



ANÁLISE DO DESFILE DA ESCOLA DE SAMBA GRANDE RIO  
***FALA, MAJETÊ! SETE CHAVES DE EXU***

A CONTRIBUIÇÃO DA MANIFESTAÇÃO CULTURAL PARA O  
ENFRENTAMENTO DA COLONIALIDADE NO BRASIL

MARIA LUIZA VARGAS ROCHA  
DENISE TATIANE GIRARDON DOS SANTOS  
CARLA ROSANE DA SILVA TAVARES ALVES



MARIA LUIZA VARGAS ROCHA  
DENISE TATIANE GIRARDON DOS SANTOS  
CARLA ROSANE DA SILVA TAVARES ALVES

**ANÁLISE DO DESFILE DA ESCOLA  
DE SAMBA GRANDE RIO *FALA,*  
*MAJETÉ! SETE CHAVES DE EXU***

A CONTRIBUIÇÃO DA MANIFESTAÇÃO CULTURAL PARA O  
ENFRENTAMENTO DA COLONIALIDADE NO BRASIL

Editora Ilustração  
Santo Ângelo – Brasil  
2026



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0>

**Editor-Chefe:** Fábio César Junges

**Revisão:** As autoras

## CATALOGAÇÃO NA FONTE

---

R672a Rocha, Maria Luiza Vargas

Análise do desfile da Escola de Samba Grande Rio Fala, Majeté! Sete chaves de Exu [recurso eletrônico] : a contribuição da manifestação cultural para o enfrentamento da colonialidade do Brasil / Maria Luiza Vargas Rocha, Denise Tatiane Girardon dos Santos, Carla Rosane da Silva Tavares Alves. - Santo Ângelo : Ilustração, 2026.

142 p.

ISBN 978-65-6135-239-0

DOI 10.46550/978-65-6135-239-0

1. Formação social - Brasil 2. Racismo. 3. Religiões africanas  
4. Manifestações culturais. 5. Carnaval. I. Santos, Denise Tatiane  
Girardon dos II. Alves, Carla Rosane da Silva Tavares III. Título

CDU: 394.25

---

Responsável pela catalogação: Fernanda Ribeiro Paz - CRB 10/ 1720



Crossref



E-mail: [ilustracao@gmail.com](mailto:ilustracao@gmail.com)

[www.editorailustracao.com.br](http://www.editorailustracao.com.br)

## Conselho Editorial



|                                         |                                  |
|-----------------------------------------|----------------------------------|
| Dra. Adriana Maria Andreis              | UFFS, Chapecó, SC, Brasil        |
| Dra. Adriana Mattar Maamari             | UFSCAR, São Carlos, SP, Brasil   |
| Dra. Berenice Beatriz Rossner Wbatuba   | URI, Santo Ângelo, RS, Brasil    |
| Dr. Clemente Herrero Fabregat           | UAM, Madri, Espanha              |
| Dr. Daniel Vindas Sánchez               | UNA, San Jose, Costa Rica        |
| Dra. Denise Tatiane Girardon dos Santos | UNICRUZ, Cruz Alta, RS, Brasil   |
| Dr. Domingos Benedetti Rodrigues        | UNICRUZ, Cruz Alta, RS, Brasil   |
| Dr. Edeimar Rotta                       | UFFS, Cerro Largo, RS, Brasil    |
| Dr. Edivaldo José Bortoleto             | UNOCHAPECÓ, Chapecó, SC, Brasil  |
| Dra. Elizabeth Fontoura Dorneles        | UNICRUZ, Cruz Alta, RS, Brasil   |
| Dr. Evaldo Becker                       | UFS, São Cristóvão, SE, Brasil   |
| Dr. Glaucio Bezerra Brandão             | UFRN, Natal, RN, Brasil          |
| Dr. Gonzalo Salerno                     | UNCA, Catamarca, Argentina       |
| Dr. Héctor V. Castanheda Midence        | USAC, Guatemala                  |
| Dr. José Pedro Boufleuer                | UNIJUÍ, Ijuí, RS, Brasil         |
| Dra. Keiciane C. Drehmer-Marques        | UFSC, Florianópolis, SC, Brasil  |
| Dr. Luiz Augusto Passos                 | UFMT, Cuiabá, MT, Brasil         |
| Dra. Maria Cristina Leandro Ferreira    | UFRGS, Porto Alegre, RS, Brasil  |
| Dra. Neusa Maria John Scheid            | URI, Santo Ângelo, RS, Brasil    |
| Dra. Odete Maria de Oliveira            | UNOCHAPECÓ, Chapecó, SC, Brasil  |
| Dr. Rosângela Angelin                   | URI, Santo Ângelo, RS, Brasil    |
| Dr. Roque Ismael da Costa Güllich       | UFFS, Cerro Largo, RS, Brasil    |
| Dr. Salete Oro Boff                     | ATTITUS, Passo Fundo, RS, Brasil |
| Dr. Tiago Anderson Brutti               | UNICRUZ, Cruz Alta, RS, Brasil   |
| Dr. Vantoir Roberto Brancher            | IFFAR, Santa Maria, RS, Brasil   |





# SUMÁRIO

|                                                                                                                      |    |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| PREFÁCIO.....                                                                                                        | 11 |
| INTRODUÇÃO .....                                                                                                     | 15 |
| 1 PROCESSO METODOLÓGICO .....                                                                                        | 21 |
| 1.1 Processo epistemológico .....                                                                                    | 21 |
| 1.1.1 Ecologia dos saberes .....                                                                                     | 22 |
| 1.1.2 Práticas socioculturais.....                                                                                   | 23 |
| 1.1.3 Interdisciplinaridade.....                                                                                     | 24 |
| 1.2 Processo metodológico .....                                                                                      | 25 |
| 2 A FORMAÇÃO SOCIOCULTURAL BRASILEIRA SOB A<br>PERSPECTIVA DA COLONIALIDADE: O NÃO-LUGAR DAS<br>PESSOAS NEGRAS ..... | 29 |
| 2.1 Elementos estruturantes da formação social do Brasil .....                                                       | 29 |
| 2.2 A institucionalidade do Racismo Estrutural.....                                                                  | 40 |
| 2.3 Processos excludentes das pessoas negras na atualidade .....                                                     | 50 |
| 3 MUSICALIDADE COMO LINGUAGEM DE RESISTÊNCIA<br>NEGRA.....                                                           | 63 |
| 3.1 As religiões de matriz africana e o sincretismo no Brasil.....                                                   | 63 |
| 3.2 A historicidade da cultura negra musical no Brasil.....                                                          | 73 |
| 3.3 Escolas de Samba como espaços musicais culturais .....                                                           | 83 |

|                                                                                                                          |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 4 RESISTÊNCIA EM FORMA DE ARTE: MANIFESTAÇÕES CULTURAIS NEGRAS E SUA CONTRIBUIÇÃO AO ENFRENTAMENTO DA COLONIALIDADE..... | 93  |
| 4.1 Desfile da Escola de Samba Acadêmicos do Grande Rio, no ano de 2022, Fala, Majeté! Sete chaves de Exu .....          | 93  |
| 4.2 O samba-enredo Fala, Majeté! Sete Chaves de Exu sob a perspectiva da Análise de Discurso Crítica .....               | 104 |
| 4.3 Contribuições do samba-enredo Fala, Majeté! Sete chaves de Exu para o enfrentamento da colonialidade no Brasil.....  | 113 |
| CONCLUSÃO .....                                                                                                          | 123 |
| REFERÊNCIAS .....                                                                                                        | 131 |

## PREFÁCIO

As sete chaves vêm abrir meu caminhar  
À meia-noite ou no Sol do alvorecer  
Pra confirmar.

Samba enredo da Acadêmicos do Grande Rio

A força da espiritualidade evocada por *Exu* – entidade cultuada em várias religiões de matriz africana -, evocada e anunciada, pelo samba enredo “Fala, Majeté! Sete Chaves de Exu”, da escola de samba Acadêmicos do Grande Rio, campeã do Carnaval brasileiro de 2022, é provocativa, reflexiva, deslumbrante em suas escolhas figurativas e, carrega em suas manifestações resistência e denúncia de fundamentalismos religiosos, da constante presença do racismo, da intolerância religiosa e desigualdades sociais. Ao mesmo tempo, desperta uma esperança profunda frente a abertura de novos caminhos, de rupturas necessárias - visíveis e invisíveis – frente a colonialidade territorial, identitária e cultural, a qual permanece contundente no imaginário do povo brasileiro.

A colonização europeia em território brasileiro foi extremamente incisiva em prover métodos impositivos voltados para a cultura eurocêntrica. Sob o “manto santo” da igreja católica, que abençoava e protegia aos colonizadores, processos de doutrinação identitária e cultural levaram a invisibilidade e até mesmo o extermínio povos originários. Aliado a isso, o processo de escravização de povos africanos mantém, na atualidade, o rastro do preconceito racial que se atualiza de formas diversas no cotidiano brasileiro, insistindo na permanência do “não lugar” dos negros e das negras na sociedade. A naturalização desses contextos é tão profunda, que se apossa, inclusive, da linguagem de pessoas que se posicionam contra o racismo estrutural.

Nesse sentido, salutar é mencionar a fala de uma integrante do movimento negro de uma cidade no interior do Estado do Rio Grande do Sul, que destacou não ser descendentes de escravos/as da África: “Sou descendentes de pessoas livres que foram escravizadas!” A frase corrige um preconceito estrutural e anuncia a possibilidade de um novo caminho linguístico. O caminho da lucidez das reflexões de resistência a colonização europeia e sua manutenção, muitas vezes, disfarçada – consciente ou inconscientemente

- de inclusão social. Como exemplo, ainda é comumente; em eventos e espaços onde o racismo estrutural é debatido, a seguinte afirmação: “Vamos garantir/dar a palavra ao povo negro brasileiro”. A frase evoca o colonialismo na sua forma mais estrutural possível – é preciso que uma pessoa branca autorize a fala de uma pessoa negra.

A resistência ao preconceito e exclusão, firmada por meio deste livro, abre caminhos que desvelam culturas excluídas e/ou invisibilizadas, como é o caso das religiões de matriz africana no Brasil. Muito embora reconhecidas juridicamente – já que a laicidade é positivada como um direito fundamental no Estado brasileiro – essas religiões carregam um estigma colonial profundo, permeado por preconceitos infundados, a exemplo da figura do Exu, tomada por uma conotação negativa, que, por conseguinte, resultam num cenário de muitas violências cometidas a seus membros e a espaços de culto religioso.

A cultura vem a ser, segundo Rubens Alves<sup>1</sup>, a denominação concedida ao cotidiano, a partir do que as pessoas têm em seu imaginário e, também pelo que vão construindo. Pressuroso é romper com estruturas colonialistas, fundamentalistas e racistas que ainda habitam o imaginário popular e, propor novas formas de relação social, que sejam sustentáveis humana, política e socialmente. Legislações, nesse sentido, são abundantes no Brasil. Oxalá, chegue o tempo em que sejam elas efetivadas no seio social.

Se fosse simples respeitar a diversidade, não se estaria, “ainda”, tratando de temas que, aparentemente, seriam “óbvios”, como o respeito as religiões de matriz africana ou o reconhecimento social dos povos de origem africana, que são cidadãos e cidadãs do Brasil, como qualquer outra pessoa. Uma vez que o “óbvio” não existe, é preciso repetir e insistir, de diversas maneiras, a necessidade não de integrar pessoas e culturas na sociedade, mas sim, de incluí-las como partes fundantes do todo. Para tal intuito não se tem fórmulas prontas – ainda que a lei brasileira reconheça direitos e garantias e, imponha sanções quando o preconceito racial se manifesta.

Por sua vez, a presente obra aponta caminhos reflexivos rumo a inclusão e a justiça social, com fundamentações responsáveis e profundas, costuradas por aspectos históricos, sociológicos, jurídicos, teóricos e religiosos rumo a “abertura” de caminhos para o exercício da cidadania plena e o respeito à diversidade.

---

1 ALVES, Ruben. **O que é religião?** São Paulo: Loyola, 1999.

Com uma sensibilidade ímpar e um rigor metodológico elogiável, a presente obra não se furta de abordar a temática da colonialidade que resulta no racismo, na intolerância religiosa e na desigualdade social, por meio da arte como manifestação da crítica social. O texto utiliza-se de “paralaxe”, provocando um deslocamento do ponto de observação colonial de culturas religiosas de matriz africana, por meio da abordagem das setes chaves do *orixá Exu*. Esse deslocamento leva o leitor e a leitora a abertura de um inevitável caminho linguístico de reflexões e, por conseguinte, de possibilidades de se trilhar outros rumos que levem ao reconhecimento de culturas não hegemônicas e ao respeito à diversidade.

Por fim, há que se destacar que o “enredo” desta obra se coaduna com o final do samba enredo: “*Lá na encruza, a esperança acendeu*”. É sobre isso! É sobre essa força avassaladora: a força da esperança como “verbo” – ação. Para mim, uma pessoa crente de que “um outro mundo é possível”, cada linha traçada neste livro despertou entusiasmo e respeito, além de brindar nos brindar com um profundo conhecimento dos temas que se propôs. *Laroyê Exu!*

Profa. Dra. Rosângela Angelin

Inverno de 2025.



## INTRODUÇÃO

No Brasil, o racismo religioso atinge as religiões de matriz africana, decorrente do processo histórico de escravização de pessoas de mesma origem. Além da exploração de mão de obra, as restrições à liberdade atingiam as manifestações da cultura, costumes e hábitos religiosos. As religiões afro-brasileiras surgiram como formas de resistências, por meio do sincretismo, e mantiveram-se após a abolição da escravatura, assim como o preconceito pela sua prática, especialmente, pela Igreja Católica, que as adjetivava como pagãs e, socialmente, maléficas.

O racismo, estabelecido, estruturalmente, desde o período de escravização, negou a cultura africana como forma de subjugar as pessoas escravizadas e garantir a pretensa superioridade colonialista/nortista, dentre as quais, a religião, representada pela Igreja Católica. Nas religiões de matriz africana, a figura de Exu é cultuada a partir da ligação que representa com o Sagrado; contudo, ainda se verifica o preconceito e a errônea associação de Exu a aspectos negativos.

Apesar dos resquícios da colonização, a resistência das pessoas de origem e/ou descendência africana fortaleceu os aspectos de suas culturas originárias, misturadas, após quase quatro séculos de escravização, com elementos culturais europeus, das quais se destacam as manifestações religiosas, na figura das religiões afro-brasileiras, e o carnaval. O carnaval brasileiro é uma manifestação cultural decorrente da miscigenação das festividades europeias e africanas, essas, caracterizadas pelos toques dos batuques, de danças dedicadas às divindades, originando uma prática sociocultural de resistência, lugar de fala e de protesto.

Atualmente, o carnaval é uma festa comemorada anualmente, e possui duas principais vertentes, quais sejam, o carnaval de blocos de rua e os desfiles das escolas de samba, considerado a maior festa popular do país. As escolas de samba são agremiações de cunho popular, de origem periférica, especialmente, dos morros e das favelas existentes no município do Rio de Janeiro.

Anualmente, as escolas de samba organizam-se em um desfile competitivo, no qual cada uma desenvolve um enredo para narrar uma história, homenagear algo ou alguém, ou manifestar-se, sob forma de protesto, em torno de um samba-enredo que transmitirá, por meio da letra, do ritmo e da musicalidade, uma mensagem, uma informação ao público.

Outros elementos de comunicação associados são as danças, as coreografias e as fantasias, normalmente, coloridas, usadas pelos/as integrantes das escolas.

No ano de 2022, a Escola de Samba Acadêmicos do Grande Rio desfilou com o enredo *Fala Majeté! Sete chaves de Exu*, destacando a figura de Exu, com a finalidade de promover a educação sobre as questões religiosas e pautar o significado do orixá. O desfile de carnaval da Grande Rio convergiu com as resistências da dança, das religiosidades, da divindade, da arte e da comunicação, de modo que esta obra tem, como delimitação temática, o samba-enredo *Fala Majeté! Sete chaves de Exu*, da Escola de Samba Acadêmicos do Grande Rio, a partir de seus elementos simbólicos, religiosos e culturais, e a sua contribuição para o enfrentamento das características colonialistas, ainda existentes no Brasil.

O desfile de carnaval da Escola de Samba Acadêmicos do Grande Rio, com o samba-enredo *Fala Majeté! Sete chaves de Exu*, de 2022, trouxe, como tema central, a figura de Exu, entidade cultuada nas religiões de matriz africana, prática sociocultural que é uma das raízes do carnaval no Brasil. Nesse contexto, o problema de pesquisa que se buscou responder é: O desfile e o samba-enredo *Fala Majeté! Sete chaves de Exu*, da Escola de Samba Acadêmicos do Grande Rio, de 2022, pelos seus elementos simbólicos, religiosos e culturais, configuram-se como manifestação de enfrentamento da colonialidade no Brasil?

Considerando que os desfiles das escolas de samba e, principalmente, os sambas-enredo, são instrumentos utilizados por artistas que, em grande parte, estão inseridos/as em contextos sociais de comunidades marginalizadas, as obras retratam as realidades, a partir de sua perspectiva, assim como o desejo de transformação social, pelo enfrentamento ao racismo, à intolerância e à desigualdade social, que são elementos da colonialidade.

Desse modo, cogitou-se a seguinte hipótese: Essas manifestações culturais mantêm e constroem identidades e memórias coletivas, que são transmitidas para cada geração ao longo do tempo, principalmente, por meio da oralidade. Assim, revela-se a instituição da função social da linguagem, que pode ser representada pelos discursos, presentes nessas práticas socioculturais, e que demonstram, inclusive, a contraposição a relações de poder e inconsistências, presentes em diferentes discursos, oriundos desses e de outros segmentos sociais, o que foi demonstrado nesta obra, a partir da Análise de Discurso Crítica (ADC).

O objetivo geral é apontar as contribuições do samba-enredo *Fala Majeté! Sete chaves de Exu* e do desfile de carnaval, realizado pela Escola de Samba Acadêmicos do Grande Rio, em 2022, pela perspectiva da função social da linguagem, para o enfrentamento da colonialidade no Brasil. Propôs-se três objetivos específicos, quais sejam: abordar o processo excludente das pessoas negras e as questões que envolvem a manutenção da colonialidade no Brasil; descrever o desfile de carnaval da Escola de Samba Acadêmicos do Grande Rio no carnaval do Rio de Janeiro de 2022, em especial, o samba-enredo *Fala Majeté! Sete chaves de Exu*, a partir da função social da linguagem e apontar as contribuições do desfile de carnaval e do samba-enredo *Fala Majeté! Sete chaves de Exu* da Escola de Samba Acadêmicos do Grande Rio, em 2022, em seus aspectos educativos, informativos e enquanto elemento de enfrentamento da colonialidade no Brasil.

A relevância da pesquisa consiste na importância do estudo da história e da influência africana, durante o colonialismo, no surgimento do carnaval e das escolas de samba, tendo em vista os elementos simbólicos, religiosos e culturais que originaram o ritmo do samba e a cultura popular que envolve os desfiles das escolas de samba, a exemplo da Grande Rio, em seu desfile realizado em 2022. Sendo o carnaval um espaço de discussão, uma vez que os enredos, apresentados pelas escolas de samba, muitas vezes, são construídos pela reflexão sobre diversos aspectos da atualidade, principalmente, racismo e questões raciais, deve-se considerar a potencialidade de gerar debates na sociedade, razão pela qual se justifica a escolha da Escola de Samba Grande Rio sobre Exu, enquanto figura central de seu desfile. Ressalta-se, assim, a atualidade do assunto, o que se justifica por ter sido objeto do desfile e a potencialidade de gerar debates na sociedade.

Considerando-se a estreita ligação entre o carnaval e as religiões, verifica-se a importância da desmistificação de conceitos e culturas religiosas, especialmente, as de matriz africana e indígena, visto que a intolerância e o racismo religioso são espécies de violência que atingem grande parte da população brasileira diariamente. Tais preconceitos também atingem o samba e as escolas de samba, bem como, o carnaval, e advêm, na maior parte, do desconhecimento e da incompreensão de suas raízes e história, assim como do desrespeito, representado na manutenção do racismo estrutural.

A pesquisa evidencia o carnaval, uma prática sociocultural, a qual se vale do samba como uma ferramenta de linguagem e discurso, e que apresenta elementos que manifestam a essência da identidade brasileira. Sob o ponto de vista das Epistemologias do Sul, considerando-se o contexto histórico e cultural das escolas de samba e de seus/suas integrantes, verifica-se a possibilidade de esses/as promoverem debates e reflexões sobre as questões sociais que envolvem grupos, socialmente, marginalizados, e, ainda, da valorização de saberes e culturas, propriamente, brasileiros.

A contribuição acadêmica da pesquisa consiste no aprofundamento de temas relacionados à diversidade cultural e religiosa, bem como, nos estudos de raça, objetivando o fortalecimento da discussão quanto ao enfrentamento da colonialidade, ainda presente no Brasil, inclusive, no meio acadêmico. Da mesma forma, na proposição da discussão sobre colonialidade e práticas descoloniais, como são o carnaval e o samba, como práticas socioculturais relacionadas ao cotidiano de comunidades e grupos específicos, que reflete, também, em outros ramos, como no econômico e na educação.

A motivação da escolha do tema advém do fato de a coautora Maria Luiza integrar e participar de uma escola de samba no seu município de origem, Cruz Alta - RS, razão pela qual vivencia o contexto sociocultural no qual se desenvolve o carnaval, compreendendo a sua importância na vida das comunidades. O interesse consiste na promoção do conhecimento por esta prática sociocultural, de modo que aqueles/as que desconhecem o tema possam ter acesso, principalmente, à compreensão de todos os aspectos relativos ao evento, que não se trata, apenas, uma festa, pois possui grande dimensão social e cultural.

Quanto à estrutura, abordou-se, no Capítulo 1, os pressupostos teóricos dos processos epistemológicos da pesquisa, quais sejam, a ecologia dos saberes, as práticas socioculturais e a interdisciplinaridade, assim como a sua aplicação, enquanto suportes epistemológicos desta pesquisa. Também foram apresentados o método e os procedimentos metodológicos escolhidos para a elaboração da pesquisa.

No Capítulo 2, abordou-se questões relativas aos elementos estruturantes da colonialidade no Brasil e a sua manutenção, explicitando o processo excludente das pessoas negras em aspectos gerais, mas, especialmente, quanto à cultura e religiosidade. No Capítulo 3 foram feitas considerações sobre as religiões de matriz africana no Brasil e, em seguida, sobre a trajetória do samba e a consolidação do carnaval no país, com

resgates históricos acerca desse ritmo musical, assim como da constituição das escolas de samba e dos seus desfiles.

Por fim, o Capítulo 4 apresentou uma descrição e análise do desfile e do samba-enredo *Fala, Majeté! Sete chaves de Exu*, da Escola de Samba Acadêmicos do Grande Rio, desenvolvido no ano de 2022, apontando-se as contribuições, em seus aspectos educativos, informativos e enquanto elemento de enfrentamento da colonialidade no Brasil, a partir da função social da linguagem.

A pesquisa teve o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).



## PROCESSO METODOLÓGICO

Neste capítulo, são abordados os pressupostos teóricos dos processos epistemológicos da pesquisa, quais sejam, a ecologia dos saberes, as práticas socioculturais e a interdisciplinaridade, assim como a sua aplicação, enquanto suportes epistemológicos. Também são apresentados o método e os procedimentos metodológicos escolhidos para a elaboração da pesquisa.

### 1.1 Processo epistemológico

O processo epistemológico advém da necessária observação de pressupostos teóricos e metodológicos de desenvolvimento da pesquisa, bem como na constante reflexão acerca da investigação científica. Sendo a natureza das questões sociais de constante transformação, pela complexidade das relações humanas, o processo epistemológico é necessário para compreender as dinâmicas humanas e sociais, a partir da conjugação de métodos para propor e responder uma problemática científica, podendo, até mesmo, (re)inventar os meios de descobertas científicas e de construção do conhecimento (Schenato; Silva, 2014).

Esta pesquisa pautar-se-á na perspectiva do pensamento crítico, definida por Wolkmer (2015, p. 245) como “[...] um processo dialético de assimilação, transposição e reinvenção [...] uma prática cultural crítica em que a realidade histórica irá refazer-se; é o trabalho de recriação na direção emergente para o novo projeto de emancipação”, orientado politicamente desde a mundialidade periférica. O pensamento é crítico porque visa a despertar a autoconsciência de subjetividades oprimidas, na perspectiva de “[...] de libertar o sujeito de sua condição histórica de um ser negado e de um ser excluído do mundo da vida com dignidade”, conforme Wolkmer (2015, p. 246). Não se trata de negar ou romper com as formas modernas e universalistas de conhecimento nortistas, mas, sim, de compreender e alterar os processos hegemônicos institucionalizados, de manutenção do poder, da violência e negação de outras epistemologias e formas de vida.

### 1.1.1 Ecologia dos saberes

A teoria da ecologia dos saberes foi proposta por Santos<sup>2</sup> (2008, p. 154) e conceituada como “[...] um conjunto de epistemologias que partem da possibilidade da diversidade e da globalização contra-hegemônicas e pretendem contribuir para credibilizá-las e fortalecê-las”. Tal conceito visa à promoção de diálogo entre diferentes saberes, para além daquele estritamente científico, decorrente dos conhecimentos tradicionais de grupos humanos, entre outros, e com potencial de promoção do avanço de lutas sociais com a participação dos agentes desses saberes.

Epistemologias do Sul significam, para Santos (2009, p. 13), “o conjunto de intervenções epistemológicas que denunciam essa supressão, valorizam os saberes que resistiram com êxito e investigam as condições de um diálogo horizontal entre conhecimentos”. A teoria faz frente ao domínio de modelos de desenvolvimento, impostos por países imperialistas/colonialistas face aos países e sociedades subjugadas e consideradas incapazes de deter e promover suas próprias teorias.

Assim, a ecologia dos saberes visa a romper com a monocultura de um só saber, pela valorização de outras formas de conhecimento, detidas e produzidas pelos agentes, até então, invisibilizados e oprimidos. Esses indivíduos e grupos, por meio de resistência secular e de lutas sociais, impõem-se como produtores de conhecimento e de ciência, sendo, para além de *objeto*, os próprios sujeitos de pesquisa (Carneiro; Krefta; Folgado, 2014).

Santos (2008) entende que o debate contemporâneo sobre o conhecimento se difere do debate tradicional, limitado à compreensão e/ou explicação de certo fenômeno/objeto. Ao assumir sua inserção no mundo e no universo da própria pesquisa, tem-se que a pesquisa é indissociável dos valores cognitivos, éticos e políticos, visto que a cultura também é constituída de ciência. Logo, o objetivo não é, apenas, compreender ou explicar, mas, também, transformar o mundo, e, diante da diversidade cultural existente, deve-se reconhecer outras explicações da realidade, não somente as científicas.

No Carnaval, as diferenças entre os indivíduos, caracterizadas pela distinção entre classes sociais, culturas e relações econômicas e de poder, se fundam, gerando saberes empíricos e científicos (Corrêa, 2020). Nenhum saber se basta por si só, de modo que, na ecologia dos saberes, os

---

2 Boaventura de Sousa Santos, sociólogo português.

considerados não científicos não são descredibilizados pelo saber científico, fazendo o uso contra-hegemônico deste (Santos, 2010). Analisar e descrever o desfile e o samba-enredo e o desfile da Escola de Samba Acadêmicos da Grande Rio, de 2022, objetiva a valorização do conhecimento das pessoas inseridas no próprio contexto de realização da pesquisa, bem como dos conhecimentos advindos da religiosidade, das artes, que caracterizam esses movimentos sociais e culturais.

Além disso, as reflexões sobre o racismo estrutural, a intolerância religiosa e as questões sociais, no Brasil, oportunizam a transformação da realidade opressora vivenciada pelos que estão inseridos neste contexto, em consonância com o que foi denominado por Boaventura como *Epistemologias do Sul*.

### 1.1.2 Práticas socioculturais

As sociedades apresentam especificidades, desenvolvidas a partir de sua própria história, gerando características únicas, de acordo com as suas experiências, saberes e condições. Os modos de fazer e as culturas, ao mesmo tempo que são comuns aos integrantes dos grupos que as desenvolvem, são elementos que os diferenciam dos demais. A identidade dos povos, na maioria das vezes, é construída por meio de elos entre seus costumes e conhecimentos, e decorrentes deles, que possuem um significado dentro de cada contexto vivido, sendo que práticas socioculturais, de acordo com Corrêa (2020, p. 24) “[...] compreendem uma diversidade de práticas enquanto ações dos agentes sociais, os quais integram uma sociedade e carregam consigo diferentes conceitos que atravessam o cultural”:

O carnaval é uma prática sociocultural dado o envolvimento popular e a origem periférica da construção das escolas de samba, que promovem grandes desfiles de carnaval, e, como destaca Corrêa (2020, p. 42) [...] é nessa manifestação sociocultural que o homem expressa valores sociais que contribuem para contar sua história, seja política, econômica ou social, numa representação do passado, do presente ou vislumbrando o futuro”.

Portanto, é um instrumento de participação social que envolve um espaço de discussão, de reflexão e de aprendizagem, por meio da promoção da cultura e da arte, junto ao ritmo musical samba, diversos tipos de dança e de elementos cenográficos, a representar “[...] as várias dimensões da vida e da cultura de um povo e ou local e apresenta nos seus elementos

constitutivos como a música, a dança, as alegorias e fantasias, importantes produtos culturais que representam a formação e o desenvolvimento da sociedade”, conforme Corrêa (2020, p. 42).

O carnaval faz referência à identidade do povo brasileiro, pois é realizado no Brasil, mas, também, às origens do carnaval brasileiro, por influência do povo africano, bem como as escolas de samba, produtos da mistura de várias culturas neste território, criando ritmos musicais e manifestações artísticas exclusivas deste país, que representam o cotidiano e o contexto dos/as que nele vivem (Costa, 2007).

Deste modo, o desfile de carnaval da Escola de Samba Acadêmicos do Grande Rio, no ano de 2022, pode ser considerado como uma prática sociocultural que buscou a promoção de um pensamento descolonial ao público que assistiu e tomou conhecimento sobre, ao objetivar a desmitificação da imagem da figura de Exu, cultuada nas religiões de matriz africana e, continuamente, alvo de intolerância religiosa em razão do racismo estrutural.

### *1.1.3 Interdisciplinaridade*

A interdisciplinaridade constitui-se como uma teoria epistemológica ou uma proposta metodológica, ou, ainda, como a aplicação de conhecimentos de uma determinada disciplina em outra. Também é caracterizada como uma modalidade de colaboração entre pesquisadores e professores, contrária ao excesso de fragmentação de conhecimentos, que promovem um tipo de especialização incapaz de enxergar e compreender o todo (Paviani, 2008). A interdisciplinaridade comporta a convergência de metodologias que possibilitam ao/à pesquisador/a apontar respostas à problemática da forma mais adequada e completa, pois, conforme destaca Leis (2005, p. 09), “[...] nossa tarefa não deve ser vista como uma eleição entre diversos modos opostos de chegar ao conhecimento, senão como uma integração de alternativas complementares”.

Há certa dificuldade de conceituar, especificamente, a interdisciplinaridade, por não existir uma maneira certa e acabada de entendê-la ou praticá-la. Além disso, diante da contrariedade ao rigor aplicado na prática da especialização, destaca-se que o diálogo entre diferentes áreas ou pontos de vista tem como objetivo propiciar o bem comum, por meio do compartilhamento de dados e conhecimentos que

possam ser úteis à resolução de problema(s), ou a diversas maneiras de analisá-lo e resolvê-lo (Leis, 2005; Pombo, 2005).

A interdisciplinaridade pressupõe a disposição de compartilhamento de saberes para além da linguagem técnica, “[...] e para nos aventurarmos num domínio que é de todos e de que ninguém é proprietário exclusivo” com fins de “[...] acreditar na possibilidade de partilhar o poder que se tem, ou melhor, de desejar partilhá-lo. Como? Desocultando o saber que lhe corresponde, explicitando-o, tornando-o discursivo, discutindo-o”, como destaca Pombo (2005, p. 13).

Portanto, a interdisciplinaridade pode ser capaz de medir as divisões e fragmentações presentes nas disciplinas, de modo a aproximar os saberes via transdisciplinaridade, entre as ciências, a religião, a arte, a moral e o senso comum. Também pressupõe a integração de conhecimentos, de pessoas, de unidades, de conteúdo, do uso ou da aplicação de teorias e métodos, por meio da colaboração entre professores e pesquisadores (Paviani, 2008).

Assim, o estudo objetivado com esta pesquisa reúne conceitos de diferentes áreas, pois foi analisado o desfile de carnaval como uma prática sociocultural que também envolve a religiosidade, tendo sido desenvolvido a partir da análise do samba-enredo apresentado pela Escola de Samba Acadêmicos do Grande Rio, no ano de 2022. Com isso, possibilitou-se a promoção de uma reflexão acerca das questões raciais e sociais no Brasil, por meio da contextualização dessas práticas com a história do país e das populações envolvidas.

## 1.2 Processo metodológico

O processo metodológico é relevante parte da pesquisa, tendo em vista a necessidade de conhecimento quanto à adoção e ao funcionamento de determinados métodos para o seu melhor desenvolvimento, garantindo-se a sua cientificidade, de modo que seja assegurada a correta adequação dos métodos escolhidos às amostras colhidas e aos resultados obtidos.

Neste contexto, sendo a realidade social complexa, muitas vezes, somente uma técnica de pesquisa não é suficiente para compreendê-la. Assim, deve-se utilizar diferentes técnicas e metodologias combinadas para elucidar aspectos variados do objeto de estudo. Neste processo, torna-se necessária a reflexão sobre as potencialidades e limitações de cada técnica, de acordo com cada caso de pesquisa social, questionando-se, o

pesquisador, a respeito de quais instrumentos de observação e medição são os mais adequados para aquele contexto (Schenato; Silva, 2014).

A presente pesquisa objetiva apontar as contribuições do desfile da Escola de Samba Acadêmicos do Grande Rio, no ano de 2022, intitulado *Fala, Majeté! Sete chaves de Exu*, para o enfrentamento da colonialidade no Brasil, discutindo sobre o processo excludente das pessoas negras e as questões que envolvem o preconceito e o racismo religioso, por meio da descrição do referido desfile a partir do samba-enredo e das imagens do evento, de modo a refletir sobre a sua potencialidade para educar, informar e fomentar a discussão das questões raciais e sociais.

A estratégia da pesquisa é explicativa, tendo em vista que, de início, abordará o processo excludente das pessoas negras e as questões que envolvem a manutenção da colonialidade no Brasil, assim como, em razão da descrição do desfile de carnaval da Escola de Samba Acadêmicos do Grande Rio em 2022, com ênfase no samba-enredo *Fala, Majeté! Sete chaves de Exu*.

Trata-se de pesquisa longitudinal, uma vez que a coleta dos dados versará sobre períodos e pontos específicos, com a finalidade de se estudar a evolução e as modificações que ocorreram na prática sociocultural do carnaval, bem como do samba, assim como com relação às questões que envolvem a manutenção da colonialidade, mesmo após longo período de tempo, e as contribuições para o seu enfrentamento a partir de atos de resistência, como se constitui o samba-enredo.

A abordagem a ser adotada será a qualitativa, uma vez que a pesquisa será realizada em determinado contexto sociocultural, o qual dispõe de diversas características a serem analisadas conjuntamente. De acordo com Prodanov e Freitas (2013, p. 70), esta abordagem tem o ambiente como a fonte direta dos dados, mantendo-se o pesquisador, diretamente, em contato com o contexto, os dados e os outros objetos de estudo em questão. Para tanto, a pesquisa qualitativa apresenta-se como técnica adequada, por viabilizar a coleta e a análise de dados descritivos, decorrentes da situação observada, e porque, segundo Michel (2015, n.p.):

[...] enfatiza o processo mais que o resultado, para o que precisa e retrata a perspectiva dos participantes. Na pesquisa qualitativa, verifica-se a realidade em seu contexto natural, tal como ocorre na vida real, procurando dar sentido aos fenômenos ou interpretá-los, de acordo com os significados que possuem para as pessoas implicadas nesse contexto.

No que diz respeito à técnica, será utilizada a pesquisa documental, caracterizada pela “consulta a documentos, registros pertencentes ou não ao objeto de pesquisa estudado, aos quais se recorre para buscar informações úteis para o entendimento e análise do problema”, bem como, por integrar a construção “[...] de conhecimento e identificação do problema, sem o qual a busca da solução será inócua e sem eficácia”, de acordo com Michel (2015, n.p.).

Também será utilizada a técnica bibliográfica, que, de acordo com Prodanov e Freitas (2013, p. 54), é aquela “[...] elaborada a partir de material já publicado”, tais como livros, revistas, artigos e notícias, os quais serão, amplamente, utilizados para a análise dos aspectos que envolvem o objeto de estudo, especialmente, para descrição e análise do samba-enredo e do desfile realizado pela Escola de Samba em questão, assim como as questões que envolvem a manutenção da colonialidade até a atualidade.

O método de abordagem será o dedutivo, pois, conforme Michel (2015, n.p.), tal método parte “[...] de uma verdade estabelecida (geral) para provar a validade de um fato particular”, analisando-se a causa e o efeito. Trata-se de tipo de raciocínio em que “a premissa maior é uma verdade absoluta, comprovada e que contempla toda a proposição contida na premissa menor”, partindo-se “[...] de uma verdade universal, para se confirmar um elemento que faz parte desse conjunto maior. Portanto, a dedução é uma particularização”.

Os métodos auxiliares serão o histórico e comparativo: aquele implica em investigar os costumes e as formas de vida social ao longo da história “[...] para verificar a sua influência na sociedade de hoje”, segundo Lakatos e Marconi (2003, p. 107). O método comparativo, por sua vez, “[...] é usado tanto para comparações de grupos no presente, no passado, ou entre os existentes e os do passado, quanto entre sociedades de iguais ou de diferentes estágios de desenvolvimento”, como destacado por Lakatos e Marconi (2003, p. 107).

Por fim, será utilizada, como metodologia de interpretação de dados, a Análise do Discurso Crítica (ADC), que considera discursos institucionais, políticos, de gênero e de mídia, em que se apresentam relações de luta e conflito, nas quais os analistas adotam um posicionamento crítico e político para a condução do estudo (Meyer; Wodak, 2001). A ADC objetiva, como explica Michel (2015, n.p.), a “[...] aprofundar o entendimento do texto para além das palavras”, de modo a “[...] entender as forças atuantes, a ideologia e as relações de poder implícitas, a produção de

sentidos”, questionando não somente sobre o que é dito, “[...] mas também sobre o que não foi dito, mas fez parte do sentido da comunicação”.

Portanto, a análise do samba-enredo e do desfile *Fala, Majeté! Sete Chaves de Exu*, por meio da função social da linguagem e da Análise de Discurso Crítica, servirá para o estudo das relações estabelecidas dentro do contexto do carnaval e a trajetória do samba nas comunidades, em cada período de evolução, bem como a reflexão sobre a manutenção da colonialidade e do racismo, no Brasil.

