



A GEO-GRAFIA DO MOVIMENTO AFRRORRELIGIOSO: O XIRÊ COMO UM ATO DE LUTA

Rachel Cabral da Silva ¹
Nilton Abranches Junior ²

RESUMO

O artigo propõe compreender os movimentos afrorreligiosos como instrumento analítico, político e espacial capaz de desvendar novas espacialidades e territorialidades, tomando o xirê — ritual de celebração sagrado aos Orixás/Voduns/Inquices— como um ato de luta do movimento e de produzir sentidos sobre o mundo. A pesquisa, vinculada às Geografias Negras e à Geo-grafia dos Movimentos Sociais, analisa as práticas dos territórios-terreiros produzem e reconfiguram o espaço a partir do agenciamento corpo-terreiro-território. Nessa perspectiva, o corpo é suporte de memória, ancestralidade e poder; o terreiro: território sagrado, político, pedagógico e ontológico; e território: arena de disputa por projetos societários, direitos e reconhecimento. Metodologicamente, o estudo adota revisão bibliográfica, observação participante e análise documental. Os resultados evidenciam que as ações dos movimentos afrorreligiosos, como o Projeto Tradição dos Orixás e a Comissão de Combate à Intolerância Religiosa e Não Mexa na Minha Ancestralidade, reconfiguram o espaço urbano e político ao transformar a presença afrorreligiosa em gramática espacial insurgente. O xirê, nesse contexto, ultrapassa o campo ritual e afirma-se como ato político, por meio do qual o axé territorializa o espaço e produz novas espacialidades baseadas nas cosmopercepções negro-africanas e estratégias de r-existência frente ao racismo religioso. Assim, os movimentos afrorreligiosos e seus atos constroem geografias e geo-grafias negras em movimento que desafiam a colonialidade na afirmação de direitos, ao mesmo tempo em que expressam a r-existência, a dignidade e a potência de produção de vida, propondo formas de existir e de pensar o espaço a partir de matrizes negro-africanas de bem-viver.

Palavras-chave: Xirê, corpo-terreiro-território, Geografias Negras em movimento, geo-grafias dos movimentos afrorreligiosos, racismo religioso.

ABSTRACT

The article proposes to understand Afro-religious movements as analytical, political, and spatial instruments capable of revealing new spatialities and territorialities, taking the *xirê*—a sacred ritual of celebration to the Orixás/Voduns/Inquices—as an act of struggle and a way of producing meanings about the world. The research, situated within Black Geographies and the Geo-graphy of Social Movements, analyzes how the practices of *territórios-terreiros* (sacred territories of Afro-Brazilian religions) produce and reconfigure space through the agency of the body-terreiro-territory. From this perspective, the body is a vessel of memory, ancestry, and power; the *terreiro* is a sacred, political, pedagogical, and ontological territory; and territory itself is an arena of dispute for social projects, rights, and recognition. Methodologically, the study adopts bibliographic review, participant observation, and document analysis. The results show that the actions of Afro-religious movements—such as the *Projeto Tradição dos Orixás*, the *Comissão de Combate à Intolerância Religiosa*, and *Não Mexa na Minha Ancestralidade*—reconfigure urban and political space by transforming Afro-religious presence into an

¹ Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro-PPGEO/UERJ e pesquisadora do Grupo de Pesquisa e Extensão GeoCorpo- IGEOG/UERJ, silvarachelcabral@gmail.com;

² Professor orientador, Professor Associado do Departamento de Geografia Humana e do PPGEO- Programa de Pós-graduação em Geografia e líder do Grupo de Pesquisa e Extensão GeoCorpo- IGEOG/UERJ, niltonabranches07@yahoo.com.br



insurgent spatial grammar. In this context, the *xirê* transcends the ritual field and asserts itself as a political act through which *axé* territorializes space and produces new spatialities grounded in Black and African cosmoperceptions and strategies of re-existence in the face of religious racism. Thus, Afro-religious movements and their acts build Black geographies and geo-graphies in movement that challenge coloniality in the affirmation of rights, while expressing re-existence, dignity, and the creative power of life—proposing ways of existing and thinking about space from Black and African matrices of *bem-viver*.

Keywords: *Xirê*, body–terreiro–territory, Black Geographies in motion, geo-graphies of Afro-religious movements, religious racism.

INTRODUÇÃO

A Geografia tem sido tensionada por leituras que deslocam o olhar tradicional sobre os movimentos sociais, especialmente quando se reconhece que suas ações não apenas ocupam o espaço, mas o produzem e o ressignificam. Santos (2011) propõe uma *Geo-grafia dos movimentos sociais* a partir de duas direções complementares: de um lado, a análise dos movimentos a partir dos referenciais da Geografia contemporânea, tomando o espaço como objeto e método; por outro, a proposição dos próprios movimentos sociais como categoria de pensamento geográfico.

Essa abordagem permite compreender os movimentos sociais não mais como objetos de estudo, mas como instrumentos analíticos capazes de desvendar novas espacialidades e territorialidades. Nesse sentido, suas práticas revelam ordens espaciais, formas de organização e sentidos de espaços, que antes estavam ocultas/apagadas/silenciadas ou não reconhecidas que, por meio da ação – compreendida aqui como categoria também geográfica –, se tornam visíveis na produção e na transformação do espaço. Tal perspectiva tem sido fundamental para ampliar os horizontes epistemológicos da Geografia ao incorporar a potência teórica dos sujeitos em movimento (Santos, 2011).

Ao compreendermos o ato político como uma experiência espacial, conforme propõe Santos (2011), torna-se central analisar como os movimentos sociais produzem e reorganizam o espaço por meio de suas práticas, estratégias e sentidos atribuídos ao espaço. É nesse contexto que se inscreve o movimento afrorreligioso, cujas práticas territoriais, litúrgicas e políticas mobilizam uma produção espacial própria, marcada por resistências históricas ao racismo religioso e pela afirmação de suas cosmopercepções. As comunidades de terreiro não apenas reivindicam direitos e respeito aos seus modos de vida, mas também reconfiguram espacialidades ao instituírem o corpo, o terreiro e as afroterritorialidades (Melo, 2019) como dimensões indissociáveis.



