

PODER, RACISMO RELIGIOSO E DECOLONIALIDADES NO INSTAGRAM: CONTRIBUIÇÕES DA ANÁLISE DO DISCURSO¹

Alan Eugênio Dantas Freire (UFRN)

alandfreire@gmail.com

Danielle Brito da Cunha (UFRN)

professoradanibrito@gmail.com

Guianezza M. de Góis Saraiva Meira (UERN)

guianeezzasaraiva@uern.br

RESUMO

Enquanto consequência de um projeto de civilidade atrelado à cultura e civilização europeias, dentro das dinâmicas da colonização, as religiões de matriz africana sempre estiveram em uma posição de luta por liberdade na sociedade brasileira. Nesse ínterim, percebe-se, claramente, o reverberar de práticas discursivas históricas contra o povo negro, fruto da hegemonia do sentimento ocidental na produção de saberes e de regimes de verdade (FOUCAULT, 2002) que não necessariamente nascem na interação *on-line*, mas que, nela, encontram especial espaço de profusão. A construção do estigma dos povos de terreiro nas redes, norteadas por uma normalidade branca e cristã, apoia-se na demonização de entidades, o que também se manifesta no epistemicídio negro e na colonialidade dos saberes de África. No entanto, frente a esse movimento estigmatizador, há um pulsar de decolonialidade (MALDONADO-TORRES, 2020; FANON, 2020). Nesse sentido, o problema desta pesquisa assim se coloca: como as materialidades discursivas produzidas por *memes* veiculados no *Instagram* elaboram o estigma dos povos de terreiro e, por outra voz, inscrevem uma ordem de decolonialidade na produção de saberes da referida comunidade? A partir das características do *meme*, analisamos as materialidades discursivas que o constituem, sob a ótica da análise do discurso foucaultiana, permitindo a compreensão das relações de poder na constituição do racismo religioso na elaboração do carrego colonial e, por outro lado, um movimento de decolonialidade, na tentativa de instituir uma nova ordem identitária, utilizando-se do humor para a afirmação da devoção e das práticas ritualísticas.

Palavras-chave:

Decolonialidade. Instagram. Racismo Religioso.

ABSTRACT

As a consequence of a project of civility linked to European culture and civilization, within the dynamics of colonization, the religions of African origin have always been in a position of struggle for freedom in Brazilian society. In the meantime, we can clearly see the reverberation of historical discursive practices against black people, the

¹ O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001, com contribuição da Prof^ª Dr^ª Marluce Pereira da Silva (UFRN).

result of the hegemony of Western sentiment in the production of knowledge and regimes of truth (FOUCAULT, 2002) that are not necessarily born in the online interaction, but that, in it, find special space for profusion. The construction of the stigma of terreiro people on the networks, guided by a white and Christian normality, is based on the demonization of entities, which also manifests itself in black epistemicide and in the coloniality of African knowledge. However, in the face of this stigmatizing movement, there is a pulsing of decoloniality (MALDONADO-TORRES, 2020; FANON, 2020). In this sense, the problem of this research is thus posed: how the discursive materialities produced by memes published on Instagram elaborate the stigma of terreiro people and, by another voice, inscribe an order of decoloniality in the production of knowledge of this community? From the characteristics of the meme, we analyze the discursive materialities that constitute it, from the perspective of Foucauldian discourse analysis, allowing the understanding of power relations in the constitution of religious racism in the elaboration of the colonial charge and, on the other hand, a movement of decoloniality, in the attempt to institute a new identity order, using humor for the affirmation of devotion and ritualistic practices.

Keywords:

Decoloniality. Instagram. Religious racism.

1. Introdução

No Brasil, os discursos produzidos em torno da fé nas redes sociais digitais chamam a atenção para o entrave de crenças, construído sob a estigmatização de religiões não cristãs. No *Instagram*, as interações em postagens sobre a fé em espíritos, entidades ou orixás denunciam costumes da velha diáspora (Cf. HALL, 2003), a partir de uma guerra de identidades, produzindo o estigma que elabora práticas de racismo religioso no ciberespaço.

Enquanto consequência de um projeto de civilidade atrelado à cultura e civilização europeias, dentro das dinâmicas da colonização, as religiões de matriz africana sempre estiveram em uma posição de luta por liberdade na sociedade brasileira. Nesse ínterim, percebe-se, claramente, o reverberar de práticas discursivas históricas contra o povo negro, fruto da hegemonia do sentimento ocidental na produção de saberes (Cf. FOUCAULT, 2002) que não necessariamente nascem na interação online, mas que, nela, encontram especial espaço de profusão.

No cenário da guerra de identidades religiosas presente na rede, percebe-se, de um lado, a estigmatização dos povos de terreiro, ao passo que também se observa um levante dessa comunidade, em uma tentativa de desconstrução do estigma, numa atitude de luta e resistência.

