

PATRIMÔNIO, TERRITÓRIO E PERFORMANCE: O MARABAIXO DO AMAPÁ ENTRE POLÍTICAS PÚBLICAS, PERTENCIMENTO E RESISTÊNCIA NEGRA¹

Daniel Oliveira Terto
IPHAN

Introdução

Ainda era manhã quando acompanhei (OLIVEIRA, 2025, p. 148) grupos de marabaixeiros e marabaixeiras em direção às matas da comunidade quilombola do Curiaú, em Macapá, para o corte dos mastros que, posteriormente, seriam conduzidos em cortejo e levantados diante dos barracões que abrigam os festejos do Ciclo do Marabaixo. Tratava-se do chamado *Sábado do Mastro*, um dos momentos culminantes dessa manifestação cultural. À medida que os grupos chegavam em ônibus, caminhões e carros particulares, o acostamento da rodovia transformava-se em espaço ritual: caixas de Marabaixo ressoavam, ladrões eram entoados coletivamente, bandeiras tremulavam e longas saias floridas giravam ao som dos tambores. Em meio à movimentação, não estavam presentes apenas marabaixeiros e marabaixeiras, mas também representantes do poder público, equipes de televisão e jornalistas, evidenciando como aquele ritual, simultaneamente comunitário e ancestral, também se tornou espaço de visibilidade pública e interlocução institucional.

Ao adentrarmos a mata, acompanhando a pequena comitiva que conduzia o grupo até o local do corte, uma marabaixeira repetia insistentemente: “*Peçam licença para o dono da mata!*” A advertência condensava, em poucas palavras, uma complexa gramática relacional entre território, espiritualidade, ancestralidade e respeito cosmológico. O que estava em jogo ali não era simplesmente a retirada de uma árvore destinada a compor um elemento cenográfico da festa. O corte do mastro se apresentava como rito de passagem, gesto inaugural do tempo ritual do Marabaixo, mobilizando coletivamente corpos, memórias, conhecimentos transmitidos intergeracionalmente e formas específicas de relação com o ambiente. A entrada na mata, a escolha criteriosa da árvore, os cantos que acompanhavam o corte e o posterior deslocamento dos mastros até a cidade revelavam que o território, naquele

¹ Trabalho apresentado na 35ª Reunião Brasileira de Antropologia (Ano: 2026).

contexto, não se configurava como mero suporte físico da manifestação, mas como dimensão constitutiva da própria experiência cultural.

Essa experiência etnográfica permitiu compreender que o Marabaixo ultrapassa definições restritas que o enquadram apenas como manifestação festiva, religiosa ou expressão cultural passível de reconhecimento estatal. Reconhecido como Patrimônio Cultural do Brasil pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) em 2018, o Marabaixo constitui um complexo sistema de práticas rituais, musicais, corporais e territoriais que articulam memória da ancestralidade negra, pertencimento comunitário, devoção religiosa e formas históricas de ocupação e ressignificação do espaço urbano e rural no Amapá. Nesse sentido, a patrimonialização não deve ser compreendida apenas como um ato administrativo de reconhecimento, mas como processo político e relacional, atravessado por disputas simbólicas, negociações institucionais e diferentes expectativas sobre os significados e efeitos do patrimônio cultural.

Partindo dessa perspectiva, este trabalho analisa como o processo de patrimonialização do Marabaixo reconfigura as relações entre território, pertencimento e políticas públicas de patrimônio cultural, com especial atenção ao protagonismo das mulheres marabaixas enquanto agentes fundamentais na produção, transmissão e negociação desse patrimônio. Interessa compreender como a categoria patrimônio cultural é apropriada pelas comunidades não apenas como mecanismo de reconhecimento institucional, mas também como linguagem política de afirmação identitária, reivindicação territorial e resistência negra diante de processos históricos de marginalização.

As reflexões aqui apresentadas resultam de pesquisa etnográfica desenvolvida entre 2019 e 2023, articulando observação participante, acompanhamento de práticas rituais, entrevistas com interlocutoras e interlocutores vinculados ao Marabaixo e minha inserção institucional no âmbito das políticas de patrimônio cultural. Longe de representar um obstáculo analítico, essa dupla posição entre pesquisador e agente institucional permite observar, desde dentro, os tensionamentos entre os regimes burocráticos de salvaguarda e as formas locais de produção de sentido em torno do patrimônio.

Além desta introdução, o texto está organizado em quatro momentos principais: inicialmente, contextualiza-se historicamente o Marabaixo e suas relações com territorialidades negras no Amapá; em seguida, discute-se a patrimonialização como processo

político e relacional; posteriormente, analisa-se o protagonismo das mulheres marabaixas a partir da noção de performance e agência patrimonial; por fim, refletem-se os tensionamentos entre reconhecimento, políticas públicas de salvaguarda e direitos culturais.

