter sua superioridade e dominância sobre as classes menos favorecidas.

Outro fato de grande repercussão na sociedade amapaense ocorreu no ano de 2010, na igreja São Benedito, onde o Padre italiano Giovane Pantarollo – ao ser solicitado pelo Grupo de Marabaixo da Associação Folclórica Raimundo Ladislau, que autorizasse o referido grupo levar a imagem do Divino Espírito Santo para a igreja no dia anterior, para que a imagem estivesse posta no altar para a missa do domingo – se negou a prestar tal serviço.

O Padre Giovane, na sua autoridade de pároco, ofereceu um local específico no salão da igreja, mas longe do altar, para que a imagem fosse posta, sob o pretexto de já haver uma programação especial agendada (a Coroação de Nossa Senhora), o que foi compreendido pelos marabaixistas como um verdadeiro ato de discriminação religiosa, o que gerou grande insatisfação indignação dos integrantes do Grupo de Marabaixo do Laguinho, que “[n]ão aceitaram e protestaram. O protesto é válido e é um direito, o que se tornou intolerância da parte dos marabaixistas foi invadir a igreja no momento de um missa e atrapalhar seu o ritual” (MARTINS, 2013, p. 61).

Destarte, observa-se que a intolerância religiosa existe em ambos os lados, onde interesses contrários coexistem e cada um defende de acordo com sua ideologia. No entanto, acredita-se que este contexto está mudando, pois após este fato ocorrido em 2010, com um padre cultura italiana (europeia) que talvez tenha resquício de um comportamento

eurocêntrico, houve a necessidade de se fazer um permuta na gestão da paróquia de São Benedito que passou a ser administrada pelo Padre Daniel Nascimento Campos Filho, que demonstrou conceber os aspectos de caráter cultural numa relação de alteridade.

Onde, durante sua administração, foi possível perceber a preocupação do mesmo em colocar-se no lugar do outro numa relação interpessoal com os Grupos de Marabaixo do Laguinho, considerando a valorização da diferença cultural e o diálogo entre a igreja católica e os marabaixeiros. Entretanto, no ano de 2013 o Padre Daniel Filho foi designado para atuar como reitor do Seminário Maior São José de Macapá localizado na cidade de Belém/PA e este foi substituído pelo Padre Francivaldo Lima da Silva.

Vale mencionar que durante a missa (figura 02) do Domingo do Divino Espírito Santo, realizada no dia 24 de maio de 2015, na Igreja São Benedito, o Padre Francivaldo da Silva ao proferir seu sermão, buscou argumentos embasados na 1ª leitura (At 2, 1-11) e 2ª leitura (1 Cor 12, 3b-7. 12-13), para promover reflexão à assembleia sobre o respeito pelas culturas e a liberdade que os povos têm em cultivar de acordo com sua tradição.

Nesse sentido, o pároco utilizou-se do seguinte fragmento: “De fato, todos nós, judeus ou gregos, escravos ou livres, fomos batizados num único Espírito, para formarmos um único corpo, e todos nós bebemos de um único Espírito”. Segundo o Padre Francivaldo Silva, “o homem tem a liberdade de cultivar Deus de acordo com sua cultura, sua raça, sua cor. Não importa de que maneira ele faz isso, o que importa é que todas as formas caminham para um único Deus, o Deus é o mesmo, só mudam as práticas religiosas”.

Figura 02: Missa do Divino Espírito Santo, Igreja São Benedito/AP.



Fonte: Arquivo Helen Coelho (2015).

No dia 31 de maio do corrente ano, foi comemorado no Ciclo do Marabaixo o Domingo da Santíssima Trindade na Igreja São Benedito, situada no bairro do Laguinho,

onde o sermão utilizado pelo Padre Francivaldo da Silva também seguiu a mesma linha de argumentos que, “para Deus, apesar das diferenças, somos todos irmãos e por esse motivo, precisamos respeitar e valorizar a cultura dos outros, para que sejamos dignos da promessa de Cristo”.

Assim, acredita-se que com o passar do tempo e com as transformações no contexto social, as pessoas começam a ter perceber e ter consciência de que não se pode negar que os costumes e tradições de diferentes culturas estão interligados na composição de um novo cenário cultural amapaense.

Figura 03: Missa da Santíssima Trindade, Igreja São Benedito/AP.



Fonte: Arquivo de Helen Coelho (2015).

O panorama religioso do Ciclo do Marabaixo, segundo a tradição, está diretamente relacionado ao catolicismo oficial. Entretanto, ao analisar o referido contexto, percebe-se que o envolvimento maior dessa tradição está pautado no catolicismo popular, onde se observa que as práticas religiosas são de âmbito familiar e também em pequenas comunidades rurais. Comumente, o povo se reúne na casa do festeiro, atualmente no barracão da associação folclórica, para rezar as novenas dedicadas aos santos católicos cultuados no Ciclo.

Considerando as atividades atuais no Ciclo do Marabaixo, percebe-se que existem apenas dois momentos em que os marabaixistas vão à igreja: o primeiro é na missa do Divino Espírito Santo e o segundo na da Santíssima Trindade. No restante das atividades religiosas, são realizadas ações de cunho mais popular. Dessa maneira, nas palavras de Cruz (2010, p. 17), o

credo popular é mais abundante do que o oficial e também possui critérios que diferem da ortodoxia. Os rituais, além de estabelecer contato com o sagrado,

permitem recriar a consciência coletiva do povo. Esse catolicismo conta com os rituais oficiais (missa e sacramentos) e acrescenta novos sentidos para torná-los mais funcionais para sua vida (batismo-saúde, confissão-cura, sacramento-compadrio).

Nesse contexto, pode-se considerar que o Ciclo do Marabaixo vem sofrendo alterações nas últimas décadas. A religião, ou melhor, dizendo, as religiões praticadas no Ciclo, assim como os valores e os costumes, que eram passados de pai pra filho, vêm sofrendo transformações. Hoje, no entanto, é cada vez menor o número de pessoas que nascem, crescem e permanecem na atuação do Marabaixo. Assim, é cada vez mais rara a unidade religiosa enquanto crença e pertencimento no seio das famílias outrora conhecidas como tradicionais e fiéis convictas. E com isso acontece uma variação na realização do Ciclo de uma associação folclórica para outra, apesar de pequena em número de associados, o fato é que a variação e as mudanças existem no Ciclo do Marabaixo.

#### 2.1.4 A relação entre o hibridismo cultural e sincretismo religioso no contexto do Ciclo do Marabaixo

Para Martins (2013) Ciclo do Marabaixo está diretamente associado às festividades de devoção aos santos católicos, em especial, a Santíssima Trindade e o Divino Espírito Santo, exaltados através da congregação de ladainhas, rezas, danças, músicas e cantos que, na atualidade está estritamente relacionado com a identidade sociocultural do estado do Amapá, caracterizando uma relação híbrida na formação do cenário religioso amapaense. Segundo a tabela 03, as religiões que se destacam no Estado do Amapá aparecem na seguinte ordem:

Tabela 3: Religiões no Estado do Amapá.

| População residente por cor ou raça e religião |             |         |        |         |         |          |                |
|--|-------------|---------|--------|---------|---------|----------|----------------|
| Unidade da Federação = Amapá                   |             |         |        |         |         |          |                |
| Variável = População residente (Pessoas)       |             |         |        |         |         |          |                |
| Ano = 2010                                     |             |         |        |         |         |          |                |
| Religião                                       | Cor ou raça |         |        |         |         |          |                |
|  | Total       | Branca  | Preta  | Amarela | Parda   | Indígena | Sem declaração |
| <b>Total</b>                                   | 669.526     | 159.161 | 56.205 | 7.050   | 439.762 | 7.344    | 3              |
| <b>Católica Apostólica Romana</b>              | 425.459     | 100.120 | 36.083 | 4.022   | 281.080 | 4.155    | -              |
| <b>Evangélicas</b>                             | 187.163     | 45.253  | 13.919 | 2.159   | 123.704 | 2.128    | -              |
| <b>Espírita</b>                                | 2.781       | 1.142   | 158    | 9       | 1.473   | -        | -              |
| <b>Umbanda e Candomblé</b>                     | 555         | 149     | 128    | -       | 278     | -        | -              |
| <b>Umbanda</b>                                 | 253         | 80      | 46     | -       | 126     | -        | -              |
| <b>Candomblé</b>                               | 302         | 68      | 82     | -       | 152     | -        | -              |

Fonte: Instituto Brasileiro de Geografia Estatística (IBGE/2010).

Para se compreender o processo de surgimento do hibridismo cultural e conseqüentemente a relação do sincretismo religioso com as diferentes culturas existentes no Brasil, será necessário apresentar alguns aspectos históricos que datam desde o período colonial.

Sabe-se que o Brasil possui a maioria da população pertencente à religião católica (e suas variações), ocorrendo o mesmo no Estado do Amapá. Segundo Ribeiro (2012), entretanto, é preciso descontar, desses números de católicos declarados, as pessoas que têm receio de assumir sua verdadeira identidade religiosa. Para a referida autora, trata-se de um processo sociológico e isso ocorre quando participantes dos grupos minoritários mentem sobre suas condições, a fim de se enquadrar no grupo da maioria.

Nesse sentido, Ribeiro (2012, p. 8) considera que

ainda levando isso em consideração, este é o perfil esperado de um país colonizado por portugueses há mais de 500 anos, pois durante boa parte da história, a religião oficial da colônia, depois Império, era a católica. Aliado a isso, havia verdadeira intolerância religiosa nos séculos de história brasileira, aliada ao poder de que dispunha a Igreja Católica na Europa, tornando o culto de outras crenças quase impraticável. É por isso que, como veremos mais adiante, iniciou-se o processo de sincretismo dos cultos africanos com a religião católica.

Segundo Moacir dos Anjos (2005, p. 29), “o termo hibridismo não invoca o reconhecimento imediato de que processos de transculturação são imersos em estruturas definidas de poder”. Nesse caso, é possível compreender que o hibridismo cultural resulta da proximidade entre formações culturais distintas, o que encaminha tal processo ao sincretismo religioso. Assim, pode-se dizer que

o conceito de hibridismo é apto, assim, a capturar, de maneira talvez mais flexível a natureza necessariamente inconclusa do processo de articulação social das diferenças locais no contexto de interconexão ampliada que a globalização promove. Entre a submissão completa a uma cultura homogeneizante e a afirmação intransigente de uma tradição imóvel, instaura-se, portanto, um intervalo de recriação e reinscrição identitária do local que é irredutível a um ou a outro desses pólos extremados (ANJOS, 2005, p. 30).

Peter Burke (2013, p.28), com relação às práticas híbridas culturais, ressalta que essas podem ser identificadas na religião, na música, na linguagem, nas festividades e em diversos momentos. Nessa perspectiva, Burke (2013, p. 29) afirma que as “igrejas não são a única de organizações híbridas”, pois que existem outras práticas que podem caracterizar um processo de hibridização como, por exemplo, os governos podem ser descritos nestes termos.

Dessa maneira, compreende-se que o Marabaixo pode ser identificado como uma prática com forte influência negra associada ao catolicismo popular, podendo ser compreendida como uma manifestação híbrida, resultante do encontro de diferentes etnias, interagindo em um mesmo contexto social. Se, por um lado, diversos santos do panteão católico são citados nas cantigas, por outro, a própria dança do Marabaixo é um arremedo dos tempos da escravidão, quando os negros eram acorrentados a um tronco central e dançavam girando ao redor do mastro, em sentido anti-horário (ACIOLLY; SALLES, 2012).

A existência no Brasil de uma multiplicidade de traços culturais e religiosos, num primeiro momento tido como incompatíveis e diversificados, foi com o tempo se transformando numa forma peculiar de prática religiosa: a união de elementos religiosos e outros elementos culturais diferentes e antagônicos num só processo. Assim, no aspecto cultural, o Marabaixo pode ser caracterizado como um exemplo de hibridismo cultural, com base a na seguinte assertiva:

O marabaixo compreende as contribuições de várias culturas: africanas, baianas, cariocas, maranhenses, paraenses, portuguesas, etc. A África contribuiu com o ladrão, danças e indumentárias, etc.; os baianos e cariocas com o jogo de capoeira; os portugueses com os louvores aos santos; os índios com as caixas e bebidas, a murta etc. em sua origem tal manifestação estabeleceu conexões com culturas que foram pouco a pouco desaparecendo, ou modificadas, ou incorporadas, com algumas reaparecendo nos rituais simbolismos do marabaixo (MARTINS, 2014, p.43).

Entretanto, no que tange especificamente ao caráter religioso, a discussão aqui apresentada enfatiza que o sincretismo religioso trata de um processo que propõe resolver uma situação de conflito cultural, onde a principal característica é a luta pelo *status* social. Em outras palavras, o esforço empreendido no referido processo se dá no sentido de se conseguir uma posição que se ajuste à ideia hegemônica em determinada sociedade (VALENTE, 1977). Valente ressalta ainda que o sincretismo religioso no seu desenvolvimento, enquanto processo de interação cultural, abrange o ato de acomodação e assimilação.

Na acomodação, também chamada de fase inicial, estabelece-se um trabalho de ajustamento de ordem exclusivamente de caráter exterior, como, por exemplo, a mudança de traje. Entretanto, o indivíduo ou grupo que se acomoda face a uma situação de conflito cultural, continua a manter certa ligação com os valores de sua cultura de origem.

Na segunda fase (assimilação), ocorre o processo inverso do da primeira, já que a assimilação implica na ação de modificação da experiência interior, ou seja, um processo de interpenetração e fusão, onde os indivíduos e os grupos adquirem tradições, sentimentos e atitudes de outros indivíduos ou grupos e, partilhando de sua experiência e de sua história,



ficam como incorporados numa mesma vida cultural. Fato interessante destacado por Valente (1977), é que, ao contrário da acomodação, a assimilação é um processo tipicamente inconsciente, que ocorre sempre de forma gradual e moderada.

O sincretismo religioso no Brasil é um fenômeno social complexo, e o enfoque neste estudo se desenvolve a partir da chegada dos portugueses ao Brasil, quando diferentes povos entraram em contato uns com os outros, passando pelo processo de acomodação e assimilação. Nesse sentido, acredita-se que o processo do sincretismo religioso se deu através do contato intercultural de povos e grupos distintos, numa espécie de contaminação mútua e interdependente. Conforme corrobora Valente (1977, p. 13), “o fenômeno do sincretismo mostra-se bem nítido com a situação de conflito religioso imposta pelo choque do conglomerado fetichista negro-africano com o Catolicismo luso-brasileiro”.

No entanto, a história reforça o ensinamento de que o povo dominante sempre impõe sua cultura e costumes ao povo dominado; quando feita de modo radical e violento, essa imposição ocasiona supressão completa da cultura dominada. Assim, na história do contexto religioso brasileiro, o catolicismo sofreu bastante resistência dos povos os quais estava tentando converter.

Assim sendo, boa parte da herança cultural religiosa originada no período colonial deu azo a um comportamento social pautado no preconceito e no desrespeito das tradições religiosas de matriz africana. Reforçando assim, segundo Bourdieu (2007, p. 94), a ideia de que a “estrutura dos sistemas de representações e práticas religiosas” tende a assumir a dominação de uma classe sobre outra, para a “domesticação dos dominados”.

O referido contexto caracteriza-se por grandes conflitos no campo religioso, que, embora de maneira mais velada, se perpetua ainda nos dias atuais. Sob a ótica do período de colonização, consideram-se as manifestações religiosas do africano escravizado muito distante e em grau inferior às manifestações religiosas do branco cristão colonizador. Daí se tem o estranhamento e a assimilação do negro se sentido como o branco – como diferença negativa que precisa ser eliminada. Em outras palavras, o reconhecimento desse Outro só poderá ocorrer no processo imposto a ele de desconhecer a si mesmo.

Para endossar essa ideia, Martins (2013) afirma que os cultos afros não eram bem recebidos na sociedade brasileira; com isso os negros aproveitavam as festas dos brancos para fazerem cultos aos deuses da cultura africana, logicamente de maneira disfarçada para não serem impedidos de cumprirem com as obrigações para com as entidades religiosas.

Imagem 04: Altar da Associação Folclórica Raimundo Ladislau/AP.



Fonte: Arquivo de Helen Coelho (2015).

Assim, é comum encontrar no altar do Ciclo de Marabaixo (Figura 04) imagens de diversos santos católicos, bem como de entidades e deuses africanos e indígenas, além de fitas de cetim e a Bíblia Sagrada, caracterizando o espaço como um verdadeiro exemplo de hibridismo cultural, pois “dessa forma o marabaixo é uma hibridação de linguagens, etnias e culturas, todas com elementos representantes: oferendas, passos, caixas, santos, bebidas, indumentárias, cânticos e etc.” (MARTINS, 2013, p. 40).

De acordo com o posicionamento de Martins, as mudanças sempre vão existir, ora com aproximação entre culturas, ora com o distanciamento das mesmas. Mas o que importa é que essa dinamicidade entre as relações culturais torna-se responsável pela própria sobrevivência das culturas com o passar dos tempos, conforme o seguinte dizer de Fernando Canto (2008, p. 35):

Nenhuma tradição permanece estática, perene, eterna. Há, portanto, necessidade de movimento, que com o passar do tempo a torna dinâmica, impedindo-a da estagnação e morte. E os conflitos promovem a ruptura como a consequência imperiosa para a sua sobrevivência, restituindo-lhe novos modos de encarar a relação com o sagrado e... (sic.) com o profano, num processo de arranjo e de renovação constante. Os valores que saem e os novos entram revigoram-lhe a dinamicidade de que precisa, e permitem-lhe, mesmo sem total eficácia, a sua sobrevivência.

Assim, nota-se a ocorrência de certo dinamismo do aspecto cultural, principalmente na transformação ao longo dos tempos. Diante desse contexto, é notório que os conflitos ainda existam na manifestação cultural do Ciclo do Marabaixo e que ainda ocorra a supremacia hegemônica da Igreja Católica no ritual do Marabaixo.

No entanto, para Ribeiro (2012), é fato que a própria religião dominante sofre influência das culturas dominadas ao longo do tempo, principalmente no modo popular da doutrina, praticada no dia a dia na casa das pessoas. Segundo o autor, esse processo ocorre de forma sutil e muitas vezes indireta. As demais crenças se assentam no imaginário popular e só depois (e por causa disso), o modo como o povo pratica a religião oficial se altera, obrigando os pregadores a se adaptarem. Trata-se de um processo cultural lento, que leva as novas gerações a um processo de transformação no cenário cultural. Diante dessa perspectiva, pode-se dizer que esse processo ocorre no ritual do Marabaixo.

Diante do exposto, é necessário compreender esse fato como um processo dinâmico dentro da própria cultura, pelo fato dos agentes culturais serem responsáveis pela reinvenção das práticas culturais. Assim, o Ciclo do Marabaixo não pode estar fora desse processo de modificação cultural.

#### 2.1.5 Os Ladrões de Marabaixo

O Ciclo do Marabaixo é embalado por canções tradicionais que recebem a nomenclatura de “ladrão”. Na verdade, trata-se de versos compostos de ritmo e musicalidade e recebem tal nome pelo fato de surgirem muitas vezes do improviso na roda de Marabaixo, em seguida serem “roubados” por cantadores, repetido em coro pelos participantes da dança, até que outro “ladrão” seja criado e roubado sucessivamente. No entanto, far-se-á uma apropriação de diferentes concepções na definição de Ladrão de Marabaixo, com o intuito de esclarecer o que vem a ser esse elemento tão importante no Ciclo, bem como o reflexo de identidade cultural que esses versos representam na história da cultura amapaense.

Silva define o Ladrão de Marabaixo como um “canto improvisado e rimado composto pelo cantador de marabaixo, geralmente relacionado ao seu cotidiano. Também chamado dessa forma devido outro cantador de marabaixo se aproximar e ‘roubar’ a vez de cantar seus improvisos” (SILVA, 2014, p. 86). De acordo com essa definição, observa-se que o lamento e a labuta diária serviam de inspiração para o momento de devoção e lazer durante a realização do Ciclo, caracterizando assim o diálogo entre o sagrado e o profano.

Já Edna Oliveira ao desenvolver sua pesquisa sobre os Ladrões de Marabaixo produzidos especificamente no quilombo do Curiaú<sup>26</sup>, utiliza-se da seguinte definição:

---

<sup>26</sup> Segundo Oliveira (2006, p. 17), dentre muitas comunidades afrodescendentes existentes no estado do Amapá, está Curiaú, até então, a única, titulada remanescente de quilombo. Esse lugar apresenta particular riqueza histórico-cultural, que se mostra com maior visibilidade a partir do reconhecimento de sua remanescente

O termo ladrão nomeia a um só tempo a parte e o todo da cantiga curiaense, isto é, tanto se reporta à parte que é repetida após cada estrofe, que nesse caso é chamada de verso, quanto à própria cantiga, isto é, a música que é cantada com o acompanhamento dos instrumentos. Ladrão seria, então, o nome do refrão e da música própria e exclusiva do Batuque e do Marabaixo (OLIVEIRA, 2006, p. 43).

Além da definição dos Ladrões, Oliveira (2006) contribui com esclarecimentos referentes à forma e a composição dos referidos Ladrões. A autora ressalta que os versos seguem o modelo da tradição oral e, com relação à forma, as cantigas de marabaixo são compostas de um Ladrão que se repete a cada estrofe, mas que não faz referência a regularidades na quantidade de versos na composição dos Ladrões. No que tange a estrofe, elas também são caracterizadas como irregulares, e quanto à extensão, geralmente são compostas de, no mínimo, dois versos, sem haver ao certo uma extensão máxima para a composição de estrofes.

No cerne da abordagem dos temas, Oliveira (2006) afirma que eles são variados, com predominância em fatos do cotidiano, à presença do bucolismo com enfoque na flora e na fauna do Amapá. Além dessas temáticas, há também a presença constante de temas referentes à religiosidade, com forte devoção a Deus e aos santos da Igreja Católica, como já foi exposto neste trabalho.

Entretanto, Martins (2013) faz uma definição relacionada com uma composição literária, relacionando a origem dos Ladrões de Marabaixo aos primeiros versos produzidos no porão dos navios negreiros que vieram povoar a Mazagão brasileira<sup>27</sup> e por esse motivo podem ser caracterizados como uma *écloga*<sup>28</sup> por trazerem em seus versos lamúria e o sofrimento dessa dolorosa travessia. Segundo a pesquisa do autor, os versos eram compostos de maneira fácil para que estes fossem facilmente repetidos e cantados na tentativa de amenizar o sofrimento. Martins (2013, p. 76) argumenta sobre um poema produzido durante a travessia referenciada, “a *écloga*, redigida durante a travessia de Mazagão (África) para Lisboa, já dava indícios da criação do ‘ladrão de marabaixo’, digamos uma ‘*écloga do marabaixo*’”.

No entanto, destaca-se que a classificação feita pelo autor supracitado, não é condizente com a definição do dicionário de termos literários que apresenta a seguinte

---

quilombola que, por sua vez, engendrou um processo de transformação político, social, e linguístico-discursiva vivido nos últimos anos por Curiaú.

