

Beatriz Oliveira Vieira*

Marluza da Rosa**

ALTERIDADE E RESISTÊNCIA REPRESENTAÇÕES DO DISCURSO RELIGIOSO EM M'KUMBA¹

Resumo

O projeto fotográfico M'kumba, realizado por Gui Christ, propõe-se a ressignificar representações sobre as religiões afrodiáspóricas, por meio do retrato singular de pessoas negras. A partir da relação entre mídia e discurso, este artigo analisa três fotos da série, ancorado nos estudos discursivos e mobilizando noções como as de poder-saber, intolerância e racismo religioso. Reflete-se sobre a corporeidade negra representada em elementos religiosos que remontam às matrizes africanas.

Palavras-chave

Religiões afrodiáspóricas. Intolerância religiosa. Racismo religioso. M'kumba. Análise de Discurso.

a fotografia contemporânea é mais sobre verdades pessoais do que verdades hegemônicas, e o M'kumba é sobre uma verdade encantada que foi invisibilizada por séculos e que tenho o privilégio de vivenciar.

Gui Christ, 2025a

Considerações iniciais

Em abril de 2025, o fotógrafo fluminense Gui Christ venceu o prêmio *Sony World Photography*, na categoria Retratos, com o projeto M'kumba. Participante de uma comunidade de Candomblé Nagô Egbá, Christ representa, com sua fotografia, lugares, rituais e tradições periféricos. Por sua pertença à Umbanda e ao Candomblé,

*Bacharel em Jornalismo pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, campus FW). Atuou como bolsista PIBIC/CNPq no projeto DiASPoRA: Discursos de/sobre Acolhimento, Saber-Poder, Refúgio e Alteridade.

**Docente no Departamento de Linguística Aplicada do Instituto de Estudos da Linguagem da UNICAMP. Foi coordenadora do projeto de pesquisa DiASPoRA (2022-2025).

Recebido em: 31/08/2025

Aceito em: 03/11/2025

Revista Escrita.

Rio de Janeiro,
n. 31, 2026.

ISSN: 1679-6888

¹ As autoras são gratas à colega Maria Graziela Correia dos Santos e aos pareceristas da Revista Escrita, pelas sugestões apontadas em suas leituras. Agradecem igualmente a Gui Christ, por autorizar o uso das imagens, pelo diálogo e pela generosidade com que recebeu este estudo.

duas das múltiplas² religiões de matrizes africanas existentes no Brasil, o fotógrafo, em entrevistas publicadas após o prêmio, relatou ter passado por episódios de preconceito, apesar de ser um homem branco. Christ conta que um desses episódios contribuiu para criar o ensaio fotográfico: segundo ele, em entrevista ao G1, ao andar pela rua vestido com trajes tradicionais e acessórios umbandistas, quase foi atropelado por um carro em que estava colado um adesivo que fazia menção a uma religião cristã.

No entanto, o projeto vai além de um protesto contra a intolerância religiosa a religiões de matrizes africanas. O objetivo de Christ também é realizar um tributo a essas religiões, ao propor resgatar e ressignificar suas origens. Nas fotos, homens e mulheres negros(as) aparecem representando orixás, como Exu e Yemanjá, em uma forma de questionar e redefinir imagens que foram sendo estigmatizadas e/ou embranquecidas, durante um processo histórico tanto de silenciamento e rejeição das raízes negras brasileiras, quanto de "cristianização" (Prandi, 2001) das religiões afrodiáspóricas. O projeto fotográfico também exalta práticas ancestrais, sendo M'kumba um termo da língua bantu que pode ser traduzido como encontro de sábios. Assim, Christ, afirmando-se macumbeiro,³ põe em destaque elementos simbólicos que possuem muita importância para as religiões e para os povos/corpos que sofreram diversas tentativas de apagamento, "atributos que foram no Brasil amplamente encobertos pelas características que lhe [sic] foram impostas pelas reinterpretações católicas" (Prandi, 2001, p. 49).

Em razão de seu potencial de possibilitar, por meio da arte, outras leituras sobre uma história que foi escrita/interpretada por um viés predominantemente etnocêntrico e eurocêntrico, o projeto de Christ é tomado como objeto de reflexão neste estudo. Além de exaltar figuras religiosas, sua fotografia contempla uma variedade de corpos, masculinos e femininos, jovens e idosos, que possibilitam a produção de outros sentidos sobre eles. Por isso, este artigo também observa como se manifesta a corporeidade negra, com elementos religiosos e que remontam às matrizes africanas, por meio de roupas, cores, estampas, entre outras.

Dessa forma, este escrito propõe a análise dos modos de representação do discurso afroreligioso nas fotos feitas por Gui Christ, ancorada nos pressupostos teórico-metodológicos da Análise de Discurso, por uma perspectiva foucaultiana, trabalhando com as noções de alteridade, discurso e poder-saber, pilares do projeto *DiASPoRA: Discursos de/sobre Acolhimento, Saber-poder, Refúgio e Alteridade*, no qual esta pesquisa se insere. Juntamente às noções de intolerância e racismo religioso, também é abordada

² Embora o Candomblé e a Umbanda sejam as religiões mais conhecidas popularmente, outras diversas manifestações religiosas afrodiáspóricas existem no Brasil, como o Cabula, o Catimbó, a Quimbanda (Santos, 2018).

³ O artista utiliza o termo como forma de afirmação, pertencimento identitário e religioso. A macumba e o macumbeiro são instrumentos importantes nos terreiros. O termo macumba, todavia, é popularizado, principalmente por não praticantes, com sentidos pejorativos, marcadamente racistas. É contra essa concepção que o trabalho de Christ e este estudo se posicionam.

a relação entre mídia e discurso, tendo em vista que a fotografia faz parte de um processo de comunicação e produção de sentidos.

Como *corpus* de análise, foram selecionadas três fotografias. A primeira, intitulada “Quando Exu atravessou o Atlântico para apoiar o seu povo”, traz o jovem negro de pele retinta, Inagê Kaluanã, como representação de Exu, um dos orixás⁴ do Candomblé mais estigmatizados no Brasil. A segunda, sob o título “A verdadeira imagem de Yemanjá”, retrata a mulher negra, Samara Azevedo, representando a referida orixá, que se distancia da imagem de uma mulher branca, construída etno e eurocentricamente. Por fim, a terceira, que carrega o título “Os guardiões da encruzilhada”, mostra os sacerdotes José Elías e Rosa Nagô, representando as entidades da Umbanda Exu e Pombagira, com trajes tradicionais e objetos como velas vermelhas e oferendas. Essas fotografias foram escolhidas por representarem figuras conhecidas na cultura popular brasileira que, a partir da proposta de M’kumba, passam por um processo de resignificação da visão pré-estabelecida que há sobre elas.

Na primeira seção deste estudo, é apresentado uma breve relação entre colonização e religiosidade na formação social brasileira, bem como entre as noções de intolerância e racismo religioso. Em seguida, a segunda seção aborda o funcionamento religioso pelo olhar discursivo, a partir das mobilizações teóricas de Orlandi (2012) e Foucault (1999), contemplando também a produção discursiva do corpo-imagem no campo do olhar (Da Rosa, 2020), no domínio do discurso midiático (Gregolin, 2007). Na terceira seção, é proposta a análise do *corpus*, a qual aponta para o discurso fotográfico, artístico e midiático, como fundamental, não apenas para contar a história do presente, mas, principalmente, para produzir outros olhares sobre a história.