2. Marabaixo, território e memória negra no Amapá

O Marabaixo constitui uma das mais expressivas manifestações culturais afro-amapaenses, articulando música, dança, religiosidade, festividade e formas específicas de ocupação e significação do território. Embora frequentemente apresentado como celebração ligada ao Divino Espírito Santo e à Santíssima Trindade, o Marabaixo ultrapassa a dimensão estritamente religiosa, configurando-se como prática coletiva de memória, pertencimento e resistência negra. Sua historicidade encontra-se profundamente vinculada à presença de populações negras no processo de formação social do Amapá, especialmente descendentes de africanos escravizados e seus descendentes, cujas trajetórias se inscrevem tanto em experiências urbanas quanto rurais de territorialização.

A constituição histórica dessas territorialidades negras no Amapá remete à presença de populações afrodescendentes vinculadas ao trabalho compulsório, à formação de comunidades negras e à construção de formas próprias de sociabilidade e reprodução cultural. Nesse contexto, o território não pode ser compreendido apenas como espaço geográfico delimitado, mas como experiência socialmente produzida, atravessada por memória, ancestralidade e pertencimento. Como argumenta Beatriz Nascimento (2018), os territórios negros historicamente constituídos no Brasil não são apenas espaços de ocupação material, mas lugares de continuidade histórica, produção de identidade e resistência frente às sucessivas formas de violência racial e expropriação. Essa chave interpretativa é especialmente fecunda para compreender o Marabaixo, cujas práticas atualizam vínculos entre corpo, memória e espaço, reinscrevendo presenças negras em paisagens historicamente disputadas.

No caso amapaense, essa experiência territorial negra é atravessada por uma consciência histórica bastante nítida sobre raça, pertencimento e exclusão. Conforme observa Piedade Videira (2010, p. 39), os partícipes do Marabaixo não apenas associam a origem

dessa tradição a seus ancestrais africanos e afrodescendentes, orgulhando-se dessa herança, mas também reconhecem de forma aguda as violências cotidianas do racismo à brasileira, inclusive no território amapaense. Essa percepção é particularmente relevante porque desloca leituras folclorizantes que frequentemente tratam o Marabaixo apenas como expressão festiva regional, evidenciando-o também como prática política de afirmação negra.

A presença negra no Amapá é historicamente expressiva, embora, como demonstra Alexsara de Souza Maciel (2011, p. 331), a organização política mais estruturada do movimento negro local tenha se fortalecido apenas a partir da criação da União dos Negros do Amapá (UNA), em 1986. Até então, prevalecia um discurso oficial de suposta harmonia racial, amplamente difundido desde a administração de Janary Nunes, que sustentava a imagem de uma sociedade integrada e racialmente pacífica. Tal narrativa, contudo, operava como mecanismo de silenciamento das desigualdades raciais efetivamente vividas pela população negra, mascarando experiências concretas de discriminação, exclusão territorial e marginalização simbólica.

Essa discussão se torna particularmente importante quando observamos a própria configuração urbana de Macapá. A memória coletiva marabaixeira remete de forma recorrente ao deslocamento compulsório de populações negras da região central da cidade durante o processo de modernização urbana empreendido no governo Janary Nunes. Sob o discurso da reorganização espacial e da modernização da capital, famílias negras foram removidas para áreas periféricas que dariam origem aos bairros Laguinho e Favela, hoje reconhecidos como territórios fundamentais da experiência negra urbana amapaense. Mais do que simples bairros, esses espaços constituem territorialidades negras historicamente construídas, onde redes familiares, religiosidade, sociabilidades e práticas culturais conformam paisagens densas de pertencimento.

Nesse sentido, o Marabaixo opera como uma verdadeira tecnologia de memória coletiva, atualizando, por meio do ritual, vínculos entre passado e presente, ancestralidade e experiência urbana contemporânea. As caixas, os ladrões, os barracões e os cortejos não apenas expressam cultura, mas reinscrevem corpos negros na cidade, afirmando permanências diante de processos históricos de deslocamento, invisibilização e apagamento. Essa dinâmica pode ser compreendida à luz das reflexões de Paul Gilroy (2001) sobre o Atlântico Negro, concebido como espaço transnacional de circulação de pessoas, memórias, práticas culturais e formas de resistência produzidas no contexto da diáspora africana. Para o

autor, a experiência do deslocamento forçado de populações africanas durante a escravidão produziu profundas rupturas nos vínculos sociais e culturais anteriormente existentes, exigindo a construção de novas formas de pertencimento e solidariedade.