O movimento afrorreligioso, ao mobilizar o *xirê* como ato de luta do movimento através da ocupação simbólica e material do espaço, é uma experiência espacial onde se articulam diferentes escalas políticas – diversas casas de axé ao espaço público – e em rede produzem uma gramática própria de *r-existência* (Porto-Gonçalves, 2010). “O Axé é capaz de gerar espaço” (Sodré, 2002, p.104), e o corpo é o elemento central nesse processo, pois é por meio dele que essa força é expressa e compartilhada, a transmissão do axé não ocorre por meio de uma lógica ocidental. Ela acontece através de uma experiência vivida no espaço, que mobiliza símbolos, movimentos corporais, danças, sons e palavras. O axé não está preso a um território fixo ou a uma configuração espacial rígida. Ao contrário, ele tem a capacidade de *produzir espaço*, no sentido de criar lugares sagrados a partir da presença, da ação e da força vital de quem o carrega.

O axé, portanto, territorializa — transforma espaços comuns em espaços sagrados — e reconfigura a espacialidade através do corpo, da memória e da liturgia, tornando o *xirê* como exemplo, um ato de luta e de (re)criação de mundo.

Assim, ao tomarmos o movimento afrorreligioso como categoria analítica, acessamos uma ordem espacial que revela uma lógica de organização do espaço, antes não reconhecida pela Geografia hegemônica, e que agora se impõe como realidade concreta, marcada por conflitos, disputas e reinvenções. Essa abordagem possibilita, portanto, compreender a ação afrorreligiosa do fazer político como experiência espacial, que desafia paradigmas hegemônicos tendo como eixo principal para a análise e compreensão das práticas espaciais oriundas não só das relações entre racismo e produção de espaço, como também colocando as experiências vividas e contranarrativas negras no centro do debate.

Dessa forma, esta pesquisa — parte de uma tese em andamento — toma os movimentos afrorreligiosos como ponto de partida para reflexões e desdobramentos analíticos no campo das Geografias Negras (Guimarães, 2020) em movimento, a partir agenciamento dos corpos-terreiro-territórios (Silva, 2024) que mobilizam três dimensões indissociáveis: o corpo enquanto suporte de memória, espiritualidade e poder; o terreiro não é apenas o local físico da casa de axé- pequenas Áfricas, mas um território sagrado, político e pedagógico, onde se reinscrevem as cosmopercepções negro-africanas em solo brasileiro. É no terreiro que o corpo encontra sua completude enquanto espaço de reontologização — processo pelo qual o ser reconstrói sua existência a partir das epistemologias de matrizes africanas, contrapondo-se às ontologias desumanizantes da colonialidade; e o território- arenas políticas- como campo de disputa para a garantia e proteção de direitos sociais, políticos, econômicos, culturais e religiosos e o reconhecimento dos seus modos de vida.



Os movimentos afrorreligiosos lutam para que as marcas e grafias da matriz africana sejam valorizadas e respeitadas na esfera pública. Defendem a proteção dos espaços de uso e suas afro-territorialidades (Melo, 2019), fundamentais para as práticas religiosas e culturais, contra às violências simbólicas, epistêmicas e também físicas como invasões, destruições e deslocamentos forçados, processos de desterritorialização marcados pelo terror (Oslender, 2018), lutam por efetivação das políticas públicas existentes e fomentam novas ao passo que enfrentam o projeto (neo)colonial que busca marginalizá-los.

Desta maneira, por meio da abordagem das Geografias Negras (Guimarães, 2020), este trabalho busca evidenciar o ato de movimento, o xirê, dos movimentos afrorreligiosos na construção de espacialidades a partir de sentidos próprios, enfrentando a marginalização, as tentativas de apagamento, de silenciamento e de desumanização e afirmando a potencialidade da existência negro-africana por meio das cosmopercepções e epistemologias das matrizes africanas. Essas insurgência política reconfiguram efemeramente o significado do espaço como também subvertem os limites impostos pelo racismo e pela violência espacial. O xirê revela uma das riquezas deste lado do atlântico negro e das ações, que não são totalmente definidas pela opressão, mas sim pela capacidade de (re)criar mundos (McKittrick, 2006; 2011) e geografias que caminham para liberdade (Silva, 2013; 2021).

METODOLOGIA

A pesquisa adota abordagem qualitativa, vinculada às Geografias Negras (Guimarães, 2020), e em movimento (Silva e Silva, 2024), especialmente nas proposições de Santos (2011) sobre a geo-grafia dos movimentos sociais. Utiliza-se como categoria central o agenciamento corpo-terreiro-território (Silva, 2024), compreendendo o corpo como corpo-político e corpo-epistêmico, ou seja, um espaço de inscrição do sagrado e da resistência; o terreiro como território sagrado, político e pedagógico; e o território como espaço de disputa e afirmação de direitos. Para analisar o xirê como experiência espacial de ato político, conforme propõe Santos (2011), torna-se fundamental analisar como os movimentos sociais produzem e reorganizam o espaço por meio de suas práticas, estratégias e sentidos atribuídos a complexidade do lugar negro (McKittrick, 2006; 2011).

Para tal, a metodologia contempla a revisão bibliográfica de autores/as destacados que não apenas denunciem as estruturas de poder que moldam o espaço de forma racializada, mas também destacar os caminhos para a construção de geografias insurgentes, afirmativas e



libertadoras, que reconhecem e celebram a centralidade do pensamento negro na produção do espaço.