Por povos de terreiro, compreendemos as coletividades tradicionais envolvidas em doutrinas afro-brasileiras, a saber: Umbanda, Quimbanda, Candomblé, Tambor de Mina, Catimbó, Jurema Sagrada, dentre outras vertentes que têm nas culturas negra e indígena o terreno de manifestações do seu sagrado. Ao longo da formação histórica do povo brasileiro, tais religiosidades coabitam com a busca pela afirmação das identidades locais e regionais, ao mesmo tempo em que sofrem as adversidades do preconceito e da intolerância, muitas vezes manifestas em racismo religioso.

A construção do estigma dos povos de terreiro nas redes, norteadas por uma normalidade branca e cristã, apoia-se na demonização de entidades, como Exu, Pombagira, Caboclo, mestres e mestras, guias espirituais, como também dos Orixás, tidos como divindades de origem africana aqui também cultuados, embora muitas vezes sob formas sincréticas, o que também se manifesta no epistemicídio negro e na estigmatização dos saberes de África. Além dessa demonização das entidades, guias e orixás, temos a condenação das práticas ritualísticas, como oferendas e o sacrifício de animais, constituindo a macumba em um valor pejorativo e de não-virtude, consequência do carrego colonial (Cf. SIMAS; RUFINO, 2018).

No entanto, frente a esse movimento estigmatizador, especialmente nas últimas décadas, com o aprimoramento das políticas de segurança e de respeito aos direitos humanos, nas redes sociais digitais, há um pulsar de decolonialidade (Cf. MALDONADO-TORRES, 2020; FANON, 2020). Percebe-se o levante de discursos que sinalizam a afirmação dos povos de terreiro no reconhecimento e propagação das identidades negras e indígenas fundantes no culto aos ancestrais, contrariando a ordem dos condenados da terra (Cf. FANON, 1968).

Dentro dessa dinâmica, o *meme* tem protagonizado diversas postagens nas redes sociais digitais, especialmente no *Facebook* e no *Instagram*. Caracterizado, de maneira genérica, pela repetição da imagem, uso do humor e diálogo com a realidade emergente, o *meme* tem propagado, com característica viral, ideias em torno de assuntos diversos, por meio de hyperlinks, imagens, *hashtags*, vídeos, etc.

O conceito elaborado para esse fenômeno viral advém de Dawkins (1979), que ao termo significou uma unidade de informação transmitida de cérebro para cérebro, monoliticamente, de acordo com a sua perspectiva internalista. Para o pesquisador, o *meme*, para ser assim con-

siderado, precisaria de três requisitos: longevidade, fidelidade e fecundidade. No que tange à longevidade, o *meme* precisaria circular em um tempo significativo; quanto à fidelidade, ele precisaria se manter fiel à ideia originária; já em relação à fecundidade, Dawkins (1979) espera de um *meme* que ele seja amplamente replicado, evoluindo de outras diversas formas.

Posteriormente, com o advento da ciência memética, apoia-se numa perspectiva externalista para a explicação do fenômeno, com outra característica: a de utilidade. A replicação não seria puramente monolítica, mas poderia ser intermediada por recursos tantos, tais como vídeos ou textos, por exemplo. No entanto, é com Recuero (2006), que se analisa o *meme* especificamente na Web, acrescentando a ele uma nova característica, a do *alcance*. Segundo a pesquisadora, um *meme* pode alcançar diversos domínios geográficos ou virtuais. Essa característica da comunicação mediada por computador é uma insígnia relevante para algo que, nos memes, parece essencial: o processo de viralização e, em questão, a volatilidade do discurso.

A partir dessa configuração do *meme*, podemos elencar reflexões que versam sobre as materialidades discursivas e a governamentalidade empenhadas na produção das subjetividades dos povos de terreiro, em duas lógicas: primeiro, a de uma construção do estigma a partir do racismo recreativo e religioso que incide sobre as religiões de matriz africana, dado o riso produzido pelo *meme*; e segundo, a do uso do riso e das características do *meme* na elaboração de decolonialidades e na desconstrução do estigma, numa afirmação das identidades religiosas em xeque sob um contexto de luta étnico-racial e de resistência.

Essa mobilidade nos permite compreender a internalização dos esforços do pensamento colonial e afrodiáspórico na elaboração do racismo religioso na sociedade brasileira, autorizando-nos a uma reflexão necessária sobre a sua influência na produção de subjetividades que contrariam a lógica ocidental colonizadora.

O presente artigo, que tem como objeto de análise as materialidades discursivas que constituem *memes* veiculados no *Instagram*, compromete-se com uma delimitação temática que reside na relação entre o *meme* e o racismo religioso em um debate decolonial, considerando a construção e a desconstrução do estigma dos povos de terreiro na cibercultura. A questão central com a qual se ocupa esta pesquisa está na análise das materialidades discursivas produzidas pelo *meme* no *Insta-*

gram, em dois movimentos delimitados: a) a construção do estigma dos povos de terreiro, que desemboca na constituição de racismo religioso; b) a desconstrução do estigma por meio de *memes* que afirmam a identidade religiosa e étnico-racial das referidas comunidades. Trata-se de uma descrição do projeto colonial do racismo religioso e, diametralmente, uma análise de como as decolonialidades são produzidas em materialidades discursivas outras.