<sup>27</sup> “Já a Mazagão amapaense é criada a partir da Mazagão Africana, pela carta régia de 10 de março de 1979, decretada pelo rei José I, o Marquês de Pombal toma providência para transferir 340 famílias portuguesas sediadas no último reduto lusitano para a Amazônia” (MARTINS, 2013, p. 30).

<sup>28</sup> Segundo Martins (2013), trata-se de um gênero de poesia pastoral dialogada apresentada de forma dialogada.

explicação, “o vocábulo ‘écloga’ significava ‘poema escolhido’; e como vinha associado à poesia bucólica, com o tempo passou a designar toda composição de tema pastoril e campestre” (MOISÉS, 2004, p. 137). Nesse caso, no lugar de écloga sugere-se o espírito da elegia, forma mais apropriada para uma possível origem dos Ladrões de Marabaixo, pois consiste num poema “vinculado à ideia de lamento e pranto” (MOISÉS, 2004, 138).

O destaque feito neste momento é para evidenciar que, de acordo com as composições dos Ladrões de Marabaixo, pode-se inferir que não é possível delimitar o tema dos ladrões. Na verdade, ratifica-se que há uma variação temática na composição dos versos que recontam as histórias das comunidades que fazem parte do Ciclo do Marabaixo, conforme explicita Videira (2009, p. 140):

Por isso, todos os acontecimentos vividos pela comunidade negra do Estado do Amapá foram registrados pela memória, pela lembrança, transformados em rima, satirizando, exaltando, criticando e contado as histórias de amores, dissabores, sofrimentos, felicidade, enfim, relatando o cotidiano vivido, construído, e reconstruído pela comunidade.

Considerando o excerto acima, acredita-se que é possível fazer várias classificações literárias, mediante as características encontradas na composição de cada canção de Marabaixo. De acordo com a exposição das definições de Ladrão de Marabaixo, compreende-se que tais versos são compostos com rimas regulares ou não, mas que têm como ponto chave o improviso e traduzem o reflexo das relações sociais ocorridas no dia a dia das comunidades em suas atividades sociais.

Dessa forma, nota-se o poder da palavra através da oralidade; com isso deduz-se que os Ladrões de Marabaixo também cumprem o seu papel em propagar a cultura com aspectos religiosos e culturais através destes versos que expressam a história, o lamento e a fé daqueles que se identificam com a cultura afro-amapaense.

## **CAPÍTULO III: PRESSUPOSTOS LINGUÍSTICOS E O DISCURSO RELIGIOSO**

O conteúdo discutido neste capítulo tem como propósito fundamentar primeiramente a discussão teórica sobre o discurso. Com ênfase em algumas noções relacionadas à epistemologia da AD, de modo a oferecer, enquanto dispositivo teórico de interpretação, bases sinalizadoras do caminho a ser percorrido, durante o desenvolvimento deste estudo, bem como orientar a construção do dispositivo analítico, destinado ao objeto proposto para análise: Discurso Religioso nos Ladrões de Marabaixo.

Vale mencionar que a AD não se concebe como um método; mas uma metodologia diferente das demais de caráter qualitativo, ou seja, não concebe o mundo social como ele é, mas como é construído por esses sujeitos. No entanto, pode-se afirmar que os objetos são os textos e os discursos que circulam no meio social.

Pretende-se neste momento, a partir de um esboço histórico do surgimento da AD, apresentar noções teóricas não de modo isolado, mas sim relacionadas umas com as outras na perspectiva de possibilitar à compreensão de como funciona a rede tramada com base nos conhecimentos específicos da AD, que conferem ao analista uma base significativa diante o objeto a ser interpretado – o discurso.

A tessitura discorre sobre reflexões específicas do discurso religioso católico, doravante (DRC), com o intuito de caracterizá-lo na finalização deste capítulo e poder relacioná-lo sequencialmente com a análise dos elementos que constituem o discurso religioso nos Ladrões de Marabaixo.

### **3.1 Conceitos basilares da Análise do Discurso (AD)**

#### **3.1.1 Esboço histórico da análise do discurso**

As discussões que formalizam a tessitura do cenário político na França datam no início dos anos 60, onde as referências teóricas e políticas da época giravam em torno do

estruturalismo filosófico, para refletir sobre a questão da ideologia e da leitura dos discursos no meio científico. Para tanto, a base teórica que sustenta as ideias aqui expostas está de acordo com Análise de Discurso de linha francesa, na qual a língua é pensada em sua materialidade, ou seja, como um espaço de manifestações das relações de força e de sentidos que refletem os confrontos de natureza ideológica (ORLANDI, 2012).

Diante desse contexto, vale lembrar que, de acordo com o que foi mencionado no primeiro capítulo deste trabalho, no que tange às relações existentes entre as Ciências Humanas em prol da compreensão das interfaces estabelecidas entre religião e cultura, pode-se considerar que as ciências se relacionam na composição de processos históricos, para o surgimento de novos saberes, onde o conhecimento é construído de acordo com a realidade social de determinada época. Com a AD, o processo não foi diferente, pois na área das Ciências Humanas, assim como nas demais, os construtores teóricos também estão sujeitos a mudanças, ou seja, à construção de novas abordagens teóricas visando novas respostas a antigas provocações.

Os estudos sobre a linguagem humana têm percorrido um longo caminho com relação ao discurso, principalmente sob a ótica de objeto simbólico que constitui sujeitos. Nesse sentido, Orlandi (2009) diz que, de acordo com a perspectiva teórica da AD, é importante ressaltar que a linguagem não é domínio do sujeito absoluto, mas de uma atividade discursiva, produzida pelo sujeito descentrado e histórico.

A perspectiva da AD sobre a linguagem em funcionamento é concebida como uma ciência interpretativa, que configura estatutos próprios de língua e sujeito, tendo o discurso como objeto, lugar dos efeitos de sentidos. Em suma, a AD é vista como uma “teoria crítica da linguagem”, que permite a compreensão da relação do sujeito com a história. Nessa linha, Orlandi (2009, p. 19) assevera que

a Análise de Discurso pressupõe o legado do materialismo histórico, isto é, o de que há um real da história de tal forma que o homem faz história mas esta também não lhe é transparente. Daí, conjugando a língua com a história na produção de sentidos, esses estudos do discurso trabalham o que vai-se chamar a forma material (não abstrata como da Linguística) que é a forma encarnada na história para produzir sentidos: esta forma é portanto linguístico-histórica.

O cenário histórico da AD enquanto ciência teve sua origem na França, no início da década de 60, tendo como base a interdisciplinaridade, pois tal conhecimento era preocupação não só de linguistas como de historiadores e de alguns psicólogos. E diante de interesses

diversos, a AD surge com uma proposta de suprir as insuficiências das análises de conteúdo praticadas até então nas ciências linguísticas e humanísticas. Pois de acordo com a análise de conteúdo, o texto era visto na sua transparência apenas como uma projeção de uma realidade extradiscursiva (BRANDÃO, 2012).

Já a AD objetiva fazer uma análise textual que remeta ao texto considerado na sua opacidade, ou seja, a interpretação do texto deveria levar em consideração também o modo de funcionamento linguístico e textual do discurso e das diferentes modalidades de exercício da língua no contexto histórico-social de sua produção, o que articula diferentes papéis ou posições subjetivas que podem ser encontrados num mesmo espaço de produção, relatadas as práticas sociais.

Vale ressaltar que o marco inicial da AD na Europa se deve aos estudos do filósofo francês Michel Pêcheux que, através da publicação da obra *Análise Automática do Discurso*, fez uma releitura dos pensamentos de Althusser e Marx inserindo-os na tradição epistemológica dos franceses, principalmente por parte do pressuposto da distinção entre ideologia e ciência. Fortalecendo assim o caráter interdisciplinar da AD, conforme os dizeres de Assunção (2012, p. 61):

A AD fundou-se no entrecruzamento de áreas distintas. Ancorou seus fundamentos epistemológicos na linguística, ciência criada por Ferdinand de Saussure (1857-1913); nos estudos do psicanalista francês Jacques-Marie Émile Lacan (1901-1981), com foco na observação do *inconsciente* descoberto por Sigmund Freud (1856-1939) e na releitura do *materialismo histórico* de Karl Heinrich Marx (1818-1883), realizada por Louis Althusser (1918-1990) [grifos da autora]. .

Assim, compreende-se que as contribuições desses estudiosos foram primordiais para o aprimoramento dos pensamentos de Pêcheux e de seus colaboradores, durante o período de sistematização da AD na França. Entretanto, o estruturalismo filosófico colocava-se contra diversas formas de evidência empírica da leitura, assim como a Análise Automática do Discurso de Pêcheux, que se constituía através da seguinte conjuntura teórica:

No campo da linguística, o filósofo deu atenção ao objeto dessa ciência – a língua –, todavia, percebeu-a opaca e rejeitou de imediato a noção de transparência. Da releitura da psicanálise freudiana, uma das grandes contribuições de Lacan, foi o deslocamento da noção do homem psicologizado para a noção de sujeito descentrado, sujeito desejante, *sujeito do inconsciente*, que se constitui pela relação com o simbólico. [...] O inconsciente movimenta-se o tempo todo em articulações entre pensamentos, imagens, atos e sentimentos. [...] Foi sobre esses postulados que o psicanalista, ao fazer uma releitura dos estudos freudianos, trouxe significativas reflexões que contribuíram posteriormente para os estudos da AD (ASSUNÇÃO, 2012, p. 61-62, [grifos da autora]).



Nesse cenário, os sentidos eclodem para todo lado, havendo um verdadeiro confronto entre língua e ideologia, o que desencadeou uma crise que impulsionou a análise de discurso sustentada por Michel Pêcheux e seu grupo de pesquisa, tais estudos vieram colaborar para a ampliação do conhecimento científico no aspecto da formação dos discursos que circulam no meio social.

### 3.1.2 Concepções de discurso

Com base nas teorias do discurso, pode-se dizer que o discurso é um instrumento de representação social, que se manifesta nas mais diversas instituições, possuindo, desse modo, peculiaridades distintas que necessitam ser analisadas por meio de embasamentos teóricos e analíticos. Estudar o discurso em si significa contribuir não somente para a comunidade científica da área da linguagem, mas principalmente para a própria sociedade, que faz uso do discurso em práticas sociais do dia a dia.

Segundo o Dicionário de Análise do Discurso (2008), definir o discurso não é uma tarefa fácil, haja vista que ele, na perspectiva da AD, acaba entrando em uma série de oposições clássicas como: discurso x frase; discurso x língua; discurso x texto; discurso x enunciado. Nesse sentido, com relação à concepção da linguagem e da semântica, o discurso resulta da influência de diversas correntes pragmáticas, que sublinharam certas características com base em ideias-chave, nas quais o próprio discurso supõe uma organização transfrástica<sup>29</sup>; é orientado em forma de ação; é interativo, contextualizado, assumido em um interdiscurso e regido por determinadas normas.

Também para Maingueneau (2006) a noção de discurso é difícil de se definir, porque este atua em dois planos: de um lado, cabe ao discurso propriamente dito se restringir ao objeto de estudo, e de outro, a pragmática, que concerne aos modos de apreensão desse objeto. Assim, o discurso pode ser definido como um conjunto de enunciados que caracterizam o modo de agir ou de pensar de alguém ou de um grupo específico. Além disso, pode ser entendido como forma de manifestação das expressões e dos sujeitos como interlocutores naturais nos processos de construção social. Some-se a isso as questões do contexto sócio-histórico, no qual os sujeitos se inserem refletindo a visão do mundo que os

---

<sup>29</sup> Segundo Maingueneau (2006), o discurso supõe uma organização transfrástica porque arregimenta estruturas de ordem diversa das da frase.

cerca. Logo, todas as práticas típicas da linguagem se estabelecem por meio de um texto que é produto de atividade discursiva.

Segundo a concepção de Pêcheux (2009, *apud* POSSENTI, 2009), o discurso é a palavra em movimento, produzindo sentidos, é um efeito de sentido entre locutores. O discurso se revela no processo de interação; além disso, é no discurso que está impressa a imagem de si que o enunciador constrói, bem como os efeitos de sentido que delineiam a cena enunciativa.

Enfim, o discurso pode ser definido como uma forma de prática social que se realiza total ou parcialmente por intermédio de gêneros textuais específicos. O discurso, assim, tem alcance em toda sociedade, devido à inserção do discurso em todas as práticas e eventos sociais em que os indivíduos participam.

Assim, Orlandi, (2009, p. 71) assevera que o

discurso, por princípio, não se fecha. É um processo em curso. Ele não é um conjunto de textos, mas uma prática. É nesse sentido que consideramos o discurso no conjunto das práticas que constituem a sociedade na história, com a diferença de que a prática discursiva se especifica por ser uma prática simbólica.

O discurso como objeto de estudo da análise discursiva, é elemento em que se pode observar a relação entre língua e ideologia, é, pois um lugar de investimentos sociais, históricos, ideológicos, psíquicos, por meio de sujeitos interagindo em situações concretas. Orlandi (2009, p. 17), com base em Pêcheux, reafirma que não há discurso sem sujeito e não há sujeito sem ideologia, pois o indivíduo é interpelado em sujeito pela ideologia e é assim que a língua faz sentido. Portanto, não existe sentido sem referência à ideologia a qual se revela na opacidade dos objetos simbólicos, ou seja, dos discursos.

Seguindo a mesma linha de raciocínio, Pêcheux (1998, *apud* ORLANDI, 2009, p. 14) diz que “o discurso mais do que transmissão de informação (mensagem) é efeito de sentidos entre locutores”. Nesse caso, não há uma relação linear entre enunciador e destinatário; tampouco a língua é apenas um código, onde se pautaria a mensagem que seria transmitida de um para o outro. Ou seja, não há apenas transmissão, mas efeitos de sentidos entre os locutores.

Diante de tal perspectiva, Brandão (2012) fala da concepção de discurso como jogo estratégico e polêmico, no qual o discurso não pode mais ser analisado simplesmente sob seu aspecto linguístico, mas como jogo estratégico de ação e reação, de pergunta e resposta, de dominação e esquiva. Sobre esse aspecto, Orlandi (2009, p. 22) contribui da seguinte maneira:

Discurso não é a fala, isto é, uma forma individual concreta de habitar a abstração da língua. Ele não tem esse caráter – antropológico. Os discursos estão duplamente determinados: de um lado, pelas formações ideológicas que os relacionam a formações discursivas definidas e, de outro, pela autonomia relativa da língua.

Para Maingueneau (2001, p 53), “o discurso se constrói, com efeito, em função de uma finalidade, devendo, supostamente, dirigir-se para algum lugar”. Portanto, o ato do discurso constitui-se em ação sobre o outro, objetivando modificar o comportamento do outro, agir sobre o outro. Com isso, surge a interatividade, característica fundamental do discurso. Entretanto, a manifestação mais evidente dessa interatividade consiste na conversação, na qual dois locutores coordenam suas enunciações. No entanto, vale mencionar que nem todo discurso deriva da conversação, pois além do caso dos escritos, existem numerosas de oralidade que parecem muito pouco interativas.

### 3.1.3 Ideologia

A definição de ideologia na AD tem sua origem na perspectiva teórica de Marx e Engels, onde o conceito imaginário de ideologia expressaria a relação entre “formas invertidas” da consciência e a existência material dos homens, ou seja, haveria uma distorção do pensamento, cuja origem se daria em função das contradições sociais. Essa distorção teria como principal função ocultar essas próprias contradições. Esta formulação, porém, foi sofrendo transformações dentro do próprio trabalho desenvolvido por Marx, e também pela influência de outros autores como Lenin e, posteriormente, nas releituras feitas de Marx por autores como: Althusser, Gramsci e Luckács.

Segundo o Dicionário de Análise do Discurso (2008), o termo *ideologia*, sob a ótica da análise do discurso de linha francesa, é um conceito central que, de acordo com a teoria das ideologias do filósofo marxista Althusser, representa uma relação imaginária dos indivíduos com a sua existência, que se concretiza materialmente em aparelhos e práticas. Nesse contexto, Althusser (2001, p. 186) propôs a seguinte distinção: “uma teoria da ideologia geral, na qual a função da ideologia é assegurar a coesão na sociedade, da teoria das ideologias específicas, na qual a função geral já mencionada é sobre determinada pela nova função de assegurar a dominação de uma classe”.

De acordo com a distinção mencionada, compreende-se que isso só é possível pela formulação do conceito de ideologia enquanto “uma representação da relação imaginária dos indivíduos com suas condições reais de existência” (ALTHUSSER, 2001, p. 77) e na medida

em que ela interpela os indivíduos e os constitui em sujeitos que aceitam seu papel dentro do sistema das relações de produção. Para Althusser (2001, p. 81), é “a natureza imaginária (da relação entre os homens e as suas condições reais de vida) que fundamenta toda a deformação imaginária que se pode observar em toda ideologia”. A partir da leitura de Althusser sobre ideologia, Pêcheux pensa na relação entre ideologia e discurso.

Partindo das contribuições do materialismo histórico, no que diz respeito à superestrutura ideológica em sua ligação com o modo de produção, e realizando um novo deslocamento, Pêcheux mostra o importante papel que a ideologia representa no processo de interdição dos sentidos. Propondo o conceito de “condições de produção”, ele mostra que o discurso é efeito de sentidos entre os interlocutores.

Nesse contexto, tal definição sugere que a ideologia é materializada por meio dos discursos e articulada por sujeitos. Isso pode ser confirmado com a seguinte assertiva: “Só há ideologia pelo sujeito e para sujeitos” (ORLANDI, 2009, p. 96). Dessa maneira, percebe-se que todo dizer é ideologicamente marcado no discurso, sendo na língua que a ideologia se materializa. Em outros termos, é através da palavra do sujeito que o discurso contempla o trabalho da língua e da ideologia.

Para Chauí, (1980 *apud* BRANDÃO, 2012, p. 22), a ideologia organiza-se

como um sistema lógico e coerente de representações (ideias e valores) e de normas ou regras (de conduta) que indicam e prescrevem aos membros da sociedade o que devem pensar e como devem pensar, o que devem valorizar, o que devem sentir, o que devem fazer e como devem fazer.

Nota-se que, com base na definição de discurso, a ideologia é conceito-chave para o analista. Pois, segundo Althusser, a ideologia está ligada ao inconsciente através da interpelação dos indivíduos em sujeitos. Quando falam, os sujeitos são simultaneamente afetados pelo funcionamento da ideologia e do inconsciente, ambos inscritos no funcionamento da linguagem. Esse funcionamento não é transparente para o sujeito, que não percebe como é afetado pela ideologia e pelo inconsciente (SILVA, 2013).

Dito de outra forma, não existe sentido sem referência à ideologia a qual se revela na opacidade dos objetos simbólicos, ou seja, dos discursos. Pois, “enquanto prática significativa, a ideologia aparece como efeito da relação necessária do sujeito com a língua e com a história para que haja sentido” (ORLANDI, 2009, p. 48).

Desse modo, infere-se que o sujeito pode, através de seu discurso, evidenciar uma identificação com a ideologia da classe dominante, mesmo não pertencendo a essa classe, e sem ter plena consciência disso.

### 3.1.4 Sujeito

Charaudeau e Maingueneau definem que o sujeito do discurso é o elemento capaz de localizar o seu interlocutor na discursividade, pois o sujeito revela-se através da prática discursiva como se constata na citação abaixo:

O sujeito do discurso é uma noção necessária para precisar o estatuto, o lugar e a posição do sujeito falante (ou do locutor) com relação a sua atividade linguageira. Ele leva a considerar as relações que o sujeito mantém com os dados da situação de comunicação na qual ele se encontra, os dados da situação de comunicação na qual ele se encontra, os procedimentos de discursivização, assim como os saberes, opiniões e crenças que possui e que supõe serem compartilhados pelo seu interlocutor. Sua competência não é mais simplesmente linguística, ela é ao mesmo tempo **comunicacional**, **discursiva** e **linguística** (CHARAUDEAU; MAINGUENEAU, 2008, p. 457, [grifos dos autores]).

A AD rompe com a concepção de sujeito uno, livre e caracterizado pela consciência, isto é, sem inconsciente e sem ideologia, e tomado como origem. Sendo assim, para a AD, o sujeito é clivado, ou seja, não é uno; o sujeito é também assujeitado, isto é, não é livre e não está na origem do discurso (MUSSALIM; BENTES, 2011).

É conveniente considerar que o sujeito do discurso é um sujeito composto de várias denominações. Segundo Charaudeau e Maingueneau (2008, p. 458), por exemplo, “[e]le é polifônico, uma vez que é portador de várias vozes enunciativas. Ele é dividido, pois carrega consigo vários tipos de saberes, dos quais uns são conscientes, outros são não conscientes, outros ainda, inconscientes”.

Enfim, nota-se que o sujeito do discurso se desdobra na medida em que é levado a desempenhar alternativamente dois papéis de bases diferentes: a) papel de sujeito que produz um ato de linguagem e o coloca em cena, imaginando como poderia ser a reação de seu interlocutor; e b) papel do sujeito que recebe e deve interpretar um ato de linguagem em função do que ele pensa a respeito do sujeito que produziu esse ato.

Orlandi também postula acerca da influência que a ideologia exerce sobre o sujeito quando está produzindo o seu discurso, considerando que

o sujeito de linguagem é descentrado, pois é afetado pelo real da língua e também pelo real da história, não tendo o controle sobre o modo como elas o afetam. Isso redundaria em dizer que o sujeito discursivo funciona pelo inconsciente e pela ideologia (ORLANDI, 2009, p. 20).

No entanto, a referida autora enfatiza que o sujeito está para o discurso como o autor está para o texto. Ora, diante disso, pode-se afirmar que o sujeito administra o seu discurso assim como o autor o faz com o seu texto. Nesse sentido, Orlandi (2009, p. 46-47) afirma que “não há discurso sem sujeito. E não há sujeito sem ideologia. [...] O indivíduo é interpelado em sujeito pela ideologia para que se produza o dizer”. Conforme as palavras da autora, infere-se que não existe discurso sem sujeito e não há sujeito sem ideologia, pois esta é que influencia tanto os sujeitos quanto os sentidos. E ainda pode-se admitir que não existiria sujeito nem sentido se não fosse a formação ideológica.

Para Brandão (2012, p. 31), nesse caso, “o discurso está sempre atravessado pela subjetividade; não há discurso neutro, todo discurso produz sentidos que expressam as posições culturais, ideológicas dos sujeitos da linguagem”. O discurso revela então a ideologia que influencia o sujeito durante a produção discursiva, como mencionado anteriormente, na qual o sujeito será capaz de elaborar um enunciado depois de ter sido influenciado pela formação ideológica.

Entende-se, pois, por formação discursiva aquilo que – numa determinada formação ideológica, ou seja, a partir de uma posição numa certa conjuntura – determina o que pode e deve ser dito; portanto, as palavras, as proposições e as expressões recebem seu sentido em uma formação discursiva na qual são produzidas. Assim, é “a formação discursiva que permite dar conta do fato de que sujeitos falantes, situados numa conjuntura histórica, possam concordar ou não sobre o sentido a dar às palavras, ‘falar diferentemente falando a mesma língua’” (BRANDÃO, 2012, p. 49). Sendo assim, o entendimento de formação discursiva se torna importante para a determinação daquilo que pode ser dito, a partir da posição do sujeito.

