

O SAMBA COMO UM DISPOSITIVO DE (D)ENÚNCIA DO RACISMO RELIGIOSO – UM DISCURSO DESCOLONIZADOR DE PENSAMENTOS

EL SAMBA COMO UN DISPOSITIVO DE (D)ENUNCIA DEL RACISMO RELIGIOSO – UN
DISCURSO DESCOLONIZADOR DE PENSAMIENTOS

SAMBA AS A DEVICE OF (D)ENUNCIATION OF RELIGIOUS RACISM – A DECOLONIAL
DISCOURSE OF THOUGHT

Icléia Caires Moreira*

Michelle de Sousa Mussato**

Universidade Federal de Mato Grosso do Sul

RESUMO: Este estudo objetiva problematizar o eco colonial racista/excludente (d)enunciado na canção *Povo de Santo* (Bom Cabelo; Martins, 2023). A hipótese é de que a ferida colonial e seus ecos podem ser desconstruídos por materialidades artísticas contemporâneas circulantes, de forma a criar um contradiscurso às práticas discriminatórias de crenças não-eurocêntricas. Para tanto, partimos da Análise do Discurso de linha francesa (Pêcheux, 1988; Orlandi, 2013), do viés discursivo-desconstrutivo (Coracini, 2007; Moreira, 2020, 2025), da arqueogenealogia foucaultiana (1997, 2008, 2014), da visada Decolonial (Fanon, 2008, 2022; Mignolo, 2003; Quijano, 2005) e dos apontamentos de Nogueira (2020), Munanga (2008), Mbembe (2018), Santana (2019). Resultados obtidos apontam a urgência de desconstrução da discriminação de base religiosa, calcada no racismo direcionado às crenças afro-diaspóricas.

PALAVRAS-CHAVE: Discurso. Representação. Colonialidade. Intolerância religiosa. Racismo.

* Doutora em Estudos linguísticos, professora da graduação e pós-graduação em Letras da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, câmpus de Três Lagoas. E-mail: icleia.caires@ufms.br.

** Doutora em Estudos linguísticos, professora da graduação em Letras da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, câmpus de Três Lagoas. E-mail: michelle.mussato@ufms.br.

RESUMEN: Este estudio pretende problematizar el eco colonial racista/exclusivo (d)enunciado en la canción *Povo de Santo* (Bom Cabelo; Martins, 2023). La hipótesis es que la herida colonial y sus ecos pueden ser deconstruidos mediante la circulación de materialidades artísticas contemporáneas, con el fin de crear un contradiscurso a las prácticas discriminatorias de las creencias no eurocéntricas. Para ello, nos apoyamos en el Análisis del Discurso francés (Pêcheux, 1988; Orlandi, 2013), el sesgo discursivo-deconstructivo (Coracini, 2007; Moreira, 2020, 2025), la arqueogenealogía foucaultiana (1997, 2008, 2014), el enfoque decolonial (Fanon, 2008, 2022; Mignolo, 2003; Quijano, 2005) y los aportes de Nogueira (2020), Munanga (2008), Mbembe (2018), Santana (2019). Los resultados obtenidos señalan la urgencia de deconstruir la discriminación de base religiosa, fundamentada en el racismo dirigido contra las creencias afro-diaspóricas.

PALABRAS CLAVE: Discurso. Representación. Colonialidad. Intolerancia religiosa. Racismo.

ABSTRACT: This study aims to problematize the racist/exclusive colonial echo (d)enunciated in the song *Povo de Santo* (Bom Cabelo; Martins, 2023). The hypothesis is that the colonial wound and its echoes can be deconstructed by circulating contemporary artistic materialities, with the purpose of creating a counter-discourse to the discriminatory practices of non-Eurocentric beliefs. To this end, we draw on French Discourse Analysis (Pêcheux, 1988; Orlandi, 2013), the discursive-deconstructive approach (Coracini, 2007; Moreira, 2020, 2025), Foucauldian Archeogenealogy (1997, 2008, 2014), the Decolonial perspective (Fanon, 2008, 2022; Mignolo, 2003; Quijano, 2005) and the contributions of Nogueira (2020), Munanga (2008), Mbembe (2018), Santana (2019). Results findings point to the urgency of deconstructing religious-based discrimination, grounded in racism against Afro-diasporic beliefs.

KEYWORDS: Discourse. Representation. Coloniality. Religious intolerance. Racism.

1 ALINHAVOS INTRODUTÓRIOS

A formação cultural brasileira constitui-se da miscigenação de diversas etnias e culturas. Historicamente, essa multiplicidade de traços fenotípicos/culturais se estabeleceu sob o lastro da colonialidade do poder e do saber (Mignolo, 2003). Essa conjuntura criou uma assimetria entre os povos autóctones, escravizados e os colonizadores, a partir da visão antropológica de raça (Quijano, 2005), cuja essência era tornar os dominadores superiores e os dominados inferiores (Memmi, 1977). Uma questão de estabelecimento de supremacia civilizatória que veio para justificar as invasões nos territórios alheios, genocídio étnico e o tráfico escravagista.

Desse cenário de hierarquização racial, ficou o espectro que assombra a sociedade brasileira, dificultando a vida de inúmeros cidadãos: o racismo (epistêmico, religioso, ontológico, entre outros). Essa forma de preconceito, isto é, conceito prévio baseado na visão superficial sobre uma realidade (Nogueira, 2020), calcada na criação de estereótipos, demonização cultural, na inferiorização do não atendimento ao padrão eurocêntrico, manifesta-se todos os dias nas profundas desigualdades sociais enfrentadas por negros e indígenas em nosso país. Por conta disso, este texto busca, como objetivo geral, problematizar o eco colonial racista e excludente (d)enunciado em materialidades artísticas contemporâneas. Para tanto, elegemos como *corpora* a canção *Povo de Santo*, de composição de Luciano Bom Cabelo e João Martins, lançada em agosto de 2023, em todas as plataformas digitais, cujo elemento central é a discussão do racismo religioso praticado em nosso território, em relação às fés de matrizes africanas.

Especificamente, interessa analisar como este desdobramento do racismo é responsável pela materialização de práticas discursivas geradoras de violência e exclusão contra templos e adeptos de alguma fé de matriz africana; bem como demonstrar como o gênero musical samba pode ser um dispositivo¹ que surge como urgência para (d)enunciar mazelas sociais e de desconstrução de preconceitos, por ter um amplo poder de circulação em diferentes nichos sociais.

¹ Para Foucault (1997), dispositivo é tudo aquilo que não é atemporal, tem lugar na dispersão da história e com ela se relaciona, produz e se reproduz, ou mesmo, se transforma, em face dos jogos de forças sociais. Ele trabalha entre o dito e o não dito, não está centralizado em um único processo. Entretanto, é capaz de descrever um nó verificável e histórico em que se pode observar o exercício de saberes, poderes e resistências. Trata-se de um elemento de função estratégica, que busca resolver questões específicas da sociedade. Sua urgência nasce da necessidade de disciplinamento ou ruptura de uma conjuntura posta, mediante a produção de subjetividades. Em diálogo com Deleuze (1996, p.152), o dispositivo organiza-se na dimensão da visibilidade e da enunciação, são "[...] máquinas de fazer ver e de fazer falar". Nesse limiar, as subjetividades estão sempre a se fazer, à medida que o dispositivo dê vazão à sua constituição e desenvolvimento. O samba, como gênero musical, funciona como um dispositivo, enlaçando a história, a memória, as redes de relações de saberes, poderes e resistências, sob um processo enunciativo que diz sobre os regimes de construção e desconstrução de verdades, a partir do qual subjetividades escapam às forças estabelecidas e aos saberes constituídos que precisam ser sempre problematizados em sua funcionalidade, temporalidade e aplicabilidade.

Nesse limiar, cabe ponderar com Santana (2019) que, além de gênero musical, o termo samba significa orar, na língua *kikongo*, efeito de sentido que leva a salientar, em face da diáspora africana, como este gênero-reza, ecoa, ressignificando-se, desde os primórdios da formação do nosso território, como um clamor por espaço e por respeito ao arcabouço de conhecimentos provenientes dos povos negros. Isso nos mostra como esta manifestação cultural-religiosa nasce, primeiro, nos terreiros, nas comunidades afrodiaspóricas, articulado às danças de roda e música, para, posteriormente, manifestar-se por meio do que, atualmente, intitula-se música popular brasileira de matriz-africana.

Sob esta égide, a hipótese eleita é de que a ferida colonial e seus ecos podem ser desconstruídos por materialidades contemporâneas circulantes, sobretudo no perímetro das artes, de forma a criar um contradiscurso que combata as práticas racistas e discriminatórias dos traços culturais não-eurocêtricos. Para tanto, esta pesquisa pauta-se teórico-metodologicamente, de forma transdisciplinar, nos estudos da Análise do Discurso (AD) de linha francesa (Pêcheux, 1988; Orlandi, 2007, 2013), no viés discursivo-desconstrutivo (Coracini, 2007; Moreira, 2020, 2025; Derrida, 2001, 2003) na arqueogenealogia foucaultiana (1997, 2008, 2014), na visada Decolonial (Fanon, 2008, 2022; Mignolo, 2003; Castro-Gómes, 2005; Quijano, 2005; Sousa-Santos, 2007) e nos apontamentos de Nogueira (2020), Munanga (2008), Mbembe (2018), Santana (2019) centrados na questão do racismo. Este entrelaçamento epistemológico contribui para o processo de problematização de como as práticas discursivas preconceituosas de determinados sujeitos, estabelecidas historicamente, via apagamentos e distorções, podem (inter)ditar o outro, em suas práticas sociais e culturais, vinculadas às suas crenças.