## A FORMAÇÃO SOCIOCULTURAL BRASILEIRA SOB A PERSPECTIVA DA COLONIALIDADE: O NÃO-LUGAR DAS PESSOAS NEGRAS

Este capítulo traz uma abordagem introdutória com relação aos elementos estruturantes da colonialidade no Brasil e a sua manutenção, explicitando o processo excludente das pessoas negras em aspectos gerais, mas, especialmente, quanto à cultura e religiosidade, de modo a se caracterizar e consolidar o samba e o carnaval.

### 2.1 Elementos estruturantes da formação social do Brasil

O Brasil é o quinto maior país em extensão geográfica no mundo, e teve origem, enquanto Estado Nacional, a partir da invasão e colonização portuguesa na América Latina<sup>3</sup>. Os outros dezenove países<sup>4</sup>, que formam o Continente Latino-Americano, decorreram da colonização espanhola, sobretudo<sup>5</sup> (Basile, 2019).

No dia 08 de setembro de 1492, Cristóvão Colombo, navegador e explorador genovês, partiu das ilhas Canárias e chegou, em 12 de outubro de 1492, a algumas ilhas na parte ocidental do Atlântico, acreditando ter chegado à Ásia. O navegante italiano Américo Vesúcio<sup>6</sup>, sob a jurisdição portuguesa, partiu de Lisboa em direção à Índia, contudo, chegando às costas do atual Brasil. Ao voltar para Lisboa sem encontrar a passagem para a Índia, foi transformado em um *descobridor*, à medida em que se constatou

---

3 O nome América Latina foi utilizado para denominar os países pertencentes às antigas metrópoles de Espanha e Portugal, em razão da utilização de línguas derivadas do Latim (espanhol, português e francês) (Mora, 2012).

4 Argentina, Bolívia, Chile, Colômbia, Costa Rica, Cuba, Equador, El Salvador, Guatemala, Haiti, Honduras, México, Nicarágua, Panamá, Paraguai, Peru, República Dominicana, Uruguai e Venezuela.

5 Houve outras principais colonizações, como a francesa, a holandesa, e a inglesa.

6 Anteriormente, nos tempos aborígenes, os povos originários da América chamavam as terras que habitavam por diferentes nomes, embora, a princípio, não tivessem ideia do continente como uma unidade geográfica. Os Cuna, por exemplo, que viviam nos atuais territórios do Panamá e da Colômbia, chamavam-lhe Abya Yala, ou seja, *terra em plena maturidade*, indicando que viviam em terra firme. Somente posteriormente o continente foi batizado com o nome América, em homenagem ao geógrafo Américo Vesúcio, que o *descobriu*.

a *descoberta* de um *Novo Mundo*, a América do Sul. Tais acontecimentos marcaram a passagem da Idade Média renascentista para a Idade Moderna, a partir da construção do mito do *ego europeu* e da *modernidade*, narrada a partir dos interesses dos *conquistadores* (Dussel, 1942).

O *descobrimento* da América trata-se de uma invenção à própria *imagem e semelhança* europeia, constitui um *encobrimento* do outro, a projeção do *si-mesmo*. Descobrir, para Dussel (1942, p. 35-36) significou a constatação da “[...] existência de terras continentais habitadas por humanos ao oeste do Atlântico até então totalmente desconhecidas pelo europeu [...]”. Os habitantes das terras descobertas não foram tratados como *outros*, mas como *si-mesmos* a serem conquistados, colonizados, modernizados, civilizados, a partir do *ego* moderno europeu.

Assim, deu-se início aos processos de invasão e colonização do novo mundo, inicialmente, pelos espanhóis, e, posteriormente, também por portugueses, holandeses, franceses e ingleses. Promoveu-se a dizimação dos habitantes, o apossamento dos metais preciosos e outros produtos de interesse dos invasores, além de uma sequência ininterrupta de violência física, sexual, e a imposição de uma cultura sobre as outras, forçando-se os povos indígenas à redenção à superioridade europeia. Os colonizadores reduziram os nativos a selvagens, bárbaros, pela construção de uma narrativa baseada na ideia de que a colonização da América significava a salvação dos povos considerados inferiores, ou uma ação legítima, não só em razão da natureza, mas também por crenças religiosas e questões supostamente divinas (Dussel, 1942).

Após a invasão, os processos de colonização tiveram momentos distintos nos diferentes pontos geográficos do Continente (no Brasil, por exemplo, iniciou-se na década de 1530), caracterizados pela escravização dos povos indígenas para a exploração de mão de obra, entretanto, por se tratarem de povos nativos, conhecedores do território, impuseram resistência à opressão, e foram considerados uma raça rebelde e preguiçosa pelos colonizadores (Siqueira, 2010). Também, em decorrência da Contrarreforma<sup>7</sup>, a Igreja Católica visava à expansão do catolicismo e do

7 O surgimento da Reforma protestante, no século XVI, e sua expansão na Europa, levaram a Igreja Católica a uma tentativa de fortalecer as bases do Cristianismo romano nos reinos que haviam resistido às investidas do protestantismo, como França, Espanha, Portugal, Itália. Nesse contexto, a Companhia de Jesus foi um movimento utilizado na tentativa de levar o mais longe possível a universalização do cristianismo, impulsionado pela Contrarreforma, que foi consagrada no concílio de Trento, entre os anos de 1543 e 1563 (Santos, 2014).

número de *fiéis*, pagadores de dízimo, pelo que defendia a catequização dos nativos (Pereira; Rodrigues, 2014).

Os indígenas que não morreram, vítimas de patógenos, trazidos pelos europeus e contra os quais não tinham resistência imunológica, usavam os seus conhecimentos sobre a terra para fugir da imposição exploratória. A tentativa falha de escravização também decorreu das diferenças culturais das sociedades indígenas e das metropolitanas europeias, visto que, por exemplo, aquelas não tinham o costume de produzir excedentes. As suas organizações de trabalho e sociais eram, extremamente, diferentes, do que houve a impossibilidade de habituação ao costume sedentário europeu, o que resultou na substituição paulatina da mão de obra escravizada indígena, pela lucrativa escravização e comércio de africanos (Pereira; Rodrigues, 2014).

Os povos indígenas foram voltados à servidão, o que significou uma reorganização política do colonialismo, modificando a sua situação populacional e a relação mantida com os colonizadores, segundo Quijano (2005, p. 120):

O vasto genocídio dos índios nas primeiras décadas da colonização não foi causado principalmente pela violência da conquista, nem pelas enfermidades que os conquistadores trouxeram em seu corpo, mas porque tais índios foram usados como mão de obra descartável, forçados a trabalhar até morrer. A eliminação dessa prática colonial não termina, de fato, senão com a derrota dos encomendeiros, em meados do século XVI. A reorganização política do colonialismo ibérico que se seguiu implicou uma nova política de reorganização populacional dos índios e de suas relações com os colonizadores. Mas nem por isso os índios foram daí em diante trabalhadores livres e assalariados. Daí em diante foram adscritos à servidão não remunerada. A servidão dos índios na América não pode ser, por outro lado, simplesmente equiparada à servidão no feudalismo europeu, já que não incluía a suposta proteção de nenhum senhor feudal, nem sempre, nem necessariamente, a posse de uma porção de terra para cultivar, no lugar de salário. Sobretudo antes da Independência, a reprodução da força de trabalho do servo índio se fazia nas comunidades. Mas mesmo mais de cem anos depois da Independência, uma parte ampla da servidão indígena era obrigada a reproduzir sua força de trabalho por sua própria conta. E a outra forma de trabalho não-assalariado, o não pago simplesmente, o trabalho escravo, foi restrita, exclusivamente, à população trazida da futura África e chamada de negra.

A escravização de africanos ocorreu pela chegada, à América, de navios negreiros, abarrotados e em condições degradantes de acomodação, saúde e higiene, para serem forçados a trabalhar nos serviços doméstico e

externo, nas fazendas, principalmente, nas lavouras. Eram, assim como os indígenas, considerados inferiores, frente à *superioridade* europeia, e foram tratados como objetos, mercadorias, trocados e vendidos, nunca como pessoas e sujeitos de algum direito (Siqueira, 2010).

Por 388 anos a escravização foi o pilar do sistema colonial no Brasil-colônia, e as vítimas foram escravizadas, trazidas a força da África subsaariana<sup>8</sup> ao Brasil, somando cerca de cinco milhões de homens e mulheres, dos quais a maioria, segundo Machado (2010, p. 03) originavam do “[...] vasto território adjacente aos litorais e dos dois Congos estraçalhados sertões adentro”. Também, não se pode desconsiderar a “[...] presença dos povos fons e yorubás que chegaram em grande número de etnias nos séculos XVIII e XIX” (2010, p. 03), trazendo ao Recôncavo baiano seu patrimônio simbólico, ou seja, sua memória cultural, especialmente, à cidade de Salvador.

Antes da invasão europeia, as terras brasileiras eram ricas em recursos naturais, fato que motivou os portugueses a explorá-las massivamente, visando à obtenção de lucro. Além da exploração e dizimação dos povos originários, os colonizadores passaram a buscar mão de obra escravizada, vinda da África, com o objetivo de tirar o máximo proveito da nova terra. Entre os anos de 1502 e 1860, mais de 9 milhões e meio de africanos foram transportados para as Américas, figurando o Brasil como o maior importador de mão de obra africana (Bueno; Cardozo, 2016).

A partir da descrição histórica, decorreu-se a construção das teorias que explicam os elementos estruturantes da formação social da América Latina, o que, também, se aplica ao Brasil, destaca-se que a massiva e intermitente intervenção colonizatória no Continente, que representou a invasão dos territórios indígenas e a escravização de pessoas africanas, traçou as bases da colonialidade ao se estabelecer “como pedra angular daquele padrão de poder, e opera em cada um dos planos, âmbitos e dimensões, materiais e subjetivas, da existência cotidiana e da escala social”, de acordo com Quijano (2009, p. 73).

O processo de invasão e colonização foi pautado no critério artificial de classificação social de *raça* para legitimar o pretenso direito dos europeus, enquanto superiores, a submeterem os, por eles, considerados inferiores, incivilizados, irracionais, e alicerçarem o sistema secular de exploração de pessoas e de recursos (Dussel, 1994).

---

8 Parte do Continente africano, situada ao sul do Deserto do Saara, por isso, o nome Subsaariana.

Quijano (2005, p. 117) explica que, durante o processo de configuração das relações sociais, especificamente, as de dominação, as identidades, baseadas no critério de raça, “[...] foram associadas às hierarquias, lugares e papéis sociais correspondentes, com constitutivas delas, e, conseqüentemente, ao padrão de dominação que se impunha”. Ou seja, “[...] raça e identidade racial foram estabelecidas como instrumentos de classificação social básica da população”.

O comportamento predatório dos invasores é explicado por Wallerstein (1974), que propôs a teoria do *sistema-mundo*, um sistema, exclusivamente, europeu, decorrente do estabelecimento de papéis na ordem produtiva, que dividiam o mundo conhecido em centro e periferias, no qual, a posição ocupada pelos países é de ordem política e geográfica. Ou seja, mesmo no âmbito da Europa, ou dentro de países europeus, a estruturação sociopolítica apresentava um centro, aos quais as periferias convergiam. Na América Latina, Wallerstein propõe a categoria de *sistema-mundo moderno*, no qual, ao centro, encontravam-se os responsáveis por produzir bens de alto valor agregado, os fornecendo aos periféricos; estes, os que dispunham das estruturas necessárias para a produção daqueles (Wallerstein, 1974).

A ideia de *modernidade* foi abordada por Mignolo (2008), enquanto referência, não-estritamente a um período histórico, mas, sim, enquanto signifiante da narrativa de um período histórico, marcado pela construção das descrições heroicas e triunfantes das conquistas da Europa sobre os demais povos, ao passo que, a colonialidade, enquanto o lado oculto da modernidade, foi essencial para a existência, manutenção e desenvolvimento da modernidade.

O eurocentrismo situa a Europa na visão, *naturalmente*, privilegiada de desenvolvimento, que desconsidera os outros, uma vez que inferiores, subdesenvolvidos e limitados. Para Dussel (1942, p. 08), a modernidade “[...] desenvolve um ‘mito’ irracional, de justificação de violência, que devemos negar, superar”. O eurocentrismo acarretou no desenvolvimento do capitalismo, a partir da exploração das colônias, percorrendo o caminho da *invenção, descobrimento, conquista e colonização*. Para Quijano (2005, p. 126), “a elaboração intelectual do processo de modernidade produziu uma perspectiva de conhecimento e um modo de produzir conhecimento que demonstram o caráter do padrão mundial de poder: colonial/moderno, capitalista e eurocentrado”, perspectiva essa e modo concreto de produzir conhecimento reconhecidos como eurocentrismo.

A ideia de superioridade europeia integra a perspectiva da *invenção*, como elencada por Dussel (1942, p. 32), uma vez que, quando Cristóvão Colombo chegou à América, tratou os nativos como asiáticos, o que constitui a *invenção* como “[...] a experiência existencial colombiana de dar um ‘ser asiático’ às ilhas encontradas em sua rota para a Índia”. Esse fato constituiu a invenção de uma América à imagem e semelhança da Europa, como uma possibilidade de atualizar a sua posição central no mundo, sendo que “[...] o modo como ‘desapareceu’ o Outro, o ‘índio’, não foi descoberto como o Outro, mas como o ‘si-mesmo’ já conhecido (o asiático) e só re-conhecido (negado então como Outro): ‘em-coberto’.

A experiência de *descobrimento e conquista* da América constituiu o ego moderno europeu, acarretando na crença de que esses povos, alocados como periféricos, pertencem aos europeus conquistadores, pois, segundo Dussel (1942, p. 36):

A Europa tornou as outras culturas, mundos, pessoas em ob-jeto: lançado (-*jacere*) diante (*ob-*) de seus olhos. O ‘coberto’ foi ‘dês-coberto’: *ego cogito cogitatum*, europeizado, mas imediatamente ‘em-coberto’ como Outro. O outro constituído como o Si-mesmo. O *ego* moderno ‘nasce’ nesta autoconstituição perante as outras regiões dominadas.

No processo de *descobrimento* da América e dos seus habitantes, a lógica europeia consistiu na conceituação/denominação desses povos e culturas a partir de suas próprias perspectivas e interesses, o que gerou um *encobrimento* do outro, a partir do seu (re)conhecimento, não como outro ser semelhante, mas como inferiores, legitimados a serem explorados (Dussel, 1942).

O ego moderno pode ser caracterizado pelo mito de que *conquistador* ou *herói* era aquele que chegava ao *novo mundo* e tomava posse dos recursos naturais, como os metais preciosos, por meio da violência, invasão e escravização e/ou genocídio dos povos considerados inferiores. As armas, utilizadas pelos espanhóis para tanto, se sobressaíam às condições de defesa dos *índios*<sup>9</sup>, de modo que civilizações, dentre as quais Tenochtitlán<sup>10</sup>, foram

9 *Índio* foi a denominação utilizada pelos *conquistadores* para os nativos americanos, que surgiu com a chegada de Colombo, pela primeira vez, ao continente, acreditando ter chegado às Índias. Tal termo não é o correto a se dirigir aos povos originários, uma vez que, foi utilizado, pelos colonizadores, como uma forma de generalizá-los, com o intuito de destruir as suas identidades, a fim de os coisificar/desumanizar. Já o termo indígena se mostra mais respeito, uma vez que significa “natural do lugar em que vive”, e compreende as especificidades da individualidade desses povos (Santos, 2015).

10 Tais sociedades, contudo, possuíam complexidades, arquitetônicas, matemáticas, e de organização social, que foram, inclusive, objeto de admiração de Cortez ao chegar em Tenochtitlán, por exemplo, conforme descrito por Todorov (1999).

dizimadas pelos colonizadores, ante a justificativa da *conquista* do território (Dussel, 1942).

A *colonização* representa o momento no qual o outro deixa de ser considerado um objeto de guerra e violência pura e passa a ser, para Dussel (1942, p. 50) “[...] uma práxis erótica, pedagógica, cultural, política, econômica, quer dizer, do *domínio* dos corpos pelo machismo sexual, da cultura, de tipos de trabalhos, de instituições criadas por uma nova burocracia polícia, etc. dominação do Outro [...]”. A chegada de Cortez e demais *conquistadores* à Tenochtitlán, a capital Asteca, por exemplo, refere uma compreensão relativa do mundo asteca, reconhecendo-se a grandiosidade da sociedade, da organização e da arquitetura desenvolvidas, mas, apenas, enquanto turistas, sem a compreensão da complexidade social e enquanto *iguais*. Essa compreensão foi utilizada para destruir a civilização e a sociedade mexicanas, segundo Todorov (1999, p. 71), “existe aí um encadeamento terrível, onde compreender leva a tomar, e tomar a destruir”.

O *conquistador* europeu, então, colonizou a América a partir de seu próprio interesse, utilizando-se da subjugação dos nativos, bem como dos africanos escravizados, por meio do seu não conhecimento como *outro*, mas como inferiorizados, constituindo, posteriormente, a América Latina, pois, segundo Dussel (1942, p. 51), “[...] uma raça mestiça, uma cultura sincrética, híbrida, um Estado colonial, uma economia capitalista (primeiro mercantilista e depois industrial) dependente e periférica desde seu início, desde a origem da Modernidade [...]”.

Além disso, a religião católica e o monoteísmo também serviram de justificação da pretensa ação secular da modernidade, uma vez que, após o espaço geográfico ter sido *descoberto* e os corpos, *conquistados*, o imaginário passou a ser controlado a partir da compreensão religiosa do mundo. Dussel (1942, p. 59-60) explica que, “deste modo o círculo podia se fechar e o índio ficar completamente incorporado ao novo sistema estabelecido: a Modernidade mercantil-capitalista nascente – sendo todavia sua ‘outra face’, a face explorada, dominada, encoberta”. As cosmovisões dos povos nativos<sup>11</sup> foram reduzidas à singularidade de *religião de índio*, considerada *demoníaca*, negativa, pagã, satânica e, intrinsecamente, perversa, pelo

---

11 As cosmovisões indígenas podem ser descritas como conceitos existências de um povo, pautadas na pluralidade organizacional, coletividade, reciprocidade, complementariedade e entendimento da Natureza, a *Madre Tierra*, como um sujeito, inclusive, de direito. As formas econômicas e participativas visam à coletividade, diferente do modelo capitalista, imposto pelos invasores (Santos, 2020).

que deveria ser negada, dando lugar à implementação radical do ensino religioso europeu (Dussel, 1942).

Desse modo, a cultura europeia, *legitimada* como superior pelos conquistadores, deveria se sobressair às outras culturas. Os indígenas, considerados bárbaros, foram vitimados<sup>12</sup>, criando-se o mito de que a cultura europeia significava algum tipo de *salvação*, pelo que, foi também imposta, pela violência, escravização e dominação (Dussel, 1942).

Histórias culturais diversas e heterogêneas foram incorporadas a um único mundo, dominado pela Europa, o que “[...] significou uma configuração cultural e intersubjetiva equivalente à articulação de todas as formas de controle do trabalho em torno do capital, para estabelecer o capitalismo mundial”, o que Amadeo (2010, p. 77) conceitua como *poder colonial*. Desse modo, “[...] as experiências, culturas e histórias terminaram também articuladas numa ordem cultural mundial em torno da hegemonia européia ou ocidental”. Assim, o novo padrão de poder mundial manteve sob sua hegemonia, inclusive, “[...] o domínio das formas de controle da subjetividade, da cultura, e em especial da produção do conhecimento”, como destaca Amadeo (2010, p. 77-78).

Esse processo consistiu no exercício de diversas operações pelos colonizadores, levando à configuração de “[...] um novo universo de relações intersubjetivas de dominação entre Europa e o europeu e as demais regiões e populações de mundo, às quais estavam sendo atribuídas, no mesmo processo, novas identidades culturais”, como explica Amadeo (2010, p. 78). Forçaram-se, os colonizados, a aprender a cultura dos colonizadores, a fim de permitir a reprodução da dominação, “[...] no campo da atividade material, tecnológica e subjetiva, como a religiosa”, segundo Amadeo (2019, p. 78), processo que “[...] implicou, no longo prazo, uma colonização das perspectivas cognitivas, dos modos de produzir e outorgar sentido aos resultados da experiência material ou intersubjetiva, do imaginário, do universo das relações intersubjetivas do mundo; em suma da cultura”. O mito da modernidade estabeleceu o eurocentrismo como um poder mundial de poder colonial, nas palavras de Amadeo (2010, p. 78):

A elaboração intelectual do processo de modernidade produziu uma perspectiva de conhecimento e um modo de produzir conhecimento

---

12 Grande quantidade de indígenas morreu devido a doenças desconhecidas, em razão do enfraquecimento de seus corpos a partir da desnutrição causada pela mudança de dieta e, especialmente, pelos abusos da exploração, o que os tornou mais vulneráveis (Berthel; Barros, 2004).

que demonstram o caráter do padrão mundial de poder, colonial-moderno; esta perspectiva e modo de produzir conhecimento se reconhecem como eurocentrismo. Eurocentrismo é o nome de uma perspectiva de conhecimento cuja elaboração sistemática começou na Europa no século XVII, ainda que algumas de suas raízes mais velhas, e que se tornou hegemônica com a consolidação do domínio da Europa burguesa.

O exercício do poder colonial converge com a colonialidade do poder, que, para Quijano (2002, p. 04), é um dos fundamentos do atual padrão de poder, consistente na “[...] classificação social básica e universal da população do planeta em torno da idéia de ‘raça’”. Essa ideia de classificação social racista, originada há 500 anos, junto com a América, a Europa e o capitalismo, é “[...] a mais profunda e perdurável expressão da dominação colonial [...]”, imposta “[...] sobre toda a população do planeta no curso da expansão do colonialismo europeu”. Nisso baseia-se o atual padrão mundial de poder, no qual impregnaram-se “[...] todas e cada uma das áreas de existência social e constituem a mais profunda e eficaz forma de dominação social, material e intersubjetiva [...]”.

Portanto, as diferenças entre conquistadores e conquistados foram codificadas na ideia de raça, que, nas palavras de Quijano (2005, p. 117), significa “[...] uma supostamente distinta estrutura biológica que situava a uns em situação natural de inferioridade em relação a outros”. Os conquistadores assumiram essa ideia como “[...] o principal elemento constitutivo, fundacional, das relações de dominação que a conquista exigia. Nessas bases, conseqüentemente, foi classificada a população da América, e mais tarde do mundo, nesse novo padrão de poder”. Significou, ainda, “[...] a articulação de todas as formas históricas de controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos, em torno do capital e do mercado mundial”, surgindo, com isso, o capitalismo como fruto da modernidade (explorador)/colonialidade (explorado).

A ideia de raça foi utilizada na América para legitimar as relações de dominação impostas pela conquista. Posteriormente, como explica Quijano (2005, p. 118), “[...] a expansão do colonialismo europeu ao resto do mundo [...]” conduziu “[...] à elaboração da perspectiva eurocêntrica do conhecimento e com ela à elaboração teórica da idéia de raça como naturalização dessas relações coloniais de dominação entre europeus e não-europeus”. Historicamente, foi uma nova maneira de “[...] legitimar as já antigas idéias e práticas de relações de superioridade/inferioridade entre

dominantes e dominados”, o que demonstrou ser, para Quijano (2005, p. 118),

[...] o mais eficaz e durável instrumento de dominação social universal, pois dele passou a depender outro igualmente universal, no entanto mais antigo, o intersexual ou de gênero: os povos conquistados e dominados foram postos numa situação natural de inferioridade, e conseqüentemente também seus traços fenotípicos, bem como suas descobertas mentais e culturais. Desse modo, raça converteu-se no primeiro critério fundamental para a distribuição da população mundial nos níveis, lugares e papéis na estrutura de poder da nova sociedade. Em outras palavras, no modo básico de classificação social universal da população mundial.

Tal estruturação permitiu o controle do trabalho, a constituição do novo padrão de poder mundial, assim, conforme destacado por Quijano (2005, p. 120), “[...] articulando todas as formas históricas de controle do trabalho em torno da relação capital-trabalho assalariado, e desse modo sob o domínio desta”. Essa articulação foi constituída na colonialidade, uma vez que “[...] se baseou, primeiro, na adscrição de todas as formas de trabalho não remunerado às raças colonizadas, originalmente índios, negros e de modo mais complexo, os mestiços, na América e mais tarde às demais raças colonizadas no resto do mundo, oliváceos e amarelos”, e, em segundo, “[...] na adscrição do trabalho pago, assalariado, à raça colonizadora, os brancos”.

A estrutura de controle do trabalho, de recursos e de produtos, dispensada pelo eurocentrismo, consistente na articulação conjunta de todas as formas, historicamente, conhecidas, estabelecendo, segundo Quijano (2005, p. 118),

[...] um padrão global de controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos. E enquanto se constituía em torno de e em função do capital, seu caráter de conjunto também se estabelecia com característica capitalista. Desse modo, estabelecia-se uma nova, original e singular estrutura de relações de produção na experiência histórica do mundo: o capitalismo mundial.

As novas identidades históricas, que foram produzidas sobre a ideia de raça, associaram-se “[...] à natureza dos papéis e lugares na nova estrutura global de controle do trabalho. Assim, ambos os elementos, raça e divisão do trabalho, foram estruturalmente associados e reforçando-se mutuamente [...]”, embora não sejam, necessariamente, dependentes um do outro para existir, conforme Quijano (2005, p. 118).

A interferência intermitente dos colonizadores, desde a invasão, resultou na configuração de novas relações intersubjetivas de dominação da Europa e dos europeus às demais regiões e populações do mundo, atribuindo-lhes, no mesmo processo, novas identidades geoculturais. Inicialmente, segundo Quijano (2005, p. 121), “[...] expropriaram as populações colonizadas -entre seus descobrimentos culturais - aqueles que resultavam mais aptos para o desenvolvimento do capitalismo e em benefício do centro europeu”. Após, reprimiram, tanto como puderam, “[...] as formas de produção de conhecimento dos colonizados, seus padrões de produção de sentidos, seu universo simbólico, seus padrões de expressão e de objetivação da subjetividade”. Os indígenas da América Latina sofreram repressão, nesse campo, de forma mais violenta, profunda e duradoura, “[...] a que condenaram a ser uma subcultura camponesa, iletrada, despojando-os de sua herança intelectual objetivada”, o que ocorreu de forma equivalente na África.

Por conseguinte, em medidas variáveis, os colonizados foram forçados a aprender “[...] a cultura dos dominadores em tudo que fosse útil para a reprodução da dominação, seja no campo da atividade material, tecnológica, como da subjetiva, especialmente religiosa. É este o caso da religiosidade judaico-cristã”, consoante Quijano (2005, p. 121). Esse processo implicou, a longo prazo, “[...] uma colonização das perspectivas cognitivas, dos modos de produzir ou outorgar sentido aos resultados da experiência material ou intersubjetiva, do imaginário, do universo de relações intersubjetivas do mundo; em suma, da cultura”.

A partir das teorias mencionadas, visualiza-se o processo de dominação dos povos escravizados e a tentativa de apagamento dos traços de humanidade, autonomia e auto-reconhecimento de si próprio, acarretando, mesmo com resistências dos povos nativos, no apagamento de memórias e culturas, impedindo, em muitos casos, a continuidade nas gerações futuras, como a mencionada Tenochtitlán (Souza, 2008).

O processo de invasão e colonização da América, além da sua renomeação, como mencionado no início deste subtítulo, passados trezentos anos, reduziu a uma única identidade, a de índio, o grande número de diferentes povos, “[...] cada um com sua própria história, linguagem, descobrimentos e produtos culturais, memória e identidade. São conhecidos os nomes dos mais desenvolvidos e sofisticados deles: astecas, maias, chimus, aimarás, incas, chibchas, etc”. Identidade essa, racial, colonial e negativa, como também ocorreu “[...] com os povos

trazidos forçadamente da futura África como escravos: achantes, iorubás, zulus, congos, bacongos, etc. No lapso de trezentos anos, todos eles não eram outra coisa além de *negros*”, como ressalta Quijano (2005, p. 127).

Como resultado do poder colonial, Quijano (2005, p. 127) dispõe que “[...] todos aqueles povos foram despojados de suas próprias e singulares identidades históricas”. Ainda, “[...] sua nova identidade racial, colonial e negativa, implicava o despojo de seu lugar na história da produção cultural da humanidade. Daí em diante não seriam nada mais que raças inferiores, capazes somente de produzir culturas inferiores”, que passaram a ser consideradas como *passado*.

Portanto, o processo de colonização da América renomeou identidades inteiras, agrupando diferentes povos em classificações racistas e generalistas. As práticas eurocentristas constituíram a negação das culturas, o apagamento de boa parte das memórias ancestrais, e, até o período atual, sustenta a ideia de superioridade de uns contra os outros, o que define os papéis desempenhados na sociedade e os diferentes tipos de dominação daqueles/as considerados/as naturalmente/historicamente/legitimamente inferiores.

## 2.2 A institucionalidade do Racismo Estrutural

Os conceitos de eurocentrismo e de colonialidade do poder, acima tratados, possibilitam o estudo mais aprofundado da institucionalidade do racismo estrutural no Brasil, a partir da análise da sua constituição histórica, manifestada pelo pensamento da sociedade e a sua exteriorização, por meio das leis e dos costumes, desde o período colonial até a atualidade, o que será desenvolvido neste subtítulo.

As classificações sociais baseadas na ideia de raça instituíram as relações e os papéis existentes no Brasil, desde a invasão e a colonização até a atualidade. Os critérios estabelecidos pelo racismo e pela colonialidade determinaram a forma como foi instituída a marginalização de determinados segmentos, com a continuidade independente do período analisado, sobretudo, porque a colonialidade do poder é contínua e permanente (Mignolo; Walsh, 2018) visto que há sempre adequação, principalmente nas leis, para promover a repressão contra os oprimidos.

A partir do século XIX, o Brasil passou a sofrer pressões, especialmente por parte da Inglaterra, para que abolisse a escravidão em seu território e, como consequência, na data de 04 de dezembro de

1850, passou a vigor a Lei n.º 581, apelidada de Eusébio de Queiroz, que reprimia o tráfico negreiro, bem como, a Lei n.º. 2040, de 28 de setembro de 1871, conhecida como Lei do Ventre Livre, que tornava livres os filhos de escravizadas nascidos a partir de então (Prioste, 2017). Mais tarde, sobreveio a Lei dos Sexagenários, em 28 de setembro de 1885, que previa a libertação dos escravizados e escravizadas com 60 anos ou mais (Paganine, 2015).

A escravatura foi abolida, formalmente, em 13 de maio de 1888, por meio da Lei n.º. 3.353, apelidada de Lei Áurea, sancionada pela Princesa Isabel, mas que, materialmente, não teve efetividade, porquanto não houve programas e/ou ações para promover algum tipo de reparação ou garantia de direitos aos anteriormente escravizados (Prioste, 2017).

Nesse viés, importante destacar a religiosidade como um elemento de destaque na colonialidade, pela forte influência do catolicismo, durante todo o período de escravização e mesmo depois, ao ser mantido como a religião oficial do Brasil<sup>13</sup>, pela Constituição Política do Império do Brasil, de 25 de março de 1824. Tal aspecto foi baseado nos métodos coloniais de dominação sobre os considerados *infieis*, além de neutralizar e menosprezar as outras possibilidades de relação com o *sagrado*, embora a referida Constituição tenha instituído, no artigo 179, inciso V<sup>14</sup>, que ninguém poderia ser perseguido por motivo de religião, devendo, contudo, respeitar o Estado e não ofender a moral pública (Franco, 2021).

A escravização cerceou a possibilidade de os negros e negras praticarem seus rituais religiosos, situação decorrente do processo de hierarquização cultural pelo padrão eurocêntrico, alocado em posição superior enquanto modelo de sociedade, em contraposição às cosmovisões africanas e indígenas, consideradas inferiores, obrigando a conversão, ou, ao menos, às pessoas fingirem haver se convertido (Franco, 2021).

A dimensão da ancestralidade marca a luta e a alma africanas. Com isso, surgiram os terreiros no Brasil, na primeira metade do século XIX, os quais, diferentemente de no Continente Africano, se constituíram como uma das possibilidades de reterritorialização da sua cultura, refazendo a

13 O art. 5º da Constituição de 1824 preceituava que “a religião católica apostólica romana continuará a ser a religião do Império. Todas as outras religiões serão permitidas com seu culto doméstico ou particular, em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior de templo”.

14 Art. 179. A inviolabilidade dos Direitos Cívicos, e Políticos dos Cidadãos Brasileiros, que tem por base a liberdade, a segurança individual, e a propriedade, é garantida pela Constituição do Império, pela maneira seguinte. [...] V. Ninguém pôde ser perseguido por motivo de Religião, uma vez que respeite a do Estado, e não offenda a Moral Publica.

matriz cultural, que permaneceu no outro lado do Atlântico. Por meio do patrimônio simbólico, que se vincula à família e ao culto aos deuses e deusas, Machado (2010, p. 04) aponta que “[...] nasce um lugar para os encontros rituais e festas que celebram mitologias cantadas e dançadas numa re-vivência elaborada das representações ancestrais”.

O hibridismo das religiões africanas com o catolicismo foi uma questão de sobrevivência, durante a colonização no Brasil, porque os portugueses acreditavam que as danças e os rituais africanos deveriam ser reprimidos, pois representariam pura feitiçaria. O sincretismo se consolidou pelas rezas aos santos e o acendimento concomitante de velas aos orixás, de modo que os santos católicos se misturaram com os deuses e deusas africanos e passaram a ser associados a eles. A partir do século XX, o espiritismo passou a ser praticado nos terreiros, originando a umbanda, que se difere dos demais cultos afro-brasileiros (Campolim, 2014).

Em uma análise histórica sobre a criminalização de culturas africanas, importante destacar as insurgências que passaram a acontecer no Brasil, a partir do século XIX, similares à Revolução Haitiana, o que despertou temor na elite escravocrata, em vista da possibilidade de ascensão de um Estado-negro independente (Queiroz, 2017).

O Haitianismo também ficou conhecido como Revolta de São Domingos, e ocorreu entre 1791 e 1804, na colônia francesa de Saint-Domingue, da qual decorreu, segundo Queiroz (2017, p. 67) (em citações diretas, sempre mencionar o nome do autor no corpo do texto) a “[...] na declaração do primeiro Estado Independente construído por ex-escravos e negros libertos em janeiro de 1085”. Arantes (2018, p. 08) refere que o medo provocado por esse evento “[...] fez com que a elite política se articulasse para evitar um processo correlato que culminasse na constituição de direitos da população preta decorrente da construção de um estado negro independente, como ocorreu no Haiti”.

Uma das estratégias que consolidaram o racismo estrutural para o controle da população negra, ao longo da história, foi negar o acesso ao voto, começando pela já mencionada Constituição Política do Império do Brasil, de 25 de março de 1824, que permitia que votassem nas eleições somente homens brancos, excluindo, automaticamente, “[...] a população negra da participação política”, consoante Arantes (2018, p. 10).

A proibição do voto dos analfabetos no século XIX, segundo Arantes (2018, p. 21), também foi “[...] um mecanismo utilizado para impedir o acesso à plena cidadania da população negra, sem que seja necessária

a utilização de marcadores raciais, pois ao se proibir o voto das pessoas analfabetas, na prática proibiu-se o voto das pessoas negras”. Ou seja, a proibição do voto de pessoas analfabetas “[...] foi utilizada pelas elites políticas como um subterfúgio racial para negar a cidadania da população negra sem explicitamente se falar em raça”, uma vez que, diante do contexto de exclusão, a maioria da população negra era também analfabeta.

Antes da abolição da escravatura, o Código Criminal do Império do Brasil, de 16 de dezembro de 1830<sup>15</sup>, estabeleceu, no artigo 60<sup>16</sup>, a pena de, no máximo, 50 chicotadas, ao escravizado que incorresse em algum delito (Brasil, 2025d). Antes do advento dessa lei, não havia limites ao castigo de chibatadas, ocorrendo, normalmente, entre 200 a 400 (Barros; Peres, 2011).

O Código Criminal Imperial também previa o crime de insurreição, caracterizado no artigo 113<sup>17</sup>, quando vinte ou mais escravizados juntavam-se para haver a liberdade por meio da força, com previsão de pena de morte para aquele que a liderasse, perpétua para aquele que tivesse participação média e de, no mínimo, 15 anos, quando a participação fosse mínima, estabelecendo-se a pena de açoites aos demais envolvidos. Inclusive, o artigo 114<sup>18</sup> determinava que incorriam nas mesmas penas os líderes que fossem livres. Também havia a tipificação, no artigo 115<sup>19</sup>, para aquele que ajudasse, excitasse ou aconselhasse escravos a se insurgirem, fornecendo-lhes armas, munições, ou outros meios para o mesmo fim (Brasil, 2025d).

Por outro lado, Barros e Peres (2011, p. 06) destacam “[...] que as raízes da criminalização da maconha no Brasil estão indiscutivelmente ligadas à diáspora africana”. O Brasil foi o primeiro país do mundo a criminalizar a maconha, inicialmente pelo Código de Posturas da Câmara Municipal do Rio de Janeiro, de 04 de outubro de 1830, apelidada de Lei do Pito de Pango, denominação pela qual a substância era conhecida. Essa

---

15 Lei de 16 de dezembro de 1830.

16 Art. 60. Se o réo fôr escravo, e incorrer em pena, que não seja a capital, ou de galés, será condemnado na de açoites, e depois de os soffrer, será entregue a seu senhor, que se obrigará a trazê-lo com um ferro, pelo tempo, e maneira que o Juiz designar. O numero de açoites será fixado na sentença; e o escravo não poderá levar por dia mais de cincoenta.

17 Art. 113. Julgar-se-ha committido este crime, retinindo-se vinte ou mais escravos para haverem a liberdade por meio da força. Penas - Aos cabeças - de morte no grão maximo; de galés perpetuas no médio; e por quinze annos no minimo; - aos mais - açoites.

18 Art. 114. Se os cabeças da insurreição forem pessoas livres, incorrerão nas mesmas penas impostas, no artigo antecedente, aos cabeças, quando são escravos.

19 Art. 115. Ajudar, excitar, ou aconselhar escravos á insurgir-se, fornecendo-lhes armas, munições, ou outros meios para o mesmo fim. Penas - de prisão com trabalho por vinte annos no grão maximo; por doze no médio; e por oito no minimo.

lei criminalizava a venda e o uso do pito de pango, sendo do conhecimento da elite e dos escravocratas que essa prática fazia parte da cultura africana e era utilizada por escravizados, ex-escravizados e quilombolas e, por isso, juntamente, com a criminalização de outras manifestações culturais e religiosas, passou a ser reprimida pela Polícia Imperial.