Nessa perspectiva, Brandão (2012) aponta que, de acordo com o funcionamento da AD, o sujeito produtor de seu discurso apresenta as seguintes características: é um sujeito marcado pela história; influenciado pela ideologia, isto é, que reflete em sua fala os valores, as crenças de um momento histórico. Além disso, tal sujeito não é exclusivo, pois divide o espaço no seu discurso com outro sujeito; e é polifônico, porque na sua fala há a presença de outras vozes, a partir das quais o próprio sujeito do discurso se forma na tessitura das formações discursivas.

### 3.1.5 Formação ideológica e formação discursiva

Ao se analisar um discurso, é necessário também que se leve em consideração dois conceitos importantes e tradicionais na área da AD: o de formação ideológica (FI) e o de formação discursiva (FD).

Segundo Brandão (2012), o conceito de formação ideológica está incorporado à primeira fase da análise do discurso e tem como ponto de partida o trabalho de Althusser, que defende a ideia de que o discurso deve ser visto como uma das instâncias em que a materialidade ideológica se concretiza. Observa-se então que a ideologia funciona na reprodução das relações de produção, pela interpelação ou assujeitamento do sujeito como sujeito ideológico.

Nesse sentido, Brandão (2012, p. 46-47) explicita que “essa interpelação ideológica consiste em fazer com que cada indivíduo (sem que ele tome consciência disso, mas, ao contrário, tenha sua própria vontade) seja levado a ocupar seu lugar em um dos grupos ou classes de uma determinada formação social”. Assim, compreende-se que cada indivíduo seria levado a ocupar seu lugar em determinada sociedade, mesmo que ele tenha a impressão de ser dono da sua própria vontade.

Com base no que foi dito, destaca-se que a FI tem como um de seus componentes as formações discursivas, ou seja, os discursos que são articulados e governados por formações ideológicas. Dessa forma, o entendimento de formações discursivas pode ser conceituado como “uma formação ideológica específica e levando em conta uma relação de classe, determinam ‘o que pode ser dito’ a partir de uma posição dada em uma conjuntura dada” (BRANDÃO, 2012, p. 48).

Assim, o conceito de FD, defendido pela autora, compreende do lugar de construção dos sentidos, onde é determinado o que pode e deve ser dito, a partir de uma de uma posição em determinada conjuntura social. Esclarecendo-se dessa maneira que, uma certa FD sempre está relacionada com uma formação ideológica.

Segundo Orlandi (2010), é na formação discursiva que se constitui o domínio do saber, podendo se propor a existência de uma intensa circulação de saberes de uma região para outra no universo discursivo. Brandão (2012), por sua vez, afirma que formalmente a noção de FD envolve dois tipos de funcionamento da linguagem: a paráfrase – entendida como um espaço em que os enunciados são retomados e reformulados num esforço constante de suas fronteiras em busca da preservação de sua identidade – e o pré-construído, que remete a uma construção anterior e exterior, por oposição ao que é construído pelo enunciado, sendo o que cada um pode ver de determinada situação.

Nesse sentido, compreende-se que, em se tratando do nível interdiscursivo, na formação dos enunciados está implicado o próprio conhecimento que se tem sobre uma formação discursiva, de modo que os próprios enunciados existem no tempo e na memória. Sendo assim, pode-se afirmar que esse saber envolve toda uma transmissão cultural, não só transmitida de geração em geração, mas também regulada pelas instituições.

Outro aspecto importante a ser considerado é a relação da FD com outras formações discursivas, para compor uma FI, é que vai incidir sobre a área de conhecimento semântico. Pois, no final da década de 70, a noção de FD foi ampliada por Pêcheux (1979), Maradin (1979) e Courtine (1981) no sentido de explicar a não identidade da própria FD. Segundo os estudiosos, a FD aparece inseparável do interdiscurso, conforme explicita Pêcheux:

Uma formação discursiva não é um espaço estrutural fechado, já que ela é constitutivamente “invadida” por elementos provenientes de outros lugares (i.e., de outras formações discursivas) que nela se repetem, fornecendo-lhe suas evidências discursivas fundamentais (por exemplo sob formas de 'pré-construídos' e de “discursos transversos” (PÊCHEUX, 1983, apud CHARAUDEAU; MAINGUENEAU, 2008, p. 241).

De acordo tal concepção, é possível inferir que a ideia de heterogeneidade está diretamente relacionada à FD, no sentido de que embora a FD possa determinar o que pode e deve ser dito por seus falantes, na tentativa estabelecer uma homogeneidade discursiva, isso não seria possível, pelo fato de haver contradições ideológicas dentro de cada unidade que compõe o conjunto discursivo.

### **3.2 O discurso religioso**

Os estudos pautados na AD têm a pretensão de desenvolver uma teoria crítica capaz de tratar da determinação histórica dos processos de significação, considerando principalmente as condições de produção da linguagem. Em outras palavras, a AD – ou investigação discursiva – salienta as formas de como se constrói, regula, controla conhecimento, as relações sociais e institucionais, na tentativa de identificar quais são os efeitos nos dias atuais,

De acordo com os estudos da linguagem e seu funcionamento no meio social, Orlandi (2011) assevera que o discurso, em seu funcionamento, pode ser classificado em três tipos: lúdico, polêmico ou autoritário. E o critério adotado para tal classificação é a relação entre o referente (objeto do discurso) e os interlocutores (locutor e ouvinte).



Diante de tal classificação, constata-se que o discurso lúdico é aquele em que o seu objeto se mantém presente enquanto tal e os interlocutores se expõem a essa presença, resultando disso o que se define por polissemia aberta. Já no discurso polêmico, a relação dialógica entre os interlocutores é mais restrita, na qual os sujeitos envolvidos procuram direcionar seus pontos de vista com menor grau de interação. Por sua vez, o discurso autoritário tem restrição acentuada, senão completa, de relação dialógica entre locutor e interlocutor, predominando o autoritarismo (ORLANDI, 2011).

Nessa perspectiva, vale mencionar que a

reversibilidade na relação dos interlocutores pode fazer parte do critério de distinção desses tipos de discursos, ou melhor, desses funcionamentos discursivos: o discurso autoritário procura estancar a reversibilidade; o lúdico vive dela; no polêmico, a reversibilidade se dá sob condições (ORLANDI, 2011, p. 29).

Assim, o discurso analisado neste estudo é o religioso que, de acordo com a definição acima, pode ser classificado como *autoritário*, em que o interlocutor pregador é o porta-voz de Deus e o interlocutor fiel manifesta-se simplesmente dizendo *amém*, concordando com as palavras do pregador, sejam elas quais forem. Nesse sentido, percebe-se que não há troca nesse processo comunicativo, pois sempre quem fala é a voz de Deus por meio de seus representantes e num processo natural das coisas, em que não se discute com Deus.

A partir dessa classificação, pretende-se fazer uma incursão sobre o discurso religioso nos espaços limites do catolicismo, considerando a análise a ser realizada posteriormente sobre o Discurso Religioso Católico (DRC) presente nos Ladrões de Marabaixo.

A classificação de discurso autoritário feita por Orlandi (2011) caracteriza e evidencia a doutrina da Igreja Católica ao longo dos tempos. Pois desde a Idade Média, por exemplo, o contexto discursivo caracteriza-se como um período em que as práticas religiosas eram regidas, essencialmente, pela busca da intimidade com Deus, pois essa era a única forma de fugir do pecado e do demônio, figuras bastante difundidas pelo discurso da Igreja Católica. Tal movimento também é presenciado nos ladrões e ritos do Marabaixo, como por exemplo nas missas e nas ladainhas em louvor ao Divino Espírito Santo e à Santíssima Trindade, em busca de salvação.

De acordo com essa percepção religiosa, Milanez e Gaspar (2010) afirmam que o catolicismo consiste em um retorno aos fundamentos de sua igreja e por isso, a profunda valorização dos preceitos bíblicos, a devoção a Nossa Senhora (mãe de Jesus) e aos santos da tradição católica oficial. O que não difere da prática religiosa dos grupos de Marabaixo, pois estes também recorrem às mesmas práticas, porém caracterizadas na perspectiva do

catolicismo popular, onde a prática da oração do terço e bem como a utilização dos sacramentos, principalmente o da eucaristia. Mas por outro lado, pode-se afirmar que algumas práticas religiosas diferem justamente pelos instrumentos utilizados no seio da igreja católica, onde os grupos de Marabaixo ao fazerem uso de tambores, chocalhos e etc. nas realizações do rito religioso, muitas vezes geram preconceito por parte dos membros da igreja católica e por grande parte da sociedade amapaense.

Entretanto, há de se considerar que os respectivos fiadores do discurso de cada um desses movimentos incorporam um modo de ser e agir concernente ao discurso que os constitui como sujeitos. Por isso, o conjunto de práticas realizadas por tais fiadores contribui para a identificação de algumas significações, que constituem a semântica global de cada um dos posicionamentos a serem analisados.

### 3.2.1 Caracterização do discurso religioso católico

A principal característica do discurso religioso está relacionada à propriedade da reversibilidade, com respeito a este fato, tentando se justificar, mesmo quando não uma relação direta com o sagrado. Para Orlandi (2011), a noção de reversibilidade é essencial para se compreender o funcionamento do discurso religioso, em especial o católico, que vem ser o objeto de estudo desta pesquisa. A referida autora afirma que, pela noção de reversibilidade, não se pode fixar o locutor no lugar do locutor e o ouvinte no lugar do ouvinte. Daí que, ao serem afetados pelo simbólico da língua, os interlocutores podem perfeitamente transpor o seu lugar de origem.

Pois tomando como suporte as palavras da referida autora, no discurso polêmico a reversibilidade é realizada sob certas condições, no lúdico esta ação pode ser suspensa e no autoritário é anulada essa possibilidade. Compreende-se então que, no discurso autoritário, o ouvinte e o locutor são de envolvidos pela palavra, que a ação da reversibilidade é estancada, ou seja, tal ação no discurso autoritário não passa apenas de uma ilusão. E neste sentido, pode-se afirmar que enquanto discursos autoritários se identificam: o discurso pedagógico e o discurso religioso.

Destarte, compreende-se que todos os tipos de discursos propostos possuem como parâmetro a noção de reversibilidade e, como diz Orlandi (2011, p. 240), “em se tratando do discurso autoritário, gostaríamos de observar que, embora não haja reversibilidade de fato, é a ilusão da reversibilidade que sustenta esse discurso”. Assim, considera-se que o discurso

religioso busca estancar a polissemia, impedindo a reversibilidade, o que significa congelar o locutor no lugar que lhe é de direito e congelar o ouvinte, também, no lugar que lhe é de direito e dever.

Orlandi (2011), com base nas contribuições de Althusser (1974), reafirma que Deus interpela seu sujeito como sujeito cristão e que, portanto, se existe uma multidão de sujeitos cristãos é porque existe o todo poderoso (Deus) que assujeitou indivíduos livres em sujeitos cristãos. Para Althusser, o sujeito único e absoluto (Deus) é distinto dos sujeitos interpelados, sendo o discurso religioso aquele em que fala a voz de Deus. A voz do padre, do pastor ou do pregador equivale à voz de Deus. Daí se tem os “representantes de Deus na terra” como seus interlocutores-interpelados, apagando-se, desse modo, qualquer possibilidade de um sujeito-leitor (das escrituras).

Nesse contexto, Orlandi (2011, p.245) assevera que o

discurso religioso não apresenta nenhuma autonomia, isto é, o representante da voz de Deus não pode modificá-lo de forma alguma [...] Há regras estritas no procedimento com que o representante se apropria da voz de Deus: a relação do representante com a voz de Deus é regulada pelo texto sagrado, pela igreja e pelas cerimônias.

Tomando o discurso como materialidade ideológica cujo objetivo é capturar o indivíduo livre e assujeitá-lo a um poder superior, pode-se afirmar que o indivíduo livre é interpelado por Deus para que livremente aceite sua coerção a um poder superior (ele próprio, Deus, é o poder superior), conforme escreve Orlandi (2011).

Para compreender melhor esse processo discursivo que impede a reversibilidade, é fundamental a distinção entre os lugares sociais no discurso religioso. Assim, o lugar social de Deus está relacionado com o aspecto espiritual, ao passo que o lugar dos sujeitos-cristãos interpelados perpassa pelo plano material. Nessa perspectiva, Orlandi (2011, p. 243) enfatiza que

[l]ocutor e ouvinte pertencem a duas ordens de mundo totalmente diferentes e afetados por um valor hierárquico, por uma desigualdade em sua relação: o mundo espiritual domina o temporal. O locutor é Deus, logo, de acordo com a crença, imortal, eterno, infalível, infinito e todo-poderoso; os ouvintes são humanos, logo, mortais, efêmeros falíveis, finitos, dotados de poder relativo. Na desigualdade, Deus domina os homens.

No discurso religioso, a interpretação é fortemente monitorada e por isto tende à monosssemia. Neste sentido, pode-se inferir que no discurso religioso cristão, a interpretação é própria da igreja que segue seu livro guia, a Bíblia. Portanto, a assimetria, além de aparecer na

palavra e na interpretação, aparece também no que se refere aos dois tipos de planos, no temporal e no espiritual. Segundo Orlandi (2011), essa assimetria, os agentes da interpretação constituem-se em dois tipos:

No plano temporal, a relação com o sagrado, na religião católica, se dá pelos representantes da Igreja como o Papa, os Bispos e os Padres. Já no plano espiritual, esta relação se manifesta através da mediação dos santos e de Nossa Senhora com Deus. No entanto, Jesus Cristo, não é considerado nem representante e nem mediador, porque embora seja a parte acessível de Deus, ocupa um lugar à parte no plano espiritual e, como filho de Deus, representa o próprio Deus.

Contudo, percebe-se que a relação entre os dois planos (temporal e espiritual) pode ser compreendida como “a assimetria assim constituída, caracteriza a tendência para a não reversibilidade: os homens não podem ocupar o lugar do locutor porque este é o lugar de Deus” (ORLANDI, 2011, p. 244). Portanto, pode-se afirmar que essa relação de interlocução, que constitui o discurso religioso, também acontece de maneira fixa, segundo a relação enfatizada por Orlandi.

### 3.2.2 Interlocutor Deus

É possível dirigir um olhar ingênuo a um texto religioso, sem considerar o poder das palavras. Dominique Maingueneau (2010), ao trabalhar conceitos relevantes para a AD, faz referência ao aspecto da historicidade do gênero “sermão”, onde explicita que a Palavra de Deus é o poder. Todavia, os enunciados “Deus todo poderoso”, “o poder da palavra de Deus” e “o poder de Deus” (comuns nos sermões), garantem o efeito de sentido no discurso religioso.

Diante do exposto, fica garantido o reconhecimento, por parte do ouvinte, da existência de um poder superior a ele e ao qual ele deve se submeter. Diante desse poder, o homem reconhece sua nulidade, reconhecendo não ser mais que uma criatura (ELIADE, 1992). O poder reconhecido e assim constituído situa-se, na formação discursiva religiosa, no lado do plano espiritual (Deus). Os ouvintes reconhecem o enunciador (Deus) como aquele que os nomeou e os criou, e perante o qual devem se submeter. Dessa forma fica garantida a contenção da polissemia, ou a não-reversibilidade na formação discursiva religiosa.

Assim, o discurso religioso é aquele onde o efeito é a total submissão do sujeito-cristão a forças que lhe são superiores. O sujeito reconhece o seu lugar e o lugar de Deus, em que o

reconhecimento, nesse caso, equivale à não reversibilidade. Assim instala-se a ideia do bom sujeito, ou seja, o sujeito submisso à ordem divina e ao “Todo Poderoso”.

Nesse discurso, a reversibilidade é impossibilitada pelos lugares sociais ocupados pelos interlocutores. A relação entre o locutor (Deus) e os ouvintes (os homens, os sujeitos) se faz através da fé e da graça, obra do poder de Deus. A fé é a possibilidade que o homem tem de alcançar a graça e a salvação da alma. Ela reforça a assimetria entre Deus e os homens, conforme diz Orlandi (2011, p. 250):

Interpretando-se a fé com referência à assimetria, podemos dizer que a fé não a elimina, isto é, não é capaz de modificar a relação de não-reversibilidade do discurso religioso: a fé é uma graça recebida de Deus pelo homem, com fé, tem muito mais poder, mas como a fé é um dom divino, ela não emana do próprio homem, lhe vem de Deus.

A fé distingue então os sujeitos fiéis dos não-fiéis, permitindo o reconhecimento mútuo entre os sujeitos, os irmãos da fé. Ela é um meio para definir o incluído do excluído; os que pertencem à comunidade dos que dela estão fora. A fé comprova a não-reversibilidade, mas, para que o discurso se realize, ela é necessária à reversibilidade ou a sua ilusão, sem a qual o discurso não se realiza (ORLANDI, 2011).

A ilusão da reversibilidade é a possibilidade de não fixar o locutor no lugar do locutor e o ouvinte no lugar do ouvinte. No discurso religioso, seria a possibilidade de se passar do plano espiritual para o temporal ou vice-versa. Dessa forma, como corrobora Orlandi (2011), a ilusão pode ter duas formas: quando Deus divide com os homens suas propriedades (através da graça), ou quando o homem se alça até o mundo espiritual.

O interessante disso é quando Deus partilha com os homens seus dons divinos, quando ele desce até o plano temporal para conceder suas qualidades aos dirigentes da Igreja. Sobre isso, Orlandi (2011, p. 251) diz que o

movimento de cima para baixo, aquele em que Deus desce até os homens e partilha com eles suas qualidades divinas, é o caso em que se consideram as formas religiosas em seu caráter performativo: a infalibilidade do papa, a possibilidade de ministrar sacramentos, a consagração na missa, as bênçãos, etc. Aí estão: o papa, os Bispos, os padres, etc.

Nesse caso, o homem crê que atingiu qualidades atemporais, como a onisciência e a onipotência. Vários relatos de profecias atestam essa ultrapassagem, assim como atos de cura e exorcismo. Muitos intercessores da palavra de Deus situam-se nesse modelo, em que o poder da palavra na religião é evidente. O mecanismo da performatividade atesta esse poder

de forma clara, em que ela está ligada a uma visão da linguagem como ação (ORLANDI, 2011).

Seja qual for a forma que adquire a ilusão do funcionamento da linguagem enquanto ação divina, ela se dá dentro de certas regras pré-estabelecidas pelo locutor, pela hierarquia social e pela situação histórica. A ilusão confirma a dissimetria entre sujeitos falantes. Daí muitos traços serem comuns a vários discursos, caracterizando assim, diferentes posições hierárquicas no discurso.

### 3.2.4 Interlocutor pregador

Segundo Maingueneau (2010), muitos dos gêneros textuais que são proclamados perante os eventos da Igreja Católica geralmente caracterizam-se na categoria das enunciações monologais orais, apoiadas em geral num texto prévio e cuidadosamente escritas pelo pregador. Como exemplo, tem-se o sermão pregado nas missas dominicais, que apresenta como objetivo principal “melhorar a compreensão da doutrina e incitar os fiéis a levar uma vida mais em acordo com as exigências religiosas” (MAINGUENEAU, 2010, p. 104).

Nota-se que é através dessa pregação que a Igreja dispensa um ensinamento ao mesmo tempo dogmático e prático, onde o foco principal é a oralidade. Mas trata-se, evidentemente, de uma linguagem elaborada, capaz de persuadir o fiel com o discurso religioso, conforme ilustra o seguinte excerto:

O pregador deve mostrar em sua própria enunciação que é obrigado, por uma necessidade interior, a falar como o faz. A mensagem central desses sermões – a saber, que os fiéis devem converter-se para assegurar sua salvação – só pode, de fato, ser veiculada por uma enunciação que vai diretamente de uma alma a outra. O topo que opõe a escrita morta à oralidade viva é substancial à pregação (MAINGUENEAU, 2010, p. 107-108).

Maingueneau (2010) enfatiza ainda que, mesmo que o sermão seja redigido previamente, o pregador deve dar a impressão de falar naturalmente, como se ele fosse ditado por Deus, para que os fiéis possam fortalecer sua fé naquilo que é dito pelo mediador da palavra do Senhor. Segundo o referido autor, o dispositivo do sermão católico articula três lugares, que são materializados na própria organização da igreja, a saber: a) embaixo os ouvintes, que, pelo próprio fato de pertencerem à igreja, são considerados como Sujeitos em busca de um Objeto de valor, a salvação, que só podem obter aperfeiçoando sua devoção e seu conhecimento da doutrina; b) logo acima dos fiéis, existe o pregador, que exerce o papel

de mediador autorizado da palavra de Deus, dotado de dupla competência – prática (devoção) e teórica (da doutrina); e c) no alto, no universo celeste, Deus, que é o fiador da relação de lugares que o sermão estabelece entre os participantes da pregação (MAINGUENEAU, 2010).

Nesse cenário, pode-se dizer que a fé é responsável por distinguir os sujeitos não-fieis dos fieis, e isso constitui o escopo do discurso religioso. Para o homem que é provido de fé, o discurso religioso é formado através das promessas, mas para aqueles que não são, torna-se uma espécie de ameaça. Portanto, pode ser dito que a fé é o parâmetro em que se inicia o processo de exclusão, e a Igreja é o espaço onde se constitui esse processo. Daí vale destacar as promessas realizadas durante a realização do Ciclo do Marabaixo, bem como o pagamento delas.

Com base no exposto, Orlandi (2011, p. 252) demonstra que o

poder da palavra na religião é evidente. O mecanismo da performatividade atesta esse poder de forma clara. A performatividade da linguagem está intimamente ligada a uma visão da linguagem como ação. Não como ação decorrente do falar mas como ação estruturalmente (organicamente) inscrita no próprio ato de falar. E o exame desse mecanismo resulta na confirmação da dissemetria de que estamos ao longo desse trabalho:

**Deus (Sujeito)**  
 Institui, interpela, ordena,  
 regula, salva, condena, etc.

**homens (sujeitos)**  
 Respondem, pedem,  
 agradecem, desculpam-se,  
 exortam, etc.

Assim, afirma-se que a Igreja se constrói por si mesma através da palavra da revelação, do livro guia como o elo crucial do sujeito com o dizer sagrado, que representa um ponto cego do discurso, a forma primeira e evidente da fé. Tida como dom divino, a fé é submetida ao espaço da Igreja e seus mandamentos, o que comprova a existência da não reversibilidade no discurso religioso. E como o rito do Marabaixo está pautado nos dogmas da Igreja Católica, é possível perceber o fortalecimento da fé dos fieis católicos e marabaixistas através da realização das novenas e dos terços, seguindo o que é promulgado pela Igreja Católica.