Nesse processo, a música e as tradições performáticas assumiram papel central na formação de identidades coletivas e na produção de continuidades culturais para além das fronteiras étnicas e linguísticas. O Marabaixo pode ser compreendido como uma dessas expressões diaspóricas, na medida em que articula música, dança, religiosidade e performance na atualização de memórias compartilhadas e na produção de territorialidades negras contemporâneas. Tal perspectiva dialoga ainda com as contribuições de Sueli Carneiro (2023) e Cida Bento (2022) acerca da persistência do racismo estrutural na produção desigual dos espaços urbanos brasileiros, evidenciando como práticas culturais negras também operam como formas de resistência e reexistência frente às dinâmicas históricas de exclusão.

Essa articulação entre cultura, identidade negra e mobilização política torna-se ainda mais evidente nas formas contemporâneas de organização coletiva. Como observa José Maria da Silva (2023, p. 163), durante a Semana da Consciência Negra estabelece-se uma importante convergência entre os repertórios do movimento negro organizado e aqueles mobilizados pelos grupos de Marabaixo, de modo que a chamada comunidade marabaixeira se articula ao discurso da negritude por meio da força simbólica do Marabaixo como expressã'o autêntica da identidade negra amapaense. Nesse contexto, além do próprio Ciclo do Marabaixo, eventos como o Encontro dos Tambores configuram espaços privilegiados de afirmação pública da identidade negra, denúncia das desigualdades raciais e reivindicação por reconhecimento e direitos culturais.

Entretanto, a territorialidade do Marabaixo não se limita ao espaço urbano de Macapá. Comunidades negras rurais, como o Curiaú e Campina Grande, ocupam lugar igualmente central na constituição histórica e simbólica dessa manifestação. O Curiaú, em particular, não aparece apenas como cenário ritual, mas como território ancestral de forte densidade simbólica, onde se reatualizam relações entre memória, natureza e pertencimento. A retirada dos mastros em suas matas evidencia que a territorialidade marabaixeira ultrapassa dicotomias simplificadoras entre urbano e rural, constituindo-se como experiência territorial complexa, relacional e multissituada.

Nessa perspectiva, o território é compreendido não apenas como espaço físico ou delimitação geográfica, mas como construção social, histórica e relacional. Dialogando com Haesbaert (2004), adota-se aqui uma perspectiva integradora que articula as dimensões jurídico-política, simbólico-cultural e material do território, entendendo-o simultaneamente como espaço de exercício de poder, experiência vivida, memória compartilhada e produção de pertencimentos. Mais do que uma realidade objetiva, o território constitui uma síntese entre materialidade e significado, entre os usos concretos do espaço e os sentimentos, memórias e identidades nele investidos. Essa abordagem aproxima-se também das contribuições de Alfredo Wagner (2004) acerca dos territórios tradicionalmente ocupados, concebidos como espaços produzidos por práticas coletivas, trajetórias históricas e regimes próprios de territorialização. No caso do Marabaixo, o território não é apenas o lugar onde a manifestação acontece; ele é parte constitutiva da própria experiência patrimonial. Os bairros do Laginho e da Favela, assim como as comunidades do Curiaú e Campina Grande, entre outras, não figuram apenas como cenários da prática cultural, mas como territórios negros historicamente construídos, atravessados por memórias de deslocamento, resistência e pertencimento. O território marabaixeiro é cantado, percorrido, performado e continuamente reinscrito pela presença negra, tornando-se espaço privilegiado de atualização da ancestralidade e de afirmação identitária.

3. Patrimonialização como processo político

O reconhecimento do Marabaixo como Patrimônio Cultural do Brasil, pode, à primeira vista, ser interpretado como culminância de uma longa trajetória de valorização cultural e reconhecimento institucional de uma manifestação historicamente produzida por comunidades negras do Amapá. Entretanto, uma abordagem antropológica do patrimônio exige deslocar essa leitura linear e celebratória. Mais do que ponto de chegada, o registro deve ser compreendido como momento específico de um processo político mais amplo, no qual diferentes atores, instituições, discursos e regimes de legitimidade entram em disputa em torno da definição do que deve ser reconhecido como patrimônio e sob quais condições.

A antropologia do patrimônio tem demonstrado que o patrimônio cultural está longe de constituir categoria neutra ou meramente descritiva. Conforme argumenta Laurajane

Smith (2006), o patrimônio não corresponde simplesmente a um conjunto objetivo de bens herdados do passado, mas a um processo cultural ativo, no qual determinadas narrativas sobre memória, identidade e valor são produzidas, legitimadas e institucionalizadas. Em sua crítica ao chamado *authorized heritage discourse*, Smith evidencia como os regimes patrimoniais tendem a estabelecer formas autorizadas de falar sobre cultura, frequentemente mediadas por especialistas, aparatos estatais e gramáticas técnicas de reconhecimento. Tal perspectiva é especialmente útil para compreender a patrimonialização do Marabaixo, uma vez que o registro institucional não apenas reconhece uma prática cultural preexistente, mas também produz novos enquadramentos sobre seus sentidos, seus sujeitos legítimos e suas formas de gestão.