Tanto o primeiro quanto o segundo movimento incitam para uma reflexão sobre a governamentalidade e as estratégias de poder no governo de si e dos outros pelos usuários do *Instagram*, quando da publicação e viralização de *memes*. Aqui, observa-se o elemento do humor como fio de discussão, sendo tratado, por um lado, como característica constituinte de um racismo recreativo, enquanto, do outro, uma estratégia de identificação com o público leitor e a produção de um novo saber. Para bem da verdade, vale ressaltar que, nas duas posições, o humor é um elemento que busca o alcance do *meme* e a robustez do capital social dos perfis dos usuários envolvidos.

2. *Estudos Culturais e Análise do Discurso na arena do estigma e das decolonialidades*

A marca do narcisismo contemporâneo, já profusamente abordado pelos Estudos Culturais, encontra habitat na teoria do estigma, enunciada por Goffman (2017), quando da compreensão de que as escalas categorizadoras da sociedade tendem a formar um dualismo entre pessoas normais e pessoas estigmatizadas.

No contato com o outro, tende-se a determinar aquilo que ele deveria ser, munido dos padrões de escolha da representação social dominante, aquela da qual o normal compartilha, sua “identidade social” (GOFFMAN, 2017, p. 6) Saindo desse molde, o outro parece-lhe estranho e é a partir dessa constatação de estranheza que se hierarquiza uma distância e se estigmatiza. Alerta-nos Goffman, na constituição do conceito:

Assim, deixamos de considerá-lo criatura comum e total, reduzindo-o a uma pessoa estragada e diminuída. Tal característica é um estigma, especialmente quando o seu efeito de descrédito é muito grande - algumas vezes ele também é considerado um defeito, uma fraqueza, uma desvantagem - e constitui uma discrepância específica entre a identidade social virtual e a identidade social real. (GOFFMAN, 2017, p. 6)

Esse aspecto depreciativo do indivíduo é claramente notado em alguns dos memes que circulam nas redes sociais digitais, em um tempo de afirmação de identidades sociais e, mais do que isso, de negação das minorias. Percebe-se, no desenvolvimento histórico das redes, uma ténue mudança de perspectivas identitárias e de divulgação do eu. De uma representação extremamente individualista, chegando a configurar um exibicionismo hedonista acerca da personalidade individual e da manipulação da imagem pessoal (que não se extinguiu, embora tenha amenizado sua força consideravelmente, vale salientar), passamos a uma era de categorizações sociais de pertencimento a grupos, como, por exemplo: política de esquerda x política de direita, homossexuais x heterossexuais, cristãos x não cristãos, feministas x não feministas etc. Parece existir um *império da opinião*, em que são aceitos socialmente aqueles capazes de se posicionarem em uma das posições de sujeito: a dominante.

Em sua discussão, Goffman (2017) atenta para a existência de três tipos de estigma, a saber: a) as abominações do corpo (compreendendo as diversas deformidades físicas); b) as culpas de caráter individual (relacionadas ao que o autor denomina de “não natural”, na perspectiva dos ditos normais); c) os estigmas tribais (na segregação de raça, nação e religião). Pelas características apontadas no referencial teórico e pelas constatações do discurso de ódio que ora é analisado, percebe-se nas culpas de caráter individual o lugar desta análise. O religioso de cultos de matriz africana, compreendido pelo indivíduo *normal* e cristão cêntrico como não natural, como alguém não completamente humano (GOFFMAN, 2017, p. 8), é alvo desse processo de estigmatização, culminando na disseminação de práticas racistas. Assim afirma o autor:

Por definição, é claro, acreditamos que alguém com um estigma não seja completamente humano. Com base nisso, fazemos vários tipos de discriminações, através das quais efetivamente, e muitas vezes sem pensar, reduzimos suas chances de vida: construímos uma teoria do estigma; uma ideologia para explicar a sua inferioridade e dar conta do perigo que ela representa, racionalizando algumas vezes uma animosidade baseada em outras diferenças, tais como as de classe social. Utilizamos termos específicos de estigma como aleijado, bastardo, retardado, em nosso discurso diário como fonte de metáfora e representação, de maneira característica, sem pensar no seu significado original. (GOFFMAN, 2017, p. 8)

Ainda em relação à compreensão do estigma, Ainley, Coleman & Becker (1986) atentam para a constatação de que o estigma é uma construção social, considerando, portanto, as condições histórico-culturais de sua produção. Para os autores, não há como compreendê-lo se não se analisa a cultura em que os indivíduos estão inseridos. O estig-

ma é uma realização dentro de um contexto determinando, importando, para isso, as condições históricas, culturais, políticas, econômicas e sociais em que ele subsiste, o que possibilita que esses atributos desqualificadores que tornam alguém estigmatizado variem com o tempo e a cultura.