Pode-se inferir que a fé distingue os não-fieis dos fieis; por isso ela constitui o escopo do discurso religioso. Para o homem que é provido de fé, o discurso religioso é formado através das promessas, mas para aqueles que não são, torna-se uma espécie de ameaça. Portanto, pode ser dito que a fé é o parâmetro em que se inicia o processo de exclusão, e a Igreja é o espaço onde se constitui esse processo ao longo da história da humanidade.

Zumthor (1993, p. 79-80) faz referência aos poder da Igreja desde a era medieval, onde a oralidade prevalecia perante os fieis, por falta de domínio da escrita:

O cristianismo popular – o qual Isambert nota que prolongava e em alguma medida perpetuava um ‘paganismo popular’ da Antiguidade – recusava todo universalismo e, em contrapartida aspirava a permitir a cada um, através de diversas mediações, um contato particularizado com o divino: um diálogo feito de palavra e de ouvido, num lugar e num tempo concretos e familiares. Tudo o diziam ou cantavam os poetas e seus intérpretes tendiam à mesma a – historicidade, na experiência única da audição. [...] Esses fatores tiveram sobre as mentalidades e os costumes uma influência tão grande que a Igreja oficial, de duas maneiras entreabriria a instituição para as manifestações da ‘religião popular’: pelas festas, numerosas e periódicas, as quais dava pretexto sua liturgia, e pelo culto aos santos.

Nesse sentido, observa-se o poder da Igreja mediante a disseminação ideológica através das práticas religiosas que envolvem a maioria pessoas principalmente pela mediação da palavra oral, pelo fato de ser mais dinâmica e assim recruta com maior facilidade os fiéis que não dominam o código escrito, tornando as ideias impostas pela doutrina católica mais acessíveis aos fiéis. Uma ação por parte da Igreja bastante perceptível e que se instaura nas classes menos favorecidas.

#### 3.2.4 Interlocutor fiel

Constata-se que o discurso religioso está pautado na tríade de interlocutores, a saber: Deus, pregador e fiel. Nessa relação existente entre os interlocutores, percebe-se o pregador assume o papel de intermediário entre Deus e o fiel. Em outras palavras, ele (o pregador) é apenas um mensageiro da palavra de Deus, que transfere ao povo os ensinamentos do ditado pelo que diz a palavra do Senhor.

Nesse sentido, pode-se dizer que Deus é o sujeito único e absoluto no discurso religioso, onde não será possível modificar sua voz, pois que o que impera é a vontade divina. Assim, quando o pregador leva a palavra de Deus aos fiéis, ele se coloca como um representante do Senhor na terra, visto que, de acordo com a vontade de Deus, o fiel não pode discordar do que está sendo pregado pelo representante do todo poderoso.

Nesse caso, o discurso religioso é manipulador, visto que o pregador usa o nome de Deus para instaurar formas de controle sobre as pessoas, a fim de que, por meio das doutrinas pregadas, essas nunca abandonem a religião. Assim, o pregador utiliza várias estratégias de convencimento, como forma de manipular o fiel, de acordo com a ideologia que rege a doutrina da religião. Em se tratando desta pesquisa, o foco está voltado para os dogmas da Igreja Católica.

Diante desse contexto, o fiel fica passivo aquilo que é ordenado pelo pregador; caso contrário, o mesmo fiel estaria vivendo em pecado se não seguisse a palavra de Deus. Na



busca da salvação, o fiel procura enfim seguir as ordens do Senhor, ditadas pelo pregador, tendo em vista que “a manipulação ocorre por várias estratégias, entre elas a sedução e ameaçado inferno ou do castigo. Muitas vezes, essas doutrinas criam um elo de satisfação entre o pastor e os fiéis, pois dessa forma irão alcançar o perdão de Deus” (SANTOS *et al.*, 2013, p. 208).

Um fato rotineiro nas igrejas, em especial na Igreja Católica, é a maneira como o fiel é assujeitado a responder expressões sacralizadas nos ritos religiosos como, por exemplo, a palavra “amém” empregada ao final das orações. Observa-se assim que não há a possibilidade nem a liberdade para o fiel dizer outra coisa senão “amém”. Segundo Santos (2013), tal expressão é uma espécie de imposição, o que reforça a característica do autoritarismo presente no discurso religioso. Assim, o fiel é levado de maneira obrigatória a concordar com a palavra de Deus proferida pelo pregador, seguindo o que é determinado.

Diante do exposto, pode-se inferir que a principal característica do interlocutor fiel é a natureza frágil e humilde ante a palavra do Senhor. O fiel, que muitas vezes procura a igreja quando se encontra com problemas emocionais, financeiros e familiares, reforçando assim a busca da salvação através dos mandamentos de Deus. Afinal de contas, para ser salvo, o fiel precisa seguir o que o Senhor ordena.

Segundo Santos (2013, p. 208), a

ideologia acerca do discurso cristão, por exemplo, é baseada numa oposição: plano espiritual *versus* plano mortal, salvação *versus* castigo, fé *versus* pecado. Baseado nessa oposição, o transmissor da palavra de Deus (pastor ou padre) articula estratégias de convencimento dos fiéis, algumas vezes para manipulá-lo.

Nota-se que, de acordo com a articulação feita pelo pregador através do discurso religioso, torna-se um desafio vencido pela persuasão do pregador sobre o fiel, visto que tudo provém da fé, elemento que motiva os fiéis a acreditarem no que está sendo transmitido por Deus por intermédio do pregador. Como assegura Orlandi (2011), a fé é a possibilidade que o homem tem de alcançar a graça e a salvação da alma, pois a fé reforça a assimetria existente entre Deus e os fiéis.

Entretanto, vale ressaltar a importância das práticas religiosas no contexto popular, onde o Ciclo do Marabaixo representa essa manifestação em vários aspectos que se caracterizam nas ações do catolicismo popular, bem como ações que caracterizam as religiões de matriz africana na composição desse cenário cultural.

### 3.2.5 As práticas religiosas na composição do sujeito fiel

Sabe-se que as representações simbólicas fazem parte desse cenário religioso no Ciclo do Marabaixo na cidade de Macapá (Laguinho). Com isso, não se pode deixar de mencionar que o Santo é um elemento fundamental dentro do simbolismo na igreja católica, tanto no núcleo familiar quanto nas grandes massas que recorrem à igreja para exaltar as imagens de santos, ou mesmo em outras atividades que possam reunir um considerado número de fiéis. Com base nesta ideia, Woodward (1992 *apud* ROCHA, 2013, p. 51) explica:

As vidas dos santos constituem um importante meio de transmitir o sentido da fé cristã. Desde que o cristianismo existe, as pessoas contam e recontam as histórias dos santos. Eles têm sido homenageados em ícones, pinturas, e estátuas. É possível o cristianismo sem pescadores e é impossível vive-lo sem os santos.

Percebe-se que, nesse cenário religioso, existem várias possibilidades de o sujeito-fiel reproduzir sua fé em diferentes maneiras. De acordo com aquilo que ele crê, nota-se que não importa a explicação racional para as suas crenças nem suas práticas religiosas, posto que o que importa é a vinculação dessas crenças com o dia a dia. Tal pensamento repercute na conduta de não desagradar ao santo ou à entidade em que se acredita.

Destarte, a religiosidade, especificamente a popular, não tem a intenção de negar e muito menos contestar a ortodoxia, apenas procura se efetivar através de manifestações espontâneas que nascem dos aspectos culturais, muitas vezes devido à falta de conhecimento acerca da doutrina da igreja cristã, e assim podem se definir como práticas religiosas específicas de cada região ou grupo. Nesse sentido, pode-se afirmar que o Ciclo do Marabaixo se insere dentro desse contexto.

Com base no exposto, consideram-se as promessas, os milagres, os ex-votos, entre outras práticas de aproximação, como parte desse universo simbólico e propulsores de outras formas de manifestação religiosa de caráter popular, dentre as quais as romarias e as peregrinações. Em outras palavras, no ato de devoção ao santo, o ritual muitas vezes representa uma troca simbólica que consiste num pedido a ser atendido, para o qual se faz uma promessa e se espera um ato milagroso.

Nesse contexto, é possível perceber práticas religiosas do Ciclo do Marabaixo, como por exemplo, pagar uma promessa, de acordo com os estudos de Martins (2013), em que geralmente o festeiro do Ciclo é alguém que tem por obrigação pagar uma promessa por uma graça alcançada. Além disso, percebe-se a realização de peregrinações, bem como de outras práticas descritas no ritual do referido Ciclo, como o

ato de cumprimento da promessa ou da realização do pedido impulsiona a realização das romarias e peregrinações rumo aos santuários, seguidos ou não de depósitos de ex-votos, por acreditar que assim o devoto estará mais próximo do santo e será ouvido com mais facilidade. Essas práticas são também realizadas somente como ato de devoção, no entanto, empiricamente, tem-se que grande parte dos seguidores as realiza envolvendo pedidos ou agradecimentos (ROCHA, 2013, p. 51).

Não há dúvida que a presença do catolicismo santoral <sup>30</sup>se fortalece ainda mais com a presença do santo, onde aumenta o estado de fé e devoção do sujeito fiel, evidenciando assim a grande representatividade simbólica no que tange ao aspecto religioso. Nesse caso, acredita-se que o culto aos santos possibilita analisar questões que relacionam religião, cultura e sociedade, por meio do qual se devem estudar os sentidos de determinadas práticas devocionais.

Confirma-se nesse sentido, que a devoção aos santos é uma prática rotineira na vida de muitas comunidades, que veem nos santos uma possibilidade de intercessão junto a Deus para o atendimento às suas solicitações. Dessa forma, na medida em que os santos oferecem proteção recebem agradecimento e respeito às suas virtudes e são esses aspectos religiosos que geram a participação atuante dos fiéis nas práticas religiosas.

---

<sup>30</sup> Segundo Teixeira e Menezes (2009, p. 20), o catolicismo santoral é um das formas mais tradicionais de catolicismo presente no Brasil desde o período da colonização. Tem como característica central o culto aos santos. Foi este culto que marcou a peculiar dinâmica religiosa brasileira, de caráter predominantemente leigo, seja nas confrarias e irmandades, seja nos oratórios, capelas de beira de estrada e santuários. O catolicismo brasileiro foi, durante muito tempo, um catolicismo de “muita reza e pouca missa, muito santo e pouco padre”. Os santos sempre ocuparam um lugar de destaque na vida do povo, manifestando a presença de um “poder” especial e sobre-humano, que penetra nos diversos espaços de vida e favorece, numa estreita aproximação e familiaridade com seus devotos, a proteção diante das incertezas da vida.

## **CAPÍTULO IV: ANÁLISE DO DISCURSO RELIGIOSO NOS LADRÕES DE MARABAIXO**

No presente capítulo, buscam-se analisar – através de uma reflexão crítica sobre aspectos pertinentes à linguagem através dos recursos utilizados para a formação ideológica presente no discurso religioso dos Ladrões de Marabaixo – as vozes que se movimentam dentro do referido discurso.

A princípio, serão apresentados os procedimentos metodológicos da pesquisa; em seguida, será feita uma análise dos textos selecionados para evidenciar os elementos que compõem a formação do discurso religioso. No entanto, em se tratando dos Ladrões de Marabaixo, é necessário também considerar os aspectos históricos e culturais, para enfatizar que o discurso em análise apresenta, com certa predominância, características do discurso católico, que no decorrer da análise serão relacionadas a algumas características marcantes da cultura africana, evidenciando um hibridismo cultural na constituição do discurso religioso das canções de Marabaixo.

### **4.1 Metodologia**

A abordagem metodológica responsável em proporcionar embasamento desta pesquisa é a Análise de Discurso de linha francesa, que procura problematizar as questões que colocam a posição e os efeitos de sentido produzidos no discurso, sob diferentes manifestações, e que refletem na linguagem através dos equívocos e da falta de transparência.

A AD permite também saber que não há neutralidade no uso da linguagem simbólica e que sua entrada é permanente e irremediável, pois ela se encontra com os sentidos e com o político. A maior contribuição da Análise do Discurso é proporcionar uma reflexão sobre a materialidade específica da ideologia no discurso. A AD trabalha a relação língua-discurso-ideologia, como diz M. Pêcheux (1988 *apud* ORLANDI, 2009, p. 17), “não há discurso sem sujeito e não há sujeito sem ideologia: o sujeito é interpelado pela ideologia e é assim que a língua faz sentido”

O resultado de tal consideração mostra que o discurso é o lugar de onde se observa língua e ideologia, no qual a língua produz e tem sentido por e para os sujeitos.

## 4.2 *Corpus da análise*

O *corpus* desta pesquisa se constitui em 03 (três) canções de Marabaixo, selecionadas de acordo com a temática referente ao aspecto religioso, na busca de se compreender o funcionamento do discurso religioso nos Ladrões de Marabaixo. Ressalta-se que as canções para análise foram selecionadas de uma coletânea composta de dezoito canções de Marabaixo compiladas por Piedade Videira (2009); assim, justifica-se a escolha das canções pelo fato de elas conterem as categorias definidas nesta pesquisa.

A referida análise considera que tais versos instituem uma posição sujeito-cantador<sup>31</sup> intercambiável com sujeito-fiel<sup>32</sup>. Assim, ser sujeito-leitor dos Ladrões de Marabaixo é estar ideologicamente inscrito na discursividade religiosa, submetendo-se à crença e aos rituais culturais.

Nesse contexto, é notório que a igreja é o principal espaço para se propagar o discurso religioso, constituindo-se num espaço de interpretação, visto que se atribui aos fatos uma relação de causa e consequência. Os fatos reclamam sentidos, e a igreja os dá. Tais sentidos se propagam no meio social e chegam também aos grupos de Marabaixo, reclamando um sentido de acordo com o espaço cultural de sua origem, com a presença de ritos do catolicismo popular mesclados com ritos da cultura africana.

No entanto, apesar de o objeto de estudo desta pesquisa se configurar no campo do discurso religioso, especificamente nos Ladrões de Marabaixo, considerou-se o espaço de realização do Ciclo do Marabaixo, onde se compreende de fato o espaço discursivo da referida análise, segundo Maingueneau (1993, p. 117), sendo “definido a partir da decisão do analista, em função de seus objetivos de pesquisa”. Tal posicionamento define claramente a relação do pesquisador frente à construção de um dispositivo analítico, à questão que este se coloca, à natureza do material e, fundamentalmente, frente aos objetivos de sua análise, enquanto parte de condições de sua produção.

Nesse sentido, Orlandi (2011, p. 64) acrescenta que

a análise é um processo que começa pelo próprio estabelecimento do corpus e que se organiza face à natureza do material e à pergunta (ponto de vista) que o organiza.

---

<sup>31</sup> Segundo Ludmila Gondim (2014), o sujeito-cantador é aquele que fala na canção de acordo com a experiência de sua própria vida. E que muitas vezes, a sua voz representa as vozes da sociedade a qual pertence, onde revozeia homens e mulheres que sofrem, que se alegram, que vivem numa comunidade e compartilham dores e prazeres coletivos.

<sup>32</sup> Segundo Orlandi (2011), o sujeito-fiel é aquele que precisa ser ouvido por Deus, mas, para que isso aconteça, é necessário que o sujeito-fiel assuma as qualidades do homem que tem fé.

Daí a necessidade de que a teoria intervenha a todo momento para “reger” a relação do analista com o seu objeto, com os sentidos, com ele mesmo, com a interpretação.

Com base em tal ideia, foi possível definir um recorte mais específico em relação ao amplo número de Canções de Marabaixo apresentado por Videira (2009), em que os critérios de escolhas estão pautados nas seguintes categorias: o discurso religioso católico sobre o sujeito-fiel; a representação simbólica religiosa e o assujeitamento do sujeito-fiel a Deus, constituindo-se assim um *corpus* de 03 (três) canções de Marabaixo, intituladas de: Canção n.º 01 – Guardariô; Canção n.º 02 – Maria do Céu e Canção n.º 03 – Eu acordei de madrugada.

Além disso, é possível considerar a Canção de Marabaixo como um tipo de canção popular, pelo fato de ela compreender um complexo e rico sistema enunciativo. Nesse sentido, para o estudo desse gênero discursivo, é necessário que se estabeleça um método de análise. Dessa forma, adotou-se um modelo fundamentado na proposta discursiva de Dominique Maingueneau (1993), fundamentado na perspectiva teórica da AD de linha francesa.

Esse modelo de análise propõe uma abordagem da canção popular a partir dos elementos discursivos presentes no enunciado, compreendidos como resultados das escolhas enunciativas. Neste sentido, Caretta (2009, p. 99) argumenta que,

[p]or se tratar de um gênero sincrético que relaciona a linguagem verbal e a musical, a canção deve ser compreendida tendo como princípio essa característica fundamental. Por meio de marcas deixadas pelo enunciadador no enunciado, podemos investigar o processo constitutivo da enunciação, que na canção reside na maneira como o cancionista relaciona letra e música.

No entanto, vale mencionar que a AD compreende o enunciado como produto de uma enunciação. Por exemplo, num ato da fala, a produção de um texto escrito, cantado, desenhado etc., toda enunciação pressupõe um enunciadador, porém o mais importante para uma análise não é apenas descobrir quem ele é, mas definir o seu *ethos* e entender como ele foi construído.

Segundo Caretta (2009), o *ethos* do enunciadador é constituído por um conjunto de características psicológicas e ideológicas, além do lugar social que ele assume ao enunciar. Dessa forma, percebe-se a importância do analista em compreender como o efeito de sentido do discurso propaga através do modo como o enunciadador relaciona os componentes linguísticos com o meio social. Ou seja, é necessário perceber não apenas o que é dito, mas como foi dito pelo enunciadador.

Nesse sentido, a análise discursiva deve considerar tanto o contexto linguístico quanto o não linguístico – político, social e cultural – no estudo das Canções de Marabaixo. Nessa perspectiva, o contexto não deve ser visto somente como resultado de uma conjuntura social e cultural em que foi produzida, mas também como parte dela, sendo compreendido como parte integrante do todo e por isso não pode ser analisado de maneira isolada.

### 4.3 Análise dos Ladrões de Marabaixo

Do ponto de vista da Análise do Discurso, pode-se dizer que Deus é tomado como um lugar de onipotência do silêncio<sup>33</sup>. E o homem precisa desse lugar (silêncio) para colocar (instruir) uma fala específica para conversar com o Senhor. Discursivamente, então, a religião pode ser vista como o lugar em que, na onipotência do divino, o homem encontra um espaço para preencher com palavras que delineiam o que pode chamar de vida espiritual e que é dito (posto) na voz de Deus, mediada muitas vezes por um sacerdote.

O presente estudo apresenta, enquanto proposta científica, realizar a análise nas canções de Marabaixo, através da reflexão da linguagem e dos recursos utilizados para a formação do discurso religioso presente nas mesmas. Procurou-se desvelar a constituição dos efeitos de sentidos a partir dos pressupostos ideológicos em jogo, bem como a relação com a materialidade linguística, mediante a observação do cruzamento para a formação do interdiscurso<sup>34</sup>, ligados à ideologia religiosa cristã católica.

As análises apresentadas neste estudo não se colocam no âmbito das explicações definitivas, portanto não têm a pretensão de esgotar todas as possibilidades de interpretação. Deve-se levar em conta que o trabalho analítico se efetiva de acordo com os “espaços discursivos” (PÊCHEUX, 2008, p. 51), com o foco na tensão entre a historicidade do dizer, bem como na formulação desse dizer.

A estrutura geral do discurso religioso, nos Ladrões, pode ser dividida em três categorias de análise: no primeiro, observa-se o discurso religioso católico sobre o povo cristão e, conseqüentemente, no povo afro-brasileiro; no segundo, a representação simbólica

---

<sup>33</sup> Segundo Orlandi (1997), o que funciona na religião é a onipotência do silêncio divino, onde a autora reafirma que, historicamente o silêncio esteve ligado ao sagrado e às religiões, pois desde as primeiras civilizações os homens sempre fizeram um largo uso do silêncio para encontrar com Deus, através de meditações e orações silenciosas.

<sup>34</sup> Para Charraudeau e Maingueneau (2008), num sentido amplo, a formação do interdiscurso se dá através do conjunto de unidades discursivas (que pertencem a discursos anteriores do mesmo gênero de discursos contemporâneos) com os quais um discurso particular entra em relação implícita ou explícita.

para que o sujeito-fiel no contexto do Ciclo do Marabaixo; e o terceiro, que estabelece o assujeitamento do sujeito-fiel perante Deus.

Ressalta-se ainda que a divisão apresentada é apenas de caráter de categorização, que se baseia na identificação da proeminência, nas análises em foco, de alguns desses aspectos, que se encontram evidentemente imbricados no contexto geral do discurso religioso.

#### 4.3.1 Análise n.º 01.

### **Guardariô**

(Domínio Público)

|        |   |   |
|--------|---|---|
| Refrão | { | <p>Eu amanhã vou embora, guardariô</p> <p>Eu não sou daqui, sou de Gurupá</p> <p>Vou fazer um sambinha, guardariô</p> <p>Pra menina sambar, guardariô</p> |
|--------|---|---|

Tocador toca essa caixa, guardariô  
 Eu também sou tocador, guardariô  
 Só que a caixa que eu trazia, guardariô  
 Caiu no rio e molhou, guardariô

(Refrão)

Donde que vem tanta água, guardariô  
 E no mundo não havia, guardariô  
 Quem vem lá das cinco fontes, guardariô  
 Do Rosário de Maria, guardariô

(Refrão)

Do Rosário de Maria, guardariô  
 Quem reza com devoção, guardariô  
 Não morre sem sacramento, guardariô  
 Nem também sem confissão, guardariô

(Refrão)

Não morre sem sacramento, guardariô  
 Nem também sem confissão, guardariô  
 Assim disse Jesus Cristo, guardariô  
 Quando encontrou com Adão, guardariô

(Refrão)

Valei-me, Nossa Senhora, guardariô



Senhora da Conceição, guardariô  
 Marabaixo e o Baraka, guardariô  
 É cultura e tradição, guardariô

(Refrão)

Não me fale em Marabaixo, guardariô  
 Que me dói no coração, guardariô  
 Me lembro de Ladislau, guardariô  
 E do mestre Julião, guardariô  
 (Refrão)

Cajueiro pequenino, guardariô  
 Quem te derrubou no chão, guardariô  
 Foi um golpe de machado, guardariô  
 Que feriu meu coração, guardariô

(Refrão)

Vou-me embora, vou-me embora, guardariô  
 Pra minha terra eu vou, guardariô  
 Eu aqui não sou ninguém, guardariô  
 Mas na minha terra eu sou, guardariô

O enunciador dessa cantiga de Marabaixo posiciona-se em uma cena enunciativa, cujo quadro é formado por uma cena englobante<sup>35</sup>, tendo como base o discurso artístico-musical, e uma cena genérica<sup>36</sup> que representa a canção popular. A cenografia<sup>37</sup> apresenta uma declaração da esperança e da certeza de o enunciador – “eu” – voltar para a sua terra natal, ou seja, o município de Gurupá, no Estado do Pará, conforme se explicita nos seguintes versos: “Eu amanhã vou embora, guardariô/ Eu não sou daqui, sou de Gurupá”.