⁴ Na Umbanda, geralmente Exu não é cultuado como orixá, mas como catiço.

Memórias da colonização: intolerância e racismo religioso

O projeto M’kumba toca em estigmas que recaem sobre religiões de matrizes africanas, como o Candomblé e a Umbanda, em contraste com a predominância de religiões cristãs europeias, como a Católica. Conforme o censo de 2022, as comunidades católica e evangélica possuem o maior número de seguidores no Brasil (56,7% e 26,9%, respectivamente), enquanto umbandistas e candomblecistas estão entre os menores grupos de devotos (demais religiosidades: 7%) (IBGE, 2022). A dificuldade de compreender essas religiões como marcas da alteridade (o que resulta em intolerância), assim como a hostilidade em relação ao outro racializado

e suas formas de existência (que culmina no racismo), são vistas, neste estudo, como consequências do processo histórico da formação social brasileira, não dizendo respeito tão somente às doutrinas religiosas. Para compreendermos minimamente esse processo, trataremos brevemente das duas religiões representadas no projeto M'kumba, não com vistas a explicar sua complexidade, mas a construir um pouco das condições de produção do discurso analisado.

Tradicionalmente, o Candomblé é uma religião na qual um “panteão de orixás”, nos termos de Prandi (2001), define normas específicas a seus devotos, não havendo um único código de conduta, como no catolicismo. As fotografias que analisaremos a seguir, como as de Exu, remontam a essa concepção de religiosidade atrelada a uma organização social e a um modo de compreender a si e ao mundo. Segundo Prandi (2001),

Para os antigos iorubás, [...] os homens alimentam continuamente os orixás, dividindo com eles sua comida e bebida, os vestem, adornam e cuidam de sua diversão. Os orixás são parte da família, são os remotos fundadores das linhagens cujas origens se perdem no passado mítico. Em troca dessas oferendas, os orixás protegem, ajudam e dão identidade aos seus descendentes humanos. [...] É essa a simples razão do sacrifício: alimentar a família toda, inclusive os mais ilustres e mais distantes ancestrais. (Prandi, 2001, p. 49-50)

Sacrifício (aos orixás) e tabu (que orienta comportamentos), ainda conforme o autor, são concepções que diferem das de religiões cristãs, nas quais recebem destaque a prática da oração (à trindade) e o conceito de pecado (que regra um código universalizado a todos os cristãos). Por outro lado, o maniqueísmo entre bem e mal não encontra fundamento nas religiões ancestrais africanas. Retomando as palavras de Prandi (2001),

O sincretismo representa a captura da religião dos orixás dentro de um modelo que pressupõe, antes de mais nada, a existência de dois pólos antagônicos que presidem todas as ações humanas: o bem e o mal; de um lado a virtude, do outro o pecado. Essa concepção, que é judaico-cristã, não existia na África. (Prandi, 2001, p. 51)

A Umbanda, institucionalizada no Brasil no início do século XX (Prandi, 2001; Santos, 2018), sustenta-se sobre a relação constitutiva não apenas entre o catolicismo e o Candomblé, mas também entre este e o kardecismo, o que produz ressignificações, sobretudo no que diz respeito à incorporação do preceito da caridade e do binarismo cristão-ocidental bem *versus* mal. Seguindo um modelo católico, alguns orixás foram deslocados para o segundo polo, como é o caso de Exu. Nos rituais candomblecistas, Exu, é conside-

rado o mensageiro entre os mundos e recebe a oferenda primeiro, por realizar essa mediação. Todavia, a demonização, que já havia sido “imposta a Exu na África por missionários e viajantes cristãos” (Prandi, 2001, p. 54), ainda hoje povoa o imaginário brasileiro.

Conforme à lógica ocidental que, primeiramente, polariza/hierarquiza e, por conseguinte, exclui o polo considerado inferior, a hierarquização das religiões, a partir da negação do outro, favorece a ideia de que religiões de matrizes africanas (e seus devotos) não praticam o “bem” e merecem sofrer violência e exclusão. Isso, por sua vez, não se perpetua por questões apenas doutrinárias ou religiosas,⁵ ou melhor, perpetua-se exatamente porque essas questões são marcadas por relações de saber-poder (Foucault, 1979). Assim, as religiões afrodiáspóricas e seus saberes ancestrais foram historicamente atrelados a sentidos negativos, ligados à dessacralização e ao profano.

Esse processo não se deu apenas no campo da religiosidade. Para entendermos outras razões, de cunho político e social, que levam a esse embate, o qual por sua vez não é um fenômeno recente, torna-se necessário retornarmos à história do Brasil e resgataremos o impacto das religiões na formação social de nosso país. Sabe-se que o Brasil passou por um processo de colonização, no qual diversas pessoas, trazidas involuntariamente do continente africano, foram escravizadas em fazendas e engenhos instalados pelos colonizadores portugueses. Esse processo de escravização dos povos africanos foi justificado pela crença de que estes seriam biologicamente inferiores aos europeus (Santos, 2018).

Em decorrência da colonização, os povos originários e africanos foram obrigados a passar pela catequização, o que pode ter sido a base para o posterior sincretismo religioso. Esse processo, segundo Santos (2025), serviu como pretexto para a imposição de valores europeus, que culminou no apagamento de diversos povos indígenas e na violência contra os povos africanos, vistos como seres sem alma. Desse modo, a sociedade brasileira se baseou em preceitos eurocêntricos, enquanto valores e figuras considerados “pagãos” ou foram embranquecidos e cristianizados (como é o caso de Yemanjá) ou foram estigmatizados e demonizados (como é o caso de Exu).

Nogueira (2020, p. 35) explica que, “no cerne da noção de intolerância religiosa, está a necessidade de estigmatizar para fazer oposição entre o que é normal, regular, padrão e o que é anormal, irregular, não padrão”. Se observada nas condições histórico-sociais do discurso e do *corpus* aqui em análise, a intolerância religiosa está atrelada ao processo de colonização, no qual os colonizadores, como forma de dominação, impunham sua religião com a justificativa de que os indígenas e africanos precisavam ser salvos pelo

⁵ Podemos rememorar o mito católico-cristão, segundo o qual os povos africanos eram amaldiçoados, por serem entendidos, em uma leitura eurocêntrica do texto bíblico, como descendentes de Cam, um dos filhos de Noé, conhecido por ser o pai dos cananeus, povo inimigo dos judeus. Pela perspectiva católico-cristã, esses descendentes estariam em posição de servos/inferiores, pensamento que tomou forma com a influência iluminista e o racismo científico.

deus cristão, salvação essa que começava com a imposição a esses povos do modo de vida europeu (Santos, 2018).

