



## PERSPECTIVAS GEOGRÁFICAS DO RACISMO RELIGIOSO

Adriani Lameira Theophilo de Almeida <sup>1</sup>

### RESUMO

Nos últimos anos o debate acerca do racismo religioso no âmbito da Geografia tem se mostrado cada vez mais evidente e preocupado em apontar as diretrizes, agentes e consequências espaciais do racismo religioso para os terreiros e os afroreligiosos diretamente afetados por essas práticas. Desse modo, entendemos o racismo religioso enquanto uma prática de terrorismo que aciona diversas técnicas de violência oriundas do racismo estrutural. Como chave de leitura espacial, investigaremos as perspectivas geográficas do racismo religioso a partir da crítica a colonialidade e sob a ótica do giro descolonial.

**Palavras-chave:** Racismo Religioso; Espaço Geográfico; Colonialidade; Giro Descolonial.

### RESUMEN

En los últimos años, el debate sobre el racismo religioso en el ámbito de la Geografía ha sido cada vez más evidente y preocupado por señalar los lineamientos, agentes y consecuencias espaciales del racismo religioso para los terreiros y afro-religiosos directamente afectados por estas prácticas. Así, entendemos el racismo religioso como una práctica de terrorismo que desencadena diversas técnicas de violencia derivadas del racismo estructural. Como clave para una lectura espacial, investigaremos las perspectivas geográficas del racismo religioso desde la crítica de la colonialidad y desde la perspectiva del giro descolonial.

**Palabras clave:** Racismo Religioso; Espacio Geográfico; Colonialidad; Giro Decolonial.

### ABRINDO CAMINHOS

Este artigo integra as discussões levantadas no atual processo de aprofundamento e elaboração da tese de doutoramento e possui como horizonte analítico investigar as dimensões geográficas do racismo religioso através de uma reflexão teórica-metodológica que mobiliza conceitos geográficos sob uma perspectiva do giro descolonial. Entendemos que o racismo religioso, vivenciado pelas religiões de matrizes africanas, se coloca enquanto uma forma de terrorismo, visto que revela um complexo sistema de tecnologias de violência no qual pressupõe a eliminação do outro, produz

---

<sup>1</sup> Doutoranda do Curso de Geografia da Universidade Federal Fluminense – UFF, [adriani.theophilo@gmail.com](mailto:adriani.theophilo@gmail.com);



silenciamentos e diversas formas de apagamento da existência e presença negro-africana (FANON, 2008).

A construção dessa pesquisa recai sobre uma análise espacial do racismo religioso no Brasil, no qual através do aprofundamento das discussões sobre o conceito de espaço geográfico e produção social do espaço, procuramos delinear os processos e transformações do racismo religioso na dinâmica espacial brasileira. Para tanto, tomamos como referência os estudos de Massey (2008; 2004) sobre o conceito de espaço a partir de uma perspectiva relacional e a noção de espaço geográfico elaborada por Santos (2002), enquanto uma produção social e histórica. Diante disso, buscaremos sular nossos olhares sobre como tais concepções contribuem para entender de que modo o racismo estrutural e, especificamente, o racismo religioso foram introduzidos na produção social do espaço sob a perspectiva do giro descolonial.

Desse modo, abrir os caminhos neste trabalho é mirar para as múltiplas possibilidades abertas pela Geografia, na encruzilhada de seus saberes e horizontes de pesquisa, estradas pluriversas para o debate que correlacione espaço geográfico e produção social do espaço, religiosidades de matrizes africanas e racismo religioso. Neste entre-cruza-mento de saberes e mandingas miramos num ebó-epistêmico (SIMAS e RUFINO, 2018, p. 23) a fim de somar nos estudos que envolvem a temática apontada.

## **RACISMO RELIGIOSO**

Historicamente as religiões afro-brasileiras<sup>2</sup> foram alvo de sucessivos ataques, com isso, ao analisarmos essa multiplicidade de violências que atingem os afro-religiosos, a raça<sup>3</sup> é mobilizada como principal dispositivo de poder nos diferentes “contextos de interação”, caracterizando uma “área dura”, que marca a verticalização das relações sociais (SANSONE, 1996). Logo, apontamos que esses grupos sofreram e sofrem sucessivos e sistemáticos ataques de racismo religioso<sup>4</sup>, o que consiste em projetar a

---

<sup>2</sup> A nomenclatura religiões de matriz africana e/ou afro-brasileiras aqui empregadas denota o vasto universo de religiões que se constituíram em todo território brasileiro: Candomblé, Xangô, Catimbó, Tambor de Mina, Jurema, Umbanda, entre outras nomenclaturas.

<sup>3</sup> “A ideia de raça organiza a população mundial segundo uma ordem hierárquica de povos superiores e inferiores que passa a ser um princípio organizador da divisão internacional do trabalho e do sistema patriarcal global” (GROSFOGUEL, 2010, p. 465).