Nesse mesmo horizonte, Barbara Kirshenblatt-Gimblett (2004) compreende o patrimônio cultural como uma modalidade de produção cultural que, ao repertoriar, selecionar e listar bens representativos de uma coletividade, produz uma imagem metacultural sobre determinado grupo social e sobre a forma como este se apresenta ao mundo. O patrimônio, nessa perspectiva, não corresponde a algo simplesmente descoberto, preservado ou revelado pelo Estado. Trata-se de um modo de produção cultural no presente que recorre ao passado para atribuir novos valores, significados e formas de reconhecimento a práticas culturais já existentes. A patrimonialização envolve, portanto, operações de seleção, documentação, classificação e interpretação que não apenas registram práticas preexistentes, mas também produzem enquadramentos específicos sobre elas, conferindo-lhes visibilidade pública e legitimidade institucional.

No caso do Marabaixo, esse processo implicou a tradução de uma prática ritual complexa, atravessada por religiosidade, corporeidade, territorialidade e ancestralidade negra, para as linguagens técnico-administrativas do Estado patrimonial. Dossiês, inventários, pareceres técnicos, deliberações colegiadas e planos de salvaguarda não atuam apenas como instrumentos de registro, mas como mediações que produzem novas formas de inteligibilidade pública sobre a manifestação. O reconhecimento patrimonial não criou o Marabaixo, tampouco esgotou seus significados; produziu, contudo, um novo campo de visibilidade, legitimidade e interlocução institucional, no qual a experiência vivida pelas comunidades passou a ser também objeto de políticas públicas, disputas de representação e reivindicações por direitos culturais.

No contexto brasileiro, Regina Abreu (2009) e José Reginaldo Gonçalves (2005; 2007) contribuem para compreender que o patrimônio não pode ser reduzido à política de preservação de bens culturais, mas deve ser analisado como arena de produção de sentidos, disputas de memória e negociações identitárias. Gonçalves (2005), particularmente, chama atenção para o caráter relacional dos patrimônios, recusando compreensões essencialistas ou substancializadas. Patrimônio não é algo que simplesmente existe em si mesmo; ele se constitui nas relações sociais que o reconhecem, disputam e mobilizam. O caso do Marabaixo evidencia precisamente essa dimensão processual: o reconhecimento institucional não cristaliza a manifestação, mas a reinsere em novas arenas de negociação política.

Nesse sentido, a patrimonialização do Marabaixo deve ser entendida como processo de tradução e mediação entre diferentes regimes de valor. De um lado, encontram-se os sentidos locais atribuídos à manifestação por seus praticantes: promessa religiosa, memória ancestral, prática festiva, sociabilidade comunitária, territorialidade negra e resistência histórica. De outro, operam os enquadramentos institucionais do Estado, que precisam converter essa complexidade em categorias administráveis, passíveis de reconhecimento formal, normatização e implementação de políticas públicas. Esse movimento não se dá sem tensões, pois toda tradução implica deslocamentos, simplificações e disputas sobre quem detém legitimidade para definir os significados do patrimônio.

A patrimonialização também produz efeitos concretos sobre as formas de organização coletiva e as expectativas comunitárias. O reconhecimento estatal amplia visibilidade pública, fortalece discursos de legitimidade e pode operar como importante instrumento de reivindicação política. Ao mesmo tempo, também gera novas demandas, expectativas e frustrações, especialmente quando a comunidade associa o título patrimonial à expectativa de apoio material contínuo, investimentos públicos e políticas efetivas de salvaguarda. O patrimônio, assim, deixa de ser apenas categoria simbólica para converter-se em linguagem política de reivindicação de direitos culturais.

Essa dimensão torna-se particularmente evidente quando observada desde uma posição etnográfica atravessada pela experiência institucional. Minha inserção simultânea como pesquisador e antropólogo vinculado ao IPHAN permite perceber que a burocracia patrimonial não opera apenas como estrutura técnica neutra, mas como espaço de negociação, mediação e, por vezes, conflito entre temporalidades institucionais e expectativas comunitárias. A linguagem da política pública — marcada por fluxos administrativos,

limitações orçamentárias, normativas técnicas e procedimentos burocráticos — frequentemente entra em descompasso com os ritmos, urgências e significados atribuídos localmente ao patrimônio.