Essas manifestações de intolerância se perpetuam ainda hoje, pois são resultados da colonialidade, que, de acordo com Mignolo (2016, p. 2), “é assumidamente a resposta específica à globalização e ao pensamento linear global, que surgiram dentro das histórias e sensibilidades da América do Sul e do Caribe”. Em outras palavras, a colonialidade é a herança deixada pela colonização, uma vez que o mundo atual se configura a partir de (e conserva) suas marcas discursivas. Portanto, as religiões não hegemônicas e seus praticantes passaram a ser, segundo Nogueira (2020), excluídos, silenciados e apartados do que é considerado normal e de prestígio em um processo histórico-discursivo.

Podemos afirmar, no entanto, que a intolerância religiosa é um fenômeno que existia antes mesmo da colonização e da escravidão dos povos africanos. Nogueira (2020) aponta que, na Idade Média (476 a.C - 1453 a.C), os primeiros cristãos foram perseguidos, assim como, no fim do Império Romano, judeus também sofreram perseguições religiosas. Dessa forma, a intolerância pode se dar contra religiões de base cristã, que não se restringem somente ao catolicismo e se desdobram em diferentes ramificações, como a igreja luterana, a igreja anglicana, os evangélicos, neopentecostais etc. Todavia, amparadas pelos estudos de Santos (2018) e Santos (2025), defendemos que, no caso das religiões de matrizes africanas, ou povos de terreiro, conforme a segunda autora, a intolerância religiosa se firma no racismo religioso, pois o preconceito e a violência simbólica sofridos por essas religiões não são apenas de ordem doutrinária, mas são, sobretudo, de ordem racial.

Para entendermos como o recorte racial se manifesta no discurso religioso, concebemos o racismo, de acordo com Almeida, como

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 pertencem. (Almeida, 2021, p. 32)

Portanto, está presente nas diferenças de tratamento, acessos e privilégios, baseadas na distinção entre pessoas brancas e pessoas negras. Assim sendo, esse fenômeno de raízes coloniais possui dimensão social e estrutural, abrangendo, ainda hoje, diversas instâncias institucionais, como a religiosa, de modo que o racismo religioso “condena a origem, a existência, a relação entre uma crença e uma origem preta” (Nogueira, 2020, p. 89) e se mantém por não aceitar que religiões afrodiáspóricas resgatem uma ancestralidade que sofreu constantes tentativas de apagamento.

Nesse caso, o racismo religioso é resultado de imposições coloniais que tentaram suprimir tais crenças, diante da resistência dos povos negros em preservar suas tradições. Isso porque os escravizados, como relembra Nogueira (2020), preservaram saberes ancestrais através de ritos, falas, mitos, corporeidade e arte, que negam as lógicas do pensamento católico-cristão ocidental. Nesse sentido, se por um lado, entendemos que uma das ações colonizadoras foi o apagamento de culturas não europeias, por outro, podemos inferir que o grande conflito entre essas distintas religiões deve-se “[à] existência de uma religiosidade que retorna no tempo para se compreender e até para (re-)sistir” (Nogueira, 2020, p. 57).

Nesse sentido, o racismo direcionado a crenças não hegemônicas também está relacionado à negação da alteridade, tomada aqui enquanto dimensão inescapável do outro, que questiona toda ilusão de homogeneidade da/na identidade. Propomos que a figura de Exu, nos saberes iorubás, representa de forma significativa esse papel da alteridade.

Exu é aquele que tem o poder de quebrar a tradição, pôr as regras em questão, romper a norma e promover a mudança. Não é pois de se estranhar que seja considerado perigoso e temido, posto que se trata daquele que é o próprio princípio do movimento, que tudo transforma, que não respeita limites (Prandi, 2001, p. 50).

Exu é o outro/estranho perturbador, assim como a alteridade negra perturba as instituições, códigos e práticas solidificados pela branquitude. Kilomba (2019) aponta que, na lógica racista, a negação do outro é uma forma de a branquitude manter e legitimar estruturas violentas de exclusão. A autora também argumenta que isso faz com que o sujeito negro se torne a representação daquilo que o sujeito branco não quer ser. Por essa perspectiva acerca do racismo, consideramos que, nesse processo de negação, forma-se um imaginário popular (fortemente influenciado pelo cristianismo), criando o efeito de sentido de que essas religiões são ameaças aos sujeitos vinculados a preceitos religiosos hegemônicos.

Esse processo, segundo a autora, possibilita que os sujeitos brancos considerem que em si estão “bons” atributos e “boas” práticas sociais, o que inclui as práticas religiosas. Desse modo, constroem sobre o outro os “maus” atributos e as “más” práticas. Por consequência, entendemos que objetos simbólicos relacionados à negritude e ao processo afrodiaspórico se tornam uma representação do que vem romper e desestabilizar saberes-poderes historicamente instituídos como evidentemente pertencentes aos sujeitos brancos. Assim, entrelaça-se à discussão o discurso que articula práticas de poder, de saber, interações sociais e práticas de dominação e resistência, como veremos a seguir.

O discurso religioso: corpo, mídia e representação

Tratar de discurso, pela via foucaultiana, é pensar em seu funcionamento como prática social, influenciada pela história, pela cultura e pela linguagem. Entre as diferentes perspectivas discursivas, este artigo parte dos estudos foucaultianos, principalmente, porque o fenômeno do racismo religioso é resultado de um longo processo histórico que não está finalizado e muito menos é estático. Segundo Foucault (1999), há certos assuntos que podem ser, ou não, ditos, em determinados momentos históricos e de determinadas formas. A Formação Discursiva, como aponta o autor, é um conjunto de regras, procedimentos e dispositivos que delimitam os discursos em sociedade. Assim, as palavras, os objetos, os corpos, só ganham sentido a partir das formações discursivas em que estão inseridos, as quais são regidas por “formas de rejeição, de exclusão, de reagrupamento ou de atribuição” (Foucault, 1999, p. 18).

Nesse processo, também intervém a memória discursiva, que é “aquilo que fala antes, em outro lugar, independentemente” (Orlandi, 2007, p. 31), ou seja, refere-se a tudo o que já se sabe sobre determinado assunto. Em relação a essa memória, os discursos, como o religioso, produzem outras formas de saber, de modo que a produção de sentidos vai acontecer pelo discurso e estará atravessada por relações de poder intrínsecas às formações discursivas.

No Brasil, o discurso religioso é comumente atrelado às religiões católico-cristãs, que são tidas como verdade e exercem forte influência na vida da maioria dos brasileiros (como apontou o Censo de 2022), tendo em vista a formação social do país, ancorada em uma forte catequização, como vimos anteriormente, que até hoje se perpetua de diferentes formas. A partir de uma leitura de Foucault (1999), Kibuuka, Terra, Nascimento e Carneiro (2024, p. 5) apontam que

o discurso religioso age como um aparato de controle, regulamentando a conduta e modelando a moralidade, ao mesmo tempo em que participa da constituição de sujeitos dóceis e úteis à manutenção da hierarquia eclesiástica e social. (Kibuuka, Terra, Nascimento e Carneiro, 2024, p.5)

Com isso, podemos inferir que esse discurso funciona como um discurso de verdade, de modo a balizar comportamentos, formas de pensar e de agir, bem como a moralidade dos sujeitos em sociedade. É importante destacar, portanto, que se determinado discurso religioso, atrelado a uma religião específica, propõe a ideia de que outras religiões devem ser atacadas por representarem “o mal”, “o profano”, a tendência é que isso se torne uma verdade absoluta dentro dessa formação discursiva.