Como técnica, utiliza-se a observação participante, com inserção nos movimentos sociais afrorreligiosos, possibilitando o acompanhamento direto de suas ações, estratégias e práticas de r-existência. A observação é registrada por meio de diário de campo e complementada com entrevistas com lideranças e integrantes dos movimentos afrorreligiosos. Também é realizada análise documental de materiais produzidos pelos próprios movimentos, como manifestos e conteúdos digitais.

REFERENCIAL TEÓRICO

O referencial teórico desta pesquisa, parte do doutorado em andamento, vincula-se às Geografias Negras, a geo-grafia dos movimentos sociais, as cosmo percepções negro-africanas e a produção de espacialidades insurgentes, tomando como central a articulação entre corpo, terreiro e território (Silva, 2024). Essa base conceitual permite compreender os movimentos afrorreligiosos como categorias analíticas e políticas que revelam formas próprias de existir, produzir e significar o espaço.

A proposta de Santos (2011) é um marco fundamental para este estudo, ao propor a *geo-grafia dos movimentos sociais* como campo de análise da ação política. O autor desloca o olhar tradicional da Geografia ao compreender o movimento social como instrumento analítico capaz de revelar novas territorialidades e espacialidades. Assim, o movimento é produtor do espaço, suas práticas, estratégias e ocupações são experiências espaciais que expressam disputas por reconhecimento, direitos e sentidos de mundo. Essa concepção possibilita compreender o movimento afrorreligioso como um modo de ação política que reorganiza o espaço e o ressignifica a partir de seus próprios referenciais cosmológicos e éticos.

A partir dessa perspectiva, as Geografias Negras, formuladas por Guimarães (2020), ampliam o horizonte epistemológico da Geografia ao reconhecer a centralidade das experiências negras na produção de espacialidades. A autora propõe compreender as geografias produzidas pela agência negra como modos de existência e de conhecimento que desafiam o pensamento geográfico hegemônico. Neste sentido, os movimentos afrorreligiosos produzem espacialidades insurgentes que são, ao mesmo tempo, políticas e ontológicas sob princípios negro-africanos e do bem-viver.

A categoria corpo–terreiro–território, desenvolvida em Silva e Abranches Junior (2025), articula essas dimensões, compreendendo o corpo para além de carregar as marcas da diáspora,



das violências coloniais, o corpo reontologizado expressa à memória, a ancestralidade e poder; o terreiro como território sagrado, pedagógico político e ontológico; e o território como arena de disputa e afirmação de direitos. Essa tríade é chave para compreender o xirê como uma experiência espacial de luta, pois o corpo, ao dançar, cantar e performar o sagrado, territorializa o espaço e o transforma em lugar de resistência, corporificando a produção do espaço e a transmissão dos saberes.

Em diálogo com essa concepção, Sodré (2002), em *O Terreiro e a Cidade*, descreve o terreiro como “a forma social negro-brasileira por excelência”, pois ali se inscrevem práticas, valores e cosmopercepções que configuram a racionalidade negro-africana. O terreiro, como microcosmo de mundo, é também uma gramática espacial de resistência, uma estrutura civilizatória que reorganiza o espaço urbano e simbólico a partir das lógicas negro-africanas. É nesse sentido que o xirê, enquanto celebração e rito, ultrapassa o campo religioso e se afirma como ato político, uma performance do axé no espaço público como afirmação do ser/estar/habitar e permanecer.

As reflexões de Porto-Gonçalves (2010) sobre *r-existência* reforçam essa leitura, ao compreenderem as lutas territoriais dos povos e comunidades tradicionais como processos de (re)invenção do existir. A r-existência é, portanto, uma forma de produzir vida e espaço diante da persistência da colonialidade, afirmando práticas e saberes que escapam às racionalidades ocidentais. Essa categoria se aproxima das ações dos movimentos afrorreligiosos, que enfrentam o racismo religioso por meio da criação de novas territorialidades e da valorização das epistemologias afrodiaspóricas.

Por sua vez, McKittrick (2006; 2011) contribui com a noção de *sentidos de lugar negro*, ao evidenciar que a violência racial molda, mas não define totalmente os mundos negros. A autora propõe compreender o espaço negro como um campo de possibilidade, em que a luta, a memória e a imaginação constroem geografias que caminham para a liberdade. Essa perspectiva é central para a leitura do xirê como prática de reinscrição espacial e de criação de mundos possíveis.

Por fim, Martins (2021) e sua concepção de *tempo espiralar* oferecem uma chave filosófica para entender o xirê e as performances afrorreligiosas como práticas que rompem com a linearidade temporal ocidental. O tempo espiralar articula passado, presente e futuro em movimento contínuo, onde a ancestralidade é presença e o corpo é o lugar da inscrição do saber. No xirê, essa temporalidade espiralar se manifesta na circularidade da dança e no ritmo dos atabaques, onde se reatualizam itans, memórias e identidades.



Assim, ao reunir essas perspectivas, o referencial teórico sustenta a compreensão do xirê como ato de luta e (re)criação do mundo, no qual corpo, terreiro e território se entrelaçam em uma dinâmica de r-existência e insurgência. As Geografias Negras em movimento (Silva e Silva, 2024) revelam que o espaço é produto da ação política e das práticas afrorreligiosas são modos de grafar o mundo, de escrever e inscrever geografias que caminham para a liberdade e o bem-viver.

RESULTADOS E DISCUSSÃO

As movimentações afrorreligiosas não são episódicas e nem recentes: constituem uma longa trajetória histórica de enfrentamentos, negociações, recriações e permanências no espaço. Os povos de axé vêm, há séculos, produzindo espaços com seus modos de vida baseados em cosmo percepções negro-africanas e em tempos próprios ao longo da produção das cidades, organizados a partir de cosmovisões negras e de lógicas espiralares, onde o presente se conecta com a ancestralidade/passado e para criação de futuros possíveis, na reversibilidade (Martins, 2021). Desde o período colonial, enfrentam perseguições, criminalização e desterritorializações forçadas, expressas em legislações discriminatórias, invasões de terreiros e violências físicas e simbólicas.