Longe de invalidar o reconhecimento, essa constatação permite compreendê-lo em sua complexidade política. O patrimônio não representa apenas consagração simbólica; ele inaugura novos regimes de interlocução entre comunidades e Estado, redistribui legitimidades e reconfigura formas de agência coletiva. No caso do Marabaixo, o registro de 2018 não encerra uma história de reconhecimento, mas inaugura nova etapa de disputas, negociações e reinterpretações em torno do que significa transformar uma prática negra viva em patrimônio cultural nacional.

4. Performance, mulheres marabaixeiras e agência patrimonial

As reflexões de Laurajane Smith (2008a) oferecem importantes contribuições para compreender as relações entre patrimônio, gênero e poder. A autora observa que os debates sobre gênero no campo patrimonial frequentemente concentram sua atenção nas mulheres ou em grupos historicamente marginalizados, como as populações LGBTQIAP+, enquanto os homens tendem a ser percebidos como sujeitos universais e neutros. Essa naturalização faz com que determinadas experiências de gênero permaneçam invisíveis, influenciando os modos pelos quais o patrimônio é definido, reconhecido e legitimado.

Para Smith (2008a), gênero, etnicidade e classe constituem dimensões fundamentais na produção dos discursos patrimoniais, embora frequentemente apareçam como categorias naturalizadas e pouco problematizadas. Tal constatação é particularmente relevante para o estudo do Marabaixo, uma vez que a centralidade das mulheres marabaixeiras na organização dos festejos, na transmissão dos saberes rituais e na condução da vida comunitária nem sempre encontra correspondência nos processos formais de reconhecimento patrimonial.

A autora também argumenta que o campo do patrimônio foi historicamente estruturado a partir de perspectivas produzidas por elites europeias masculinas, influenciando tanto as definições do que seria patrimônio quanto os critérios utilizados para sua preservação e valorização. Essa herança intelectual contribuiu para a consolidação do chamado Discurso

Patrimonial Autorizado, caracterizado pela valorização da materialidade, pela centralidade dos especialistas e pela atribuição de valores considerados universais a determinados bens culturais (SMITH, 2008a; 2021).

Nessa perspectiva, o patrimônio não constitui uma categoria neutra, mas um campo atravessado por disputas em torno da memória, da identidade e do reconhecimento social. As formas pelas quais determinados grupos são representados ou silenciados nos discursos patrimoniais refletem relações históricas de poder que envolvem gênero, raça, classe e colonialidade. Assim, compreender o protagonismo das mulheres marabaixeiros implica reconhecer não apenas sua atuação na manutenção dos ciclos festivos, mas também sua condição de agentes centrais na produção de memórias, pertencimentos e formas alternativas de construção patrimonial.

As interlocutoras da pesquisa evidenciam de forma contundente esse protagonismo. Daniela Ramos, amplamente reconhecida entre os grupos marabaixeiros como “A Musa do Marabaixo”, não emerge apenas como figura simbólica da manifestação, mas como liderança cultural cuja trajetória revela a centralidade das mulheres na produção pública do patrimônio. Sua atuação ultrapassa os limites da performance ritual, articulando pedagogia cultural, visibilidade pública e engajamento político em torno da valorização do Marabaixo. Sua presença pública produz um deslocamento importante: o patrimônio deixa de ser apenas categoria institucional e passa a ser também linguagem de afirmação negra, territorial e feminina.

Situação semelhante se observa na trajetória de Valdinete Costa, conhecida como “Marrom”, cuja atuação evidencia a intersecção entre arte, educação, militância cultural e transmissão intergeracional da memória marabaixeira. Arte-educadora e liderança amplamente respeitada, sua narrativa biográfica demonstra como o Marabaixo se constitui simultaneamente como herança familiar, prática de ancestralidade e projeto político de continuidade cultural. Ao transmitir saberes às filhas e às novas gerações, Valdinete não ocupa posição de simples guardiã de uma tradição estática, mas atua como produtora ativa de futuro patrimonial.

Embora possuam trajetórias singulares, Daniela Ramos e Valdinete Costa compartilham um aspecto fundamental: ambas evidenciam como as mulheres marabaixeiros atuam simultaneamente como produtoras de memória, lideranças comunitárias e agentes da

patrimonialização. Suas experiências revelam que a continuidade do Marabaixo não depende exclusivamente da transmissão de narrativas sobre o passado, mas da reprodução cotidiana de práticas, saberes, afetos e experiências corporificadas que conectam diferentes gerações.

Essa dimensão permite aproximar suas trajetórias das reflexões de Paul Connerton (1993) acerca da memória incorporada. Para o autor, nossas experiências do presente dependem, em grande medida, do conhecimento que possuímos do passado, e as imagens que construímos desse passado frequentemente servem para legitimar e conferir sentido à ordem social presente. A memória, portanto, não se restringe à narrativa oral ou ao registro documental, mas é continuamente atualizada por meio de práticas corporais, rituais e performáticas que conectam gerações. No caso do Marabaixo, essa atualização ocorre nos cantos, nos toques das caixas, nos cortejos, nas promessas, nas danças e nas formas cotidianas de participação nos ciclos festivos, práticas por meio das quais as mulheres desempenham papel central na transmissão e recriação da memória coletiva.