Assim, se reconhecemos que existem discursos que atravessam os sujeitos e produzem sentidos de que elementos negativos,

“malditos”, estão relacionados às religiões de matrizes africanas, isso se dá pela formação discursiva construída em torno dos saberes, dizeres e modos de viver dessas religiões outras. Ora, se os “maus atributos” também estão relacionados a objetos simbólicos, é justo propor que não apenas a crença seja fator determinante para que a intolerância religiosa ocorra, de modo que “o discurso religioso configura-se como um objeto multifacetado de análise, transcendente a uma mera expressão de fé ou espiritualidade” (Kibuuka; Terra; Nascimento; Carneiro, 2024, p. 3). Isso quer dizer que não podemos pensar nesse discurso como um fenômeno simples, determinado apenas pela fé ou espiritualidade dos fiéis, mas como um fenômeno complexo, atravessado por diversos outros discursos, como os de gênero e raça, os jurídicos, os institucionais etc.

No contexto das religiões católico-cristãs, como mencionado na seção anterior acerca do modelo judaico-cristão, é conhecida a oposição entre o sagrado e o profano, o bem e o mal, bem como a demonização daquilo que contrasta com o que pode e/ou deve ser dito/feito na ordem discursiva dessas religiões. Por exemplo, “a imagem de Exu, o Diabo, é fartamente explorada pelas religiões que disputam seguidores com a umbanda e o candomblé no chamado mercado religioso, especialmente as igrejas neopentecostais (Prandi, 2001, p. 60).

Considerando que, como mencionado anteriormente, o preconceito e a intolerância contra religiões afrodiáspóricas se constroem a partir de sua origem, observa-se que a fé e a religião se tornam objetos de poder e, portanto, “estigmatizar é um exercício de poder sobre o outro” (Nogueira, 2020, p. 14). Isso porque, ao retomar a história da colonização brasileira e também reconhecer a colonialidade que nos permeia, relembramos que a religião cristã europeia foi usada como forma de conquista, dominação e doutrinação, além de ser uma justificativa política para a colonização. Assim sendo, a base para a afirmação das ações colonizadoras, amparada na religião cristã, construiu-se no e pelo discurso.

Como os povos africanos não aceitaram passivamente as tentativas de apagamento cultural, pelo contrário, acharam meios de continuar a cultivar sua ancestralidade, preservar e transmitir suas tradições, como as religiões e os rituais, por exemplo, tem sido uma forma significativa de resistência. A esse respeito, Evaristo (2021, p. 26) explica que “é pela força da memória que o sujeito afrodiáspórico pode se reconectar com o território africano, seu ponto de origem”. Assim, atos como o ensaio fotográfico de Gui Christ manifestam essa memória que resistiu ao tempo e à violência, marcada, neste caso, pela corporeidade dessas tradições no corpo-imagem do sujeito negro.

Retomando a arqueologia de Michel Foucault, Gregolin (2007) apresenta o discurso como uma prática social que constitui os sujeitos e os objetos, sendo determinada historicamente. A autora aponta que “o discurso é o espaço em que saber e poder se articulam (quem fala, fala de algum lugar, baseado em um direito reconhecido institucionalmente)” (Gregolin, 2007, p. 14). Também propõe que há controle, seleção, organização e redistribuição da produção do discurso, partindo do pressuposto foucaultiano que se sustenta na ideia de que existem procedimentos que visam a determinar o que pode ser dito em um determinado momento histórico.

Ora, para considerarmos que o resgate de uma ancestralidade corporal, inserida em ritos e imagens, é importante o bastante para sustentar a intolerância, também é importante que entendamos a influência do corpo nesse processo. Nesse sentido, Orlandi (2012, p. 95) afirma que “não há corpo que não esteja investido de sentidos”. Dito de outro modo, o corpo, pela perspectiva discursiva, produz sentidos porque se torna um objeto simbólico, transpassado pela história, pela língua e pelo contexto social e cultural em que está inserido.

Os sentidos sobre os corpos não surgem de uma hora para outra, visto que esse processo de significação acontece a partir de formações discursivas. Os sujeitos produzem sentidos sobre os corpos ancorados em noções já ditas, antes mesmo que se tenha uma noção de que eles significam. Como nos diz Coracini (2003, p. 202), “o que somos e o que vemos está carregado, portanto, do que ficou silenciosamente abafado na memória discursiva, como um saber anônimo”. Com isso, entendemos que esses sentidos estão relacionados a discursos sobre padrões corporais já historicizados. Também a identidade “no imaginário do sujeito se constrói nos e pelos discursos” (Coracini, 2003, p. 203).

É importante destacar que os sentidos produzidos a partir de um corpo-imagem estão relacionados ao “*campo* do olhar, não o olho, nem o que é olhado” (Da Rosa, 2020, p. 30, grifo da autora). A partir de uma leitura freudolacaniana sobre as pulsões, a autora argumenta que o movimento do olhar é parcial e permanece pulsante. Além disso, Da Rosa (2020) defende que o corpo está discursivamente submetido ao simbólico, à história e à memória. Em outras palavras, os efeitos de sentido a partir de um corpo-imagem atrelam-se a elementos simbólicos que se constroem no campo do olhar, não no corpo biológico. Essa noção contribui para a compreensão de que um corpo-imagem não é neutro e que nele se manifestam, e convergem, discursos, sejam eles de raça, de gênero e/ou de normatividade. Não sendo neutra, a representação de um corpo-imagem pode ser uma forma de ressignificação e resistência às formas de poder nele impostas.

Nesse sentido, Evaristo (2021) aponta que um dos modos de resistência moderna é a apropriação que os afro-brasileiros fazem do passado, manifestada na arte. A autora argumenta que o resgate de elementos culturais de matrizes africanas também é uma forma de intervenção social, que promove a arte através da política. Portanto, essa manifestação artística pode ser entendida como uma forma de preservar a cultura, resistir ao preconceito e promover atuação política, por intermédio da arte, manifestando a ancestralidade e a religiosidade dos povos africanos em um corpo-imagem.

Na linha foucaultiana de que onde há poder, há resistência, Gregolin (2007) concebe as mídias como fundamentais para se construir uma “história do presente”, tensionando a memória e o esquecimento. A autora defende que as mídias interpelam incessantemente o leitor, “compondo o movimento da história presente por meio da ressignificação de imagens e palavras enraizadas no passado” (Gregolin, 2007, p. 16). Isso porque o discurso midiático submete os sujeitos aos movimentos de interpretação/reinterpretação, de modo que os sentidos produzidos a partir de textos verbais e não verbais nunca serão estáticos e podem se ressignificar, a depender de suas condições de produção.

