O Boletim de Conjuntura (BOCA) publica ensaios, artigos de revisão, artigos teóricos e empíricos, resenhas e vídeos relacionados às temáticas de políticas públicas.

O periódico tem como escopo a publicação de trabalhos inéditos e originais, nacionais ou internacionais que versem sobre Políticas Públicas, resultantes de pesquisas científicas e reflexões teóricas e empíricas.

Esta revista oferece acesso livre imediato ao seu conteúdo, seguindo o princípio de que disponibilizar gratuitamente o conhecimento científico ao público proporciona maior democratizacão mundial do conhecimento.



BOLETIM DE CONJUNTURA

BOCA

Ano IV | Volume 12 | Nº 35 | Boa Vista | 2022

http://www.ioles.com.br/boca

ISSN: 2675-1488

https://doi.org/10.5281/zenodo.7317943

BOLETIM DE CONJUNTURA

www.ioles.com.br/boca

ÈṢÙ NAS ENCRUZILHADAS FLUMINENSES: HISTÓRICO SOBRE A DEMONIZAÇÃO DE ÈṢÙ NOS CANDOMBLÉS DO RIO DE JANEIRO

Caio Victorino[1]

Resumo

Na concepção Yorùbá, Èṣù (Exu) é a divindade responsável por gerar o caos, ordem, desordem, e, conforme registram indícios orais, adotou comportamentos heterodoxos se comparado aos demais Òrìṣàs (Orixás), sendo sincretizado com o Satanás. Baseando-se em tal fato, realizar-se-ão análises históricas, seguindo a metodologia historiográfica, sobre a demonização no Brasil e na Nigéria, o favorecimento da satanização na propagação do racismo religioso e étnico, fazendo - por conseguinte - em uma análise sobre a ótica de uma antiga sacerdotisa, descendente de uma das mais antigas famílias-de-santo do Rio de Janeiro, acerca da potestade. O texto propõe novas reflexões sobre a divindade mensageira dos dois mundos (Èṣù) na pluralidade religiosa dos Candomblés no Rio de Janeiro, através da entrevista de uma exímia e respeitosa religiosa, descendente do Candomblé de Cipriano Abedé. Vale lembrar que o terreiro de Cipriano Abedé, na memória do venerável Professor e Oluwo Agenor Miranda (2002), foi uma das primeiras a se estabelecerem em solo fluminense. Sem contar, em acréscimo, a importância dele em solo baiano.

Palavras claves: Demônio. Exu. Intolerância Religiosa. Orixás. Racismo.

Abstract

In the Yorùbá conception, Èṣù (Exu) is the deity responsible for generating chaos, order, disorder, and, according to oral indications, adopted heterodox behaviors when compared to the other Òrìṣàs (Orixás), being syncretized with Saban. Based on this fact, historical analysis will be carried out, following the historiographical methodology, about demonization in Brazil and Nigeria, the favoring of Satanization in the propagation of religious and ethnic racism, making - consequently - in an analysis about the optics of a former priestess, descendant of one of the oldest families-of-saint of Rio de Janeiro, about the potency. The text proposes new reflections about the messenger deity of the two worlds (Èṣù) in the religious plurality of the Candomblés in Rio de Janeiro, through the interview of an excellent and respectful religious, a descendant of Cipriano Abedé Candomblé. It is worth remembering that the Cipriano Abedé terreiro, in the memory of the venerable Professor and Oluwo Agenor Miranda (2002), was one of the first to be established on fluminense soil. Not to mention, in addition, its importance on Bahian soil.

Keywords: Demon. Exu. Orixás. Racismo. Religious Intolerance.

INTRODUÇÃO

Há tempos arcaicos, Èṣù vêm sofrendo deslegitimação em seu legado original, tornando-se alvo de injustiça semântica (DENNETT, 1910, p. 94-95), oportunizando a deturpação da filosofia concepcional aborígene-étnico-yorùbá e o fortalecimento proliferativo de estigmas porvindouros na sociedade - entre os estigmas: racismo religioso. Neste sentido, pretende-se analisar a história e os devidos impactos sociais gerados por a primeira tradução popular na correspondência sincrética-devocional entre Èṣù e Satanás. Haja vista que o livro mais vendido no mundo é a Bíblia Sagrada

[1] Pesquisador da história e etnografia das africanidades resistentes na América do Sul. E-mail para contato: caiovictorino.escritor@gmail.com

(yorùbá: Bíbélì Mímọ́), tendo sua primeira tradução para o idioma da etnia Yorùbá realizada por Samuel Àjàyí.

Por outro lado, afrodescendentes tornam-se, cada vez mais, alvos dos ataques gerados através do ódio ocasionado pelo racismo étnico. No Rio de Janeiro, estado-alvo desta pesquisa, tal realidade é encontrada por meio do empirismo de moradores e até mesmo das pesquisas realizadas com base nos gráficos de morte e denúncia. William (2019, p. 58) pontua que o racismo evidencia três possíveis mortes às vítimas: 1) física; 2) política; 3) simbólica. Tragédia não-semântica, a injustiça contrapõe-se aos valores filosóficos dos yorùbás, possibilitando - transversalmente à ótica religiosa - um afrontamento aos Òrìṣàs, aos ensinamentos contidos nos signos oraculares (odù) e narrativas mitológicas. Desmond Tutu, em um de seus pensamentos, disse: "Se você ficar neutro em situações de injustiça, você escolhe o lado do opressor". Uma das alternativas de combate ao racismo (na mais ampla variação), preconceito, desconhecimento, estigmas e demais ignorâncias, é pelo estudo.

Para seguir na linha tangenciada entre uma ignorância - nada simplória - e suas ligações com a aversão ao culto e à cultura de um agrupamento étnico, deve-se compreender que os Candomblés, no pretérito e presente, são mecanismos de preservação e resistência da memória ancestral do continente africano, considerando a reunião de costumes ancestrais do continente, ainda que detectados sejam costumes adotados durante o período escravocrata - no que concerne a este assunto, Pinheiro (2009), evidencia que o Candomblé fez parte da idealização e estabelecimento de um território identitário étnico-religioso.