Cabe justificar que estudar os caminhos pelos quais os sujeitos, via língua(gem), encontram meios para promover (d)enúncia das diversas formas de discriminação é um ato de suma importância. Todos os dias, cenários hostis, produtos de uma educação eurocêntrica, (re)produzem, consciente ou inconscientemente, o preconceito de ordem racial e seus desdobramentos no campo da cultura. Por isso, urge que o trabalho do analista do discurso se debruce sobre este arcabouço de situações flagrantes para problematizá-las e contribuir para a desconstrução de tais práticas. Afinal, conforme Nogueira (2020, p. 22), os preconceitos não nascem naturalmente, são manifestações advindas de posturas sociais, históricas e culturais que pretendem, simultaneamente, “[...] segregar para dominar e manter um padrão de marcadores de prestígio e de poder” para um dado povo em detrimento do que pode acontecer com os outros.

Resultados obtidos demonstram que o racismo praticado no campo da fé, da cultura e no *modus vivendi* das pessoas, ainda é muito latente nas relações sociais entre os brasileiros. Mesmo que sejamos um mosaico de culturas, tudo que advém das culturas afrodescendentes e indígenas, em grande medida, é inferiorizado pela hegemonia interessada na manutenção da superexploração (Fanon, 2022). Isso gera a necropolítica (Mbembe, 2018) que (re)age de dentro dos domínios políticos (linguísticos), em constante confronto com as (in)visibilidades e os espaços de reais escutas aos diferentes povos e valores socioculturais. Essas conjecturas mostram as linhas abissais (Sousa-Santos, 2007) que ainda temos de transpor dentro do nosso Estado-nação que, apesar de laico, discrimina credos não eurocêtricos, sob a falácia da democracia racial e da “harmonia” cultural mestiça.

2 FIOS HISTÓRICO-SOCIAIS: UMA GENEALOGIA DO RACISMO

Após as considerações introdutórias, seguimos com alguns apontamentos históricos sociais importantes para a compreensão, de forma interdiscursiva, do cenário em que o racismo e a intolerância religiosa se concatenaram em nosso território. Conforme Orlandi (2013), é de suma importância que se levistem as condições de produção do dizer para que se entendam as motivações pelas quais culturas, sujeitos, crenças são significados e ressignificados, de maneira a serem aceitas ou rejeitadas pelo bojo social. As condições de produção pavimentam a interpretação dos discursos em análise, por trazerem, à prática discursiva, os agentes históricos contribuidores para que um dizer seja mobilizado de um jeito e não de outro, filiado a formações ideológicas e discursivas específicas (Moreira, 2020).

Assim, pode-se dizer que, ao longo do tempo, foi criada, no Brasil, por conta da ferida colonial (Mignolo, 2003), uma memória coletiva hierarquizante, a partir da qual se traçou um perfil representacional do branco, do negro, do indígena (Quijano, 2005). Essas representações, ancoradas na ideia de raça e no mito da “civilização” eurocentrada, como modelo a ser seguido, subalternizaram os

povos autóctones e os povos escravizados, a ponto de suas crenças, histórias e culturas serem deslegitimadas (Moreira, 2025). Sob esta égide, Fanon (2022) nos explica que o colono, o europeu, para gerar cristalização de suas “verdades”, a consubstanciação de seus “bens”, precisou estabelecer as bases de um sistema colonial, por isso, criou o colonizado (negros e indígenas), uma categoria com a qual compôs um binômio assimétrico e empreendeu sua superexploração, sob o signo da violência.

Desse modo, dada a conjuntura histórica, social e política estabelecida no Brasil colônia, entremeada às práticas disciplinares pós “independência”, destaca-se uma perspectiva eurocêntrica do conhecimento, que seria a elaboração teórica da categorização de raça, sob um aspecto necropolítico (Mbembe, 2018) e de organização do trabalho baseado na exploração de povos negros e autóctones (Quijano, 2005). Segundo Mbembe (2018), a noção de necropolítica se conjuga aos traçados letais construídos e reverberados ao longo da modernidade, seus dizeres, suas práticas. Políticas de inimizade, escamoteadas, circulam e circundam as tais “democracias modernas”, versando-se “[...] pouco a pouco, um terror de essência molecular e pretensamente defensivo” (Mbembe, 2018, p. 15), sob a chancela de um “deixar morrer”, não mais como excepcional, mas como correlato do “fazer viver”.

Para Mbembe (2018), a gestão da morte é observável no construto de um necropoder, que se inscreve por meio de técnicas planejadas, justificadas, sustentadas no/pelo discurso, pelo sentido que se atribui às palavras, às práticas. Filiado ao Estado de exceção postulado por Agamben (2004), cujo cerne é delinear as vidas matáveis, as que foram banidas da legalidade, Mbembe (2018) provoca a reflexão de que a necropolítica se instaura nas práticas autorizadas pelo Estado de intervenção social, sob o crivo violento, genocida, expropriando materialidades, na busca (re)estabelecer a pretensa “ordem” ou aquilo que se queria enquanto colônia, império, nação, independentemente das marcas, rasuras e vilipêndios relegados aos sujeitos. Mbembe (2018) explica que o poder soberano incute nos sujeitos a crença que cada um, por si, é autocontrolador de seu próprio significado, o que se inter-relaciona aos aspectos vinculados aos valores aceitos ou rejeitados, aos preceitos dos saberes validados ou inválidos dentro de um coletivo.

Em possível diálogo entre Mbembe (2018) e Quijano (2005), tem-se que a regulação populacional constituída com a invasão colonialista na América se dá sob a categorização de povos enquanto “raça”, estereotipação que se converteu “[...] no primeiro critério fundamental para a distribuição da população mundial nos níveis, lugares e papéis na estrutura de poder da ‘nova sociedade’ e/ou ‘no modo básico de classificação social universal da população mundial’” (Quijano, 2005, p. 118). Nessa perspectiva, “[...] a ideia de raça foi uma maneira de outorgar legitimidade às relações de dominação impostas pela conquista”, o que legitima as “[...] já antigas práticas de relações de superioridades/inferioridade entre dominantes de dominados” (Quijano, 2005, p. 118).

Uma vez que “[...] a ideia de raça é, literalmente, uma invenção” que, em outro momento, alia-se à “[...] invenção da categoria de cor” e traços fenotípicos (Quijano, 2005, p. 141), numa leitura que entreteça os fios teóricos aqui dispostos, nessa empreitada analítica, tendemos a reconhecer que a condição de ser indígena, negro, mestiço, entre outras nomeações, representam a maquinaria da “função estratégica dominante”. Sob este prisma, reconhecemos com Fanon (2022) que o mundo colonizado, imperial, deixou uma herança ao mundo capitalista: a cisão. Nela, a linha divisória entre dominador e dominado é balizada por regimes de opressão de ordem policial, de ordem religiosa, de ordem estatal, essas forças são as responsáveis por criar em torno do explorado uma atmosfera de submissão, um eco de colonialidade.

Assim, apesar de miscigenada, a identidade nacional brasileira se construiu, ancorada nessa ferida colonial, cheia de linhas abissais (Sousa-Santos, 2007), ou cisões (Fanon, 2022) entre os grupos humanos, sempre com vestes segregatórias e excludentes. Ainda que corra à boca miúda o mito da democracia racial, isto é, que não existe racismo no Brasil, o *apartheid* fenotípico e cultural entre negros, indígenas e brancos é um cenário bem posto nesta sociedade dita plural pelos discursos políticos e demagógicos. Por isso, há tantas vidas matáveis, colocadas em *estados de exceção* e banimento, como assevera Agamben (2004), e, de modo correlato, tantas culturas matáveis, cujas manifestações passam por inúmeros banimentos em busca de seu enfraquecimento/descredibilização e extinção (Moreira, 2025).

Diante desta conjuntura, é que se delineiam dados como os divulgados pelo Jornal digital *BBC News Brasil*, a partir de uma matéria de André Bento (2023):

O número de denúncias de intolerância religiosa no Brasil aumentou 106% em apenas um ano. Passou de 583, em 2021, para 1,2 mil, em 2022, uma média de três por dia. O Estado recordista foi São Paulo (270 denúncias), seguido por Rio de Janeiro (219), Bahia (172), Minas Gerais (94) e Rio Grande do Sul (51).

Tais denúncias, em grande medida, são de fés de origem afrodescendente. De acordo com a reportagem em questão, de cada 10 vítimas de racismo religioso, 6 são mulheres, de forma a constataremos, no mínimo, uma dupla forma de exclusão praticada em nossa sociedade. Só nos primeiros dias de 2023, o Disque 100 - Disque Direitos Humanos, via por onde se denunciavam violações relacionadas aos direitos humanos, registrou 58 ocorrências (Bento, 2023).