Após o fim do tráfico de escravizados, sobreveio a lei nº 601, de 18 de setembro de 1850, intitulada Lei de Terras, que consistia em, em vez de priorizar a questão das terras, resolver a problemática consistente na necessidade de substituição dos braços escravizados, os quais não eram considerados trabalhadores, mas, sim, meros instrumentos de trabalho. Segundo Gadelha (1989, p. 160), “[...] procurava-se, assim, contrabalançar os efeitos da abolição, incentivando a colonização através da possibilidade que teriam os colonos imigrantes, da aquisição de lotes de terras devolutas”, desprezando-se a possibilidade de transformar o trabalhador nativo livre em força de trabalho assalariada, e promover a vinda de colonos ao Brasil.

Assim, conforme explicação de Westin (2020, n.p.) “em 18 de setembro de 1850, o imperador dom Pedro II assinou a Lei de Terras, por meio da qual o país oficialmente optou por ter a zona rural dividida em latifúndios, e não em pequenas propriedades”. A Lei nº 601/1850, segundo Silva (2015, p. 90), beneficiava, em especial, “[...] os senhores e possuidores de terras que dominavam o cenário político e econômico do Brasil imperial”. O emprego da Lei de Terras prejudicou, profundamente, lavradores pobres e outros segmentos da sociedade, como as comunidades quilombolas, ao negar a forma tradicional e histórica com que determinados espaços territoriais vinham sendo ocupados, pois, segundo Silva (2015, p. 92),

[...] deve se acrescentar o fato de que, ao assegurarem seus quinhões de terra com base no emprego da Lei de 1850, os lavradores pobres estavam fazendo acontecer uma lógica que era diametralmente oposta àquela que definia sua existência cultural, social e econômica. Portanto, davam vida prática à lógica da propriedade como algo absoluto, presente nos termos da Lei, a qual negava a forma tradicional e histórica com que esses grupos vinham ocupando seus espaços territoriais e praticando um tipo específico de agricultura. Ao fazerem isso, portanto, mesmo que inconscientemente, estavam “jogando água” no moinho dos senhores e possuidores de grandes extensões de terras.

Silva (2015, p. 102) dispõe que a Lei de Terras garantiu que “[...] as classes dominantes rurais sempre teriam a seu favor a possibilidade de mobilizar um conjunto de relações - econômicas, sociais e culturais - não disponíveis aos grupos subalternos e subalternizados”. Garantiu-se, por

exemplo, “[...] que os lavradores pobres teriam suas condições de acesso à terra ainda mais limitadas [...] do mesmo modo, as falhas e as artimanhas postas em prática na sua execução garantiriam que os membros da elite econômica não teriam seus interesses profundamente afetados” (2015, p. 102). Portanto, a instituição dessa lei deixou de lado camponeses pobres, indígenas, ex-escravizados, descendentes de escravizados, mantendo a concentração fundiária, até hoje, uma questão não solucionada, garantindo a permanência de desigualdades estruturais.

Já a perseguição religiosa contra cultos africanos, manifestada pela legislação brasileira, iniciou-se, por exemplo, com a Lei contra Feiticeiros, instituída em 1805, que previa a “[...] punição contra pessoas que utilizassem objetos sagrados - principalmente cristãos - para culto ao qual servissem bebidas e comidas”, de acordo com Silva (2023, p. 06).

O Código Criminal do Império do Brasil, de 1830, de acordo com Couceiro (2008, p. 212), “[...] não previa como crime a prática de feitiçaria, ao contrário das Ordenações Filipinas, o conjunto de leis das colônias portuguesas, e do Código Penal republicano, de 1890”. O Título 3 do Livro 5 das Ordenações, intitulado *Dos Feiticeiros*, elencava “[...] uma série de atitudes consideradas como sendo ‘feitiçaria’”, porém, não havia definição alguma dessa palavra. Ainda, “o acusado de feitiçaria deveria pagar três mil réis ao acusador, ser açoitado no braço, em plena vila onde residisse, e degredado para o Brasil”.

A acusação de feitiçaria também foi prevista no Título 88 do Livro 4 das Ordenações, *Das causas porque o pai ou mãe podem deserdar seus filhos*, sendo que o Item 7 previa “[...] deserção no caso de alguém ‘usar de feitiçaria ou conversar com feiticeiros’. Em seguida, uma nota intitulada ‘Feiticeiros’ faz uma longa análise das hipóteses de surgimento da expressão e conclui que não é possível definir feitiçaria e nem feiticeiro(a)”. Couceiro (2008, p. 213) ainda descreve feitiçaria tratada no Código Penal Republicano:

No Código Penal republicano também encontramos a regulação da crença, mas sem explicitar feitiçaria, em três artigos. O artigo 156 proibia: “Exercer a medicina em qualquer de seus ramos e a arte dentária ou farmácia; praticar a homeopatia, a dosimetria, o hipnotismo ou o magnetismo animal, sem estar habilitado segundo as leis e regulamentos”. O artigo 157 proibia “Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar talismãs e cartomancia para despertar sentimentos de ódio e amor, inculcar cura de moléstias curáveis e incuráveis, enfim, para fascinar a credulidade pública”, e o artigo 158 proibia “Ministrar, ou simplesmente prescrever, como meio curativo para uso interno ou externo e sob qualquer forma preparada, substância de qualquer dos

reinos da natureza, fazendo ou exercendo, assim, o ofício denominado de curandeiro’.

No período imperial, Couceiro (2008, p. 243) dispõe que muitas pessoas acreditavam na feitiçaria, especialmente escravizados, libertos e africanos livres, inclusive, significativos segmentos da classe senhorial, os quais desenvolviam “[...] linguagens socialmente compartilhadas acerca desta crença, bem como sobre acusação de fatos provocados por feitiços ou pessoas acusadas de praticarem feitiçaria”. Ou seja, mesmo os outros segmentos da sociedade, além dos adeptos de religiões de matriz africana, acreditavam nos poderes das crenças religiosas ancestrais, manifestadas pelos escravizados/as e ex-escravizados/as, caracterizadas pela manifestação de entidades ancestrais africanas, através do corpo do *médium*<sup>20</sup>, como o manejo de objetos, a ingestão de substâncias, como a aguardente, o grito de palavras de ordem, o desenho de símbolos no corpo dos iniciados, manuseio de punhais, conhecimentos sobre ervas e receitas curandeiras, dentre outras manifestações.

Segundo Couceiro (2008, p. 243), “a crença de que, de fato, tais poderes existiam e poderiam ser utilizados para fazer o mal tratava-se de uma construção social”. Nesse contexto, “as insurreições escravas juntamente com a crença de membros da elite na feitiçaria abriam a possibilidade de diálogos conflituosos entre todos aqueles agentes sociais, fato que os escravos reconheciam através de reivindicações bastante específicas, muitas vezes”, pois, conforme narrado por Couceiro (2008), houve situações em que essas entidades manifestavam-se pelos líderes religiosos e propunham/organizavam revoltas, insurreições, de escravizados e/ou quilombolas, contra os escravocratas, o que foi motivo para muitas perseguições contra essas religiões e seus adeptos.

O Código Criminal de 1830 também criminalizava a prática da vadiagem e da *capoeiragem*. O crime de vadiagem era definido pelo artigo 399<sup>21</sup>, como deixar de exercitar profissão, ofício ou outro meio de sustento, não possuindo domicílio certo, ou por meio de ocupação proibida por lei,

20 A mediunidade pode ser caracterizada como uma faculdade que permite, ao médium, um estado de transe, como uma possessão típica das religiões chamadas mediúnicas, que incluem “[...] práticas religiosas em que há uma manifestação corpórea do metafísico, de uma entidade ou divindade”, no qual há a alteração da consciência a partir da incorporação de uma entidade no médium (Costa; Moraes Júnior, 2014, p. 73).

21 Art. 399. Deixar de exercitar profissão, ofício, ou qualquer mister em que ganhe a vida, não possuindo meios de subsistência e domicílio certo em que habite; prover a subsistência por meio de ocupação proibida por lei, ou manifestamente ofensiva da moral e dos bons costumes: Pena - de prisão celular por quinze a trinta dias. [...]

ofensiva a moral e aos bons costumes. A capoeiragem, por sua vez, segundo o artigo 402<sup>22</sup>, consistia no exercício de agilidade e destreza corporal, nas ruas e praças públicas, provocando tumultos e desordens, por meio da ameaça a pessoas ou incutindo temos de algum mal (Brasil, 2025d).

A partir de 1890, algumas das práticas, presentes nos cultos africanos e afro-brasileiros, foram enquadrados como *feitiçaria*, *magia negra* e *curandeirismo*, uma vez que o artigo 157<sup>23</sup> do Código Penal da República, de 1890<sup>24</sup>, previa as penas para a prática de espiritismo, magia e seus sortilégios, e o artigo 158<sup>25</sup>, as penas previstas para o crime de curandeirismo (Brasil, 2025c).

Essa perseguição contra as religiões de matriz africana, segundo Silva (2023, p. 06) “[...] se reforça ainda mais durante o Estado Novo (1937-1945) da chamada, historicamente, Era Vargas, ao qual a polícia, com autorização estatal, invadia e perseguia terreiros de Candomblé e Umbanda”. Não obstante, o Presidente Getúlio Vargas manteve, na ditadura do Estado Novo<sup>26</sup>, na Lei de Contravenções Penais, Decreto Lei nº 3.688, de 03 de outubro de 1941, o delito de *vadiagem*, que já era previsto desde o Império, com fins de punir “[...] indivíduos que não têm trabalho e se dedicam à ociosidade” (Westin, 2023, n.p.).

---

22 Art. 402. Fazer nas ruas e praças publicas exercicios de agilidade e destreza corporal conhecidos pela denominação capoeiragem; andar em correrias, com armas ou instrumentos capazes de produzir uma lesão corporal, provocando tumultos ou desordens, ameaçando pessoa certa ou incerta, ou incutindo temor de algum mal: Pena - de prisão celular por dous a seis mezes. Paragrapho unico. E' considerado circunstancia agravante pertencer o capoeira a alguma banda ou malta. Aos chefes, ou cabeças, se imporá a pena em dobro.

23 Art. 157: Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilegios, usar de talismans e cartomancias para despertar sentimentos de odio ou amor, inculcar cura de molestias curaveis ou incuraveis, emfim, para fascinar e subjugar a credulidade publica: Penas - de prisão celular por um a seis mezes e multa de 100\$ a 500\$000. [...]

24 Decreto nº 847, de 11 de outubro de 1890; institui o Código Penal dos Estados Unidos do Brazil.

25 Art. 158. Ministras, ou simplesmente prescrever, como meio curativo para uso interno ou externo, e sob qualquer fórma preparada, substancia de qualquer dos reinos da natureza, fazendo, ou exercendo assim, o officio do denominado curandeiro: Penas - de prisão celular por um a seis mezes e multa de 100\$ a 500\$000. [...]

26 O Estado Novo, no Brasil, mantido no período de 1937 a 1945, se tratava de uma ditadura que foi instituída a partir de um golpe de Estado. A ideia de *Estado Novo* era representada por um ideal político que buscava se afastar, tanto do capitalismo liberal, quanto do comunismo, duas doutrinas políticas que, desde o século XIX, competiam entre si. Para as doutrinas de direita, o *novo* significava uma ação direta do Estado para resgatar os sentimentos nacionais e nacionalistas, por meio da imposição dos interesses de uma classe sobre outras. Esses sentimentos deveriam ser conciliados com um sistema de produção que sobrepujasse os interesses da nação aos das classes e dos indivíduos (D'Araújo, 2000).

O delito de vadiagem, para Westin (2023, n.p.), “[...] sempre teve a população pobre - majoritariamente negra – como alvo específico”. Diante da realidade escravista, a preocupação em criminalizar a vadiagem não consistiu em obrigar o trabalho para ocupar a mão de obra na indústria, já que “[...] não havia fábricas relevantes no país, mas sim manter sob controle a população negra que havia obtido a alforria ou já nascido livre”.

Nem sempre as pessoas detidas por vadiagem eram realmente vadias, tendo em vista que muitas delas trabalhavam e, no entanto, não conseguiam comprovar, já que eram empregos informais. Ademais, a elite da sociedade e, conseqüentemente, os líderes de Estado, impunham o trabalho como uma necessidade, pela imposição da lógica capitalista. Assim, a detenção, muitas vezes, ocorria quando essas pessoas estavam passando por algum local em que não fossem desejadas, ou, até mesmo, num horário que pudesse ser considerado inadequado pelos policiais. Casara (*apud* Westin, 2023, n.p.) explica acerca da historicidade da tipificação do crime de vadiagem:

A tipificação penal da vadiagem vem de uma época em que prevalecia o chamado direito penal do autor. Punia-se a pessoa pelo que ela era, não pelo que ela fazia. Esse direito penal foi depois aplicado em regimes como o fascista, o nazista e o stalinista. Na democracia, não há espaço para ele. Por isso, muitos juízes e doutrinadores entendem que a vadiagem como contravenção não foi recepcionada pelo ordenamento jurídico da Constituição de 1988. [...] Esse é um exemplo típico de controle dos indesejados, daqueles que não interessam ao poder econômico. Viver na ociosidade sendo pobre dá cadeia, mas viver na ociosidade sendo rico dá coluna social. Podemos pensar em Jorginho Guinle, uma figura cultural famosa do Brasil [cuja família construiu o hotel Copacabana Palace], que se orgulhava de jamais ter trabalhado na vida. Ele nunca responderia a um processo por vadiagem.

Segundo João Marcos Buch, desembargador substituto do Tribunal de Justiça de Santa Catarina (TJ-SC), entrevistado por Westin (2023, n.p.), “a elite brasileira sabia que a escravidão seria abolida mais cedo ou mais tarde e certamente os futuros ex-escravizados não receberiam trabalho, terra, moradia, escola, indenização”. Na visão dos escravocratas, essas pessoas se transformariam, automaticamente, “numa grande massa perigosa, violenta, criminoso, sem nada a perder. Com a criminalização da vadiagem, a elite buscou garantir a sua própria proteção e conservar, não mais pela via da escravidão, mas por meio da lei, o controle sobre a população negra”.

Já a historiadora Neuma Brilhante, entrevistada por Westin (2023, n.p.), afirma que o alistamento militar forçado, no Brasil, também objetivava “[...] dar um destino aos grupos sociais que não eram considerados úteis. A equipe responsável pelo alistamento, ao chegar a determinada localidade, dava um prazo aos moradores para que se alistassem”. Sendo o serviço militar pesado e violento, era comum que poucos se voluntariassem, o que, comumente, fazia com que a equipe passasse a prender “[...] aqueles que encontrassem pelo caminho, incluindo bêbados e indivíduos dormindo na rua. Os ‘vadios’ eram um grupo particularmente fácil e conveniente de ser recrutado”.

Neuma Brilhante (Westin, 2023, n.p.) “[...] explica que nenhuma das Constituições brasileiras autorizava a discriminação das pessoas por motivo racial. Até mesmo a Constituição do Império, de 1824, que vigorou durante o período escravista, estabelecia que todos eram iguais perante a lei”. No entanto, havia brechas nas leis que permitiam a manutenção de prática racistas:

O que se criavam eram leis que tinham como objetivo aberto reprimir comportamentos da população pobre. Como ser pobre, no Brasil, coincidia com ser negro, as leis automaticamente acabavam tendo um viés racista. Já tivemos leis que criminalizavam a mendicância, a capoeira e a “magia”, que se referia às religiões de matriz africana. Isso mostra que inexistência de leis raciais não significa inexistência de racismo.

O Código Penal, Lei n.º 2.848, de 07 de dezembro de 1940, vigente no Brasil atualmente, ainda prevê a criminalização de *charlatanismo* e *curandeirismo*, sendo caracterizado, o primeiro, como o anúncio de cura por meio secreto e infalível, e o segundo, com a prescrição, ministério ou aplicação, habitual, de qualquer substância, usando gestos, palavras ou qualquer outro meio, e/ou fazendo diagnósticos, de acordo com os artigos 283<sup>27</sup> e 284<sup>28</sup> (Brasil, 2025b).

A partir disso, é importante uma reflexão sobre a forma com que se estruturou a colonialidade no Brasil, tendo em vista que a necessidade de submissão ao branco, aliada à religião católica, constituiu um processo de rejeição à identidade negra que se estende até a atualidade. Ainda que os

27 Charlatanismo Art. 283 - Inculcar ou anunciar cura por meio secreto ou infalível: Pena - detenção, de três meses a um ano, e multa (grifos originais).

28 Curandeirismo Art. 284 - Exercer o curandeirismo: I - prescrevendo, ministrando ou aplicando, habitualmente, qualquer substância; II - usando gestos, palavras ou qualquer outro meio; III - fazendo diagnósticos: Pena - detenção, de seis meses a dois anos. Parágrafo único - Se o crime é praticado mediante remuneração, o agente fica também sujeito à multa.

seus traços culturais integrem a identidade brasileira, por meio de música, comida, religião, linguagem, a rejeição a estes traços segue ativa mesmo após a abolição da escravização (Barbosa, 2020).

Conforme observado neste subcapítulo, o racismo serviu de base para muitas leis e decretos, demonstrando como o contexto sociocultural influenciou a construção da legislação brasileira e seus avanços ao longo da história, o que pode ser considerado como uma das inúmeras formas utilizadas para a exclusão da população negra.

## 2.3 Processos excludentes das pessoas negras na atualidade

A instituição do racismo estrutural, embora iniciado durante o período colonial, continua enraizado em, praticamente, todos os segmentos da sociedade, e manifesta-se no cotidiano, de maneiras que demonstram uma adaptação das práticas e da exteriorização de pensamentos e crenças racistas, conforme o período em que ocorrem e o contexto analisado. Algumas dessas características da colonialidade serão apontadas neste subtítulo, com destaque para índices que apontam a manutenção do processo excludente em relação às pessoas negras, no que se incluem suas práticas e costumes.

A escravização, formalmente, perdurou por mais de três séculos, lapso temporal maior do que o de liberdade. Assegurada legalmente, fato importante para compreender as perspectivas sociológicas e econômicas do Brasil do século XIX. Refletiu, profundamente, na consolidação do racismo, pois a abolição da escravatura, por meio da Lei nº 3.353, de 13 de maio de 1888, não significou o fim da exploração de negros/as, haja vista a manutenção da estrutura colonialista e racista, o chamado *racismo estrutural*<sup>29</sup> (Barbosa, 2020).

O processo de abolição da escravização no Brasil teve, como contexto, o racismo, constituído e impregnado na sociedade brasileira, que permitiu que houvesse a continuidade da opressão ao negro, mesmo com a abolição formal. Apesar da organização dos movimentos negros em busca da liberdade, e de movimentos da sociedade civil defensores das liberdades das pessoas negras, a elite escravocrata adiantou-se e apoiou a Lei Áurea<sup>30</sup>, que, na prática, ao não assegurar direitos para além da libertação do cativo,

29 Estrutura histórico-social que organiza a sociedade por meio de diferenças no tratamento entre as pessoas, pautadas na cor da pele e nos traços físicos, que indicam uma posição de privilégio ou de exclusão (Barbosa, 2020).

30 Assunto tratado no subtítulo 2.2 *A institucionalidade do racismo estrutural*.

manteve a população, antes, escravizada, em condições de miserabilidade e, por decorrência, a dominação das/pelas mesmas elites (Prioste, 2017).

Com o fim formal da escravização, as pessoas negras continuaram excluídas e discriminadas pela ausência de ações públicas de inclusão, sem oportunidades de moradia adequada e trabalho, visto que os postos de trabalho, nesse período, eram, preferencialmente, ocupados pelos imigrantes europeus. Como consequência, até hoje os/as negros/as têm dificuldades de inserção no mercado de trabalho e em alcançar qualificação profissional, por diversos fatores que perpassam o âmbito cultural, social e econômico (Souza, 2019).

Diante do contexto de intermitente interferência europeia no período colonial, em práticas que são identificadas até a atualidade, destaca-se o racismo como aspecto estrutural e histórico, pois não é derivação automática do processo dos sistemas econômicos e políticos. Compreender as raízes do racismo estrutural, no Brasil, é importante, como aponta Almeida (2021, p. 32), para compreender como se mantém na atualidade, pois

[...] podemos dizer que o racismo é uma forma sistemática de discriminação que tem a raça como fundamento, e que se manifesta por meio de práticas conscientes ou inconscientes que culminam em desvantagens ou privilégios para indivíduos, a depender do grupo racial ao qual pertencam.

A construção social e ideológica do Brasil sustenta-se na chamada *democracia racial*, baseada na manutenção das estruturas raciais desiguais que, historicamente, assim como em muitos outros países, promoveu um processo em que as pessoas brancas, de ascendência europeia, formam os grupos sociais dominantes, colocando-se como um ideal a ser alcançado pelos demais.

Apesar de a escravização já ter sido abolida, a população negra continua vivendo sob constante violência física e simbólica, de modo que o racismo estrutural segue organizando a sociedade por meio de diferenças no tratamento entre as pessoas, pautadas na cor da pele e nos traços físicos, que indicam uma posição de privilégio ou de exclusão, eis que, como destaca Almeida (2021, p. 31),

[...] não existem diferenças biológicas ou culturais que justifiquem um tratamento discriminatório entre seres humanos, o fato é que a noção de raça ainda é um fator político importante, utilizado para naturalizar desigualdades e legitimar a segregação e o genocídio de grupos sociologicamente considerados minoritários.

À vista disso, percebe-se a existência do racismo institucional no Brasil, porquanto o registro dos preconceitos e dos estereótipos, presentes nas vidas pessoais e profissionais da população negra, que tem, inclusive, uma pequena representação na esfera pública. Embora a população nacional seja, em grande parte, formada por pessoas negras, como será discorrido adiante, a sua representatividade ainda é restrita, com forte tendência à sua exclusão do mercado de trabalho formal brasileiro. Um dos motivos refere-se aos critérios de seleção, estabelecidos pela maioria dos/as empregadores/as, que dizem respeito, em especial, à aparência, de forma que se privilegiam, veladamente, determinados perfis em detrimento de outros, normalmente, em desfavor dos negros. Como consequência, essa mão de obra, em maior parte, permanece em posições subalternizadas na estrutura de empregos e de serviços (Almeida, 2021).

O racismo estrutural também pode ser verificado em outros aspectos, como, na diminuta representatividade negra em espaços de maior visibilidade na mídia, a citar, programas de televisão, filmes ou em revistas de maior circulação. No mesmo sentido, é ínfima a ocupação, por pessoas negras, no alto escalão do Exército Brasileiro, pois esses permanecem ocupando cargos subalternos, situados nas posições mais baixas da hierarquia (Almeida, 2021).

Segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) (2023, p. 12), “o mercado de trabalho brasileiro é caracterizado pela heterogeneidade entre atividades econômicas, em que se destaca a elevada desigualdade de rendimentos entre as pessoas ocupadas”, sendo que, desde o século XX, o processo de redução das desigualdades estruturais existentes na sociedade e na economia brasileira tem ocorrido lentamente e com oscilações no mercado de trabalho.

A análise das condições de vida da população brasileira, em 2022, realizada pelo IBGE (2023, p. 24), observou um padrão que se repete entre os anos de 2012 e 2022, sendo esse a *desagregação por cor ou raça*, o qual, “[...] dentre o total de pessoas ocupadas, a proporção da população branca era 44,7%, e a preta ou parda, 54,2%, resultados próximos aos encontrados para o total da população na força de trabalho [...]”. Contudo, “[...] o recorte por atividade econômica revela a segmentação das ocupações e a rigidez da segregação racial no mercado de trabalho [...]”, uma vez que “[...] a incidência de pretos ou pardos é acentuada na Agropecuária (62,0%), na Construção (65,1%) e nos Serviços domésticos (66,4%), atividades que

apresentaram rendimentos inferiores à média em todos os anos da série [...]”.

Já as áreas relativas à “[...] informação, financeira e outras atividades profissionais, [...] como Administração pública, educação, saúde e serviços sociais, cujos rendimentos apresentaram níveis bastante superiores à média, foram as atividades que contaram com, proporcionalmente, maior presença de pessoas ocupadas de cor ou raça branca [...]” (IBGE, 2023, p. 24).

Quanto ao rendimento do trabalho, “[...] um dos mais importantes indicadores objetivos de qualidade da inserção do trabalhador no mercado laboral, ainda que não seja exclusivamente determinante [...]”, as desigualdades, no Brasil, restam evidenciada a partir dos indicadores de desagregação por cor ou raça, assim como o recorte por sexo, de acordo com o IBGE (2023, p. 25):

Em 2022, a população ocupada de cor ou raça branca ganhava, em média, 64,2% mais do que a de cor ou raça preta ou parda e os homens, 27,0% mais que as mulheres, sendo que mulheres e homens de cor ou raça preta ou parda recebiam rendimentos inferiores aos das pessoas brancas. Os resultados indicam a existência de desigualdade estrutural, dado que esses diferenciais, salvo pequenas oscilações, foram encontrados em todos os anos de 2012 a 2022 [...].

Os recortes por número de horas trabalhadas e nível de instrução possibilitam uma investigação mais detalhada da desigualdade de rendimentos do trabalho, pois os dados obtidos pelo IBGE (2023, p. 25) demonstram:

Em 2022, a população ocupada de cor ou raça branca recebia rendimento-hora superior à população de cor ou raça preta ou parda qualquer que fosse o nível de instrução, sendo a maior diferença na categoria Superior completo, R\$ 35,30 contra R\$ 25,70. Considerando o valor total médio, a diferença foi de 61,4% favoravelmente à população branca (R\$ 20,10) em relação à preta ou parda, (R\$ 11,80). O mesmo indicador segundo o sexo, mostra que o rendimento dos homens foi superior em 12,8% ao das mulheres, sendo que da mesma forma que na comparação por cor ou raça, a maior diferenciação ocorreu entre pessoas com nível superior completo, pois o rendimento médio dos homens superou o das mulheres em 43,2% [...].

Verifica-se que, atualmente, no Brasil, os rendimentos apresentados pela população branca, no geral, independentemente do nível de instrução, mostram-se, em média, 61,4% maiores que da população negra ou parda.

No mesmo sentido, os rendimentos médios dos homens superaram em 43,2% o das mulheres.

Destaca-se que a informalidade de parte significativa dos postos de trabalho, definida pela Organização Internacional do Trabalho (OIT) como “[...] empregados e trabalhadores domésticos sem carteira de trabalho assinada; trabalhadores por conta própria e empregadores que não contribuem, ambos, para a previdência social; e trabalhadores familiares auxiliares [...]”, é uma característica do mercado de trabalho brasileiro, constituindo mais uma importante fonte de desigualdades (IBGE, 2023, p. 27).

A consequência dessa situação é a existência de “[...] um elevado contingente de trabalhadores sem acesso aos mecanismos de proteção social, como o direito à aposentadoria e às licenças remuneradas (para maternidade ou afastamento laboral por motivo de saúde)” (IBGE, 2023, p. 27-28). Quanto ao recorte de raça e gênero, o IBGE (2023, p. 29) pontua:

A proporção de pessoas em ocupações informais, que já havia aumentado em 2021, quando comparado a 2020, voltou a crescer em 2022 e alcançou o percentual de 40,9%, aproximando-se do nível de 2019. Neste quesito, percebe-se grande diferenciação por cor ou raça, que se mantém ao longo da série, correspondendo a uma característica estrutural do mercado de trabalho brasileiro desfavorável aos trabalhadores, homens ou mulheres, de cor ou raça preta ou parda [...].

Os resultados, apontados pelo IBGE, demonstram que as desigualdades, historicamente, constituídas refletem no fato de que “[...] a maior proporção de pessoa de cor ou raça preta ou parda [...]” encontra-se “[...] na ocupação de empregados e trabalhadores domésticos, ambos, sem carteira de trabalho assinada, além de trabalhadores por conta própria que não contribuem para a previdência social [...]” (IBGE, 2023, p. 29).

Assim como as questões relativas aos postos de trabalho, emprego e remuneração demonstram a desigualdade entre populações brancas, negras, pardas, também se mostra importante analisar os perfis das populações pobres e extremamente pobres no Brasil, a partir dos dados descritos pelo IBGE (2023, p. 75):

As diferenças foram mais significativas na análise por cor ou raça, pois pessoas pretas ou pardas representavam mais de 70% dos pobres e extremamente pobres. Essas diferenças também se mantiveram nas taxas de pobreza e extrema pobreza: 7,7% das pessoas de cor ou raça preta ou parda eram extremamente pobres em 2022 (contra 3,5%

entre brancos) e 40,0% eram pobres (contra 21,0% de brancos). Entre as mulheres pretas ou pardas, esses percentuais foram ainda maiores, chegando a 8,0% de extremamente pobres e 41,3% de pobres. O arranjo domiciliar formado por mulheres pretas ou pardas responsáveis, sem cônjuge e com presença de filhos menores de 14 anos de idade também foi aquele que concentrou a maior incidência de pobreza: 22,6% dos moradores eram extremamente pobres e 72,2% eram pobres [...].

Já a análise da presença de alguns bens duráveis nos domicílios da população brasileira, como telefone (fixo ou celular), geladeira, máquina de lavar roupa, automóvel, motocicleta, microcomputador, e acesso à internet, foi utilizada pelo IBGE (2023, p. 93) para qualificar as condições de moradia relativas a tarefas domésticas, processamento e armazenamento de alimentos, e comunicação a partir de sua residência. Concluiu-se, ao analisar a população de maneira desagregada por cor ou raça, que a proporção de presença dos referidos bens, exceto da motocicleta, no domicílio, “[...] é maior entre a população de cor ou raça branca do que entre a população de cor ou raça preta ou parda”.

Quanto à escolaridade, o IBGE (2023) verificou que houve uma diminuição na frequência escolar de crianças entre 4 e 5 anos durante a pandemia de Covid-19, entre os anos de 2020 e 2022, especialmente, das famílias de baixa renda. Contudo, a frequência diminuiu em maior nível para crianças negras ou pardas, cujo percentual foi de 91,1%, que para crianças brancas, com percentual de 92%.

O contexto, descrito pelos dados apontados pelo IBGE (2023), permite considerações mais detalhadas também acerca da condição social de mulheres negras no Brasil, que sofrem sobre diferentes aspectos, uma vez que a discriminação se pauta tanto nas relações de gênero, quanto nas raciais, inclusive no setor socioeconômico e nas oportunidades profissionais (Souza, 2019).

Desde o colonialismo que as mulheres negras ocupam o papel de lavadeiras, cuidadoras, cozinheiras, ou seja, atividades braçais, sendo que, mesmo após a abolição da escravidão, continuaram e continuam exercendo essas profissões, que são, constantemente, desvalorizadas e vistas como de pouco prestígio social. Essa situação persiste na sociedade atual, até pela manutenção dos fatores que restringem a profissionalização e a escolaridade dessas mulheres (Almeida, 2017).

Consequentemente, as mulheres negras integram a parcela mais pobre da população, com alta taxa de desemprego e de trabalho informal, sendo a sua remuneração menor que a de homens e de mulheres brancas e

de homens negros. De acordo com Luz *et al.* (2017), essa situação se deve ao fato de que as mulheres negras são as mais afetadas pela desigualdade subsistente na sociedade capitalista, uma vez que o modo de produção do sistema neoliberal produz e distribui riqueza e, ao mesmo tempo, gera exclusão. Entretanto, a discriminação das mulheres, nesse contexto, não se relaciona somente com o sistema econômico, mas, também, com as relações de gênero, culturais e sociais.

A dificuldade de inserção das mulheres no mercado do trabalho tem uma de suas faces voltada ao senso comum, que se funda na suposta determinação biológica para definir as funções da mulher. Essa situação gera desigualdade e mantém uma relação de gênero em que o sexo feminino e o sexo masculino têm seus papéis pré-definidos, sendo difícil a flexibilização dessa realidade (Luz *et al.*, 2017).

As atribuições familiares e domésticas, incumbidas pela sociedade patriarcal às mulheres, refletem na sua participação no mercado de trabalho, que acaba sendo menor que a dos homens, mesmo que as mulheres tendam a permanecer mais nas escolas do que eles e alcancem maior grau de qualificação (Trippia; Baracat, 2014).

As discriminações negativas mantêm e obstaculizam a inserção da mulher negra no mercado de trabalho, de modo que, apesar de se ter alcançado a igualdade jurídica formal, por meio da Constituição da República Federativa do Brasil (CRFB), de 5 de outubro de 1988, que assegurou o princípio da igualdade, ainda é necessário que seja alcançada a igualdade material. Por isso, defende-se que o Estado deve promover e garantir políticas públicas que busquem e efetivem a igualdade material no cotidiano brasileiro (Souza, 2019).<sup>31</sup>

Assim, verifica-se que a desvalorização do trabalho, desenvolvido por pessoas negras, decorre de ideias fundamentadas na colonialidade, acerca da superioridade branca e europeia, que mantém os grupos considerados inferiores a serviço de seus interesses, nas palavras de Quijano (2005, p. 120):

A classificação racial da população e a velha associação das novas identidades raciais dos colonizados com as formas de controle não pago, não assalariado, do trabalho, desenvolveu entre os europeus ou brancos a específica percepção de que o trabalho pago era privilégio dos brancos.

31 Destaca-se, como avanço formal, a Lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010, que “institui o Estatuto da Igualdade Racial; altera as Leis nos 7.716, de 5 de janeiro de 1989, 9.029, de 13 de abril de 1995, 7.347, de 24 de julho de 1985, e 10.778, de 24 de novembro de 2003” (Brasil, 2025f).

A inferioridade racial dos colonizados implicava que não eram dignos do pagamento de salário. Estavam naturalmente obrigados a trabalhar em benefício de seus amos. Não é muito difícil encontrar, ainda hoje, essa mesma atitude entre os terratenentes brancos de qualquer lugar do mundo. E o menor salário das raças inferiores pelo mesmo trabalho dos brancos, nos atuais centros capitalistas, não poderia ser, tampouco, explicado sem recorrer-se à classificação social racista da população do mundo. Em outras palavras, separadamente da colonialidade do poder capitalista mundial.

O capitalismo possui condições objetivas e subjetivas de existência: aquelas se referem às possibilidades materiais, enquanto estas, à formação e à constituição subjetiva dos indivíduos, de modo a reproduzir, em seus atos, as relações sociais formadas pela troca mercantil. Segundo Almeida (2018, p. 132), o resultado dessas relações implica na naturalização da

[...] separação entre Estado e sociedade civil, sua condição social e seu pertencimento a determinada classe ou grupo. Esse processo, muitas vezes, passa pela incorporação de preconceitos e de discriminação que serão *atualizados* para funcionar como modos de subjetivação do interior do capitalismo [...]

O processo de naturalização de identidades subjetivas não é espontâneo, uma vez que os sistemas de educação e os meios de comunicação de massa são mecanismos de produção de “[...] *subjetividades culturalmente adaptadas* em seu interior [...]”. Por conseguinte, “[...] parte da sociedade entende como um mero aspecto cultural o fato de negros e mulheres receberem os piores salários e trabalharem mais horas mesmo que isso contrarie disposições legais”, consoante explica Almeida (2018, p. 132-133).

Ainda sob o aspecto objetivo do racismo na economia, Almeida (2018, p. 134) conclui que “[...] as políticas econômicas estabelecem privilégios para o grupo racial dominante ou prejudicam as minorias [...]”, a exemplo da tributação, que, no Brasil, é estruturada sobre salário e consumo, o que afeta, em maior quantidade, os/as mais pobres e assalariados/as. Enquanto a tributação sobre patrimônio e renda incidiria sobre os mais ricos, “[...] a carga tributária torna-se um fator de empobrecimento da população negra, especialmente das mulheres negras, visto que estas são as que recebem os menores salários [...]”.

Por outro lado, Almeida (2018, p. 135) também destaca que a pobreza é, ideologicamente, incorporada pelo racismo, “[...] quase que como uma condição ‘biológica’ de negros e indígenas, naturalizando a inserção no mercado de trabalho de grande parte das pessoas identificadas

com estes grupos sociais com salários menores e condições de trabalho precárias”.

A *periferia* é um espaço em que “[...] o capitalismo se instalou sob a lógica colonialista [...]”, no qual ocorre a superexploração do trabalho, consistente “[...] no pagamento de remuneração abaixo do valor necessário para a reposição da força de trabalho e maior exploração física do trabalhador [...]”. Isso porque, “[...] o racismo, certamente, não é estranho à expansão colonial e à violência dos processos de acumulação primitiva de capital que *liberam* os elementos constitutivos da sociedade capitalista”, segundo Almeida (2018, p. 135).

Ademais, há a questão relativa à interação entre classe e raça, consideradas elementos, socialmente, sobredeterminados, uma vez que não cabe instituir-se “[...] uma noção de *classe* que desconsidera o modo com que esta mesma classe se expressa enquanto relação social objetiva [...]”, visto que “[...] são indivíduos concretos que compõem as classes à medida que se constituem concomitantemente como classe e como *minoría* nas condições estruturais do capitalismo [...]”, para Almeida (2018, p. 145).

Além dos aspectos econômicos, o racismo estrutural também continua se manifestando no campo religioso. Apesar de, na atualidade, uma grande parcela da população brasileira conservar ascendência africana em sua linhagem genética, muitos/as brasileiros/as desconhecem as raízes culturais africanas, acarretando na desvalorização, recriminação e agressão, voltadas às pessoas praticantes e aos locais de culto, principalmente, por alguns religiosos e líderes extremistas (Martins; Torres, 2021).

O racismo religioso é definido, por Costa Neto (2023, p. 5326), como uma “[...] prática intencional, voluntária, deliberada e consciente de impedir, obstar, rechaçar, contestar, vedar, proibir e ofender mediante o discurso racista [...]”, que se utiliza “[...] do racismo institucional, individual e cultural, com o inabalável propósito de promover a exclusão, a intolerância, a extinção e a discriminação para tolher à religiosidade”. Já para Westin (2023, n.p.), o racismo religioso se configura pelo ataque, principalmente, a pessoas negras, “[...] pelo simples fato de seguirem a umbanda, o culto de Ifá ou qualquer outra religião afro-brasileira, como o candomblé, o batuque, a encantaria, a jurema, o nagô-vodun, o tambor de Mina, o terecô, o xangô e o xambá”.

A ignorância e a intolerância sobre a fé das outras pessoas fazem com que, diariamente, inúmeros casos de racismo religioso sejam registrados no Brasil, relacionados a agressões físicas e verbais, bem como,

invasões e depreciações de terreiros, locais em que as religiões de matriz africana costumam manifestar a sua fé (Barbosa, 2020). O preconceito contra religiões de matrizes africanas está, diretamente, ligado ao racismo, demonstrando a necessidade de se desmistificar e aproximar estas religiões da sociedade como um todo, como apontam Martins e Torres (2021, p. 314):

A esfera educacional religiosa pode servir, também, como ferramenta para aprendizados quanto à sociologia, história e antropologia, valorizando a cultura negra, sua compreensão e garantia de construção identitária positiva por parte da população de origem africana.