A partir da proposta de uma microfísica do poder, feita por Foucault (1978), Gregolin (2007) igualmente defende que as identidades são construções discursivas, as quais definem o normal e o anormal, o correto e o incorreto, o aceitável e o inaceitável. Ao mesmo tempo, as mídias (re)produzem as imagens culturais, a generalização e a integração social dos indivíduos, as quais “estabelecem paradigmas, estereótipos, maneiras de agir e pensar que simbolicamente inserem o sujeito na ‘comunidade imaginada’” (Gregolin, 2007, p. 17).

Pensando nos corpos negros, as representações midiáticas comumente os apresentam como sujeitos agressivos, ruins e perigosos, com base em vieses atravessados por discursos raciais, religiosos, jurídicos, neocoloniais, dentre outros. Não faltam exemplos cotidianos sobre o modo como pessoas negras são noticiadas pelo discurso jornalístico, como já apontaram os trabalhos de Modesto (2021) e Silva (2023), para mencionarmos apenas alguns. Ora, se levarmos em conta que o sujeito negro é construído como ameaça, seja à segurança e à normatividade, seja aos padrões tidos como aceitáveis, é de se supor que divindades religiosas atreladas a essa identidade também sejam construídas dessa forma. A partir dessa ideia, podemos analisar o *corpus* e nos aprofundar em uma construção diferente dessas divindades, acompanhando um movimento de ruptura frente a esses discursos já estabelecidos sobre os sujeitos negros e as religiões de matrizes africanas.

Caminhos para M'kumba: ruptura possível com o discurso religioso hegemônico

Toda fotografia é atravessada por marcas discursivas. Sendo um texto não verbal, ela seleciona ângulos, possui enquadramentos específicos, silencia e enfatiza elementos, de modo que produz efeitos de sentido em quem a observa. A fotografia também está relacionada às mídias, que, pela perspectiva foucaultiana, inscrevem-se em práticas discursivas, nas quais se articulam e se (re)produzem saberes e relações de poder (Foucault, 1999).

M'kumba, como já abordado anteriormente, é um projeto fotográfico pensado e executado pelo fotógrafo fluminense Gui Christ. O projeto, segundo o autor, tem o objetivo de “reafirmar como potências” (Christ, 2025a) as tradições afroreligiosas no cenário cultural brasileiro, desafiar a intolerância e o preconceito e valorizar práticas religiosas marginalizadas. Ao todo, já foram amplamente divulgadas 30 fotografias, mas o projeto ainda está em andamento.

Para a composição do *corpus* de análise, foram selecionadas três fotos específicas: a primeira, de um jovem representando Exu; a segunda, de uma mulher representando Yemanjá; e a terceira, de um casal que representa Exu e Pombagira. A escolha dessas fotografias foi sustentada pela busca de diversidade nas representações propostas no projeto e se justifica por contemplar imagens popularmente conhecidas, com diferentes dimensões simbólicas.

Em algumas das religiões afrodiáspóricas, Exu não possui apenas o papel de mensageiro dos e entre os orixás. Ele pode ser cultuado também como um deus mais próximo dos humanos. Nesse sentido, Exu se pluraliza, assumindo diferentes funções. Contudo, não é raro que no imaginário popular o orixá seja reduzido a apenas uma figura do mal ou ao próprio diabo cristão. A imagem de Yemanjá é amplamente difundida e reconhecida no Brasil, assimilada a uma mulher branca, magra, de longos cabelos lisos. No processo de sincretismo, a orixá é vista como equivalente a uma das presentificações de Maria, Nossa Senhora dos Navegantes.

Já a representação das entidades guardiãs das encruzilhadas atrela-se à conexão entre o mundo espiritual e o mundo humano. “Exu e Pombagira, por causa de sua convivência estreita com os humanos propiciada pelo transe, passam assim a ser encarados mais como compadres, amigos e guias dispostos a ajudar quem os procura” (Prandi, 2001, p. 57). Essas entidades representam grupos socialmente minorizados, como as mulheres que sofrem em seus casamentos, as prostitutas que pedem proteção, os pobres que pedem emprego. Entretanto, tanto Exu quanto Pombagira são popularmente carregados de conotações pejorativas. Para Christ (2025a)

esses espíritos ancestrais são atacados não em razão da vulnerabilidade social que carregam, mas pela força simbólica que manifestam. Trata-se de presenças que tensionam e desestabilizam normas sociais, raciais, morais e éticas hegemônicas — figuras que, mesmo situadas à margem, confrontam valores da branquitude. É precisamente esse potencial de contestação, e transformação, que leva à sua demonização: não pelo que sofreram, mas pelo que ousam enfrentar (Christ, 2025a, n. p.)

Como mencionamos na seção 1, com base no pensamento de Prandi (2001), o atravessamento discursivo das religiões católico-cristãs, aliado à herança colonial que ainda ressoa social e historicamente, propôs que essas entidades estivessem atreladas à imoralidade e ao pecado, conceitos tradicionalmente não pertencentes aos valores ancestrais afrodiaspóricos. Assim, houve, em um processo histórico, o deslocamento de figuras divinas das religiões de matrizes africanas para a maldade, a profanidade e a imoralidade, bem como a reafirmação de figuras divinas das religiões católico-cristãs no polo da bondade, da sacralidade e da moralidade, em um jogo simbólico de produção do discurso que, por sua vez, segundo Foucault (1999), é controlada, selecionada, organizada e redistribuída.

Justificamos, desse modo, que a seleção do *corpus* não apenas mostra um pouco da pluralidade estrutural de M'kumba, mas também tensiona e problematiza essas construções preconceituosas sobre a alteridade religiosa no Brasil. Nosso percurso analítico nesta seção se inicia pela breve descrição das imagens selecionadas e, depois, continua com a análise a partir dos conceitos e noções mobilizados anteriormente.



FIGURA 1 – “Quando Exu atravessou o Atlântico para apoiar o seu povo”. Fonte: Projeto M'kumba, fotógrafo: Gui Christ/2025b

A fotografia apresenta um enquadramento de plano médio, com um jovem negro, que aparenta estar na casa dos 20 anos, centralizado. Esse jovem está em posição ereta, sem camisa, o peito aberto, com os braços ligeiramente separados do corpo e as pernas afastadas, remetendo a uma postura de travessia. Ele olha de frente para o espectador, com olhos bem abertos, como se não pudéssemos nada lhe esconder. No fundo da imagem, há uma extensão aquática, que faz alusão ao Oceano Atlântico, o que reforça a ideia de deslocamento pela via marítima. Observamos, também, o contraste entre o tom da pele do jovem e as cores intensas de vermelho, das roupas, e azul, da água, com o céu mais cinza. O enquadramento e a composição da imagem sugerem dinâmica, movimento e fluidez.

Por essa perspectiva, a imagem resgata um cenário afrodiaspórico, que não se restringe à saída de pessoas do continente africano, mas simbolicamente mostra que nessa partida os acompanhou a cultura, a culinária, a religião e os orixás (neste caso, Exu), para amparar esses povos em uma terra desconhecida, como sugere o título da fotografia. Para Silva (2025),

A primeira experiência do cativo foi no escuro do porão, na travessia das águas de Calunga Grande, nome que os falantes das línguas *bantu* utilizavam para designar o Oceano Atlântico. Cruzar o oceano foi como atravessar um portal metafísico, do não retorno, do irrevogável. Calunga foi a necrópole, onde inúmeros corpos sucumbiram. Mas foi, igualmente, um útero fecundo, lugar de renascimento, e uma arena política de disputa pela sobrevivência de um povo e sua história (Silva, 2025, p. 20, grifo da autora).