Conforme o exposto, o que se vê é a ressignificação de posturas inferiorizantes e discriminatórias que levam em conta o rastro colonial calcado no pertencimento e não pertencimento racial/cultural (Fanon, 2022). Esse eco, cuja ressignificação/atualização (Pêcheux, 1988) se delinea via desprezo à fé alheia, não eurocêntrica, vem da tentativa de cristalização de uma posição-sujeito (Orlandi, 2013) inferior relegada ao outro, ideologicamente, dotado de uma historicidade que a hegemonia não deseja que feneça. Aliadas a Dussel (2000), refletimos acerca dos regimes disciplinares na história do colonialismo, uma vez que concordamos ter sido nas colônias que os regimes disciplinares (Foucault, 1987) se instituíram, pela primeira vez, do/no sistema eurocêntrico. Desenvolveram-se enunciações outras (des)velando dispositivos metodológicos e táticos de dominação (Deleuze, 1996), por uma autorregulação, um autocontrole, uma autodisciplina (Foucault, 1987) organizados com base em esquemas de comportamento, aplicados na Europa Ocidental e na América Latina. A invenção da raça e da identidade racial é, desse modo, instrumento básico de classificação social da(s) população(ões) (Fanon, 2022), sob o olhar do colonizador que codifica como cor os traços fenotípicos para sustento de sua inferiorização sociocultural, territorial e religiosa.

De acordo com o exposto, a estereotipação da fé alheia, vinculada à origem cultural dos povos vindos de África, que também dialoga com saberes locais, constrói uma ideia negativa a respeito desses sujeitos e dos grupos a que pertencem. Isso, infelizmente, abre espaço para a agressão verbal e física de pessoas e terreiros de matriz africana, em todo território nacional. Essa estigmatização, ancorada nesse dispositivo de racialidade, fez com que dois compositores e intérpretes do samba carioca, compusessem *Povo de Santo*, um correlato ao que também chamamos “povo do axé”, isto é, categorizações relacionadas às pessoas praticantes de fés de matriz africana, em suas diferentes nuances – sendo esta a canção eleita como *corpora* deste artigo. Em agosto de 2023, Luciano Bom Cabelo (Luciano Pereira Santos) e João Martins (João Marcelo Diniz Martins) trouxeram à público, via plataformas digitais, essa canção que trata, de forma específica, do racismo religioso, da intolerância religiosa em relação às fés de matriz africana, seus terreiros e seus adeptos.

Os sambistas da nova geração de artistas cariocas, valendo-se do samba, este gênero-rezo, como um dispositivo de (d)enúncia, de conscientização e de resistência, elaboraram uma canção para falar do tema aqui abordado. Segundo o *site Mundo negro* (Mundo Negro, 2023), a ideia foi promover um debate sobre racismo religioso e fazer uma crítica à impunidade relacionada aos atos violentos que vilipendiam pessoas e templos cuja fé professada seja de matriz africana. Assim, articuladas a Sousa-Santos (2007), é possível dizer que esta materialidade discursiva que passou a ecoar, a partir de agosto de 2023, traz à baila a ideia de que, mesmo que a dimensão espaço/tempo e a concepção de mundo, de raça, de sociedade tenha se modificado (por conta da evolução da ciência, avanços tecnológicos e formas de organização social), o eco do colonialismo – isto é, a colonialidade do poder, do saber e do ser (Mignolo, 2003) – continua a criar cisões entre as pessoas, culturas e formas de crer.

2.1 O SAMBA COMO UM DISPOSITIVO DE DENÚNCIA E DE RESISTÊNCIA: UMA TRAMA DE SABERES E PODERES CONSTITUÍDOS PARA QUEM?

Reiteramos, a partir de Santana (2019), que samba é uma palavra, cuja significação, em *kikongo*, é “oração”. Sob está égide, o emprego primário deste termo estava vinculado às manifestações religiosas dos povos escravizados, sempre acompanhadas de batuques e danças que clamavam por proteção e agradeciam ao sagrado. Articuladas à Araújo (2021, p. 366), podemos dizer que estas manifestações são o cerne do que se conhece, hoje, como Candomblé e Umbanda, por exemplo, religiões resultantes da “[...] fusão das crenças tradicionais dos negros africanos arrancados de seu *domus* (espaço) familiar para o Brasil” aos conhecimentos locais dos povos indígenas e, posteriormente, misturados a questões católicas. Segundo o autor, os povos bantus, inicialmente, praticavam o

que se denominou Calundus, festas públicas religiosas residenciais ou feitas em espaços cedidos (quintais/terreiros de fazendas), por ainda não terem um espaço para si, já dialogando com a inserção dos caboclos indígenas em suas manifestações e, posteriormente, passando a incluir traços católicos. A entrada do catolicismo, nesse limiar de fé, dá-se quando muitos bantus e jejes, obrigados pela Coroa, passam a aderir a fé lusitana, dando margem para formação da vertente religiosa que se denominou, depois, de Umbanda. Esta tentativa de sobreposição se deu para desterritorializar negros e indígenas de seus lócus físico e simbólico de existência (Fanon, 2022), e os escravizados, assim como os povos locais, eram batizados pela fé eurocêntrica, despidos de seus nomes originais vinculados à sua cultura/fé, para serem chamados pelos nomes inventados da cosmovisão do outro, o dominador (Araújo, 2021).

Com o passar do tempo, Lisboa (2010) assevera que o termo “samba” ganhou a acepção de gênero musical, servindo também à necessidade do povo negro de expressar sua vida, o seu passado, as lutas presentes e a sua resistência em relação às práticas racistas. Como tal, o samba, constantemente, fala do desprezo ao “[...] braço condutor do desenvolvimento do país” (Lisboa, 2010, p. 2), de forma a se constituir como dispositivo de enunciação para “fazer ver” e “fazer falar” (Deleuze, 1996, p. 152), no exercício discursivo. Oriundo dos “batusques”, jeito popular de se chamar as manifestações Calundu, Candomblé, Umbanda, cada um com sua peculiaridade, gradativamente, ele foi sendo modificado e ampliando os seus efeitos de sentido, em termos de manifestação divina/cultural/artística, abarcando também a inserção de instrumentos de corda, como o violão e viola, para além das percussões.

Araújo (2021) relata que, por volta do Século XIX, sobretudo na Bahia, ainda era permitido que os batuques acontecessem, com medo de que os negros se unissem e se rebelassem como já havia acontecido no Haiti e em São Domingos. Isso, de certo modo, permitiu a fusão de uma gama de crenças naquilo que se chamou de Candomblé, “[...] resultado de uma coalisão entre as práticas e os saberes desses povos trazidos de África para o Brasil [...] o primeiro sincretismo inter-tribal” (Araújo, 2021, p. 365). Nesses espaços, o samba oração/clamor foi ganhando nuances outras, assim como as diferentes fés que ali eram praticadas. Articuladas a Fanon (2008), podemos dizer que cultura eurocentrada impôs aos negros, de diferentes lugares e crenças, assim como aos distintos povos indígenas, um desvio existencial, uma mistura de questões e um sepultamento de parte de sua originalidade cultural, que determinaram pulsões de vida para alguns aspectos e pulsão de morte para outros.

Lisboa (2010) afirma que muito dessa história se concatenou de forma oral; assim, os registros sobre os batuques são bem escassos. Isso se deve à diferença colonial de estruturação das culturas nesse território. Enquanto os lusitanos trouxeram seu cabedal de livros, compêndios de diversas ordens, baseados na tática de registro escrito, os africanos sequestrados de seu lócus não carregaram nada de material consigo. Sua fonte saberes era a memória; e suas ferramentas de intervenção eram a oralidade e seus corpos (Dravet, 2015). Ainda assim, o que se consubstanciou dessa memória de si e de suas culturas é, para todos nós, uma imensa herança cultural, ancestral de nosso país. Desde esse período violento, essas manifestações culturais não eram bem-vistas pelos letrados da sociedade hegemônica branca, apesar de Araújo (2021) dizer que alguns brancos vindos de diversos arraiais frequentavam essas festas. É desse lugar, então, que emerge o que denominamos racismo religioso.

Mesmo após a abolição da escravatura, muitos lugares não libertaram os negros, ou não lhes deram a mínima condição de sair daquela situação de subserviência. Nesse sentido, as composições musicais concatenaram-se como dispositivos de saber-poder, estratégias de resistência (Foucault, 1997), capazes de denunciar a falta de mudanças de fato, as virtualidades da lei e a marginalização do negro liberto, sem oportunidades no bojo social. Desse modo, o samba, gênero musical/rezo (hoje símbolo de nacionalidade, essa transculturação ético-cultural entre negros, indígenas e brancos) foi o lugar simbólico de denúncia das dissidências, das violências sofridas. Nos liames desse pacto social, a mesma coisa podemos dizer sobre a criação de terreiros, ambientes em que as manifestações religiosas marginalizadas pela sociedade hegemônica puderam se fixar (Araújo, 2021), mas não sem o medo de permanecer que, ainda hoje, ecoa e significa a cada notícia de depredações, ataques verbais/perseguições ao sagrado não-padrão desta sociedade não mais colonizada, mas cheia de colonialidades (Mignolo, 2003).