<sup>4</sup> O termo racismo religioso vem sendo priorizado tanto pelos afro-religiosos para expressar a dimensão da intolerância religiosa que os atingem, quanto vem sendo amplamente discutido nas produções acadêmicas a respeito da temática.



dinâmica do racismo sobre as práticas das religiões afro-brasileiras em função das suas heranças negro-africanas:

Não é apenas o caráter religioso que é recusado efetivamente nos ataques aos nossos templos e irmãos/os que vivem essas religiões. É exatamente esse modo de vida negro, que mesmo que seja vivenciado por pessoas não negras, que se atacam. [...] O que está em jogo é exatamente um desrespeito em relação a uma maneira africana de viver, um modo negro de organizar as relações com o mundo, com a comunidade, com a natureza e com as outras pessoas, com saberes. (FLOR NASCIMENTO, 2016, p. 15).

As visões eurocêntricas hierarquizantes sobre as matrizes africanas promoveu a constituição do racismo enquanto constructo social de acumulação da riqueza e do poder, historicamente datado (QUIJANO, 2010), determinando uma hierarquia religiosa com base racial. Os casos de racismo religioso, inseridos num padrão múltiplo de hierarquias<sup>5</sup> que coexistem no espaço e no tempo (GROSFUGUEL, 2010), misturam hierarquias raciais, espirituais e epistêmicas<sup>6</sup>. Dependendo do contexto, cada uma delas pode ser acionada como base para a discriminação religiosa. O que ocorre é a substituição discursiva de um princípio hierárquico por outro, mas que tem no racismo a base fundadora da discriminação religiosa (SANTOS, 2012). Então, o racismo aparece:

Como um sistema multidimensional de classificação social, que (no caso brasileiro) tem em marcos corpóreos (cor da pele, cabelo, entre outros elementos fenótipos) o principal traço diacrítico classificatório, mas que pode associar outras variáveis para compor um sistema de dominação, controle e exploração social (SANTOS, 2017, p. 64).

Ademais, o racismo religioso opera como um dispositivo da colonialidade<sup>7</sup> (do poder, ser, saber e cosmogônica), pois atua na construção do princípio de classificação social (GROSFUGUEL, 2010; QUIJANO, 2010) que hierarquiza grupos e indivíduos em diversas escalas numa teia de relações sociais de exploração/dominação/opressão/conflito. Portanto, em diversos contextos, as práticas religiosas afro-brasileiras na esteira da lógica colonial são criminalizadas, subalternizadas, sofrem sucessivas tentativas de apagamento e desencantamento (RUFINO, 2019) em relação a qualquer outra matriz religiosa que não seja branca-ocidental.

<sup>5</sup> Grosfoguel (2010) propôs nove hierarquias: de classe, da divisão internacional do trabalho, étnico-racial, de gênero, espiritual, linguística, sexual, epistêmica e interestatal de organizações político-militares.

<sup>6</sup> A intersecção dessas hierarquias é chamada de heterarquias por Grosfoguel (2010).

<sup>7</sup> A colonialidade “é um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial do poder capitalista. Sustenta-se na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do referido padrão de poder e opera em cada um dos planos, meios e dimensões, materiais e subjetivos, da existência social cotidiana e da escala societal” (QUIJANO, 2010, p. 84).



A colonialidade causou desconfiança em diversas possibilidades de existência e de saber, mas também produziu a morte – seja por meio do extermínio físico do “outro” e/ou de seus elementos simbólicos. Contudo, a noção de morte foi driblada por visões de mundo desconhecidas das limitadas ambições do colonialismo ocidental eurocêntrico. Para os povos originários e negro-africanos a morte é uma experiência de encantamento e ancestralidade, sendo vista não como uma oposição à vida e, sim como espiritualidade. Dessa forma só há morte se houver esquecimento (SIMAS e RUFINO, 2018) ao que, tratando-se das matrizes religiosas afro-brasileiras, o culto aos ancestrais e a experiência de instituir comunalidades, reconstrói e atualiza constantemente memórias por meio das oralidades.

A construção teórico-conceitual deste trabalho tem como proposta a contribuição para uma análise da espacialidade do racismo religioso a partir de uma perspectiva crítica a colonialidade. Ao compreendermos o racismo religioso enquanto um ato de terrorismo vivenciadas pelos afroreligiosos, apontamos que este aciona uma diversidade de formas de violências interrelacionadas (RUFINO e MIRANDA, 2019), que possui o racismo estrutural<sup>8</sup> como pressuposto estruturante das relações sociais, culturais, políticas e religiosas, desdobrando-se nos conceitos de: *necropolítica* (MBEMBE, 2011), *colonialidade cosmogônica* (WALSH, 2009; 2012), *epistemicídio* (CARNEIRO, 2005), *cosmofobia* (SANTOS, 2015; 2020) e *carrego colonial* (SIMAS e RUFINO, 2019).