Entretanto, apesar da cena enunciativa descrita no parágrafo anterior apresentar determinada cenografia, será feito um recorte nos Ladrões (versos) especificamente no aspecto religioso para atender os objetivos proposto nesta pesquisa.

Recorte 1:

Donde que vem tanta água, guardariô  
 E no mundo não havia, guardariô  
 Quem vem lá das cinco fontes, guardariô

<sup>35</sup> Para Caretta (2009, p. 102), “a cena englobante é o tipo de discurso a que pertence determinado enunciado. Por exemplo, a cena englobante de um poema é a literária; de uma oração, a religiosa; no caso da canção, a cena englobante é artístico-musical”.

<sup>36</sup> Ainda, segundo Caretta (op. cit., p. 102), “a cena genérica, estabelecida pelo gênero discursivo escolhido, determina também a forma composicional e o estilo do enunciado”.

<sup>37</sup> Caretta (op. cit., p. 103) define a cenografia da seguinte maneira, “é a situação de enunciação que o enunciador cria a fim de legitimar a sua fala”.

### Do Rosário de Maria, guardariô

O enunciador, neste recorte, demonstra certa admiração com tanta fartura de água, que pode estar relacionada com o majestoso rio Amazonas, o qual banha a frente da cidade de Macapá. Pois muitas pessoas, ao visitarem a capital do Estado do Amapá, os turistas ficam impressionadas com o tamanho do referido rio. Como expresso no refrão da canção, o enunciador diz que não é daqui, subentende-se tamanha admiração no sentido de contemplação da natureza fluvial do espaço.

Além disso, de acordo com Lobato (2013), os primeiros negros da cidade de Macapá habitavam a frente da cidade (às margens do rio Amazonas). Entretanto, para atender aos objetivos do projeto de modernização da cidade, durante o governo de Janary Gentil Nunes<sup>38</sup> (1º governador do Amapá), aqueles habitantes foram transferidos para outra área da cidade. Como muitos Ladrões de Marabaixo foram produzidos nessa época, e a maioria não tem data de produção, pode-se fazer referencia à paisagem da frente da cidade.

Observa-se que a passagem “*Donde que vem tanta água, guardariô/ E no mundo não havia, gaurdariô/ Quem vem lá das cinco fontes, guardariô/ Do Rosário de Mari, guardariô*” discorre sobre o aspecto religioso, onde se destaca o vocábulo “Guardariô”, utilizado em quase todos os Ladrões, reafirmando o estado de fé do sujeito. Percebe-se ainda que o sujeito-fiel emprega o referido termo (“Guardariô”) no sentido de pedir guarda, ou seja, para que ele seja guardado por Deus e por seus santos protetores – fato marcante na categoria de assujeitamento do sujeito-fiel, o qual acredita que, se estiver guardado (protegido) pela proteção divina, estará seguro em qualquer lugar. Daí, pode-se afirmar que a palavra em destaque assume a função de um vocativo<sup>39</sup> no desenvolvimento da canção.

Observa-se também que o enunciado discorre automaticamente pelo aspecto religioso, onde há uma relação com as cinco fontes de água (abundância) e com as contas do Rosário de Maria, conforme os seguintes Ladrões:

Donde que vem tanta água, guardariô  
E no mundo não havia, guardariô  
Quem vem lá das cinco fontes, guardariô  
Do Rosário de Maria, guardariô

<sup>38</sup> Segundo Lobato (2013), Janary Gentil Nunes foi nomeado primeiro governador do Território do Amapá pelo Presidente da República Getúlio Vargas, e governou o Estado de 1944 até 1956.

<sup>39</sup> Para Bechara (2009), o vocativo, numa oração, assume a função de chamamento, súplica, clamor.

No entanto, compreende-se que esta relação se dá pelo fato da contagem do Rosário<sup>40</sup> ser bem maior que a do Terço.

Com base na formação discursiva, acredita-se que a relação das “cinco fontes” está diretamente relacionada à contagem do Terço, fato muito comum nas atividades desenvolvidas pelo catolicismo popular, que vem ser uma vertente religiosa influente no Ciclo do Marabaixo, bem como foi possível notar a frequência da realização do Terço e das Novenas enquanto prática religiosa marcante na quadra ritualística do referido Ciclo, conforme aponta Martins (2013, p. 64): “Durante dezoito noites os marabaixistas se reúnem na casa do festeiro para a reza do terço e ladainhas, esta é conduzida por quem sabe rezar e conduzir o rito”.

Recorte 2:

Do Rosário de Maria, guardariô  
 Quem reza com devoção, guardariô  
 Não morre sem sacramento, guardariô  
 Nem também sem confissão, guardariô

(Refrão)

Não morre sem sacramento, guardariô  
 Nem também sem confissão, guardariô  
 Assim disse Jesus Cristo, guardariô  
 Quando encontrou com Adão, guardariô

No recorte apresentado, é perceptível a presença ideológica dos dogmas da Igreja Católica, tanto na perspectiva do catolicismo popular quanto na do catolicismo oficial, pois ambos seguem os princípios ideológicos da fé cristã. Segundo o Cristianismo, a prática da oração produz um efeito de sentido pragmático de instantaneidade, estabelecendo uma oportunidade de elevação mental a Deus, como se pode comprovar nos seguintes Ladrões: “*Quem reza com devoção, guardariô/Não morre sem sacramento, guardariô*”.

Conforme explica Almeida (2000, p. 28):

Temporal porque a oração faz instauradora de um presente que evoca todos os tempos, pretéritos e futuros numa dimensão de eternidade e, espacial, porque,

---

<sup>40</sup> Segundo as informações contidas no site o Santuário Eucarístico Diocesano da Paróquia de Nossa Senhora de Fátima – Rio Grande do Sul, o Rosário é o conjunto de 200 Ave-Marias, ou seja, 20 mistérios que contemplam desde a anunciação do Anjo Gabriel até a coroação de Maria como Rainha do céu e da terra. Já o Terço como o próprio nome já diz se trata da quarta parte do Rosário, ou seja, 50 Ave-Marias ou 5 mistérios (SANTUÁRIO EUCARÍSTICO, 2015). Disponível em: <<http://www.santuarioeucaristico.com.br/liturgia.php?id=12>>. Acesso em 16 nov. 2015.

instaurando-se uma temporalidade a outra, nesse mundo transcendental, etéreo, instaura-se também um lugar de encontro entre os céus e a terra, entre Deus e o homem.

Percebe-se que a oração passa a ser um ato importante para estar próximo da vontade do Senhor, movimento comum no dia a dia daqueles que vivem com a intenção de cumprir os sacramentos da Igreja. Segundo o evangelho de Mateus 18, 19-20, “onde dois ou três se reúnem (em oração) em meu nome, ali estarei, disse Jesus”. Considerando este excerto bíblico, muitas vezes é utilizado pela Igreja para reforçar o dogma da oração, de certa forma pode se configurar uma formação discursiva, especializando um lugar próprio para a congregação dos fiéis – a igreja como templo religioso e local de peregrinação.

No entanto, de acordo com o recorte analisado, percebe que para o enunciador o importante é cumprir com a prática da oração para estar apto com as obrigações para com Deus, ou seja, o sujeito-fiel vai estar de acordo com a vontade e as leis de Deus. Vale ressaltar que, de acordo com Videira (2009), no Ciclo do Marabaixo, existem dois momentos específicos que os marabaixistas adentram a igreja para fazer suas orações: na missa do domingo em comemoração à Santíssima Trindade e na missa do domingo, em honra ao Divino Espírito Santo.

Nos demais dias, os participantes do Ciclo do Marabaixo reúnem-se na casa do festeiro ou no barracão da associação folclórica, onde fazem suas orações em alusão aos Santos da Igreja Católica, evidenciando um acontecimento enunciativo em que os sujeitos se relacionam significativamente em situações concretas, sob o efeito do imaginário espiritual e refletindo a ideia de que estão reunidos em nome do Senhor a cumprir os sacramentos que a Igreja prega.

Ainda sobre a prática da oração, Almeida (2000) explica que ela conjuga dois lugares enunciativos distintos: o lugar da Bíblia, representado pelos Santos de devoção dos grupos de Marabaixo (Divino Espírito Santo e Santíssima Trindade) e o lugar da igreja, representado pela hierarquia eclesiástica, cujos lugares estão referidos à formação discursiva cristã religiosa.

É nesse sentido que o sujeito do discurso, afetado pelo inconsciente, ao enunciar os dizeres da oração e da igreja, enquanto prática discursivo-religiosa, torna-se um sujeito tomado pelo sujeito-fiel, determinado pela ideologia religiosa cristã. Isso é possível perceber no recorte utilizado para análise, onde o sujeito-fiel preocupa-se em evidenciar sua fé e devoção na produção do discurso religioso nos Ladrões de Marabaixo, que ele segue para não

morrer no pecado, não contrariando assim as leis de Deus. Como se comprova no seguinte Ladrão: “*Assim disse Jesus Cristo, guardariô*”.

Com base na cena enunciativa do Ciclo do Marabaixo, pode-se inferir que a discursividade religiosa constitutiva da oração é articulada na língua pelos processos históricos de naturalização dos sentidos à medida que o sujeito-fiel, pelo inconsciente e pela ideologia, também assume a função de um narrador para propagar a fé a partir da ideologia católica cristã, como se observa na produção dos Ladrões de Marabaixo.

Pode-se dizer que é desse modo que o narrador empírico dá a vez ao sujeito-fiel, onde a oração pelo discurso religioso é capaz de converter a narrativa em ato de fé, organizando os rituais da crença. Segundo Almeida (2000, p. 31), “esse funcionamento é possível porque a oração, como um ‘molde fixo’ de linguagem, possui o sujeito que reza, inscrevendo-o na posição de sujeito-fiel”.

Nesse sentido, pode-se afirmar que a reza, no Ciclo do Marabaixo, é uma prática discursiva de aspecto religioso, que reflete na composição dos Ladrões, e não é vista como um gesto banal de repetição de palavras, mas como um ato de devoção e fé cristã. Pois, de acordo com a base ideológica da Igreja Católica, quem reza assume a posição de um sujeito-fiel perante a sociedade. Assim o fazem os participantes do Ciclo.

Recorte 3:

Valei-me, Nossa Senhora, guardariô  
 Senhora da Conceição, guardariô  
 Marabaixo e o Baraka, guardariô  
 É cultura e tradição, guardariô

(Refrão)

Não me fale em Marabaixo, guardariô  
 Que me dói no coração, guardariô  
 Me lembro de Ladislau, guardariô  
 E do mestre Julião, guardariô

Nesse recorte, especificamente nos versos “Valei-me, Nossa Senhora, guardariô/Senhora da Conceição, gaurdariô”, é possível observar a inserção da representação simbólica de Nossa Senhora e sua variação (Senhora da Conceição), mãe de Jesus Cristo. Tal representação é muito frequente nos Ladrões que abordam o aspecto religioso; as representações simbólicas do catolicismo são as mais evidenciadas na composição dos Ladrões, onde se têm a imagem de Nossa Senhora e sua variação, Jesus Cristo, Deus e alguns

santos (São Benedito, São José, padroeiro da cidade de Macapá, dentre outros), no uso mais frequente do simbolismo católico.

Assim, o destaque a ser feito neste recorte refere-se à relação de poder estabelecida através do aspecto cultural envolvendo principalmente o caráter religioso de culturas distintas na formação de um novo cenário. Pois, quando o enunciador utiliza-se da representatividade de Nossa Senhora como símbolo de fé e devoção, é possível caracterizar esta cena enunciativa com a influência marcante dos dogmas da Igreja Católica, que reverencia a mãe do Salvador Jesus Cristo. Logo em seguida, o enunciado discorre sobre o Marabaixo enquanto cultura e tradição, oriundos do povo negro do Estado do Amapá, onde o enunciador utiliza-se de um interdiscurso na formação de um novo discurso.

O interdiscurso utilizado pode ser compreendido através da seguinte passagem:

As cantigas de Marabaixo são documentos históricos que representam a forma de expressão e de resistência do povo negro frente às imposições, atitudes racistas e discriminatórias do governador Janary Gentil Nunes e da Igreja Católica contra o povo afroamapaense, sua história e cultura (VIDEIRA, 2009, p. 139).

Devido a vários conflitos existentes entre os grupos de Marabaixo e representantes da Igreja, foi constituído um novo cenário cultural, caracterizando assim um processo de hibridação cultural, conforme as palavras de Nestor Canclini (2008, p. 10): “entendo por hibridação processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinem para gerar novas estruturas, objetos e práticas”.

Nesse sentido, é possível constatar, no discurso religioso presente nos Ladrões de Marabaixo, que existe uma grande influência da cultura europeia, através dos costumes e tradições da Igreja Católica inseridos no contexto cultural dos negros, que, por sua vez, trazem na sua origem aspectos da cultura africana. Este fato é marcado na trajetória histórica do negro desde o período de colonização, onde ratifica-se que “uma das formas mais fortes da intolerância eurocêntrica se apresenta em relação às expressões religiosas afrodescendentes, como também a todos os fatos da cultura relacionada a esta expressão religiosa” (VIDEIRA, 2009, p. 187).

Acredita-se assim que o hibridismo cultural se apresenta no Ciclo através da reverência aos santos católicos nos Ladrões e nos ritos religiosos, agregados aos ritos tipicamente relacionados à cultura africana, tais como dançar e cantar os Ladrões em forma de círculo, confraternizando com alegria e fervor. De acordo com o argumento de Videira (2009, p. 143): “[o]utros ladrões expressam o pedido da comunidade pela proteção dos santos e

mostram o lugar paritário de relevância ocupado pelo Marabaixo e as festas religiosas cristãs, dos santos padroeiros, dentro da comunidade laguinense”.

Além disso, destaca-se que o enunciador faz referência aos nomes de Ladislau<sup>41</sup>, (famoso compositor de Ladrões) e do mestre Julião<sup>42</sup>, ambos, vultos de renome que contribuíram construção da história do Ciclo do Marabaixo no bairro do Laguinho, na cidade de Macapá/AP.

#### 4. 3. 2 Análise n.º 02.

Maria de Céu

(Domínio Público)

|        |   |  |
|--------|---|--|
| Refrão | { | <p>Ai viva eu viva minha mãe também (bis)</p> <p>Ai viva Maria do Céu e mais seus filho em Belém</p> <p>Maria do Céu</p> <p>Maria do Céu e mais os seus filho em Belém</p> |
|--------|---|--|

Vou por aqui abaixo como quem vai a um mandado (bis)  
 Receber a croa<sup>43</sup> da Santíssima Trindade  
 Receber a croa  
 Recebera croa da Santíssima Trindade

(Refrão)

Divino Espírito Santo, Divino Consolador (bis)  
 Consolai as nossas almas quando desse mundo eu for  
 As nossas almas,  
 As nossas almas quando desse mundo eu for

(Refrão)

A Pomba do Divino já voou já foi embora (bis)  
 Saiu na quarta-feira chegou no dia da hora  
 Saiu na quarta-feira  
 Na quarta-feira chegou no dia da hora

<sup>41</sup> Exímio compositor de Ladrões de Marabaixo, segundo Videira (2009, p.138), “Sr. Raimundo Ladislau, até hoje é lembrado e exaltado pelos participantes do Marabaixo, os quais reivindicam a reconhecimento pela sua grandiosa contribuição à cultura amapaense”.

<sup>42</sup> Segundo Videira (2009), Julião Thomaz Ramos, reconhecido no Estado do Amapá como o precursor do Marabaixo no bairro do Laguinho.

<sup>43</sup> De acordo Classificação de Bechara (2009), referente aos tipos de metaplasmos, pode-se inferir que se trata de metaplasmo por subtração denominado de *síncope*, que se caracteriza pelo desaparecimento de um fonema no interior do vocábulo. Ex. Coroa > croa.

(Refrão)

Ai no dia da hora quando a missa entrou (bis)  
 A Nossa Senhora lá no Céu se alegrou  
 A Nossa Senhora  
 A Nossa Senhora lá no Céu se alegrou

(Refrão)

Se alegrou com prazer e alegria  
 Ai Jesus Cristo é o Rei da Glória e Filho da Virgem Maria  
 Jesus Cristo é o Rei da Glória  
 É o Rei da Glória Filho da Virgem Maria

(Refrão)

Ai hortelã da Boa Fé (bis)  
 Ai por aqui passou o Bom Jesus de Nazaré  
 Passou por aqui  
 Passou por aqui o Bom Jesus de Nazaré

Para dar início à análise desta canção, é necessário informar que a mesma é utilizada especificamente na atividade do “Marabaixo de Rua”. Segundo Videira (2009), os participantes do Ciclo do Marabaixo saem às ruas no “Domingo do Mastro” e na “Quarta-feira da Murta”, em homenagem à Santíssima Trindade e ao Divino Espírito Santo, para saudar o padroeiro da cidade de Macapá (São José), bem como o padroeiro do bairro do Laguinho (São Benedito) – este, homenageado especificamente no bairro do Laguinho.

Tendo em vista que os Ladrões selecionados para esta pesquisa constituem um modo próprio de funcionamento da representação da Igreja Católica, os Ladrões vão orientando as práticas discursivas. É com base em tais versos que os sujeitos-fieis vão devotando aos santos sua fé, tributando-lhes as mais diferentes formas de culto ao sagrado durante a realização do Ciclo do Marabaixo. Desse modo, a ideologia cristã transforma o indivíduo em sujeito cristão, assujeitando-os como fieis, na perspectiva de se tornarem sujeitos “santos”, ou seja, conforme a Lei de Deus. É se observa no recorte a seguir:

Recorte 1:

Vou por aqui abaixo como quem vai a um mandado (bis)  
 Receber a croa da Santíssima Trindade  
 Receber a croa  
 Recebera croa da Santíssima Trindade



Neste primeiro fragmento, observa-se que a ideologia religiosa cristã é reinante na composição da estrofe, onde o enunciador deixa claro que vai seguir “um mandado” e subentende-se que seria assujeitar-se à ordem da igreja católica, caracterizando-se assim, a sujeição afetada pela ideologia e pelo inconsciente. Neste sentido, Maingueneau (1993, p. 34) define esses funcionamentos a partir da noção da instauração da cena enunciativa, “é preciso admitir que a ‘encenação’ não é uma máscaras do ‘real’, mas como uma de suas formas, estando este real investido pelo discurso”. Dessa maneira, pode-se dizer que é nessa encenação discursiva que os sentidos se inscrevem, reforçando os interesses da ideologia cristã católica.

Nota-se que a formação da encenação discursiva, no recorte em análise, utiliza-se do trabalho simbólico na construção do sentido, pois a representação simbólica contida no segundo Ladrão, “Receber a croa da Santíssima Trindade”, evidencia que o sujeito fiel deve cumprir sua obrigação, ou seja, participar da missa celebrada em honra à Santíssima Trindade para ser abençoado. Em outras palavras, “Receber a croa” é ser abençoado com a graça do santo em adoração, onde a simbologia da coroa representa a Santíssima Trindade no ritual da missa do domingo destinado ao santo durante a realização do Ciclo do Marabaixo, conforme a seguinte descrição:

Na véspera do dia do Divino Espírito Santo e da Santíssima Trindade a imagem dos santos é levada para a igreja e recebida pelo padre da paróquia de São Benedito, pernitando na igreja. No dia seguinte, domingo pela manhã, é rezada a missa com a imagem do/a santo/a presente. O padre faz referência à imagem do/a santo/a e ao festejo do Marabaixo. Após a missa, o/a festeiro/a, segue na nave central da igreja para apanhar o/a santo/a. Em seguida, desloca-se para a sua residência, num cortejo seguido por devotos dos santos: são dançadores, dançadeiras, tocadores de caixa e membros da comunidade em geral (VIDEIRA, 2009, p. 131).

Vale mencionar que, no Ciclo do Marabaixo, a representação simbólica da Santíssima Trindade é a Coroa; já a do Divino Espírito Santo é uma Pomba – ambas exaltadas num conjunto de outros santos de representação da Igreja Católica, tais como São José, São Benedito, Nossa Senhora de Nazaré, Nossa Senhora Aparecida, Nossa Senhora de Fátima, dentre outros.

Recorte 2:

Divino Espírito Santo, Divino Consolador (bis)  
 Consolai as nossas almas quando desse mundo eu for  
 As nossas almas,  
 As nossas almas quando desse mundo eu for

Inicialmente, observa-se que a sequência narrativa na composição do enunciado reforça a exaltação ao Divino Espírito Santo, outro santo comemorado no Ciclo do Marabaixo. Entretanto, percebe-se, mais uma vez, a presença do interdiscurso com base em práticas religiosas típicas do catolicismo, como no segundo Ladrão da estrofe: “Consolai as nossas almas quando desse mundo for”, onde fica clara a relação com a seguinte Oração de Fátima: “Ó meu Jesus, perdoai-nos e livrai-nos do fogo do inferno; levai as almas todas para o céu, e socorrei principalmente as que mais precisarem”. Tal passagem reforça a ideologia da salvação após a morte, formalizada nos dogmas da Igreja Católica.

De acordo com a orientação da Igreja Católica sobre como rezar um Rosário, o rito é composto respectivamente das seguintes orações: Sinal da Cruz, o Credo – Profissão de Fé, Pai-Nosso, Ave-Maria, Glória ao Pai, Oração de Fátima, Salve Rainha e Oração final do Rosário. No entanto, sabe-se que a reza do Rosário não é uma prática muito comum pelos fiéis do Ciclo do Marabaixo, mas a reza do Terço, que trata da quarta parte das orações feitas Rosário, é comum entre os fiéis. Segundo o discurso religioso da Igreja, “o terço é o instrumento tradicional da recitação do Rosário”.

Com base em tal cena enunciativa, compreende-se que o enunciador utiliza-se desse discurso para reforçar sua fé, o que confere ao homem a possibilidade de salvação e até de santidade. Daí compreende-se a importância dos Ladrões de Marabaixo, onde o enunciador procurar disseminar a palavra de Deus através da composição dos versos.

Recorte 3:

A Pomba do Divino já voou já foi embora (bis)  
 Saiu na quarta-feira chegou no dia da hora  
 Saiu na quarta-feira  
 Na quarta-feira chegou no dia da hora

Nesse recorte, mais uma vez, percebe-se a representação simbólica do Ciclo do Marabaixo, de acordo com os dogmas da Igreja Católica, onde a pomba branca também representa do Divino Espírito Santo. Além disso, o enunciador faz uma relação com a quadra religiosa do Ciclo, ao referir o voo da Pomba na quarta-feira – que no Ciclo corresponde à “Quarta-feira da Murta”, quando os marabaixistas saem para as matas próximas para buscar a “murta” a fim de enfeitar o mastro no dia seguinte, momento da “Quinta-feira da hora”.

Considerando o parágrafo anterior e a constituição desta canção de marabaixo, pode-se inferir que as sequências narrativas apresentadas põem em funcionamento duas formações

discursivas (FD): FD1 – as representações simbólicas sustentam as devoções e as celebrações religiosas fundadas nas escritas sagradas e nos dogmas da Igreja Católica; FD 2 – pautada nos aspectos históricos e culturais do Ciclo. Ambas as formações discursivas se relacionam na formação do discurso religioso nos Ladrões de Marabaixo.