De acordo com esse cenário, é possível ver o deslizamento de efeito de sentido (Orlandi, 2013) do termo samba, de modo a configurar-se como um gênero musical afrodescendente. Isso se dá por meio de novos acontecimentos discursivos, viabilizados pelo primado do outro sobre o mesmo (Pêcheux, 1988), dentro do discurso circulante brasileiro, uma estratégia muito usada pela negritude, para quebrar paradigmas sociais, ancorados na formação ideológica colonial e nas formações discursivas racistas. Essa mobilização vem para (d)enunciar a tentativa constante de manutenção das relações assimétricas de distribuição de poderes, de

valorização de saberes (Foucault, 2014) e tem toda uma historicidade que se enlaça à história e à memória do estabelecimento, dos diálogos e dos duelos entre as religiões dos colonizados e dos colonos em nosso território. Sob este prisma, pode-se dizer que o samba, como manifestação cultural, é a própria resistência foucaultiana, a forma outra de poder (Foucault, 2013) a estabelecer-se no dito.

Trazendo para um período histórico mais recente, a ditadura militar (1964-1985), o samba enfrentou sua criminalização, era classificado como vadiagem, e seus intérpretes e, sobretudo, compositores, eram perseguidos e presos, para que seus ditos não circulassem (Orlandi, 2007). Um eco colonial do período pós “libertação” da escravidão ainda causando seus estragos. As letras sofriam silenciamentos/censura (Orlandi, 2007) e precisavam ser modificadas, a peso de não serem gravadas se não atendessem aos apontamentos dos censuradores. Segundo dados do G1, em reportagem de 21 de fevereiro de 2020 (BBC NEWS, 2020), o simples fato de andar com um pandeiro, ou outros instrumentos de percussão, podia dar até 30 dias de detenção. Ataulfo Alves e Wilson Batista, sambistas renomados de nosso país, tiveram que trocar um trecho de um dos seus sambas, por ordem do governo: “O bonde São Januário/ leva mais um *otário*/ só eu *não vou* trabalhar”, ficou “O bonde são Januário/ leva mais um *operário*/ sou eu que vou trabalhar” (BBC NEWS, 2020).

Como se pode ver, o que, hoje, é significado como símbolo de nacionalidade partilhou e partilha os estigmas conferidos aos povos negros. Foi, assim, criminalizado por vir desta fatia populacional estereotipada como inferior pela ganância eurocentrada, ao longo da história. Em outras palavras, samba e sua ancestralidade sofreram e sofrem com práticas de objetivação da manifestação cultural e subjetivação dos sujeitos a elas vinculados, sob a fabricação de elementos de cultura e de sujeitos governáveis, docilizáveis, disciplinados (Foucault, 1987), efeitos da colonialidade do poder, do saber e do ser (Mignolo, 2003). Dessa forma, os dados da reportagem do G1 (BBC NEWS, 2020) mostram como a iconização do samba como elemento de representação da cultura nacional emerge como uma estratégia de controle do gênero musical por parte do Estado e das populações a ele vinculadas.

A criação de escolas de samba, por exemplo, foi um ato institucional, envernizado de paternalismo, com vistas a regulamentar as festividades, uma forma de colocar “ordem”, na “desordem”. De acordo com Danilo Cymrot, doutor em criminologia pela Universidade de São Paulo (USP), citado pelo G1 (BBC NEWS, 2020), isso contribuiu para que houvesse um disciplinamento e confinamento das festas em salões e a criação de carros alegóricos, à moda de festas europeias, para as elites nele interessadas, uma forma de embranquecimento do samba. A criação de um lugar como o sambódromo, com o fechamento de ruas para festividades carnavalescas para populares, foi também uma maneira de contenção da dita “baderna”, por parte das prefeituras, com horário para começar e terminar, sob o controle estatal dos corpos e do elemento de cultura em questão (Foucault, 1997).

Com base no exposto, pode-se dizer que o samba, como manifestação cultural, este rezo/clamor cantado junto aos atabaques, sempre foi uma maneira de falar das feridas coloniais, de (d)enunciar a penúria de boa parte da sociedade brasileira, marginalizada e estigmatizada por sua origem afrodescendente. Por isso, o Estado sempre deu um jeito de tentar controlar este “gênero-rezo”, ora criminalizando-o, ora tornando-o um símbolo de nacionalidade, utilizando-o como um dispositivo (Deleuze, 1996), estrategicamente subvertido de sua função majoritária, para servir ao disciplinamento/controle de subjetividades. Problematicar a cartografia desse dispositivo é percorrer territórios delimitados e ainda não delimitados. Trata-se, também, de traçar as linhas que o compõem, que o atravessam, nas mais distintas direções, para observar e refletir o que se sedimenta, o que se fratura nessa arqueogenealogia (Foucault, 2014), para observar por quais fissuras os processos de subjetivação escapam, ora ajudando vidas, ora denunciando o aniquilamento delas, de epistemologias, de culturas e de formas outras de manifestar o sagrado. A violência contra crenças e valores a elas vinculados são um construto de vetores e tensores, nas encruzilhadas do discurso que envolvem saberes, poderes, fazeres (Deleuze, 1996) e seres. Essa rede, nas palavras do autor (Deleuze, 1996, p. 155), possui linhas que: “[...] operam idas e vindas entre o ver e o dizer e inversamente, agindo como setas que não cessam de penetrar as coisas e as palavras, que não cessam de conduzir à batalha. A linha de forças produz-se “em toda a relação de um ponto a outro” e passa por todos os lugares de um dispositivo”.

Mesmo que vivamos sob um ideário nacional que se professa laico, em nossa Carta Magna, de 1988, as manifestações culturais advindas de povos escravizados e autóctones enfrentam inúmeros problemas, por conta dos ecos coloniais. Abaixo, segue o dito legal que rege nosso país:

Art. 5º Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes:

[...]

VI - é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias;

VII - é assegurada, nos termos da lei, a prestação de assistência religiosa nas entidades civis e militares de internação coletiva;

VIII - ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa ou de convicção filosófica ou política, salvo se as invocar para eximir-se de obrigação legal a todos imposta e recusar-se a cumprir prestação alternativa, fixada em lei; (Brasil, 1988)

É salutar o diálogo expresso entre as várias correntes de pensamento eleitas neste artigo e as inscrições teórico-práticas que permeiam a constituição plural de nossa sociedade. Esse traçado transdisciplinar, quando combinado à arqueologia do poder e à genealogia do saber (Foucault, 2014), permite que problematizemos como a legislação brasileira, a partir dos ditames de igualdade de direitos e de laicidade de credos, em sua carta maior, associa-se, discursivamente, ao mito da democracia racial ancorado na ideia de mestiçagem, para gerar um engodo nacional. Sabemos, pelas condições de produção do dizer, que a laicidade ainda não se efetiva na vida dos cidadãos de nosso território, sobretudo, os praticantes de religiões de matriz africana. Na esteira desse processo, a ideia de mestiçagem harmônica, por sua vez, ajuda a escamotear as formas de violência simbólicas e físicas fomentadas por dizeres estereotipados, ancorados na colonialidade do poder, do saber e do ser, latentes em espectros socioculturais, advindos de formações ideológicas coloniais e formações discursivas racistas (Moreira, 2025). Nesse limiar, a compreensão de que laicidade, ainda, é um elemento constitucional, que age em sua virtualidade (Moreira, 2025), bem amarrada ao discurso do mito da democracia racial, subsidiado pelo artifício da mestiçagem, explica muito do que vivemos em nosso território, diante dos desdobramentos da diferença étnica e das práticas ora veladas, ora escancaradas, do racismo religioso.

Nesse sentido, conforme Munanga (2008), é preciso que repensemos a importância de desconstrução da falácia de enlace harmônico entre povos indígenas, negros e brancos, no Brasil, de modo a empreendermos um diálogo que, de fato, mostre como a tentativa de branqueamento engendrada em nossa territorialidade (viabilizada pela ideia de mestiçagem) se deu. Para o autor, a questão da mestiçagem, como identidade nacional, recai na invisibilização das facetas composicionais da subjetividade do “brasileiro”, sobretudo quando se trata das nuances negras e indígenas, em suas diferentes etnias (Munanga, 2008).

Munanga (2008) explica que o fator ideológico, nesse lugar de discussão em que nos encontramos, pesa mais que o genético, pois tem a ver com a representação que se tem dos sujeitos que, etnicamente, compõem a sociedade. É por esta razão, que o fenótipo, fala mais alto que o genótipo, no Brasil, e, de forma tentacular, vai subalternizando/inferiorizando/rechando tudo que se liga às populações autóctones e às sequestradas de África com vistas à escravização. Portanto, a mestiçagem, para além de uma questão biológica, precisa ser vista como categoria sociopolítica e de valoração cultural, o que se desdobra, entre outras questões, nas formas de ver e de interpretar o sagrado em cada faceta que faz parte desse construto “híbrido” de ser.