Por esse ângulo, entendemos o racismo religioso como uma espacialização de um projeto necropolítico (MBEMBE, 2011) e o necropoder enquanto um instrumento de base da gestão racista do espaço geográfico (OLIVEIRA, 2017) e do espaço sagrado, que pressupõe a eliminação do outro e todas as suas formas de existência. Ou seja: uma política de morte material e simbólica. Os agentes modeladores do espaço do necropoder, no atual contexto de ataques às religiões de matrizes africanas, orquestram ações de diversos impactos – desde a dimensão material até a dimensão da vida – aos povos de terreiro.

A colonialidade cosmogônica e da mãe natureza (WALSH, 2009; 2012) tem sua base assentada na divisão binária sociedade-natureza, e, com isso, exclui o mágico-espiritual-social, ou seja, as relações milenares entre “*mundos biofísicos, humanos y*

---

<sup>8</sup> O racismo estrutural “é uma decorrência da própria estrutura social, ou seja, do modo ‘normal’ com que se constituem as relações políticas, econômicas, jurídicas e até familiares, não sendo uma patologia social e nem um desarranjo institucional (ALMEIDA, 2019, p.33)



*espirituales – incluyendo el de los ancestros, espíritus, dioses y orishas -, la que da sustento a los sistemas integrales de vida, conocimientos y a la humanidad misma”* (WALSH, 2012, p. 68). As religiosidades de matrizes africanas não funcionando segundo lógicas binárias, elas operam no sentido de totalidades complexas e articuladas<sup>9</sup>. Em decorrência da ausência de binarismos e/ou de não dar destaques a essa questão, a colonialidade cosmogônica exclui e não reconhece as religiosidades de matrizes africanas enquanto uma religião e as classifica como: primitivas, atrasadas, subalternizadas e inferiorizadas.

As respectivas tentativas de classificação, negação e inferiorização das crenças e religiosidades afro-brasileiras fazem parte do processo intitulado por Carneiro (2005) de *epistemicídio*, que sempre buscou sulbaternizar, subordinar, marginalizar ou ilegalizar outros saberes e práticas sociais que se opunham ao saber eurocêntrico. Para a autora, esse conceito é uma tentativa de eliminação e morte simbólica das heranças negro-africanas, pois a colonialidade pautada na existência de um único saber e negação de outras concepções de mundo, produziu sucessivas tentativas de apagamentos de saberes e memórias outras.

No tocante a essa lógica colonizadora, inseridas numa perspectiva cristã e monoteísta<sup>10</sup>, Santos (2015) propõe o conceito de *cosmofobia* – o medo do sagrado, do cosmo e de Deus – ao analisar as crenças do cristianismo e a sua importância na criação de pressupostos que sustentem a dominação e violência contra as religiosidades de matrizes africanas<sup>11</sup>. Portanto, a visão vertical e/ou linear eurocristã de enxergar as relações entre o sagrado e as sociedades que o cercam, produziram ações cosmofóbicas contra as religiões afro-brasileiras, pois invisibilizou seus saberes orientados na pluralidade de formas de existência e de ver o mundo, negou seus modos horizontais e

---

<sup>9</sup> Como exemplos: a própria noção de “mundo”, pois não há dois mundos. O *Orum* (Céu dos Orixás) e o *Aiyê* (Terra dos humanos) não são mundos distintos, mas sim aspectos contíguos e contínuos (e, ao mesmo tempo descontínuos), partes do mesmo mundo – representados como metades de uma cabaça que se completa. Sua concepção de mundo se estabelece a partir da integração de elementos ligados a natureza e sociedade. Da mesma forma, não ocorre a separação entre os seres humanos e divindades, pois estes estão sempre interconectados nas ações cotidianas, seja no preparo dos banhos de ervas, no uso das guias de orixás, ou mesmo nas rezas e oferendas.

<sup>10</sup> “O povo eurocristão monoteísta, por ter um Deus onipotente, onisciente e onipresente, portanto único, inatingível, desterritorializado, acima de tudo e de todos, tende a se organizar de maneira exclusivista, vertical e/ou linear.” (SANTOS, 2015, p. 39)

<sup>11</sup> As religiões afro-brasileiras cultuam “várias deusas e deuses pluripotentes, pluricientes e pluripresentes, materializados através dos elementos da natureza que formam o universo, é dizer, por terem deusas e deuses territorializados, tendem a se organizar de forma circular e/ou horizontal, porque conseguem olhar para as suas deusas e deuses em todas as direções” (SANTOS, 2015, p. 39).



circulares de organização, além do não reconhecimento das suas ancestralidades e cosmovisões.