No entanto, essa constatação pode ser confirmada ao olhar o Candomblé Ketu, Nàgó Egbá e Xambá; sem ignorar as organizações dos cultos étnicos ewe-fon (Jeje) e bantu (Congo-Angola), que possuem suas particularidades organizacionais, baseadas na reprodução hierárquica do território de origem. Contudo, ao serem averiguadas as histórias e historiografias de templos religiosos candomblecistas e dos adeptos deste culto, rotas possibilitadoras na compreensão uníssona de óbices múltiplos foram encontradas.

As narrativas orais dos sacerdotes que entrevistei, e com quem dialoguei desde o início dos meus estudos sobre a afro religiosidade (ano de 2017), permitiram a conclusão de que a demonização havia envenenado parte dos adeptos. Há tradições em que Èṣù é desprezado para iniciações, cabendo apenas ritos a este. João Francisco dos Santos (Madame Satã) é um grande exemplo de vítima do racismo étnico e da demonização descabida ao Òrìṣà, uma vez filho de Èṣù e iniciado para Ògún (OLIVEIRA FERNANDES, 2017, p. 55), tendo sido submetido a uma manobra em sua vida religiosa para evitar o Òrìṣà tutelar. Parte dos templos afro religiosos existentes no Brasil não iniciam este Òrìṣà na contemporaneidade, e a afirmativa permanece baseada na lógica judaico-cristã.

Dotados de características humanas, as divindades com origem de culto étnico-yorùbá (Òrìṣàs), são adotantes de uma prática denominada “antropomorfismo” - dotação de comportamento humano a algo sacro. Conforme Prandi (2005, p. 4): “Quanto mais os orixás foram se afastando da natureza, mais foram ganhando forma antropomórfica. Os mitos falam de deuses que pensam e agem como os humanos [...]”, e, por - fatidicamente - o Deus cristão ser uma deidade antropopática, não sendo sempre o protagonista dos ocorridos (sobretudo, os negativos), sendo uma figura perfeita, inconspurcada -, corroborou com a repulsa dos homens cristãos, facilitando a demonização.

É pautado nisso que o presente artigo estuda o pecado branco dado a uma divindade preta, os impactos do racismo religioso e étnico no Rio de Janeiro e a memória de uma antiga sacerdotisa do estado. Destarte, a pesquisa analisa a origem da demonização à sua aplicação nos tempos atuais e estuda a satanização como um fator facilitador do racismo étnico e religioso, através de análises quantitativas e bibliográficas. A pesquisa de campo foi um dos mecanismos utilizados para a constatação dos fatos e levantamento de informações acerca da problemática estudada.

DEMONIZAÇÃO: IMPACTO NA ÁFRICA OCIDENTAL DO SÉCULO XIX

Durante a solidificação do Candomblé, Umbanda, Omolokô, Batuque, Cabula, Jarê, Terecô e outras práticas religiosas africanas adaptadas em solo brasileiro, a demonização já existia no continente africano, e avançava na direção do território yorùbá (iorubá) - região não definida por limites fronteiriços coloniais, e sim de acordo com a predominância e presença étnica (RIBEIRO, 1996, p. 16-17).

Entre os séculos XVIII-XIX, o Império do Danxomé encontrava-se no ápice, favorecendo e facilitando o próprio processo expansionista, conquistando localidades que hoje compõem a Nigéria e o Bénin. A cidade de Ouidah é um exemplo dessas conquistas durante a ascensão do antigo Império, que foram anexadas - até hoje - ao território do Bénin (antigo Danxomé).

O domínio ocorreu em 1727, onde, para Raphael Gonçalves (2020, p. 177), “[...] a partir de seus movimentos expansionistas, garantindo a este último um importante porto onde se realizava um importante parte do comércio atlântico de escravizados na região”. Considerada a plenitude no avanço do Danxomé, províncias situadas em regiões costeiras e próximas, foram submetidas à confluência da monarquia danxomeana. O enfraquecimento de Ọ̀yọ́ enquanto se consolidava o avanço do poderio mercantil-militar do Danxomé, possibilitou, em suma, a migração dos ègbás ao sul do local, fundando Abeokuta. Castillo (2017, p. 11), elucida que os ègbás são um grupo da etnia yorùbá, sendo estes componentes de um dos três braços (subgrupos/desdobramentos) da etnia.

> A fundação de Abeokuta relaciona-se à queda do império Oyó na década [de] 1830. O fim da potência expansionista gerou mudanças para os povos da região, marcando o início de um período de guerras e insegurança. As causas mais significativas para a queda de Oyó foram os conflitos internos entre lideranças de linhagem, a diminuição do tráfico de escravos [...] tudo isso levou a migrações de populações Egba em direção ao sul, formando grupos populacionais em áreas anteriormente desabitadas, sendo a formação de Abeokuta fruto desse processo (SEGUIAMA, 2019, p. 133).

O agrupamento étnico yorùbá é uma união de diferentes povos situados em uma região de área florestal no Golfo da Guiné - abrange o leste do rio Ògùn a oeste do rio Níger - que compartilhavam tecnologias similares.

Em suma, para Ribeiro (2005), os grupos situados dentro da floresta começaram a se reconhecer como de uma mesma etnia - yorùbá - a partir do final do séc. XVIII.

> A presença dos iorubás – ou dos grupos que no período próximo ao século XIX passariam a se identificar como tal – na área florestal do Golfo da Guiné, principalmente onde hoje se localizam a Nigéria, o Benin e o Togo, remonta provavelmente ao primeiro milênio da Era cristã. De uma forma geral, até o final do século XVIII, mesmo com os conhecidos momentos de grande poder e extensão do reino de Oyo – entre os séculos XVII e XVIII – ou da influência religiosa/política de Ifé, os grupos de língua iorubá se organizavam em cidades-Estados, pequenos reinos independentes que mantinham trocas mercantis e de legitimidade política [...], mas que nunca haviam criado na região uma espécie de Império ou Estado unificado [...]. (RIBEIRO, 2005, p. 147).

Restrepo (1996), explica que o provável primeiro passo para o avanço e consolidação do colonialismo, em território africano, utilizando do cristianismo como uma ferramenta de dominação e exercício de poder, era - durante a evangelização - fazer os nativos compreenderem que os cristãos detém um inimigo espiritual “demônio”, sendo as culturas africanas personificação deste.