Esses fios discursivos aqui entretecidos, via condições de produção (Orlandi, 2013), subsidiam o gesto interpretativo conduzido pelos objetivos deste trabalho. Este enleio oportuniza um processo de escavação arqueogenealógica (Foucault, 1997, 2008, 2014), em que as fossilizações das estratégias abissais de segregação são problematizadas por meio do ferramentário noções (Foucault, 2014) mobilizados em face da materialidade linguística eleita. Ter o samba *Povo de Santo*, de Luciano Bom Cabelo (Luciano Pereira Santos) e João Martins (João Marcelo Diniz Martins), como materialidade, intra e interdiscursiva (Orlandi, 2013), permite-nos colocar em debate as tramas hegemônicas que sufocam e que tentam silenciar (Orlandi, 2007) as vozes que insistem em gritar pela defesa de seus direitos, sobretudo, pelo direito de ter fé e existir.

3 TRAMA TEÓRICO-METODOLÓGICA: UMA MOBILIZAÇÃO TRANSDISCIPLINAR

Feito o traçado histórico-social necessário à compreensão desta pesquisa, este item destina-se a demonstrar o panorama teórico-metodológico necessário ao processo analítico empreendido. Sob esta égide, este estudo ancora-se, transdisciplinarmente, na AD de linha francesa (Pêcheux, 1988; Orlandi, 2007, 2013) no viés discursivo-desconstrutivo (Coracini, 2007; Derrida, 2001, 2003), na arqueogenealogia foucaultiana (1997, 2008, 2014) e na visada Decolonial (Fanon, 2008, 2022; Mignolo, 2003; Castro-Gómes, 2005; Quijano, 2005; Sousa-Santos, 2007). Além disso, ainda dialoga com apontamentos de Nogueira (2020), Munanga (2008), Mbembe (2018), Santana (2019), entre outros colaboradores, cujo foco de pesquisa é questão do racismo. O entretecimento dessas vozes auxilia no processo de problematização e reflexão sobre as práticas discursivas preconceituosas, de ordem racista, estabelecidas historicamente, capazes de (inter)ditar práticas religiosas de grupos inteiros e de colocá-los em perigo, na contemporaneidade.

Ao transdisciplinarizar o arcabouço teórico-metodológico, empreendemos a construção de uma trama capaz de compreender o sujeito de pesquisa, o objeto e a temática abordada (Moreira, 2020), de forma a puxar e entretecer conhecimentos que vão formar uma urdidura contribuidora da construção do processo reflexivo/analítico. Assim, a AD de linha francesa (Pêcheux, 1988; Orlandi (2007, 2013) ajuda a instituir um gesto interpretativo sobre a materialidade linguística segmentada, a partir de suas condições de produção. Segundo Orlandi (2013), é essa análise que permite construir a relação de consistência entre teoria/método/procedimentos analíticos e objeto, mediante a opacidade do texto e seus possíveis efeitos de sentido na história. Entrelaça-se a esses fios, a visada discursivo-desconstrutiva (Coracini, 2007; Derrida, 2001, 2003; Moreira, 2020, 2025), por auxiliar na desconstrução das bases de um discurso, sem o pôr abaixo, descompondo-o, dessedimentando as estruturas logocêntricas, em um processo de desmontagem das obviedades hiarquizantes, na sociedade.

A arqueogenealogia foucaultiana (1997, 2008, 2014) agrega-se à composição desta tessitura teórica e metodológica como uma caixa de ferramentas, para escavar o dizer prestando “[...] uma atenção cada vez maior aos jogos da diferença” (Foucault, 1997, p. 7), no entrelaçamento dos discursos que se cruzam, que se (re)ativam e que se ressignificam sem se reconhecerem na dispersão da história. Além disso, contribui para que se reflita sobre a biopolítica e os biopoderes que privilegiam o ato de professar determinados credos em detrimento de outros, gerando a subalternização da fé. Ajuda, também, a mobilizar a noção de dispositivo que permite fazer ver e compreender as regras que organizam a formação e a circulação/significação dos discursos, com seu caráter e vontade de verdade, de forma a interpretarmos a história do presente e seus efeitos.

O decolonialismo também se enlaça a esta trama epistemológica para que possamos pensar via saberes do Sul, de forma que sujeitos, culturas e territórios minorizados, pela assimetria social oriunda da ferida colonial, possam ser revisitados e ressignificados despidos da couraça da colonialidade do poder, do saber e do ser (Mignolo, 2003). Esse conjunto de conhecimentos entretecidos permite que se reflita sobre as formas de invenção do outro (Castro-Gómes, 2005), sobre as formas de invenção de si, vinculadas a ideia de raça inferior/superior, antropológica e eurocentricamente, cunhadas para o estabelecimento do par exclusão/exploração. Par que ainda funciona como um espectro a assombrar uma fatia considerável de sujeitos de nosso Estado-nação, usurpam-lhes o exercício pleno da cidadania (Quijano, 2005; Fanon, 2022).

Por fim, trazemos também fios discursivos elucubrados por Nogueira (2020) para dialogar com a ideia de racismo religioso, baseada na demonização e na criação de ideia de anormalidade das religiões de matriz africana, advindas de práticas fundamentalistas do cristianismo em nosso país. O autor vem contribuir na problematização desse tipo de preconceito, a partir de dados históricos e de fatos contemporâneos, para que se possa ponderar como um Estado laico ainda dá vazão, cotidianamente, a práticas de intolerância religiosa que estigmatizam tudo aquilo que vem do povo afrodescendente, numa tentativa de silenciar e apagar o contraponto da forma de crer eurocentrada. Outros autores, como Mbembe (2018), enlaçam-se a esta trama de forma a pensar a questão da necropolítica e as questões de banimento que assolam a questão aqui debatida. Além das contribuições de Munanga (2018), Santana (2019, entre outros que vão delinear as nuances racistas de nossa constituição histórica.

4 TECIDO ANALÍTICO: (DIS)TENSÕES DISCURSIVAS NA URDIDURA E TECELAGEM DE *POVO DE SANTO*

Com base nas condições de produção, nas considerações teóricas e metodológicas supramencionadas, bem como na temática abordada, trazemos R2², recorte segmentado da letra da canção *Povo de Santo*. Nele, é possível ver a (d)enúncia do racismo, de ordem religiosa, direcionado aos povos de terreiro, isto é, os adeptos das religiões de matriz africana. Vejamos:

R2:

Em nome de qual Senhor esculacha morador?

Que na sexta veste branco

Esse é o meu povo de santo sob a lei do opressor

Mas, por favor

Respeita meu alguidar

Respeita o povo de santo

Que eu respeito o seu altar

Mas, por favor

Respeita meu Orixá

Respeita o povo de santo

Que eu respeito o seu altar

(Bom Cabelo; Martins, 2023)

R2 inicia com uma pergunta: “Em nome de qual Senhor esculacha morador?/que na sexta veste branco”, para fazer um trocadilho entre o “Senhor” dos latifúndios escravagistas e Deus, base das religiões monoteístas. O questionamento erige-se para produzir um efeito de (d)enúncia, a partir da qual ecoa a ferida colonial (Mignolo, 2003), a assimetria entre os povos negros escravizados e os senhores europeus, membros influentes da sociedade hegemônica colonialista (Fanon, 2022). Em outros termos, o que se questiona é: será mesmo que o preconceito à fé do outro tem a ver com Deus? Não estará mais alinhado à hierarquização dos povos e das culturas na organização da sociedade brasileira?

Essas indagações provocam a reflexão acerca do quanto a forma de crer pode estar mais alinhada aos preceitos sociais que divinos, de fato. Mostram o desmantelamento do efeito de sentido (Orlandi, 2013) de religião, que é a religião com o sagrado, para a criação de vínculo com os interesses do homem europeu. Conforme Nogueira (2020), a noção de intolerância religiosa vem da necessidade de estigmatizar para criar um tipo de oposição, de irregularidade, perpassada de poder. A desqualificação da cultura/fé alheia, a estigmatização, é uma forma de banir o outro do desejo de pertença (Fanon, 2022). Uma possível (co)(in)existência implicada em exclusão, haja vista que “[...] o esmagamento do colonizado está incluído entre os valores do colonialismo e o colonizador, sonha com o extermínio total dos colonizados” (Memmi, 1977, p. 159). Extermínio esse representado pelo “esculacho” direcionado aos moradores de determinadas comunidades que se vestem de branco para celebrar sua comunhão social e religiosa de matriz africana.

Ao articularmos essa conjuntura a preceitos foucaultianos, pode-se dizer que esse processo de inferiorização das fés de matriz africana, emergente da escavação do dizer (Foucault, 2014), vincula-se à construção de uma representação de crença anormal (Foucault, 2010), cuja prática remete a perigo e perversão, erigida para criar efeitos de sentido de medo, enviesado a uma falsa moralização cristã e a uma falta de informação do que venha a ser as religiões afrodescendentes. Essa forma de conduzir a ordem discursiva para caminhos de anormalidade, de falha, de erro e, até mesmo, para a noção de pecado, que é cristã, tem mais a ver com não perder adeptos ao cristianismo, que, genuinamente, estar ou não mais alinhado com os preceitos divinos, visto que não existe religião melhor ou pior, mas olhares em perspectiva para o sagrado.