O conceito de *carrego colonial* trata-se como o sistema de terror/violência – assassinato, desencantamento, tortura, cárcere, desmantelamento cognitivo, domesticação dos corpos – atingem sujeito produzidos como não existentes. Ele opera “como um sopro da má sorte que nutre o assombro e a vigência de um projeto de dominação que atinge diferentes planos da existência do ser [...] produz uma espécie de blindagem, cristalização do tempo/espaço e das possibilidades de emergências de outros caminhos” (SIMAS e RUFINO, 2019, p. 21). Neste sentido, como o *carrego colonial* foi imposto por esse sistema de terror/violência, ou seja, como não é próprio desses sujeitos, ele precisa ser despachado.

Diante do exposto, os ataques contra as religiosidades de matrizes africanas se fundamentam em meio a uma dupla marca negativa:

a) A exotização e demonização, por serem crenças não cristãs ou não ligadas à cultura que a Europa – e suas projeções no “mundo desenvolvido” – adotou para si (e isso incluiria, inclusive, uma convivência menos atritantes com religiões judaicas ou islâmica, por exemplo); b) o racismo, por serem estas “religiões” constituídas por pessoas negras e formadas por elementos africanos e indígenas. Ambas as dimensões estão interligadas, de modo que, na maioria dos casos, a própria exotização e demonização é um produto do racismo (FLOR NASCIMENTO, 2017, p.53).

As ações de violência praticadas contra as religiões de matrizes africanas, de acordo com Jesus (2003), ampliam a ideologia do racismo na manutenção de seus mecanismos de marginalização e exclusão social dos valores culturais religiosos de matrizes africanas reverberados nos seus adeptos. A cosmovisão africana ainda é alvo do racismo religioso e ratifica cotidianamente estigmas, preconceitos e estereótipos conferidos ao sistema mítico-religioso afro-brasileiro.

## **“GEOGRAFIAS DO TERROR”: ABORDAGENS ACERCA DO RACISMO RELIGIOSO**

Como uma ferramenta para embasar a espacialidade do racismo religioso enquanto atos de terrorismo, através dos estudos sobre as “geografias do terror” (OSLENDER, 2008; 2018), nos debruçaremos nas múltiplas manifestações do terror experimentados pelos afroreligiosos. Para o autor, a dimensão do terror, é uma estratégia de guerra e ferramenta de dominação que atinge tanto as vítimas mais imediatas quanto seus sobreviventes, é comunicativa e funciona como um espetáculo.



O estudo sobre as “Geografias do terror” proposto por Ulrich Oslender (2008, 2018) nos auxilia a embasar a análise acerca da espacialização do racismo religioso e como ele vai definindo a espacialização dos terreiros. Através da perspectiva, nos debruçaremos nas múltiplas manifestações do terror experimentado pelos afro-religiosos e como a partir disso elas criam estratégias para resistir ao convívio diário.

A dimensão do terror, segundo o autor, é uma estratégia de guerra e ferramenta de dominação que atinge tanto as vítimas mais imediatas quanto os seus sobreviventes. É comunicativa e funciona como um espetáculo, enviando uma mensagem aos seus sobreviventes. A aplicação do terror gera “*un profundo sentimiento de temor entre las poblaciones locales y los lugares se transforman en espacios de miedo que rompen dramáticamente las relaciones sociales locales y regionales*” (OSLENDER, 2018, p. 76).

Por este ângulo, entendemos a geografia do terror enquanto uma espacialização de um projeto necropolítico (MBEMBE, 2011) e o necropoder enquanto um instrumento de base para a gestão racista do espaço e do espaço sagrado (OLIVEIRA, 2017), que pressupõe a eliminação do outro e todas as suas formas de existência. Ou seja: uma política de morte material e simbólica. Os agentes modeladores do espaço do necropoder, no atual contexto de ataques às religiões de matriz africanas, orquestram ações de diversos impactos - desde a dimensão material até a dimensão da vida - aos povos de terreiro (ALMEIDA, 2019).

A partir das dimensões do terror apontadas por Oslender (2008, 2018), a “geografia do terror” nos serve enquanto uma ferramenta conceitual e metodológica de investigação dessas ações e seus rebatimentos espaciais para as religiões afro-brasileiras.

O primeiro ponto é a produção de *Espacios do medo*, não somente como marcas no espaço, mas também como registros visuais de ações perpetradas pelos agentes modeladores do espaço do necropoder. Trata-se de um arcabouço imagético da violência e do terror, tais como: terreiros destruídos e queimados, buracos de balas ou pichações nas paredes, entre outras. Elas imprimem uma sensação de medo aos grupos que vivenciam esses espaços, tanto na sua imaginação quanto materialmente expressos no espaço.