2.1. Governamentalidade e alienação colonial nas encruzilhadas do discurso

No corpo dessa discussão, encontramos as concepções foucaultianas de discurso, materialidade discursiva e governamentalidade como base importante para a análise dos *memes*. No projeto arqueológico de Foucault, o discurso excede características meramente formais, de uma exclusividade da ordem do signo, expandindo-se para a demanda da construção da realidade (Cf. FOUCAULT, 2002, 2014).

Trata-se de uma construção histórico-cultural, fornecendo as condições para as coisas ditas, em uma análise das relações entre os sujeitos, dispersando-os e localizando-os em diversas posições. Nessa perspectiva, é essencial compreender o *a priori* histórico em que se inserem os discursos, percebendo-os em uma dinâmica móvel na construção dos enunciados.

A essa concepção de discurso em Foucault, soma-se uma convocação para a análise da articulação entre materialidades discursivas e a produção de subjetividades. O discurso é fundante, construindo verdades e subjetividades em uma sociedade, em um certo momento histórico. Pensar essa natureza fundante do discurso corrobora com a proposta de analisarmos como o racismo religioso se instala na contemporaneidade, em um movimento de decolonialidade, mas também como se elaborou o projeto colonial a partir de materialidades discursivas que circularam em outros momentos históricos. Assim nos provoca Foucault:

Atualmente, o problema que me preocupa é este: numa cultura como a nossa, na nossa sociedade, o que é a existência das falas, da escrita, do discurso? Afinal, os discursos não são apenas uma espécie de película transparente através da qual se veem as coisas; os discursos não são apenas o espelho daquilo que é e daquilo que se pensa. O discurso tem sua consistência própria, sua espessura, sua densidade, seu funcionamento. É essa densidade própria ao discurso que tento interrogar. (FOUCAULT, 2016, p. 42)

Primeiramente, vale salientar a característica que tem o discurso de acontecer em um movimento de luta, de compreensão de interdições e autorizações que o constituem, numa relação intrínseca com o saber e o poder. Nesse paradoxo da imposição de uma ordem do discurso, o sujeito também encontra linhas de fuga, por meio das quais insurge e resiste (Cf. FOUCAULT, 2014).

Em uma segunda característica muito importante, é necessário entender a subjetividade enquanto uma construção discursiva dos sujeitos em sua historicidade, elaborando uma crítica das subjetividades, pensando-as enquanto refundadas em diversos momentos históricos, em descontinuidades que atravessam os sujeitos.

Somos ainda contemplados com a terceira grande característica do discurso na arquitetura teórico-analítica de Foucault: a materialidade discursiva. O discurso tem sempre uma materialidade, são as formas da linguagem que o concretizam, comportando o enunciado em uma espessura material inscrita no tempo e no espaço, que o possibilita, ao mesmo tempo repetível e deslocado, tornar-se tema de apropriação e rivalidade.

Ainda dentro de uma arqueogenealogia foucaultiana, convém pensarmos a governamentalidade e sua relação com o racismo, compreendendo-o enquanto estratégia de governo de si e dos outros (Cf. FOUCAULT, 2013, 2019). Por governamentalidade, Foucault a entende como uma forma de governo sobre a vida das pessoas, tendo por foco a população, indivíduos capturados em uma rede de poder com vistas a se tornarem corpos dóceis e úteis. Para ele, esse conceito abrange:

[...] 1) o conjunto constituído pelas instituições, procedimentos, análises e reflexões, cálculos e táticas que permitem exercer esta forma bastante específica e complexa de poder, que tem por alvo a população, por forma principal de saber a economia política e por instrumentos técnicos essenciais os dispositivos de segurança;

2) a tendência que em todo o Ocidente conduziu incessantemente, durante muito tempo, à preeminência deste tipo de poder, que se pode chamar de governo, sobre todos os outros – soberania, disciplina etc. – e levou ao desenvolvimento de uma série de aparelhos específicos de governo e de um conjunto de saberes;

3) o resultado do processo através do qual o Estado de justiça da Idade Média, que se tornou nos séculos XV e XVI Estado administrativo, foi pouco a pouco governamentalizado. (FOUCAULT, 2019, p. 429)

Nessa dimensão, podemos pensar as estratégias de governo de si e dos outros atreladas aos movimentos de colonialidade e decolonialidade

na construção do racismo religioso e na desconstrução do estigma dos povos de terreiro na internet, com discussões que abrangem outros pressupostos teóricos foucaultianos, como biopolítica, luta e resistência, tecnologias de si, cuidado de si e outros arranjos conceituais.