² R1 foi analisado em texto final enviado para os anais do V COLITERAS, edição de 2023, sediado na Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul – Dourados. Para fins didáticos, esclarecemos que cada recorte segmentado para análise, foi nomeado como R, tendo sua ordem sequenciada via numeral cardinal. Assim, temos no texto enviado para o evento científico o gesto interpretativo de “R1” e para este dossiê trazemos a análise de “R2”.

Grande confronto se percebe desde a chegada dos colonizadores, que trouxeram os jesuítas para instaurar um governo de corpos (Foucault, 2008) em solo ameríndio, uma vez que consideraram a “terra nova descoberta” (invadida), um território sem lei, rei ou fé, corroborando permissividades categorizantes à luz da evangelização europeia. Desconsideraram-se e se desvalorizaram os matizes das culturas, das línguas, das ancestralidades e dos conhecimentos milenares dos povos originários e africanos a partir da intervenção catequizante, impondo transferências de valores e de conhecimentos sob moldes culturais e religiosos europeus que permanecem muito anos após a independência da metrópole (Mussato, 2022).

Ao levantar itens lexicais da materialidade linguística, deparamo-nos com o verbo esculachar, mobilizado em R2, que, segundo Ferreira (2009, p. 365), significa “[...] descompor, desmoralizar, esculhambar para arruinar”, apontando para o desrespeito do cidadão de fé/cultura de matriz africana. O trecho em que se diz “esculacha morador” ajuda a denunciar que as pessoas, hoje, têm sido alvo de racismo religioso em suas comunidades. Mais uma vez, a *hostipitalidade* derridiana (Derrida, 2003) se estabelece e mostra como há a violação do princípio de liberdade de credo, constitucionalmente conferido aos brasileiros, somada ao desejo de pulsão de morte à fé do outro, por não ser prototípica e normalizada como padrão hegemônico (Derrida, 2001) estabelecido pelo eco colonial eurocentrado no que diz respeito ao campo da fé. Isso mostra a falácia da democracia racial e da mestiçagem harmônica que concatena o brasileiro. O samba, nessa materialidade, é o dispositivo (Deleuze, 1996) de denúncia em funcionamento para fazer ver que ainda temos sujeitos que se filiam a formações ideológicas coloniais e a formações discursivas racistas no limiar religioso.

Retomando o papel catequético de outrora, entendemos que o efeito biopolítico (Foucault, 2008) de constituição da sociedade moderna subjaz a uma tecnologia pedagógica que materializa os indivíduos, suas línguas, culturas, crenças e religiões, introjetando “[...] uma disciplina na mente e no corpo que capacite a pessoa a ser ‘útil à pátria’” (Castro-Gómes, 2005, p. 82), assujeitado aos ideais reguladores que este “manual de civilidade” implica. Se a fé outra rompe com os preceitos padronizados aos moldes dispostos nas estratégias de colonialidade do poder/do saber/do ser (Mignolo, 2003), tais resistências são vistas como “barbárie” e merecem erradicação, sob a ordem do “senhor”, autorizado tanto por Deus quanto pelo Rei lusitano. Isso pode, inclusive, ser comprovado genealogicamente ao pensarmos o sincretismo, maneira pela qual se operaram as adesões obrigatórias e as resistências dos povos africanos aqui escravizados no embate tenso entre a fé trazida consigo e a fé imposta. Em diálogo com Araújo (2021, p. 385), o manejo sincrético se estabeleceu, com toda sua carga semântica, voltado às tentativas de desafricanizar os sujeitos, mas encontrou resistência, sobretudo na “[...] assimilação e adaptação do colonizado frente a cultura do colonizador”.

Sob este limiar, é possível dizer que, mesmo 1525 anos depois, o “opressor”, chamado por Fanon (2022) de colono, acredita possuir um precedente de supremacia conferido pelo eco colonial, uma espécie de lei de interdição ressignificada, um poder de silenciamento (Orlandi, 2007), que coloca em risco os saberes e o modo de existência daqueles que professam fés de matriz africana. Os constantes atos de violência contra terreiros e adeptos de fé afrodescendente são uma forma de exercício de poder punitivo, ancorado no espectro inquisitorial católico. Com base nisso, consideram a prática religiosa diferente da convencional e normalizada uma heresia e um desrespeito ao poder majoritário e colonial eurocentrado. Como historicamente a prática de outra religião era criminalizada e punida com pena de morte espetacularizada de várias formas, em praça pública para servir de exemplo corretivo à população, a pena atual para quem não segue preceitos hegemônicos, na contemporaneidade, é a violência física e verbal que se dá, em inúmeras ocasiões, de forma pública e espetacularizada, bem como a destruição de terreiros, noticiados com frequência pela mídia. A punição da anormalidade continua a se “[...] repetir no interior de seus mecanismos”, numa rede de vigilância tensa e densa (Foucault, 2010, p. 75).

Ao articular a violenta hierarquia tecida entre línguas, culturas e manifestações religiosas desde os primórdios da colonialidade (Quijano, 2005), somada aos discursos estereotípicos que fomentam a distinção entre povos inventados via raças e cores (Castro-Gómes, 2005), vemos o reverberar de efeitos de vontade de verdade (Foucault, 2014) que predicalizam o outro, em critérios de anormalidades, cuja fabricação de suas subjetividades (Foucault, 1997) vincula-se à constante marginalização e subalternização. Tudo isso se dá, sem nenhum espaço de escuta atenta e valorativa à fé alheia e suas manifestações culturais, sociais, epistêmicas, defronte às religiões que praticam.

Os atos de violência e desrespeito em relação aos templos e adeptos de religiões de matriz africana têm como mote o banimento da manifestação cultural dos povos escravizados. É possível dizer que há um desejo de higienização social, no campo da fé, uma tentativa de regulação de em que/quem se deve crer. Sob o silenciamento (Orlandi, 2007) do Estado, ainda que se diga laico, instaura-se uma biopolítica e um biopoder (o poder sobre a vida do outro) que, ameaçado de morte, humilhado e com seu templo destruído, precisa, inúmeras vezes, mudar-se (em um movimento de fuga à perseguição religiosa) e/ou silenciar sua crença para que continue a existir em caráter de resistência (Foucault, 2008). No limiar da AD de linha francesa (Orlandi, 2013), vemos o exercício da formação discursiva colonial enlaçada a formações discursivas racistas, visto que, no campo da fé, os ataques são nos terreiros de axé, não havendo, pois, registros de violência contra templos budistas, por exemplo, ainda que não creiam no panteão judaico-cristão.

Templos e terreiros do “povo de santo”, o povo de axé, para deslocar desse campo sincrético que pende ao catolicismo, são compreendidos aqui, a partir de Deleuze e Guattari (2010), enquanto território. A significação ampla de território descrita pelos autores coaduna à inscrição de fluxos cósmicos, relativos ao espaço vivido no seio do qual “o sujeito se sente em casa”, sendo sinônimo de apropriação, subjetivação, conjunto de projetos e representações que conciliam toda uma série de comportamentos, investimentos nos tempos e espaços sociais, culturais, cognitivos e estéticos, por meio de agenciamentos (Deleuze; Guattari, 2010). Nesse sentido, atacar o território do outro é atacar seu desejo de pertencimento, o símbolo de retorno, a casa (ainda que simbólico) perdida na diáspora, o lugar de preservação dos saberes e as memórias do que ficou em África (Araújo, 2021).

A laicidade do Estado comungada o mito da democracia racial, a ideia de mestiçagem como identidade que deseja esconder as raízes subalternizadas (Munanga, 2008), permitindo a emergência de táticas de violência ainda não combatidas pelas instituições de poder. Essa permissividade que não coíbe, com interesse, de fato, os crimes aos terreiros e aos povos de axé, desterritorializa o campo da fé e desidentifica sujeitos, como forma de apagamento daquilo que não se quer normalizado (Foucault, 2010). A baixa mobilização do Estado em face de tais violências permite que o leque de fés da matriz africana sofra de mal de arquivo, sendo soterradas, arquivadas gradativamente, ao longo da história, sob o desejo da pulsão de morte, de arquivamento e soterramento daquilo que não é hegemônico (Derrida, 2001). Em diálogo com Orlandi (2007), o silêncio fundante que não orienta contra as práticas de intolerância religiosa fomenta a sensação de impunidade e instiga os racistas religiosos a promover seus ataques. Em contrapartida, os sujeitos e templos vilipendiados censurados/silenciados pela dor e destruição do seu sagrado inúmeras vezes precisam mudar de lugar e recomeçar do zero, com muitas dificuldades.