Essas ações de violência vão gerar *restrições às mobilidades e práticas espaciais rotineiras*, uma vez que o regime de terror estabelece restrições das práticas cotidianas, tanto implícitas (ditadas pelo medo que aconselha a pessoa a não se deslocar para certos



lugares) quanto explícitas (que proíbem a população de ir a determinados lugares). Um sentimento de insegurança conduz a fragmentação do espaço, reduz a mobilidade espacial diária e, em momentos de realização dos cultos aos orixás, o medo generalizado se alastra pelo espaço e compromete a forma pelas quais as pessoas se movimentam (OSLENDER, 2008).

Esse contexto de terror leva à *transformação dramática do sentido do espaço sagrado*, pois sem conseguirem realizar suas práticas cotidianas, o espaço do sagrado, da ancestralidade, da família e da conexão com os orixás começa a dar lugar a outros sentimentos e vai perdendo o seu sentido. Agora o que está marcado na memória é o espaço físico da violência, do massacre ou do encontro com os agentes do terror.

Outra dimensão intrínseca ao desdobramento do racismo religioso, o que, em muitos casos (principalmente nas periferias das cidades) vai desencadear nos processos de *desterritorialização*. As ameaças de expulsão e de massacre provocam a perda do controle territorial e engendra tentativas de fuga dessas situações. Assim, os afro-religiosos abandonam suas casas e se reterritorializam em outros espaços.

Esse contexto pode desencadear *movimentos físicos no espaço* causados pelo contexto de terror em situações de ameaças e mortes. Esse movimento pode ocorrer somente com a saída de alguns membros dos terreiros ou com a mudança da casa de santo para outra localidade. Os movimentos podem ser de curto ou longa duração: a) quando os membros se afastam até dissolver as situações de ameaça - neste caso os terreiros ficam por um tempo sem funcionar -, ou b) eles se deslocam para outros bairros ou municípios periféricos por um tempo maior, podendo se torna em caráter definitivo. Contudo, o movimento de retorno ao local de origem é um caminho tortuoso, acompanhado de medo e incertezas a respeito das condições materiais do terreiros e, sobretudo, das condições psicológicas dos membros da casa.

Diante disso, outra dimensão proposta por Oslender (2008, 2018), configura-se na criação de *estratégias espaciais de resistência* e vínculos de solidariedade para resistirem à imposição de situações de terror e violência, atuando de diversas formas e em muitas escalas. A fim de perpetuar suas histórias, memórias e crenças religiosas as comunidades criaram estratégias espaciais de resistência, tais como: a construção de redes de solidariedade entre o povo de santo; alianças estratégicas entre setores da sociedade que auxiliassem na recuperação sofrida pelo processo de violência; atuação do Movimento Negro brasileiro, dentre outras.



O desígnio dessa discussão está em apontar uma ferramenta conceitual-metodológica para os estudos de Geografia e espacialização do racismo religioso, pois o uso das “geografias do terror” indicados por Oslender (2008, 2018) possibilita a aproximação da Geografia com os impactos do racismo religioso para as religiões afro-brasileiras.

## **O RACISMO RELIGIOSO NA PRODUÇÃO DO ESPAÇO GEOGRÁFICO**

O conceito de espaço geográfico é historicamente produzido (SANTOS, 2002) e por ser uma construção social é “fruto de inúmeras tensões, conflitos e ajustamentos de diferentes atores sociais em diferentes escalas, esferas e contextos” (OLIVEIRA, 2019, p. 1). A produção social do espaço no contexto do sistema mundo moderno-colonial (HAESBAERT e PORTO-GONÇALVES, 2006) aponta para emergência de hierarquias no/do espaço que obedecem padrões hegemônicos historicamente designados sobre uma sociedade. Como consequência, observamos a produção de espaços e realidades excludentes, baseados numa lógica de dominação, cujos valores dos grupos subalternizados são, muitas vezes negados e inferiorizados.

A produção social do espaço inseridas na lógica do racismo/colonialidade/colonialismo inventou o negro como um problema espacial (OLIVEIRA, 2019) e as religiosidades afro-brasileiras imersas nas contradições do espaço, foram invisibilizadas, perseguidas e colocadas no lócus da subalternidade, obedecendo um padrão de hierarquias. Desde a difusão de objetos espaciais com intencionalidades racistas, com intuito de apagar as marcas e a presença da religião afro-brasileira do espaço geográfico, até a propagação de condutas raciais no uso e apropriação do espaço que “condiciona, interdita, interfere racialmente a produção social do espaço” (OLIVEIRA, 2019, p. 2).