No contexto de transição do colonialismo para o neocolonialismo (para alguns outros materiais: a modernização do colonialismo) e a solidificação dos ideais de dominação estrangeira a partir da dominação carismática, Àjàyí Crowther admite inegável relevância por traduzir o livro sacro dos cristãos, introduzindo-o ao povo de sua etnia.

Àjàyí foi um dos principais linguistas africanos. Nasceu, aproximadamente, no ano de 1807, na província de Osogun (território yorùbá), dentro da Nigéria. Quando o jovem yorùbá tinha idade próxima aos 13 anos, sua cidade havia sido tomada por muçulmanos de etnia Fulani e Ọ̀yọ́-Yorùbá, passando por diversos episódios traumáticos (inclusive torturas e incêndios).

O início da carreira e história de Crowther inicia após ter sido arrancado de sua terra durante a escravidão. Conforme Walls (1992, p. 15, tradução do autor), “O navio português em que Ajayi havia sido transportado como escravo foi interceptado pelo esquadrão naval britânico em abril de 1822 [...]”.

No entanto, Àjàyí foi realocado para Serra Leoa, sem aparentes oportunidades de regresso ao país de origem, sendo considerado "africano livre".

> O ano de 1808 foi marcado pela entrada de um novo tipo social na lógica da escravidão transatlântica, o africano livre. A partir de 1807, ano em que a Grã-Bretanha promulga o Ato de Abolição, o comércio transatlântico, apesar de não sofrer baixas, foi remodelado [...] a partir de 1822 não usaria mais a expressão "Negro Capturado" em referência aos recapturados pela marinha britânica, tentava desenhar uma nova política para essa população que chegava em grandes quantidades todos os anos. Apesar de o ato de abolição de 1807 regular o processo de captura dos navios negreiros e, de maneira geral, as atitudes posteriores que deveriam ser tomadas após a chegada dos recapturados, essas ações não corresponderam diretamente à realidade de Serra Leoa (DELGADO, 2014, p. 357).

In loco, converteu-se ao cristianismo, adotando o nome de batismo "Samuel Crowther", estando entre os pioneiros alunos da Fourah Bay College, em Serra Leoa, uma universidade com qualidade elevada. Enquanto o interesse de muitos era o inglês, Crowther pensava no Yorùbá, unindo-se ao Reverendo John Raban, agindo de forma estratégica para a expansão do cristianismo ao seu grupo étnico.

Conforme sabe-se, a "[...] primeira gramática iorubá foi publicada em 1843 pelo Bispo Samuel Ajayi Crowther [...]" (SOUZA, 2019, p. 32), contudo "a formalização da escrita em língua iorubá ocorre em 1875 na Conferência sobre Ortografia da Sociedade Missionária da Igreja em Lagos" (ARAÚJO, 2018, p. 408). Sua colaboração na tradução da Bíblia é inegável, onde está contida a aproximação estabelecida, por laços sincréticos, entre Èṣù e Satanás. Dentro de um contexto geral, ignorando as etnias e considerando o território africano, a Bíblia foi um dos instrumentos para a colonização do povo que habita no continente.

Boahen (2010, p. 612), reforça a tese e esclarece que os missionários cristãos adotaram atitudes negativas à cultura e manifestações religiosas africanas, além de apontarem que o verdadeiro e único deus é o que está contido na Bíblia.

Durante a contemporaneidade, o livro sagrado cristão possibilitou aos yorùbás, caminhos flexíloquos. Ao adotarem a fé cristã, colocam-se antagônicos à cultura étnica; ao adotarem a religião indígena, colocam-se adversos aos dogmas apresentados como pertencentes ao cristianismo. Tal aversão dos yorùbás cristãos aos Òrìṣàs seria devido ao uso de racismo estrutural ou institucional? Quais os impactos da evangelização na sociedade africana atualmente, depois das reinterpretações da Bíblia segundo Àjàyí? No mundo capitalista, instituições compõem a estrutura social (base em que se apoiam os pensamentos, comportamentos e ações de uma determinada sociedade).

Neste sentido, visando à conjuntura étnica-africana, Souza (2015, p. 279), elucubra que o ideal institucional-mercantilista-europeu, era evitar a interpretação e/ou assimilação de culturas, tendo em

vista as consequências que poderia gerar à empreitada colonial (entre elas: o sincretismo religioso, significando a resistência dos cultos africanos).

Este ideal institucional refletiu na substancialização da estrutura africana, facilitando, nos séculos seguintes, a entrada do neocolonialismo, de modo que o racista tenha suas atividades legitimadas estruturalmente dentro do continente (uma delas: atual divisão do continente africano), culminando no surgimento do racismo estrutural - agente facilitador da negação de um povo à identidade que lhes é originária. Estudiosos compreendem que o racismo estrutural é uma força antrópica e endógena, dificultadora do avanço, sucesso e introdução dos vitimados no contexto social (CONCEIÇÃO, 2009; ALMEIDA, 2019; SILVA, 2020).

Contudo, fica evidente que a legalização de práticas racistas na estrutura social, legalizaram uma série de práticas contra grupos minoritários inclusos nas sociedades experimentadoras do hibridismo resultante do comércio de escravizados e avanço do capitalismo. Inferimos, em exegese de Bhabha (1998), que sociedades pós-coloniais despojam de um hibridismo cultural, pois a originalidade identitária de um povo torna-se corrompida, subvertida diante da dominação exercida na colonização. O autor, no entanto, abre caminho para a compreensão da emersão de novas interpretações de uma mesma cultura através do mundo pós-colonial.

A releitura da deidade africana que é estudada no artigo, está intrinsecamente ligada a esse fato, uma vez que o avanço de colonizadores cristãos ditou uma nova forma de organização da cultura e de hierarquia social, para que pudesse se camuflar e resistir em meio ao cenário experienciado, para atenuar os impactos latentes. Sobre a prática da camuflagem cultural como uma forma de resistência e enfrentamento:

> [...] é a lição ensinada pela mulher argelina coberta com o véu no decorrer da revolução, quando cruzava as linhas maniqueístas para reivindicar sua liberdade. No ensaio de Fanon, "Argélia sem Véu", a tentativa do colonizador de retirar o véu da mulher argelina faz mais que transformar o véu em símbolo de resistência; ele se torna uma técnica de camuflagem, urn instrumento de luta - o véu oculto bombas. O véu que antes assegurava a fronteira do lar - os limites da mulher - agora mascara a mulher em sua atividade revolucionária [...] (BHABHA, 1998, p. 101).