Ainda que sejam alvo de violência, os povos adeptos de religiões afrodescendentes não desejam rebatê-la, isso pode ser visto em R2, quando, por duas vezes, emergem do dito os pedidos de “por favor” e, na sequência, se valem do verbo “respeitar”, reiterado seis vezes, como regularidade (Foucault, 2014), no presente do indicativo, no refrão da canção em análise. Segundo Ferreira (2009, p. 702), respeitar significa “[...] considerar, agir de modo que não prejudique e não ofenda a outrem”. Sob uma postura ética em relação à diferença, a voz enunciativa que representa os adeptos das religiões de matriz africana assinala um desejo de viver pacificamente, cada qual no exercício de sua fé, com seus símbolos e artefatos ritualísticos, como se pode ver em “respeita meu alguidar³”, “que eu respeito seu altar⁴”. Cada credo tem seus artefatos, sua ritualística, sua nomenclatura específica, sua singularidade, entretanto, isso não significa que haja uma hierarquização de religião melhor ou pior que as demais. A própria força motriz de todos os processos de crer tem inúmeros nomes e formas de manifestação, o que há são olhares em perspectiva para o sagrado. Esse é o grande mote da materialidade em análise: que fé deixe de ser motivo de ataque e de guerra, para que se faça o princípio da laicidade, com segurança e respeito.

É sabido que, a pretexto da missão colonizadora, houve um desejo de homogeneizar o mundo, de forma a obliterar as diferenças culturais (Menezes, 2007). Isso gerou sérios danos ao arcabouço de saberes culturais e políticos aos territórios invadidos, estabeleceu cisões (Fanon, 2022) em que, de um lado, habitava o verdadeiro modo de viver e, do outro, o falso e ineficaz que precisava ser banido por falta de civilidade. Nas palavras de Sousa-Santos (2007), o que tivemos foi a negação de uma parte da humanidade e de suas

³ Vaso de barro ou de metal, em forma de tronco ou cone invertido para uso doméstico, ou práticas religiosas afrodescendentes como suporte das oferendas às divindades (Ferreira, 2009, p. 110).

⁴ Mesa consagrada a ritos e sacrifícios religiosos, lugar onde se acomodam santos (Ferreira, 2009, p. 113).

respectivas culturas, de forma sacrificial, para constituir-se a condição necessária à outra parte de se firmar e dizer-se universal. Essa conjuntura gerou uma cartografia (con)fusa conduzida por práticas excludentes e violentas, uma forma de fascismo social bloqueadora do acesso à cidadania aos grupos minorizados e à prática de seus costumes/crenças.

Conforme Quijano (2005), as categorias sociais, historicamente, vão sendo naturalizadas, e cada qual vai criando seus símbolos e elementos de poder. Isso significa dizer que as características que representam lugares e papéis são construídas e reafirmadas para darem a impressão de serem naturais e, por isso, dotadas de poder. Quando se enxerga que um “altar” deve ser mais respeitado que um “alguidar”, uma “quartinha”⁵ ou uma imagem de um “orixá” (artefatos de cultos de religiões de matriz africana feitos de barro/madeira), o que se quer dizer é que uma parcela da população vê sua crença e seus símbolos como mais verossímeis que da outra. Daí vem a ideia de que “terreiros”, “santos”, e demais artefatos religiosos podem ser destruídos, pessoas podem ser insultadas; entretanto, se isso for feito com a fé de quem pratica estes ataques, soa como crime e afronta.

Ao imperar o cristianismo como conduta religiosa primária do que se diz civilidade/civilização, tem-se um discurso (con)(de)formador de verdade. É válido mencionar que Foucault (2013) entende a verdade como construção, em estruturas espaço-temporais, sociais, ritualísticas estendidas ao corpo social. A instituição de uma crença ou religião “predominante” é um dispositivo da “mecânica de poder” que (re)desenha uma “anatomia política” (Foucault, 1997; Deleuze, 1996) que afeta e interfere nos modos de subjetivação e nos processos de constituição identitária. Disso, decorre a emergência da discussão e análise desta pesquisa.

Segundo Mussato (2021), processos (des)identificatórios afetam a subjetividade, de modo que sua (re)constituição assume formas outras, devido aos disciplinamentos/ governamentos implicados na arregimentação de práticas discursivas que se legitima(ra)m em movimentos políticos e/ou políticos linguísticos e/ou ideológicos. Isso provoca deslocamentos nos valores, nas crenças e nos saberes que habitam o território-corpo (Haesbaert, 2020) de sujeitos, como aqueles representados pelo “povo de santo”, exortados em R2. A violência à fé e suas manifestações artísticas, culturais, sociais, ritualísticas não apenas atingem preceitos epistêmicos e religiosos, mas rasuram corpos em (des)(re)territorialização, forjando atravessamentos culturais afetados pelas dores e pelos sofrimentos de não poder ser ou crer naquilo que se almeja. Disso, decorre o samba-clamor, que solicita “respeita meu orixá”, “respeita o povo de santo”, cuja significação também se configura como (d)enúncia; o que está sendo pedida é a falta, a incompletude que cada fé e cada adepto carrega (Orlandi, 2013).

Em face do exposto, não se destroem apenas templos e terreiros. Não se desrespeitam apenas alguidares e orixás. Não se vilipendia apenas “o povo de santo que na sexta veste branco”. Não se aniquilam apenas as fés de outras pessoas. O que se tem é: invisibilização, subalternização, racismo, intolerância religiosa, amordaçamento de crenças, apagamento de identidades, marginalização do diferente, “crucificação” de valores e fés distintas, como uma forma de metaforizar o cordeiro a ser dado em sacrifício para “lavar” o pecado de quem não é adepto da fé majoritária, estabelecida pela dita aventura espiritual e civilizatória (Fanon, 2022). Há uma necropolítica que relega tudo isso à invisibilidade, que deseja soterrar as vidas e as culturas nuas (Moreira, 2025), colocadas em *estado de exceção*, ausência de direitos plenos, subalternização por sua vinculação à raça considerada inferior. Esses “povos de santo”, povos de axé, assim resistem, (sobre)vivem, lutam e (d)enunciam, pelo samba, os ecos coloniais, espectros que assombram a atualidade, isto é, os “senhores” “opressores”, os “esculachadores” que perseguem “moradores”, pessoas que pertencem ao lugar também, cuja fé está fora do padrão eleito pelo europeu, povo autodeclarado “civilizado”, a quem determinados sujeitos se compreendem mais vinculados (Fanon, 2022), por isso capazes de barbáries chamadas, muitas vezes, de missão evangelizadora, aos moldes do período colonial.

É dessa conjuntura que nasce a canção da qual foi segmentado o recorte eleito para este texto, uma materialidade que solicita, inúmeras vezes, “respeito” e reafirma que tem “respeito” para oferecer, no que concerne à prática religiosa/cultural que representa os povos e suas formas de organização social. A diversidade neste país ainda é tolerada, suportada pela hegemonia; por isso, este dispositivo de saber-poder-ser, o samba, é uma forma de pedir “respeito” à diferença, neste país altamente transculturalizado. A

⁵ Um tipo de moringa, recipiente de barro com tampa, artefato doméstico ou ritualístico nas religiões de matriz africana (Ferreira, 2009, p. 670).

⁶ Divindade ou entidade do panteão nagô ou iorubá, que é uma das matrizes das religiões afro-brasileiras (Ferreira, 2009, p. 596).

materialidade em análise ecoa como um contradiscurso, estrategicamente organizado, em caráter de resistência e a favor da existência da vida e seus valores, um chamado para problematização do incitamento do ódio contemporâneo, que se ressignifica há séculos, em nosso território, sob diferentes nuances.

5 ARREIMATE: IMPLICAÇÕES (IN)CONCLUSIVAS

Com base nos objetivos estabelecidos, na hipótese eleita e a partir da articulação teórico-metodológica, podemos concluir que a diversidade não está relacionada à superioridade e inferioridade, à categorizações de melhor ou pior da fé ou de suas inúmeras manifestações. Esses binarismos são frutos do positivismo eurocêntrico hegemônico ainda vigente em nosso Estado, dito laico, por meio das manifestações de racismo estrutural, bem como do exercício da colonialidade do poder, do saber, do ser e, acrescentamos, do crer. Toda cultura não passa de um simulacro de unidade, viabilizado pela ideia reducionista de mestiçagem, que, propositalmente, pende para o lado do dominador, mas que precisa ser interpretada sociopolítica e culturalmente, para que se perceba o quanto é nociva de promotora de cisões (Fanon, 2022). Somos caleidoscópio de partes de inúmeras outras partes que ora se fundem, ora se distinguem, estabelecido por um processo de transculturação. No Brasil, sobretudo, não há margem para purismos, somos uma (con)fusão de saberes dos invadidos, dos invasores e dos sequestrados.

Quijano (2005) assinala que a maneira pela qual se ocupa total ou parcialmente um lugar/papel social é instável. Disso, decorre a necessidade de hierarquização, para se tentar fixar posições. Ao se debaterem questões sobre intolerância e racismo religioso, o que se tem é uma sacudida nas obviedades cristalizadas como “verdades” na história (Foucault, 2014). Portanto, o que não se pode é parar de debater sobre o assunto. Desconstruir as amarras históricas que permitem a reverberação de segregação e violência deve ser um trabalho constante de todos, sobretudo, das instituições de saber/poder que (re)produzem discursos e práticas de subjetivação, com seus dispositivos de disciplinamento e controle. Afinal, a constituição das identidades, nos últimos cinco séculos, está umbilicalmente atrelada à questão racial/cultural estabelecida pela colonialidade do poder, do saber, do ser e do crer.