O racismo é estrutural<sup>12</sup> e estruturante na formação da sociedade brasileira e o próprio racismo religioso esteve presente durante esse processo. Como aponta Kilomba

---

<sup>12</sup> “Em resumo: o racismo é uma decorrência da própria estrutura social, ou seja, do modo “normal” com que se constituem as relações políticas, econômicas, jurídicas e até familiares, não sendo uma patologia social e nem um desarranjo institucional. O racismo é estrutural. Comportamentos individuais e processos institucionais são derivados de uma sociedade cujo racismo é regra e não exceção.” (ALMEIDA, 2019, p. 32)



(2020), o racismo é atemporal e dessa forma ele vai se modificando e se transformando de acordo com o espaço-tempo em que está inserido:

O racismo brasileiro cria e recria condições para impedir a reconstrução de experiências de tempo e a construção histórica de uma consciência espacial definindo o que deve ser lembrado, onde deve ser lembrado, como deve ser lembrado, quando deve ser lembrado, em que contexto deve ser lembrado, quais inscrições serão escolhidas para serem lembradas e, principalmente, o que deve ser esquecido, silenciado e apagado para não comprometer as estruturas sociais de poder racista, que paradoxalmente, não se vê como racista (OLIVEIRA, 2019, p. 4).

Sendo assim, historicamente o racismo religioso esteve presente na produção do espaço geográfico brasileiro e, assim como o racismo, passou por diversas transformações e ao longo do espaço-tempo foi construindo formas de exercer a manutenção do poder branco eurocêntrico e o apagamento de heranças negro-africanas. Essas heranças, processos e transformações do racismo religioso reafirma o que dissemos sobre a capacidade de mutação do racismo e seu impacto para o processo de produção social do espaço.

Baseado em Oliveira (2019), entendemos que o racismo religioso pode ser compreendido nas análises da produção social do espaço, já que institui: i) a espacialização de templos e espaços sagrados como um privilégio racial e religioso; ii) uma política racial de *espaços de memória* (NORA, 1993 *apud* OLIVEIRA, 2019); iii) branqueamento do território (SANTOS, 2014) e da paisagem (OLIVEIRA, 2014) como retrato da modernização do espaço.

A respeito dessas constatações, é possível identificar no espaço geográfico a presença e predomínio de diversos geossímbolos e templos de matrizes religiosas hegemônicas (judaico-cristã, pentecostais, neopentecostais, entre outras vertentes religiosas), tanto nas áreas tidas como centrais quanto nas periféricas. Sua presença, na maioria dos casos, vem acompanhada de uma extensa filiação por parte da população, uma vez que essas religiões não são demonizadas e sua existência não gera perseguições aos templos e/ou adeptos. Ao mesmo tempo, as religiões afro-brasileiras, foram historicamente perseguidas, invadidas, depredadas e expulsas de seus locais de origem, uma sistemática desterritorialização material e simbólica. Tal realidade levou muitos terreiros a saírem das áreas centrais e se deslocarem para espaços mais afastados dos centros das cidades.



A política racial de espaços de memória aponta, concomitantemente, para uma política racial de espaços de esquecimento. Neste sentido, vários geossímbolos religiosos de matrizes hegemônicas ocidentais estão presentes na cidade (cruzeiros, estátuas, imagens religiosas, entre outros), as toponímias, até os próprios templos que, em muitos casos, entram no percurso turístico e histórico das cidades. Já as religiosidades de matrizes africanas sofreram sucessivas tentativas de apagamento e esquecimento, quando as estátuas e imagens que associam seus ancestrais e/ou lideranças religiosas são destruídas ou depredadas, até mesmo quando seus espaços sagrados não entram nos percursos oficiais e turísticos dos locais.

Contudo, mesmo diante de ataques que consideramos formas de terrorismo, a capacidade dos povos de terreiro de re-existir, acionar estratégias em defesa dos seus patrimônios (materiais e imateriais), de lutar pelo reconhecimento e contra o sistema dominante – configurando uma extensa luta antirracista – reflete a ação contra-hegemônica dos afroreligiosos e consiste num constante processo de rupturas e superação de traumas impostos pelo sistema colonial. Por isso, a importância de compreensão da ação política desses sujeitos coletivos que lutam, desde a diáspora, no combate ao racismo, na conquista de seus direitos e seu reconhecimento.

## **A ESPACIALIDADE DAS INSURGÊNCIAS POLÍTICAS DOS POVOS DE TERREIRO**

A fim de complementar a análise da espacialidade do racismo religioso e das religiões afro-brasileiras e dos processos de insurgências políticas derivados desse processo, recorreremos a proposição de Massey (2004; 2008), baseada numa interpretação relacional do espaço, no qual prioriza uma concepção fluída, dinâmica e móvel do espaço. Suas considerações apontam para três proposições: i) o espaço como produto de interrelações; ii) o espaço como uma possibilidade da existência da multiplicidade, na qual distintas trajetórias coexistem; iii) o espaço como um produto de interrelações, ele está sempre num processo de devir, sempre em construção, nunca fechado. Dessa maneira:

Trata-se de uma proposta para reconhecer o espaço como a esfera do encontro, ou não, dessas trajetórias - onde elas coexistem, afetam uma a outra, lutam. O espaço, então, é o produto das dificuldades e complexidades, dos entrelaçamentos e não-entrelaçamentos de relações, desde inimaginavelmente



cósmico até o intimamente pequeno. O espaço [...] é o produto de interrelações.