A falta de conhecimento sobre a cultura africana reflete nos preconceitos vivenciados pelas religiões afro-brasileiras, constituindo desafios a serem superados no campo político-social. A discriminação racial resulta na baixa penetração da cultura negra nas produções sociais hegemônicas, pois ainda que existam iniciativas, como datas em memória do período escravagista ou homenagens materializadas em festas de Orixás, a maioria dos hábitos e preconceitos atuais originaram-se no período colonial (Martins; Torres, 2021).

A intolerância religiosa manifesta-se pela demonização de entidades dos cultos, que são oprimidos pelo racismo estrutural. Um exemplo é a associação que ocorreu durante o período de pandemia de COVID-19 à imagem de Exu e de um demônio, o responsabilizando pela propagação do vírus da Covid-19, sem que as pessoas, que criaram a falácia, compreendam a sua relação com a verdadeira cosmovisão do nascimento das culturas negras (Martins; Torres, 2021).

Acerca do racismo religioso, apontam-se que as comunidades tradicionais de terreiro sofrem inúmeros tipos de violência, como: ataques à integridade física dos seus adeptos, “[...] depredação dos terreiros, demissão em função da pertença religiosa, discriminação no ambiente escolar, violação dos símbolos sagrados, acusações de serem culpados por malefícios que ocorrem nos seios das famílias, ataques nas redes sociais”, de acordo com Franco (2021, p. 39), bem como, o travamento de lutas jurídicas pelo fim dos sacrifícios de animais nos rituais de candomblé.

A pesquisa realizada pelo Censo em 2010, aponta que apenas 0,3% da população brasileira afirma seguir alguma religião de matriz africana. Recentemente, em 2020, o Datafolha também realizou uma pesquisa nesse sentido, encontrando um índice maior, mas, ainda assim baixo, de apenas 2%. Nos próximos meses, os resultados do Censo de 2022 serão

divulgados com dados mais atualizados, porém, ainda não há data definida para isso (Westin, n.p.).

Os números, apresentados pelas pesquisas com relação às questões religiosas, invariavelmente, mostram-se inferiores à realidade, em razão do temor do racismo religioso e suas violências, o que faz com que muitos/as adeptos/as das religiões afro-brasileiras prefiram não se identificar como tais. Além disso, outras pessoas têm “[...] vontade de seguir a crença de seus antepassados, mas decidem não fazê-lo em nome da própria segurança”, consoante Westin (2023, n.p.).

Recentemente, em 2022, a instituição Ilê Omolu Oxum e a Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde (Renafro) realizaram um levantamento com 255 líderes religiosos, pais e mães-de-santo<sup>32</sup>, em todo o país, e extraiu-se que “[...] 60% dos terreiros sofreram pelo menos um ataque nos dois anos anteriores. Além disso, 80% dos líderes entrevistados relataram que pessoas de suas comunidades já sofreram algum tipo de violência motivada por racismo religioso” (Westin, 2023, n.p.).

Apesar da liberdade religiosa ter sido instituída, no Brasil, pela CRFB, perseguição e crimes contra religiões de matriz africana continuam. O país sofre “[...] recrudescimento de uma violência desmedida contra as religiões afro-brasileiras, o que representa uma afronta aos direitos humanos” (Renafro, Ilê Omolu Oxum, 2022, p. 11). O relatório elaborado por Renafro e Ilê Omolu Oxum (2022, p. 12) exemplifica os principais ataques que ocorrem contra as religiões de matriz africana:

O preconceito pode estar em qualquer lugar e se apresentar das mais diversas facetas: das mais veladas às mais agressivas. Os ataques sofridos pelos indivíduos das comunidades tradicionais de terreiros, ocorrem na rua, na escola, no ambiente de trabalho, na família e nas redes sociais. As formas de agressões também variam, desde um constrangimento público, ‘bullying’ em ambiente escolar, xingamentos, pedradas, demissões do trabalho, seleção discriminatória para uma entrevista de emprego.

Ademais, os dados coletados por Renafro e Ilê Omolu Oxum (2022, p. 5) apontam que, somente no ano de 2022, o Brasil registrou três queixas de intolerância religiosa por dia. Nesse ano, “[...] o país teve 383 denúncias de intolerância religiosa, de acordo com o número de queixas recebidas entre janeiro e junho apenas no *Disque 100*, serviço para

---

32 Pais e mães-de-santo são os sumos sacerdotes/tisas que dirigem os terreiros de religiões de matriz africana, seja de candomblé, xangô, ou umbanda. Esse/a líder “[...] chefa tanto o corpo sacerdotal quanto todas as cerimônias rituais rotineiras ou extraordinárias”, de acordo com Tesouro de Folclore e Cultura Popular Brasileira (CNFCP, 2025, n.p.).

denunciar violações de direitos do Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos [...]”.

Desses dados, o “[...] Estado com mais registros é Rio de Janeiro, com 81 denúncias, seguido de São Paulo, com 63, Minas Gerais (29). A maioria dos relatos foram feitos por praticantes de religiões de matriz africana. Grande parte das vítimas, 65,8% são mulheres”. Essa situação é agravada no ambiente virtual, “[...] com 2.813 denúncias entre janeiro e junho [...]” de 2022, com “[...] um acréscimo de 654,1%, em relação ao mesmo período do ano passado. Além da subnotificação dos casos de racismo, há indícios de que a maioria das pessoas que chegam à delegacia não conseguem fazer uma denúncia, por entraves burocráticos ou leniência dos servidores” (Renafro, Ilê Omolu Oxum, 2022, p. 5).

Os dados apontados referentes às condições das religiões de matriz africana no Brasil, demonstram que o racismo estrutural tem, como uma das suas principais manifestações, a prática do racismo religioso, uma vez que são esses cultos os mais perseguidos por outras religiões, sofrendo ataques diariamente, em frequência e quantidade maior que as demais.

Portanto, o racismo instituído pela colonialidade, mesmo após a abolição da escravatura e o advento do estado democrático de direito, continuou enraizado no pensamento e no cotidiano da população brasileira, o que se verifica pelas condições diferentes de participação social da população negra e periférica, em comparação aos segmentos branco e acima da linha da pobreza. As raízes da colonialidade são evidenciadas nas condições socioeconômicas, na educação, na saúde, na cultura e na religiosidade, mantendo-se, na atualidade, a violência institucional contra os grupos subalternizados.



## MUSICALIDADE COMO LINGUAGEM DE RESISTÊNCIA NEGRA

Neste capítulo, inicialmente, são feitas considerações sobre as religiões de matriz africana no Brasil e, em seguida, é abordada a trajetória do samba e a consolidação do carnaval no país, com resgates históricos acerca desse ritmo musical, bem como da constituição das escolas de samba e dos seus desfiles.

### 3.1 As religiões de matriz africana e o sincretismo no Brasil

A cultura africana, conforme abordado no Capítulo anterior, foi trazida pelas pessoas escravizadas, ao Brasil, durante todo o período colonial e, apesar de, constantemente, sofrer perseguições e tentativas de apagamento, significou a resistência dos povos africanos pela manutenção de elementos simbólicos e religiosos, ligados à memória daqueles/as, elementos que serão abordados neste subtítulo.

A colonização do Brasil deu-se em razão da crença na necessidade de implantação de um projeto de *civilização*, no qual povos inteiros foram dizimados, enquanto outros foram totalmente subjugados.<sup>33</sup> No fim do século XVIII e início do século XIX, propagou-se um consenso de que civilização dizia respeito à imposição de uma forma de cultura, diferente de outras, que fosse superior em termos qualitativos. Justificava-se que o ato de *civilizar* povos, que não fossem ocidentais, era necessário, obrigando-os a assimilar os mesmos valores e costumes dos europeus, fenômeno que a Antropologia denomina de etnocentrismo, que marcou profundamente o processo de colonização do Brasil (Nogueira, 2006).

Na trajetória transversal da história negra no Brasil, a *re-existência* pode ser considerada um “[...] fenômeno de transformação cognitiva pela inter-relação de seres e saberes compartilhados”, como destaca Machado (2010, p. 3). Assim, os ex-escravizados/as, expatriados/as pela diáspora<sup>34</sup>, resignificaram-se em torno de uma identidade ancestral, ou seja, saberes que se expressam por meio da história oral, dos mitos, cantigas, provérbios

33 Conforme tratado no item 2.1. *Elementos estruturantes da formação social do Brasil*.

34 Deslocamento que pode ser forçado, ou não, de um povo, pelo mundo.

e falas que, conforme Machado (2010, p. 3), “[...] anunciam um éthos epistemológico enraizado no pensamento africano na sua atemporalidade”.

Assim, o berço ancestral é recomposto com a religião em que etnias e crenças se organizaram, enquanto processo de adaptação cultural, em um espaço cujo significado é, consideravelmente, mais amplo do que o espaço físico. A Casa de Santo é lugar de convívio de diferenças, comum a todos e todas (Machado, 2010).

O espaço compreendido pelo terreiro significa um lugar atemporal, no qual os/as participantes possuem métodos próprios de aprender e de ensinar. Aprende-se pela observação, imitação e admiração nos saberes e fazeres dos/as mais velhos/as, obedecendo-se a uma cadeia para a manutenção, continuidade e expansão da cultura. Os/as mais velhos/as ensinam como aprenderam aos/as mais novos/as, que darão continuidade à tradição. Essa é uma singularidade situada no pensamento de matriz africana, especialmente, no que foi recriado nas comunidades de terreiro (Machado, 2010).

Tal modelo de educação tem, como essência, uma forma de transmissão de conhecimento como patrimônio cultural e religioso, dando significado à vida cotidiana dos/as envolvidos/as. O terreiro significa um espaço da ordem do sagrado, que socializa o indivíduo ao grupo. Assim, “as vivências da comunidade estão lastreadas em princípios e valores humanos que consideram a vida, o corpo e a ancestralidade na interdependência entre o ser e tudo que pode ser considerado vida no planeta”, como explica Machado (2010, p. 05).

Atualmente, as religiões mais conhecidas no Brasil são o candomblé e a umbanda, e os rituais consistem em práticas ofertatórias aos orixás e divindades, utilizando-se de “[...] flores, ervas, frutos, alimentos, velas e o sacrifício de animais não humanos”, como explicam Vieira e Silva (2016, p. 106). Entretanto, existem diferenças entre ambas, sendo que a umbanda, dentre todas as religiões africanas, é a única que não pratica o sacrifício de animais em seus trabalhos, utilizando-se de outros produtos, como ervas, frutos, flores, para as suas oferendas.

O candomblé é muito próximo dos cultos típicos da África, que foram trazidos pelos/as escravizados/as, enquanto que a umbanda se consolidou como uma religião, tipicamente, brasileira, surgida no contexto da modernidade, o que a fez se afastar de alguns elementos presentes no candomblé, como o sacrifício de animais, pois era considerado um

ato inconcebível para uma sociedade que busca se encaixar no padrão eurocêntrico de civilização (Franco, 2021).

Ao contrário da umbanda, o sacrifício de animais faz parte dos rituais, cultos e festividades do candomblé, pela crença na imprescindibilidade dos rituais de sacrifício para a continuidade da religião, pois acredita-se que, se as entidades espirituais não forem, devidamente, alimentadas, irão morrer. Para este credo, a utilidade dos animais consiste na ideia de que foram feitos para alimentar tanto os seres humanos, como as entidades espirituais. É um dos fundamentos da religião a crença de que “[...] os animais devem ser sacrificados em rituais específicos, ofertados aos orixás para sua alimentação. Em troca do alimento, os orixás devem realizar os pedidos dos fiéis [...]”, nas palavras de Vieira e Silva (2016, p. 107).

De acordo com a tradição, “os deuses do candomblé têm origem nos ancestrais dos clãs africanos, divinizados há mais de 5.000 anos. Acredita-se que tenham sido homens e mulheres capazes de manipular as forças”, pontua Campolim (2014, n.p.). Embora na África Ocidental existam mais de 200 orixás, com a vinda dos/as escravizados/as para o Brasil, grande parte das práticas originais perdeu-se, fazendo com que, hoje, o número de orixás conhecidos no país esteja reduzido a dezesseis.

A oferta aos Orixás, para além da alimentação do corpo, humana, há “a necessidade de sustento das próprias divindades que dependeriam dessas práticas para se manterem poderosas e benevolentes”, como destacam Rothenburg e Stroppa (2020, p. 307). Tal entendimento evoca a dimensão cultural que se faz presente no consumo dos animais sacrificados, ocorrendo por razões religiosas e culturais, que tem por objetivo incorporar “[...] a prática do compartilhamento do alimento entre a comunidade e seus ancestrais” (2020, p. 307).

Para as religiões de matriz africana, a ingestão desta comida é compreendida como alimento do corpo e do espírito, pois “[...] o consumo da carne de um animal que foi oferecido é visto como uma forma de comunhão com os deuses”, conforme Coelho, Oliveira e Lima (2016, p. 61). Além disso, não são todas as partes, do animal abatido, que são ofertadas às divindades, somente moela, fígado, coração, pés, asas, cabeça e o sangue, visto que, a maior parte da carne é consumida pelos/as praticantes da religião e os/as visitantes, sem desperdícios. O animal sacrificado é um alimento que representa uma dinâmica solidária entre os/as envolvidos/as no ritual, podendo todos/as usufruírem dele. Campolim (2014, n.p.) destaca o ritual estabelecido para a oferta às entidades do candomblé:

Acontece apenas diante dos membros da comunidade de santo e envolve no mínimo dois animais: um, de duas patas, para Exu, e outro, de quatro patas, macho ou fêmea, dependendo do sexo do orixá a ser homenageado. Quem realiza o sacrifício é o ogã axogum, um iniciado no candomblé especialmente preparado para isso. Os bichos são mortos com um golpe na nuca. Depois, a cabeça e os membros são cortados fora e o animal sacrificado vai sangrar até a última gota antes de ser destinado à oferenda. [...] Depois do sacrifício, a moela, o fígado, o coração, os pés, as asas e a cabeça são separados e oferecidos ao orixá homenageado num vaso de barro, chamado alguidar. O sangue, recolhido numa quartinha de cerâmica (espécie de moringa), é derramado sobre o assentamento do santo, ou seja, o local onde ficam seus objetos e símbolos. As partes restantes são destinadas ao jantar oferecido aos orixás, ainda à tarde, e aos participantes, ao final da festa pública, à noite.

Uma das primeiras entidades, a ser evocada nos rituais no terreiro, é Exu, em que os/as adeptos/as clamam que: “Exu do fogo que existe em cada ser vivo possa inflamar as palavras dos homens e das mulheres para darem o significado das ondas sonoras que dançam e se movem em qualquer direção”, segundo Machado (2010, p. 8). Esse pedido é feito para que as ações rituais possam se propagar em fluxos ressonantes, se transformando no “[...] mistério da comunicação que, nas religiões de matriz africana, é da responsabilidade do orixá Exu”.

O orixá Exu interfere nas louvações, tecendo tempos e espaços transcendentais, envolvendo o patrimônio espiritual correspondente a rezas, gestos, cantos, danças, mitos, presentes no universo de cada obrigação ritual. A função comunicante ocorre por meio do *padê*, realizado antes de qualquer ritual, público ou privado, e simboliza o momento de encontro entre o passado, o presente e o futuro. Exu é elemento dinâmico, que, para Machado (2010, p. 8), propicia a “[...] comunicação entre os seres humanos e as diferentes dimensões cósmicas”. *Padê* também é conhecido como *ipadê*, o momento de reunião da comunidade, remetendo às percepções pessoais e coletivas de sentidos, regidos por memórias da comunidade. Nesse sentido, Machado (2010, p. 08) destaca que o ritual

[...] dá significado às relações peculiares entre as entidades de todos os mundos, e de Exu com a comunidade. É um ritual interno, com a finalidade de reiterar o respeito e a consideração pelos incontáveis serviços que Exu presta à comunidade e a cada um, em particular.

O *Padê* também é o momento em que são tocados os atabaques, instrumentos da orquestra sagrada das religiões de matriz africana,

evocando os ancestrais e convocando entidades de todos os mundos, “[...] valendo-se de um código extraído da nossa mais remota configuração de humanidade”, conforme Machado (2010, p. 8).

Na história ancestral, Exu, em tempos remotos, teria conquistado a confiança dos homens, em razão de ter aprendido e ensinado os segredos do jogo divinatório, e possibilitado o diálogo com os orixás, de modo que as suas queixas fossem apresentadas, buscando a cura para os males e a realização dos seus desejos. Por isso, os homens passaram a utilizar o jogo dos búzios, ou Ifá, para se comunicarem com os orixás, fazendo-lhes oferendas para alimentar as possibilidades da concretização de seus pedidos. Machado (2010, p. 11) explica que Exu, portanto,

[...] é o princípio, o meio e o fim. Exu está na árvore, no rio, no peixe, no pássaro, na pedra e em todo ser vivente. Como elemento energético dinamizador e plasmador, ele é o que desenvolve, mobiliza, faz crescer, transformar. É o que faz comunicar no incessante fluxo das vivências cotidianas entre o Orun e o Aiyê, o mundo espiritual e o mundo natural. Ele é o tudo e o nada.

Pensar em religiões de matriz africana é pensar em resistência, já que, apesar de tanta opressão, distantes do território original, os deuses africanos se mantiveram na memória daqueles/as que os cultuam, festejados e reverenciados nos inúmeros terreiros existentes no Brasil. Apesar de ainda ser necessário lutar pelo direito à liberdade religiosa, a memória ancestral segue viva e resistindo (Franco, 2021).

Nos terreiros, negros e negras cultuavam seus Orixás, buscando manter viva a sua fé. Dali que tiravam força para resistir aos horrores da escravidão, reunindo-se ao som de tambores e outros instrumentos, e dançando em círculos, tendo as palmas da mão como marcação. Essa dança era originária do *Semba*<sup>35</sup>, termo que originou a palavra samba (Mussa; Simas, 2010).

Nas giras de candomblé, o culto aos orixás Iorubás, musicalidade e ancestralidade dos tambores, os terreiros dos solos sagrados foram espaços de resistência, em que escravizados buscavam a fé, a paz e a esperança. Foram nessas batucadas que surgiu o samba na Bahia de todos os santos. Trouxeram da África mais que o culto aos Orixás, mas também estilos musicais como batuque, maxixe, chula, entre outros, os quais, posteriormente, deram origem à Samba de Roda do Recôncavo Baiano (Mussa; Simas, 2010).

35 Conceito e história abordados no subtítulo 3.2. *A historicidade da cultura negra musical no Brasil*.

O samba de roda era uma prática que acontecia após os cultos aos orixás, e era formado pela presença de instrumentos e de danças que ocorriam no meio de uma roda, como uma espécie de ritual, que envolvia danças, cantos e batuques, acompanhados pelas palmas das mãos dos/as presentes. O tambor era um instrumento universal e, possivelmente, um dos maiores elos entre a espiritualidade e a energia dos terreiros, originando uma espécie de arte, genuinamente, brasileira (Mussa; Simas, 2010).

Pela migração de negros e negras da Bahia para o Rio de Janeiro, principalmente, pelas famosas Tias Baianas, o samba ganhou características urbanas, instalando-se na *Pequena África*. As casas e os terreiros das mulheres negras, tratadas, reverencialmente, como *tias*, pelos/as frequentadores/as de suas festas, que, como explica Neto (2017, p. 33), “[...] eram santuários nagôs, mas também espaços de proteção social que abrigavam trabalhadores da estiva, pretos velhos, tocadores de tambor, inveterados boêmios e capoeiristas procurados pela polícia”. As festividades, promovidas pelas tias baianas, estendiam-se por dias a fio, “[...] com a característica fartura de comes e bebes, ao som da ininterrupta batucada”, segundo Neto (2017, p. 33), de modo que as mulheres desempenhavam uma liderança comunitária e um protagonismo indiscutível no cotidiano dos moradores de toda a região a que pertenciam, nas periferias do Rio de Janeiro<sup>36</sup>.

Uma das figuras mais conhecidas, na história do samba e do carnaval carioca, era a tia Ciata, uma mãe-de-santo, referida pelos/as estudiosos/as desses movimentos, como Neto (2017) e Costa (2007). Este (2007, p. 61-62) destaca a perspectiva política do primeiro samba, intitulado *Pelo Telefone*:

O nascimento daquele que é considerado o primeiro samba foi, de certo modo, resultado de um fato político. É notório que na casa da Tia Ciata juntavam-se as duas vertentes mais importantes da cultura carioca: o culto aos orixás e a música popular. As sessões de macumba e os encontros dos músicos que se dedicavam a tocar maxixe e batuques eram perseguidos pela polícia de forma “democrática”, isto é, sobrava sempre, e igualmente, para uns e outros.

Enquanto identidade, as rodas de samba caracterizavam-se como espaços, ocupados por trabalhadores/as, e, principalmente, por pessoas em vulnerabilidade socioeconômica, que tinham anseios em comum e o cotidiano permeado por dificuldades e exclusão social, como explica Cunha (2016, p. 10):

---

36 Questão que será abordada no subtítulo 3.2. *A historicidade da cultura negra musical no Brasil*.

Ainda que a racialização das relações sociais e o racismo explícito das elites republicanas impregnassem o dia a dia dos trabalhadores da cidade, os espaços gestados pelos antigos escravos, especialmente aqueles relacionados ao carnaval ou a outras formas de lazer urbano, já encontravam novos parceiros em sua construção. Análises das formas de sociabilidade dos trabalhadores cariocas nesse período evidenciaram que os grupos que se organizaram para a festa e a folia - onde frequentemente os negros tinham a maioria, mas raramente a exclusividade - tiveram um grande peso nesse processo e figuraram entre aqueles que sofreram maior controle ou foram objeto das mais duras iniciativas no dia a dia da polícia local.

Pode-se afirmar que o samba e o carnaval nasceram dentro dos terreiros de religiões de matriz africana, tendo, como protagonistas, aqueles/as filhos/as de fé que possuíam um contexto de vida em comum, como o local periférico de moradia, as crenças religiosas baseadas nos cultos africanos e a insistente perseguição social pautada no racismo estrutural e religioso.

A cultura mantém estreita relação com as realidades interna e externa do indivíduo, formando um elo entre a memória, a imaginação criativa e, inclusive, o interesse pela sua própria história. A partir disso, a identidade cultural e a religiosidade se relacionam, em razão da influência dos aspectos culturais africanos e afro-brasileiros na formação do Brasil. A cultura é específica de agrupamentos humanos e estruturante, visto que organiza e determina o jeito de ser, pertencer e participar de cada comunidade. Machado (2010, p. 03) destaca a necessidade de “[...] compreender a trama cultural formadora do povo brasileiro é uma condição importante capaz de gerar a construção de uma sociedade nova impulsionada por outras formas organizativas que permitam redes e alianças sociais e solidárias”.

Um dos objetivos da CRFB é a instituição do regime Democrático de Direito, sob o supedâneo dos direitos fundamentais, com o intuito de buscar a isonomia entre os/as cidadãos/ãs, bem como, a limitação da atuação do Estado. Com isso, o artigo 5º, inciso VI<sup>37</sup>, consolidou o direito fundamental da liberdade religiosa no Brasil (Lima; Oliveira, 2015). Tal previsão representa uma conquista importante, porque o ordenamento jurídico, anterior a 1988, criminalizava, expressamente, as religiões que não eram católicas, consideradas feitiçarias ou bruxarias. A intolerância religiosa sofrida por religiões de matriz africana está intimamente ligada ao

---

37 Artigo 5º [...]. 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.

racismo, uma vez que fazem parte de um contexto histórico e social que fez com que uma raça se sobrepusesse a outra (Barbosa, 2020).

O instituto do direito fundamental da liberdade de crença confirma o direito de optar pela religião de interesse pessoal, pelo que está, intrinsecamente, ligado ao direito da liberdade de pensamento, tendo em vista que as pessoas são livres para aderirem a qualquer religião, optar por outra a qualquer momento, ou não seguirem nenhuma, sem que haja prejuízo (Koenig, 2013). A Declaração Universal dos Direitos Humanos, da Organização das Nações Unidas (1948, n.p.), também serve de respaldo para a liberdade de crença, conforme o disposto no artigo 18:

Toda pessoa tem direito à liberdade de pensamento, de consciência e de religião; este direito implica a liberdade de mudar a religião, assim como a liberdade de manifestar sua religião ou convicção, sozinho ou em comum, tanto em público como em privado, pelo ensino, pela prática, pelo culto e pelos ritos (traduziu-se).<sup>38</sup>

Apesar de manter um determinado nível de complexidade quanto à materialização e proteção, “a liberdade de crença é um dos direitos fundamentais de maior importância no ordenamento jurídico, pois é ela que garante tratamento igual para pessoas de crenças distintas”, segundo Koenig (2013, p. 33), cabendo, ao Estado Democrático de Direito, a obrigação de assegurar a preservação deste instituto.

Além da proteção constitucional, o Código Penal (CP), Decreto-Lei nº 2.848, de 07 de dezembro de 1940, institui o crime de ultraje a culto e impedimento ou perturbação de ato a ele relativo, no artigo 208<sup>39</sup>, com pena de detenção ou multa, podendo ser aumentada de um terço, no caso de emprego de violência. Não obstante, o Código Penal também prevê pena de reclusão e multa para quem praticar crime de injúria, por meio de elementos referentes à religião da vítima para lhe ofender a dignidade ou o decoro, conforme o artigo 140, parágrafo 3º<sup>40</sup> (Brasil, 2025b).

38 Texto original: “Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion; ce droit implique la liberté de changer de religion ou de conviction ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction seule ou en commun, tant en public qu'en privé, par l'enseignement, les pratiques, le culte et l'accomplissement des rites.”

39 Art. 208 - Escarnecer de alguém publicamente, por motivo de crença ou função religiosa; impedir ou perturbar cerimônia ou prática de culto religioso; vilipendiar publicamente ato ou objeto de culto religioso:

Pena - detenção, de um mês a um ano, ou multa. Parágrafo único - Se há emprego de violência, a pena é aumentada de um terço, sem prejuízo da correspondente à violência.

40 Art. 140 - Injuriar alguém, ofendendo-lhe a dignidade ou o decoro: [...] § 3º Se a injúria consiste na utilização de elementos referentes a religião ou à condição de pessoa idosa ou com deficiência: Pena - reclusão, de 1 (um) a 3 (três) anos, e multa.

Da mesma forma, o CP prevê o aumento da pena cominada ao crime de redução de pessoa à condição análoga à de escravidão, a metade, caso o crime seja cometido por motivo de preconceito de raça, cor, etnia, religião ou origem, de acordo com o artigo 149, parágrafo 2º, inciso II<sup>41</sup>. Já o artigo 359-P<sup>42</sup> prevê como crime restringir, impedir ou dificultar, o exercício de direitos políticos a qualquer pessoa, inclusive em razão de sexo, raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional (Brasil, 2024).

O racismo religioso, segundo Westin (2023, n.p.), trata-se do ataque a pessoas que seguem religiões como “[...] a umbanda, o culto de Ifá ou qualquer outra religião afro-brasileira, como o candomblé, o batuque, a encantaria, a jurema, o nagô-vodun, o tambor de Mina, o terecô, o xangô e o xambá”. Recentemente, a Lei nº 14.519, de 05 de março de 2023, instituiu o dia 21 de março como o *Dia Nacional das Tradições das Raízes de Matrizes Africanas e Nações do Candomblé* (Brasil, 2025g), cujo objetivo principal, segundo Westin (2023, n.p.) “[...] é que a data comemorativa motive a cada ano debates, esclarecimentos e propostas de solução”.

O racismo religioso é um dos tentáculos do racismo estrutural, pois, segundo Westin (2023, n.p.), “[...] a complexa engrenagem política, econômica e social que faz dos negros brasileiros uma minoria em termos de poder, embora sejam a maioria numérica (56% da população nacional)”. Consequentemente, “[...] esse grupo tem a renda mais baixa, ocupa os piores postos de trabalho, assume poucos cargos políticos, é a maior vítima da violência, ocupa grande parte das vagas dos presídios, tem menos escolaridade, mora nos bairros mais precários, morre mais cedo etc”.

Utilizar-se do termo pejorativo *macumbeiro*, ou praticar ações sutis ou explícitas na tentativa de fazer com que determinada religião desapareça, contribui na manutenção do racismo estrutural, por meio da inferiorização das pessoas negras, o que reflete na manutenção das diferenças sociais e econômicas, já mencionadas. O babalorixá (pai de santo) Sidnei Barreto Nogueira, Doutor em Linguística e Semiótica e finalista do Prêmio Jabuti

41 Art. 149. Reduzir alguém a condição análoga à de escravo, quer submetendo-o a trabalhos forçados ou a jornada exaustiva, quer sujeitando-o a condições degradantes de trabalho, quer restringindo, por qualquer meio, sua locomoção em razão de dívida contraída com o empregador ou preposto: [...] § 2º A pena é aumentada de metade, se o crime é cometido: [...] II – por motivo de preconceito de raça, cor, etnia, religião ou origem.

42 Art. 359-P. Restringir, impedir ou dificultar, com emprego de violência física, sexual ou psicológica, o exercício de direitos políticos a qualquer pessoa em razão de seu sexo, raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional: Pena - reclusão, de 3 (três) a 6 (seis) anos, e multa, além da pena correspondente à violência.

com o livro *Intolerância Religiosa* (Editora Jandaíra), recorre à história do Brasil para exemplificar essa questão (*apud* Westin, 2023, n.p.):

As origens do racismo estão no período colonial. Para justificar a escravização e a transferência forçada dos africanos para o Brasil, os europeus criaram uma hierarquia no mundo. Tudo que caracterizasse os pretos seria inferior, da cor da pele à organização social, do comportamento à produção cultural. Foi uma forma deliberada de desumanizá-los, coisificá-los. Sendo reles coisas, os pretos puderam ser escravizados à vontade, sem que os brancos carregassem o peso da culpa. Como parte desse processo, também as crenças foram hierarquizadas. A religião dos pretos, assim, não passaria de magia, superstição, idolatria, bruxaria. [...] O racismo estrutural se adaptou aos novos tempos. Os pretos continuaram sendo tratados como não humanos e sustentando aquilo que hoje se conhece como “privilégio branco”. Livraram-se dos grilhões, mas não da exploração. É por essa razão que muita gente, deliberada ou inconscientemente, enxerga as religiões de matriz africana como inferiores às religiões hegemônicas. É isso que explica hoje o racismo religioso.

A demonização das religiões de matriz africana, para a historiadora Valquíria Velasco *apud* Westin (2023, n.p.), mostra-se manipuladora e falsa, visto que, “[...] o demônio é uma figura que não existe nas religiões afro-brasileiras”. Assim como a maioria das religiões, inclusive a católica, umbanda e candomblé “[...] acreditam em Deus, são monoteístas, pregam o amor, defendem valores morais e sociais, contam com orações, cânticos, danças e oferendas e têm sacerdotes que vestem roupas especiais e celebram cultos”.

Contudo, há uma importante diferença apontada por Velasco *apud* Westin (2023, n.p.), que “[...] as religiões de matriz africana não se julgam superiores, são tolerantes à diferença, não acusam as demais crenças de serem erradas e não têm o arrebanhamento do maior número possível de novos seguidores como missão”. A ignorância sobre a fé alheia conduz, diariamente, a registro de inúmeros casos de intolerância religiosa no Brasil, relacionados a agressões físicas e verbais, bem como, invasões e depreciação a terreiros, locais onde as religiões de matriz africana manifestam sua fé. Isso ocorre em razão da constante associação dessas religiões à ideia de mal ou demônio, cultivada, de forma estrutural, desde que o Brasil mantinha a escravização africana como instituto de Estado (Barbosa, 2020).

Nesses casos, embora a expressão *intolerância religiosa* seja, comumente, utilizada, o termo *racismo religioso* se mostra mais apropriado, uma vez que, *tolerar* uma religião é como agir com benevolência, permitindo a existência de algo que não deveria ou mereceria existir. Ademais, do

ponto de vista político, *tolerar* não implica a garantia de direitos. Por isso, *intolerância religiosa* pode ser um eufemismo para esse grave problema, enquanto forma de suavizar ou esconder o racismo (Westin, 2023, n.p.).

Portanto, não se pode falar sobre racismo religioso e perseguições a manifestações culturais como o carnaval, sem refletir sobre a sua ligação com o colonialismo brasileiro, que representou a massiva violência contra grupos oprimidos e a tentativa de apagamento de saberes e culturas africanas e indígenas, transformadas no Brasil em novas práticas culturais e religiosas próprias deste território, sincretizadas por diversas etnias.

### 3.2 A historicidade da cultura negra musical no Brasil

A musicalidade é um aspecto fundamental da cultura negra, considerando-se as tradições e os cultos religiosos, trazidos pelos/as escravizados/as da África, e consolidaram formas de manifestações e de resistência no Brasil, conforme será abordado neste subtítulo.

A historicidade da cultura negra musical, no Brasil, está, diretamente, relacionada à identidade, mundialmente, conhecida enquanto *país do samba*, cujo contexto histórico não pode ser ignorado quando se discute a origem periférica e marginalizada deste gênero musical. Mais que isso, não se pode compreender os caminhos que o consolidaram sem o estudo das questões raciais e socioeconômicas, que envolvem as pessoas excluídas socialmente (Nogueira, 2006).

A situação social do Brasil, desde a invasão e a consolidação, até a atualidade, pode ser entendida a partir do modo como se deu o processo de colonização, no qual, especialmente, portugueses, espanhóis e holandeses promoveram um tipo de ocupação que negava a presença de povos nativos originários, ao mesmo tempo em que trazia pessoas contra sua vontade, principalmente, do Continente Africano, para trabalho escravizado (Nogueira, 2006).

Ainda, imigrantes de diversos países europeus, como Itália e Alemanha, vieram em massa para o Brasil, a partir de meados do século XIX, principalmente, para a Região Sul, com o intuito de povoamento, enquanto que, nas demais regiões, o intuito estava ligado, mais especificamente, à exploração de atividades econômicas, processo que gerou uma constante conexão entre diferentes etnias (Nogueira, 2006).

A construção da identidade brasileira baseou-se no encontro de vários povos, com diferentes características e culturas, com características

únicas. Contudo, essa ideia não se trata de verdade absoluta, apesar de ter sido, constantemente, pregada, principalmente, com o intuito de gerar um sentimento coletivo de nacionalidade, pois, segundo Nogueira (2006, p. 2):

O encontro desses vários povos provocou uma miscigenação muito peculiar, pois que, alguns vieram para este país como mercadorias – os escravos – outros como conquistadores e donos – os senhores portugueses – outros vieram para buscar refúgio em um continente novo, enquanto que, outros aspiravam encontrar melhores oportunidades de vida em uma terra habitada por numerosos grupos indígenas, antes de sermos submetidos ao processo colonizador. Assim, como pensar que esse “encontro” de povos e de culturas tenha propiciado a formação de uma nação, a nação brasileira, por meio de uma “mistura” um tanto quanto especial e peculiar?

No Brasil, a musicalidade possui estreita ligação com a poesia, visto que, originalmente, poesia pressupõe oralidade. A cultura brasileira herdou grandes legados, fundamentalmente, orais, indígenas e africanos, assim como raízes europeias, fortemente, ligadas à Ibéria Medieval<sup>43</sup>, onde a poesia era cantada. Logo, no vasto acervo musical brasileiro, o samba, especialmente do Rio de Janeiro, constitui uma manifestação cultural marcada pela oralidade e inspiração (Mussa; Simas, 2010).

Apesar de não ser consenso absoluto, a ideia mais aceita é de que a expressão *samba* derivou do *quimbundo disemba*, conhecido como umbigada, um elemento coreográfico caracterizador do samba rural em todas as suas variedades, esta que pode ser uma de suas primeiras manifestações (Mussa; Simas, 2010). Até o fim do século XIX, era comum utilizar o nome *samba* para designar todas as danças populares brasileiras, derivadas de batuques africanos. Sobre a umbigada, Neto (2016, p. 30) explica que:

Desde a era colonial, quando os ritmos e danças dos escravos começaram a ser rotulados pelos brancos sob a designação genérica de “batuques”, as tais umbigadas - recorrentes nas danças dos povos bantos de Angola - vinham chamando a atenção de portugueses e viajantes estrangeiros no Brasil. Eles se escandalizavam com a visão de um casal de negros gingando no meio do grande círculo humano para, sob a cadência das palmas coletivas, inclinar os corpos para trás e, ato contínuo, fazer os respectivos ventres se encontrarem, numa simulação do ato sexual.

43 A Península Ibérica medieval era formada pelos reinos de Portugal e Espanha, os principais colonizadores dos países que, mais tarde, formaram a chamada América Latina, conforme abordado no Capítulo 1.

As umbigadas faziam parte das tradições de povos africanos e guardavam ligação com a sua religiosidade, especialmente, os batuques, com os instrumentos que eram característicos dessas culturas, que representavam a maior parte do que era conhecido como samba, naquela época (Mussa; Simas, 2010). Nesse mesmo sentido, discorre Neto (2016, p. 31):

Dessas rodas ancestrais de batuque derivaram os principais ritmos e danças rurais identificáveis nos mais diferentes confins do país. Do jongo do Sudeste à embolada nordestina, do tambor de crioula maranhense às chulas do Recôncavo Baiano, do bambelô potiguar ao coco de praia cearense, todos parecem ter bebido da mesma fonte original. Em comum entre eles, além da eventual troca de umbigadas, o acompanhamento de palmas ritmadas, a percussão intensa dos tambores e o padrão característico do canto responsorial - o solista entoava versos, por vezes improvisados, seguido pelo estribilho fixo, em forma de coro.

Mais tarde, nas zonas urbanas, o contato dessas tradições com danças de salão e estilos musicais, de origem europeia, passou a promover fusões e assimilações, com origem de um gênero afro-brasileiro de música e dança, que herdou a característica da umbigada dos batuques angolanos, combinada com o estalar dos dedos, os braços elevados e as mãos à cintura, típicos de bailados ibéricos, como o fandango espanhol (Mussa; Simas, 2010).

Pode-se afirmar que o samba nasceu da instituição de um movimento coletivo, envolvendo pessoas com algum tipo de identificação. Desenvolveu-se em diferentes regiões do país, ao mesmo tempo, não sendo, necessariamente, idêntico em cada local, apesar de resguardar traços semelhantes, inclusive, por causa do diálogo intercultural que aconteceu em determinados momentos (Costa, 2007).

Apesar de o samba, na maior parte do tempo, representar e ser entendido como a alegria e o entusiasmo do povo brasileiro, não se pode negar que, por vezes, é alvo de preconceito, fundado no racismo estrutural e no racismo religioso, já que, como dito, o samba advém de uma cultura popular, não representada, na maior parte, pela elite da sociedade (Cabral, 1974).<sup>44</sup> Há uma estreita ligação do samba com a religiosidade, visto que, especialmente, no Rio de Janeiro, mas também em outros lugares, como na Bahia, as casas nas quais os/as religiosos/as desenvolviam ritos e cultos de

---

44 Conforme tratado nos itens 2.2. *A institucionalidade do racismo estrutural* e 3.1. *As religiões de matriz africana e o sincretismo no Brasil*.

religiões afro-brasileiras reuniam diversas pessoas, que também passaram a cultivar e desenvolver o samba (Neto, 2017).