Ao lado dos estudos de Foucault, temos Frantz Fanon, que, ao trabalhar com o conceito de alienação colonial, abre um debate importante sobre o impedimento de o colonizado se constituir enquanto sujeito de sua história, dada a sua condição de “condenados da terra” (FANON, 1968). É importante refletir sobre suas contribuições para pensarmos o racismo religioso contra os povos de terreiro, uma vez que percebemos esse movimento como o espelho da lógica colonial na diáspora africana. São os povos de terreiro matriciados por uma religiosidade que não obedece à lógica cristã ocidental e, nesse sentido, o assujeitamento acontece enquanto expectativa da colonialidade, materializada em discursos racistas.

Embora haja consciência dos inimigos e das formas de dominação cultural, a alienação colonial é uma realidade que mata as subjetividades negras, de modo a se tornar necessária uma mudança prática da realidade e não apenas de visões de mundo.

Há identificação, ou seja, o jovem negro adota subjetivamente uma atitude de branco. Ele imputa ao herói, que é branco, toda a sua agressividade – que, nessa idade, está intimamente relacionada à oblatividade: uma oblatividade carregada de sadismo. Uma criança de oito anos que oferece algo, mesmo a um adulto, seria incapaz de tolerar uma recusa. Pouco a pouco, vemos formarem-se e cristalizarem-se no jovem antilhano uma atitude e um hábito de pensar e de ver que são essencialmente brancos. (FANON, 2020, p. 163)

O uso da máscara branca, evidenciada por Fanon como fruto da alienação colonial, mas também como uma estratégia de sobrevivência, desemboca em questões subjetivas que promovem o apagamento da pessoa. É contra essa dinâmica que compreendemos o despertar de uma decolonialidade nas redes sociais digitais, ao verificarmos postagens que, utilizando-se da mesma estratégia colonial, instituem uma outra ordem.

Trata-se de utilizar-se das linguagens virais que sustentam o alance na *internet* e, mais especificamente, no *Instagram*, propondo uma outra voz. Nessa reflexão, a obra de Frantz Fanon, como salienta Maldonado-Torres (2020, p.45), acaba por “(...) animar a formação de uma atitude decolonial e gerar a ideia de decolonialidade como um projeto”.

3. *Fazeres decoloniais na academia: a voz dos povos de terreiro*

A proposta lançada com esta pesquisa prioriza uma temática que aborda questionamentos com reflexos na dinâmica da vida social contemporânea, em um mundo permeado pelas práticas sociais de uso da linguagem. Neste caso, nosso objeto de análise constitui-se nas materialidades discursivas de *memes* veiculados no *Instagram*.

Amparado pela Linguística Aplicada, este texto ancora-se ainda na análise do discurso provocada por Foucault, bem como das discussões desenvolvidas pelos Estudos Culturais na análise do fenômeno contemporâneo. Nesse sentido, privilegiamos, para análise, os arranjos foucaultianos que contemplam o discurso, a materialidade discursiva e a governamentalidade como pressupostos teórico-metodológicos que sustentam uma discussão sobre decolonialidade e pensamento diaspórico na construção do estigma e do racismo religioso, como na resistência dos povos de terreiro, em práticas de linguagem presentes nas redes sociais digitais, especialmente no *Instagram*.

Considerando as políticas de segurança e respeito aos direitos humanos do *Instagram*, os *memes* foram coletados pelo recurso da printagem, tendo em vista que, ao desrespeitarem tais políticas, podem ser excluídos pela própria rede. A partir das características do *meme*, analisamos as materialidades discursivas que o constituem, evidenciando os elementos que provocam o humor e a viralização do conteúdo, em consonância com o aporte teórico a que nos dedicamos.

Na história das comunicações no Brasil, temos contemplado paisagens de um racismo recreativo (Cf. MOREIRA, 2019), muitas vezes utilizado como justificativa para um racismo disfarçado, na tentativa de uma desculpabilização branca. A exemplo das piadas contra negros e diversas minorias étnicas, historicamente vislumbradas, por exemplo, na televisão brasileira, alguns *memes* elaboram práticas de racismo recreativo e de racismo religioso que culminam na manutenção de relações de preconceito, intolerância e limitação da liberdade, justificando-se pelo humor de uma pretensa camaradagem e pela viralidade do discurso.

Embora tenhamos o refinamento das políticas de respeito aos direitos humanos no *Instagram*, o que promove a exclusão de perfis e postagens que disseminam o ódio, muitas vezes do racismo ainda podem ser ouvidas. Nas últimas décadas, a perseguição contra os povos de terreiro alcançou dimensões assustadoras, figuradas na violência física e na depredação de templos religiosos (Cf. NOGUEIRA, 2020), como na circu-

lação de discursos de ódio que promovem inúmeras consequências psicossociais e fortalecem o processo de estigmatização dentro do projeto colonial.

Os efeitos dessa dominação cultural incidem sobre a formação de um comportamento de luta e resistência dos povos de terreiro, que, utilizando-se da mesma estratégia de poder no governo de si e dos outros (Cf. FOUCAULT, 2013), na propositura de *memes* que contrariam a negação do culto de axé, instituem uma nova dinâmica.