Ademais, como resultado disso [...] o espaço encontra-se sempre em processo, num fazer-se nunca acabado. Existem sempre extremidades inacabadas (*loose ends*) no espaço (MASSEY, 2008, p. 17).

Essa concepção relacional do espaço instrumentaliza caminhos de leitura das complexidades da própria espacialização das religiosidades de matrizes africanas. Elas se configuram numa reinvenção e recomposição espacial de diversos grupos étnicos de várias nações africanas submetidas ao sistema escravocrata, na medida em que preservaram elementos essenciais de sua identidade cultural, recriada por meio de um mosaico de etnias preexistentes viabilizadas pelo contato interétnico<sup>13</sup>. A configuração dos terreiros – formas espaciais negro-africanas (SODRÉ, 1988) – se mostrou como uma “África ressignificada”, cujo “[...] espaço geográfico que representa a África-Mãe foi transferido e restituído no terreiro” (GARCIA, 2009, p. 164). Mesmo diante de diversos mecanismos de violência – que tem como principal motivação e combustível o racismo –, sempre existiram encruzilhadas a serem praticadas.

A segunda proposição de Massey (2008) de considerar o espaço como campo da possibilidade e da existência da multiplicidade, nos permite extrapolar as formas eurocêntricas de ver e espacializar o mundo. A existência de uma multiplicidade de mundos possíveis e de diferentes modos de interpretar uma mesma realidade, no qual Escobar (2015) vai chamar de *ontologia política*, busca visibilizar as múltiplas formas de “mundificar” a vida. A *ontologia política* “re-sitúa el mundo moderno com *un* mundo entre muchos otros mundos. Esta es una tarea teórico-política fundamental que se está abordando desde las academias críticas y desde ciertos movimientos sociales” (ESCOBAR, 2015, p. 34).

Nessa direção, têm ocorrido a efervescência das lutas dos grupos sociopolíticos ancestrais, que pautam além de uma insurgência política, uma insurgência epistêmica. Não somente no sentido de questionar e enfrentar as estruturas dominantes, mas também para colocar em ênfase conceitos, lógicas e racionalidades que transgridem o modo de produção de conhecimento e buscam pelo reconhecimento de seu papel na história e produção do espaço social. Reconhecer as espacialidades das religiões afro-brasileiras implica em garantir a liberdade de culto e expressar suas práticas religiosas, o direito à

---

<sup>13</sup> As religiões afro-brasileiras são formadas por vários grupos culturais vindos da África, tais como os iorubás vindos da Nigéria, os jejes do Benin, Angola-Congo assim como outros ramos de origem banto.



legalização dos templos religiosos, assegurar lugares de memória, de coexistências, de oralidades, irmandades, comunidades e sacralização.

A terceira proposta de Massey (2004, 2008) segue na direção de pensar o espaço como um processo sempre em devir, ou seja, a construção relacional do espaço aponta para uma possibilidade de mudança, do que pode vir a ser, na perspectiva de *tornar-se*. Essa perspectiva nos leva a constatar que mesmo nas diversas tentativas de apagamentos cognitivos e identitários, os afroreligiosos se reconstruíram durante sua trajetória reinventando a si e ao mundo, pois o espaço sagrado assentado nos terreiros é uma projeção do passado e de uma possibilidade de futuro.

## CAMINHOS ABERTOS PARA APONTAMENTOS FUTUROS

Pensamos que a lógica da colonialidade ainda permance praticando ações de extermínio contra a multiplicidade de existências, desse modo, as reflexões acerca das perspectivas espaciais do racismo religioso no Brasil se faz cada vez mais urgente. O estudo aqui realizado não tem como finalidade o esgotamento do debate, mas iniciar uma discussão, que será aprofundada na tese de doutoramento, levantar questionamentos e delinear algumas hipóteses de investigação para o apontamento de possíveis caminhos de análise sobre o racismo religioso e seus rebatimentos espaciais.

A pesquisa procura evidenciar que as ações de violência praticadas contra os povos de terreiro não são impulsionadas somente por uma questão de fé, mas envolvem análises do racismo/modernidade/colonialidade que criaram o negro como um problema espacial – com o propósito de eliminar sua existência e respectivas práticas de saber. Sendo assim, o debate extrapola a dimensão discursiva acerca da liberdade de culto, mas reconhece perspectivas mais profundas de afirmação de existências e outros modos de ver o mundo.