Protocolos em quebra, atrevemo-nos a uma citação direta aqui para subsidiar questões ainda em debate: “Cada realidade se funda e se define por um discurso” (Lacan, 1998, p. 45). Seguindo a premissa lacaniana, perguntamo-nos: Que simulacro de discursos de realidade acerca dos afrodescendentes incita a violência e a intolerância religiosa dos/nos opressores? Com base em qual “senhor” (divino ou humano) se aloja a fé daqueles que queimam, destroem e desrespeitam artefatos culturais e ritualísticos outros? Que pretensa salvação é essa que pune, ofende, maltrata antes de qualquer acolhimento, sobretudo, respeitosa? Que “direito” é esse que só enxerga o “dever” do outro em professar igual fé ilusória da hierarquia, sem perceber que é “dever” seu, antes, respeitar constitucionalmente o outro e tudo aquilo que o compõe? Discursos e realidades binárias, opositoras alienam os ditos “sabidos/normais” diante dos supostos “ignorantes/ anormais” que, apenas, querem o espaço de serem e manifestarem sua ancestralidade cósmica, seu corpo, seu território, sua memória.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, G. *Estado de exceção*. Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.

ARAÚJO, A. P. O Candomblé e a desconstrução da noção de sincretismo religioso: entre utopias do corpo e heterotopias dos espaços na Diáspora Negra. *Abatir - Revista de Ciências Humanas e Linguagens*, v. 2, n. 4, p. 357-388, 2021. Disponível em: <https://www.revistas.uneb.br/index.php/abatira/article/view/13036>. Acesso em: 16 out. 2025.

BENTO, A. ‘Liberdade religiosa ainda não é realidade’: os duros relatos de ataques por intolerância no Brasil. *BBC NEWS Brasil*, Rio de Janeiro, 29 jan. 2023. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-64393722>. Acesso em: 13 jan. 2026.

BOM CABELO, L.; MARTINS, J. *Povo de Santo* [canção]. 2023. Intérpretes: Luciano Bom Cabelo part. João Martins. Compositor: Luciano Bom Cabelo. Rio de Janeiro: FP Samba, 2023. 1 single (3 min 7 seg). Disponível em: <https://youtu.be/OYG9Mz4BN0Q?si=75cHk06rzZxWolgD>. Acesso: 13 fev. 2026.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Brasília, DF: Presidência da República, 1988. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 20 out. 2023.

CASTRO-GÓMES, S. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”. In: LANDER, E. (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. San Pablo: Clacso, 2005. p. 169-186.

Mundo Negro. Contra o racismo religioso e celebrando a ancestralidade afro-brasileira, Luciano Bom Cabelo e João Martins lançam clipe do samba “Povo de Santo”. *Mundo Negro*, São Paulo, 25 ago. 2023. Disponível em: <https://mundonegro.inf.br/contra-o-racismo-religioso-luciano-bom-cabelo-e-joao-martins-lancam-clipe-do-samba-povo-de-santo/>. Acesso em: 13 jan. 2026.

CORACINI, M. J. *A celebração do outro: arquivo, memória e identidade: línguas (materna e estrangeira). Plurilinguismo e tradução*. Campinas: Mercado de Letras, 2007.

DERRIDA, J. *Mal de Arquivo*. Tradução de Cláudia de Moraes Rego. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

DERRIDA, J.; DUFOURMANTELLE, A. *Da hospitalidade*. Tradução de Antônio Romane. São Paulo: Escuta, 2003.

DELEUZE, G. O que é um dispositivo. In: BALBI, G. C.; BRANCO, G. C. *Michel Foucault, filósofo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1996. p. 155-161.

DELEUZE, G; GUATARRI, F. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Tradução de Luiz L. B. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2010.

DUSSEL, E. *Ética da libertação: na idade da globalização e da exclusão*. Petrópolis: Vozes, 2000.

DRAVET, F. M. Corpo, linguagem e real: o sopro de Exu Bará e seu lugar na comunicação. *Ilha do Desterro*, Florianópolis, v. 68, n. 3, p. 15-25, set./dez. 2015. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/desterro/article/view/2175-8026.2015v68n3p15>. Acesso em: 13 jan. 2026.

FANON, F. Da violência. In: FANON, F. *Os condenados da Terra*. Tradução de Lúcia F. Ferreira e Regina S. Campos. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

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

FERREIRA, A. B. H. *Minidicionário da Língua Portuguesa*. 7. ed. Curitiba: Positivo, 2009.

FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz F. B. Neves. 8. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

FOUCAULT, M. *A ordem do Discurso*. Tradução de Laura Fraga de A. Sampaio. 23. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

FOUCAULT, M. *Microfísica do Poder*. Tradução de Roberto Machado. 11. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1997.

FOUCAULT, M. *Nascimento da biopolítica*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, M. *Os anormais*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

- FOUCAULT, M. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramalhe. Petrópolis: Vozes, 1987.
- HAESBAERT, R. Do corpo-território ao território-corpo (da terra): contribuições decoloniais. *GEOgraphia*, v. 22, n. 48, p. 75-90, 2020. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/geographia/article/view/43100/24532>. Acesso em: 10 jan. 2026.
- LACAN, J. O estádio do espelho como formador da função do eu. In: LACAN, J. *Escritos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- LISBOA, L. O samba como resistência e reafirmação. *Revista África e Africanidades*, v. 2, n. 8, p. 1-8, fev. 2010. Disponível em: https://africaeaficanidades.com.br/documentos/Samba_resistencia_reafirmacao.pdf. Acesso em: 20 out. 2023.
- MBEMBE, A. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. São Paulo: N-1 edições, 2018.
- MENEZES, M. P. Espaços criados pelas palavras: racismos etnicidades e o encontro colonial. In: GOMES, N. (org.). *Formação de Professores: questão racial*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007. p. 55-75.
- MEMMI, A. *Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador*. Tradução de Roland Corbisier e Mariza Pinto Coelho. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.
- MIGNOLO, W. *Histórias locais/ projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Tradução de Solange Oliveira. Belo Horizonte: UFMG, 2003.
- MOREIRA, I. C. *O processo de subjetivação do indígena em material didático subsidiado pelas (novas) tecnologias*. Araraquara: Letraria, 2020.
- MOREIRA, I. C. *Os (des)caminhos da in-exclusão [livro eletrônico]: histórias e culturas indígenas no cenário educacional brasileiro*. Araraquara: Letraria, 2025. Disponível em: <https://www.letraria.net/os-descaminhos-da-in-exclusao/>. Acesso em: 13 jan. 2026.
- MUNANGA, K. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.
- MUSSATO, M. S. *O que é ser índio sendo surdo? Um olhar Transdisciplinar*. Campo Grande: editora UFMS, 2021.
- MUSSATO, M. S. *Surdo-Terena: a (in)existência de sujeitos (s)em política(s) linguística(s)*. Tese (Doutorado em Letras - Estudos Linguísticos) - Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Três Lagoas, 2022. Disponível em: <https://repositorio.ufms.br/retrieve/fdbd2865-3b52-4828-8797-fc28856a3216/Michelle%20Mussato%20-%20Entrega%20da%20tese.pdf>. Acesso em 13 fev. 2026.
- NOGUEIRA, S. *Intolerância Religiosa*. São Paulo: Pólen Editora, 2020.
- ORLANDI, E. P. *Análise de Discurso: princípios e procedimentos*. 11. ed. Campinas: Pontes, 2013.
- ORLANDI, E. P. *As formas do silêncio: no movimento dos sentidos*. 6. ed. Campinas: Unicamp, 2007.
- PÊCHEUX, M. *Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio*. Tradução de Eni P. Orlandi. Campinas: Editora da UNICAMP, 1988.

BBC NEWS. Quando tocar samba dava cadeia no brasil. *GI*, Globo.com, Carnaval 2020, São Paulo, 21 fev. 2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/carnaval/2020/noticia/2020/02/21/quando-tocar-samba-dava-cadeia-no-brasil.ghtml>. Acesso em: 17 jun. 2024.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires, Argentina: Clacso, 2005. p. 227-278.

SANTANA, T. Tradução, interações e cosmologias africanas. *Cadernos de Tradução*, Florianópolis, v. 39, n. esp., p. 65-77, set./dez., 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/traducao/article/view/2175-7968.2019v39nespp65>. Acesso em: 13 jan. 2026.

SOUSA-SANTOS, B. Para além do pensamento abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes. *Novos Estudos CEBRAP*, v. 79, p. 71-94, 2007. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/nec/a/ytPjkXXYbTRxnI7THFDBrgc/?format=html&lang=pt>. Acesso em: 13 jan. 2026.



Recebido em 25/08/2025.

Aceito em 21/10/2025.

Publicada em 15/03/2026.