As materialidades discursivas produzidas nessa nova ordem obedecem a uma resistência contra os efeitos das colonialidades, corroborando com um debate decolonial e a produção de um pensamento afrodiaspórico. É nas culturas africana e indígena que estão as bases epistêmicas da existência e manutenção do sagrado dos povos de terreiro. E com o crescimento das vertentes neopentecostais na formação histórica e política do Brasil, com a propagação de discursos proselitistas e cristão-cêntricos, temos reduzidas as chances de vida para as comunidades tradicionais, de modo que é necessário construir uma outra dinâmica na pesquisa sobre a negritude brasileira.

Esse esforço, embora não seja novo, encontra inúmeras barreiras para ser lido, escrito e divulgado. A produção científica em torno da negritude e do racismo no Brasil ainda exige um alcance que atenda suficientemente ao pensamento decolonial e repare o epistemicídio negro que resulta em estigma, em invisibilidade social e no apagamento de referências. O pensamento fanoniano alerta para a necessidade de uma outra ordem que não seja a priorização de uma “verdade toda branca”:

Nas Antilhas, o jovem negro, que na escola repete incessantemente “nossos pais, os gauleses”, identifica-se com o explorador, com o civilizador, com o branco que traz a verdade aos selvagens, uma verdade toda branca. (FANON, 2020, p. 163)

Diante desse mecanismo da alienação colonial, a academia pode figurar como espaço de representatividade e, para além disso, de púlpito para uma voz desobediente, a instituir outras verdades, sem necessariamente a mediação da locução branca e cristã. Considerando a situação política em que se encontra o Brasil e seus dispositivos formais de governo, com a *autorização* de discursos racistas pelo próprio chefe do Estado, o desafio se agiganta. Há, nas entrelinhas das instâncias contemporâneas da governamentalidade, um retrocesso diante de muitas das conquistas alcançadas na lida com as subjetividades das comunidades

tradicionais. Contra esse controle e tentativa de docilização dos corpos, a decolonialidade se levanta.

4. A voz do racismo religioso nas redes e na elaboração do estigma contra os povos de terreiro

A despeito de todas as políticas de direitos humanos atuantes na rede, o algoritmo ainda não apresenta eficácia de reconhecimento de discursos com temática racista ou intolerante evidentes, quando da imediata publicação. Esse é um movimento que também exige dos usuários um controle mediado pela denúncia e posterior verificação das redes. No caso do *Instagram*, os filtros de identificação de violação das próprias políticas são bastante vigilantes, mas ainda assim deixam escapar publicações que perduram na rede, sob a autoridade que o engajamento dos usuários acaba por determinar.

Alguns perfis públicos, inclusive, trazem, em suas descrições, materialidades discursivas que sustentam, não apenas a hegemonia cristã, mas um ataque às outras religiões. Historicamente, *hashtags* como #sójesussalva ou #táreprendido foram associadas a uma normalidade que exclui os cultos afro-ameríndios, alimentando discursos de ódio contra essas comunidades, ao supor uma normatividade ocidental. Essa é, inclusive, como sustenta Goffman (2017), uma estratégia para a interdição de práticas tidas como não-normais, na elaboração do estigma.

No entanto, o objetivo deste trabalho centra sua preocupação na análise das materialidades discursivas que constituem os memes. E nelas, o humor, um de seus elementos viabilizadores, organiza um racismo religioso disfarçado de recreação e entretenimento (Cf. MOREIRA, 2020). Um exemplo dessa característica está na seguinte publicação no *feed*² do perfil já extinto @cristaosdedireitabrasil:

² Vale pontuar que, no capital social da dinâmica própria do Instagram, as publicações no *feed* têm mais durabilidade no tempo, uma vez que compõem a vitrine do perfil. A rede também disponibiliza publicações nos *stories*, que aparecem apenas por 24 horas, podendo depois ser acessadas unicamente pelo usuário dono do perfil, em seu arquivo.

Figura 1: Printagem de publicação do *feed* do perfil @cristaosdedireitabrazil no Instagram.



Fonte: Acervo pessoal dos pesquisadores.

Percebe-se, já na nomeação do perfil, um posicionamento autorizado pelas identidades religiosa e política, além da demarcação da territorialidade de sua voz. Temos, na figura 1, uma tentativa didática de autorizar a expressão “chuta que é macumba” e interditar a resposta do “chuta que é cristianismo”. No primeiro quadrinho, temos um homem branco chutando uma possível oferenda sagrada, ao passo que algumas pessoas riem.

O riso, aqui, é utilizado na perspectiva de promover o engajamento, sendo ainda pretensamente justificado. Na descrição da imagem, percebe-se o uso do termo racista “magia negra”, historicamente atribuído a rituais satânicos, na busca de justificar a violência contra o sagrado dos povos de terreiro.