Algumas marcas dessa memória reverberam na representação fotográfica de Exu. O binarismo de cores (vermelho e preto, principalmente no lenço usado sobre a cabeça) pode apontar não apenas para o caráter dual do orixá, que desafia a lógica binária, mas também para os dois mundos entre os quais Exu faz a mediação/travessia: tanto *Aiê* e *Orum*, quanto os continentes africano e americano; travessia que é necrópole e útero. Entendemos que a fotografia, de certo modo, apresenta-se como “arena política de disputa” por visibilidade e reparação.

Vemos que nenhum elemento remete à construção, no imaginário popular, da figura de Exu como um homem assustador ou como uma figura horripilante. Nessa fotografia, há apenas o corpo-imagem de um jovem de bermuda, que carrega consigo traços da cultura negra que resistem ao tempo, como o lenço durag em que se destacam búzios, e o fio de conta (ou guia) nas cores que remetem à terra e ao sangue, cores comumente associadas a Exu nos terreiros. Notamos que há, portanto, uma forma de representar

essa divindade que aproxima a corporalidade religiosa ancestral ao tempo presente, por meio da fotografia enquanto manifestação midiática e artística.

Essa resignificação se contrapõe ao que já existe no imaginário popular sobre a imagem de Exu, porque, segundo Gregolin (2007, p. 17), “os sujeitos são sociais e os sentidos são históricos, os discursos se confrontam, se digladiam, envolvem-se em batalhas”. Assim, vemos que há uma ruptura com o discurso das religiões hegemônicas na representação de Exu, pois a sua aproximação com a cultura hip hop e a sua corporeidade humana podem produzir o sentido de que os orixás não estão tão distantes da humanidade e que, talvez, o sagrado enquanto intocável, separado do corpo (da carne, no catolicismo), seja apenas uma forma de exercer poder sobre os sujeitos, torná-los dóceis. Logo, se há essa ruptura no discurso religioso, vemos que “o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas é aquilo pelo qual e com o qual se luta, é o próprio poder de que procuramos assenhorear-nos” (Foucault, 1999, p. 2).

Na próxima fotografia, vamos observar que não é somente no discurso religioso que há rupturas, mas também no discurso sobre os corpos.



FIGURA 2 – “A verdadeira imagem de Yemanjá”. Fonte: M’kumba, fotógrafo Gui Christ/2025b

Na fotografia acima, uma figura feminina representa a orixá Yemanjá. A mulher aparece ereta, com o corpo parcialmente coberto pelas águas, trazendo a ideia de que pertence ao espaço, e o rosto parcialmente coberto pelos adereços que pendem do

adê (coroa de prata), elemento que simboliza a orixá, juntamente com o abebé (leque-espelho). Ela usa as cores branca e prateada, que popularmente são associadas à paz, à pureza e à renovação (Guimarães, 2004), mas que também remetem à sacralidade e à conexão espiritual, assim como o peixe. No Candomblé, é importante lembrar que o branco igualmente pode simbolizar o luto.

Além das cores, a orixá carrega em um dos braços um peixe, símbolo de equilíbrio e clareza mental para os iorubás (Christ, 2025b). Não raro os peixes estão presentes em rituais voltados à cura e à saúde mental dos praticantes, o que é mostrado em outra fotografia que compõe o projeto M'kumba. Se continuarmos a tomar o corpo-imagem e o discurso artístico-fotográfico como arena de disputas, é possível chamar a atenção, na leitura da Figura 2, tanto para o questionamento dos padrões corporais femininos (cujo modelo ideal é o da mulher branca e magra), quanto para a necessidade de resistência, pela arte, ao racismo religioso. Isso porque a imagem de Yemanjá "cuidando" do peixe em seus braços remete a saberes ancestrais das religiões de matrizes africanas, em que os peixes, seus filhos, "cuidam" das cabeças humanas. Diferentemente da fotografia anterior, não vemos um contraste acentuado entre a figura humana e o cenário ao fundo, pelo contrário, existe certa harmonia na composição, o que pode indicar que o ambiente marítimo é o seu lugar de permanência, não de travessia. Yemanjá, orixá dos mares, funde-se ao oceano, em uma imagem que se anuncia como lugar fecundo de sentidos e de disputas.

A partir do título, "A verdadeira imagem de Yemanjá", é possível observar que se parte do pressuposto de que existe uma imagem falsa da orixá. Neste caso, notamos também um movimento de ruptura com um discurso sobre o corpo e os padrões corporais, o qual confronta a imagem pré-estabelecida de Yemanjá, como uma mulher branca, com um corpo esguio, de longos cabelos lisos. Propõe-se, assim, uma reaproximação do sujeito negro, ressignificando a corporeidade de Yemanjá como uma mulher negra, dado que, na tradição lorubá, Yemanjá é uma Grande Mãe de seios fartos, que alimenta os peixes do mar. A orixá representada na fotografia também usa tranças, outro traço que a identifica com muitas pessoas negras, ainda que não devotas de religiões afrodiáspóricas, semelhante ao durag usado por Exu na Figura 1.

Esse movimento de resistência à visão hegemônica da orixá resgata o que Foucault (1999, p. 6) nos apresenta sobre os discursos de verdade, pois "não há nenhuma sociedade onde não existam narrativas maiores, que se contam, se repetem, e que se vão mudando". Desse modo, entendemos que não se trata de uma tentativa de "humanizar" a orixá, mas de aproximá-la de uma outra representação que valorize a ancestralidade negra.

Nessa perspectiva, podemos inferir uma disputa pela (e uma vontade de) verdade sobre a construção do corpo-imagem de Yemanjá. Com Foucault (1999), sabemos que os discursos de verdade são aqueles que fazem com que os sujeitos se tornem dóceis e com que as relações de poder se intensifiquem. O autor também aponta que os discursos de verdade são reforçados e reconduzidos por diversas práticas, como a pedagogia, os sistemas de livros etc. É por essas vias que os discursos se mantêm em nossa sociedade. Nesse sentido, a fotografia, enquanto expressão artística e midiática, é fundamental para construir uma história do presente (Gregolin, 2007), redistribuindo um outro saber sobre o corpo-imagem da orixá e potencializando outra verdade sobre ela: a de que Yemanjá pertence simbolicamente à cultura negra e que seu corpo-imagem, associado ao ideal corpóreo da branquitude, é mais uma das diversas tentativas de apagamento cultural e simbólico da comunidade negra.

A construção de um outro corpo, ou de uma “verdadeira imagem”, resgata a ideia de que o corpo não é um campo neutro e, como nos diz Orlandi (2012), produz sentidos. Nesse processo de produção, também é o lugar onde há exercício de poder, como apresenta Foucault (1979, p. 146), ao afirmar que “o poder penetrou no corpo, encontra-se exposto no próprio corpo”. Isso implica que há uma luta para se exercer poder sobre os corpos que não se restringe às instituições, mas que também se manifesta entre os fiéis e suas divindades, uma vez que o discurso religioso não é estático e está em constante interação com outras formas discursivas (Kibuuka; Terra; Nascimento; Carneiro, 2024). Na próxima, e última, fotografia, vamos ver um pouco mais sobre a relação simbólica entre religião e pertencimento.