Em meados do século XIX, o apogeu da cafeicultura na região fluminense e o declínio do cultivo da cana-de-açúcar no Nordeste incentivou a migração de escravizados/as, oriundos do Recôncavo Baiano, ao Vale da Paraíba<sup>45</sup>. Todavia, a partir de 1870, a cafeicultura do Vale do Paraíba entrou em declínio, e grande parte da mão de obra migrou para a capital do Império, a cidade do Rio de Janeiro, processo acelerado pela abolição da escravidão. Com as pessoas negras, chegou ao Rio de Janeiro a tradição do samba rural, que, em contato com os/as crioulos/as, mestiços/as e africanos/as, que viviam nas zonas rural e portuária da capital, estabeleceu-se a comunidade baiana do Rio de Janeiro, na região que vai da Pedra do Sal, no morro da Conceição, até a Cidade Nova, área conhecida como Pequena África, por Heitor dos Prazeres, autor e compositor de samba brasileiro (Mussa; Simas, 2010).

O contato de múltiplas referências culturais, entre os vários grupos que habitavam tais regiões, originou outros estilos de samba, que passaram a caracterizar o samba urbano carioca (Mussa; Simas, 2010). Os locais, onde as pessoas, excluídas socialmente, se localizavam, significavam, segundo Paranhos (2003, p. 84), “[...] reduto de gente pobre, com grande contingente de pretos e mulatos, era um prato cheio para as associações que normalmente se estabelecem entre classes pobres e ‘classes perigosas’. Daí viverem cercados de especial atenção por parte da polícia”.

Observa-se que o samba possui uma raiz, especialmente, negra, embora tenha sofrido influência de outras culturas. A oralidade, presente na cultura africana, contribuiu para a difusão de saberes ligados à ancestralidade, religião, crenças e costumes, com reflexos diretos na construção do samba, de acordo com Cunha (2016, p. 11):

Ainda assim, é necessário enfatizar que a absoluta maioria dos sambistas que vamos encontrar nas páginas seguintes, no papel de protagonistas dessa história, é constituída por descendentes de escravos. Impossível ignorar essa marca, inscrita na cor de suas peles e nas memórias aprendidas de seus pais e avós. Isso não significa, entretanto, que o samba possa ser tomado de antemão como uma manifestação exclusiva da “raça” ou de uma cultura própria desses setores - e, muito menos, como prática unívoca e isenta de conflitos.

---

45 Abrange a região metropolitana do Vale do Paraíba, o Litoral Norte do Estado de São Paulo e a Região Sul Fluminense do Estado do Rio de Janeiro.

De modo, praticamente, simultâneo, o *samba carioca*, nascido na *cidade*, galgou as encostas dos morros e se alastrou pela periferia afora, sendo, com o tempo, identificado como samba de morro. Apesar disso, até impor-se como tal e ser reconhecido como ícone nacional, houve muita resistência em face do preconceito, marginalização e forte resistência existente, como explica Paranhos (2003, p. 93):

A escalada do samba para obter seu lugar ao sol entre os símbolos nacionais levou-o a percorrer territórios minados. Sofrendo nos primeiros tempos com as investidas policiais, que não poupavam a malandragem e a capoeiragem, ele foi achincalhado como ‘coisa de negros e de vadios’.

As consequências do racismo são observadas pelo preconceito explícito aos sambistas, que eram, constantemente, perseguidos pela polícia e, conforme Cabral (1974, p. 64), “[...] para grande parte da cidade, ser sambista equivaleria a ser marginal procurado pela polícia”. Tal situação deve-se ao fato de o samba advir de pessoas em constante marginalização, residentes dos subúrbios, já que “[...] é no morro, na vida sincera e simples que se vive nos casebres de zinco e nos tabiques de caixão de querosene, que nasce a música que é hino do carioca – o samba”, segundo Cabral (1974, p. 65).

Em entrevista, o sambista carioca Antônio Candeia Filho referiu que, na época do surgimento do samba, ser sambista significava ser marginal, “[...] um homem que saía com violão ou pandeiro debaixo do braço era logo preso, espancado. Era uma época difícil para o samba”, relatado pelo entrevistador Cabral (1974, p. 73). As religiões de matriz africana passaram a dialogar com as religiões europeias e indígenas, sincretizando as diferentes culturas que formaram o Brasil; em algumas situações, a apropriação das festividades europeias pelos populares foi motivo de aversão àqueles que a dominavam, refletindo no samba e no carnaval, como existem hoje (Neto, 2017). -

O processo de exclusão era acompanhado de um movimento simultâneo de confluências e assimilações, e, segundo Neto (2017, p. 30), “[...] sob o olhar nauseado das elites, as festividades originárias de tradição branca e portuguesa experimentavam uma gradual apropriação pela comunidade negra”. Um exemplo de comemoração cristã era a tradicional homenagem a Nossa Senhora da Penha, que se transformou em ponto de convergência para o sincretismo dos festejos populares. Em barracas,

armadas no entorno da igreja da Penha<sup>46</sup>, “[...] as iguarias lusitanas foram cedendo lugar aos molhos e quitutes de sabor afro-brasileiro”, cenário em que “[...] instrumentos trazidos da Europa como violões, violas, bandolins, flautas e sanfonas passavam a dialogar com atabaques, xequerês, ganzás e marimbas”, como detalha Neto (2017, p. 30), fazendo emergir novas sonoridades, ritos, coreografias, saberes e formas de lazer, tipicamente, brasileiros.

Apesar da repressão, sofrida por quem fazia samba, aos poucos, os espaços passaram a ser de interesse de outras camadas da população, como grupos, financeiramente, privilegiados, que se apoderavam desse conhecimento em detrimento dos sambistas. Ou seja, é como se, embora a taxação de que sambista era marginal, o samba era um tipo de lazer, uma atividade prazerosa, produto de entretenimento, inclusive, aos/as que tinham preconceito com os/as sambistas.

O samba, inclusive, foi utilizado pela ditadura militar como meio para penetrar nas camadas populares e dialogar com o governo nazista da Alemanha, “[...] como aconteceu no dia 30 de janeiro de 1936, quando o programa radiofônico oficial A Hora do Brasil foi todo dedicado a uma transmissão para o Brasil e para a Alemanha de sambas da Mangueira diretamente do Morro”, consoante explica Cabral (1974, p. 106). O samba, em suas diversas faces, acompanhou a trajetória dos grupos que o cultivavam, retratou o sentimento daqueles/as que compunham as letras para transmitir mensagens e denúncias, dialogando, principalmente, sobre religião e política, como destaca Nogueira (2006, p. 2):

Uma boa via para quem quer conhecer a história do Brasil, à luz dos acontecimentos que remontam à colonização, chegando até os nossos dias, bem como, compreender o desenvolvimento político das estruturas governamentais a que este país se submeteu para chegar a ser uma República e se tornar “independente” com soberania e legitimidade, é aquela que percorre a trajetória do samba. Retratando os acontecimentos de nossa história de uma forma a um só tempo criativa e original, o samba canta uma “outra” história, por meio da qual é possível conhecer o modo de vida de cada povo que aqui se fixou, seus costumes e valores, suas tradições, sua maneira própria de buscar a garantia da liberdade e de se fazer respeitar a partir de características de pertencimento que constituem a identidade cultural própria dos grupos responsáveis pela formação do povo brasileiro.

46

Santuário localizado no alto de um penhasco, circundado por uma escadaria de 382 degraus encravados na rocha viva e vencidos a pé ou de joelhos pelos devotos (Neto, 2017).

Além de ser um gênero musical, o samba caracteriza-se como movimento cultural de grande importância na história do país, eis que simboliza a identidade brasileira e o seu significado, a partir das vozes daqueles/as que o constituem, negros/as, baianos/as, cariocas, religiosos/as, trabalhadores/as, moradores/as dos morros e favelas. Conforme já referido, a trajetória do samba não foi traçada linearmente, tampouco, em um único local, de modo que a pluralidade de culturas que o agregaram, tornaram-no um dos símbolos do Brasil.

O samba, como espécie de *marca registrada*, surgiu a partir do momento em que outros segmentos da sociedade, ou seja, a elite e a classe média, passaram a se interessar pelo gênero, originado nas periferias, com a gravação dos sambas, escritos nas comunidades, e a transmissão internacional. Sobre a *identidade nacional* do Brasil, conhecida pelo samba, Raymundo (2020, p. 108) aponta que:

Situada entre o campo da cultura oral e da cultura de massa, a canção popular brasileira gradualmente se converteu em um dos principais produtos culturais do país. O samba urbano, gênero fundado por negros da periferia do Rio de Janeiro e impulsionado pelas nascentes indústria fonográfica e a radiofusão, na primeira metade do século XX se firma como o gênero por essência “brasileiro”, sendo também o símbolo da “identidade nacional”.

Nos anos de 1920, o samba passou a sofrer um processo de industrialização. Consistia na produção do samba, em si, pelos sambistas marginalizados/as, moradores/as dos morros e das favelas do Rio de Janeiro, que vendiam o seu produto para ser gravado, comercializado. Quando começavam a ser tocados nas rádios, os sambas obtinham fama e passaram a integrar o cotidiano daqueles/as que não tinham contato com a vivência das periferias (Cabral, 1974).

Nesse contexto de expansão, o samba sofreu diversas transformações, para satisfazer as indústrias do entretenimento e da cultura, embora não tenha perdido suas raízes negras. O samba sofreu uma conversão, ao passar de símbolo étnico para símbolo nacional, de acordo com Paranhos (2003, p. 82):

Interligada a essas transformações, a música popular, tornada produto comercial de consumo de massa, revelará a sua face de mercadoria. Pelo menos quatro fatores básicos, a meu ver, convergirão no sentido de favorecer esse processo que atingirá em cheio o samba: a) originalmente, bem cultural socializado, isto é, de produção e fruição coletivas, com propósitos lúdicos e/ou religiosos, o samba alcança também o estágio de produção e apropriação individualizadas, com fins comerciais; b)

ancorada nos dispositivos elétricos de gravação, a indústria fonográfica, com suas bases sediadas no Rio de Janeiro, avança tecnologicamente em larga escala e conquista progressivamente consumidores de setores médios e de alta renda; c) o autoproclamado rádio educativo cede passagem, num curto lapso de tempo, ao rádio comercial, que adquire o *status* de principal plataforma de lançamento da música popular, deixando para trás os picadeiros dos circos e os palcos do teatro de revista; d) a produção e a divulgação do samba, num primeiro momento praticamente restritas às classes populares e a uma população com predominância de negros e/ou mulatos, passam a ser igualmente assumidas por compositores e intérpretes brancos de classe média, com mais fácil acesso ao mundo do rádio e do disco.

No processo de ser afirmado como produto nacional, o samba incorporou outros grupos e classes sociais, com o deslocamento relativo de suas fronteiras raciais e sociais. Destaca-se a trajetória do sambista carioca Noel Rosa, que cruzou e inter cruzou mundos distintos, o da favela e o da *outra* parte da população, por meio da intermediação com sambistas da periferia, a fim de realizar as gravações dos sambas que estes compunham, identificado como um *mediador cultural*, como destaca Paranhos (2003, p. 88):

A vida e a obra de Noel Rosa fornecem um testemunho eloqüente do movimento de transregionalização do “samba carioca”. Gerado numa determinada região do Rio de Janeiro, o samba migra, num processo dinâmico de constante recriação, para outras áreas da cidade. Ao mesmo tempo, conduzido pelas ondas do rádio, ele se desloca para outros lugares do país, o que elevaria o ‘samba carioca’ à condição de samba nacional, embora não se excluam outras pronúncias ou outras dicções do samba.

Embora esse não fosse o pensamento de todos/as os/as sambistas, alguns, como Noel Rosa, acreditavam que o samba não pertencia a um grupo, ou escola de samba específicos, mas era um produto do Rio de Janeiro, que deveria ser exaltado e divulgado ao mundo. O samba fazia-se e refazia-se permanentemente, incorporando, paulatinamente, outra tez e outro tom, ou seja, outras dicções e tonalidades, imerso num processo simultâneo de relativo embranquecimento e empretecimento dos grupos e classes sociais que o cultivavam, como complementa Paranhos (2003, p. 95):

Sua prática o conduzia rumo a direções opostas e complementares, tecendo a dialética da unidade dos contrários, tão bem expressa nas contraditórias trocas culturais realizadas entre as classes populares e as classes médias. Pavimentava-se o caminho para a entronização do

samba como ícone cultural de toda a nação e não apenas desse ou daquele segmento étnico ou social.

Apesar disso, o processo de socialização do samba com os outros grupos deu margem para o início de uma desenfreada exploração (mais uma forma) dos/as sambistas dos morros, que detinham o conhecimento e compunham as letras sobre seus cotidianos na favela, de modo que, segundo Paranhos (2003, p. 100):

Os ganhos advindos da nacionalização do samba não foram, porém, divididos na sua justa proporção. Os cantores brancos de classe média com certeza estavam entre os que mais tiraram proveito do fato do samba atingir a crista do sucesso. Multiplicavam-se as queixas de compositores das classes populares sobre a dificuldade de acesso às gravadoras, que acumularam lucros e mais lucros com a exploração do trabalho alheio.

Os que dominavam as indústrias radiofônicas visualizaram no samba um meio de lucrar, pela exploração dos/as sambistas, sem o reconhecimento adequado, o que gerou a apropriação de um produto cultural negro, ao mesmo tempo em que as suas origens eram renegadas. Na década de 1930, por iniciativa do próprio Estado, iniciou-se a construção de uma identidade nacional brasileira por meio da incorporação de vários elementos, representantes das camadas populares da população, com intensa participação de sambistas na criação do *país do carnaval e do samba* (Kerber, 2005).

Neste período, Carmen Miranda, artista de renome internacional, construiu sua personagem baseada na síntese de elementos locais e regionais, especialmente, o samba, trabalhando-se na instituição do Rio de Janeiro como o centro do Estado e o local que, junto às suas características, simbolizava o Brasil. Embora a cantora fosse branca, um de seus figurinos mais famosos foi o de baiana, que representava a junção das diversas etnias e da miscigenação (Kerber, 2005). O dinâmico jogo de representações, em que a mestiçagem figurava, é exemplificada por Lima (2013, p. 26):

Um exemplo que pode ser muito elucidativo sobre o dinamismo que rege este jogo de representações é a figura do mestiço e a ideia da mestiçagem que sofreu uma inversão no início do século XX, de problema a ser evitado via europeização da população, a mestiçagem passou a ser um valor positivo dentro da ideia de nação brasileira. A própria Carmen Miranda é um exemplo das antinomias do processo identitário nacional. Nascida em Portugal, branca de olhos verdes, vestida com o abadá das baianas quituteiras e tida como a imperatriz do samba, ritmo brasileiro oriundo das batucadas da antiga escravidão,

Carmen Miranda era a sambista que o Brasil aceitava, que podia circular na mídia. (LIMA, 2013, p. 26)

O rádio foi utilizado pelo governo Vargas como meio de comunicação de longo alcance, que recebeu investimentos significativos para transmitir mensagens em larga escala, visando à construção de uma identidade nacional pela união dos/as brasileiros/as e do sentimento de pertencimento à nação (Kerber, 2005). Tal movimento de nacionalização buscou a *civilização* dos/as brasileiros/as, pois, além da figura da *baiana*, Carmen Miranda explorou o samba do *malandro* carioca, enquanto o Estado utilizava-se desse elemento para afirmar a necessidade do trabalho e da modernização, ou seja, combater a figura da malandragem e da vadiagem, como explica Lima (2013, p. 36):

Para finalizar, considero importante enfatizar, mesmo que desviando o sentido do texto, a forma como se deu o processo identitário brasileiro, das muitas vozes, dos muitos tipos que poderiam representar esta brasilidade: coube ao samba, ao morador da periferia o posto de brasileiro típico. O Estado, a seu modo, aceitou este símbolo, embora tenha feito esforços para “civilizá-lo”. Os meios de comunicação se adaptaram ao gosto popular pela imutável lei da oferta e da procura que orienta o mercado. E, por fim, a povo, aquele bem de limitado e isolado em lugar, via a si mesmo, nas letras das canções populares, pelo prisma dos artistas brasileiros.

Verifica-se que o samba foi, paulatinamente, descriminalizado, mas pela postura governamental de usá-lo como instrumento de incentivo ao sentimento de patriotismo, enquanto símbolo nacional representativo da união dos povos, formadores da sociedade brasileira. O modo dessa construção reflete o racismo mascarado, pois se utilizou de uma mulher branca, como Carmen Miranda, para representá-lo, e não das pessoas a quem, de fato, pertenciam tais práticas culturais. Por outro lado, os/as sambistas manifestavam orgulho da popularização e mundialização do samba, como destaca Paranhos (2003, p. 105):

O samba, ao extrapolar os territórios e os grupos sociais de onde se originou, era motivo de orgulho para os sambistas. Numa palavra, ele atuava como fator de afirmação e de identificação socio-cultural de grupos e classes sociais normalmente marginalizados na esfera da circulação dos bens simbólicos. Eles assistiam, com justa satisfação, à transformação, seja lá como for, da obra brotada do seu talento em símbolo de brasilidade.

Dentre os motivos que incentivaram os/as sambistas a venderem suas obras, além da esperança de reconhecimento, estava a possibilidade de ganho monetário, embora pouco significativo, visto que, na época, não

existia legislação que tratasse, adequadamente, sobre direitos autorais. Tal situação destoava de outros/as artistas, que recebiam melhor remuneração, como pontua Souza (2020, p. 63):

A despeito dos cantores e cantoras de sucesso terem variado a cada década, comumente sambistas apologistas e partideiros compositores permaneceram numa situação na qual para divulgarem seu trabalho geralmente precisavam autorizar que cantores famosos, comumente brancos, gravassem suas composições, raramente tendo suas vozes registradas. Nos anos 1960 e 1970 tal situação ainda se sustentava, a despeito de alguns sambistas já terem estreado como intérpretes de suas próprias composições em discos individuais ou coletivos [...].

O samba passou a representar uma espécie de ligação entre as pessoas negras, moradoras dos subúrbios, com as de classe média e alta; contudo, tal situação manteve as barreiras que os separavam, uma vez que o preconceito continuou e o samba foi, aos poucos, apropriado por quem visava a retornos financeiros, de acordo com Paranhos (2003, p. 104):

Nada disso, porém, significa que tivesse se evaporado, como que por efeito de um passe de mágica, todo e qualquer ressentimento de classe ou a percepção da discriminação social/racial. As contradições inerentes a uma sociedade assentada nas desigualdades compunham, evidentemente, o dia-a-dia dos sambistas.

À vista disso, o samba consiste, de certa forma, em um instrumento de participação social e de inserção do/a sambista no mundo, uma das formas pelas quais ele/a se reconhece e se manifesta, bem como, por ser apontado como símbolo da identidade nacional, e de como o/a brasileiro/a se identifica. Apesar de incorporações e influências de outras classes terem, de certo modo, modificado o rumo do samba, suas raízes mantiveram a ancestralidade negra e os valores das religiões afro-brasileiras, origem representada no subgênero denominado *samba-enredo*, incorporado às escolas de samba, mescla de samba e culturas negras.

### 3.3 Escolas de Samba como espaços musicais culturais

A partir dos pontos, abordados no subtítulo anterior, verifica-se que a origem e a consolidação do samba não traçaram uma linha linear na história, mas, sim, um caminho, construído por diferentes perspectivas de homens e mulheres, não se resumindo às inúmeras formas de resistência negra, mas, também, à própria identificação negra e a postura diante das dificuldades do cotidiano e da marginalização recorrente (Cunha, 2016).

Contudo, a contribuição da cultura negra na formação da identidade e na história do povo brasileiro, que resultou, mais tarde, no samba, pode ser caracterizada pela resistência, visto que “[...] por meio da arte, da religião e até da culinária, os negros foram disseminadores dos valores da tradição, ao mesmo tempo em que imprimiram o sentimento de liberdade [...]”, conforme Nogueira (2006, p. 09).

A presença de diversas etnias reuniu diferentes saberes e modos de fazer, sendo inegável e inevitável o reconhecimento da ascendência africana, deixada pelos/as que foram trazidos/as à força para trabalhar forçosamente. Corrêa (2020, p. 60) comenta que os/as negros/as escravizados/as deixaram um importante legado para o Brasil, imprimindo “[...] traços da sua herança cultural, dos batuques, da culinária africana, das expressões corporais, da religiosidade, da alegria, contribuindo fundamentalmente para as festas carnavalescas que tem no samba o embalo para os enredos das escolas de samba [...]”. Nessa perspectiva, Machado (2010, p. 8) destaca que o pensamento africano

[...] não separa, não hierarquiza. Corpo, mente, memória, tradição, sentidos, imaginário, símbolos, signos, espiritualidade e as vivências cotidianas, tudo faz parte de uma tradição na sua multidimensionalidade, que não se presta a explicações reduzidas, a categorias que fragmentam sentidos. A preocupação pela legitimidade da tradição é, de fato, uma preocupação notória com a preservação da identidade. Sem a tradição, não haveria identidade. É a tradição que conta a história do pensamento africano, expondo a ancestralidade negra na sua integralidade.

Após a abolição da escravidão, em 1888, a população negra e ex-escravizada não tinha onde fixar moradia, visto que lhes foi negado o direito à terra, assim como inúmeros outros direitos. Ou seja, a segregação racial continuou assumindo uma nova face, com a perpetuação do racismo, reinventado, para garantir a superioridade de determinadas camadas (Prioste, 2017).

Tanto os morros, próximos às áreas centrais da cidade, quanto os distantes subúrbios das grandes cidades, recebiam contingentes de negros/as, mestiços/as e ex-escravizados/as, o que continuou e continua ocorrendo. Há uma miríade de *pequenas áfrias*, disseminadas na acidentada geografia do Rio de Janeiro e, de acordo com Neto (2017, p. 29):

Ora entendia como um signo de resistência, ora percebia como um universo cultural submetido a um processo de crescente domesticação, essa música mestiça, que acabou encontrando no samba a sua maior forma expressiva, aprendeu a negociar espaços e a se reelaborar de maneira permanente, antropofágica, incorporando e deglutindo

múltiplas influências. Nessas idas e vindas, ao longo do intrincado percurso que retirou o samba da condição de gênero marginal e o converteu em ‘símbolo máximo da brasilidade’ não faltaram aqueles que chegaram a lastimar, em diferentes momentos, a sua presumida perda de autenticidade - ou mesmo prestigiar a sua morte iminente.

O samba, portanto, pode ser considerado um contraponto à ideologia do etnocentrismo, pois traduz o ideal de liberdade, alegria e resistência daqueles/as que o criaram e criam. O samba da cidade e o samba do morro, mesmo que tenham sido apropriados como símbolos da identidade nacional, “[...] são uma promessa de diálogo intercultural, no sentido de reciprocidade e de convivência interétnica, capazes de promover uma manifestação autêntica das culturas populares, enquanto expressão da pluralidade cultural existente no universo brasileiro”, de acordo com Nogueira (2006, p. 12).

Pontualmente, a respeito das escolas de samba, tem-se que o carnaval, apesar de existir em diversos países do mundo, marca a identidade do Brasil como o *país do carnaval*, dada a sua característica cultural e histórica, acima mencionada, e atual, movimentando setores como arte, turismo, economia e o conhecimento, pelos/as brasileiros/as e estrangeiros/as, que o visitam durante o período em que ocorre.

A origem do carnaval remonta a festas primitivas, em comemoração às colheitas abundantes, promovidas com muita cor e luz, em homenagem aos deuses. Outra possível origem eram, segundo Valença (2003, p. 14), os “[...] cultos egípcios à deusa Ísis e a veneração a divindades hebraicas”, e na Roma antiga, pelas festas dedicadas às divindades pagãs, como “bacanaís, lupercais e saturnais”.

A tradição pagã perdurou durante a Idade Média, apropriada pela Igreja Católica, com inserção de elementos, como “[...] máscaras, fantasias, danças, sensualidade, bebedeira”, como elencado por Valença (2003, p. 14). Os excessos eram permitidos como forma de despedida dos prazeres da carne, para o ingresso da Quaresma, que é um período de penitência, em que os/as fiéis se absterem de vários hábitos. O carnaval difundiu-se pela Europa, com destaque para a cidade francesa Nice, mundialmente famosa por seus desfiles de carros alegóricos, além de Itália, Veneza, Roma, Nápoles e Florença.

Em Portugal, o carnaval tinha características diferentes dos outros países europeus, como o tradicional baile de máscaras, que ocorria na França e na Itália. No século XVII, nas ruas de Lisboa e de Porto, realizava-se com pessoas “correndo desordenadamente de um lado para o outro,

atirando ovos crus, líquidos de toda espécie, farinha e substâncias menos limpas nos transeuntes”, como destaca Valença (2003, p. 15), carnaval característico da Península Ibérica e que se popularizou nas Américas Portuguesa e Espanhola.

A origem do carnaval no Brasil não é consenso entre os/as estudiosos/as, mas a maioria afirma que as festividades europeias, especialmente, de Veneza, Paris e o entrudo de Portugal, tiveram influência no carnaval brasileiro, bem como o *Mardi Gras*<sup>47</sup> americano. Acredita-se que o carnaval surgiu no Brasil com a chegada da Corte portuguesa, pelas comemorações dos colonos brasileiros, em celebração à chegada dos portugueses, que eram chamados de *mela-mela*<sup>4</sup>. Inicialmente, havia dois tipos de carnaval: o que era associado às elites, influenciado pelas festividades de Paris e Veneza, os chamados bailes de máscaras, realizados em espaços fechados; e o realizado pelo povo, ao ar livre, ou seja, na rua, com origem remota ao entrudo, ao mela-mela e aos pequenos grupos de mascarados (Delgado, 2012).

No Brasil Colônia, as festas carnavalescas surgiram como uma preocupação em manter a plebe distraída, a partir da participação popular em eventos religiosos, que podiam ser de inspiração portuguesa ou africana. Como festas e procissões religiosas, Valença (2003, p. 16) destaca que existiam a “[...] de São Jorge, as folias do Divino, a festa da Glória ou da Penha e os congos de origem africana”.

O primeiro desfile de carnaval brasileiro ocorreu na cidade do Rio de Janeiro, “[...] na Rua Direita, hoje Primeiro de Março, no dia 31 de março de 1641, com o objetivo de comemorar a subida ao trono português de El-Rei D. João V”, como explica Valença (2003, p. 16). Nessa época, qualquer acontecimento era motivo para que a Corte comemorasse, como nascimentos, batizados, casamentos, o que fazia com grandes passeatas e desfiles, festejam que duravam dias e sua característica principal era a cenografia, com a construção de arcos, templos, obeliscos, luminárias, galhardetes espalhados por vias e praças.

Nesse contexto, surgiu a canção popular brasileira, inserida no campo da cultura oral e da cultura de agrupamentos de pessoas com interesses em comum, que pode ser caracterizada pelo samba urbano, um gênero fundado no Rio de Janeiro por negros da periferia, impulsionado pela indústria fonográfica e a radiofusão, na primeira metade do século XX.

---

47 Dia que antecede a quarta-feira de cinzas e o início da quaresma.

É um gênero, essencialmente, brasileiro e, por isso, símbolo da identidade nacional (Raymundo, 2020).<sup>48</sup>

Do encontro do samba com o carnaval, surgiram as escolas de samba, no início dos anos 1930, revolucionando os eventos momescos. Primeiramente, com a retratação de fatos e personagens da cultura brasileira, em repetições das narrativas da historiografia oficial. A partir da década de 1960, novas narrativas ascenderam, visibilizando, como destaca Raymundo (2020, p. 108-109), “[...] heróis e heroínas negros que não se encontravam nos livros de História, como Zumbi dos Palmares, Chica da Silva, Chico-Rei, entre outros”. As escolas de samba, construídas coletivamente, “[...] representam memórias e discursos hegemônicos e contra-hegemônicos, transpondo para o carnaval os variados dissensos que permeiam a complexidade das relações sociais, políticas e econômicas brasileiras” (2020, p. 108-109).

As escolas de samba mobilizam milhares de pessoas, em eventos televisionados no Brasil e no exterior, e seus desfiles são uma das poucas expressões artísticas com grande impacto no grande público, com resgate das memórias coletivas das comunidades marginalizadas. Além do encontro de linguagens, que funda essa manifestação artística, uma das características dos desfiles de escolas de samba é a competitividade, em disputas anuais, com certame subordinado a regras, por meio da representação de uma bandeira e de sua comunidade, o que evidencia o tom coletivo e a continuidade de uma tradição, como pontua Raymundo (2020, p. 121):

Em sua trajetória de nove décadas, as escolas de samba foram uma das manifestações que, sob qualquer perspectiva, mais conseguiram retratar o Brasil e seus contrastes. Na sua sazonalidade, mostram que, talvez, é no carnaval que o povo brasileiro pode ser quem realmente – e é quando as memórias que estavam submersas, esquecidas, silenciadas, encontram as melhores condições para emergirem.

Historicamente, a instituição dos terreiros ou casas de santo representa a junção de múltiplos símbolos culturais, que recria a memória e a história africanas por meio da construção de outras histórias, que se repetem em forma de festas e rituais, animando as pessoas nas comunidades de matriz africana, já que, segundo Machado (2010, p. 04), “[...] celebrar é a forma legítima de agregar, contar histórias da memória e da vida das comunidades”. As manifestações culturais negras retratam a pluralidade agregada pela cultura afro-brasileira na formação do Brasil, e as celebrações

48 Conforme tratado no item 3.2. *A historicidade da cultura negra musical no Brasil.*

recriam e renascem a/da ancestralidade, reforçando a resistência e a luta pela liberdade de ser na sociedade.

O fim da escravização no Brasil, em 1888, conduziu à expulsão dos/as recém libertos/as das fazendas e casas em que trabalhavam, sem suporte governamental para a aquisição de propriedade, a formação profissional ou outra medida que alterasse a situação de vulnerabilidade, o que está, diretamente, aliada ao desemprego, à miséria, à marginalização, o que os obrigou a ocupar os subúrbios das cidades, originando as favelas, os morros, as periferias.<sup>49</sup> Foi nesse cenário que as escolas de samba foram fundadas, motivo pelo qual eram alvo de repressão, principalmente, policial, forçando-as a se organizassem dentro dos terreiros das religiões afro-brasileiras, que já haviam conquistado o direito de existir (Valença, 2003).

Observa-se a ligação das escolas de samba, do carnaval, com a religiosidade, principalmente, pela utilização dos batuques como o ritmo que dá voz ao samba e às escolas de samba. Os batuques são originados das tradições religiosas africanas, em que os/as fiéis cantam e dançam ao som da melodia desses instrumentos musicais. Tais institutos caracterizaram-se, desde que surgiram, como movimentos de resistência à exclusão social, ao preconceito existente contra o que é de origem africana ou periférica.

Além disso, os saberes, compartilhados por meio da arte, nas manifestações carnavalescas, oportunizam a diversos públicos a difusão de conhecimento sobre diversificados temas e saberes, bem como, reflexões e críticas sociais, possuindo relevância de igual modo quanto os saberes científicos. Corrêa (2020, p. 22) enfatiza que “[...] constitui uma prática sociocultural, interdisciplinar, enquanto festejo popular que traz em si não apenas beleza e originalidade, mas conteúdo informativo sobre a própria sociedade, seja como uma crítica social ou modo de reverenciá-la diante de questões que a permeiam”.

Os temas, escolhidos pelas escolas de samba para os desfiles anuais, que ocorrem com a presença de um grande público, revelam o que tais grupos desejam mostrar ao mundo e, por vezes, denunciam as condições de pobreza e de falta de recursos a que estão submetidos a maioria de seus/suas componentes. Além disso, falam sobre o preconceito e as práticas discriminatórias, principalmente, contra pessoas negras, indígenas, perpassando, também, a intolerância religiosa. As letras dos sambas-enredo refletem as perspectivas de seus/suas compositores/as, enquanto que as

---

49 Conforme tratado no item 2.2. *A institucionalidade do racismo estrutural*.

fantasias e os carros alegóricos materializam, visualmente, a mensagem que se visa a transmitir (Corrêa, 2020).

Além disso, as escolas de samba representam espaços de afirmação de identidades, à medida que permitem a participação de pessoas oprimidas, seja por conta da raça, da etnia, da religião, ou das condições econômicas. O carnaval pode ser um espaço de contraposição à manutenção da colonialidade que há, hoje, no Brasil, pois retrata conhecimentos e culturas de grupos que foram excluídos e negados por muito tempo<sup>50</sup>. Nesse sentido que Damatta (1981, p. 75) exemplifica o significado da fantasia no carnaval, para inclusão daqueles que festejam:

A fantasia liberta, des-constrói, abre caminho e promove a passagem para outros lugares e espaços sociais. Ela permite e ajuda o livre trânsito das pessoas por dentro de um espaço social que o mundo cotidiano torna proibitivo com as repressões da hierarquia e dos preconceitos estabelecidos. É a fantasia que permite passar de ninguém a alguém; de marginal de mercado a figura mitológica de uma história absolutamente essencial para a criação do momento mágico do carnaval.

Portanto, as manifestações culturais exercem papel fundamental no desenvolvimento da sociedade, dado o sentido que adquire, quando utilizada pelos grupos para demonstrar o seu cotidiano, conforme disserta Eagleton (2011, p. 41-42):

Embora ‘cultura’ seja uma palavra popular no pós-modernismo, suas fontes mais importantes permanecem pré-modernas. Como ideia, a cultura começa a ser importante em quatro pontos de crise histórica: quando se torna a única alternativa aparente a uma sociedade degradada; quando parece que, sem mudança social profunda, a cultura no sentido das artes e do bem viver não será mais nem mesmo possível; quando fornece os termos nos quais um grupo ou povo busca sua emancipação política; [...] A cultura, em outras palavras, chega intelectualmente a uma posição de destaque quando passa a ser uma força politicamente relevante.

O conceito de cultura deriva do cultivo da terra, transpassando ao cultivo da mente, referindo-se que, quem absorve conhecimento, colhe frutos intelectuais, de modo a se tornar uma pessoa culta. Quanto à abordagem antropológica, Corrêa (2020, p. 44) pontua que a cultura engloba “[...] conhecimentos, crenças, línguas, artes, leis, valores morais, costumes, atitudes e visões de mundo”. Em sentido estrito, que se refere aos produtos, serviços e manifestações culturais, significa uma expressão

---

50 Tais conceitos serão abordados no Capítulo 3.

simbólica de cultura em sentido amplo, de acordo com Costa (2007, p. 252):

Assim, sobrepondo as diversas parcelas da criação artística, em todas as suas modalidades é o carnaval que tem preenchido a lacuna do desconhecimento que temos de nós mesmos. Lá aprendemos a história do Brasil, através de uma trilha sonora, composta por vários sons e vozes, saídos da base que constrói o cotidiano sem receber de volta o que deveria ser nosso. A grande maioria dos autores das músicas carnavalescas, atualmente com destaque para o samba-enredo, vem montada no seu próprio talento e no compromisso que se impôs de ser, a uma só vez, narradora e testemunha. Logo, exercemos com naturalidade a crítica política e o fervor espiritual, paralelos à religião, não importa qual.

Além disso, apesar da influência da Igreja Católica, a origem dessa prática sociocultural está, intimamente, relacionada às religiões de matriz africana, que reúnem elementos como a dança e o uso de instrumentos musicais específicos para realizar os batuques, assim como nas baterias das escolas de samba.

A intervenção colonizatória europeia na América representou o período de construção de um Brasil pautado na intermitente exploração econômica e de seus recursos, alicerçado no tráfico negreiro e na escravização de povos, especialmente, os nativos e africanos capturados em diversas regiões da África. Costa (2007, p. 239) aponta que “a simbiose entre religião católica, crenças autóctones e deuses do panteão africano deu ao Brasil uma cara muito especial”, apesar de não ser uma peculiaridade deste país, mas se consagrar de maneira única. “Isto porque, desemboca na síntese cultural brasileira, que é o carnaval”. Assim, atualmente, as diversas manifestações artísticas, produzidas e cultivadas no Brasil, têm o carnaval como estatutário comum e o elo de ligação e de comunicação com o povo.

Acerca da proteção constitucional das manifestações culturais do Brasil, dispostas na seção II da CRFB (2025a, n.p.), o artigo 215 dispõe que “o Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais”; o parágrafo primeiro determina que “o Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional”.

Nesse sentido, a identidade de um grupo pode ser definida pelos laços que unem determinadas pessoas, as peculiaridades entre a suas características, que definem a sua cultura, bem como, pela forma com que

se veem e o que as diferencia dos demais, como explica Nogueira (2006, p. 03):

Assim, a identidade de um grupo étnico constrói-se por meio da afirmação de uma peculiaridade cultural, diferenciada de outros que, por estarem historicamente unidos por laços próprios de relações como as familiares, as redes de parentes, os clãs, as aldeias e tribos, e por viverem e se reconhecerem vivendo em comum um mesmo modo peculiar devida e representação da vida social, estabelecem para eles próprios e para os outros as suas fronteiras étnicas, os limites de sua etnia, configurando o fenômeno que, em Antropologia, é chamado de etnicidade.

A CRFB protege a diversidade étnica e cultural, pontuando a influência africana na construção da identidade nacional, conforme dispõe o artigo 216, *caput* (2025a, n.p.): “constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira [...]”<sup>51</sup>. O carnaval se enquadra como patrimônio histórico cultural imaterial do Brasil, pois se trata de prática sociocultural que dispõe de diversidade étnica e cultural em sua concepção, devendo ser protegido, como explica Machado (2010, p. 8):

O pensamento africano não separa, não hierarquiza. Corpo, mente, memória, tradição, sentidos, imaginário, símbolos, signos, espiritualidade e as vivências cotidianas, tudo faz parte de uma tradição na sua multidimensionalidade, que não se presta a explicações reduzidas, a categorias que fragmentam sentidos. A preocupação pela legitimidade da tradição é, de fato, uma preocupação notória com a preservação da identidade. Sem a tradição, não haveria identidade. É a tradição que conta a história do pensamento africano, expondo a ancestralidade negra na sua integralidade.

As escolas de samba, então, constituem uma manifestação cultural que possui, como uma de suas principais origens, os terreiros de religiões de matriz africana, surgidos em um contexto social baseado no racismo estrutural e religioso, em que as pessoas periféricas que as originaram sofriam constante perseguição da polícia, regida pelas elites dominantes da sociedade.

---

51 Para exemplificar os reflexos da previsão constitucional, cita-se a Lei no 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que “altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”, e dá outras providências”. (Brasil, 2025e).

Atualmente, o carnaval tem assumido cada vez mais a sua característica de resistência. Dentre as diversas escolas de samba existentes em todo Brasil e, principalmente, na região da cidade do Rio de Janeiro, uma, em especial, se destaca por seus enredos, que fazem referência à memória ancestral e às culturas africanas, o que será tratado no Capítulo seguinte.