Na segunda metade do século XX, essa violência se intensificou com a expansão das igrejas neopentecostais, que inauguraram formas mais incisivas de hostilidade e violências contra os terreiros com depredações, invasões e agressões físicas se somaram à violência simbólica e psíquica.

No século XXI, novas formas de perseguição se intensificaram, envolvendo não apenas setores religiosos, mas também somam-se a este projeto necropolítico, ao transformar a fé em instrumento de dominação, as facções criminosas e milicianas constituem os agentes do terror, controlando territórios periféricos por meio das armas, do comércio varejista de drogas e da coerção cotidiana, legitimando o controle territorial pela via moral cristã e religiosa. A esse quadro soma-se a ação e omissão do Estado, na ausência de políticas públicas, na negligência diante da destruição dos terreiros e na seletividade racial das forças de segurança, reforça o caráter da branquitude e da colonialidade, que, ao naturalizar a antinegritude (Vargas, 2020), reproduz a política da morte (Mbembe, 2011). Assim, o narcopentecostalismo expressa uma síntese necropolítica em que o crime, o fundamentalismo e o Estado se articulam na produção de geografias do terror que ameaçam a existência dos povos das religiões de matrizes africanas.



Breve periodização dos Movimentos Afrorreligiosos no Estado do Rio de Janeiro

Na década de 1980, em meio aos resquícios da ditadura militar e ao crescimento das igrejas neopentecostais, multiplicaram-se invasões a casas religiosas por grupos evangélicos, acompanhadas da circulação de materiais impressos como panfletos, jornais e textos que demonizavam as pessoas afrorreligiosas. Além da violência simbólica e psicológica, lideranças e comunidades passaram a relatar agressões corporais, descritas como “surras de bíblia” na Baixada Fluminense- RJ (Deus, 2019).

Em 1984, o Instituto de Pesquisa e Estudos da Língua e Cultura Yorubá (IPELCY) na Baixada Fluminense-RJ, buscando afirmar os valores e fundamentos da filosofia africana presentes na diáspora. Sua proposta era construir uma visão de mundo contrária à lógica ocidental e contracolonial, defendendo uma perspectiva civilizatória baseada na bioafroancestralidade, a forma de existir, perceber e habitar o mundo que se opõe às concepções de “terreiro”, “religião de matriz africana” e às influências maniqueístas do pensamento judaico-cristão (ABI, 2024³)

A recorrência e a gravidade desses ataques forçaram os terreiros a romperem com a invisibilidade que historicamente imposta (e também foi mobilizada como estratégia de proteção e sobrevivência pelo povo de axé, funcionando como tática política diante da perseguição e do controle social), projetando-se na cena pública como forma de resistência diante da escalada de violência.

Como um desdobramento das ações do IPELCY surgiu, neste contexto de violência, o Projeto Tradição dos Orixás, Inquices e Voduns (1987–1994), que articulou as lutas políticas, jurídicas e afroepistemológicas contra a intolerância religiosa/racismo religioso (Deus, 2019; Gomes e Oliveira, 2021; ABI, 2024), configurando-se em um espaço de socialização política (Santos, 2011). Lucas Obalerá de Deus (2019), no artigo *Por uma perspectiva afrorreligiosa: estratégias de enfrentamento ao racismo religioso*, entrevista Jayro Pereira de Jesus, Ègbón do Ilê Omiojuaro, filósofo, teólogo e militante histórico do movimento afrorreligioso. Nesta entrevista são resgatadas experiências pioneiras de organização política das comunidades de terreiro no enfrentamento às violências religiosas. Entre essas iniciativas, destaca-se que Ègbón Jayro de Jesus fundou o Projeto Tradição dos Orixás, Inkices e Voduns que reuniu cerca de vinte jovens adeptos das religiões de matriz africana, o projeto consistia em visitar terreiros, com autorização das lideranças, para debater os impactos da intolerância religiosa/racismo

³ <https://www.abi.org.br/instalacao-do-espaco-de-memorializacao-do-projeto-tradicao-dos-orixas/> acesso em maio de 2025



religioso e recolher denúncias de agressões sofridas por casas, lideranças e filhos de santo, num contexto em que os ataques se intensificavam.

Durante a execução do projeto Tradição dos Orixás, conforme relatam Gomes e Oliveira (2021), diversas Iyalorixás e Babalorixás acolheram a iniciativa em seus terreiros e participaram ativamente das atividades, contribuindo para a ampliação da rede de articulações. Entre os envolvidos estavam os Babalorixás: Pai Joaquim Mota, Pai José Flávio Pessoa de Barros, Pai Nilson de Osanin, Pai Reinaldo de Sangó. Entre as Iyalorixás estavam Mãe Palmira de Oyá, Mãe Meninazinha de Oxum, Mãe Beata de Iyemonjá, Mãe Gisèle Omindarewa, Mãe Florinda de Yansan, e, integrantes do Conselho Religioso do projeto. Décadas mais tarde, parte dessas lideranças ainda seria referida como autoridades civilizatórias, reafirmando sua relevância na continuidade das tradições e epistemologias afrorreligiosas (Gomes e Oliveira, 2021)⁴

Na luta afroepistemológica, Jayro organizou o primeiro curso de língua e cultura yorubá em Nova Iguaçu/Baixada Fluminense, patrocinado pelo Instituto de Pesquisas e Estudos da Língua e Cultura Yorubá (IPELCY), espaço importante para a formação política de negras/os bem como do Projeto Tradição dos Orixás e nas sextas-feiras fazia formação política de terreiro e a tradição de matriz africana (Deus, 2019). Gomes e Oliveira (2021) destacam que ao construir pontes entre os terreiros e o espaço público, grupo mobilizou estratégias comunicacionais capazes de atrair a atenção da imprensa, inicialmente por meio da divulgação do curso de Yoruba na Baixada Fluminense. Com o tempo, jornalistas como Fernando Molica, Chico Alves, Tim Lopes e Carlos Nobre passaram a pautar o projeto, reconhecendo-o como instância mediadora entre o movimento negro e as casas de axé.