Já na linha abaixo, temos um homem negro chutando o símbolo da cruz, também sagrado, desta feita para as comunidades cristãs, especialmente³. A reação, no entanto, das pessoas é de hostilidade, ao dizerem: “Credo, que heresia! Deus tá vendo! Não respeitam a religião dos outros”. A afirmação, além de se colocar diametralmente oposta aos sentidos construídos no primeiro momento, privilegia o cristianismo enquanto religião, ao passo que desconsidera as outras ritualísticas, associando-as a erro. No jogo de imagens, os autores da violência também têm cor, acentuando a didática da diferença utilizada e fundamentando um racismo recreativo que também se configura em racismo religioso.

O racismo recreativo permite que pessoas brancas mantenham uma representação positiva de si mesmas ao encobrir a hostilidade racial por meio

³ Saliente-se que alguns cultos afro-ameríndios, como é o caso do Catimbó e da Jurema Sagrada, também se utilizam de símbolos cristãos, como a cruz, em suas ritualísticas. Para a Jurema Sagrada, por sinal, o Cruzeiro é um símbolo presente em muitos cânticos e na própria devoção da tradição religiosa.

do humor. Ele possibilita a perpetuação da falsa representação da irrelevância do racismo no nosso país ao classificar piadas racistas derogatórias sobre negros como atos que não expressam desprezo ou condescendência. (MOREIRA, 2020, p. 150-1)

A falsa irrelevância do racismo está conectada com a compreensão do discurso enquanto acontecimento e não mera abstração. Essa provocação foucaultiana encontra lugar na análise do discurso, ao “(...) compreender o enunciado na estreiteza e singularidade de sua situação (...)” (FOUCAULT, 2002, p. 31). O discurso racista afeta a sociedade brasileira, sustentado pela historicidade de práticas derogatórias contra o negro e seu sagrado, numa demonstração da dita superioridade branca, como também por um humor que se presta à exclusão.

É esse mesmo recurso que também se levanta como estratégia no governo de si e dos outros, evidenciando a docilização dos corpos em uma ordem catequética que, longe de ser apenas uma expressão de fé, mantém regimes de controle historicamente situados, desde a colonização (Cf. FOUCAULT, 2013).

Tal movimento ainda nos permite compreender a confluência do racismo recreativo com o racismo religioso, ao percebermos, para além do jogo de imagens e da representação da cor, a origem da prática ritualística da “macumba”, referida na oferenda. Essa origem tem cor e é negra. Para Nogueira (2020), não basta falarmos em intolerância religiosa quando os sujeitos do estigma são pertencentes aos povos de terreiro, uma vez que, atrelada e antecipada a essa identidade, está o componente racial. É necessário, portanto, utilizarmos o termo racismo religioso, na busca de que essa hostilidade racial não seja encoberta e relativizada.

A voz do racismo religioso enunciada com o *meme* torna os adeptos de religiões de matriz africana os sujeitos do que Goffman (2017) chama de “comportamento desviante”. Associados ao erro, à falta contra o progresso e ao defeito, tais religiosos são alvos constantes de violência, em uma territorialidade cujo grupo dominante, reprodutor dos ideais de normalidade ocidentais, insiste em preservar a lógica colonial e a estigmatização da diferença, na busca da manutenção da hegemonia.

5. Vozes decoloniais em uma rede predominantemente branca e cristã.

Embora ainda tímidas, frente ao predomínio de perfis autodeclarados cristãos, contas relacionadas aos povos de terreiro e ao sentimento de orgulho e pertencimento a seus cultos têm despontado no *Instagram*.

Percebe-se um movimento de decolonialidade, na tentativa de instituir uma nova ordem identitária, utilizando-se do humor para a afirmação da devoção e das práticas ritualísticas. Contrariando a lógica do estigma imputado às comunidades tradicionais, esses perfis têm se utilizado da viralização dos memes para a afirmação de suas identidades religiosas, como se pode perceber na Figura 2:

Figura 2: Printagem de publicação do *feed* do perfil @axeriogrande no Instagram



Fonte: Acervo pessoal dos pesquisadores.

O *meme* apresentado dialoga com um personagem da novela televisiva brasileira “Amor à Vida”, tendo por figura o personagem Félix, marcado por discursos repletos de ironia e humor. Sua imagem tem circulado nas redes desde a exibição da novela, na construção de *memes* em tons de denúncia ou de caráter irônico. No caso em questão, temos, além da imagem, o enunciado “Chama pomba gira / De diabo / Mas quando quer macho / Ela vira fada madrinha”.

Para as comunidades cristãs, a Pombagira (ou ainda, Pombogira, Bombogira) seria uma representação do mal, espírito que corriqueiramente aparece sendo “expulso” em cultos evangélicos, por exemplo. Do mesmo modo, a figura masculina do Exu é assim demonizada. No entanto, para as religiões de matriz afro-ameríndia, tais entidades são forças que atuam enquanto guardiões ou protetoras, promovendo características como virilidade, equilíbrio, sensualidade, enfim, arquétipos humanos bastante valorizados no entorno social, revestidos da liberdade corporal. Tais valores vão de encontro às ideias doutrinárias da tradição judaico-cristã, tendo o interdito do corpo como o símbolo do pecado (para nem citarmos aqui as questões de gênero, para as quais deprenderíamos outro esforço de pesquisa).