Apesar de não estar explícito na canção, há de se considerar a influência da cultura africana na formação discursiva, principalmente no ato de utilizar ervas nos rituais religiosos, para exalar cheiros e com isso afastar maus olhados e na expectativa de fluir coisas boas, como pode-se observar no seguinte Ladrão: “Ai hortelã da Boa Fé”.

Segundo Raquel Elcain (2011), foram os escravos africanos que introduziram o ato de banhar-se com ervas antes de uma cerimônia religiosa afro-brasileira, tornando-se, além de um ato litúrgico, uma necessidade. O banho de ervas, dentro de rituais de iniciação na Umbanda e no Candomblé, por exemplo, é fundamental para um bom desempenho nas etapas seguintes do ritual. Os banhos de ervas estão, portanto, incorporados nos costumes e nas tradições de origem africana, assim como em outras sociedades de natureza esotérica com prática constante e diversificada no campo das religiões.

Para ilustrar essa relação marcada no Ciclo do Marabaixo, utilizar-se-á a descrição feita por Videira (2009, p. 123):

Depois, os foliões retornam percorrendo as ruas e avenidas do Bairro, dirigindo-se até à igreja do Padroeiro São Benedito, para saudá-lo com a força da tradição, seguem no cortejo elevando os galhos de murta, sorrindo, dançando, festejando e vivendo mais um momento esplendoroso do ciclo do Marabaixo. Chegando à casa do festeiro, todos ocupam o barracão e, com muita euforia, dançam durante vários minutos o Marabaixo de rua acompanhado por fogos, saudações, rodopios e gritos de liberdade. Posteriormente, os brincantes vão gradativamente depositar a murta ao lado da casa do barraco onde acontece a festa. A erva será presa ao mastro com fio barbante e/ou manilha enfeitando-o para receber a bandeira do(a) santo(a) em seu topo e, posteriormente, ser erguido às 6h da manhã do dia seguinte.

Com base na descrição acima, percebe-se que a cultura africana contribui para a formação da cena enunciativa do discurso religioso nos Ladrões de Marabaixo, através de laços expressos por elementos simbólicos e atitudes que são capazes de estabelecer o sentido das composições, refletindo assim um contexto formado por aspectos históricos, sociais e culturais.

Recorte 4:

Ai no dia da hora quando a missa entrou (bis)  
A Nossa Senhora lá no Céu se alegrou  
A Nossa Senhora

A Nossa Senhora lá no Céu se alegrou

(Refrão)

Se alegrou com prazer e alegria  
 Ai Jesus Cristo é o Rei da Glória e Filho da Virgem Maria  
 Jesus Cristo é o Rei da Glória  
 É o Rei da Glória Filho da Virgem Maria

O recorte em análise discorre sobre algumas sequências discursivas, tais como o sujeito-fiel, que se assujeita aos dogmas da Igreja Católica, quando deixa claro que cumpriu com suas obrigações quando foi à missa no dia da hora (de acordo com o Ciclo do Marabaixo, é a partir desse dia que se começa a reza das ladainhas na casa do festeiro). Como consequência disso, é nesse momento que se percebe como o sujeito-fiel participa do Ciclo, demonstrando sua devoção à Maria, sob a forma de veneração, invocação e fiel seguidor do que diz a palavra sagrada.

Além disso, vale ressaltar que Nossa Senhora é de grande representatividade durante a realização das atividades religiosas do Ciclo do Marabaixo, pelo fato de ser considerada como intercessora do sujeito-fiel juntamente com o filho de Deus, Jesus Cristo.

A cena enunciativa apresenta a instituição da temporalidade e da espacialidade discursivas, regida por princípios tomados como pressupostos, partindo-se do princípio de que todos os homens são pecadores, tendo herdado esse legado de Adão e Eva, segundo as palavras sagradas (Bíblia). No entanto, o fiel acredita que o único modo pelo qual essa culpa constitutiva pode ser absorvida é pela mediação de Jesus Cristo e de Nossa Senhora.

Segundo a ideologia religiosa cristã, especificamente a católica, Cristo e Maria são os únicos capazes de recuperar os rumos da vida do sujeito-fiel perdido pela transgressão das leis de Deus. Nesse sentido, Almeida (2000, p. 59) afirma que tal “mediação é eficaz pelo seguinte: Cristo, porque é o Verbo encarnado – o Sujeito – e Maria por ser excetuada da culpa original, dentre os nascidos de mulher”.

Considerando o recorte em análise, observa-se que Igreja Católica é responsável por instituir o efeito-santidade de Maria em decorrência de sua isenção de culpa original constitutiva do homem. Desta forma, acredita-se que a Igreja constitui-se em lugar de interpretação e admiração dos sentidos doados às representações simbólicas. Pois, é claro e evidente que o homem se relaciona com o mundo através do simbólico, por isso os sentidos hegemônicos da religião se instituem e são repassados principalmente pela Igreja, como são notados nos Ladrões (versos) em estudo.

Vale mencionar que, o feito de santidade<sup>44</sup> de Nossa Senhora, pela sua isenção da culpa do pecado original, advém de outras práticas discursivas religiosas que justificam sua santidade, a saber: a oração, onde ela é considerada “imaculada”, pelo dogma da Igreja. Consta-se que Maria, miraculosamente, começou a aparecer aos sujeitos-fieis e se auto-definiu, “Eu sou a Imaculada Conceição”, segundo as declarações da aparição para a menina Bernadete, na gruta de Masabielle (França), tal qual operada nos pastorzinhos de Fátima, a mudança promovida em Bernadete pode se considerada um milagre da graça.

Dessa forma, o sujeito-fiel tem em Nossa Senhora a condição necessária de significar, juntamente com Jesus Cristo, o mistério de redenção do homem ao céu. Além disso, nota-se que o enunciador, ao participar dos sacramentos estabelecidos pela Igreja, estará agradando não somente Jesus Cristo, mas também a sua mãe, que intercede pelo sujeito-fiel ao Pai.

Segundo Almeida (2000), e com base na interpretação cristã, o mal está sempre posto diante dos sujeitos-fieis, os quais possuem, na constituição de sua natureza, a tendência à transgressão. Porém, ao serem interpelados pelo Sujeito (Deus), aqueles que ouvem a sua voz viram as costas para o mal e se assujeitam ao bem. É nesse confronto entre as naturezas, humana e divina, que se instaura o efeito de santidade, em que o sujeito-fiel procura despojar-se de sua natureza humana, propensa ao mal, na perspectiva de almejar a identidade divina.

Os sentidos em funcionamentos, no recorte relativo a Nossa Senhora, apontam como reais e evidentes para a fé que o sujeito-fiel deposita na representação de Maria, de acordo com os interdiscursos que constroem o efeito de santidade pelo fato de ela ultrapassar o plano temporal, inscrevendo-se no espiritual, ou seja, dá a ilusão de deslocamento da perspectiva humana para a dimensão do divino. Além disso, os sentidos reforçam a ideia de que se o sujeito-fiel vive o que prega a palavra de Deus, ele estará mais próximo de uma vida de santidade.

#### Recorte 5

Ai hortelã da Boa Fé (bis)  
 Ai por aqui passou o Bom Jesus de Nazaré  
 Passou por aqui  
 Passou por aqui o Bom Jesus de Nazaré

Neste último recorte, nota-se que mais uma vez a cena enunciativa apresenta um cenário de hibridismo cultural, onde é perceptível a fé nas plantas medicinais relacionada com

---

<sup>44</sup> Segundo Almeida (2000), o efeito santidade é quando o sujeito-fiel busca assumir o comportamento de santo.

as boas ações da Jesus de Nazaré, reforçando o sentido de santidade. Compreende-se como cenário de hibridismo cultural pelo fato do referido cenário ser utilizado pelo enunciador com aspectos que caracterizam culturas distintas, a europeia (branco), a africana (negro) e até mesmo a indígena, que de acordo com a constituição da cena enunciativa, apresentam-se híbridas na formação discursiva apresentada nesta estrofe da canção.

Segundo Verger (1981), com a chegada dos primeiros africanos ao Brasil, oriundos de regiões localizadas abaixo do Equador, começaram os contatos destes com os indígenas que foram transmitindo seus conhecimentos sobre as plantas nativas e os papéis que as mesmas desempenhavam em seus rituais religiosos e de cura. Caracterizando-se assim, uma forte utilização das ervas por parte dos os negros nas suas reuniões religiosas.

Considerando o contexto histórico e cultural, pode-se inferir que os negros e os índios foram os principais cultivadores de ervas para fins medicinais na Amazônia, portanto o estado do Amapá também se integra na constituição deste cenário. Segundo Albuquerque (1994, p. 198), “O uso ritual de plantas no combate a doenças e no reestabelecimento da saúde constitui prática comum nos ritos afro-brasileiros, revelando acentuado hábito cultural, com grande rede de influência social”.

A inserção da planta *hortelã*<sup>45</sup>, no seguinte ladrão, reflete este aspecto cultural vivenciado pelos grupos de marabaixo, haja vista, que esta prática desempenha um duplo papel: religioso e terapêutico. No papel religioso, também de cunho social, tem muito a ver com a medicina popular presa num universo sacralizado, controlador das forças sobrenaturais, desempenhando, de alguma forma um papel de responsabilidade relativo, tanto no aparecimento como na cura de doenças, tal como foi transmitidos pelos antepassados africanos e indígenas. Além desse aspecto, vale destacar o valor simbólico atribuído às plantas no universo mágico-religioso dos sistemas de crenças de origem e de influência africana.

Já o papel terapêutico deve-se aos princípios ativos medicamentosos presentes nas plantas, cujas atividades biológicas condizem com os usos terapêuticos. Segundo Araújo (2004), não é difícil de constatar que as plantas têm seus papéis determinados dentro dos rituais, a partir de suas propriedades, considerando os elementos químicos que tal uso encerra. Isso se dá tanto nas cerimônias religiosas, propriamente ditas, como nos rituais de cura.

Outro fato interessante refere-se à bebida típica de representação simbólica do Ciclo do Marabaixo, que também está associada ao uso de ervas medicinais na busca de algo que vai

---

<sup>45</sup> Segundo Albuquerque (1994), o nome científico da planta medicinal hortelã é *Mentha x villosa*, da família *Labiatae*.

além do plano temporal, querendo alcançar o plano espiritual. Nesse caso, Videira (2009, p. 124-125) apresenta a seguinte explicação:

A bebida típica mais tradicional dos festejos do Marabaixo e das grandes danças tradicionais do Estado do Amapá é a gengibirra, feita com gengibre, cachaça, água e açúcar a gosto e servida abundantemente aos participantes dos festejos. [...] Apesar dos entrevistados não terem associado a gengibirra aos cultos afro-brasileiros resolvemos buscar se havia tal ligação pesquisando a referência da palavra no Dicionário de Cultos Afrobrasileiros (CACCIATORE, 1998, p. 33), que diz: 'Zingiber Karts-Amonun Zingiber, erva cuja raiz é utilizada em bebidas de preferência de alguns orixás e de entidades-guias, especialmente no aluá'. A ligação entre o Marabaixo e os cultos afro-brasileiros foi expressa apenas por Dona Conceição, ao lembrar que quase todos os antigos possuíam poderes mediúnicos fortes e por isso eram respeitados na comunidade. Por essas e outras evidências pensei na possibilidade de o Marabaixo ter ligação direta com os cultos afro-brasileiros.

Videira (2009) ratifica que os aspectos culturais, históricos e religiosos influenciam o uso de plantas medicinais pelos participantes do Ciclo do Marabaixo, assim como revelam o papel sacro e terapêutico desempenhado por essas plantas nas comunidades, principalmente pelo valor simbólico atribuído às plantas no ambiente do Ciclo do Marabaixo.

Assim, a o resultado da análise do referido recorte permite afirmar a importância do uso das plantas medicinais da cultura afro-brasileira para os marabaixistas, constituindo-se uma fonte primária importante na representação simbólica no Ciclo do Marabaixo, muitas vezes evidenciada na composição dos Ladrões (versos) como representatividade da cultura e da religiosidade na formação discursiva desse contexto.

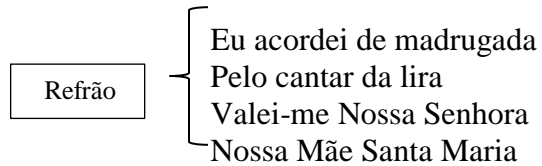
Como o foco principal desta pesquisa é analisar como o discurso religioso se constitui nas referidas canções, e após observar quantos aspectos foram considerados numa única estrofe, é possível notar que a fé se propaga por diferentes tipos de linguagem, conforme corrobora Almeida (2000, p. 100): "É a fé que consolida a religião, de modo que não há religião sem fé. Por isso a discursividade religiosa se faz representar de diferentes formas de linguagem, para maior eficácia da instauração da fé. É a fé que assegura o vínculo entre os planos espiritual e temporal".

Dessa maneira, pode-se inferir que a discursividade religiosa mobiliza outras formas de linguagem, além do sistema de significante linguístico, como os objetos sacralizados, por exemplo, a hortelã, que parece de forma representativa na concretização do plano espiritual para o sujeito-fiel.

## 4.3.3 Análise n.º 03

Eu acordei de madrugada

(Domínio Público)



Eu acordei de madrugada  
 E fui logo à procissão  
 Encontrei Nossa Senhora  
 Com um ramo de ouro na mão

(Refrão)

Valei-me Nossa Senhora  
 Valei-me Nosso Senhor  
 Nossa Senhora me ajude  
 Nosso Senhor me ajudou

(Refrão)

Do campo veio o pastor  
 E minha porta bateu  
 Veio trazer a notícia  
 Que a minha lira morreu

(Refrão)

Belém, Belém, Belém  
 Belém da Boa Fé  
 Por aqui passou  
 Bom Jesus de Nazaré

(Refrão)

Acorda, Maria, acorda  
 Acorda que já é dia  
 Jesus Cristo é o Rei da Glória  
 Filho da Virgem Maria

Recorte 1

Eu acordei de madrugada  
 Pelo cantar da lira  
 Valei-me Nossa Senhora



### Nossa Mãe Santa Maria

Para iniciar a análise deste recorte da canção, é necessário que se levem em consideração as normas da exegese<sup>46</sup> cristã, que visam incitar o sujeito-fiel a seguir sistematicamente as figuras femininas de maneira positivas do Antigo Testamento como anunciadoras da Virgem, figura feminina central e de grande representatividade no Novo Testamento, fato este marcante na estrofe acima.

A cena enunciativa retrata, mais uma vez, toda dedicação do enunciador à propagar a sua fé em Nossa Senhora, reforçando a ideia de que este precisa cumprir com suas obrigações para ser agraciado da intercessão de Nossa Senhora com Jesus Cristo. Vale mencionar que a representação de Nossa Senhora é muito comum na composição do discurso religioso dos Ladrões de Marabaixo, caracterizando assim, a forte influência do discurso religioso católico nas referidas canções.

Nos dois primeiros ladrões, observa-se a presença do interdiscurso na composição deste excerto, “Eu acordei de madrugada/Pelo cantar da lira”, onde as ideias que estão expressas em outros textos e que provavelmente foram pregados no ambiente da igreja católica, com base na palavra sagrada, demonstrando o resultado do trabalho da exegese cristã.

Assim, segundo Maingueneau (2010), é possível perceber a extensão e a força de um texto que é portador de sentido nos menores detalhes, porque este é inspirado pelo hiperenunciador<sup>47</sup> da Bíblia, neste caso, Nossa Senhora assume esta função. Fazendo surgir o dialogismo e mobilizando o interdiscurso para a efetivação do discurso religioso.

Dessa forma, nota-se que o enunciador recorre a Nossa Senhora através de um chamamento, uma súplica mediante a expressão “Valei-me Nossa Senhora”. Tal expressão na cena de enunciação assume o sentido de “Ajude-me Nossa Senhora”, pois o sujeito-fiel acorda com o soar da lira, para cumprir com suas obrigações e assim está apto para fazer seus pedidos perante a mediadora entre o sujeito-fiel e Deus.

Outra palavra que ganha destaque neste recorte é “lira”, que reflete a relação dialógica com outros textos, especificamente de abordagem bíblica como, por exemplo, no Salmo 92:2-3 que reflete bem a intencionalidade do enunciador com relação aos seguintes versículos, “<sup>2</sup> Proclamar desde o amanhecer o teu amor leal e durante a noite a tua fidelidade,

---

<sup>46</sup> Tipo de análise, comentário, dissertação, interpretação ou explicação detalhada que tem por objetivo esclarecer ou interpretar minuciosamente um texto ou uma palavra.

<sup>47</sup> Segundo Maingueneau (2010), a hiperenunciador caracteriza-se pela participação ativa na constituição da cena englobante.

<sup>3</sup>ao som da lira de dez cordas e da cítara, bem como da melodia com a harpa”. Conforme o excerto retirado do Livro Sagrado, pode-se inferir que este instrumento referenciado na composição do Ladrão não condiz com o contexto cultural dos Grupos de Marabaixo, mas que reflete aspectos ideológicos do posicionamento do sujeito-fiel perante a representação de Nossa Senhora.

Recorte 2:

Eu acordei de madrugada  
E fui logo à procissão  
Encontrei Nossa Senhora  
Com um ramo de ouro na mão

Nota-se que de acordo com os dogmas da igreja católica e também com cenário do Ciclo do Marabaixo, é comum encontrar sujeitos devotos de santos e de Nossa Senhora. E com base na constituição do discurso religioso, em especial o católico, sabe-se a Voz de Deus, Nossa Senhora e todos os santos venerados na igreja católica funcionam como mediadores entre o plano temporal e o espiritual, onde se instaura a ilusão da reversibilidade do discurso religioso católico no sujeito-fiel, em outras palavras, é através de tais representações simbólicas que o sujeito-fiel materializa sua devoção. Diante do exposto, Assunção (2012, p.88) afirma, “poder-se-ia dizer que ser devoto na igreja católica é estabelecer uma aliança com Deus, tendo como ‘procuradores’ os santos e/ou a Virgem Maria”.

O recorte em análise retrata a devoção do enunciador com base na religião católica e dedicada a Nossa Senhora. Neste sentido, Assunção (2012) define devoção como um gesto material, realizado por um sujeito devoto, que se dedica a Nossa Senhora, mãe de Jesus Cristo. Diante de tal concepção e observando a constituição do discurso religioso presente no recorte analisado, compreende-se que a devoção trata-se de um sentimento religiosos de veneração, admiração, amor e respeito pela Mãe do Messias, onde o sujeito-fiel é aquele que manifesta sua devoção através de atitudes relacionadas à fé como o intuito de se consagrar como filho de Deus e de Nossa Senhora.

A atitude em destaque acima representa um sinal devoção, justamente pelo fato do sujeito-fiel ter que acordar de madrugada e seguir a procissão como forma de seguir os preceitos estabelecidos pela Igreja Católica, caracterizando o cumprimento de suas obrigações de sujeito devoto a Jesus Cristo e a Nossa Senhora também.

Assim, compreende-se que ser devoto neste contexto, significa incluir-se no espaço do sagrado dentro do Ciclo do Marabaixo, fazendo parte de uma extensa família de católicos que,

interpelados pela materialidade da fé, inserem-se na formação ideológica cristã católica. Conforme explica Althusser (1985, p. 91-92),

[d]iremos, portanto, considerando um sujeito [...], que a existência das ideias de sua crença é material, pois suas ideias são seus atos materiais inseridos em práticas materiais, eles mesmos definidos pelo aparelho ideológico material de onde provêm as ideias do dito sujeito.

Considerando o posicionamento de Althusser, acredita-se que o sujeito-fiel retoma algo que já foi dito, muitas vezes, pela própria história do Cristianismo, marcando assim a materialidade de fé e devoção. Em outras palavras, o enunciador acaba por repetir o discurso religioso nas composições dos Ladrões de Marabaixo, reatualizando, com base no contexto histórico e cultural, aquilo que é pregado pelos representantes da Igreja Católica.

Dessa maneira, pode-se dizer que o enunciador desse discurso, ao ser interpelado, assume a posição do sujeito-fiel, principalmente por se identificar com aquele que tem fé em Nossa Senhora, que suplicar sua ajuda e cumpre com suas obrigações religiosas participando da procissão. Esse será merecedor da graça divina, desde que se submeta à interpelação ideológica da Igreja Católica; daí a frequência de representação de Nossa Senhora na composição dos Ladrões de Marabaixo.

Recorte 3:

Valei-me Nossa Senhora  
 Valei-me Nosso Senhor  
 Nossa Senhora me ajude  
 Nosso Senhor me ajudou

Neste recorte será dado o enfoque na expressão “Valei-me”, pois como já citado num outro momento, apresenta uma carga semântica de chamamento e/ súplica pelo enunciador e no decorrer deste estudo foi percebido que é uma expressão muito utilizada principalmente no momento em que o sujeito-fiel encontra-se em dificuldades, com temor, ou seja, em situação difícil e por isso utiliza-se da evocação para tentar se redimir com Deus, Nossa Senhora, bem como os santos cultuados na igreja católica.

Compreende-se que o sujeito-fiel se porta dessa maneira com o intuito de demonstrar o seu comportamento de acordo com o mais belo exemplo de fé e devoção. Dessa maneira, pode-se inferir que o aspecto místico do discurso religioso gera e mantém suas formas de legitimação e perpetuação, através das práticas de devoção em busca do sujeito-fiel assumir o

feito de santidade perante o sujeito-santo, em outras palavras, Deus e os mártires da igreja católica.

Dentro da constituição do discurso religioso, é possível notar a mobilização de diferentes posições-sujeito, porque em determinados momentos os sujeitos se enunciam<sup>48</sup> de maneira diferente. Haja vista que estas posições-sujeito diferenciam-se entre si pelos diferentes processos discursivos de enunciação. Segundo Orlandi (1998), Deus é o Sujeito, significando o legítimo representante do plano espiritual; o sujeito-fiel pode assumir essa posição na ilusão de ultrapassagem entre os planos temporal e espiritual, assumindo a posição de sujeito-santo, subjetivando-se como tal. No entanto, valem frisar que o sujeito-santo, é o que assume a posição dos mártires, ou seja, aquele que serve de testemunha de Deus.

Esse processo de ilusão que o sujeito-fiel em assumir a posição do sujeito-santo, é conhecido como do processo ilusão de reversibilidade no discurso religioso. Na verdade, pode-se inferir que esse mecanismo de troca de posição de sujeitos na subjetivação dos mesmos, não ocorre pelo fato do discurso religioso se caracterizar por ser autoritário e unilateral.

Nesse recorte, quando o enunciador assume a posição de sujeito-fiel e pede ajuda à Nossa Senhora, ele evidencia que esse é o caminho mais próximo para se chegar a Deus, pois a princípio o sujeito-fiel se sente mais próximo do sujeito-santo, a mãe de Jesus Cristo, na perspectiva de uma intervenção imediata com a representação de superioridade no plano espiritual. Neste sentido, nota-se que não há mudança na posição dos sujeitos, pois cada um continua no seu lugar de subjetivação na formação discursiva religiosa, fato este, bastante perceptível nos dois últimos Ladrões da estrofe analisada.