A frente política, de acordo com Lucas de Deus (2019), buscava tanto fomentar o debate interno nos terreiros sobre o racismo religioso quanto aproximar as comunidades de terreiro do Movimento Negro (no caso o MNU- Movimento Negro Unificado), que naquele momento mantinha forte orientação marxista e relutava em reconhecer a centralidade da ancestralidade e da tradição afrorreligiosa, segundo Jayro, o Projeto Tradição dos Orixás foram os primeiros a fomentar a temática dentro do MNU. Nessa mesma direção, o projeto promoveu um mapeamento de casas na Baixada Fluminense, chegando ao expressivo número de três mil terreiros, e incentivou reflexões sobre educação afropedagógica para crianças e jovens.

A frente jurídica ganhou força com a criação do Núcleo Oju Obá, sediado no IPELCY, que recebia as denúncias, encaminhá-las a delegacia e acompanhava processos. Deus (2019)

⁴ <https://www.scielo.br/j/rs/a/nrNYJKypFV7SxScL3YqQYzj/?format=html&lang=pt> acesso em maio de 2025



destaca a fala do Ègbón Jayro Pereira que relatou a forma como a imprensa passou a noticiar, no final dos anos 1980, episódios de ataques a comunidades de terreiro. Tratava-se, segundo ele, de um “fato novo” para os veículos de comunicação: invasões, apedrejamentos e outras agressões físicas contra afrorreligiosos ganhavam espaço nas páginas dos jornais. Paralelamente a essa visibilidade, o núcleo jurídico do Projeto Tradição dos Orixás atuava diretamente junto aos terreiros, promovendo debates sobre direitos e incentivando a apropriação de instrumentos legais pelas próprias comunidades. A intenção era não apenas responder às agressões já ocorridas, mas também fortalecer a luta política e ampliar a capacidade de resistência e proteção das casas de axé.

Esse núcleo produziu ainda o primeiro dossiê nacional sobre agressões contra religiões afro-brasileiras, intitulado “Guerra Santa Fabricada”, entregue em 1988 à Procuradoria-Geral da República e à CNBB- Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. O documento, com 256 páginas, reunia análises, panfletos de igrejas e matérias de jornal denunciando as ofensivas, sobretudo de setores pentecostais e neopentecostais, e teve ampla repercussão na mídia nacional. Sua circulação, entretanto, encontrou resistência dentro das próprias instituições estatais, já permeadas pela presença neopentecostal.

Gomes e Oliveira (2021) afirmam que as ações do Núcleo Oju Obá articuladas em uma agenda de luta (Santos, 2011) voltada ao recebimento de denúncias de discriminação contra as religiões afro-brasileiras, à criação de coordenações regionais e ao registro formal das ocorrências em delegacias foram retomadas, décadas depois, como referência para a criação da Comissão de Combate à Intolerância Religiosa (CCIR). Fundada em 2008, no Rio de Janeiro, por lideranças afrorreligiosas, sob a liderança do Bábáláwo Ivanir dos Santos e no contexto da I Caminhada em Defesa da Liberdade Religiosa, a CCIR reúne representantes de diversas tradições religiosas, além de ateus, agnósticos, militantes do movimento negro, defensores de direitos humanos e membros do Estado. Obalerá de Deus (2019) destaca que tal comissão constitui uma “continuidade e rearticulação da luta protagonizada por afrorreligiosos na elaboração de estratégias ao enfrentamento do racismo religioso/intolerância religiosa, a partir da organização de novas articulações” (p. 23).

Essa diversidade possibilitou a construção de uma agenda inter-religiosa voltada ao enfrentamento da intolerância e à defesa da liberdade de crença, entendida como condição para a preservação dos terreiros. Desde sua criação, a CCIR denuncia o avanço de setores neopentecostais que ameaçam a democracia ao defender um projeto de Estado teocrático, promovendo, em 2008, o Fórum de Diálogo Inter-religioso e o Plano Nacional de Combate à Intolerância Religiosa. Entre suas conquistas, destacam-se o estímulo às denúncias com base



na Lei 7.716/89⁵, a criação da Delegacia de Crimes Raciais e Delitos de Intolerância (Decradi) e a defesa de políticas públicas como a Lei 10.639/03⁶.

A Caminhada em Defesa da Liberdade Religiosa como ato de luta do movimento (Santos, 2011) realizada anualmente que tem como objetivo dar visibilidade pública das violências religiosas e também contra comunidades de terreiro, denunciando a omissão estatal e promovendo ações jurídicas e midiáticas, reúne dezenas de milhares de pessoas na orla de Copacabana. O ato é uma prática que instaura espacialidades próprias, transformando o espaço público em território de disputa e de afirmação de direitos que é uma espacialidade do movimento que “se dá não apenas pela estruturação de canais de diálogo, mas sim, pela sua capacidade de efetivamente produzir respostas concretas por parte de interlocutores nas distintas escalas” (Santos, 2011, p.42) e também para sensibilizar a opinião pública para “pressionar órgãos públicos municipais, estaduais e/ou federais. São, portanto, múltiplas experiências espaciais da luta” (idem, p.61).

Esse ato, marcado pela força simbólica das expressões culturais afrorreligiosas, tornou-se referência de unidade inter-religiosa na reivindicação por políticas públicas. Contudo, como observou o Bábáláwo Ivanir dos Santos (Deus, 2019), a persistência da Caminhada ao longo dos anos evidencia que os poderes Legislativo, Executivo e Judiciário permaneceram inertes: os mesmos episódios de violência que motivaram a fundação da Comissão persistem, revelando a continuidade da intolerância armada e a negligência das instituições estatais.