O território corporal é o primeiro lugar de ataque do colonialismo. Seja através da morte física, genocídio, objetificação, sequestro, tortura, estupro, ou da morte simbólica, regulação do corpo através das instâncias do pecado e da conversão. Em ambos os processos, são praticados os ataques a outros modos de saber. Talvez seja precisamente nesses pontos que a sociedade brasileira tenha cultivado uma consciência dupla sobre a pombagira, mesclando medo/fascínio, recusa/desejo, interdito/transgressão. (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 94)

A figura da Pombogira é aqui apenas uma das expressões da instigação de uma nova ordem identitária no *Instagram*, contemplando as dualidades apontadas pelos autores e não exclusivizando as posturas depreciativas e associadas ao mal e conseqüente não normal. O *meme*, na dinâmica da governamentalidade pensada por Foucault, utiliza-se da estratégia do riso para explicitar uma realidade outra, contrariando a lógica colonial e tremulando as bases hegemônicas de uma “verdade toda branca”, como relata Fanon.

Vale salientar, ainda, que, na tradição religiosa dos povos de terreiro, a Pombagira é uma entidade associada a pedidos relacionados ao amor, além de uma representação sensualizada da mulher que é “(...) senhora dos desejos do próprio corpo (...)” (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 92) e que não se submete aos padrões normativos. Associá-la a um corpo maligno, como a figura do diabo, é uma tentativa de controle sobre os corpos, prevista pelo projeto colonial.

6. Considerações nada finais

O carrego colonial direcionado aos povos de terreiro é manifestado na estigmatização de religiões não cristãs e que, neste caso, apresentam um fator potente: a questão racial. Não há, nesse sentido, como desassociar as práticas discursivas de intolerância de um racismo religioso, uma vez que o campo desses enunciados evidencia a continuidade do epistemicídio negro e dos saberes de África. No Brasil, os cultos dos povos de terreiro, embora sincretizados com outras tradições, têm a cultura africana como matriz de sua representatividade. O estigma, então, coloca-se nesse caminho, na sinalização de uma não-normalidade, posta que diferente da tradição cristã cêntrica. O pulsar de decolonialidade, embora ainda tímido, nas redes sociais digitais, coloca os povos de terreiro em uma outra dimensão, na valorização das subjetividades e da doutrina que os constituem.

Os *memes* selecionados apresentam esta dupla dinâmica: de um lado, permite a compreensão da constituição do racismo religioso, por meio dematerialidades discursivas que sinalizam o projeto colonial de dominação cultural do ocidente e de valores cristãos, ao passo que demoniza os ritos das religiões de matriz africana; de outro, expressa o orgulho do pertencimento e a ironia contra as verdades que os atacam.

As contribuições da Análise do Discurso para os estudos decoloniais e para a desconstrução do estigma dos povos do terreiro residem na possibilidade de compreender o discurso enquanto acontecimento e não algo que possa meramente se tornar irrelevante do entorno social, como defende o humor de *memes* racistas. Esse caminho ainda é longo e árduo, mas a tentativa de cruzá-lo é válida e potente, na análise de práticas sociais que constituem e são constituídas pelo discurso, minando a hegemonia eurocêntrica que sustenta um racismo também epistêmico.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AINLAY, S. C.; BECKER, G.; COLMAN, L. M. A. Stigmareconsidered. In: AINLAY, S.C.; BECKER, G.; COLMAN, L. M.A. (Ed.). *The Dilemma of Difference*. p. 1-13. New York: Plenum, 1986.

DAWKINS, Richard. *The selfish gene*. Oxford University Press, 1979.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Trad. de José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

_____. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. de Sebastião Nascimento. São Paulo: UBU, 2020.

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Trad. de Luiz Felipe Baeta Neves. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

_____. *A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. Trad. de Laura Fraga de Almeida Sampaio. 24. ed. São Paulo: Loyola, 2014.

_____. *Microfísica do poder*. 10. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz & Terra, 2019.

_____. *O belo perigo*. Rio de Janeiro: Autêntica, 2016.

_____. *O governo de si e dos outros*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

GOFFMAN, Erving. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. 4. ed. Rio de Janeiro: LTC, 2017.

HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNARDINO-COSTA, J.; MALDONADO-TORRES; N. GROSFOGUEL, R. (Orgs). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. 2.ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

MOREIRA, Adilson. *Racismo recreativo*. São Paulo: Sueli Carneiro; Jandaíra, 2020.

NOGUEIRA, Sidnei. *Intolerância religiosa*. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2020.

RECUERO, Raquel. Memes em weblogs: proposta de uma taxinomia. *XVI Encontro Anual da Compós, 2006*, Bauru-SP. XVI Encontro Anual da Compós – Anais, 2006.

SIMAS, Luiz Antônio. RUFINO, Luiz. *Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas*. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.