FIGURA 3 – “Os Guardiões das Encruzilhadas”. Fonte: M’kumba, fotógrafo Gui Christ/2025b

A fotografia apresenta um casal, com o homem representando uma das figuras de Exu (o Exu das encruzilhadas), mais velha e mais próxima do corpo-imagem já estabelecido no imaginário popular (com chapéu, capa e tridente), e a mulher, também idosa, representando Pombagira. O casal está centralizado em um local que provavelmente é uma encruzilhada, pois vemos que, aos pés dos dois, há oferendas. O enquadramento está em plano aberto, mostrando a totalidade dos corpos, dos elementos religiosos e do cenário. Notamos que existe uma forte incidência de vermelho e preto, cores já salientadas na análise da Figura 1, tanto nas roupas, quanto nas oferendas; cores também que comumente remetem aos movimentos de resistência (Guimarães, 2004). O casal olha fixamente para a câmera em posição de imponência e autoridade, como se realmente exercesse o papel de guardiões.

Nas tradições afro-brasileiras, as encruzilhadas são locais sagrados de encontro entre caminhos, representando decisão, escolha, movimento e mudança de rumos, mas, acima de tudo, como aponta Nogueira (2020), é onde reside a ancestralidade negra. Nesse contexto, Exu é um guia transformador, que abre e fecha os caminhos, e Pombagira pode estar relacionada à libertação, à abertura de caminhos no campo amoroso e feminino. Partindo do título da fotografia, percebemos que há, mais uma vez, o movimento de ruptura com os sentidos pré-estabelecidos sobre as encruzilhadas e as entidades representadas a partir do termo “guardiões”, que produz o efeito de sentido de proteção, mediação e autoridade, retirando o caráter demonizado e promíscuo já atrelado a essas figuras.

Como na fotografia de Yemanjá, apontamos para as possíveis disputas de poder na forma de apresentar e definir as entidades da encruzilhada, construindo uma outra verdade sobre elas no campo simbólico, pois, como aponta Foucault (1979, p. 180), “somos submetidos pelo poder à produção da verdade e só podemos exercê-lo através da produção da verdade”. Assim, para que a ressignificação dos sentidos possa acontecer, é necessário que emergja uma verdade diferente. Para que haja, neste caso, a quebra de preconceitos historicamente aceitos como verdade (de que Exu e Pombagira são demônios, por exemplo), deve haver uma cisão no discurso católico-cristão (hegemônico), com a construção de novas imagens atreladas a discursos religiosos outros (que os afirmam como guias, guardiões e protetores).

Por outro lado, vemos que essa afirmação de autoridade acontece sem desvincular o corpo-imagem dessas entidades das características que as permeiam, no caso de Exu, o tridente, a capa e o chapéu, e da Pombagira, os trajes que remetem à ancestralidade africana. Há, desse modo, uma valorização dessas marcas simbó-

licas, como uma tentativa de ressignificar as construções discursivas sobre a identidade como pluralidade e diversidade, redefinindo o que pode ser considerado normal e anormal, correto e incorreto, sagrado e profano. Ao serem mobilizados saberes outros, não ditos, mas potencializados pelas fotografias, remonta-se a uma memória que permite questionar a existência do bem e do mal como forças antagônicas. Cabe lembrar, ainda, que a imagem do feminino como polo inferior e pecaminoso é estranha a muitas matrizes africanas de religiosidade e sociabilidade, não havendo divisão sexual no trabalho dos guardiões.

Se observamos a quebra, e ressignificação, de sentidos acerca da representação de Exu, observamos também um movimento semelhante com a figura de Pombagira, popularmente conhecida como uma mulher que transgride as normas morais femininas, sendo uma espécie de personificação da imoralidade sexual. Pombagira incorpora, no imaginário popular, o defeito de Eva, que leva à perdição. "O pecado da mulher é o pecado do sexo, da vida dissoluta, do desregramento, é o pecado original que fez o homem se perder. Numa concepção que é muito ocidental, muito católica" (Prandi, 2001, p. 54).

Partindo desse pressuposto, poderíamos imaginar que uma mulher jovem e, preferencialmente, sexualizada estivesse na fotografia. No entanto, não é isso o que vemos, pois a presença de uma mulher mais velha e de postura imponente contribui para a produção do sentido de que Pombagira também é uma figura maternal e de proteção. Os sentidos atrelados à Pombagira pelo discurso da moralidade, que é transpassado pelo discurso religioso católico-cristão, podem ser lidos como uma forma de exercício de poder sobre o corpo e as ações femininas, uma vez que o "corpo humano entra numa maquinaria de poder que o esquadrinha, o desarticula e o recompõe" (Foucault, 2010, p. 138), de maneira que ela se torna um exemplo daquilo que não se deve ser, seguir ou acreditar.

Esse outro corpo-imagem de Pombagira tensiona a memória discursiva acerca da entidade, pois "é pela memória discursiva que se produz a repetição de sentidos" (Orlandi, 2007, p. 36). Assim, se esses sentidos deixam de ser repetidos e passam pelo processo de ressignificação, formas de resistência aos discursos hegemônicos podem se produzir. A autoridade implicada nessa "nova" Pombagira pode ser lida como uma forma de resistência a construções discursivas prévias, que questiona quem pode ou não ser uma figura de proteção e de poder e, principalmente, sob qual discurso religioso se firma o discurso de verdade.

Considerações finais

O percurso analítico aqui proposto permite observar que as marcas corporais negras incorporadas aos orixás pelo projeto M'kumba realizam um movimento de ruptura com um discurso religioso e uma verdade que os estigmatizou ao longo da história, atrelando-os à profanidade, à imoralidade e à demonização. Isso nos leva a entender que, por um lado, o embranquecimento dessas representações, como a de Yemanjá, remete a uma tentativa de apagamento de identidades negras. Por outro, que a demonização e a estigmatização de entidades, como Exu e Pombagira, funcionam como uma forma de construir a moralidade católico-cristã, entrelaçando-os à trama dos sentidos que os constrói como representação daquilo que não se pode ser, o que, por sua vez, está ligado ao racismo, enquanto forma de exercício de poder sobre os sujeitos.

Retomamos, assim, as ideias de Kilomba (2019), Santos (2018) e Santos (2025), uma vez que compreendemos que a formação do binarismo entre bem e mal remonta a um cenário de colonização, em que, a partir da catequização dos nativos brasileiros e dos povos africanos, os colonizadores construíram os sujeitos negros, principalmente, como ameaça e como representação daquilo que o sujeito branco não deseja ser. Isso quer dizer que uma forma de apagar os sujeitos de práticas religiosas, bem como sua ancestralidade, deu-se na construção da identidade dessas figuras regida por representações de poder e por um ideário católico-cristão de autoridade religiosa.