## **RESISTÊNCIA EM FORMA DE ARTE: MANIFESTAÇÕES CULTURAIS NEGRAS E SUA CONTRIBUIÇÃO AO ENFRENTAMENTO DA COLONIALIDADE**

Este capítulo apresenta uma descrição e análise do desfile e do samba-enredo *Fala, Majeté! Sete chaves de Exu*, da Escola de Samba Acadêmicos do Grande Rio, desenvolvido no ano de 2022, apontando-se as contribuições, em seus aspectos educativos, informativos e enquanto elemento de enfrentamento da colonialidade no Brasil, a partir da função social da linguagem.

### **4.1 Desfile da Escola de Samba Acadêmicos do Grande Rio, no ano de 2022, Fala, Majeté! Sete chaves de Exu**

Este subtítulo dedica-se à contextualização e análise do desfile desenvolvido pela Escola de Samba Acadêmicos do Grande Rio, no ano de 2022, durante a competição carnavalesca das escolas de samba do Município do Rio de Janeiro, que teve como enredo *Fala, Majeté! Sete chaves de Exu*.

A Escola de Samba Acadêmicos do Grande Rio foi fundada no dia 22 de março de 1988, inicialmente, batizada de G.R.E.S. Acadêmicos de Duque de Caxias. Para que a agremiação pudesse se filiar à Associação das Escolas de Samba da cidade do Rio de Janeiro, deveria ser oriunda de um bloco carnavalesco, de modo que surgiu o G.R.B.C. Lambe Copo, localizado no Bairro Prainha, no Município de Duque de Caxias, e filiado à Federação dos Blocos Carnavalescos do Rio de Janeiro (Galeria Do Samba, 2023).

A Acadêmicos do Grande Rio tem como cores o verde, o vermelho e o branco. Desde o seu surgimento, havia conquistado o título de campeã, apenas, na Série A, ou seja, no grupo abaixo da Série Especial, que é considerada a elite do carnaval carioca, no ano de 1992, com o enredo intitulado *Águas claras para um rei negro*. O primeiro título de campeã

conquistado no Grupo Especial pela agremiação foi no ano de 2022, com o enredo *Fala, Majeté! Sete chaves de Exu* (Galeria Do Samba, 2023).

O enredo *Fala, Majeté! Sete chaves de Exu* foi assinado por Gabriel Haddad e Leonardo Bora. A Escola prestou uma homenagem ao orixá, ou entidade, presente nas religiões de matriz africana, frequentemente, confundido com o demônio, como uma forma de contrapor o racismo religioso. Marques (2022, n.p.) destaca que foi “[...] considerado um dos sambas mais bonitos de sua história, não decepcionou os espectadores com a riqueza de detalhes em cada ala e elemento, do abre-alas à bateria”.

O samba-enredo foi escrito por Gustavo Clarão, Arlindinho Cruz, Jr. Fragga, Claudio Mattos, Thiago Meiners e Igor Leal, com versos carregados de simbolismo, falando sobre Exu, divindade cultuada no Candomblé e na Umbanda, homenageando quem transformou lixo em arte, como Bispo do Rosário, Estamira e Stela do Patrocínio:

Fala, Majeté! Sete Chaves de Exu

Boa noite, moça, boa noite, moço

Aqui na terra é o nosso templo de fé

Fala, Majeté!

Faísca da cabaça de Igbá

Na gira, Bombogira, Aluvaíá!

Num mar de dendê, caboclo, andarilho, mensageiro

Das mãos que riscam pemba no terreiro

Renasce palmares, Zumbi Agbá!

Exu! O ifá nas entrelinhas dos odus

Preceitos, fundamentos, Olobé

Prepara o padê pro meu axé

Exu caveira, sete saias, catacumba

É no toque da macumba, saravá, alafíá!

Seu Zé, malandro da encruzilhada

Padilha da saia rodada, ê, Mojubá!

Sou Capa Preta, Tiriri, sou Tranca Rua  
Amei o Sol, amei a Lua, marabô, alafiá!  
Eu sou do carteadado e da quebrada  
Sou do fogo e gargalhada, ê, Mojubá!

Ô, luar, ô, luar, catiço reinando na segunda-feira  
Ô, luar, dobra o surdo de terceira  
Pra saudar os guardiões da favela  
Eu sou da lira e meu bloco é sentinela  
Laroyê, laroyê, laroyê!  
É poesia na escola e no sertão  
A voz do povo, profeta das ruas  
Tantas estamiras desse chão  
Laroyê, laroyê, laroyê!  
As sete chaves vêm abrir meu caminhar  
À meia-noite ou no Sol do alvorecer pra confirmar

Adakê Exu, Exu é odará!  
Ê bara ô, elegbará!  
Lá na encruza, a esperança acendeu  
Firmei o ponto, grande rio sou eu!

Adakê Exu, Exu é odará!  
Ê bara ô, elegbará!  
Lá na encruza, onde a flor nasceu raiz  
Eu levo fé nesse povo que diz

O samba-enredo “[...] não foi fruto do acaso: a agremiação já havia cantado sobre Exu em 1993. Afinal, Duque de Caxias abriga a maior concentração de terreiros de matriz africana em todo o Rio de Janeiro”, nas palavras de Marques (2022, n.p.). O desfile foi iniciado com Exu baixando à Terra, representado por “Boa noite, moça, boa noite, moço; Aqui na Terra é o nosso templo de fé [...]”.

*Boa noite, moça; Boa noite, moço!* é a saudação utilizada pelos/as entidades, conhecidas como Exus Catiços, quando, “[...] por meio da incorporação, chegam à Terra, seu *templo de fé*”, conforme Liesa (2022, p. 384). Essas entidades são ligadas à umbanda e às macumbas cariocas, e “[...] trabalham na caridade, abrindo os caminhos e ajudando na evolução de quem os procura. Exu detém o princípio da comunicação, é o mensageiro que recebeu a missão de estabelecer ligações entre os seres humanos e o plano divino”.

A expressão misteriosa *Majeté*, utilizada por Estamira, de acordo com Liesa (2022, 384), “[...] trata-se de uma palavra desconhecida na língua portuguesa, o que aumenta o encanto e o mistério. Em francês arcaico, registra-se como ‘majestade’, uma possível variação. Em algumas variantes do espanhol, como ‘menino’”. Já, nas línguas africanas nianja e chichewa, significa *girassol*, o que faz refletir sobre “[...] fatos, ligações e saberes que vão além do que a racionalidade nos permite alcançar”.

No carro abre-alas, encruzilhadas, barcas e assentamentos demonstraram, visualmente, a chegada da entidade Exu, “[...] fazendo referência à primeira chave de Exu e à chegada dos africanos ao Brasil”. Em prosseguimento, o samba menciona os “negros que cruzaram oceanos sem perder sua fé, transformando o mar em dendê” (2023, n.p.): “[...] Faísca da cabaça de Igbá; Na gira, Bombogira, Aluvaia; Num mar de dendê, Caboclo, andarilho, mensageiro [...]”. Na sequência, continua tratando da segunda chave de Exu, simbolizado na energia de Zumbi de Palmares (2022, n.p.): “[...] Nas mãos que riscam pomba no terreiro; A voz de Palmares, Zumbi Àgbá [...]”. Sobre o ponto, Liesa (2022, p. 386) explica que:

A pomba é um instrumento das religiões de matrizes africanas, espécie de giz, que as entidades utilizam quando ‘chegam’ ou ‘baixam’ nos terreiros, durante os ritos sagrados. Com a pomba nas mãos, as entidades se apresentam, identificando-se por meio de pontos riscados – no chão ou em tabuletas. Tais desenhos entrelaçam simbologias e histórias. A menção a Palmares expressa a ideia de que Exu sintetiza o espírito de luta e resistência quilombola [...] Zumbi dos Palmares, um dos mais importantes ícones dos movimentos negros contemporâneos do Brasil, condensa subversão e força – energia que se transmuta e desafia o pensamento colonial. Pairava a certeza de que Zumbi lutava em muitos lugares ao mesmo tempo, corpo coletivo, ideia que vence a morte – e que, na visão poética do samba, renasce triunfante toda vez que um ponto é riscado. Por isso, Zumbi é citado como ‘Zumbi Àgbá’, título pelo qual é conhecido como o Exu da ancestralidade.

Referindo-se ao fato de que, tanto no Candomblé, quanto na Umbanda, Exu é o guardião e o primeiro orixá a comer as oferendas (ou *padê*), “alimentando-se antes mesmo que o grande rei Oxalá”, o sambanredo, retrata as oferendas preparadas para o orixá (2023, n.p.):

[...] Prepara o padê pro meu axé  
Exu Caveira, Sete Saias, Catacumba  
Ê no toque da macumba  
Saravá, Alafíá  
Seu Zé, malandro da encruzilhada  
Padilha da saia rodada...  
Ê mojubá!  
Sou Capa Preta, Tiriri, sou Tranca-Rua  
Amei o Sol, amei a Lua, Marabô, alafíá!  
Eu sou do carteadado e da quebrada  
Sou do fogo e gargalhada... Ê mojubá! [...].

Essa parte do refrão refere-se a uma *gira de Exus* na Avenida, por isso, a menção a alguns dos principais exus cultuados no Brasil. Liesa (2022, p. 386), afirma que:

[...] exalta o ‘toque da macumba’ e exclama ‘Saravá!’ (um Salve!) e ‘Alafíá!’ (a confirmação). Entende-se que as entidades que formam o chamado ‘Povo da Rua’ (expressão muito popular entre os praticantes das religiões de matrizes afro-brasileiras) são espíritos de luz que tem por missão ajudar e proteger, dando orientações e conselhos em forma de consultas. Como já foi dito, foi preciso selecionar algumas dessas entidades para a construção de um altar ou panteão no “falso refrão de meio” da nossa obra.

Nesse momento, ainda, evocam-se elementos presentes nas religiões referidas no enredo, como o *carteado*, a *quebrada*, o *fogo* e a *gargalhada*, os quais, segundo Liesa (2022, p. 387):

[...] ajudam a ilustrar o universo associado a esses Exus: ‘carteado’ e ‘quebrada’ são expressões que nos levam aos jogos e cassinos e às esquinas e ruas das cidades, becos e vielas por onde Exu transita, nas noites e madrugadas. Exu é associado ao fogo (das fogueiras dos povos ciganos ao ‘fogo’ das cachaças, uma entidade ‘quente’, que é alimentada pelo dendê e samba nas labaredas) e às gargalhadas, o riso despudorado. Há quem diga que as gargalhadas do Povo da Rua podem ser consideradas um mantra, uma ferramenta de trabalho que serve para purificar a alma. Ao final dos dois trechos que compõem o

‘falso refrão’, exaltamos: ‘Ê Mojuba!’ Uma das possíveis traduções para essa saudação é: ‘Apresento o meu humilde respeito’. Trata-se de uma louvação que expressa o respeito e o reconhecimento da grandeza e magnitude da energia de Exu. Ê Mojuba! Salve Exu!

Na sequência, iniciam-se as menções a outras entidades e a celebração das festas:

[...] Ô, luar, ô, luar

Catiço reinando na segunda-feira

Ô, luar, dobra o surdo de terceira

Pra saudar os guardiões da favela

Eu sou da Lira e meu bloco é sentinela [...].

Nessa estrofe, *ô luar* se refere a um trecho do samba-enredo *No Mundo da Lua*, de 1993, ao som do *sete da lira e do surdo de terceira*, referências a festividades africanas (Marques, 2022). Já a referência à segunda-feira, segundo Liesa (2022, p. 388), ocorreu porque “cada orixá possui um dia da semana correspondente, o que também pode variar, a depender da localidade do Brasil. Às segundas-feiras são direcionadas às louvações de Exu, daí à menção nesse mesmo trecho”.

Nesse bloco temático, também são saudadas as escolas de samba e as demais manifestações culturais que ocupam as ruas cariocas, as quais, segundo Liesa (2022, p. 388), são “[...] símbolos culturais cujos agentes, ritmistas, bate-bolas, passistas [...] pedem proteção e saúdam os ‘guardiões da favela’. Guardiões de saberes, tradições, vivências que circulam pelos morros e pelas periferias, evocando as potências de Exu, Senhor da Felicidade”.

Na próxima parte do samba-enredo, Liesa (2022, p. 389) explica as expressões utilizadas no trecho: “[...] Laroyê, laroyê, laroyê, É poesia na escola ou no sertão”:

Laroyê é a mais conhecida saudação a Exu, muito presente em inúmeros sambas de enredo e pontos de macumba. Uma tradução livre pode sugerir a ideia de ‘Salve, mensageiro’. Com essa saudação emocionada, o samba parte para os setores finais do enredo, que tratam de narrativas construídas por artistas e pensadores a partir das potências de Exu. O verso ‘É poesia na escola e no sertão’ sintetiza as traduções artísticas realizadas por pintores, escritores, músicos, cineastas, agentes que incorporaram Exu em seus trabalhos [...] ‘Exu nas escolas’ se tornou um símbolo em defesa da inclusão das cosmogonias africanas e das religiões afro-ameríndias nas instituições de ensino, estratégia de combate ao racismo e de celebração da diversidade. [...] O ‘Sertão’ não é apenas um

lugar geográfico, mas uma metáfora da nossa existência: ‘ser tão’. As lições extraídas dessa leitura muito dizem do dinamismo de Exu e da possibilidade de transformação por meio do fazer poético.

Na próxima parte do samba-enredo, evoca-se o povo da rua e Estamira (2022, n.p.):

[...] Laroyê, laroyê, laroyê

É poesia na escola ou no sertão

A voz do povo, profeta das ruas

Tantas Estamiras desse chá [...].

Estamira, citada no samba, é moradora de rua e catadora de recicláveis, pessoa da comunidade no Rio de Janeiro que sempre se refere a Exu com a expressão *Fala Majeté*, o que o eleva à condição de majestade. Ela ficou conhecida após ter sido tema de um documentário homônimo, de 2004, dirigido por Marcos Prado, que retratou sua luta como catadora de recicláveis com doença mental, e ressaltou a importância do lixo, que transformava em arte (Marques, 2022).

Nesse sentido, o samba-enredo expande seu significado, pois também se refere ao próprio Exu, por ser o orixá que cuida do *lixo* da sociedade, ou seja, aqueles/as que estão marginalizados/as e esquecidos/as. Na Sapucaí, uma das alas da agremiação, durante o desfile, retratou o “Lixão de Gramacho, maior aterro sanitário da América Latina, onde Estamira trabalhava”.

A expressão *a voz do povo*, utilizada no samba-enredo, faz uma ligação entre as traduções/leituras de Exu, que foram utilizadas na construção do enredo, as quais, segundo apresentaram-se no cenário artístico, por meio de “[...] proposições poéticas de artistas e pensadores que historicamente foram excluídos da sociedade, considerados ‘loucos’ [...]” Segundo a Liesa (2022, p. 389), essas pessoas

[...] se comunicaram diretamente com Exu e que produziram, a partir daquilo que essa mesma sociedade excludente considera ‘lixo’, visões de mundo e obras de arte que propõem novos caminhos para a humanidade. Pode-se dizer, dada a visão poética do enredo, que são ‘Exus da vida real’ pessoas que passaram pela Terra há pouco tempo e que deixaram trabalhos muito potentes e desafiadores, visões poéticas e proféticas – daí O porquê de se entender que esse povo, do qual fazem parte nomes como Sinhá Olímpia, Jardelina, Bispo do Rosário e Stela do Patrocínio, é ‘profeta das ruas’. O trecho destaca a personagem Estamira, catadora de materiais recicláveis do lixão de Jardim Gramacho, localizado em Duque de Caxias, que se comunicava

com Exu por meio de um telefone abandonado. A visão profética desses atores aparece, no final do samba e do enredo, como a sétima chave para guiar a humanidade rumo a um mundo recriado, que celebra as potências de Exu. É válido lembrar que o enredo está dividido em sete chaves, ou seja, sete possíveis caminhos para se pensar a complexidade dessa divindade. ‘À meia-noite’ faz menção à dita ‘hora grande’, quando Exu se manifesta; a visão lírica do samba, abraçada à circularidade, propõe que Exu se faz presente durante toda a madrugada de desfiles – até o final, quando, já com o dia amanhecendo (‘o sol do alvorecer’) a escola de Caxias poderá confirmar o sucesso de mais um carnaval e, oxalá!, um título inédito.

Por isso, o samba-enredo aponta que Exu está em tudo e em todos, inclusive, nos/as anônimos/as (2022, n.p.):

[...] Adakê Exu, Exu, é Mojubá

Ê Bará ô, Elegbara

Lá na encruza, a esperança acendeu

Sou Grande Rio, Grande Rio sou eu [...].

Marques (2023, n.p.) ainda considera que até a grande vitória do enredo da Grande Rio neste ano foi profetizada: [...].

Laroyê, laroyê, laroyê

As Sete Chaves vêm abrir meu caminhar

À meia-noite ou no Sol do alvorecer

Pra confirmar

Adakê Exu, Exu, é Mojubá

Ê Bará ô, Elegbara

Lá na encruza, a esperança acendeu

Sou Grande Rio, Grande Rio sou eu [...].

*Adakê Exu*, nesta estrofe, significa *rei Exu*, “responsável por abrir os caminhos para uma nova era, a do campeonato da escola de Caxias”, conforme Marques (2022, n.p.). O samba termina da mesma forma como começou, qual seja, referenciando o tempo cíclico de Exu, que não tem começo, meio ou fim: “Eu levo fé nesse povo que diz: Boa noite, moça, boa noite, moço”.

O enredo, desenvolvido pela Escola de Samba Acadêmicos do Grande Rio, no ano de 2022, constituiu-se como uma grande representação cultural e artística das religiões de matriz africana e da memória ancestral dos povos de terreiro, à medida que buscou desmistificar a imagem de figura

tão importante quanto Exu. Ao resgatar o sentimento de pertencimento da comunidade de Caxias, região em que a Escola de Samba está localizada, a partir da valorização de elementos presentes no cotidiano daquela população (Liesa, 2022), o samba-enredo pode contribuir para o desenvolvimento do pensamento descolonial no Brasil, já que milhares de pessoas assistiram ao desfile, tanto pessoalmente, na Marquês de Sapucaí, quanto pela televisão e pela internet.

A linguagem, articulada pelas escolas de samba por meio dos discursos, presentes nos desfiles de carnaval e em outros eventos promovidos, constitui uma prática social que pode ser compreendida como um modo de ação, historicamente situado, constituído socialmente, por meio das interações sociais promovidas no carnaval, a partir da construção de identidades sociais àqueles/as que participam, o que pressupõe a interdependência entre o discurso e a sociedade, em consonância aos conceitos abordados pela ADC<sup>52</sup>.

Segundo os idealizadores do desfile, a ideia de homenagear Exu partiu do questionamento: “Por que ainda nenhuma das escolas de samba trouxe Exu como figura central de um enredo?”. A ligação de Exu, responsável pela comunicação e aquele que representa o movimento dos ciclos da vida, com pessoas caxienses significou, como explicam Bora e Haddad (Liesa, 2022, p. 277), dar voz “[...] a personagens historicamente silenciados, pouco conhecidos do grande público, cujas visões e provocações têm muito a nos ensinar - e que muito dizem, sim, das potências de Exu!”.

O discurso, presente no desfile em questão, é um momento de práticas sociais, desenvolvido pela integração de recursos materiais e simbólicos, pela ação de determinada coletividade que forma as escolas de samba. Pressupõe a construção de ideologias, a partir da significação da realidade por aquele grupo, em diversas dimensões e sentidos, e que pode contribuir para a produção, reprodução ou transformação de relações de dominação, que, no caso, se mostra pela colonialidade, presente no racismo estrutural e religioso.

De acordo com a filosofia marxista da linguagem<sup>53</sup>, verifica-se que o processo de interação social, ocorrido nas escolas de samba e no carnaval, materializa o signo, o qual refrata a realidade dos contextos sociais

---

52 Teoria abordada no item 4.2. *O samba-enredo Fala, Majeté! Sete Chaves de Exu sob a perspectiva da Análise de Discurso Crítica.*

53 Conceito abordado no item 4.2. *O samba-enredo Fala, Majeté! Sete Chaves de Exu sob a perspectiva da Análise de Discurso Crítica.*

envolvidos, de modo que o samba pode ser um mecanismo que instaura, sustenta e supera formas de dominação hegemônica, pela tomada de consciência dos/as sambistas e carnavalescos/as. Desse modo, a relevância contextual e sociocultural do enredo se revela pelo racismo religioso, vivenciado pela população caxiense, segundo Bora e Haddad (Liesa, 2022, p. 277):

Quando visitou uma festa junina realizada no terreiro da Goméia, em Duque de Caxias, em julho de 1949, Abdias Nascimento escreveu que em cada esquina dessa grande cidade da Baixada Fluminense era possível se deparar com um despacho para Exu. O teórico, artista plástico e agitador cultural atentava para o fato de que a vida social caxiense estava intimamente ligada aos saberes dos terreiros, tantos, que batiam os seus tambores no município recém-emancipado. O cenário, com o passar do tempo, mudou – a intolerância religiosa crescente colocaria Caxias, no início deste século XXI, na lista dos municípios que lideram os casos de ataques contra umbandistas, candomblecistas e praticantes de outras religiosidades afro-ameríndias.

A figura de Exu e das demais entidades de religiões de matriz africana, na história do Brasil, foram demonizadas como uma estratégia de dominação e aniquilação. No entanto, Bora e Haddad (Liesa, 2022, p. 277) destacam que “[...] a ideia de ‘demônio’ é parte constituinte das cosmogonias judaico-cristãs, não do Candomblé, que, em outra linha, cultua elementos da natureza e deuses profundamente humanos, que descem à Terra sem deixar de estarem conectados à existência divina”.

A construção do enredo partiu do “[...] pressuposto de que Exu não é o Diabo das cosmogonias judaico-cristãs e dos discursos odiosos de determinados líderes neopentecostais”, conforme Bora e Haddad (Liesa, 2022, p. 278), de modo que a narrativa, proposta por Grande Rio, contribuiu “[...] para os urgentes debates acerca da intolerância religiosa e do racismo religioso, desmistificando a máscara negativa que muitos insistem em colocar sobre a indecifrável face de Exu. Exu, pois, é multifacetado. Exu são muitos!”. Bora e Haddad (Liesa, 2022, p. 279) destacam que a proposta objetivou

[...] contribuir para a subversão desse olhar preconceituoso e para o aprofundamento desse debate, mostrando ao grande público as muitas potências da energia exusíaca, revelando o quanto Exu se fez – e, mais do que nunca, faz! – presente no cenário artístico-cultural brasileiro e em cenários do cotidiano (mercados, feiras, bares, ruas, esquinas, lugares dos quais muito sentimos falta, em tempos de isolamento!), destacando a importância de Exu para os festejos de carnaval e, principalmente, direcionando um olhar criativo e inquieto para uma leitura sensível de

vozes outrora apagadas (artistas e pensadores que foram excluídos de um determinado modelo de sociedade, mas que propuseram recriações do mundo, em diálogo com Exu).

Exu não significa linearidade, de modo que os criadores do desfile não desejaram encerrar uma leitura sobre o que é Exu, como “[...] apresentar ao público uma visão ‘essencialista’, presa a uma história única, repleta de certezas: ‘Exu nasceu assim, virou isso e depois fez aquilo e aquilo outro’”, como pontuam Bora e Haddad (Liesa, 2022, p. 279). Nisso, consistiu o desafio a que se propuseram, qual seja, alinhar um enredo sem que fosse perdido o rumo do desfile, que precisava ser decodificado por diferentes públicos.

“Exu é para ser sentido e vivido na pele”, razão pela qual se buscou exaltar as pessoas reais ligadas a ele, inseridas, principalmente, na comunidade de Caxias. Com isso, muitas cosmogonias africanas se entrelaçam, criando infinitas possibilidades narrativas, como apontam Bora e Haddad (Liesa, 2022, p. 279):

Entendemos que Exu é uma espiral de ideias, um complexo de saberes, culturas e visões de mundo, amálgama que é produto de um longo processo histórico de construções próprias e particulares: primeiro, a partir das distintas experiências das sociedades africanas e dos seus fluxos culturais internos; depois, a partir do trânsito transatlântico de africanos escravizados rumo às Américas, sendo as reelaborações culturais uma estratégia de sobrevivência; e, por último, a partir de fluxos e trocas culturais ocorridos no Brasil, onde Exu adquire incontáveis corpos e nomes – diversidade que desafia qualquer pretensão de razão unificada. Falar de Exu, hoje, é um ato poético e político, em busca de um senso ético, estético e cidadão ancorado na pluralidade de ideias, nas cruzas culturais, nas vozes do Povo da Rua. Ouçamos, pois, as palavras de Exu!

Portanto, a *reflexividade*, abordada pela ADC, pode ser observada na construção do enredo em questão, pois possibilitou aos sujeitos da escola de samba Grande Rio a construção ativa de suas autoidentidades, pela reflexão de seus papéis e atividades na vida social, por meio do discurso presente no desfile e, especialmente, no samba-enredo desenvolvido. Foram protagonizados/as personagens, inseridos/as no contexto de atuação da referida escola de samba, os/as quais, em outros contextos, são desconhecidos/as ou desvalorizados/as, o que evidencia a potencialidade de contraposição hegemônica por meio dos discursos construídos socialmente.

O enredo, desenvolvido pela Grande Rio, retratando a entidade Exu, representou um importante momento na história da comunidade Caxiense e carnavalesca, tendo em vista que a homenagem não se direciona,

somente, à própria entidade, mas, também, a uma coletividade envolta no contexto social de inserção do povo do samba, da religião e da favela. As manifestações culturais desenvolvidas pelas escolas de samba, portanto, cumprem a função social da linguagem, contrapondo relações de poder existentes na sociedade como um todo e contribuindo no enfrentamento à colonialidade no Brasil.

## **4.2 O samba-enredo Fala, Majeté! Sete Chaves de Exu sob a perspectiva da Análise de Discurso Crítica**

Enquanto categoria de análise do samba-enredo *Fala, Majeté! Sete Chaves de Exu*, com a finalidade de apontar sua importância enquanto manifestação sociocultural e como elemento de enfrentamento dos resquícios coloniais no Brasil, adota-se a Análise de Discurso Crítica <sup>54</sup>, que permitirá um estudo mais aprofundado da função social da linguagem presente no carnaval.

Antes de trazer alguns fundamentos da ADC, é importante fazer alguns resgates de pontos importantes acerca da linguagem, que faz parte da sociedade como um mecanismo de representação e expressão social, podendo ser verbal, gestual, visual, dentre outras possibilidades. A sua função, contudo, representa um processo de materialização da exterioridade, e está, intimamente, ligada à construção da história, da sociedade e dos sujeitos, ou seja, não se limita a um processo, meramente, comunicativo (Nogueira; Silva, 2019).

Os sentidos dos discursos não se limitam ao passado ou ao futuro, caracterizados pela instabilidade, já que não são concluídos ou acabados definitivamente, tendo em vista que estão em constante mudança, renovação, “[...] no processo de desenvolvimento subsequente, diálogo futuro”, como destaca Bakhtin (1974, p. 410). Por essa razão, as Ciências Humanas exigem metodologias de pesquisa diferentes das adotadas nas Ciências Naturais, dada a especificidade dos seus objetos de estudo, em contextos envoltos em relações de sentido e relações dialógicas (Santos, 2015).

O Círculo de Bakhtin, um grupo de estudiosos que desenvolveu reflexões sobre “[...] linguagem, literatura, estilística, ciências dentre outras áreas e questões” a partir da década de 1920, como explica Santos (2015, p. 19), possui, como uma de suas bases teóricas, o caráter dialógico da

---

<sup>54</sup> Conforme mencionado no subtítulo 1.2. *Processo Metodológico*.

linguagem. O dialogismo refere-se às relações de sentido instauradas entre enunciados, necessárias à interação e à enunciação. O princípio que constitui o enunciado pode ser entendido como o modo real de funcionamento da linguagem (Fiorin, 2008).

No Círculo de Bakhtin, Santos (2015, p. 20) explica que a linguagem “[...] é entendida numa dimensão social”, pois a língua e a linguagem são constituídas socialmente, adquiridas pelos indivíduos, que constituem suas consciências, “[...] linguístico-socialmente por meio da interação verbal, ou seja, em um processo dialógico”.

A constituição do próprio sujeito é um processo dialógico, tendo em vista que, não somente a comunicação concreta ocorre por meio da linguagem, mas, também, a construção da própria consciência. Isso se evidencia no carnaval, uma vez que os sambas-enredo resgatam aspectos comuns entre os sambistas, contribuindo na construção de uma identidade em que se inserem os elementos comuns da história de um povo. As relações dialógicas são uma condição da linguagem, como relações de sentido, a partir das quais se torna possível a construção de sentidos para os enunciados, textos, discursos, dos/as participantes da interação social e, desse modo, para Santos (2015, p. 22): “[...] a construção de sentido sempre se dá de forma dialógica”.

Embora a língua também seja construída socialmente, “ela é da ordem do imanente, do repetível, e por isso, menos suscetível a mudanças, constituindo as chamadas forças centrípetas”, conforme aduzido por Bakhtin (1998, p. 81-82). As forças centrípetas, segundo Santos (2015, p. 21), são responsáveis por “[...] manter a estabilidade da linguagem; referem-se ao imanente, ao repetível, compartilhado entre os falantes. Há, em oposição a estas, as forças centrífugas, que se referem ao irrepetível, ao individual e sempre novo”.

A diferenciação entre *oração* e *enunciado* estabelece relações lógicas na língua; enquanto que, na linguagem, “o que operam são as relações dialógicas que se materializam em unidades da interação verbal, em enunciados”, conforme dispõe Santos (2015, p. 21). As relações dialógicas são uma condição da linguagem, como relações de sentido, a partir das quais se torna possível a construção de sentidos para os enunciados, textos, discursos, dos participantes da interação social. Desse modo, Santos (2015, p. 22) pontua que “a construção de sentido sempre se dá de forma dialógica”.

O caráter dialógico não é algo exclusivo da linguagem verbalizada, é inerente à linguagem como um todo, pois, até mesmo na linguagem interior, as intervenções verbais são dialógicas, carregadas de valorações de um/a ouvinte potencial, dirigidas a um público que também é potencial, que as modela, mesmo que o pensamento não seja exteriorizado pelo indivíduo (Volochinov, 1930).

A linguagem tem, como um de seus aspectos constitutivos, a orientação para o/a interlocutor/a, ou seja, para o/a outro/a, sendo que essa orientação constitui a base arquitetônica do pensamento do Círculo de Bakhtin. O entendimento da linguagem dá-se pela busca do que é da ordem do individual e irrepetível, recorrendo-se aos momentos básicos de sua construção, as seguintes relações: o *eu-para-mim*, o *eu-para-o-outro* e o *outro-para-mim* (Bakhtin, 1919). Essas relações, base da linguagem, para Santos (2015, p. 23), “[...] evidenciam que ela é produto de interação entre interlocutores (mesmo que um deles não seja um interlocutor real). Nesse sentido, a linguagem existe em função da interação, em função da intersubjetividade dos sujeitos”.

As relações sociais determinam a construção do enunciado a partir da repetição de determinados elementos, das quais o/a locutor/a se utiliza, juntamente, com a parte não verbal, para dialogar, conforme o contexto em que está inserido, como refere Santos (2015, p. 24):

[...] temos que, na formulação de enunciados, o locutor serve-se de elementos reiteráveis da língua; serve-se também da parte não verbal e, atrelado a isso, atribui uma posição valorativa em relação ao objeto de enunciação. Tudo isso é determinado pela orientação social para o outro, pela base arquitetônica da linguagem.

Cada palavra comporta duas faces, pois se determina por proceder de alguém, assim como por se dirigir para alguém. Desse modo, a palavra constitui o produto da interação do locutor e do ouvinte (Bakhtin; Volochinov, 1929). O locutor, na linguagem, é um sujeito que faz uso dessa como resposta a outro locutor, sendo que essa resposta dá margem à resposta de outro locutor, constituindo, então, um diálogo, tanto no sentido estrito, quanto no sentido amplo da palavra (Santos, 2015).

O estudo, na perspectiva social, além da análise da relação entre interlocutores como definidora de valores e sentidos de textos, deve considerar, inclusive, o diálogo entre diferentes vozes sociais. Isso porque, de acordo com Santos (2015, p. 24), “[...] ao tocar na questão da relação entre interlocutores na interação verbal trazemos à tona a questão da

pluralidade de vozes sociais que se encontram, dialogam ou se conflitam na interação verbal”.

A linguagem não pode ser considerada como um meio neutro, tendo em vista que todas as palavras e formas, que integram a linguagem, são vozes sociais e históricas, povoadas de intenções (Bakhtin, 1998), motivo pelo qual Santos (2015, p. 24) aponta que “[...] a linguagem se mostra como uma zona de tensões entre vozes de outrem, sócio-ideologicamente situadas”. Cada enunciado parte de elementos da linguagem já existentes, e, a partir disso, constrói-se um novo evento singular e irrepetível, de acordo com o contexto e a pretensão dos locutores, nas palavras de Santos (2015, p. 26):

Na interação entre indivíduos, há um jogo constante entre o já dado e o novo; ou seja, o indivíduo para conseguir interagir socialmente, deve partir de algo já dado, conhecido, e, a partir disso, ou em resposta a isso, construir seu enunciado, gerando um evento singular e irrepetível que assim comporta um elemento novo por meio da adequação à instância de enunciação e da presunção das possíveis respostas ao seu enunciado [...].

Toda palavra é ideológica, ou seja, “toda palavra carrega a ideologia social de uma determinada classe ou grupo social”, consoante Santos (2015, p. 28). Na linguagem, a palavra evidencia as posições valorativas do sujeito, no diálogo ideológico. As posições valorativas, nos estudos das relações dialógicas do discurso, são elementos essenciais à compreensão, pois, na linguagem, são reveladas as valorações e ideologias do sujeito quanto ao objeto da enunciação. Nesse sentido, a linguagem, segundo Santos (2015, p. 29), “[...] é fruto desse diálogo entre ideologias e posições valorativas, estas como reflexo e refração daquelas”.

A Teoria Social do Discurso, que foi desenvolvida por Norman Fairclough, em 2001, na obra *Discurso e Mudança Social*, no Reino Unido, tem como base a percepção da linguagem como parte indissociável da vida social e está, dialeticamente, interconectada a outros elementos sociais (Fairclough, 2003). Para Resende e Ramalho (2006, p. 12-13):

Trata-se de uma proposta que, com amplo escopo de aplicação, constitui modelo teórico-metodológico aberto ao tratamento de diversas práticas na vida social, capaz de mapear relações entre os recursos lingüísticos [sic] utilizados por atores sociais e grupos de atores sociais e aspectos da rede de práticas em que a interação discursiva se insere.

Na filosofia marxista da linguagem<sup>55</sup>, o signo é considerado um fragmento material da realidade, que a refrata, representa, constituindo modos que instauram, sustentam ou superam formas de dominação. O marxismo localiza a ideologia no signo, “[...] dado que a própria consciência só pode existir mediante sua materialização em signos criados no processo de interação social”, segundo Resende e Ramalho (2006, p. 16-17).

Há diversas vozes que se articulam e debatem na interação, tornando a linguagem um espaço de conflitos hegemônicos, na qual existem contradições sociais e lutas pelo poder, levando o sujeito a “[...] selecionar determinadas estruturas lingüísticas [*sic*] ou determinadas vozes, por exemplo, e articulá-las de determinadas maneiras num conjunto de outras possibilidades”, consoante Resende e Ramalho (2006, p. 18). Por essa razão, conhecer a gramática, nas palavras de Resende e Ramalho (2006, p. 18), “[...] é indispensável para que o(a) analista de discurso compreenda como estruturas lingüísticas [*sic*] são usadas como modo de ação sobre o mundo e sobre as pessoas”.

No carnaval, grupos de pessoas que possuíam características em comum, como a religiosidade, a origem, e que normalmente, viviam na mesma região, originaram as escolas de samba, as quais promovem espaços de interação social, inclusive, por meio da linguagem. Como grupos sociais de manifestação cultural, essas surgiram no final da década de 1920, no Rio de Janeiro, e foram organizadas pelos “grupos mais pobres da cidade: negros, imigrantes, operários, moradores de cortiços, dentre outros. Estes tinham suas festividades reprimidas pela elite e pela polícia”, de acordo com Nogueira e Silva (2019, p. 05-06).

Compreende-se que o carnaval, enquanto uma prática sociocultural marcada pela presença de várias camadas da sociedade, não, somente, de uma específica, desenvolve-se pela atuação das escolas de samba, as quais, historicamente, foram originadas nas periferias das cidades, não resultaram da elite da sociedade, mas dos/as excluídos/as, que sofriam, e até hoje sofrem, as mazelas da desigualdade social e econômica, tendo, constantemente, suas atividades reprimidas por causa do racismo histórico (Costa, 2007). Dessa forma, as diversas vozes das pessoas, que formam as escolas de samba, durante os seus eventos culturais, articulam-se e debatem na interação, fazendo uso da linguagem como um mecanismo

---

55 Teoria desenvolvida na obra *Marxismo e Filosofia da linguagem*, de Mikhail Bakhtin (V.N. Volochinov) (1979), na Rússia, a qual se centra na tese da “[...] natureza intrinsecamente social e ideológica do signo lingüístico, - assim como de todo fenômeno semiótico -, e as relações que com ele estabelece a instância da representação da consciência [...]” (Silveira, 1981, p. 37).

de manifestação, em contraponto aos conflitos hegemônicos, articulados pelas parcelas da sociedade que oprimem as manifestações culturais do carnaval e da religiosidade.

O uso da linguagem como prática social pressupõe a sua compreensão como um modo de ação, historicamente situado, constituído socialmente e por meio de “[...] identidades sociais, relações sociais e sistemas de conhecimento e crença”, segundo Resende e Ramalho (2006, p. 26). Assim é constituída a dialética entre discurso e sociedade, além de o discurso ser moldado pela estrutura social, é também constitutivo dela. Portanto, a relação entre linguagem e sociedade é interna e dialética, não externa (Fairclough, 1989).

O discurso é definido por Fairclough (1989), como destacam Resende e Ramalho (2006, p. 28), como uma forma de prática social, “[...] um modo de ação sobre o mundo e a sociedade, um elemento da vida social interconectado a outros elementos”. Todavia, o termo *discurso* apresenta uma certa ambiguidade, já que “[...] também pode ser usado em um sentido mais concreto, como um substantivo contável, em referência a ‘discursos particulares’ - como, por exemplo, o discurso religioso, o discurso midiático, o discurso neoliberal”.

Outro termo estudado na Análise de Discurso Crítica, a *reflexividade*, refere-se à possibilidade que os sujeitos têm de construírem, ativamente, suas autoidentidades, por meio de construções reflexivas de seu papel e atividade na vida social. Por outro lado, as classificações, mantidas pelo discurso, constroem identidades sociais que, assim como são construídas discursivamente, também podem ser contestadas no discurso (Resende; Ramalho, 2006).