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Silvio. **Racismo estrutural**. Pólen Produção Editorial LTDA, 2019.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. Tese de doutorado. Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2005.



ESCOBAR, Arturo. Territorios de diferencia: la ontología política de los "derechos al territorio". **Cuadernos de antropología social**, n. 41, p. 25-38, 2015.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. SciELO-EDUFBA, 2008.

FLOR NASCIMENTO, Wanderson. Sobre os candomblés como modo de vida: Imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis. **Ensaio Filosóficos**, v. 13, p. 153-171, 2016.

GARCIA, Antônia Santos. **Desigualdades raciais e segregação urbana em antigas capitais**: Salvador, cidade d'Oxum e Rio de Janeiro, cidade d'Ogum. Rio de Janeiro; Garamond, 2009.

JESUS, Jayro Pereira de. Terreiro e cidadania: um projeto de combate ao racismo cultural religioso afro e de implantação de ações sociais em comunidades terreiros. **Racismos contemporâneos. Organização Ashoka Empreendedores Sociais e Takano Cidadania. Rio de Janeiro: Takano**, 2003.

MASSEY, Doreen; KEYNES, Milton. Filosofia e política da espacialidade: algumas considerações. **GEOgraphia**, v. 6, n. 12, 2004.

MBEMBE, Joseph-Achille. **Necropolítica: seguido de " Sobre el gobierno privado indirecto"**. Melusina, 2011.

NASCIMENTO, Abdias do. **O genocídio do negro brasileiro**: processo de um racismo mascarado. São Paulo: Perspectivas, 2016.

OLIVEIRA, Denilson Araújo. Colonialidade, biopolítica e racismo: uma análise das políticas urbanas na cidade do Rio de Janeiro. In: CRUZ, V. C. e OLIVEIRA, D. A. **Geografia e giro descolonial: experiências, ideias e horizontes de renovação do pensamento crítico**. 1ª Ed. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2017.

OSLENDER, Ulrich. "Geografías del terror": un marco de análisis para el estudio del terror. **Scripta Nova: revista electrónica de geografía y ciencias sociales**, v. 12, 2008.

\_\_\_\_\_, Ulrich. Terror y geografía: examinar múltiples espacialidades en un mundo "aterrorizado". **Clepsidra. Revista Interdisciplinaria de Estudios sobre Memoria**, v. 5, n. 9, p. 68-85, 2018.

PINTO, Vinicius Cruz. Picuinha de vizinho ou problema cultural? Uma análise dos sentidos de justiça referentes aos casos de intolerância religiosa no Rio de Janeiro. **Monografia (graduação), UFF**, 2011.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. De saberes e de territórios: diversidade e emancipação a partir da experiência Latino-Americana. IN: **Revista Geographia**, Nº 16, Niterói, 2006.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do Poder e Classificação Social. In: SANTOS, B. DE S. & MENESES, M. P. **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010. p. 84-130

RUFINO, Luiz. **Pedagogia das encruzilhadas**. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.

RUFINO, Luiz; MIRANDA, Marina Santos de. Racismo religioso. **Problemata: Revista Internacional de Filosofia**, v. 10, n. 2, p. 229-242, 2019.



SANTOS, Antonio Bispo dos. Colonização, quilombos: modos e significações. Brasília: INCTI, UNB, 2015.

SANTOS, Antonio Bispo dos. Metafísica na Rede: debate – Cosmopolítica e Cosmofobia (live). Programa de Pós Graduação em Metafísica – UNB. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=IBlhkKzzHmo>. Acesso em: 18 fev. 2021.

SANTOS, Renato Emerson dos. Sobre espacialidades das relações raciais: raça, racialidade e racismo no espaço urbano. In: **Questões urbanas e racismo**. Petrópolis: DP, 2012. p. 36-67.

SANTOS, Babalawô Ivanir dos et al. Intolerância religiosa no Brasil: relatório e balanço. **Rio de Janeiro: Kliné**, 2016.

SIMAS, L.A.; RUFINO, L. **Fogo no Mato: A Ciência Encantada das Macumbas**. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

\_\_\_\_\_. **Flecha no tempo**. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.

SODRÉ, Muniz. **Terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira**. Petrópolis: Vozes, 1988.

WALSH, Catherine. **Interculturalidade, Estado, Sociedad. Luchas (De) coloniales de nuestra época**. Primeira edición: Universidad Andina Simón Bolívar/ Ediciones Abya-Yala, Quito. 2009.

\_\_\_\_\_, Catherine. (de)construir la interculturalidad: Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador. In: WALSH, C. **Interculturalidad crítica y (de)colonialidad: Ensayos desde Abya Yala**. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 2012.