No ato da camuflagem, onde símbolos culturais e religiosos sobrepujam suas respectivas significações emblemáticas para prover a resistência, ressignificações são aplicadas. A Bíblia foi fonte material de replicação e legitimação do temor e execração (motivada por interesse combativo dos cristianizados em combater o inimigo invisível) sobre uma divindade, cuja cultura não acredita no demônio projetado pela cosmogonia cristã.

Parte dos cristãos tinham conhecimento de Èṣù não adotar face demoníaca, como admite Bolaji Idowu (1962), um cristão Yorùbá, "[...] ele certamente não é o diabo do Novo Testamento, o qual é um

poder em oposição ao plano de Deus para salvação do homem [...] nós não podemos chamá-lo de diabo – não com o sentido deste nome dentro do Novo Testamento" (IDOWU, 1962, p. 80-83).

Mesmo que Bolaji, com suas respectivas características, admita que uma divindade não é parecida com a outra, o livro sagrado é a bússola de um religioso. A reprodução do que está contido nas escrituras é uma prática de comum acordo entre os devotos de religiosidades usuárias de livros sagrados. As missões religiosas cristãs voltadas à evangelização foram facilitadas com o uso da Bíblia, pautadas no doutrinamento. Os ingleses inspiraram avanços no setor educacional e político dentro da Nigéria. Ocasionando a adoção de um novo idioma, corroborando no desgaste da língua materna de cada etnia e seus respectivos dialetos (MOREIRA, 2021, p. 43).

ÈṢÙ E CORPOS NEGROS: DO RACISMO RELIGIOSO AO RACISMO ÉTNICO

As práticas religiosas e os costumes culturais aos quais os negros-africanos eram submetidos afastava-os cada vez mais de suas origens. Com o passar do tempo, a cada geração de negro nascido no Brasil, mais afastado da realidade de origem este se encontrava. Era uma estratégia colonial (neocolonialismo se inclui no termo). Os jesuítas - sacerdotes cristãos, padres, pertencentes à ordem religiosa "Companhia de Jesus", empenhados na propagação do evangelho e atração de fiéis - exerciam poder e influência devido a numerosa quantidade de terras, escravizados e rebanhos.

Também foram importantes ao desenvolvimento do Rio de Janeiro. Conforme estudado e registrado por Kessel (2007, p. 11), "[...] chegam as mudas de plantas, os livros e os rudes instrumentos que transformam os jesuítas em pioneiros do ensino, da medicina e da agricultura na terra carioca". Em contrapartida, foram contemplados, favorecidos por legislações que legitimaram a escravidão de alguns grupos indígenas, colocando-os para trabalhar em suas propriedades. Na mesma perspectiva, a partir do ano de 1602, é possível encontrar relatos de interações entre escravizados africanos e indígenas (AMANTINO, 2016, p. 22-24).

Não ignorando que os Jesuítas foram responsáveis pela manutenção da escravidão na América do Sul, evidenciados em relatos dos cronistas sobre a negociação de jesuítas com africanos escravizados, o retorno ao cativeiro (FERREIRA, 2016; JESUS, 2016, p. 81). Fatidicamente, percebemos que "[...] os jesuítas, assim como os colonos, não questionavam a escravidão dos índios ou dos africanos, desde que por motivo justo: comutação da pena de morte, capturados em guerra justa, extrema necessidade ou nascimento de escrava" (DIAS, 2012, p. 26). Mesmo alguns jesuítas contrários à escravização de negros-africanos, desde o início das missões jesuíticas no Brasil, nada impediu o uso da mão de obra escrava negro-africana pelos próprios.

Na circunstância das evangelizações, os negros convertidos ou que utilizavam a fé cristã para poder maquiar - sincreticamente - suas práticas religiosas, surgiram as irmandades negras-cristãs. Por sua vez, no estado da Bahia, as irmandades negras dividiam-se por etnias. Algumas, além da etnia, eram por sexo, diferentemente de uma importante irmandade negra do Rio de Janeiro, onde os primordiais sacerdotes do Candomblé e outros fizeram parte (Imperial Irmandade Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos).

Os Bantus iniciaram a Venerável Ordem Terceira do Rosário de Nossa Senhora das Portas do Carmo, dentro da Igreja de Nossa Senhora do Rosário do Pelourinho; Os Ewe-Fon (Jeje) fundaram a Ordem de Nosso Senhor Bom Jesus das Necessidades e Redenção dos Homens Pretos, dentro da Capela do Corpo Santo, situada na Cidade Baixa; Os Yorùbá (Nàgó), dividiram as irmandades por sexo, sendo elas: Nosso Senhor dos Martírios (masculina) e Nossa Senhora da Boa Morte (feminina) (Cf. BARROS, 2009).

Ambas na Igreja da Barroquinha - palco de ocorridos históricos envolvendo a solidificação de templos antigos e matrizes da nação Ketu de Candomblé, cujo templo religioso seria registrado no imaginário popular, como “Candomblé da Barroquinha”.

> Segundo Menininha, o Gantois não descende do Engenho Velho. Pelo contrário, os dois terreiros seriam galhos do mesmo tronco, compartilhando uma origem em comum*: uma comunidade religiosa primordial, localizada no centro da cidade, num distrito conhecido como a Barroquinha* (CASTILLO, 2017, p. 9, destaque nosso).

As irmandades negras surgem em um contexto histórico-social, onde os africanos e seus descendentes constatam que tanto as revoltas quanto possíveis “acomodações”, não são meios benfazejos. Eram espaços autossustentáveis, de vida e autonomia própria, sendo legitimadas e reconhecidas por espaços religiosos cristãos. Deixaram uma quantidade admirável de informações materializadas através da escrita, sendo fontes plausíveis e consideráveis aos estudos sobre a era da escravatura no Brasil.