Diante desse cenário, novas articulações tornaram-se indispensáveis, sobretudo diante do surgimento de agentes e práticas de violência que ultrapassavam a atuação das igrejas neopentecostais. A demonização das religiões de matriz africana passou a articular-se com processos de desterritorialização nas favelas e periferias, agora conduzidos também por segmentos do crime organizado associados ao fundamentalismo religioso, fenômeno identificado como narcopentecostalismo. Essa aliança resultou na proibição de cultos, na censura ao uso de vestimentas e símbolos do candomblé e da umbanda e na expulsão de praticantes afrorreligiosos de seus territórios, por meio de ameaças e violências armadas. Configura-se, assim, uma Geografia do Terror (Oslender, 2008), marcada pela intensificação do racismo religioso, pelo ódio e pela tentativa sistemática de aniquilar modos de vida negro-africanos.

⁵ A Lei Caó estabelece a criminalização das práticas de discriminação e preconceito por raça ou cor no Brasil, dando efetividade ao dispositivo constitucional que torna o racismo um crime inafiançável e imprescritível.

⁶ A Lei nº 10.639/2003 alterou a LDB para tornar obrigatório o ensino da história e cultura afro-brasileira e africana nas escolas públicas e privadas de ensino fundamental e médio.



A Geo-grafia do Movimento Afrorreligioso

A continuidade das lutas afrorreligiosas no espaço público pode ser observada também nas disputas políticas mais recentes. Em 2017, conforme analisa Obalerá de Deus (2019), o primeiro ano da gestão de Marcelo Crivella na prefeitura do Rio de Janeiro foi marcado por intensas tensões e mobilizações envolvendo comunidades de terreiro e setores culturais da cidade. O estopim foi o Decreto Municipal nº 43.219, de 26 de maio de 2017, que criou o Sistema Rio Ainda Mais Fácil Eventos (RIAMFE), responsável por regular a realização de eventos em espaços públicos e privados. Sob a justificativa de controle administrativo, o decreto impôs a obrigatoriedade de alvará de licença até para atividades permanentes, impactando diretamente os terreiros de matriz africana, muitos dos quais funcionavam há décadas sem esse tipo de documentação formal.

Como resposta, surgiu o movimento “Não Mexa na Minha Ancestralidade” (NMA), coordenado por João Paulo Alves d’Xangô, que articulou afrorreligiosos e setores culturais, como sambistas e capoeiristas, contra a medida. O movimento nasceu em 2 de julho de 2017, inicialmente como uma página no Facebook, com o objetivo de informar sobre o decreto e mobilizar a população para um debate público. A partir dessa plataforma, o NMA organizou um grande ato na Câmara dos Vereadores, em 24 de agosto de 2017, que reuniu cerca de 1.200 pessoas (Deus, 2019).

Essa mobilização virtual constituiu-se como um espaço de socialização política e de socialização propositiva (Santos, 2011, p. 63), permitindo que sujeitos coletivos organizassem sua ação, o ato de movimento, para transformar uma dada realidade por meio do protesto público contra seu antagonista: a Prefeitura do Rio de Janeiro.

Observa-se, no movimento afrorreligioso construído por João Paulo de Xangô em articulação com outros agentes, é a expressão do que Santos (2011, p.75) denomina tipo/forma de organização que é refere-se à maneira como um grupo ou movimento social estrutura suas atividades, define suas funções e estabelece suas relações internas e externas para alcançar seus objetivos porque dela depende sua capacidade de se articular politicamente e de mediar relações com outros atores sociais.

Mais do que um debate, o encontro se configurou como a materialização da agenda do movimento social, que grafou o espaço um ato político de afirmação e valorização das religiões de matrizes africanas, além de denúncia do racismo religioso. Diversos grupos culturais e afrorreligiosos de diversas tradições, ocuparam o espaço institucional com cantos,

vestimentas/insígnias religiosas e atabaques, denunciando que o decreto representava uma ameaça ao direito à liberdade religiosa e cultural.

O tipo/forma de organização constitui a principal força dos movimentos, pois vai além da criação de canais de interlocução, manifestando-se sobretudo na capacidade de estabelecer laços e relações de confiança capazes de gerar efeitos concretos e até de alterar o curso de acontecimentos sociais e políticos. Essas articulações produzem no espaço ao criar redes e alianças entre sujeitos e lugares. É o que Santos (2011) denomina geograficidade dos movimentos, isto é, o modo como os movimentos sociais se expressam e se afirmam através do espaço. Assim, a partir da capacidade de articulação e organização revela o grau de inserção social dos movimentos, bem como os alcances e impactos de sua atuação.

Assim os tipos/formas de organização dos movimentos sociais, conforme Santos se relacionam diretamente com o espaço, por meio do que Santos (2011) chama de raciocínios ou narrativas escalares. Isso significa que as ações desses movimentos são pensadas e articuladas a partir de diferentes escalas (como o local, o regional ou o nacional), conectando aquilo que os movimentos projetam como objetivo com aquilo que de fato conseguem realizar. As estratégias dos movimentos resultam das condições espaciais em que atuam, pois sua organização e articulações dependem das possibilidades concretas que o espaço oferece para sua atuação.

Figura 1- Tipo/forma de organização- Na galeria do Palácio Pedro Ernesto- Ato contra o Decreto do Prefeito Crivella



Fonte: Acervo Pessoal- Rachel Cabral da Silva, 24 de agosto de 2017, Câmara dos Vereadores da cidade do Rio de Janeiro.

Obalera de Deus (2019) relata que João Paulo de Xangô organizou um ato público cujo objetivo era reunir as pessoas em um espaço público era mobilizá-las para mostrar à prefeitura que os praticantes das religiões de matriz africana eram numerosos e unidos, especialmente diante de ameaças à sua religiosidade. Assim como o ato na Câmara dos Vereadores do Rio de

Janeiro, essas manifestações exemplificam, segundo Santos (2011), o uso político do espaço envolve causar impacto no adversário, ganhar visibilidade e exercer poder de reivindicação. As manifestações expressam como os movimentos subvertem ordens espaciais, interrompem temporariamente a lógica dominante e controlam o acesso e os fluxos no espaço (p.76).