No movimento de uma memória que é espiralar e que sempre retorna, a partir das imagens feitas pelo fotógrafo, é possível observar as marcas dessa ancestralidade nas representações do corpo-imagem de entidades e orixás, como forma de resistência às tentativas de apagamento das tradições africanas e ao racismo religioso. Essas representações no meio artístico são uma forma de apropriação dos elementos de matrizes africanas como tentativa de ruptura nos discursos de verdade sobre as religiões. Com isso, observamos o distanciamento do discurso artístico/midiático de um discurso religioso hegemônico, o qual afirmaria que as religiões de matrizes africanas dedicam-se a cultuar e representar a profanidade.

Por fim, os modos de representação potencializados pela fotografia relembram que relações de poder atravessam os sujeitos e os sentidos. Ao se propor a construção de uma outra narrativa sobre as entidades e os orixás, emergem saberes sobre um discurso religioso e de verdade que desafia o que, histórica, social e culturalmente, foi consolidado como verdadeiro. Reivindica-se, assim, o poder de apresentar e representar uma história silenciada, instaurando uma ruptura no entendimento hegemônico de verdade.

Referências

- ALMEIDA, Silvio. **Racismo estrutural**. São Paulo: Jandaíra, 2021.
- CHRIST, Gui. **Diálogo com as autoras deste estudo em 17 de novembro de 2025**, 2025a.
- _____. **M'kumba**. Disponível em: <https://poylatam.org/pt/mkumba-3/>. Acesso em: 28 ago. 2025b.
- CORACINI, Maria José. A celebração do outro na constituição da identidade. **Organon**, Porto Alegre, v. 17, n. 35, p. 202-220, 2003. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/organon/article/view/30024>. Acesso em: 28 ago. 2025.
- DA ROSA, Marluza. A hipervisibilidade do corpo-imagem migrante: uma estética do nomadismo na invisibilidade social. **Revista Latinoamericana de Estudios del Discurso**, v. 20, n. 1, p. 25-43, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.35956/v.20.n1.2020.p.25-43>. Acesso em: 28 ago. 2025.
- EVARISTO, Conceição. Narrativas de (re)existência. In: Pereira, Amílcar Araujo (org.). **Narrativas de (re)existência: antirracismo, história e educação**. Campinas: Editora da Unicamp, 2021, p. 25-32.
- FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 1999.
- _____. **Microfísica do poder**. Org. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Livros Graal, 1979.
- _____. **Vigiar e punir**. Trad. Raquel Ramallete. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2010.
- GREGOLIN, Maria do Rosário. Análise do discurso e mídia: a (re)produção de identidades. **Comunicação, mídia e consumo**, [S. l.], v. 4, n. 11, p. 11-25, 2007. Disponível em: <https://revistacmc.espm.br/revistacmc/article/view/105>. Acesso em: 28 ago. 2025.
- GUIMARÃES, Luciano. **A cor como informação: a construção biofísica, linguística e cultural da simbologia das cores**. São Paulo: Annablume, 2004.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Censo Demográfico 2022**. Disponível em: <https://censo2022.ibge.gov.br/panorama/>. Acesso em: 28 ago. 2025.
- KIBUUKA, Brian Gordon Labuto; TERRA, Kenner Roger Cozalotto; NASCIMENTO, Lucas; CARNEIRO, Marcelo da Silva. Apresentação do Dossiê – O discurso religioso: sentidos, práticas e dissensos. **Estudos de Religião**, São Paulo, v. 38, n. 1, p. 3-10, 2024. Disponível em: <https://doi.org/10.15603/2176-1078/er.v38n1p3-10>. Acesso em: 28 ago. 2025.

- KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. Trad. Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
- MIGNOLO, Walter D. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. Trad. Marco Oliveira. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 32, n. 94, p. 2-18, 2016. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/nKwQNPrx5Zr3yrMjh7tCZVk/?format=pdf&lang=pt> . Acesso em: 28 ago. 2025.
- MODESTO, Rogério. Os discursos racializados. **Revista da ABRALIN**, v. 20, n. 2, p. 1-19, 2021. Disponível em: <https://revista.abralin.org/index.php/abralin/article/view/1851/2289>. Acesso em: 14 nov. 2025.
- NOGUEIRA, Sidnei. **Intolerância religiosa**. São Paulo: Editora Pólen, 2020.
- ORLANDI, Eni P. **Análise do discurso**: princípios e procedimentos. Campinas: Pontes 2007
- _____. **Discurso em análise**: sujeito, sentido, ideologia. Campinas: Pontes Editores, 2012.
- PRANDI, Reginaldo. Exu, de mensageiro a diabo: Sincretismo católico e demonização do orixá Exu. **Revista USP**, n. 50, p. 46-63, 2001. Disponível em: <https://revistas.usp.br/revusp/article/view/35275>. Acesso em: 14 nov. 2025.
- SANTOS, Maria Graziela Correia dos. **Da intolerância religiosa ao racismo religioso**: uma análise discursiva de notícias da mídia sergipana sobre a hostilidade aos povos de terreiro. 2025. 116 f. Dissertação (Mestrado em Letras, concentração em Estudos Linguísticos) – Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2025.
- SANTOS, Wéllia Pimentel. História, cultura e intolerância acerca das religiões de matrizes africanas no Brasil. **Revista Calundu**, v. 2, n.1, p. 67-87, 2018. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/revistacalundu/article/view/9542>. Acesso em: 17 nov. 2025.
- SILVA, Karine de Souza. **Calunga Grande, o transnacionalismo negro e o Brasil**. Brasília: FUNAG, 2025.
- SILVA, Maria Mariana do Nascimento. **Jornalismo e racialidades**: uma análise discursiva sobre a objetividade jornalística na produção de notícias de crimes raciais. 2023. 64 f. Monografia de Conclusão de Curso (Graduação em Jornalismo - Bacharelado) – Universidade Federal de Santa Maria, Frederico Westphalen, 2023.

TITO, Fábio. Eleito melhor fotógrafo de retratos do ano, Gui Christ explica conceito do projeto M’kumba: potência da fotografia para combater a intolerância. **G1**, Rio de Janeiro, 17 abr. 2025. Disponível em: <https://g1.globo.com/mundo/noticia/2025/04/17/eleito-melhor-fotografo-de-retratos-do-ano-gui-christ-explica-conceito-do-projeto-mkumba-potencia-da-fotografia-para-combater-a-intolerancia.ghtml>. Acesso em: 29 ago. 2025.

ALTERITY AND RESISTANCE REPRESENTATIONS OF RELIGIOUS DISCOURSE IN M'KUMBA

Abstract

The photographic project *M'kumba*, created by Gui Christ, seeks to reframe representations of Afro-diasporic religions by foregrounding Black bodies in positions of power. Drawing on the relationship between media and discourse, this article analyzes three photographs from the project, grounding its approach in discourse studies and mobilizing concepts such as power-knowledge, intolerance, and religious racism. It reflects on Black corporeality as represented through religious elements that trace back to African ancestral matrices.

Keywords

Afro-diasporic religions. Religious intolerance. Religious racism. M'kumba. Discourse Analysis.