Recorte 4:

Belém, Belém, Belém  
 Belém da Boa Fé  
 Por aqui passou  
 Bom Jesus de Nazaré

(Refrão)

Acorda, Maria, acorda  
 Acorda que já é dia  
 Jesus Cristo é o Rei da Glória  
 Filho da Virgem Maria

---

<sup>48</sup> De acordo com a definição de Charadeau e Maingueneau (2008), a prática de enunciar realizada pelo sujeito do discurso, constitui no pivô da relação entre língua e o mundo, em outras palavras, é o funcionamento da língua como um ato individual de utilização.

A cena de enunciação mais uma vez retrata a importância do sujeito-fiel ter fé nas representações simbólicas instituídas pela formação ideológica cristã. Neste recorte, a primeira simbologia em destaque pelo enunciador é a cidade santa de Belém, onde nota-se a presença do interdiscurso principalmente em leituras feitas nas escrituras do Novo Testamento, onde se enfatiza a santificação da cidade pelas sequências narrativas encontradas na Bíblia Sagrada.

Segundo o evangelho de São Mateus (Mt , 6, 8), que diz de maneira explícita que Jesus nasceu em “Belém de Judá, no tempo do rei Herodes”, daí se tem a cidade de Belém como símbolo de fé e devoção a Jesus Cristo. Apesar de haver algumas contradições, por parte de alguns protestantes que tentam instituir outra ideologia neste cenário religioso. No entanto, o parecer comum por parte dos estudiosos contemporâneos e também da hegemonia religiosa, não há argumentos fortes para contradizer o que os evangelhos dizem e o que assegura a tradição cristã.

Percebe-se que o uso frequente dessas simbologias serve para o sujeito-fiel certificar que faz uso da sua prática de fé e devoção, em buscar de salvação, e com isso poder ser contemplado no reino do céu. Nestes Ladrões de Marabaixo, o sujeito-fiel assume a posição de devoção com o intuito de assumir a posição de sujeito-santo, com a intenção de se redimir dos seus pecados e ser purificado e agraciado enquanto um sujeito-fiel puro e digno do reino do Senhor.

Quando o enunciador afirma “Jesus Cristo é o Rei da Glória” observa-se a presença do Sujeito enquanto Deus, aquele capaz de estabelecer a superioridade no discurso religioso, aquele que se identifica plenamente no plano espiritual, pelo fato da expressão Rei da Glória, que qualquer frequentador da igreja não teria nenhuma dúvida sobre o que seria o reino da glória (o Céu).

Neste contexto, nota-se que o sujeito-fiel se posiciona implicitamente numa posição de inferioridade perante Deus, em outras palavras, o sujeito se assujeita no que diz a palavra de Deus para se sentir salvo e estar apto com as normas estabelecidas pelas relações sociais estabelecidas pela igreja católica. Nota-se que esse tipo de comportamento reflete o interesse do sujeito-fiel, de origem afro, se sentir aceito pela sociedade, conforme explica Videira (2009, p. 186):

O que se percebe é que o tido como “civilizado”, não podendo compreender a cultura afro, tratou de deturpar o sentido dela e conceituá-la com base em sua pertença étnico-cultural pautada na negação de culturas diferentes da sua própria. Essa atitude retrata à imposição dos valores eurocêtricos, que também representa a

causa maior não só da negação da identidade étnica dos afrodescendentes, mas do extermínio de milhares de índios, hoje reduzidos a poucas tribos.

Assim, considerando o contexto do Ciclo do Marabaixo, infere-se que o sujeito-fiel que procura seguir o que diz o Senhor e aquele que recebe uma graça do céu, considera-se um escolhido por Deus para receber ação divina.

Neste sentido, receber uma graça divina, significa tornar-se fiel a Deus, a quem se deve total obediência. E de acordo com os Ladrões analisados neste recorte, pode-se afirmar que o sujeito-fiel que recebe uma graça divina mantém-se firme no propósito interpelativo da religião, neste caso específico o da religião católica, onde o enunciador é convocado à condição de submissão perante Deus.

Por fim, e para melhores esclarecimentos, foi elaborado um quadro síntese com as principais práticas devocionais relacionadas a aspectos culturais e religiosos do Ciclo do Marabaixo, na perspectiva da constituição do sujeito-fiel:

| Nº | <b>Práticas devocionais relacionadas à Cultura/Religião</b>                       |
|----|---|
| 01 | Participar da programação religiosa do Ciclo.                                     |
| 02 | Participar das missas em louvor à Santíssima Trindade e do Divino Espírito Santo. |
| 03 | Rezar terços e ladainhas em alusão aos santos católicos.                          |
| 04 | Pagar as promessas realizadas durante o Ciclo.                                    |
| 05 | Exaltar no altar (híbrido) os santos de diferentes culturas.                      |
| 06 | Tomar banho de cheiro para espantar os maus fluídos.                              |
| 07 | Usar terços para cumprir o ritual religioso.                                      |
| 08 | Propagar a palavra sagrada através dos ladrões (versos do Marabaixo).             |

Diante da exposição no quadro síntese, e considerando as práticas religiosas realizadas durante o Ciclo do Marabaixo, nota-se que, nesse mesmo espaço cultural, é possível perceber que em tantas identidades culturais e religiosas no mundo hodierno, o diálogo marcado pelo hibridismo cultural é uma ferramenta preponderante de aproximação ente as tradições religiosas distintas, bem como um facilitador da comunicação humana, onde a superação de paradigmas (de preconceito) faz emergir respeito mútuo, reconhecimento e tolerância religiosa entre os membros sociais.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao tecer as últimas palavras, ratifica-se que as relações estabelecidas entre cultura e religião, na constituição do discurso religioso nos Ladrões de Marabaixo, refletem uma prática devocional oriunda dos preceitos da Igreja Católica, que envolve os membros de uma comunidade cultural. Isso revela um comportamento social dinâmico do qual fazem parte elementos como força de vontade, devoção, fidelidade e dedicação – sentimentos que fortalecem o sentido da fé.

Nessa perspectiva, a pesquisa foi desenvolvida num caminho teórico-analítico que buscou a constituição do sujeito-fiel através da linguagem. Num primeiro momento, foi desenvolvida uma pesquisa bibliográfica com embasamento teórico voltado para os aspectos culturais, no intuito de se compreender o fenômeno religioso. Em seguida, foi acionado um conhecimento para contextualizar o Ciclo do Marabaixo no contexto religioso, bem como noções teóricas referentes à Análise do Discurso de filiação francesa, para o entendimento do discurso religioso.

No que tange ao sentido deste estudo, a referida temática apresenta algumas reflexões das quais fazem parte os aspectos institucionalizados pela Igreja Católica, muitas vezes subjetivos, que se efetivam através da fé e que se legitimam sem muita formalidade, sendo perfeitamente identificados como práticas religiosas do catolicismo popular.

No entanto, observa-se que esse processo cultural descortina certas manifestações que caracterizam um cenário híbrido, principalmente em muitos momentos do aspecto religioso do Ciclo do Marabaixo, onde é perceptível o comportamento social de culturas distintas, influenciando assim na constituição do sujeito-fiel.

É perceptível no contexto do Marabaixo a busca de um mediador junto a Deus e este fato é marcado pela representação simbólica dos santos, institucionais ou não, que muitas vezes caracterizam este cenário na expectativa de um milagre, movendo o sujeito-fiel no meio social em busca de benção, proteção, agradecimento, o que reforça a propagação da fé nos santos cultuados no Ciclo do Marabaixo.

Esse comportamento do sujeito-fiel demonstra o estabelecimento de uma comunicação com o sagrado por meio de rituais com base em orações, louvores e exaltações, que possuem o intuito de materializar a fé e ao mesmo tempo demonstrar o respeito e a devoção do sujeito-fiel para com os santos. Essas são as formas de se promover a salvação do devoto.

Contextualizando essas práticas no discurso religioso dos Ladrões de Marabaixo, nota-se que elas são inseridas pelo enunciador na constituição das formações discursivas para a materialização da formação ideológica do discurso, onde os sentidos se instalam para reforçar a percepção dos planos espiritual e temporal. Com base nessa cena enunciativa, o enunciador, tomado pela discursividade religiosa, é circunscrito no espaço simbólico da religião, em que a fé passa pela lógica dos sentidos.

Considerar a proposição de se analisar a constituição do discurso religioso nos Ladrões de Marabaixo permitiu a esta pesquisa uma reflexão sobre a interpelação ideológica presente nas referidas canções populares, evidenciando o trabalho feito durante o processo de assujeitamento pelo qual o sujeito-fiel perpassa para se inserir no contexto ideológico determinado pela Igreja Católica aos grupos de Marabaixo.

Nesse sentido, é possível perceber a ideologia cristã na perspectiva do catolicismo agir como elemento estruturante do enunciador do discurso, para a constituição do sujeito-fiel, ou seja, mediante a análise foi possível perceber de modo não explícito nos Ladrões de Marabaixo, as práticas sociais e discursivas da forma como o sujeito idealizado pelo cristianismo (sujeito de costumes ocidentais) se inscreve de maneira inconscientemente no sujeito-fiel do Ciclo do Marabaixo.

Ao longo da pesquisa, foi possível afirmar que a submissão explícita à ideologia cristã católica é um fato que se pode constatar através das práticas religiosas realizadas durante a realização do Ciclo do Marabaixo, onde o sujeito-fiel, tomado pela discursividade dos rituais, vai aos poucos assumindo a postura do sujeito idealizado pelo Cristianismo sobre a forma do sujeito-fiel.

No entanto, é notório o predomínio da ideologia cristã nas composições das canções de Marabaixo, mas também é possível afirmar que marcas da cultura africana são evidenciadas nos Ladrões, principalmente na descrição de algumas práticas religiosas que, de acordo com a reflexão gerada pela análise, compreende essa ocorrência relacionada à constituição do discurso. O fato de a cultura africana ser tratada de uma forma estigmatizada, até mesmo de maneira negativa pela sociedade, e por isso são exposta pelo enunciador de forma mais velada, deve ser tomado como exemplo da presença africana na base cultural dos Ladrões de Marabaixo.

Utilizar a Análise do Discurso foi uma opção bastante adequada para o desenvolvimento deste estudo, pois pode-se constatar que a AD ocupa-se dos processos e das condições de produção da linguagem, estabelecendo uma relação necessária entre a linguagem e o contexto de sua produção.



Considerando que os processos constitutivos da linguagem são de aspectos histórico-culturais, esta pesquisa permite mostrar ainda que as condições socio-históricas, os aspectos linguísticos e ideológicos são determinantes, de um modo ou de outro, no estabelecimento do que é possível ou não dizer no discurso religioso. Nesse caso, o referido discurso assume a caracterização de ser autoritário, sem deixar brechas para o sujeito-fiel se manifestar ou fazer questionamentos perante Deus.

Assim, nota-se que os enunciados que materializaram o discurso religioso nos Ladrões de Marabaixo são impregnados de aspectos culturais, mas que não deixam de refletir os valores apregoados da formação ideológica católica cristã, no sentido de efetivar a salvação do sujeito do discurso.

Dessa forma, acredita-se ter cumprido o objetivo inicial proposto nesta pesquisa, onde foi possível descrever os mecanismos que constituem o discurso religioso nos Ladrões de Marabaixo, segundo os quais, a partir do recorte analítico, foi depreendida a cena enunciativa que compõe o cenário religioso, considerando-se aspectos relevantes e suficientes para que o sujeito-leitor deste trabalho possa usufruir da prática da alteridade no contexto cultural do Estado do Amapá.

Mediante tais considerações, tem-se a plena convicção de contribuição significativa para a ampliação do conhecimento perante os embates sociais, marcados por conflitos religiosos que na verdade refletem as diferenças culturais que em algumas situações não são respeitadas, ocasionando cenas de intolerância religiosa, no contexto do Ciclo do Marabaixo.

Não se tem a pretensão, entretanto, de que esta pesquisa seja um trabalho pronto e acabado, mas que ao menos ele ofereça subsídios capazes de motivar e incentivar novos estudos acerca do discurso religioso no contexto da sociedade amapaense, tendo em vista o fito de contribuição para a compreensão dos fenômenos religiosos, a partir do contexto cultural num Estado do norte do Brasil.

## REFERÊNCIAS

ACIOLLY, Sheila; SALES, Sandro G. **Marabaixo**: identidade social e etnicidade na música negra do Amapá. 2012. Disponível em: <[http://encipecom.metodista.br/mediawiki/images/5/56/GT2-002-Marabaixo-Sheila\\_e\\_Sandro.pdf](http://encipecom.metodista.br/mediawiki/images/5/56/GT2-002-Marabaixo-Sheila_e_Sandro.pdf)>. Acesso em: 19 ago. 2015.

ALBUQUERQUE, José Maria de. **Plantas medicinais de uso popular**. Brasília: ABEAS/MEC, 1994.

ALMEIDA, Eliana de. **Discurso religioso**: um espaço simbólico entre o céu e a terra. Campinas/SP: 2000. 145f. Dissertação (Mestrado). Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem, Campinas/SP, 2000.

ALTHUSSER, Louis. **Ideologia e Aparelhos Ideológicos do Estado**. 3ª ed., Lisboa, Portugal. Editorial Presença/Martins Fontes, 2001.

AMADEO, Javier; ROJAS, Gonzalo. **Marxismo, pós-colonialidade e teoria do sistema-mundo**. O artigo é uma versão modificada da comunicação apresentada no XXXI Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-graduação em Ciências Sociais (ANPOCS). Disponível em: <<http://www.pucsp.br/neils/downloads/Vol.2526/javier-amadeo-e-gonzalo-rojas.pdf>>. Acesso em: 18 fev. 2015.

ARAÚJO, Emmanuelle. R. **Jardim particular**: um estudo de caso. 2004. 75 f. Monografia (Graduação). Universidade Estadual da Paraíba, Campina Grande/PB, 2004.

ASSUNÇÃO, Ildimar Viana. **O Discurso Religioso do Círio de Nazaré**: uma dívida com o sagrado. Pelotas: 2012. 131 f. Dissertação (Mestrado). Pontifícia Universidade Católica de Pelotas, Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Católica de Pelotas, 2012.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

\_\_\_\_\_. **Ensaio sobre o conceito de cultura**. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

BECHARA, Evanildo. **Moderna Gramática Portuguesa**. 37ª. Ed. Atualizada pelo Novo Acordo Ortográfico. Rio de Janeiro: Lucerna: 2009.

BENTES, Nilma. **Aspectos da trajetória da população negra no Pará**: aspectos relevantes. Belém: UFPA, GEAM, 2013.

BENTO XVI. **Compêndio do Catecismo da Igreja Católica**. São Paulo: Loyola, 2005.

BIANCHIN, Victor; MOTOMURA, Marina. **Mundo estranho. O que é Macumba?** Disponível em: <<http://mundoestranho.abril.com.br/materia/o-que-e-macumba>>. Acesso em: 16 nov. 2015.

BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada**. Tradução Centro Católico. 35ª ed., rev. São Paulo, 2010.

BHABHA, Homi K. **A iminência das poéticas**. In: Entrevista concedida à 30ª Bienal de São Paulo (2012). Disponível em <http://www.youtube.com/watch?v=ym2dPyqIvmA>>. Acesso em: 20 mar. 2015.

\_\_\_\_\_. **O local da cultura**. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Loureço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. 5ª reimpressão. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2010.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. Introdução, organização e seleção Sérgio Miceli. – São Paulo: Perspectiva, 1982.

BRANDÃO, Helena H. Nagamine. **Introdução à análise do discurso**. 3ª ed., rev. Campinas/SP: Editora da Unicamp, 2012.

BURKE, Peter. **Hibridismo cultural**. Tradução de Leila Souza Mendes. 4ª reimpressão. São Leopoldo/RS: Editora Unisinos (Coleção Aldus 18), 2013.

CAMBRAIA, Paulo; LOBATO, Sidney. **Rios de histórias: ensaios de história da Amazônia e do Amapá**. Rio de Janeiro: Editora Multifoco, 2013.

CANCLINE, Néstor Garcia. **Culturas Híbridas: Estratégias para Entrar e Sair da Modernidade**. Tradução Heloísa Pezza Cintrão, Ana Regina Lessa; Tradução da introdução Gênese Andrade. 4ª ed., 4. reimpressão. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

CANTO, Fernando P. **A água benta e o diabo**. Macapá: Fundação de Cultura do Estado do Amapá (FUNDECAP), 1998.

CARETTA, Álvaro Antônio. **Relações entre gênero e ethos na canção popular**. Revista Estudos Semióticos [on-line] da Universidade de São Paulo. Volume 5 • n. 1 • junho/2009 – p. 52-62. Disponível em <<http://www.fflch.usp.br/dl/semiotica/es>>. Acessado em: 15 de nov. de 2015.

\_\_\_\_\_. **A canção popular: uma análise discursiva**. In: GIL, Beatriz Daruj; CARDOSO, Elis Almeida; CONDÉ, Valéria Gil (Orgs.). **Modelos de Análise Linguística**. – São Paulo: Contexto, 2009.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Tradução Noémia de Sousa. – Blumenau: Letras Contemporâneas, 2010.

CHARAUDEAU, Patrick; MAINGUENEAU, Dominique. **Dicionário de análise do discurso**. Coordenação da tradução Fabiana Komesu. 2ª. ed., 3ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2008.

PORTAL DA AMAZÔNIA. **Ciclo do Marabaixo**. 01 abr. 2015. Disponível em: <<http://portalamazonia.com/noticias-detalle/cultura/ciclo-do-marabaixo-2015-inicia-nesta-quinta-feira-em-macapa/>>. Acesso em: 15 out. 2015.

CRUZ, João Everton da. **Frei Damião: a figura do conselheiro no Catolicismo Popular do Nordeste brasileiro**. Belo Horizonte: 2010. 115f. Dissertação (Mestrado). Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião, Minas Gerais, 2010.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. Trad. Joaquim Pereira Neto. 2ª ed., São Paulo: Paulus, 2001.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. Tradução Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ELCAIN; Raquel. **Banho de descarrego**. maio/2011. Disponível em: <https://raquelcain.wordpress.com/sobre-banho-de-descarrego/>>. Acesso em: 16 nov. 2015.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES. **Comunidades Quilombolas**. < [http://www.palmares.gov.br/?page\\_id=88#](http://www.palmares.gov.br/?page_id=88#)>. Acesso em: 16 nov. 2015.

GÓIS, Aurino José. O diálogo inter-religioso entre o cristianismo e as tradições afro-brasileiras. In: AMÂNCIO, Iris Maria da Costa (Org.). **África-Brasil-África: matrizes, heranças e diálogos contemporâneos**. Belo Horizonte: Editora PUC Minas; Nandyala, 2008.

GOMES, Flávio dos Santos. Fronteiras e Mocambos: o protesto negro na Guiana Brasileira. In: GOMES, Flávio dos Santos (Org.). **Nas Terras do Cabo Norte: fronteiras, colonização e escravidão na Guiana Brasileira – séculos XVII/ XIX**. Belém: Editora Universitária/UFGPA, 1999.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Censo Demográfico 2010**. Disponível em: <[ftp://ftp.ibge.gov.br/Censos/Censo\\_Demografico/2010/Caracteristicas\\_Gerais\\_Religião\\_Deficiencia/tab1\\_4.pdf](ftp://ftp.ibge.gov.br/Censos/Censo_Demografico/2010/Caracteristicas_Gerais_Religião_Deficiencia/tab1_4.pdf)>. Acesso em: 20 out. 2005.

LARROSA, Jorge; KLIAR, Carlos. **Habitantes de Babel: políticas e poéticas da diferença**. Tradução de Samíramis Gorini da Veiga. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. Tradução Beatriz Perrone-Moisés. Ed.: Cosac Naify Portátil. São Paulo: Cosac Naif, 2012.

LEWIS, Ioan M. **Êxtase religioso. Um Estudo Antropológico da Possessão por Espírito e Xamanismo**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1977.

LYOTARD, Jean-François. **A condição Pós-Moderna**. 2ª ed., Tradução de Bragança de Miranda, Gradiva, Lisboa, Portugal, 1989.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. **Cultura amazônica: uma poética do imaginário**. Belém: CEJUP, 1995.

LUNA, Verônica Xavier. **Entre o Porteau e o Volante: africanos redesenhando a Vila de São José de Macapá – 1840-1856**. João Pessoa/PB: Editora Sal da Terra, 2011.

MAINGUENEAU, Dominique. **Novas Tendências em análise do discurso**. Tradução Freda Indurski. 2ª ed., Campinas/SP. Pontes: Unicamp, 1993.

\_\_\_\_\_. **Discurso literário**. Tradução Adail Sobral. São Paulo: Contexto, 2006.

\_\_\_\_\_. **Doze conceitos em análise do discurso**. Organização: Sírio Possenti, Maria Cecília Perez de Souza-e-Silva; tradução Adail Sobral [et al.]. São Paulo: Parábola Editorial, 2010.

MARQUES, Leonardo Arantes. **História das Religiões e a Dialética do Sagrado**. São Paulo: Madras, 2005.

MARTINS, Benedito Rostam Costa. **Marabaixo, ladrão, gengibirra e rádio – Traduções de linguagens de textos culturais**. São Paulo: 2012. 214f. Tese (Doutorado). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Programa de Estudos Pós-Graduados em Comunicação e Semiótica, São Paulo-SP, 2012.

MOISÉS, Massaud. **Dicionário de termos literários**. 12ª ed., rev. e ampl. São Paulo: Cultrix, 2004.

MORAIS, Paulo Dias; ROSÁRIO, Ivoneide Santos do; MORAIS, Jurandir Dias. **O Amapá na mira estrangeira: dos primórdios do lugar ao laudo suíço**. Macapá: JM Editora Gráfica, 2003.

OLIVEIRA, Pedro de Assis Ribeiro de. **Religião e dominação de classe: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil**. Petrópolis/RJ: Vozes, 1985.

OLIVEIRA, Edna dos Santos. **Da tradição oral à escritura: a história contada no Quilombo de Curiaú**. Campinas, SP: 2006. 189f. Dissertação (Mestrado). Universidade Estadual de Campinas/SP, Instituto de Estudos da Linguagem, 2006.

ORLANDI, Eni P. **Discurso, imaginário social e conhecimento**. Revista Em Aberto, Brasília. Ano 14, nº. 61, jan./mar. 1995. Disponível em: <<http://www.emaberto.inep.gov.br/index.php/emaberto/article/viewFile/911/817>>. Acesso em: 01 set. 2015.

\_\_\_\_\_. **Interpretação: autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico**. 2ª ed., Petrópolis, RJ, Vozes Editora, 1998.

\_\_\_\_\_. **Análise do discurso: princípios e procedimentos**. 7ª ed., Campinas/SP: Pontes, 2009.

\_\_\_\_\_. **A Linguagem e seu Funcionamento: as formas do discurso**. 6ª ed., Campinas/SP: Pontes Editores, 2011.