Na comunidade que se estruturava a partir das irmandades, permitiu que os membros construíssem suas identidades através das atividades (cerimônias fúnebres, festividades, assembleias, missas e eleições internas), corroborando a manutenção da resistência da cultura negra (REIS, 1996; ALVES, 2006). Todavia, ainda que começassem a adquirir uma autonomia, e suas atividades dialogassem com ideais brancos no Brasil, a cor preta era sinônimo de pecado. Fração dos africanos escravizados viam a redenção/conversão ao cristianismo como uma forma de salvar-se do pecado que carregavam desde o nascimento.

Em meados do século XIII, uma obra de nome "Cantigas de Santa Maria" foi lançada[2]. É encontrado, nela, o negro (preto) como antagônico ao branco. O que é negro geralmente está associado ao lado negativo, ruim. Diferente do branco (algo gracioso, bom). Horta (1991, p. 45) argumenta que a contraposição de branco e negro não representa racismo racial/étnico, justificando ser um código cultural europeu, desprovido de aparentes ligações com as atividades da empreitada colonial, que iniciara suas movimentações a partir do século XV.

Essa demonização do preto, negro, é analisada por Oliveira (2007, p. 381), complementando a informação do suposto da conversão dos negros ao catolicismo em troca de salvação: "[...] parece ficar claro quando o sermão e o texto hagiográfico se referem à cor preta como um acidente que poderia ser superado pelas virtudes e pela submissão aos dogmas religiosos".

Os europeus, ao entrarem em contato com a África Yorùbá, testemunharam forte adoração de ícones religiosos não-cristãos (associados, rapidamente, ao demônio) e o transe (alvo de estudos até a contemporaneidade), apropriando-se da concepção já considerada antes das interações entre estes (significado das cores preto e branco), facilitando o surgimento do racismo (religioso e étnico).

Em epitomática explicação sobre o transe, conforme Augras (1986), os primeiros autores a trabalharem sobre esta temática no Brasil, compreenderam o transe como estado de sonambulismo, histeria e até esquizofrenia, entretanto "No campo dos estudos brasileiros, foi somente com a chegada de Herskovits [...] no Brasil, no início dos anos quarenta, que os pesquisadores passaram a ver no estado-de-santo [transe] um comportamento normal [...]" (AUGRAS, 1986, p. 192).

A demonização do transe foi uma das táticas de transmutação e deturpação das práticas e memórias africanas no Brasil. Sustentados em dogmas cristãos sob a perspectiva demoníaca do Candomblé e demais africanismos, o funcionamento de espaços religiosos, tinha que ser autorizado pelo poder policial. Exemplo disso, é a Mãe Regina Bamboxê, no Rio de Janeiro, que teve autorização para o funcionamento do seu espaço religioso cedido pelo delegado Carlos Alberto Ferreira Antunes em 1960 (GOMES, 2012, p. 90), no Rio de Janeiro. Já no século XXI, as perseguições começam a ocorrer através de poderes paralelos, contrários à força legal do Estado e por grupos neopentecostalistas. Antes de continuar, sobre o termo "africanismo", utilizado nesse parágrafo:

> A força variável das "sobrevivências africanas", também chamadas de "africanias", no seio das diferentes culturas negras no continente [americano], está na origem de teorias, mais ou menos elaboradas, que ordenam essas culturas segundo sua proximidade, real ou imaginária, com a África (CAPONE, 2011, p. 25).

[2] Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br>. Acesso em: 10/10/2021.

O pentecostalismo divide-se em duas ramificações: pentecostalismo tradicional e neopentecostalismo ou pentecostalismo autônomo (SENHORAS; SOUZA CRUZ; SANTOS, 2016)[3]. Entre as duas ramificações, o tradicional é mais arcaico, surgido durante o início do século XX, no contexto das missões cristãs protestantes no Brasil, procedente de estrangeiros; o pentecostalismo autônomo/neopentecostalismo surge através da fundação de Igrejas por brasileiros durante as décadas de 50/60 e demais templos de fundação recente (MARIZ, 1995).

Exemplar ao pentecostalismo tradicional, destaca-se a Assembleia de Deus; exemplar ao neopentecostalismo destaca-se a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD). Dentre as diversas características dos neopentecostalistas, pode ser ressaltado o domínio dos meios de comunicação, alcançando emissoras televisivas e de radiodifusão desde o final do século XX, chegando a acompanhar, no século XXI, o avanço da tecnologia (MARIZ, 1995, p. 44; ORO, 2001). Também são caracterizados pela peculiaridade de caráter ante ecumênico, alcançando a política, formando uma "nova direita", influenciando na formação de determinadas políticas públicas (SOUZA; SILVA; CUNHA, 2019).

Conforme já visto, durante o final do século XX o movimento pentecostal é estruturado para, no século seguinte, expandir e seguir alcançando um maior número de pessoas devotadas aos dogmas. Esse mesmo movimento deu margem ao ingresso de membros das forças paralelas, que antes conviviam e toleravam a pluralidade nas áreas dominadas. Deste momento em diante, espaços religiosos localizados nas regiões dominadas, tiveram seus direitos confiscados e perderam o direito constitucional de pleno exercício da própria fé. Se antes, no passado, a polícia era um empecilho, agora, poderes ilegais apoiados no neopentecostalismo tornam-se empecilhos.

No Rio de Janeiro, durante a pandemia da COVID-19, traficantes beneficiaram-se de uma liminar oriunda da Arguição de Descumprimento de Preceito Federal (ADPF), de número 635, emitida no dia vinte cinco de junho de dois mil e vinte (25/06/2020), que se sustentava na ordem de suspensão parcial das operações policiais nas favelas do estado, motivada pela pandemia. As operações que fossem ocorrer teriam que ser de teor excepcional, sendo comunicadas e justificadas ao Ministério Público Federal, para criar um ordenamento/controle sobre as operações ocorridas na época.