O Marabaixo não se reproduz apenas porque é lembrado discursivamente, mas porque é corporalmente vivido, ensinado e reiterado. O aprendizado dos ladrões, o toque das caixas, a organização dos barracões, a preparação dos alimentos, a condução dos rituais e a própria ocupação festiva do território configuram formas de conhecimento corporificado que circulam intensamente por meio das mulheres. Ao ensinar uma criança a cantar um ladrão, preparar a murta para ornamentar os mastros ou organizar os festejos nos barracões, as marabaixeiras não apenas transmitem saberes culturais; elas atualizam uma memória coletiva que vincula passado, presente e futuro, garantindo a continuidade de uma tradição que permanece viva justamente porque é continuamente praticada.

Sob essa perspectiva, a memória marabaixeira não se encontra exclusivamente nos documentos produzidos pelo processo de patrimonialização, mas nos corpos que cantam, dançam, cozinham, rezam e organizam os ciclos festivos. É por meio dessas práticas incorporadas que a ancestralidade negra se torna experiência vivida e que o patrimônio continua sendo produzido cotidianamente pelas comunidades que o protagonizam.

Sob essa perspectiva, a memória marabaixeira não se encontra exclusivamente nos documentos produzidos pelo processo de patrimonialização, mas nos corpos que cantam,

dançam, cozinham, rezam e organizam os ciclos festivos. É por meio dessas práticas incorporadas que a ancestralidade negra se torna experiência vivida e que o patrimônio continua sendo produzido cotidianamente pelas comunidades que o protagonizam.

Mas limitar essa atuação ao domínio da transmissão cultural seria insuficiente. As mulheres marabaixas também desempenham papel decisivo na interlocução com políticas públicas, processos de reconhecimento e disputas institucionais em torno do patrimônio. Dialogam com agentes do Estado, participam de fóruns, reivindicam políticas de salvaguarda, negociam recursos, tensionam ausências institucionais e elaboram discursos públicos sobre pertencimento, memória e reconhecimento. Nesse aspecto, a categoria patrimônio cultural é apropriada não apenas como linguagem de preservação, mas como instrumento político de reivindicação de direitos culturais.

As mulheres ocupam posição central nesse processo. Ao mesmo tempo em que garantem a continuidade ritual do Marabaixo por meio da transmissão de saberes incorporados, também atuam na formulação de narrativas públicas sobre a manifestação, negociando formas de reconhecimento, reivindicando políticas de salvaguarda e disputando os sentidos do patrimônio cultural. Dessa forma, desafiam a separação entre “portadoras”, “detentoras” e “gestoras” do patrimônio, demonstrando que memória, performance, produção cultural e ação política constituem dimensões inseparáveis da experiência patrimonial.

Assim, as mulheres marabaixas não aparecem aqui como figuras auxiliares da tradição, mas como protagonistas da agência patrimonial. São elas que, em grande medida, sustentam a continuidade ritual, corporificam a memória coletiva, territorializam pertencimentos e transformam o patrimônio em arena viva de disputa política, afirmação negra e produção de futuro.

5. Patrimônio, salvaguarda e tensões institucionais

Se o reconhecimento do Marabaixo como Patrimônio Cultural do Brasil ampliou sua visibilidade pública e fortaleceu sua legitimidade simbólica, ele também inaugurou um novo campo de expectativas, disputas e tensionamentos em torno da efetividade das políticas de salvaguarda. O reconhecimento patrimonial, nesse sentido, não produz apenas celebração; ele

reorganiza relações entre comunidades, agentes institucionais e Estado, ativando demandas concretas por apoio, financiamento, interlocução política e garantia de continuidade cultural.

Na experiência etnográfica, tornou-se evidente que o título patrimonial frequentemente é interpretado pelas comunidades marabaixeras não apenas como reconhecimento simbólico, mas como compromisso estatal com a permanência material e política da manifestação. O patrimônio, nesse registro, é compreendido como direito cultural, isto é, como fundamento legítimo para reivindicar presença do poder público, apoio à realização dos ciclos festivos, fortalecimento das ações de transmissão cultural e proteção das territorialidades historicamente vinculadas ao Marabaixo. Essa leitura não representa distorção do reconhecimento patrimonial; ao contrário, expressa apropriação política consistente da própria linguagem dos direitos culturais contemporâneos.