Figura 2- Xirê- Continuação do Ato em frente à Câmara Municipal dos Vereadores do Rio de Janeiro



Fonte: Acervo Pessoal- Rachel Cabral da Silva, 24 de agosto de 2017.

O ato contra o decreto do prefeito Crivella, através do xirê, evidencia a singularidade de movimentos coletivos em que as pessoas se reconhecem na circularidade, um dos princípios das filosofias negro-africanas, marcada por processos de ensino e aprendizagem, em que os corpos, ao dançarem ao som dos atabaques, atualizam o dinamismo da existência.

É uma experiência espacial resultante do planejamento e da execução de práticas que (re)criam e espacializam os movimentos nos lugares, considerando os conteúdos socioespaciais, as características únicas de cada espaço, influenciam a forma como o movimento se organiza e se desenvolve (Santos, 2011, p.55). Nesse contexto, a estratégia de enfrentamento político por meio do Xirê, centrada na celebração e recriação dos grandes feitos dos Orixás/Inquices/Voduns e encantados, atua de forma a impactar, produzir e demarcar, ainda que de forma efêmera, as grafias criadas pelos corpos-terreiro-territórios (Silva e Abranches Junior, 2025), mobilizado pelas cosmopercepções negro-africanas e pela força ativa dessas territorializações (Sodré, 2002, p.14) as lógicas e conhecimentos que acontecem nos territórios-terreiros (Corrêa, 2006).

São corpos agenciados por formas de organização negro-africanas, derivadas de cruzamentos sógnicos e cognitivos transculturais, nos quais os signos e seus significados estão



em constante trânsito, transição e, portanto, transformação inclusive estética. Nessa perspectiva, os valores estéticos são também valores éticos (Martins, 2021, p. 68).

Trata-se de uma Geografia do Acontecer, no acúmulo de diferentes temporalidades, na qual a disputa simbólica contra as ordens do Estado se converte em ação política, contestando o poder instituído e propondo a transformação das relações sociais, ao mesmo tempo em que busca sensibilizar a opinião pública e pressionar o órgão municipal na Câmara dos Vereadores. Trata-se também de uma Geografia da luta social que produz sentidos espaciais e políticos a partir das epistemologias negro-africanas.

Assim, observamos como os movimentos utilizam o espaço de forma estratégica, articulando diferentes escalas e produzindo sentidos políticos por meio da ocupação e mobilização de lugares (Santos, 2011). O xirê ao ser analisado por este prisma, permitem compreender simultaneamente os sentidos atribuídos às ações e as formas pelas quais as políticas são produzidas, revelando a agência dos corpos na construção de espacialidades políticas e sociais.

A localização no espaço e no tempo, portanto, adquire papel fundamental, pois condiciona tanto a eficácia quanto o alcance político do movimento

na análise de Porto-Gonçalves, a ideia da localização chama a atenção para a dimensão ativa do espaço no processo de materialização das lutas- ao invocar o lugar como instituído e instituinte, ele realça a materialização como um processo, a coisificação como transformadora de si própria, e o espaço como uma condicionante social (Santos, 2011, p.77)

Ao produzir sentidos de lugar negro (McKittrick ,2011), as experiências espaciais afrorreligiosas afirmam a vida e os modos de ser e viver negro-africanos, mesmo diante de deslocamentos e exclusões. Tais práticas grafam o espaço através do tempo espiralar (Martins, 2021), em que este tempo é uma ontologia própria que organiza concepções de temporalidade e saberes de diversas ordens que se manifestam nas práticas culturais negro-africanas, tanto visíveis quanto invisíveis, evidenciando que ambos, espaço e tempo, são dimensões indissociáveis da experiência e do pensamento negro-africano no cotidiano.

O tempo espiralar institui possibilidades epistemológicas, sendo “o local de inscrições de um conhecimento que se grafa no gesto, no movimento, na coreografia, na superfície da pele, assim como nos ritmos e timbres da vocalidade, conhecimentos esses emoldurados por uma certa cosmopercepção e filosofia” (p.22). Este tempo funda as matrizes de racionalidade comunitárias negro-africanas.

Espiralar é o que, no meu entendimento, melhor ilustra essa percepção, concepção e experiência. As composições que se seguem visam contribuir para a ideia de que o tempo pode ser ontologicamente experimentado como movimentos de reversibilidade, dilatação e contenção, não linearidade, descontinuidade, contração e



descontração, simultaneidade das instâncias presente, passado e futuro, como experiência ontológica e cosmológica que tem como princípio básico do corpo não o repouso, como em Aristóteles, mas, sim, o movimento. Nas temporalidades curvas, o tempo e a memória são imagens que se refletem” (Martins, 2021, p.23).

A temporalidade do xirê, enquanto ato de luta na geografia do acontecer do movimento afrorreligioso, rompe com a linearidade sucessiva e evolutiva do tempo eurocêntrico, narrando e grafando saberes em uma experiência corporificada (p.36), em que o corpo-terreiro-território, coletivo-discursivo, intervém na reformulação do mundo.

A r-existência, nesse horizonte, politiza as relações de poder, confrontando estereótipos e representações negativas impostos pelas territorialidades dominantes, como a criminalização e a marginalização de certos grupos (Hurtado; Porto-Gonçalves, 2022) e se afirma contra o projeto político hegemônico que visa ao seu apagamento social e das religiões de matrizes africanas.