O ministro Edson Fachin alegou que as operações policiais ocorridas fora de ordem poderiam impedir o combate no avanço da COVID-19, legitimado no argumento das condições sanitárias encontradas dentro dessas regiões (STF, 2020). Todavia, traficantes comandados por seu suposto mandante, Álvaro "Peixão", ligaram cinco favelas na Zona Norte, criando o "Complexo de Israel", simbolizado pela Estrela de Davi e Bandeira do Estado de Israel. Nos pontos altos do complexo, estão situadas as insígnias (RIANELLI *et al.,* 2020).

[3] Alguns pesquisadores consideram a existência de três fases no pentecostalismo.

Não coincidentemente, de acordo com Jansen (2019), investigações apontam que parte da cúpula de membros do Terceiro Comando Puro foram convertidos por uma Igreja Neopentecostal (alguns, dentro do presídio; outros, fora), facilitando a relação entre traficantes e religiosos. Assim como alguns estiveram ligados ao "Bonde de Jesus" (grupo de traficantes declarados evangélicos, que perseguiam e ameaçavam terreiros na Baixada Fluminense em 2019 - prática mantida no "Complexo de Israel"). Aarão, personagem bíblico, teve seu nome adotado por um dos líderes do tráfico no conjunto de favelas, fortalecendo a ideologia do poder divino, dos escolhidos por Deus (LEITÃO; COELHO, 2021).

Esse apoio subjetivo de uma Igreja Neopentecostal, acaba por compactuar com o avanço de apropriadores do conjunto de crenças contidas no cristianismo, responsáveis por reproduzir estigmas produzidos na estrutura social, ameaçando o direito de afro religiosos no Rio de Janeiro. O Òrìṣà Èṣù torna-se, por parte de muitos protestantes e demais grupos da sociedade, justificativa para o ataque ou repúdio direcionados aos religiosos responsáveis por manter saberes e legados africanos, justamente pela equivocada ideia sustentada até hoje, de sua ligação com o demônio cristão.

Durante uma pesquisa do IBGE no Rio de Janeiro, 2010, foi constatado que 81.662 cidadãos entrevistados se autodeclaram afro religiosos. Imagina-se, entretanto, que o número de praticantes das religiões de matrizes africanas é superior ao indicado, e parte desta se autodeclara espírita (na pesquisa, 372.851).

Dado o entendimento sobre Èṣù em uma inescrupulosa associação com o Satanás, Silva (2019, p. 124-127), apura alguns aspectos deste corpo divino e aponta características que, em um consenso cristão, estão associados ao antagonista de Deus. Destacam-se, entre os aspectos: poder provocativo de confusões, transmissão de informações verídicas ou falsas e o uso do fogo (seja como forma de culto por parte dos religiosos, ou seja, como forma da própria deidade em punir os que não cumprem suas recomendações).

A demonização é um agente facilitador das perseguições aos afros religiosos, principalmente quando negros, considerando a raiz do óbice estando intrinsecamente ligada ao período da expansão das potências europeias para o continente africano, nas tentativas de domínio dos corpos negros e sua cultura. Por fim, exemplificando o uso do fogo por Èṣù (além do seu próprio aspecto "Èṣù Iná" - aquele que usa o fogo), um verso do odù (1° signo do oráculo divinatório) Òkànràn, diz:

> Para obter uma grande fortuna, mandaram Exu fazer um ebó [...] feito tudo conforme o indicado, seguiu Exu para a cidade de Ijebu. Lá chegando, foi hospedar-se na casa de uma pessoa importante. O costume do lugar era o de que qualquer pessoa vinda de fora se hospedasse no palácio do chefe da comunidade, mas aqui sucedeu diferente. Em vez do palácio, Exu hospedou-se na casa de um importante mercador do lugar. Estando hospedado no domicílio referido, altas horas da noite, Exu levantou-se bem devagar, foi ao quintal como quem quisesse urinar e, de volta, riscou um fósforo nas palhas do telhado da casa, provocando um grande incêndio, que

> consumiu a casa toda. Então, Exu, fazendo-se de Inocente, pôs-se a gritar por socorro, para que lhe acudissem, pois, dizia, tinha perdido tudo, toda a sua grande fortuna, que estava guardada numa talha dentro da casa incendiada. De fato, ele tinha feito a entrega dos seus haveres ao dono da casa, que os guardou ali, na presença de muitas pessoas do local. Com toda essa algazarra, as coisas tomaram um vulto tal a ponto de chegarem aos ouvidos do rei daquela cidade, que, sem perda de tempo, transpôs-se ao lugar do sinistro fantástico. Todos os moradores da vizinhança testemunharam perante o rei que de fato eram de incalculável valor os objetos que Exu trouxera para aquele território. Então, o rei, sem perda de tempo, mandou que se pagasse uma indenização a ele. Mas como em toda a cidade não havia dinheiro suficiente para pagar a indenização, propôs que Exu ficasse, doravante, sendo o rei da cidade, pois não sabia como harmonizar as coisas de maneira diferente. Daquela data em diante, ficou Exu sendo o chefe da cidade [...] (ROCHA, 2007, p. 35-36).

BREVE CONSIDERAÇÃO SOBRE ÈṢÙ NO RIO DE JANEIRO

É conhecido como "memória coletiva" o conceito sociológico responsável por caracterizar a identidade de uma comunidade, baseada em experiências que facilitarão a construção social deste grupo. Com a junção de memórias individuais, surge a memória coletiva (SILVA, 2002, p. 427). Elas facilitarão a compreensão dos fatos e atuarão rentes à historiografia. Deste princípio à diante, urge a necessidade da compreensão relativa aos griôs como membros propagadores de conhecimentos e informações ancestrais, dentro da sociedade em que estão inseridos.

No caso do Candomblé, os mais velhos são os griôs; os mais novos, griôs em potencial. Partindo dessa perspectiva, será analisada e investigada a concepção de uma falecida sacerdotisa - griô - de raiz antiga do culto de Òrìṣà em solo brasileiro, moradora do estado do Rio de Janeiro, no tocante a Èṣù, nos caráteres demonizatório e litúrgico.

Uma sintomática prática cultural reproduzida pelo corpo social de diversas sociedades, sobretudo africanas, é a transmissão da oralidade. Quando, em diferentes agrupamentos de similaridades culturais, não havia um padrão literário que configurava normas e códigos linguísticos para a comunicação (como o dicionário, por exemplo o elaborado por Àjàyí aos Yorùbás), a oralidade já tinha o seu papel no imaginário popular.