A inclusão identitária, promovida pelas escolas de samba, permite a construção das autoidentidades dos sambistas, manifestadas nos sambas compostos por eles, que contextualizam as transformações cidadinas, produzindo críticas, ridicularizando situações e, ao mesmo tempo, caracterizando “a valentia, a bravura e a glória das ações dos sambistas”, segundo Nogueira e Silva (2019, p. 06), que também destacam (2019, p. 7):

Nesse sentido, a escola de samba constitui-se por uma coletividade de indivíduos que possuem trajetórias individuais diferentes, distintos anseios e ambições, porém eles possuem duas características em comum: habitam o mesmo espaço e gostam de samba. A identidade individual exprime, de forma inevitável, uma identidade coletiva. Desse modo, na sua origem, o samba - ritmo tipicamente brasileiro – representa a

identidade cultural dos descendentes de escravos que viviam às margens da sociedade. O discurso do sambista representa a autoafirmação de toda uma classe, pois, embora o grupo social seja heterogêneo, ele está ligado por fatores sociais, culturais, econômicos e éticos.

O discurso é um momento de práticas sociais, que são “[...] maneiras habituais, em tempos e espaços particulares, pelas quais pessoas aplicam recursos - materiais ou simbólicos - para agirem juntas no mundo”, nas palavras de Chouliaraki e Fairclough (1999, p. 21). Já as ideologias, segundo Fairclough (2001a, p. 117), são

[...] significações/construções da realidade (o mundo físico, as relações sociais, as identidades sociais) [...] construídas em várias dimensões das formas/sentidos das práticas discursivas e que contribuem para a produção, a reprodução ou a transformação das relações de dominação.

Nesse sentido, discursos ideológicos podem incluir presunções, determinados posicionamentos conectados a relações de dominação (Resende; Ramalho, 2006). Por esse motivo, a representação do discurso, pelo processo ideológico, deve considerar as vozes presentes nos textos e o seu significado, segundo Resende e Ramalho (2006, p. 67):

A representação do discurso não é uma mera questão gramatical, ao contrário, é um processo ideológico cuja relevância deve ser considerada. Analisar em textos quais vozes são representadas em discurso direto, quais são representadas em discurso indireto e quais as conseqüências [sic] disso para a valorização ou depreciação do que foi dito e daqueles(as) que pronunciaram os discursos relatados no texto pode lançar luz sobre questões de poder no uso da linguagem.

De modo geral, sambas-enredos que questionam ou enfrentam determinados discursos e/ou ditados populares preconceituosos, que, na sua essência, foram originados pelo racismo, podem exemplificar a questão evidenciada quanto às relações de poder no uso da linguagem, considerando-se, ainda, que a tomada da palavra pelos/as sambistas representa o espaço de existência e resistência, assim como um lugar de fala, que, em outros momentos, pode não existir.

Por isso, o samba caracteriza modos de representações de aspectos do mundo quanto ao universo daquele/a determinado/a compositor/a, que, conforme já mencionado, costuma espelhar realidades vividas em determinados contextos sociais, principalmente, nas comunidades (Cabral, 1974). O significado dos textos dos sambas, conforme a concepção de Resende e Ramalho (2006, p. 70),

[...] é relacionado ao conceito de discurso como modo de representação de aspectos do mundo. Diferentes discursos são diferentes perspectivas

de mundo, associadas a diferentes relações que as pessoas estabelecem com o mundo e que dependem de suas posições no mundo e das relações que estabelecem com outras pessoas.

Ademais, Resende e Ramalho (2006, p. 70-71) destacam que “os diferentes discursos não apenas representam o mundo ‘concreto’, mas também projetam possibilidades diferentes da ‘realidade’, ou seja, relacionam-se a projetos de mudança do mundo de acordo com perspectivas particulares”. Verifica-se que há a projeção, em sambas-enredo, nas suas letras, quanto a mudanças sociais vislumbradas por aqueles/as sambistas, tendo em vista que muitas das suas estrofes fazem apelos contra a intolerância, nas suas mais variadas formas, ao racismo e à desigualdade social (Costa, 2007).

O desfile de carnaval de uma escola de samba pode ser considerado um acontecimento discursivo, tendo em vista que narra um fato/acontecimento a partir de uma visão ideológica daqueles/as que o produzem, e também possibilita inúmeras interpretações, de acordo com o público e as suas ideologias. Não obstante, o discurso e as suas diversas maneiras de criação, em dados momentos, pode caracterizar uma forma de resistência à opressão, inclusive, por meio do silêncio. Com relação ao samba, as expressões ideológicas dos interlocutores, por vezes, contrapõem a opressão, tornando um movimento de resistência, conforme dispõem Nogueira e Silva (2019, p. 08):

O movimento de resistência faz com que não haja simplesmente uma imitação e aceitação das condições que a ideologia dominante impõe, mas contribui para a constituição do sujeito. O samba tem esse caráter discursivo e resistente que busca romper com a ideologia dominante marcada pela desigualdade, exploração e opressão.

Não somente pelo samba que o carnaval se torna um palco discursivo, mas, também, pelas imagens e figuras criadas, considerando-se que a configuração da linguagem ocorre como uma instituição social que busca a representação da realidade, independentemente, da forma como ela se apresenta. Nessa perspectiva, Nogueira e Silva (2019, p. 8) destacam que “assim como o texto verbal, a imagem é um tipo de linguagem. Ela significa, informa, comunica [...]”, constituindo-se como prática discursiva. Portanto, “[...] pensar a imagem dessa forma é reconhecer que ela possui materialidade própria e também historicidade”.

Nesse sentido, Corrêa (2020, p. 20-21) destaca que o carnaval “[...] traz nas suas configurações (fantasias, alegorias, sambas-enredos e público) uma diversidade de saberes que se entrelaçam, à medida que

seus atores sociais trazem histórias de vida diferentes, construindo novos conhecimentos, tão essenciais ao desenvolvimento social”. O carnaval é um meio de fomentar a reflexão sobre as relações sociais do/no Brasil, destacadamente, o rescaldo da escravização nas condições socioeconômicas, classistas, de gênero e raciais, e para enfrentar o preconceito, o racismo e o preconceito religioso. As críticas e reflexões, promovidas pelas escolas de samba, são importantes instrumentos de inclusão e de resgate dos valores culturais, religiosos da ancestralidade do povo brasileiro, como destaca Costa (2007, p. 252):

O carnaval carioca, especialmente através das escolas de samba (essa invenção genial nascida do povo, intuitiva na origem e com desenvolvimento que espanta todos os observadores), é hoje a síntese da nossa nacionalidade. Dá o espelho que reflete o que somos, com as angústias, expectativas, frustrações, anseios, vitórias, enganos e desenganos que compõem o nosso retrato falado.

O carnaval, no contexto de desigualdades, “[...] efetiva um papel de suma importância enquanto gerador de conteúdo informativo, ao possibilitar a formação de opiniões, desmistificar preconceitos e propiciar a inclusão social e cultural”, segundo Corrêa (2020, p. 42). As críticas sociais que as escolas de samba promovem, por meio de seus enredos, apresentados nas Avenidas das cidades em que os desfiles anuais ocorrem, são formas de participação social, com diversos grupos, que se sentem inseridos na sociedade e, por decorrência, reconhecidos pelos outros e por si mesmos, em razão do estudo da própria história. Tal situação permite fortalecer a identidade local, regional, brasileira, étnica, religiosa, conforme dispõe Corrêa (2020, p. 21):

Enfim, o Carnaval representa um espaço democrático que possibilita traduzir os anseios da alma do povo brasileiro na sua criatividade ilimitada, na multiplicidade econômica e sociocultural que apresenta ou na pluralidade de gêneros, idades, crenças e classes sociais que vivem a euforia dessa grande festa, contemplando as múltiplas concepções de ser e estar no mundo.

O samba apresenta-se como um movimento amplo e autêntico, por meio do qual se expressa a realidade, vivida pelas classes sociais marginalizadas, abordando as lutas políticas e buscando emancipação social, visando a uma “[...] sociedade justa, livre da exploração de classe e da opressão étnico-racial. Assim, a fantasia é uma discursividade que protesta contra a sociedade exploradora”, segundo Nogueira e Silva (2019, p. 11).

Assim, o carnaval possibilita momentos e espaços importantes para a classe explorada falar/manifestar contra a classe dominadora, uma vez que, em outros momentos e contextos, essas possibilidades são limitadas (Nogueira; Silva, 2019). As escolas de samba são instituições que, para Raymundo (2020, p. 108-109) “[...] representam memórias e discursos hegemônicos e contra-hegemônicos, transpondo para o carnaval os variados dissensos que permeiam a complexidade das relações sociais, políticas e econômicas brasileiras.

Portanto, a discursividade, presente no carnaval, retrata ideologias e materializa a construção do diálogo por meio de elementos, falas e palavras já conhecidas, que, organizadas, em conjunto com interações não verbais, resultam em momentos únicos e irrepetíveis dos desfiles das escolas de samba, a partir da composição de sambas de enredo e enredos, que visam à construção de narrativas carregadas de sentido, dentro do contexto de inserção e participação daqueles locutores.

### **4.3 Contribuições do samba-enredo *Fala, Majeté! Sete chaves de Exu* para o enfrentamento da colonialidade no Brasil**

A análise do desfile de carnaval *Fala, Majeté! Sete chaves de Exu*, a partir da ADC, é um modo de verificar a presença da função social da linguagem na comunidade da escola de samba Acadêmicos do Grande Rio, e, por decorrência, no enfrentamento à colonialidade, haja vista se tratar de espaço social e cultural de resistência secular. Neste subtítulo, a partir das construções teóricas e abordagens sobre o contexto cultural em que foi apresentado o samba-enredo, visa-se a apontar contribuições desta manifestação cultural enquanto elemento de enfrentamento de características colonialistas, ainda verificadas na contemporaneidade, por seus aspectos educativos e informativos.

A realidade sociocultural do município de Duque de Caxias sempre apresentou, como característica marcante, os terreiros e as batucadas. Com o passar do tempo, contudo, o racismo religioso crescente, desde o início do século XXI, listou Caxias como um dos municípios que lideram o número de casos de ataques contra umbandistas, candomblecistas e praticantes de outras religiosidades afro-ameríndias (Liesa, 2022).

O desfile analisado começa em movimento, de acordo com o disposto no Livro *Abre-Alas*, da Liesa (2022, p. 281), sendo o primeiro setor “[...] dividido em dois momentos complementares: a presença de Exu nos

mitos da criação [...]”, representado pelo Primeiro Casal de Mestre-Sala e Porta-Bandeira e pela Comissão de Frente e, depois, “[...] Exu enquanto potência das encruzilhadas - um cortejo de divindades africanas em direção ao Brasil (Ala 1 e Carro Abre-Alas) [...]”.

Tal apresentação justifica-se porque “[...] a energia de Exu está presente em diversos Itãs de criação do mundo. Geralmente associada às energias instauradoras de Olodumaré, Olorum e Oxalá, foi fundamental para o movimento inicial da vida terrena [...]”, segundo Liesa (2022, p. 281). Nesse momento, a escola mostrou a energia de Exu, originária da África, Continente, geograficamente, extenso, que assumiu diversas características e atravessou o Atlântico, referido como mar de dendê.

Por conseguinte, Liesa destaca que (2022, p. 281), “[...] em meio aos fluxos diaspóricos, se espalhou pelas Américas, com destaque para o Brasil”. A utilização de tons alaranjados, muito quentes, nas alegorias, serviram para evocar o fervor do dendê, “[...] sem o qual não se preparam as oferendas sagradas, sangue e seiva do solo afro-brasileiro”. Já os pontos de brilho, “[...] evocam as faíscas, centelhas de qualquer criação. Trata-se de uma poderosa invocação e saudação: que a energia circule, tremule, arrepie os corpos-terreiros!” (2022, p. 281).

O enredo, trazido pela escola, converge com a teoria da ecologia dos saberes, de Boaventura de Sousa Santos<sup>56</sup>, visto que contemplou o debate acerca da entidade Exu, historicamente, marginalizada no Brasil, ao retratá-la a partir do pensamento descolonial, ou seja, materializando sua forma e seu significado conforme as próprias narrativas africanas, e não de uma maneira linear ou engessada, acerca do que é ou não Exu. Isso porque Exu remete à circulação, ao movimento, e, principalmente, à energia divina, que cria e recria histórias, caminhos e o conhecimento.

Em seguida, no segundo setor, o desfile demonstrou a transmutação da energia de Exu no solo brasileiro, criando raízes profundas que, segundo Liesa (2022, p. 281), “[...] rebrota um ‘Exu Caboclo’, amefricano, misturado às cosmogonias indígenas. Este Exu guerreiro incendeia os canaviais e espalha aos quatro ventos o espírito da liberdade, tornando-se um porta-voz da luta quilombola”. Nesse setor, as cores da escola, que são o vermelho e o verde, “[...] colorem as fantasias, destacando-se as estamparias de tons muito vivos, pulsantes de coragem”.

No momento do samba-enredo, em que se evoca: “Renasce palmares, Zumbi Agbá!”, verifica-se a referência ao quilombo dos Palmares

56 Um dos marcos epistemológicos desta obra, elencado no subtítulo 1.1.1.

e a personagens que, de acordo com os conhecimentos das religiões de matriz africana, foram guiadas e tiveram o apoio de tão importante entidade, na luta anti-escravização e anti-colonialidade, em diversos momentos da história<sup>57</sup>. O ponto também se refere às diversas faces que Exu assumiu no Brasil, a partir do sincretismo, especialmente, com as religiões indígenas.

As religiões de matriz africana doutrinam que “[...] sem Exu não se faz nada - mas Exu não faz nada de graça”, segundo Liesa (2022, p. 282). Assim, o terceiro setor do desfile evidencia Exu “[...] enquanto energia que dinamiza as trocas, levanta a poeira nos mercados e atua enquanto mediador entre deuses e homens, fiscalizando o Oráculo de Ifá e verificando se as oferendas aos demais Orixás estão sendo feitas corretamente”. Em síntese, buscou-se demonstrar, visualmente, um mercado que se faz terreiro (ou vice-versa), “[...] espaço de trocas comerciais e simbólicas – trocas de ensinamentos. Apresentamos Exu como energia fundamental para a consolidação dos candomblés [...]”, por meio da consulta aos Oráculos dos Búzios e Ifá. O destaque foi para o sagrado padê, “[...] oferenda arriada nas esquinas e nas encruzilhadas”.

Assim como mencionado no samba-enredo, a alusão ao padê e aos demais elementos, presentes nas religiões de matriz africana, a partir do seu simbolismo e significado, demonstra um contraponto ao pensamento colonial acerca dos conceitos pejorativos sobre *macumba*, *despacho*, dentre outras expressões. O racismo religioso insiste em demonizar elementos sagrados para aqueles/as religiosos/as, que, na realidade, não se referem ao mal, ou a práticas malignas, mas, sim, a cultos e rituais ancestrais, em busca de interpor uma comunicação com os deuses e a divindade.

O quarto setor do desfile trouxe o *Povo da Rua*, segundo Liesa (2022, p. 282), “[...] entidades da Umbanda e das macumbas cariocas que expressam incontáveis transformações de Exu em território brasileiro”. Contextualizando com a urbanização do Rio de Janeiro, a Lapa carioca, um bairro boêmio, mostra-se como cenário mítico, pela existência de Exus e Pombagiras de diferentes linhas, os chamados *Exus Catiços*, que reinam de boemia. As noites na Lapa podem ser definidas como “[...] universo de malandros, bares, cabarês, esquinas, sarjetas, luzes, navalhas, jogatinas e golpes de sorte – é ele quem dá as cartas e quem nos protege não dorme!”.

No referido setor, e em conjunto com o samba-enredo, Liesa (2022, p. 282) explica que “[...] a popular figura de Zé Pelintra é exaltada, bem

57 Exemplificações acerca de momentos históricos relacionados foram abordadas no item 2.2 - *A institucionalidade do racismo estrutural no Brasil*.

como Tranca Rua e Maria Padilha. Bateria, Velha-Guarda, passistas e ala LGBTQIA+ aparecem nesse momento [...]”. A alegoria principal aglutina esses signos em “[...] um altar ambulante, com a presença da arte de rua, que serve de fecho para uma sequência de cores intensas, noturnas, com destaque para as variações de azuis, lilases, vermelhos, pretos e rosas”.

Saudar o *povo da rua* sagrou o respeito e a admiração que os/as religiosos as e o povo do carnaval têm com tais entidades que são cultuadas, principalmente, na Umbanda. Na sinopse do enredo, retratou-se a figura das *pombagiras* a partir da visão dos/as seus/suas próprios/as seguidores/as, os/as quais detêm conhecimento sobre as suas verdadeiras intenções e nuances (Liesa, 2022). As *pombagiras* são mulheres que, em sua maioria, quando viveram na Terra, foram renegadas pela sociedade, por trabalharem em cabarés, ou por envolvimento amorosos, frequentar festas, consumir bebidas e cigarros. Por tais elementos, pode-se afirmar que *pombagiras* e *malandras* são mulheres que questionam a sociedade patriarcal e machista, ao ponto que são donas de si mesmas e do seu próprio corpo, frequentando lugares como a Lapa, no Rio de Janeiro.

O racismo religioso prega que *pombagiras* são vulgares ou malignas, porém, a doutrina das religiões afro-brasileiras mostra o contrário. São entidades que procuram ajudar a amenizar o sofrimento dos seres humanos, e, quando incorporam nos terreiros, demonstram uma personalidade doce, alegre e vaidosa, representada pelo gosto por flores, perfumes, roupas elegantes, maquiagens, assim como as entidades ciganas também se manifestam. A maioria dessas entidades, tanto *pombagiras*, como *exus*, são evocadas com nomes de realeza, como princesas, rainhas, dentre outros (Liesa, 2022).

A energia de Exu, conforme a Liesa (2022, p. 282), se liga diretamente “[...] às folias de rua e à celebração do carnaval, uma vez que o título de ‘Odará’ coroa o ‘Senhor da Felicidade’”. Os/as foliões/nas costumam pedir proteção a Exu “[...] antes de ganhar as ruas, girar nas encruzas e brincar carnaval [...]”. Assim, no quinto setor, buscou-se retratar os gramados, as ruas de Reis, as ladeiras baianas e pernambucanas, desembocando “[...] no asfalto carioca de bate-bolas, blocos, escolas de samba!”. Faz referência à memória do bloco Sete da Lira, no qual “todo excesso será permitido!”. Na estética, misturaram-se fantasias a fim de representar uma ideia de confusão foliônica, “[...] pela utilização de materiais associados aos carnavais de outrora, como chicotes de metaloide, pompons, plumas e paetês”.

O enredo também buscou retratar “Exu nas escolas”, conforme a Liesa (2022, p. 283), pois, “ao longo do século XX, Exu despertou o interesse de uma legião de artistas, transformando-se em personagem de obras literárias, pinturas, esculturas, músicas, filmes, espetáculos em geral”. No século XXI, Exu “[...] é um dos grandes temas da arte contemporânea brasileira, aparecendo vigoroso em trabalhos que ocupam muros e galerias, na batida frenética de uma juventude disposta a questionar e a subverter a ordem”, o que aponta para a importância do samba-enredo enquanto elemento educativo.

O sexto setor “[...] mostra uma diversidade de reinterpretações artísticas (regurgitações) possíveis: a boca que tudo come!”. As fantasias mesclam “[...] elementos que evocam produções de diferentes artistas. O tripé expressa as ideias de experimentação e contemporaneidade, com ferros à mostra, fiações e materiais plásticos: boca, antenas, estômago”. Esse ponto do desfile se contrapõe ao eurocentrismo, à medida que defende a universalização de Exu, o ensino de Exu nas escolas, e a sua inclusão em espaços ainda não ocupados por aqueles/as que sempre foram excluídos/as pela colonialidade do poder.

O último setor traz a *linha do lixo*, e, segundo a Liesa (2022, p. 283), “[...] é uma das mais instigantes para se pensar a energia de Exu, que circula por espaços associados ao que é rejeitado pela sociedade”. Celebra-se “[...] o pensamento e a arte de pessoas que, excluídas e postas à margem, buscaram formas de se inscrever no mundo enquanto narradores cujas visões desafiam as certezas e propõem recriações”.

Selecionaram-se personagens que, cujo ponto em comum, são os diálogos estabelecidos com Exu, pelo fato de terem sido consideradas *loucas*, pela “[...] ligação que estabeleceram com o ‘lixo’, buscando em materiais rejeitados ou ‘descartados’ a matéria para a construção de obras de arte, figurinos, narrativas escritas ou faladas”. O lixo fala quando há o silenciamento de mulheres negras, como a homenageada Estamira, e “[...] é uma metáfora para falarmos da hegemonia de um dado pensamento, dominante e excludente - o mesmo que insiste em demonizar Exu”, segundo Liesa (2022, p. 309).

A escola buscou subverter o olhar e ouvir Estamira, “[...] a catadora de Gramacho que conversava com Exu via telefone [...]”. As fantasias e a alegoria do setor “[...] foram idealizadas em parceria com estudantes da Escola de Belas Artes da UFRJ [...]”, utilizando-se, para a sua confecção, “[...] sobras de material de todo o processo criativo, além de elementos

oriundos de outras agremiações e de outros desfiles sambistas”. Os/as carnavalescos/as explicam o significado desse fechamento de desfile: “enfatizamos o uso do ‘lixo de carnaval’ enquanto potente reflexão metalinguística: o próprio carnaval se deglute na alegoria, o que intensifica a ideia de que Exu é transformação”, conforme Liesa (2022, p. 309).

A referência ao lixo, no enredo, também materializou uma crítica ao consumismo desenfreado e ao egocentrismo, presentes no capitalismo, em razão do aumento exponencial do lixo produzido, em oposição aos ideais de busca por uma vida plena espiritualmente, e pelo aproveitamento de sobras e materiais recicláveis, como uma metáfora ao movimento circular de Exu, que abre caminhos, em busca da evolução (Liesa, 2022). Tal abordagem converge com a resistência às práticas colonialistas extrativistas, redutoras das pessoas e da Natureza enquanto mão-de-obra e recursos financeiros, respectivamente.

A relevância do estudo da discursivização, presente no carnaval, especialmente, no enredo analisado, revela-se pela visibilidade dos/as que se encontram, desde a formação do Brasil, às margens da sociedade, relegados/as ao silêncio histórico. A linguística, aplicada nas Ciências Humanas e Sociais, pode contribuir para a diminuição dessas desigualdades, pois “o samba foi e é uma expressão linguageira que a população utiliza para materializar artisticamente sentidos de resistência”, consoante Nogueira e Silva (2019, p. 02).

Portanto, o enredo questionou e enfrentou discursos preconceituosos e conceitos racistas, evidenciando as relações de poder no uso da linguagem. A tomada da palavra pelos/as sambistas também representou um espaço de existência, resistência, afirmação, assim como um lugar de fala.

A diáspora africana foi retratada, no enredo, como encruzilhada, “[...] uma vez que as travessias forçadas de milhões de seres humanos arrancados de suas terras abriram um paradoxo incompreensível aos olhos coloniais, uma fresta de resistência e reinvenção de culturas”, de acordo com Liesa (2022, p. 290). A empreitada colonial tentou (e ainda tenta, sob novas roupagens), por meio da dor e da violência, “[...] subalternizar ou anular as crenças e as sabedorias dos povos de África; mas o cruzo (que é base das próprias escolas de samba) expressa a reinvenção como estratégia de sobrevivência” (2022, p. 290).

Desse modo, o carnaval é um instrumento de participação social que envolve um espaço de discussão, de reflexão e de aprendizagem, por meio da promoção da cultura e da arte, junto ao ritmo musical samba,

diversos tipos de dança e de elementos cenográficos. Santos (2010, p. 137) discorre que “[...] só existe conhecimento em sociedade e, portanto, quanto maior for seu reconhecimento, maior será a sua capacidade para conformar a sociedade, para conferir inteligibilidade ao seu presente e ao seu passado e dar sentido ao seu futuro [...]”, o que vai ao encontro do caráter reflexivo da ADC.

O desfile analisado efetivou-se como um acontecimento gerador de conteúdo informativo, uma vez que gerou debates em diversos canais de comunicação, possibilitando a formação de opiniões e a desmistificação de Exu, a partir da educação do público, que tomou conhecimento. No ano de 2022, mais de 229 mil pessoas passaram pela Sapucaí (SRZD, 2022). O desfile, em questão, ocorreu na madrugada de um sábado, dia 23 de abril de 2022, entre as 2 horas e 2 horas e 40 minutos. A transmissão, efetuada pela TV Globo, teve 14 pontos na transmissão, um crescimento de 6 pontos em relação à média das 4 semanas anteriores, subindo em 123% durante a madrugada (O Globo, 2022).

Em análise aos dados, obtidos pelas transmissões no *YouTube*, verifica-se que, até a conclusão desta pesquisa, ainda mais pessoas tiveram acesso ao conteúdo. A publicação *Desfile Grande Rio 2022 CAMPEÁ Completo Rio Carnaval 4K HDR* do canal Ozzner teve 451.204 mil visualizações e 6,2 mil curtidas (2025). Já o vídeo *Grande Rio 2022 (Campeã) | Início de desfile em 4K | Samba ao vivo - #DESFILES22*, do canal Site Apoteose, teve 418.229 visualizações e 6,6 mil curtidas. A transmissão do desfile *GRANDE RIO 2022 - CAMPEÁ | Com PAOLLA OLIVEIRA - Desfile OFICIAL RJ - Sensacional !!!*, pelo canal André Lisenna (2025), por sua vez, teve 258.311 visualizações e 4,1 mil curtidas (2022). Ainda, o canal Diogo Lima teve 261.159 visualizações e 3,3 mil curtidas no vídeo *Grande Rio 2022 – Desfile Completo*. Ou seja, o somatório de visualizações dos principais canais que efetuaram a transmissão do desfile aponta que foi assistido 1.388.903 vezes.

Somam-se, a esses números, outras formas de contato com o enredo e o desfile, como notícias em jornais, físicos ou virtuais, e, ainda, a repercussão nas redes sociais. Ou seja, o alcance que a escola teve foi um dos maiores já ocorridos, visto que, além do grande público, presente no momento em que o fato ocorreu, os vídeos e transmissões continuaram repercutindo em outros canais.

A desmistificação de ideias, construídas por grupos religiosos opressores a respeito das religiosidades afro-brasileiras, faz parte das

estratégias de combate ao racismo. A ocorrência de racismo religioso consiste na violação dos direitos e da dignidade da pessoa humana, à medida que não dialoga, não contextualiza nem compreende os elementos cultuados por religiões diferentes (Martins; Torres, 2021). Machado (2010, p. 6) reforça a necessidade de compreensão da pluralidade de identidades:

Para a continuidade geradora de uma identidade brasileira, temos a considerar que a compreensão do mundo é bem maior do que a compreensão ocidental do mundo. Nas comunidades de terreiro, o mundo é singular e plural, pelas vivências mitológicas. Cada um vive um cotidiano só compreensível por aqueles que passaram pela experiência da feitaura.

O combate à ignorância religiosa prima pela preservação da liberdade individual e coletiva, o que deve ser trabalhado e discutido, inclusive, em ambiente escolar, possibilitando-se que o diálogo inter-religioso construa pontes, que liguem e protegem, mutuamente, seus/suas praticantes. Martins e Torres (2021, p. 315) destacam que “a recorrência do processo de demonização de entidades indica a necessidade de tratar esses assuntos de tempos em tempos, uma vez que, historicamente, nossa sociedade tende a agir com radicalidade quando o assunto é a alteridade, ou seja, aquele que pensa ou é diferente”.

Desta forma, “[...] ressignificar a demonização de Exu implica também na produção de novos sentidos associados a essa divindade, uma vez que, em sua própria essência, Exu é movimento e transformação”, nas palavras de Martins e Torres (2021, p. 316). Também, apontam

[...] o direito e a educação são caminhos satisfatórios para solucionar os problemas gerados de conflitos entre religiões diferentes quando orientados pela noção de cuidado. Através do direito se garante a liberdade religiosa e o espaço de respeito que a tolerância deve construir. A educação combate a ignorância, esta que por sua vez impossibilita a empatia, o diálogo intercultural e a contextualização do fenômeno religioso. A idealização religiosa extremista não busca a comunicação, nem entre comunidades religiosas diferentes, nem entre seus líderes e fiéis, mas sim suas delimitações. Delimitar neste contexto é impedir que o espaço a liberdade religiosa de cada indivíduo, seja ele parte do seu grupo ou não, seja respeitado.

A narrativa, construída pelo enredo e pelo desfile da Escola de Samba Acadêmicos do Grande Rio, em 2022, pode ser considerada como expoente de promoção do pensamento descolonial, visto que Exu e as próprias religiões de matriz africana são demonizadas por causa do contexto histórico de racismo estrutural e religioso no Brasil. A ignorância acerca da

construção da identidade brasileira e do real significado dos aspectos, que envolvem as religiões e culturas afro-brasileiras, por aqueles/as que não estão inseridos/as nesta realidade, é reflexo da marginalização que, até hoje, são mantidas as pessoas e as culturas de origem não-nortista.

Portanto, as escolas de samba, inclusive, por causa do contexto, de onde e como surgiram, detêm o papel de questionar, resistir, dialogar com a sociedade e o público que assiste aos seus desfiles, uma vez que a promoção de ideias e de lutas, por meio da arte, é um valioso instrumento de educação e de transformação social, como expõe Silva (2021, p. 2):

A narrativa carnavalesca muda conforme a realidade histórica de sua época e de acordo com a maneira como o carnaval dialoga com suas comunidades. É possível perceber diferentes formas narrativas nos enredos dos desfiles das escolas de samba, contudo, desde 2018 vem prevalecendo uma narrativa com ênfase decolonial. Essa narrativa busca questionar o sistema social vigente e a forma como as minorias são vistas por aqueles que estão no poder.

Assim, os desfiles das escolas de samba apontam para temáticas que narram fatos históricos do país, ocorridos ao longo do tempo, em diálogo com as narrativas artísticas encontradas no carnaval. Alguns dos enredos visam à construção de desfiles que proponham um novo olhar para a história, inclusive, de formas diferenciadas das encontradas nos livros educacionais, já que o Brasil possui o pensamento hegemônico europeu como orientador do seu sistema de educação. Silva (2021, p. 4) descreve a forma com que operam as escolas de samba no carnaval brasileiro:

A arte é um meio pelo qual podemos proporcionar reflexões e indagações frente às narrativas coloniais do sistema social vigente. O carnaval das escolas de samba é uma forma artística que parte de uma pesquisa de enredo - texto narrativo e justificado do tema proposto para o desfile - para atravessar as esferas plásticas - fantasia e alegoria - e musicais - samba-enredo, canto e dança. O enredo é a base textual que fornece norteamento para todo o processo criativo e para tudo aquilo que a escola quer transmitir enquanto mensagem.

Desse modo, as diversas manifestações artísticas, presentes nos desfiles das escolas de samba, articulam-se para a construção de um enredo que conte uma história, que critique o sistema opressor em que muitos/as estão inseridos/as. Essa prerrogativa foi usada pela Escola de Samba Acadêmicos do Grande Rio, em seu enredo sobre Exu, ao se utilizar de seus recursos artísticos, técnicos e influenciáveis para construir uma narrativa decolonial, buscando a promoção do respeito religioso e a defesa do direito constitucional de liberdade de crença.

Falar sobre Exu, a partir dos conhecimentos daqueles/as que o cultuam, resignificando o senso comum acerca do que é, ou não, essa entidade, retratando-a, positivamente, de acordo com o que a cultura afro-brasileira, de fato, construiu, mostra-se um movimento de enfrentamento à colonialidade e ao eurocentrismo. O contexto visual e sonoro do modo como foram construídos o enredo, o samba-enredo e o próprio desfile são elementos da função social da linguagem, que buscaram a subversão das pessoas oprimidas e um momento de afirmação étnica, religiosa e cultural.

Não poderia haver contexto mais propício para o desenvolvimento deste enredo em específico, pois, conforme, amplamente, discutido, as religiões de matriz africana e a cultura carnavalesca sofrem, diariamente, desde a sua concepção, ataques preconceituosos, pautados no racismo estrutural e institucional.

## CONCLUSÃO

Este livro apontou as contribuições do samba-enredo *Fala Majeté! Sete chaves de Exu* e do desfile de carnaval realizado pela Escola de Samba Acadêmicos do Grande Rio, em 2022, pela perspectiva da função social da linguagem, enquanto expoente para o enfrentamento da colonialidade no Brasil. Para tanto, abordou-se o processo excludente das pessoas negras e as questões que envolvem a manutenção da colonialidade no Brasil, descreveu-se o referido desfile e o samba-enredo, e, por fim, foram apontadas as contribuições, em seus aspectos educativos, informativos e enquanto elemento de enfrentamento da colonialidade no Brasil.

Durante a *descoberta* do Brasil e da América, os europeus colonizadores depararam-se com nativos, considerados, por aqueles, como selvagens, e os inferiorizaram para legitimar a crença de superioridade europeia, a partir do ego do conquistador, o que, *naturalmente*, justificaria as ações colonizatórias, marcadas pela perseguição de raças consideradas inferiores, dizimação de povos, imposição de culturas e de crenças religiosas. Esse período, ainda, foi marcado pelo saqueamento de metais preciosos e objetos pertencentes aos povos nativos, em concomitância à negação das individualidades e complexidades de suas sociedades e organizações.

Não obstante, a colonização do Brasil foi marcada pela escravização de milhões de pessoas, durante mais de três séculos, a partir da retirada forçada de africanos/as de seus territórios, e o transporte desses/as em navios abarrotados, chegando à América para compor a mão de obra escravizada em diversos setores. A esses/as também foi negado o direito à individualidade e ao reconhecimento como sujeitos de direitos, com características e culturas próprias.

O eurocentrismo instituiu um sistema que alocou a Europa no centro do mundo, em uma posição privilegiada, desenvolvendo mitos e crenças para justificação da violência contra aqueles/as considerados/as, naturalmente, inferiores. A colonialidade do poder, então, mantém um padrão caracterizado, hoje, pelo capitalismo, permitindo uma estruturação de controle do trabalho, que demonstra a manutenção da colonialidade e a divisão social das pessoas, a partir da raça e da classe social.

O racismo estrutural, portanto, foi institucionalizado, sendo possível se verificar padrões de exclusão e de perseguição que se perpetuam e se adequam ao contexto vivido, a partir da criação de regramentos, leis e

estabelecimento de condutas sociais, que ratificam a superioridade europeia sobre os/as demais. A perseguição aos/as negros/as e à cultura africana e/ou afro-brasileira, é evidenciada por ideias fundadas no senso comum, que fundamentaram leis e decretos para proibir culto a entidades sagradas, manifestações de crenças religiosas e outros tipos culturais oriundos da diáspora africana.

Como resultado da colonialidade, nesta pesquisa, foi possível verificar a disparidade socioeconômica entre as pessoas que integram as populações com menor renda no Brasil, e de pessoas negras, a partir da análise de dados que demonstram diversos aspectos, como a diferença salarial entre homens e mulheres, entre pessoas negras e pessoas brancas, entre mulheres negras e os/as demais trabalhadores/as, dentre outras comparações, como menos oportunidades de emprego e nível menor de escolaridade de mulheres e pessoas negras.

Observou-se que as religiões de matriz africana sofrem, diariamente, graves ataques, como a destruição de seus locais sagrados, com a realização de incêndios criminosos e propositais, a destruição de suas imagens e objetos sagrados, agressões físicas e verbais direcionadas aos fiéis. Os dados apontam que a maioria das denúncias, relativas a esse tipo de crime, se refere a ataques sofridos por religiões de matriz africana, sendo raros os casos de ataques a outras religiões. Por isso, muitos/as adeptos/as dessas religiões preferem ocultar a sua crença das outras pessoas, a fim de evitar discriminações, o que é bem exemplificado pela baixa porcentagem de entrevistados/as, pelo censo do IBGE, que se declaram seguidores/as de religiões afro-brasileiras.

Esse contexto demonstra a prevalência do racismo religioso, a partir da colonialidade instituída no Brasil, que também decorre ao ataque a outras culturas, como o carnaval. Isso, porque o samba é um ritmo musical, oriundo de tradições africanas, que vieram com os/as escravizados/as à América, mais tarde, originando o carnaval das escolas de samba.

O samba e o carnaval foram miscigenados e sedimentados no Brasil, a partir dos conhecimentos e culturas africanas, que, principalmente, pela religiosidade, fundiram-se a culturas indígenas e europeias, e originaram manifestações culturais específicas do Brasil. O samba, oriundo do *Semba*, nasceu nos terreiros de matriz africana, pela combinação de danças típicas, cantos e utilização de instrumentos para batucada, como tambores e outros.

Ao chegar ao Rio de Janeiro, tais manifestações culturais se propagaram nos morros e periferias, entre as pessoas, historicamente,

excluídas socialmente, que eram descendentes de escravizados/as e ex-escravizados/as, originando as escolas de samba. Essas instituições representam uma face da identidade brasileira e do patrimônio cultural do país, em razão da constituição, desde o início, marginalizada e perseguida pela elite e os opressores, fundando grupos de pessoas que, por meio da cultura, se opunham ao racismo, ao elitismo, à perseguição aos grupos considerados inferiores.

A descrição do desfile de carnaval da Escola de Samba Acadêmicos do Grande Rio no carnaval do Rio de Janeiro de 2022, em especial, o sambanredo *Fala Majeté! Sete chaves de Exu*, a partir da função social da linguagem, possibilitou a análise das contribuições advindas da apresentação, em seus aspectos educativos, informativos e enquanto elemento de enfrentamento da colonialidade no Brasil. Isso se evidencia pela grande quantidade de pessoas que assistiram ao desfile, tanto pessoalmente, quando realizado, quanto por meio de outros canais de comunicação, como o *YouTube*.

As notícias, geradas após o desfile, anunciando a escola de samba Acadêmicos do Grande Rio como campeã do carnaval do Rio de Janeiro, no ano de 2022, possibilitaram a geração de debates acerca das religiões de matriz africana e, principalmente, de Exu. Tais aspectos contribuem para a propagação de informações e educação ao público, uma vez que, em razão da grande repercussão do desfile, e, pela própria função do jornalismo, muitas notícias, resenhas e opiniões foram publicadas em jornais e sites, com destaque para a intenção de explicar Exu e a proposta do enredo, bem como, os motivos da escolha do tema.

Assim, em consonância com a teoria da ecologia dos saberes, buscou-se oportunizar, à comunidade da Grande Rio e aos/às interessadas nesta temática, a narrativa de uma história, a história de Exu, a partir do ponto de vista de quem o cultua, nas religiões de matriz africana. Isso também significou um enfrentamento ao eurocentrismo e à colonialidade, à medida em que se deu voz àqueles/as que sempre foram silenciados/as, e possibilitou a ressignificação de uma história que, quando contada pelas narrativas do colonizador, conquistador europeu, sempre foi distorcida e renegada.

A linguagem, articulada pelo discurso, desenvolvido no desfile de carnaval estudado, constitui uma prática social, historicamente, situada, constituída, socialmente, pelas interações sociais promovidas nas escolas de samba, que permitem a construção de identidades sociais, revelando o

dialogismo entre discurso e sociedade, conforme os conceitos da Análise de Discurso Crítica.