Dessa forma, o xirê configura-se, segundo Santos (2011), como uma manifestação concreta da ação política: “da ação desencadeada por um protagonista, é o conflito enquanto ato” (p.76). Nesse caso, o conflito emerge diante da tentativa da Prefeitura do Rio de Janeiro, sob a gestão do Bispo Marcelo Crivella, de negar a pluralidade religiosa e cultural constitutiva da cidade, subordinando a coisa pública à ideologia/cultura neopentecostal. O ato, nesse contexto, expressa uma estratégia espacial e política dos movimentos sociais, que operam a política do espaço (p.76).

Além da mobilização no campo político, Obalerá de Deus (2019) destaca que o povo de terreiro também articulou estratégias jurídicas contra o decreto nº 43.219, publicado pelo então prefeito. Em 26 de julho de 2017, representantes da Ordem dos Advogados do Brasil (OAB), em parceria com lideranças religiosas de matrizes africanas, protocolaram uma ação de inconstitucionalidade no Tribunal de Justiça. Como resultado dessas articulações e mobilizações, o referido decreto foi suspenso em janeiro de 2018.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os movimentos afrorreligiosos, ao produzirem Geografias próprias baseadas nas cosmopercepções e liturgias negro-africanas, revelam formas de existência no mundo que desafiam os paradigmas espaciais hegemônicos. O xirê, como experiência espacial de luta, é mais que ritual: é ato político, através do agenciamento corpo-terreiro-território (Silva e Abranches Junior, 2025), essas práticas demonstram como o espaço é (re)construído a partir de



sentidos negros-africanos que colocam em cena o comunitarismo, a dignidade, a memória, a ancestralidade e a espiritualidade como fundamentos da vida.

As ações analisadas reafirmam que as Geografias Negras em Movimento (Silva e Silva, 2024) não se limitam à denúncia: elas propõem e produzem mundos, diante das diversas formas de violência.

Assim, compreender os movimentos afrorreligiosos como categoria analítica permite acessar formas de organização do espaço que escapam à lógica eurocentrada, colocando em evidência os modos de existir negro-africanos e afirmando que a ancestralidade também é uma frente de luta, produção de vida e reinvenção territorial. Desse modo, João Paulo de Xangô, filho do Orixá da Justiça, da correção e da equidade, teve papel central como agente da restauração da justiça, ao construir e conduzir os movimentos sociais culturais e afrorreligiosos, desempenhando funções essenciais como articular redes sociais, mobilizar recursos, liderar debates e influenciar decisões estratégicas. Ele atuou como mediador entre diferentes interesses e visões, enfrentando conflitos e buscando construir consensos.

Essas Geografias dos movimentos afrorreligiosos enfrentam a opressão pela potência de criar novos sentidos e escala de ação, forjando imagem de território que projetam novos ordenamentos e projetos societários pautados na justiça ancestral princípio político e na força coletiva dos corpos-terreiros-territórios na defesa dos seus modos de vida.

REFERÊNCIAS

DEUS, L. O. de. Por uma perspectiva afrorreligiosa: estratégias de enfrentamento ao racismo religioso. Rio de Janeiro: **Fundação Heinrich Böll**, 2019.

GUIMARÃES, G. F. **Geo-grafias Negras e Geografias Negras**. Revista da ABPN, v. 12, n. Ed. Especial – Caderno Temático: “Geografias Negras” • abril de 2020, p. 292-31.

HURTADO, L. M.; PORTO-GONÇALVES, C. W. RESISTIR Y RE-EXISTIR. **GEOgraphia**, Niterói, v. 24, n. 53, 2022. DOI: [10.22409/GEOgraphia2022.v24i53.a54550](https://periodicos.uff.br/geographia/article/view/54550). Disponível em: <https://periodicos.uff.br/geographia/article/view/54550>. Acesso em: 3 nov. 2025.

MELO, E. C. de. **A compreensão das dinâmicas territoriais afrorreligiosas a partir da perspectiva da afro-territorialidade: um estudo sobre o processo de constituição, organização e difusão do Candomblé Kétu**. 2019. Tese de doutorado em Geografia- UERJ, Rio de Janeiro.

MCKITTRICK, K. On plantations, prisons, and a black sense of place. **Social & Cultural Geography**, v. 12, n. 8, p. 947-963, 2011.

. Introduction. **Demonic Grounds: black women and the cartographies of struggle**.



Minnesota: University of Minnesota Press, p. IX-XXXI, 2006.

SANTOS, R. E. dos. **Movimentos sociais e geografia:** sobre a(s) especialidade(s) da ação social. Rio de Janeiro: Consequência, 2011.

SILVA, R. C. da; SILVA, A. B. INTERVENÇÃO POLÍTICA E ESPACIAL DAS MULHERES NEGRAS NO RIO DE JANEIRO: UM ESTUDO DE EMANCIPAÇÃO E RESISTÊNCIA.. In: Discursos, Memórias Negras e Esperança na América Latina. Anais...Rio de Janeiro (RJ) Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, 2024. Disponível em: <https://www.even3.com.br/anais/1cinalc-e-v-coloquio-raca-e-interseccionalidades-387936/787283-INTERVENCAO-POLITICA-E-ESPACIAL-DAS-MULHERES-NEGRAS-NO-RIO-DE-JANEIRO--UM-ESTUDO-DE-EMANCIPACAO-E-RESISTENCIA>

SILVA, R. C. da; ABRANCHES JUNIOR, N. **Das tradições do terreiro à arena pública: corpo-terreiro-território como escala de resistência.** Anais do IX Seminário Corpo, Gênero e Sexualidade... Campina Grande: Realize Editora, 2025. Disponível em: <https://editorarealize.com.br/artigo/visualizar/121625> . Acesso em: 03/11/2025

SODRÉ, M. **O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira.** Rio de Janeiro:Imago; 2002.

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

PORTO-GONÇALVES, Carlos W. De saberes e de territórios: diversidade e emancipação a partir da experiência Latino-Americano. **Geographia**, 8 (16): 41-55, 2010.