Entretanto, a operacionalização institucional da salvaguarda frequentemente se desenvolve em temporalidades e lógicas bastante distintas daquelas vividas pelas comunidades. Enquanto a experiência ritual do Marabaixo se organiza em torno de ciclos festivos, urgências concretas e formas próprias de mobilização coletiva, a burocracia patrimonial opera mediante fluxos administrativos, limitações orçamentárias, exigências procedimentais, mudanças institucionais e condicionantes normativos que frequentemente retardam ou restringem respostas esperadas pelas comunidades. Produz-se, assim, um descompasso entre a temporalidade da vida cultural e a temporalidade do Estado.

A salvaguarda, nesse contexto, revela-se menos como ação linear e mais como campo de negociação permanente. Como lembra José Reginaldo Gonçalves (2005), o patrimônio não existe fora das relações sociais que o produzem, e isso inclui as relações entre comunidades e instituições encarregadas de sua gestão. O reconhecimento, longe de estabilizar consensos, frequentemente intensifica disputas sobre responsabilidades, prioridades e formas legítimas de intervenção. O que, para agentes institucionais, pode ser percebido como limitação operacional ou necessidade procedimental, para praticantes pode aparecer como ausência, negligência ou insuficiência do compromisso estatal.

Minha própria inserção institucional como antropólogo vinculado ao IPHAN tornou particularmente visível essa tensão. Em diferentes momentos da pesquisa, tornou-se

perceptível que a expectativa comunitária em relação ao patrimônio registrado frequentemente ultrapassa aquilo que a institucionalidade pública consegue materializar em termos concretos. A concessão do título patrimonial produz reconhecimento, mas não elimina automaticamente desigualdades estruturais, precariedades organizacionais ou carências históricas de investimento. Em alguns contextos, o próprio reconhecimento amplia expectativas que o aparato estatal, atravessado por restrições orçamentárias e limitações administrativas, não consegue atender integralmente.

Essa tensão não deve ser interpretada como fracasso da política patrimonial, mas como elemento constitutivo de sua própria dinâmica. A patrimonialização produz novas linguagens de reivindicação e novos sujeitos políticos. Ao se apropriarem da categoria patrimônio cultural, os grupos marabaixeiros não apenas reivindicam preservação simbólica da manifestação, mas demandam condições concretas de continuidade, reconhecimento territorial, visibilidade pública e participação nas decisões que afetam sua vida cultural.

Nesse sentido, a salvaguarda ultrapassa a dimensão técnico-administrativa e se afirma como arena política de disputa por direitos culturais. Mais do que garantir a permanência abstrata de um bem cultural, trata-se de enfrentar os desafios concretos colocados pela sustentabilidade das práticas culturais vivas, especialmente quando protagonizadas por comunidades negras historicamente atravessadas por desigualdades raciais, territoriais e institucionais. O patrimônio, aqui, não é apenas memória do passado; é também reivindicação de futuro.

6. Considerações finais

A análise desenvolvida neste trabalho buscou compreender o Marabaixo para além de leituras que o reduzem a manifestação folclórica, celebração religiosa ou bem cultural formalmente reconhecido pelo Estado. Ao acompanhar etnograficamente seus rituais, seus sujeitos e suas interfaces com as políticas patrimoniais, tornou-se evidente que o Marabaixo se constitui como prática cultural complexa, na qual território, memória, ancestralidade, corporeidade, identidade negra e ação política se entrelaçam de forma inseparável.

Mais do que expressão cultural vinculada ao passado, o Marabaixo se apresenta como prática social viva, continuamente reinscrita na experiência coletiva de seus praticantes. Os barracões, os cortejos, os ladrões, o toque das caixas, a retirada e o levantamento dos mastros, as promessas religiosas e as formas de ocupação ritual da cidade e dos territórios quilombolas não operam apenas como repertórios simbólicos de tradição, mas como modos concretos de produzir pertencimento, atualizar memórias e afirmar presenças negras historicamente tensionadas por processos de exclusão, deslocamento e silenciamento.

Nesse percurso, argumentou-se que o reconhecimento do Marabaixo como Patrimônio Cultural do Brasil, longe de constituir ponto final de uma trajetória de valorização, deve ser compreendido como parte de um processo político mais amplo de patrimonialização. O patrimônio, nesse caso, não emerge como categoria neutra ou meramente celebratória, mas como arena de produção de legitimidades, negociações institucionais e disputas sobre memória, representação e direitos culturais. Patrimonializar implica traduzir experiências vividas para linguagens técnico-administrativas do Estado, mas também abre possibilidades de reapropriação política dessa mesma linguagem por parte das comunidades.