Os contadores de histórias e estórias, responsáveis por transmitir a identidade através do inteligível, que se reverbera no sensível, independentemente dos nomes que possuam, seja akpalô entre os Yorùbá, griô entre diversos povos da África Ocidental. Sisto (2010, p. 11) afirma que os griôs "[...] são altamente treinados (como profissionais), e isso é cuidadosamente passado de geração para geração [...] além de músicos, cantores, oradores públicos, historiadores orais, fazem rezas [...]". Realocando tal compreensão à realidade religiosa dos cultuadores de Òrìṣà, sobretudo das práticas Candomblecistas, pode-se inferir os bàbálórìṣàs, ìyálórìṣàs e ẹ̀gbọ́n[4] como figuras que desempenham função de griô.

[4] "Mais velho(a)". Pessoa que atingiu sete (7) anos de iniciada e realizou ritos competentes ao tempo-de-santo, agora pertencendo a uma hierarquia mais elevada, incumbida de orientar e ajudar os demais noviços ao lado do(a) sacerdote(isa) no espaço religioso.

Neste caso, por esses títulos religiosos admitirem origem entre a cultura anagonu (ou nagô), consequentemente de etnia Yorùbá, seriam akpalôs, dada a transmissão de valores civilizatórios no campo oral. Um grande exemplo contemporâneo de Akpalô, evidenciado no mundo inteiro, é a Sra. Ègbọ́n Cici ti Ọbàtálá, do Ilé Àṣẹ Òpó Aganjú, irmã de barco de nossa principal fonte-inspiração para o início da pesquisa, o bàbálórìṣà Bira ti Ṣàngó[5].

Sem esquecer, em fato, das contribuições das "tias baianas" para manter o cenário tradicional e de pertencimento dos negros no Rio de Janeiro (VELLOSO, 1990), por meio da história e transmissão de costumes. Na medida em que isso é percebido, pode-se ressaltar Mãe Meninazinha ti Ọ̀ṣun (Ìyálórìṣà do Ilé Ọmọlú Ọ̀ṣun), descendente de uma "tia baiana" responsável pela organização da estabilidade social de negros no Rio de Janeiro, como um dos akpalôs mais evidentes durante o Rio de Janeiro do século XXI, configurada por sua memória que é transmitida de maneira ampla entre os descendentes espirituais, consanguíneos, até mesmo nas entrevistas já concedidas às grandes emissoras e veículos de imprensa.

A Ìyálórìṣà Dila ti Ọbalúayé, cujo relato servirá para analisar uma das marcas profundas do colonialismo ainda existente no inconsciente social e religioso, deve ser compreendida na condição akpalô. Viu o desabrochar do Candomblé Fluminense, conhecendo ilustres sacerdotes e sacerdotisas responsáveis por contribuir com o cenário social, cultural e religioso deste território, e repassou esse conhecimento para centenas de pessoas, utilizando os mecanismos existentes e possíveis na época.

Ao passo das ameaças/dos avanços das imposições coloniais sobre os negros-africanos, estes tentando manter a cultura que lhes foi arraigada por raízes ancestrais, o uso da elaboração de uma religião - manifestação de ícones identitários da cultura - para manter a memória, sobretudo no Brasil, foi imprescindível, sendo as práticas afro brasileiras mantenedoras de boa parte do conhecimentos e heranças culturais africanas na América do Sul, e "[...] fonte brasileira por excelência da memória das origens africanas" (PRANDI, 2000, p. 64).

Contudo, a prática racista, que tentava suprimir a memória africana, por meio da demonização de Èṣù, impactou na memória dos descendentes espirituais e consanguíneos de negros, fazendo-os despir de antigas compreensões sobre a divindade, apagando vestígios da importância cosmológica, visando trazer à tona parte da memória que resistiu, representada por Mãe Dila ti Ọbalúayé, seguidora da tradição do Bàbá (pai) Cipriano Abedé - uma das mais antigas raízes de culto aos Òrìṣàs no Rio de Janeiro.

[5] Registro, em tempo, meu agradecimento ao nobre sacerdote do Ilé Àṣẹ Ojú Ọba Ògo Odó, Pai Bira, por tamanha hospitalidade nas recepções quando da minha visita ao templo deste, e por incentivar esse trabalho. A iniciativa deu-se durante o transe de uma filha-de-santo iniciada para Èṣù, na ocasião da festividade das ayabas (divindades femininas) em dezembro de 2021, devido a inspiração obtida durante essa ocorrência.

Outrossim, antes de analisar a concepção da nossa maior fonte para esse momento da pesquisa, é importante salientar que o estado do Rio de Janeiro já comportava uma antiga e respeitada iniciada para Èṣù, Antônia Èṣù Bíyí, africana de possível etnia Yorùbá, parente do pai-de-santo conhecido como Cipriano Abedé, que organizou seu Candomblé entre os sécs. XIX/XX (ROCHA, 2002), sem contar com o fenômeno religioso que foi Mãe Gersonita, de nome iniciático Bara Feloke, durante o século XX, o Sr. Djalma de Láàlú durante o séc. XX e outros no século XXI.

Destarte, tomar conhecimento diante da importância religiosa deste Òrìṣà no Rio de Janeiro, responsável por governar espiritualmente eminentes sacerdotes e figuras que tanto contribuíram à manutenção das memórias africanas no estado fluminense, é ir contra a face demoníaca imposta a Èṣù, visto que enquanto Satanás possui poder de corrosão, a divindade africana agiu contrariamente a isso.

Nessa realidade, a tentativa de oxidar o verdadeiro papel litúrgico e imaginário (aos que prestavam culto por devoção ou herança ancestral), também refletir-se-á - com diferente roupagem - em outros momentos da história, com movimentos que atingiam, de maneira higienista, as áreas ocupadas sumariamente por negros-africanos e descendentes destes, vide a ação política "bota abaixo", que atingiu áreas da Zona Portuária (Pequena África está localizada nessa região) e adjacências.