\_\_\_\_\_. **Discurso em análise: sujeito, sentido, ideologia**. 2ª ed., Campinas, SP: Pontes Editores, 2012.

ORO, Ivo Pedro. **O fenômeno religioso: como entender**. São Paulo: Paulinas, 2013 (Coleção temas de religião).

PÊCHEUX, M. **Semântica e Discurso: uma crítica à afirmação do óbvio**. Campinas, SP. Editora da UNICAMP, 1988.

PELEGRINE, Sandra de Cássia Araújo; FUNARI, Pedro Paulo Abreu. **O que é patrimônio cultural e imaterial**. São Paulo: Brasiliense, 2008.

PEREIRA, Ivone Aparecida. **Reencontrar a unidade perdida de si mesmo (a): a folia de reis como vértice de análise**. Revista de Teologia e Ciências da Religião. Ano VI, nº. 6, dezembro/2007. Disponível em: <<http://www.unicap.br/revistas/teologia/arquivo/artigo%204.pdf>>. Acesso em: 01 set. 2015.

PEREIRA, Nunes. **O shairé e o marabaixo – tradição da Amazônia**. Rio de Janeiro: Ed. Do autor, 1951.

PETTER, Margarida. Linguagem, língua, linguística. In. FIORIN, José Luiz (Org.). **Introdução à linguística**. 6ª ed., 1ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2011.

PRANDI, Reginaldo. **Raça e Religião**. In: Novos Estudos CEBRAP, nº 42, julho de 1995, p.113-129.

POSSENTI, Sírio. **Questões para analistas do discurso**. São Paulo: Parábola Editorial, 2009.

RIBEIRO, Josenilda Oliveira. **Sincretismo Religioso no Brasil: uma análise histórica das transformações no catolicismo, evangelismo, candomblé e espiritismo**. Universidade Federal de Pernambuco, Recife: PE, 2012. Disponível em: < <http://estrategistas.com/wp-content/uploads/2013/06/Sincretismo-religioso-no-Brasil-Josenilda-Ribeiro.pdf>>. Acesso em: 20 ago. 2015.

RIVERA, Dario Paulo Barrera. **Fragmentação do sagrado e crise das tradições na pós-modernidade**. São Paulo: Paulinas, 2003.

ROCHA, Crévio Adelino da. **O Santuário de São Severiano do Ramos: Expressão de Religiosidade no Nordeste Brasileiro**. Recife/PE: 2013. 107f. Dissertação (Mestrado). Universidade Católica de Pernambuco, Programa de Mestrado em Ciência da Religião, 2013.

SAID, Edward W. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. Tradução de Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

SANTIDRIÁN, Pedro R. **Dicionário básico das religiões**. Aparecida/SP: Editora Santuário, 1996.

SANTOS, Diego Júnior da Silva; et al. **Raça versus etnia: diferenciar para melhor aplicar**. Revista Virtual Dental Press Internacional. ISSN 2177-6709. Maringá/PR, Volume 15, Número 3, maio / junho de 2010. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/dpjo/v15n3/15.pdf>>. Acesso em: 09 de nov. 2015.

SANTOS, Erisvaldo Pereira. Religiões de matriz africana: negação e afirmação em contexto católico brasileiro. In: AMÂNCIO, Iris Maria da Costa (Org.). **África-Brasil-África:**

matrizes, heranças e diálogos contemporâneos. Belo Horizonte: Editora PUC Minas: Nandyala, 2008.

SANTOS, Gisele Martins dos; et al. **O texto religioso sob a perspectiva da análise do discurso francesa:** ênfase à constituição dos interlocutores. Revista Virtual de Estudos de Gramática e Linguística do Curso de Letras da Faculdade de Tecnologia IPUC – FATIPUC. ISSN 2317-2320. – Canoas/RS, Volume 1, Número 1, janeiro / junho de 2013. Disponível em: <http://linguanostra.ipuc.edu.br/Linguanostra/article/view/46/43>>. Acesso em: 07 set. 2015.

SANTUÁRIO EUCARÍSTICO. **O Rosário e o Terço.** Disponível em: <http://www.santuarioeucaristico.com.br/liturgia.php?id=12>>. Acesso em 16 nov. 2015.

SILVA, Alci Jackson Soares da. **A Cultura Negra no Amapá:** Histórias, Tradição e Políticas Públicas. Macapá-AP: Lê Arte Editora, 2014.

SILVA JÚNIOR, Reginaldo da. **Uma breve reflexão sobre a Antropologia da Religião.** Âncora – Revista Digital de Estudos em Religião. Ano 2. Ed., 2. Volume 2., Jun., 2007. Disponível em < [http://www.revistaancora.com.br/revista\\_2/05.pdf](http://www.revistaancora.com.br/revista_2/05.pdf)>. Acessado em: 25 mar. 2015.

SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique. **Dicionário de conceitos históricos.** 3ª ed., São Paulo: Contexto, 2010.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e Umbanda:** caminhos da devoção brasileira. São Paulo: Editora Ática, 1994.

SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Identidade e diferença:** a perspectiva dos estudos culturais. 14 ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

SOARES, Afonso Maria Ligório. **Sincretismo afro-católico no Brasil:** Lições de um povo em exílio. Departamento de Teologia e Ciências da Religião da PUC-SP. Artigo disponível em: < [www.pucsp.br](http://www.pucsp.br)>. Acesso em: 19 ago. 2015.

SOUZA, Maria Elena Viana. **Pluralismo Cultural e Multiculturalismo na Formação de Professores:** Espaços para Discussões Étnicas de Alteridade. Revista HISTEDBR On-line, Campinas, n. 19, p. 89 – 100, set. 2005. Disponível em: < [www.histdbr.br](http://www.histdbr.br)>. Acesso em: 05 dez. 2015.

SÜSS, Günter Paulo. **Catolicismo Popular no Brasil:** Tipologia e estratégia de uma religiosidade vivida. Tradução de Antônio Steffen. São Paulo: Edições Loyola, 1978.

TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. **Catolicismo Plural** – dinâmicas contemporâneas. : Vozes, 2009.

VALENTE, Waldemar. **Sincretismo religioso afro-brasileiro.** 3ª ed., São Paulo: Editora Nacional, 1977.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Ewé:** o uso das plantas na sociedade iorubá. 4ª ed., São Paulo: Companhias das Letras, 2004.

VIDEIRA, Piedade Lino. **Marabaixo, dança afrodescendente: significando a identidade étnica do negro amapaense**. Fortaleza Edições UFC, 2009.

ZUMTHOR, Paul. **A letra e a voz: a “literatura” medieval**. Tradução: Amália Pinheiro e Jerusa Pires Ferreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.



## ANEXOS

### ANEXO A – Marabaixo: Música Ética do Amapá/BR

#### 1. Eu não sei ler nem escrever

(Domínio Público)

|        |   |  |
|--------|---|--|
| Refrão | { | <p>Eu não sei ler nem escrever<br/>         Nem também tocar viola<br/>         Eu desejo aprender<br/>         Menina, lá na vossa escola</p> |
|--------|---|--|

Limoeiro, baixa o galho  
 Que eu quero apanhar um limão  
 Quero tirar uma mancha  
 Que tem no meu coração

(Refrão)

A folha da malva rosa  
 De noite mete temor  
 No meio das invejosas  
 Ninguém pode éter amor

(Refrão)

Mandei fazer um relógio  
 Da casca do caranguejo  
 Para conferir os minutos  
 E as horas que eu não te vejo

(Refrão)

Se eu soubesse que tu vinhas  
 Fazia um dia maior  
 Dava um nó na fita verde  
 Prendia o raio do sol

(Refrão)

Tenho uma dor no meu peito  
 E outra no meu coração  
 Quanta saudade sinto  
 Da minha grande paixão

## 2. Aonde tu vais rapaz

(Domínio Público)

|        |   |  |
|--------|---|--|
| Refrão | { | <p>Aonde tu vais rapaz<br/>         Por esses caminhos sozinhos<br/>         Eu vou fazer a minha morada,<br/>         Lá nos campos do Laguinho</p> |
|--------|---|--|

Dia primeiro de julho  
 Eu não respeito o senhor  
 Eu saio gritando “viva!”  
 Ao nosso governador

(Refrão)

Destelhei a minha casa  
 Com a intenção de retelhar  
 Se a Santa Ingnácia não fica  
 Como a minha há de ficar

(Refrão)

Estava na minha casa  
 Conversando com companheiro  
 Não tenho pena da terra  
 Só tenho do meu coqueiro

(Refrão)

O Largo de São João  
 Já não tem nome de santo  
 Hoje ele é reconhecido  
 Por Barão do Rio Branco

(Refrão)

Não sei o que tem o Bruno  
 Que anda falando só  
 Será possível meu Deus  
 Que de mim não tenha dó

(Refrão)

A Avenida Getúlio Vargas  
 Tá ficando que é um primor  
 As casas que foram feitas  
 Foi só pra morar doutor

(Refrão)

Estava na minha casa  
 Sentada não tava em pé  
 O meu amigo chegou  
 Cafuza faz um café

(Refrão)

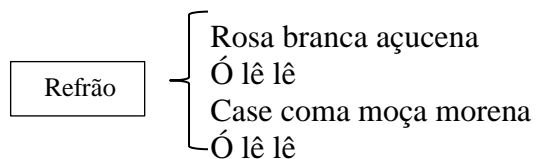
Me peguei com São José  
 Padroeiro de Macapá  
 Pra Janary e Icoaracy  
 Não saírem do Amapá

(Refrão)

Eu cheguei na tua casa  
 Perguntei como passou  
 Rapaz eu não tenho casa  
 Tu me dá um armador

### 3. Rosa branca açucena

(Domínio Público)



Rosa branca serenada ó lê lê  
 Quem foi que serenou ó lê lê

(Refrão)

O danado do sereno ó lê lê  
 Que nos campos me apanhou ó lê lê

(Refrão)

Amanhã é dia de santo ó lê lê  
 Dia de Corpo de Deus ó lê lê

(Refrão)

Quem tem roupa vai à missa ó lê lê  
 Quem não tem faz como eu ó lê lê

(Refrão)

Estava na minha casa ó lê lê  
Meu juízo atormentou ó lê lê

(Refrão)

Se eu vim nesse marabaixo ó lê lê  
O Baraka me chamou ó lê lê

(Refrão)

Quando eu era solteirinha ó lê lê  
Calçava sapato branco ó lê lê

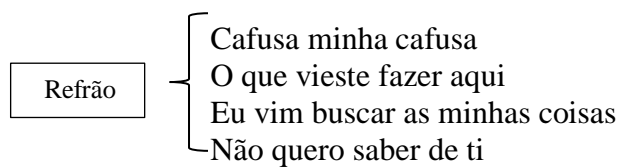
(Refrão)

E agora eu tô casada ó lê lê  
Nem sapato e nem tamanco ó lê lê

(Refrão)

#### 4. Cafusa

(Domínio Público)



Eu vim buscar as minhas coisas  
Não quero saber de ti  
Tu pensavas que não ia  
Adeus eu já vou partir

(Refrão)

Tanto bem eu te queria  
E tu já estás me aborrecendo  
Tomara eu já te ver morto  
E os urubus te comendo

(Refrão)

Tomara eu já te ver morto  
E os urubus te comendo

E os teus ossos na bandeja  
Pela rua se vendendo

(Refrão)

Tenho uma dor no peito  
E outra no meu coração  
Quanta saudade que eu sinto  
Da minha grande paixão

(Refrão)

Menina se queres vamos  
Não se ponha a imaginar  
Quem imagina cria medo  
Quem tem medo não vai lá

(Refrão)

## 5. Se essa mulher fosse minha

(Domínio Público)

Se essa mulher fosse minha  
Eu mandava matar  
E depois dela morta  
Eu mandava jogar no mar

|        |  |
|--------|--|
| Refrão | <p>Ó sai, ó sai<br/>Deixa de fita<br/>Não me convém<br/>Mulher bonita<br/>Sai daí mulher<br/>Ó mulher, ô mulher<br/>Isso não se faz<br/>Ó mulher, ô mulher<br/>Deixa teu marido<br/>Ó mulher, ô mulher<br/>Por outro rapaz</p> |
|--------|--|

Você me mandou cantar  
Mas não me deu alimento  
Eu não sou camaleão  
Que enche o papo de vento

(Refrão)

Menina diga a seu pai  
 Que não coma com a colher  
 Ele tá pra ser meu sogro  
 E você minha mulher

## 6. Eu tenho fé em Deus

(Domínio Público)

|        |   |   |
|--------|---|---|
| Refrão | { | <p>Eu tenho fé em Deus<br/>         E mais na Sagrada Maria<br/>         Ora a quem Deus promete não falta<br/>         Não quero saber de ti</p> |
|--------|---|---|

Firmino Antônio de Souza  
 Bom tocador de viola  
 Ora a mandioca já tá pouca  
 Cafusa que vá embora

(Refrão)

Tenho o meu anel de ouro  
 Na palma da minha mão  
 Foi o malvado do caboclo  
 Que comeu o meu rolão

(Refrão)

Vou fazer  
 E os urubus te comendo  
 E os teus ossos na bandeja  
 Pela rua se vendendo

(Refrão)

Tenho uma dor no peito  
 E outra no meu coração  
 Quanta saudade que eu sinto  
 Da minha grande paixão

(Refrão)

Menina se queres vamos  
 Não se ponha a imaginar

Quem imagina cria medo  
 Quem tem medo não vai lá

(Refrão)

## 7. Às quatro da madrugada

(Manuel da Paciência)

|        |   |   |
|--------|---|---|
| Refrão | { | Às quatro da madrugada<br>Quando Deus se levantou<br>Botando os olhos no mundo<br>Foi quem nos abençoou |
|--------|---|---|

A cidade de Macapá  
 Tá muito além de Mazagão  
 Temos uma capela benta  
 E um trapiche em condição

(Refrão)

Prefeitura de Macapá  
 Faz frente para a baía  
 Olhando para o trapiche  
 Com grande calanteria

(Refrão)

Ituí peixe de espinha  
 No Curiaú é comer de bicho  
 Na terra de Macapá  
 É comida de cristão

(Refrão)

As moças de Macapá  
 Entre pretas e mulatas  
 Batam palmas e dão viva  
 Ao nosso Major Barata

(Refrão)

O foguete que vai pra cima  
 Só estora na penura  
 Viva o Major Levy  
 E o nosso amigo Ventura

(Refrão)

Agora eu vou dar um viva  
 Na folha do açai  
 Pela porta que eu entrei  
 Por ela eu torno a sair

(Refrão)

Agora eu vou dar um viva  
 Por cima da independência  
 Quem tirou esse ladrão  
 Foi Manoel da Paciência

(Refrão)

## 8. É de manhã, é de madrugada

(Domínio Público)

|        |   |   |
|--------|---|---|
| Refrão | { | <p>É de manhã<br/>         É de madrugada<br/>         Vamos tirar leite, sadona<br/>         Da vaca malhada</p> |
|--------|---|---|

Ora a vaca mansa dá leite  
 A braba dá quando quer  
 A mansa dá pra coalhada, sadona  
 A braba dá pro café

(Refrão)

Confusa seguiu viagem  
 A caminho da olaria  
 Lá na ponte do gapó, sadona  
 Caiu com sua Maria

(Refrão)

Quem me botou no pasquim  
 Eu trago em minha lembrança  
 Eu conheço essa pessoa, sadona  
 Se almoça mas não janta

(Refrão)

O povo todo cantando  
 E eu seguir devagarinho  
 Fui dar com a minha prima, sadona  
 Chorando lá na cozinha



(Refrão)

Estava na minha casa  
Sentada não tava em pé  
O meu amigo chegou, sadona  
Cafusa faz um café

(Refrão)

O meu amigo doceiro  
Vendendo seu doce bem  
Ele viu o povo chorando, sadona  
Ele foi chorar também

(Refrão)

### 9. Eu tinha mamãe eu tinha

(Domínio Público)

|        |   |   |
|--------|---|---|
| Refrão | { | <p>Eu tinha mamãe eu tinha</p> <p>Eu tinha meu passarinho</p> <p>Estava preso na gaiola</p> <p>Bateu asa e foi embora</p> |
|--------|---|---|

Bateu asa e foi embora  
Foi ao ar e foi ao chão  
Pôs a asa e pôs o bico  
Dentro do meu coração

(Refrão)

Eu tinha o meu cavalo  
Chamado Recarrumão  
Eu sou Manoel dos Anjos  
Do torrão da Conceição

(Refrão)

Eu tinha o meu cavalo  
Chamado Recarrumão  
Foi o seu Manoel dos Anjos  
Que me ensinou o ladrão  
E mandou que eu cantasse  
No largo desse torrão

(Refrão)

Coitada da minha irmã  
 Que tanto se consumia  
 Cantava o dia inteiro  
 A pino do meio dia  
 Rouxinol já foi embora  
 Ao bater da Ave Maria

(Refrão)

Quem cantar esse ladrão  
 Cante ele com alegria  
 Que o seu Manoel dos Anjos  
 É um homem de agonia

(Refrão)

Valei-me Nossa Senhora  
 Senhora da Conceição  
 O sustento que ela dava  
 Sangue do meu coração

(Refrão)

Não me cante esse ladrão  
 Que me dói no coração  
 Me lembro do Joaquim Ramos  
 Que está debaixo do chão

(Refrão)

## 10. Irmã Catita

(Velho Eufrásio)

|        |   |  |
|--------|---|--|
| Refrão | { | Ê é a Irma Catita<br>Verô salão<br>Assim atracada assim<br>Eu não subo não |
|--------|---|--|

Bom dia seu cidadão  
 Seu Lima foi que falou  
 A resposta que ele deu  
 A gasolina acabou

(Refrão)

Dia dezoito de maio  
 Quando o avião chegou aqui

Na terra de Macapá  
O povo todo se alegrou

(Refrão)

Corre, corre minha gente  
Vamos na praia olhar  
O barulho que vem de cima  
É na água que vai pousar

(Refrão)

Valei-me Nossa Senhora  
Senhora da Conceição  
Coitado do Zeca Leme  
Deu com a cara no avião

(Refrão)

Corre, corre minha gente  
Em direção do torrão  
Arregaça a perna da calça  
Vamos ver que homens são

(Refrão)

Valei-me Nossa Senhora  
Senhora da Conceição  
Se não fosse o Zeca Leme  
O que seria do alemão

(Refrão)

No dia treze de maio  
Quando deu-se a Liberdade  
A Princesa Leopoldina  
Assinou a lealdade

(Refrão)

A maré que enche e vaza  
Deixa a praia descoberta  
Vai um amor vem outro amor  
Não há palavra mais certa

(Refrão)

Vou embora, vou embora  
Pra onde vai a baleia  
Tenho pena de deixar  
Meu amor em terra alheia

## 11. Senhora minha vizinha

(Domínio Público)

|        |   |   |
|--------|---|---|
| Refrão | } | Senhora minha vizinha<br>Vamo apanha camarão<br>Caranguejo vai no leme<br>Sarará no varejão |
|--------|---|---|

Caranguejo não é peixe  
 Caranguejo peixe é  
 Tá na porta do buraco  
 Esperando a maré

(Refrão)

Você me mandou cantar  
 Pensando que eu não sabia  
 Mas eu sou como a cigarra  
 Quando não canta assobia

(Refrão)

Quem quiser cantar comigo  
 Lave a boca com sabão  
 Se não tiver bem lavada  
 Comigo não canta não

(Refrão)

A folha de malva-rosa  
 De noite mete temor  
 No meio das invejosas  
 Ninguém pode ter amor

(Refrão)

Vou-me embora, vou-me embora  
 Na busca de São Mateus  
 Com uma mão suspendo a vela  
 E com a outra eu dou adeus

(Refrão)

## 12. Olô minha nega aiá

(Domínio Público)

Minha nega tá doente aiá

*Olô minha nega aiá*

Precisando se tratar aiá

*Olô minha nega aiá*

Tá de cabeça amarrada aiá

*Olô minha nega aiá*

Minha nega não tem nada aiá

*Olô minha nega aiá*

Ela está de fingimento aiá

*Olô minha nega aiá*

Minha nega tá no samba

*Olô minha nega aiá*

Chama ele pra sambar

*Olô minha nega aiá*

Quando eu vim da minha casa

*Olô minha nega aiá*

O meu pai me avisou aiá

*Olô minha nega aiá*

Minha filha não vai brigar aiá

*Olô minha nega aiá*

Que tua mãe nunca brigou

*Olô minha nega aiá*

Vou-me embora, vou-me embora aiá

*Olô minha nega aiá*

Adeus até outro dia aiá

*Olô minha nega aiá*

### 13. Senhora minha vizinha

(Domínio Público)

Eu subi pelo tronco  
E desci pelo galho  
Senhora me aguenta  
Senão eu caio

|        |   |   |
|--------|---|---|
| Refrão | { | <p>Eu caio, eu caio, eu caio<br/>Senhora me aguenta<br/>Senão eu caio</p> |
|--------|---|---|

Ai, solteirinha não casa  
Te lembra da boa-vida

(Refrão)

Olha, eu já vi uma casada  
Chorando de arrependida

(Refrão)

Voa, voa pomba branca  
Por esse mundo sem fim

(Refrão)

Vá perguntar àquele ingrato  
Se ainda lembra de mim

(Refrão)

Não quero caneta de ouro  
E nem pena de marfim

(Refrão)

Só quero ter a certeza  
Que você gosta de mim

(Refrão)

(repete a 1ª estrofe)

Sete e sete são quatorze  
Com mais sete vinte e um

(Refrão)

Tenho sete namorados  
Mas não caso com nenhum

(Refrão)

Meu anel caiu do dedo  
Retiniu mais de uma hora

(Refrão)

Você diz que o amor não deixa  
O meu me deixou agora

(Refrão)

(Repete a 1ª estrofe)

(Refrão)

#### 14. E as curicas...

(Domínio Público)

|        |   |  |
|--------|---|--|
| Refrão | { | <p>E as curicas vão roncando<br/>Ói ran tan tan, ói ran tan tan<br/>E os caçadores vão caçando</p> |
|--------|---|--|

Olho da cobra verde  
Hoje foi que recuperei, ô, ô, ô, ô  
Se eu reparasse mais tempo  
Não amava quem amei, ô, ô, ô, ô

(Refrão)

Pisei na tábua de cima  
Via de baixo morgar, ô, ô, ô, ô  
Segura a tua palavra  
Que a minha segura está, ô, ô, ô, ô

(Refrão)

Lá vem a dona Gertrudes  
Com uma caneca na mão, ô, ô, ô, ô  
Vem bebendo a gegibirra  
Do Mestre Julião, ô, ô, ô, ô

(Refrão)

Macapá maravilhosa  
Macapá do coração, ô, ô, ô, ô  
Macapá é terra boa  
Nasceu Mestre Julião, ô, ô, ô, ô

(Refrão)

Lá vem a garça voando  
Com uma tesoura no pé, ô, ô, ô, ô  
Vem cortar língua dos homens  
Que falam mal da mulher, ô, ô, ô, ô

(Refrão)