O discurso, nesse caso, é um momento de práticas sociais, organizado pela integração de recursos materiais e simbólicos, na construção de ideologias, a partir da significação da realidade pelo grupo que o desenvolve, contribuindo para a produção, reprodução e/ou transformação de relações de dominação, que, no caso, se mostra pela colonialidade, presente no racismo estrutural e religioso.

Em consonância com a filosofia marxista da linguagem, o processo de interação social, promovido pelas escolas de samba, no carnaval, materializa o signo, por meio do discurso, refletindo a realidade dos contextos sociais envolvidos. O samba se torna, então, um mecanismo que instaura e sustenta formas de superação de dominação hegemônica, pela tomada de consciência dos/as sambistas e carnavalescos/as.

Ou seja, o desfile analisado mostrou a essência de Exu, a forte entidade africana, que acompanhou seus/suas fiéis na vinda ao Brasil, e, aqui, adquiriu um novo significado de resistência. A diáspora africana impulsionou a propagação de Exu a diversos locais, mesmo que isso tenha significado o sincretismo com outras religiões. Exu passou a ser um elemento de identidade cultural ancestral que os povos africanos tiveram, durante anos em que sofreram a escravização, e um alicerce que nunca deixou a fé acabar.

Enquanto o racismo estrutural e religioso insiste em mistificar Exu, constantemente, o associando ao mal e ao demônio (ser que não existe nas religiões de matriz africana, ou seja, sequer é cultuado), a Grande Rio mostrou a sua importância ao mundo, as suas reais características e um pouco de sua história, embora a narrativa não tenha sido linear, já que Exu não o é.

Tendo presente os pressupostos da ADC trabalhados nesta pesquisa, verificou-se que o samba-enredo, associado aos elementos visuais do desfile, materializou a posição de resistência do povo que cultua e admira Exu, por todas as suas qualidades. Demonstrou-se que Exu é quem abre os caminhos para o conhecimento e a evolução, tanto material, quanto espiritual. Com isso, foi possível perceber que foi evidenciada a cultura, bem como, os conhecimentos das pessoas das escolas de samba, que, por muito tempo, foram renegados e inferiorizados. Para essas pessoas, isso significou a valorização de figuras invisíveis perante a sociedade, que fazem

parte de seu contexto sociocultural, e esses aspectos são perceptíveis pela linguagem enquanto prática social e cultural.

A *reflexividade*, abordada pela ADC, é evidenciada na construção do enredo em questão, uma vez que os sujeitos da escola de samba Acadêmicos do Grande Rio promoveram a construção ativa de suas autoidentidades, pela reflexão de seus papéis e atividades na vida social. Isso porque foram protagonizados personagens, inseridos no contexto da referida escola de samba, os quais, em outros contextos, são desconhecidos ou desvalorizados, o que evidencia a potencialidade de enfrentamento à hegemonia, por meio dos discursos construídos socialmente.

O samba-enredo apresentado, portanto, cumpriu sua função social, evidenciando a contraposição a poderes hegemônicos e estabelecendo discursos de enfrentamento à colonialidade e ao eurocentrismo. Isso também é verificado, em razão de que os/as idealizadores/as do enredo e do samba-enredo puderam transmitir a milhares de pessoas a proposta de Exu, seja por meio de entrevistas, nas quais foi explicado, pormenorizadamente, o significado do enredo, seja por conta de todo o espetáculo que foi realizado. O desfile, em si, pode ser considerado um elemento discursivo, marcado pela oralidade e pelos aspectos visuais, em consonância com a proposta da ADC, utilizado para transmitir uma mensagem a quem o assiste: o enfrentamento ao racismo religioso e cultural contra o carnaval.

O carnaval do Brasil se destaca pela integralização de muitos e diversos saberes da sociedade, oportunizando que sejam protagonizados povos que sempre tiveram suas vivências negadas, silenciadas, apagadas. Nesse aspecto, os desfiles das escolas de samba são um instrumento de comunicação de histórias, promovendo sentidos àqueles/as que participam, mostrando-se como um elemento de identidade maior que apenas uma questão estética, pois o carnaval promove cidadania e inclusão.

A imposição do eurocentrismo negou a importância dos aspectos culturais dos povos da diáspora africana, no tempo e no espaço, no decorrer da formação da identidade do povo brasileiro, potencializando o silenciamento e promovendo o racismo, que já era orgânico no período pós-escravização. Tal questão evidencia-se, nos dias atuais, pelos ataques às religiões de matriz africana, ao samba e a todas as suas vertentes, entre elas, as manifestações carnavalescas, consideradas, por muitos, festas mundanas e não culturais.

O samba não se destaca, apenas, como um gênero musical ou como uma manifestação audiovisual, mas, também, como um importante bem

cultural, no sentido de resistência, religiosidade, pertencimento e formação de identidade. A história das escolas de samba funda-se na religiosidade dos terreiros e na resistência de pessoas escravizadas, ou descendentes de escravizados/as, e simboliza o chão ancestral de povos que foram arrancados de suas terras. No carnaval, pessoas de classes econômicas mais baixas, que, em muitos aspectos, não participam da sociedade, são, então, destacadas, ocupando espaços que, em outras ocasiões não tem oportunidade, como de musicistas, bailarinos/as, coreógrafos/as, artistas, e portadores/as de títulos de beleza.

Destaca-se a importância econômica dessas festividades, tendo em vista que a sua ocorrência movimenta o turismo, o comércio, os serviços de hotelaria e alimentícios, bem como, os setores artísticos, por meio da contratação de musicistas, coreógrafos/as, artistas plásticos/as, costureiros/as, bordadeiros/as, estilistas, maquiadores/as, cabeleireiros/as, dentre outros/as, gerando renda e inserção a mais de uma camada da população.

As escolas de samba, ainda, promovem inclusão social em razão dos serviços que prestam à população, especialmente, aos/às mais necessitados/as, inseridos nas comunidades periféricas e dos morros. Constantemente, são promovidos eventos para arrecadar recursos, mantimentos, alimentos e brinquedos aos que não têm condições de manter uma vida digna.

Além disso, as escolas de samba mantêm programas inclusivos, nos quais se ofertam, gratuitamente, por meio de parceria com terceiros e com o Estado, cursos e oficinas de diversos tipos de dança, não, somente, o samba, mas músicas e com diferentes tipos de instrumentos musicais, além de reforço e do apoio escolar, objetivando a ocupação de jovens, adultos/as e idosos/as, incentivando o estudo e a permanência na educação.

Na sua estruturação, o samba e os sambas-enredo marcam a característica, essencialmente, crítica desta manifestação cultural, servindo como uma prática discursiva para o diálogo de sambistas e do público que assiste ao espetáculo. O samba é uma celebração que transcende o tempo e o espaço, conectando os sambistas a suas raízes mais profundas, representando a comunhão com os seus ancestrais, durante as danças no terreiro.

O desfile *Fala, Majeté! Sete chaves de Exu* foi construído a partir do reconhecimento, pelos/as integrantes da Escola de Samba Acadêmicos do Grande Rio, da necessidade de homenagear e exaltar figuras conhecidas e importantes do contexto da comunidade de Caxias, no Rio de Janeiro, que possuem profunda ligação com as religiões afro-brasileiras e,

principalmente, a entidade Exu. Assim, Exu representa o movimento, os ciclos da vida, não se definindo como algo linear e acabado; significa a comunicação, da qual se utilizou a escola para transmitir a mensagem de resistência, mostrando a histórica face de Exu, que não se confunde com aquilo que foi demonizado pelas outras religiões.

Esse desfile foi uma jornada de celebração e autoconhecimento, demonstrando que o samba vive na existência do povo brasileiro. Assim, o samba é um elemento cultural que surgiu do solo, através dos terreiros de matriz africana, e perpetuou-se no tempo pela oralidade e pela resistência.

Ressalta-se que persiste a necessidade de se continuar pesquisando a respeito do tema, pois, além de ser muito vasto e não se esgotar em um único trabalho, pode-se referir que Exu não significa algo acabado, mas que deve ser sempre alimentado e cultivado. Percebe-se que, apesar de a escravidão humana ter sido abolida, formalmente, no Brasil, desde 1888, o racismo estruturou a intolerância religiosa, fazendo com que os ataques às religiões de matriz africana prossigam, e suas divindades e entidades cultuadas sigam, erroneamente, ligadas a descrições e demonizações que não as representam na realidade, o que mantém a necessidade de se continuar buscando formas de enfrentamento à colonialidade e ao racismo.



## REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, S. L. **O que é racismo estrutural?** São Paulo: Letramento, 2018.
- ALMEIDA, S. L. **Racismo estrutural.** São Paulo: Jandaira, 2021.
- ALMEIDA, S. C. D. **Inserção da mulher negra no mercado de trabalho:** Por que mulheres negras ocupam uma posição de desvantagem no mercado de trabalho? 2017. Trabalho de conclusão de curso (Bacharelado em Administração) - Instituto de Educação e Ensino Superior de Campinas, Campinas, 2017. Disponível em: [https://trabalhosacademicos.iescamp.com.br/wpcontent/uploads/2018/10/2017-8ADM-TCC-I02-Almeida\\_final.pdf](https://trabalhosacademicos.iescamp.com.br/wpcontent/uploads/2018/10/2017-8ADM-TCC-I02-Almeida_final.pdf). Acesso em: 11 dez. 2025.
- ARANTES, N. C. **Direito político da população negra no Brasil:** A intencionalidade da negação do direito ao voto dos analfabetos. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciência Política), Universidade de Brasília, Brasília, 2018. Disponível em: [https://bdm.unb.br/bitstream/10483/27373/1/2018\\_NakielyDaCostaArantes\\_tcc.pdf](https://bdm.unb.br/bitstream/10483/27373/1/2018_NakielyDaCostaArantes_tcc.pdf). Acesso em: 11 dez. 2025.
- BARBOSA, M. O. **O racismo estrutural e a crise da intolerância religiosa no Brasil.** Trabalho de conclusão de curso (graduação em Direito) – Centro Universitário Antônio Eufrásio de Toledo de Presidente Prudente, 2020. Disponível em: <http://intertemas.toledoprudente.edu.br/index.php/Direito/article/view/8896/67650425>. Acesso em: 11 dez. 2025.
- BARROS, A.; PERES, M. Proibição da maconha no Brasil e suas raízes históricas escravocratas. **Revista Periferia**, Rio de Janeiro, RJ, v. III, n. 02, jul./dez. 2011. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/periferia/article/view/3953>. Acesso em: 11 dez. 2025.
- BASILE, C. R. O. **Direito do Trabalho:** teoria geral, contrato de trabalho e segurança e saúde no trabalho. 9 ed. São Paulo: Saraiva, 2019.
- BETHELL, L.; BARROS, M. A. L. **História da América Latina:** América Latina Colonial. São Paulo: Edusp, 2004.
- LIESA. **Livro Abre alas:** Sábado. Rio de Janeiro, 2022. Disponível em: <https://liesa.globo.com/downloads/carnaval/abre-alas-sabado-carnaval-2022.pdf>. Acesso em: 11 dez. 2025.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. 2025a. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm). Acesso em: 11 dez. 2025.

BRASIL. **Decreto-Lei nº 2.848, de 07 de dezembro de 1940**. 2025b. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto-lei/del2848compilado.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del2848compilado.htm). Acesso em: 11 dez. 2025.

BRASIL. **Decreto nº 847, de 11 de outubro de 1890**. 2025c. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/1851-1899/d847.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d847.htm). Acesso em: 11 dez. 2025.

BRASIL. **Lei de 16 de dezembro de 1830**. 2025d. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/lim/lim-16-12-1830.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim-16-12-1830.htm). Acesso em: 11 dez. 2025.

BRASIL. **Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003**. 2025e. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/2003/l10.639.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/l10.639.htm). Acesso em: 11 dez. 2025.

BRASIL. **Lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010**. 2025f. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2010/lei/l12288.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2010/lei/l12288.htm). Acesso em: 11 dez. 2025.

BRASIL. **Lei nº 14.519, de 05 de março de 2023**. 2025g. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2023-2026/2023/lei/L14519.htm#:~:text=1%C2%BA%20Fica%20institu%C3%ADdo%20o%20Dia,no%20dia%2021%20de%20mar%C3%A7o](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2023-2026/2023/lei/L14519.htm#:~:text=1%C2%BA%20Fica%20institu%C3%ADdo%20o%20Dia,no%20dia%2021%20de%20mar%C3%A7o). Acesso em: 11 dez. 2025.

BUENO, T. B. L. G.; CARDOZO, G. L. A escravidão moderna no Brasil: análise sob o aspecto do princípio da dignidade da pessoa humana. **Revista EDUC-Faculdade de Duque de Caxias**, v. 03, nº 2, jul./dez. 2016. Disponível em: [http://uniesp.edu.br/sites/\\_biblioteca/revistas/20171006092120.pdf](http://uniesp.edu.br/sites/_biblioteca/revistas/20171006092120.pdf). Acesso em: 11 dez. 2025.

CABRAL, S. **As Escolas de Samba**: o quê, quem, como, quando e por quê. Rio de Janeiro: Fontana, 1974.

CAMPOLIM, S. **Candomblé no Brasil**: orixás, tradições, festas e costumes. Super Interessante, 1995. Disponível em: <https://super.abril.com.br/historia/candomble-no-brasil-orixas-tradicoes-festas-e-costumes/>. Acesso em: 11 dez. 2025.

CARNEIRO, F. F.; KREFTA, N. M.; FOLGADO, C. A. R. A práxis da

Ecologia de Saberes: entrevista de Boaventura de Sousa Santos. **Tempus:** actas de saúde colet., Brasília, 8(2), 331-338, jun., 2014.

CENTRO NACIONAL DE FOLCLORE E CULTURA POPULAR. **Pai-de-santo**. Tesouro de Folclore e Cultura Popular Brasileira. [s.d.]. Disponível em: <http://www.cnfcp.gov.br/tesouro/00000174.htm#>. Acesso em: 11 dez. 2025.

COELHO, C. J. H.; OLIVEIRA, L. P. S.; LIMA, K. J. M. Sacrifício ritual de animais não humanos nas liturgias religiosas de matriz africana: “medo do feitiço” e intolerância religiosa na pauta legislativa. **Revista Brasileira de Direito Animal (RBDA)**, Salvador, v. 11, n. 22, p. 53-82, maio/ago. 2016. Disponível em: <http://revista.domhelder.edu.br/index.php/veredas/article/view/1626>. Acesso em: 11 dez. 2025.

CORRÊA, M. R. S. **O papel do carnaval no Município de Cruz Alta - Rio Grande do Sul**. Dissertação de Mestrado (Mestrado em Práticas Socioculturais e Desenvolvimento Social) – Universidade de Cruz Alta, Cruz Alta, 2020. Disponível em: <https://home.unicruz.edu.br/wp-content/uploads/2020/06/Disserta%C3%A7%C3%A3o-Mara-R%C3%BAbia.pdf>. Acesso em: 11 dez. 2025.

COSTA, A.; MORAES JÚNIOR, M. P. Reflexões sobre o transe ritualístico no candomblé. **Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, v. 16, n.21, p.72-87, jul-dez de 2014. Disponível em: <https://repositorio.bc.ufg.br/riserver/api/core/bitstreams/133e5dd8-caf6-4b8f-a63a-8d05f4f41001/content>. Acesso em: 11 dez. 2025.

COSTA, H. **Política e Religiões no Carnaval**. São Paulo: Irmãos Vitale, 2007.

COSTA NETO, A. G. Racismo religioso: diálogos de um conceito. **Revista Contribuciones a Las Ciencias Sociales**, São José dos Pinhais, v.16, n.7, p. 5323-5342, 2023. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7856554>. Acesso em: 11 dez. 2025.

COUCEIRO, L. A. Acusações de feitiçaria e insurreições escravas no Sudeste do Império do Brasil. **Revista Afro-Ásia**, Salvador, BH, n. 38, 2008, p. 211-244. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/21166>. Acesso em: 11 jan. 2025.

CUNHA, M. C. P. **“Não tá sopa”**: sambas e sambistas no Rio de Janeiro, de 1890 a 1930. Campinas: Unicamp, 2016.

DA MATTA, R. **Carnavais, malandros e heróis**: para uma sociologia do

dilema brasileiro. Rio de Janeiro, Zahar, 1987.

D'ARAÚJO, M. C. **O Estado Novo**. 1 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

DELGADO, A. K. C. O carnaval como elemento identitário e atrativo turístico: análise do projeto Folia de Rua em João Pessoa (PB). **Cultur**, ano 06, nº 04, Out/2012. Disponível em: <https://percampeãiodicos.uesc.br/index.php/cultur/article/view/296>. Acesso em: 11 dez. 2025.

DUSSEL, E. **1492**. El encubrimiento del outro. Quito: Abya-Yala, 1994.

EAGLETON, T. **A ideia de cultura**. 2 ed. São Paulo: Unesp, 2011.

FAIRCLOUGH, N. **Analysing discourse**: textual analysis for social research. London: Routledge, 2003.

FAIRCLOUGH, N. **Language and Power**. New York: Longman, 1989.

FRANCO, G. P. As religiões de matriz africana no Brasil: luta, resistência e sobrevivência. **Sacrilegens** Revista discente do Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da UFJF, Juiz de Fora, v. 18, n. 1, p. 30-46, jan-jun 2021.

GADELHA, R. M. A. F. A Lei de Terras (1850) e a abolição da escravidão: capitalismo e força de trabalho no Brasil no Século XIX. **Revista História**, São Paulo, SP, n. 120, p. 153-162, jan./jul. 1989. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/18599>. Acesso em: 11 dez. 2025.

GIL, A. C. **Métodos e Técnicas de Pesquisa Social**. 6 ed. São Paulo: Atlas, 2008.

GRANDE RIO 2022 (CAMPEÃ). | **INICIO DE DESFILE EM 4K | SAMBA AO VIVO - #DESFILES22, 2022**. 1 vídeo (21:26). Publicado pelo canal Site Apoteose. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=ptF1PpM3y\\_o](https://www.youtube.com/watch?v=ptF1PpM3y_o). Acesso em: 11 dez. 2025.

GRANDE RIO 2022. **Desfile Completo**, 2022. 1 vídeo (37:25). Publicado pelo canal Diogo Lima. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=PNERSvOPzs0>. Acesso em: 11 dez. 2025.

GRANDE RIO 2022. **Grêmio Recreativo Escola de Samba Acadêmicos do Grande Rio**. Galeria do Samba Rio de Janeiro, 2022. Disponível em: <https://galeriadosamba.com.br/escolas-de-samba/academicos-do-grande-rio/>. Acesso em: 11 dez. 2025.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA.

**Síntese de indicadores sociais:** uma análise das condições de vida da população brasileira: 2023 / IBGE, Coordenação de População e Indicadores Sociais. - Rio de Janeiro: IBGE, 2023. 152 p. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv102052.pdf>. Acesso em: 11 dez. 2025.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO

NACIONAL. **Convenção para a salvaguarda do patrimônio cultural imaterial.** Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Convencao%20Salvaguarda%20Patrim%20Cult%20Imaterial%202003.pdf>. Acesso em: 11 dez. 2025.

KERBER, A. **Carmen Miranda entre representações da identidade nacional e de identidades regionais.** ArtCultura, v.7, n. 9, p. 121-132, jan.-jun. 2005.

KOENIG, M. **Sacrifício de animais em rituais religiosos:** conflito entre os preceitos constitucionais de liberdade de crença e do meio ambiente ecologicamente equilibrado. Trabalho de conclusão de curso (graduação em Direito), Universidade do Sul de Santa Catarina, Tubarão, Santa Catarina, 2013. Disponível em: [https://repositorio.animaeducacao.com.br/bitstream/ANIMA/5921/1/110672\\_Morgana.pdf](https://repositorio.animaeducacao.com.br/bitstream/ANIMA/5921/1/110672_Morgana.pdf). Acesso em: 11 dez. 2025.

LAKATOS, E. M; MARCONI, M. A. **Fundamentos de metodologia científica.** 5. ed. São Paulo: Atlas, 2003.

LEIS, H. R. Sobre o conceito de interdisciplinaridade. **Cadernos de pesquisa interdisciplinar em ciências humanas**, v. 6, n. 73, ago., 2005.

LIMA, G. V. **Carmen Miranda, o Estado Novo e o Discurso Verdadeiro.** Fragmentum, n. 36, jan.-mar. 2013. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/fragmentum/article/view/9783/pdf>. Acesso em: 11 dez. 2025.

LIMA, K. J. M; OLIVEIRA, I. M. **Liberdade religiosa e a polêmica em torno da sacralização de animais não-humanos nas liturgias religiosas de matriz Africana.** 2015. Disponível em: <https://seer.imed.edu.br/index.php/revistadedireito/article/view/833/964>. Acesso em: 11 dez. 2025.

LISENNA. **Campeã | com Paolla Oliveira - Desfile Oficial Rj - Sensacional !!!, 2022.** 1 vídeo (51:56), 2025. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=oWxqo5tZHtw>. Acesso em: 11 dez. 2025.

LUZ, R. A.; OLIVEIRA, S. B.; QUEIROZ, J. M.; SANTOS, M. S. Desigualdades de gênero: a mulher negra no mercado de trabalho. In: **JORNADA INTERNACIONAL POLÍTICAS PÚBLICAS**, 8, São Luís, 2017. Anais [...] São Luís: UFMA, 2017. Disponível em: <http://www.joinpp.ufma.br/jornadas/joinpp2017/pdfs/eixo6/desigualdadesdegeneroamulhernegranomercadodetrabalho.pdf>. Acesso em 11 dez. 2025.

MACHADO, V. Exu: O senhor dos caminhos e das alegrias. **VI ENECULT Encontro de Estudos Interdisciplinares em Cultura, Facom – UFBA**, Salvador, 25 a 27 de maio de 2010. Disponível em: <http://www.cult.ufba.br/wordpress/24929.pdf>. Acesso em: 11 dez. 2025.

MARQUES, A. P. **Conheça o significado do samba-enredo da Grande Rio, campeã do Carnaval 2022**. Letras, 2022. Disponível em: <https://www.letras.mus.br/blog/samba-enredo-grande-rio-2022/>. Acesso em: 11 dez. 2025.

MARTINS, N.; TORRES, M. R. S. Intolerância religiosa e a demonização de religiões de matriz africana na “pandemônia”. **Revista Relegens Thréskeia**, Curitiba, v. 10, n. 1, p. 301-319, 2021. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/relegens/article/view/79296/44136>. Acesso em: 11 dez. 2025.

MEYER, M.; WODAK, R. **Methods of Critical Discourse Analysis**. London, 2001. Disponível em: [https://www.fib.unair.ac.id/jdownloads/Materi%20Kuliah/Magister%20Kajian%20Sastra%20dan%20Budaya/Analisis%20Wacana/methods\\_of\\_critical\\_discourse\\_analysis\\_ruth\\_wodak\\_and\\_michael\\_meyer\\_sage\\_publications\\_2001.pdf](https://www.fib.unair.ac.id/jdownloads/Materi%20Kuliah/Magister%20Kajian%20Sastra%20dan%20Budaya/Analisis%20Wacana/methods_of_critical_discourse_analysis_ruth_wodak_and_michael_meyer_sage_publications_2001.pdf). Acesso em: 11 dez. 2025.

MICHEL, M. H. **Metodologia e Pesquisa Científica em Ciências Sociais**. 3 ed. São Paulo: Atlas, 2015. Disponível em: [https://integrada.minhabiblioteca.com.br/reader/books/978-85-970-0359-8/epubcfi/6/10\[%3Bvnd.vst.idref%3Dcopyright\]!/4](https://integrada.minhabiblioteca.com.br/reader/books/978-85-970-0359-8/epubcfi/6/10[%3Bvnd.vst.idref%3Dcopyright]!/4). Acesso em: 11 dez. 2025.

MIGNOLO, W. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF**-Dossiê: Literatura, língua e identidade, v. 34, 2008. p. 287-324, p. 316-317.

MIGNOLO, W.; WALSH, C. **On decoloniality: concepts, analytics, praxis**. Durham: Duke University Press, 2018.

MORA, E. A. El origen del nombre América Latina y la tradición

católica del siglo XIX. **Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura**, [S. l.], v. 40, n. 1, p. 213–241, 2013. Disponível em: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/achsc/article/view/38769>. Acesso em: 11 dez. 2025.

MUSSA, A.; SIMAS, L. A. **Samba de enredo: história e arte**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

NETO, L. **Uma história do samba: as origens**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

NOGUEIRA, M. N. **Samba, cantando a história do Brasil**. Academia do samba, 2016. Disponível em: <http://www.academiadosamba.com.br/monografias/maranatercianogueira.pdf>. Acesso em: 11 dez. 2025.

NOGUEIRA, N. L. O.; SILVA, S. F. S. S. Interdiscurso e memória no carnaval da escola de samba Paraíso do Tuiuti – desfile 2018. In: **V Seminário Interdisciplinar de Ensino, Extensão e Pesquisa**, n. V., 2019, Caetité. Anais. Caetité: UNEB, agosto 2019. Disponível em: <http://revistas.uneb.br/index.php/apafirma/sieep>. Acesso: em 11 dez. 2025.

O GLOBO. **Com transmissão dos desfiles de carnaval, Globo conquista audiência alta**. O Globo, 25 abr. 2022, 15:44. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/kogut/audiencia/noticia/2022/04/com-transmissao-dos-desfiles-de-carnaval-globo-conquista-audiencia-alta.gh.html>. Acesso em: 11 dez. 2025.

OZZNER. **Desfile Grande Rio 2022 Campeã Completo Rio Carnaval**. 4K HDR, 2022, 1 vídeo (42:41), 2025. Publicado. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Kv7mAi-Sxdl>. Acesso em: 11 dez. 2025.

PAGANINE, J. **Lei dos Sexagenários completa 130 anos**. Senado Notícias, 2015. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2015/08/31/lei-dos-sexagenarios-completa-130-anos>. Acesso em: 11 dez. 2025.

PARANHOS, A. A invenção do Brasil como Terra do Samba: os sambistas e sua afirmação social. **História**, v. 22, n. 1, p. 81–113, 2003. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/his/a/pt5J7FmCbfbMmsSry4xczr/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 11 dez. 2025.

PAVIANI, J. **Interdisciplinaridade: conceitos e distinções**. 2ªed. Caxias

do Sul: Educs, 2008.

PEREIRA, N. T. B.; RODRIGUES, Y. T. D. Trabalho escravo no Brasil: os reflexos da antiga legalidade na escravidão contemporânea. *In: Conselho Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Direito – CONPEDI*. Direito do Trabalho: XXIII Encontro Nacional do Conselho Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Direito - '(RE) Pensando o Direito: Desafios para a Construção de Novos Paradigmas. 1ed. Florianópolis/SC: CONPEDI, 2014, v. 1, p. 368-390. Disponível em: <http://www.publicadireito.com.br/artigos/?cod=1e758001ab9f2c3f>. Acesso em: 11 dez. 2025.

POMBO, O. Interdisciplinaridade e integração dos saberes. **Liinc em Revista**, v.1, n.1, p. 3-15, março 2005.

PRIOSTE, F. G. V. **Terras fora do mercado**: a construção insurgente do direito quilombola. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-graduação em Direito da Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Curitiba, 2017. Disponível em: <file:///C:/Users/diudy/Downloads/TERRAS%20FORA%20DO%20MERCADO.pdf>. Acesso em: 11 dez. 2025.

PRODANOV, C. C.; FREITAS, E. C. **Metodologia do trabalho científico** [recurso eletrônico]: métodos e técnicas da pesquisa e do trabalho acadêmico. 2. ed. Novo Hamburgo: Feevale, 2013. Disponível em: <https://www.feevale.br/institucional/editora-feevale/metodologia-do-trabalho-cientifico---2-edicao>. Acesso em: 11 dez. 2025.

QUEIROZ, M. **Constitucionalismo Brasileiro e o Atlântico Negro**: A experiência constitucional de 1823 diante da Revolução Haitiana. Dissertação de Mestrado (Mestrado em Direito) – Universidade de Brasília, Brasília, 2017. Disponível em: [https://bdtd.ibict.br/vufind/Record/UNB\\_fb95138e48d20edf419ae629b93991ca](https://bdtd.ibict.br/vufind/Record/UNB_fb95138e48d20edf419ae629b93991ca). Acesso em: 11 dez. 2025.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder e classificação social. *In*: Santos, B. S., Menezes, M. P (Org.). **Epistemologias do sul**. Lisboa: Almedina, 2009, p. 73-117.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In*: LANDER, E. **A Colonialidade do Saber**: Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. 1 ed. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 227-278.

QUIJANO, A. Colonialidade, poder, globalização e democracia. **Novos Rumos**, Marília, SP, vol. 17, n. 37, 2002, p. 4-28.

RAYMUNDO, J. Memórias e resistência na poética das escolas de samba. *Literatura e Autoritarismo*, Santa Maria, n. 36: **Tempos, memórias, histórias**, jul.-dez. 2020, p. 107-122. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/LA/article/view/63296/42866>. Acesso em: 11 dez. 2025.

REDE NACIONAL DE RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS E SAÚDE – ENAFRO; ILÊ OMOLU OXUM. **Respeite o meu terreiro**: pesquisa sobre racismo religioso contra os povos tradicionais de religiões de matriz africana. Jul. 2022. Disponível em: <https://defensoria.rj.def.br/uploads/imagens/2e80ce9ffa1647a881eb7551f6846c0a.pdf>. Acesso em: 11 dez. 2025.

RESENDE, V. M.; RAMALHO, V. **Análise do discurso crítica**. 2 ed. São Paulo: Contexto, 2016.

ROTHENBURG, W. C.; STROPPIA, T. Sacrifício ritual e crueldade contra animais: um caso de sustentabilidade cultural. **Veredas do Direito**, Belo Horizonte, MG, v. 17, n. 37, p. 295-322, jan/abr 2022. Disponível em: <http://revista.domhelder.edu.br/index.php/veredas/article/view/1626>. Acesso em: 11 dez. 2025.

SANTOS, A. C. Linguagem e construção de sentido: o dialogismo como característica base da interação verbal. **Odisseia**, Natal, RN, n. 15, p. 18-30, jul.-dez. 2015.

SANTOS, A. B. **Colonização, quilombos**: modos e significados. Brasília: Libertar, 2015. Disponível em: [http://cga.libertar.org/wp-content/uploads/2017/07/BISPO-Antonio.-Colonizacao\\_Quilombos.pdf](http://cga.libertar.org/wp-content/uploads/2017/07/BISPO-Antonio.-Colonizacao_Quilombos.pdf). Acesso em: 11 dez. 2025.

SANTOS, B. S. **A gramática do tempo**: para uma nova cultura política. 3 ed. São Paulo: Cortes, 2010.

SANTOS, B. S.; Meneses, M. P. **Epistemologias do Sul**. Coimbra, Gráfica de Coimbra, 2009.

SANTOS, B. S. **Um discurso sobre as ciências**. São Paulo: Cortez, 2008.

SANTOS, D. T. G. **Estados Plurinacionais na América Latina**: cenários para o republicanismo na contemporaneidade. Curitiba: CRV, 2020.

SANTOS, F. A Companhia de Jesus e o concílio de Trento: aspectos pedagógicos da contra-reforma. **Revista Tempos e Espaços em**

**Educação**, São Cristóvão, v. 7, n. 12, p. 207–218, 2014. DOI: 10.20952/revtee.v0i0.2964. Disponível em: <https://ufs.emnuvens.com.br/revtee/article/view/2964>. Acesso em: 11 dez. 2025.

SCHENATO, V. C.; SILVA, R. M. Vigilância epistemológica na pesquisa social. **Revista FACISA ON-LINE**. Barra do Garças – MT, vol. 03, n. 02, p. 76 - 86, jan./jul.2014.

SILVA, C. H.; VIEIRA, T. R. O sacrifício animal em rituais religiosos ou crenças. **Revista de Biodireito e Direito dos Animais**, Curitiba, PR, v. 2, n. 2, p. 97-117, jul/dez 2016.

SILVA, M. A. B. Lei de Terras de 1850: lições sobre os efeitos e os resultados de não se condenar “uma quinta parte da atual população agrícola”. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, SP, v. 35, n. 70, p. 87-107, 2015. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbh/a/FmYs48dr3PBSQ9Jxhrg5ckK/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 11 dez. 2025.

SILVA, N. S. “Avante filhos de fé! Como a nossa lei não há”: Movimentos de resistência afro-brasileira e sua relação com a Umbanda na cidade de Muriaé – Minas Gerais. **Revista Faces de Clio – Dossiê Racismo: história, cultura e ruptura**, Juiz de Fora, MG, v. 9, n. 18, 2023, p. 03-17. Disponível em: <https://periodicos.ufff.br/index.php/facesdeclio/article/view/41461>. Acesso em: 11 dez. 2025.

SILVA, T. H. **A narrativa decolonial no desfile da Escola de Samba Mangueira no carnaval de 2019**. Editora Científica, 2021. Disponível em: <https://downloads.editoracientifica.org/articles/201101968.pdf>. Acesso em: 11 dez. 2025.

SILVEIRA, L. F. B. A produção social da linguagem: uma leitura do texto de Mikhail Bakhtin (V.N. Volochinov), Marxismo e filosofia da linguagem. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, v.4, jan. 1981, p. 15-39. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/trans/a/3Sshdj4ZWHCxCp7g7xFAQYvK/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 11 dez. 2025.

SIQUEIRA, T. M. L. O trabalho escravo perdura no Brasil do século XXI. **Revista Tribunal Regional do Trabalho 3ª Região**, Belo Horizonte, v.52, n.82, p.127-147, jul./dez 2010. Disponível em: [https://www.trt3.jus.br/escola/download/revista/rev\\_82/tulio\\_manuel\\_leles\\_siqueira.pdf](https://www.trt3.jus.br/escola/download/revista/rev_82/tulio_manuel_leles_siqueira.pdf). Acesso em: 11 dez. 2025.

SOUZA, B. O. **Aquilombar-se: panorama histórico, identitário e político do Movimento Quilombola Brasileiro**. Dissertação de Mestrado,

Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília. Brasília, DF, 2008. Disponível em: [https://repositorio.unb.br/bitstream/10482/2130/1/2008\\_BarbaraOliveiraSouza.pdf](https://repositorio.unb.br/bitstream/10482/2130/1/2008_BarbaraOliveiraSouza.pdf). Acesso em: 11 dez. 2025.

SOUZA, L. A. **Balança que o samba é uma herança samba, partido alto, mercado fonográfico e sambistas nas décadas de 1960 a 1980.** Dissertação (Mestrado em História) - Universidade de Brasília, Brasília, 2020. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/40058>. Acesso em: 11 dez. 2025.

SOUZA, M. R. **A discriminação da mulher negra no mercado de trabalho à luz do princípio da igualdade.** 2019. Trabalho de conclusão de curso (Bacharelado em Direito) – Universidade de Rio Verde, Rio Verde, 2019. Disponível em: <https://www.unirv.edu.br/conteudos/fckfiles/files/Maria%20Rodrigues%20Souza.pdf>. Acesso em: 11 dez. 2025.

SRZD. **Balanço 2022:** mais de 229 mil pessoas passaram pela Sapucaí. SRzd, 18 maio 2022, 20:38. Disponível em: <https://www.srzd.com/carnaval/rio-de-janeiro/balanco-2022-229-mil-pessoas-passaram-pela-sapucaí-detallhes/>. Acesso em: 11 dez. 2025.

TODOROV, T. **A Conquista da América.** A Questão do Outro. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

TRIPPIA, L. M.; BARACAT, E. M. A discriminação da mulher negra no mercado de trabalho e as políticas públicas. **Revista eletrônica do Tribunal Regional do Trabalho da 9ª Região**, Curitiba, PR, v. 3, n. 32, p. 26-38, jul./ago. 2014. Acesso em: [https://juslaboris.tst.jus.br/bitstream/handle/20.500.12178/94254/2014\\_trippi\\_a\\_luciane\\_discriminacao\\_mulher.pdf?sequence=1](https://juslaboris.tst.jus.br/bitstream/handle/20.500.12178/94254/2014_trippi_a_luciane_discriminacao_mulher.pdf?sequence=1). Acesso em: 11 dez. 2025.

VALENÇA, R. **Carnaval.** Coleção para saber mais. São Paulo: Abril, 2003.

WALLERSTEIN, I. **O sistema mundial moderno:** a agricultura capitalista e as origens da economia-mundo europeia no século XVI. Porto: Afrontamentos, 1974.

WESTIN, R. Delito de ‘vadiagem’ é sinal de racismo, dizem especialistas. 2023. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/noticias/infomaterias/2023/09/delito-de-vadiagem-e-sinal-de-racismo-dizem-especialistas>. Acesso em: 11 dez. 2025.

WESTIN, R. **Há 170 anos, Lei de Terras oficializou opção do Brasil por latifúndios.** 14 set. 2020. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/noticias/especiais/arquivo-s/ha-170-anos-lei-de-terras-desprezou-camponeses-e-oficializou-apoio-do-brasil-aos-latifundios>. Acesso em: 11 dez. 2025.

WESTIN, R. **Racismo religioso cresce no país, prejudica negros e corrói democracia.** l, 17 mar. 2023. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/noticias/infomaterias/2023/03/racismo-religioso-cresce-no-pais-prejudica-negros-e-corroi-democracia>. Acesso em: 11 dez. 2025.

WOLKMER, A. C. **Introdução ao Pensamento Jurídico Crítico.** 9 ed. São Paulo: Saraiva, 2015.

Inspirada pela potência simbólica de Exu e pelo impacto cultural do samba-enredo “Fala, Majeté! Sete Chaves de Exu”, da Acadêmicos do Grande Rio, esta obra convida o leitor a um mergulho crítico e sensível nas encruzilhadas da história, da cultura e da espiritualidade brasileira. Ao articular arte, religiosidade e pensamento social, o livro evidencia como as religiões de matriz africana, especialmente na figura de Exu, foram historicamente marcadas por estigmas produzidos pela colonialidade, pelo racismo estrutural e pela intolerância religiosa. Com rigor teórico e profundidade reflexiva, a obra percorre dimensões históricas, sociológicas, jurídicas e culturais para denunciar processos de invisibilização e exclusão, ao mesmo tempo em que anuncia possibilidades de ruptura e reconstrução. Ao deslocar o olhar hegemônico por meio da metáfora das “sete chaves”, propõe uma leitura que desafia discursos naturalizados e abre caminhos para novas formas de compreensão, linguagem e convivência social. Mais do que uma análise, este livro é um gesto de resistência e um convite à transformação. Ao afirmar a centralidade das culturas afro-brasileiras como constitutivas da sociedade, aponta para a urgência de práticas verdadeiramente inclusivas e para o reconhecimento da diversidade como fundamento da cidadania. Entre denúncias e esperanças, a obra ecoa a força de Exu como princípio de movimento, comunicação e abertura de caminhos, lembrando que, nas encruzilhadas da história, é sempre possível acender novas luzes e reinventar futuros.