A centralidade das mulheres marabaixeiras revelou-se particularmente decisiva nesse processo. Longe de ocuparem posição passiva de simples transmissoras da tradição, elas emergem como protagonistas da agência patrimonial, sustentando a continuidade ritual, produzindo memória incorporada, articulando pertencimentos territoriais e negociando interlocuções com o poder público. O patrimônio, nesse sentido, não é apenas algo sobre o qual se fala institucionalmente; ele é continuamente produzido, corporificado e disputado por sujeitos concretos, especialmente mulheres negras que fazem do Marabaixo também um espaço de afirmação política.

As tensões observadas entre reconhecimento formal e efetividade das políticas de salvaguarda evidenciam, por sua vez, que o patrimônio cultural não se esgota no ato administrativo de registro. O título patrimonial produz visibilidade e legitimidade, mas também inaugura novas expectativas, novas demandas e novas disputas em torno da responsabilidade estatal pela continuidade das práticas culturais. A salvaguarda, assim, não

pode ser pensada apenas como procedimento técnico, mas como campo político atravessado por desigualdades históricas, limitações institucionais e reivindicações por direitos culturais.

Ao final, talvez a principal contribuição deste trabalho seja justamente reafirmar que o Marabaixo não pode ser compreendido apenas como patrimônio registrado, mas como prática territorial negra, performance política e tecnologia coletiva de memória. Patrimonializar, nesse contexto, não significa congelar práticas culturais em molduras institucionais de autenticidade, mas reconhecer arenas vivas de pertencimento, disputa, resistência e reinvenção. O Marabaixo permanece vivo precisamente porque continua sendo continuamente recriado por aqueles e, sobretudo, por aqueles que o fazem existir.

Referências

- ABREU, Regina. A emergência do patrimônio genético e a nova configuração do campo do patrimônio cultural. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (org.). Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009. p. 34-48.
- BENTO, Cida. O pacto da branquitude. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- CARNEIRO, Sueli. Dispositivo de racialidade: a construção do outro como não ser como fundamento do ser. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.
- CONNERTON, Paul. Como as sociedades recordam. Oeiras: Celta Editora, 1993.
- GILROY, Paul. O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.
- GONÇALVES, José Reginaldo Santos. Ressonância, materialidade e subjetividade: as culturas como patrimônios. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, v. 11, n. 23, p. 15-36, jan./jun. 2005.
- _____. Antropologia dos objetos: coleções, museus e patrimônios. Rio de Janeiro: Garamond, 2007.
- HAESBAERT, Rogério. O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.
- IPHAN. Dossiê de registro do Marabaixo. Brasília: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2018.
- KIRSHENBLATT-GIMBLETT, Barbara. Intangible heritage as metacultural production. Museum International, Oxford, v. 56, n. 1-2, p. 52-65, 2004.

MACIEL, Alexsara de Souza. A máscara e o espelho: revelando as desigualdades raciais no Amapá. In: AMARAL, Alexandre et al. Do lado de cá: fragmentos de história do Amapá. Belém: Editora Açai, 2011. p. 113-128.

NASCIMENTO, Beatriz. Beatriz Nascimento, quilombola e intelectual: possibilidades nos dias da destruição. São Paulo: Filhos da África, 2018.

OLIVEIRA, Daniel. O protagonismo das marabaixeiros no processo de patrimonialização do Marabaixo do Amapá: a construção colaborativa de uma política pública. 2025. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal do Pará, Belém, 2025.

SMITH, Laurajane. Heritage, gender and identity. In: GRAHAM, Brian; HOWARD, Peter (ed.). The Ashgate Research Companion to Heritage and Identity. Farnham: Ashgate, 2008a. p. 159-178.

_____. Uses of heritage. London: Routledge, 2006.

_____. Desafiando o Discurso Autorizado de Patrimônio. Caderno Virtual de Turismo, Rio de Janeiro, v. 21, n. 2, 2021. Disponível em: <http://www.ivt.coppe.ufrj.br/caderno/index.php/caderno/article/view/1957/749>. Acesso em: 4 jan. 2022.

SILVA, José Maria da. Negritude, reconhecimento e patrimonialização do Marabaixo no Amapá. ACENO – Revista de Antropologia do Centro-Oeste, Cuiabá, v. 10, n. 23, p. 146-166, maio/ago. 2023. Disponível em: <https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/aceno/article/view/14578>. Acesso em: 11 set. 2025.

TARTAGLIA, Ednaldo. Os sujeitos do Ciclo do Marabaixo e a Igreja Católica: o funcionamento do dispositivo religioso nos processos de subjetivação de negros. São Carlos: Pedro & João Editores; Macapá: UNIFAP, 2021.

TAYLOR, Diana. The archive and the repertoire: performing cultural memory in the Americas. Durham: Duke University Press, 2003.

VIDEIRA, Piedade Lino. Batuques, folias e ladainhas: a cultura do quilombo do Cria-ú em Macapá e sua educação. 2010. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2010.