Logo, atingidos por atos políticos, espaços onde os negros construíram sua própria identidade religiosa/cultural, aspectos próprios de sociabilidade e trouxe-lhes o direito de traçar uma nova vida, principalmente aos emigrados de outros estados que tiveram novamente, assim como Èṣù, que resistir para ressignificar o legado estabelecido no espaço de onde foram retirados (VELLOSO, 1990).

No Candomblé de Cipriano Abedé, organizado na Rua João Caetano, além da presença e ritos para Èṣù de uma parente do afamado sacerdote, ocorreu uma outra participação de Èṣù, sendo por meio de uma iniciação. Consonantemente, em um depoimento cedido por Mãe Dila em 1977, que relata sobre a primordial presença da Sra. Antônia, iniciada na África; por conseguinte, depois do falecimento de Èṣù Bíyí, iniciou-se “Ẹlẹ́ṣùdé”, de nome civil Rosa, na memória da venerável Iyalorisa de Ọbalúayé, confirmando a afirmativa. No entanto, uma dicotomia que pode representar a presença de demonizações no imaginário religioso dos adeptos do Candomblé, no Rio de Janeiro, foi um discurso da Mãe Dila, que evidenciava não realizar iniciações para Èṣù, pois, de acordo com a própria, "[...] Èṣù, para ser dono do Orí [cabeça espiritual] não dá, né [...] tudo se despacha [ato de afastar determinada divindade]. Èṣù e Eégún tem que despachar logo [...]” (JAÇANÃ, 2021).

Observamos, nitidamente, através desse discurso, quão erosivo foi o proselitismo colonial. Apesar de o sacerdote, detentor dos conhecimentos tradicionais, iniciar e cultuar Èṣù de maneira mais aprofundada, uma filha-de-santo já não entrava em méritos tão profundos como a iniciação. Sabe-se, portanto, que essa não é culpa dela, haja vista que apenas estamos considerando tamanha demonização

como um legado colonial, fortemente difundido na sociedade dos séculos XIX, XX e XXI. É sintomático que "Tal associação causa prejuízo ao legado africano em nosso país até os dias atuais, porque a partir dela, cria-se na crença de que Èṣù é o demônio [...]" (GUILHON; SALAS, 2016, p. 3).

Em contrapartida, no atual Rio de Janeiro, há inúmeros iniciados para a divindade mensageira. Uma consciência vem tomando os seguidores dos cultos de Òrìṣà, que demonstram essa retomada às raízes pré-coloniais, em seu pensamento acerca das divindades, durante passeatas organizadas contra atos de intolerância religiosa que demonizam as práticas, e durante gestos simbólicos de visitação a instituições de ensino. Primorosamente, cabe lembrar que um marco - no ano de 2022 - no Carnaval Fluminense, após dois anos sem aparente movimentação na Sapucaí, o Samba Enredo vencedor foi sobre Èṣù, idealizado pela Escola de Samba Grande Rio, que ganhou seu primeiro prêmio durante essa temática.

O enredo, portanto, trouxe um interesse de ambíguo manifesto: em primeiro momento, apresenta a história de Altamira (catadora de lixo, que dizia se comunicar com Èṣù pelo telefone, e atendia-o com a frase "Fala, Majeté"), prova de negligência do Estado aos negros, minoria representada politicamente; em segunda oportunidade, mostra Èṣù enquanto o senhor do mundo, na face da performance de um ator encenando, em cima do globo terrestre, a divindade comendo fubá e bebendo água, ilibando-a ao vento.

Para o carnavalesco da Escola de Samba, Haddad (G1, 2022), há um equívoco por parte daqueles que associam Èṣù ao demônio e "coisas pesadas" (negatividade com valor psicológico atribuído). Essa declaração, deveras, dialoga com a reivindicação de um grupo que vem ganhando força em território Yorùbá, cujo movimento que reivindica sobre o Òrìṣà não ser Satanás. A importância política dessa declaração, do crescente movimento de conscientização dos afros religiosos e acadêmicos, poderá trazer mais luz ao conhecimento, favorecendo novas rotas para combate à intolerância religiosa.

CONCLUSÃO

Aludindo e considerando maximamente as informações apresentadas, podemos inferir que o racismo abriu um fluxo com profundos precedentes, que legalizaram a alienação religiosa e da cultura exógena (estrangeira), no que tange à influência dos europeus aos Yorùbás. Dentro do Brasil, essa influência iniciada na nascente do rio, no berço da cultura (África), causou impactos que variam entre o racismo étnico e o racismo religioso.

Nenhuma das perseguições qualificadas aqui, diga-se de passagem, está ligada ao indivíduo, e sim às origens deste. O dinamismo de Èṣù, ainda que controverso, não estaria equiparado ao pecado

(conceito desconhecido pela fé e filosofia Yorùbá), pois ele é a bússola da moralidade; do caos, gera a ordem. Satanás, do caos, gera a desordem, o terror, e usa da vulnerabilidade alheia para se valer.

Observando a questão do etnocídio por parte do Estado, representado pelo monopólio do uso legítimo da força, expresso na instituição policial, compreendemos que a presença de algumas operações desconsideram fatores históricos, econômicos e sociais determinantes à instalação dos habitantes das favelas, os favelados, nessas regiões autônomas e produtoras de cultura, situadas entre a violência estatal e o poder paralelo - no Rio de Janeiro, cristão - que ameaça a existência de cultos religiosos afrodescendentes, apoiando-se na teoria de demonização, admitindo uma cruzada anti-demônio, gerando uma tensão na comunidade, por essa "guerra santa" que apresenta características próprias pela região onde se desenvolve.

Coube a reflexão sobre a responsabilidade (ou ausência) dos Governos Federal e Estadual com os povos tradicionais, negros e favelados. Expurgar o medo, abrir brecha ao orgulho, seria uma maneira de viabilizar a autodeclaração de mais elevado número de cidadãos enquanto afro religiosos, não espíritas em pesquisas do IBGE e outras instituições.

Desse modo, a consuetudinariedade contida em comportamentos racistas, refletir-se-á nas mais diversas camadas populares, impactando no psicológico de cada um dos indivíduos que estejam ligados ao culto e/ou sejam da raça negra. Justamente, com intuito de analisar e conceber quão profunda foi essa herança de precarizar a autoestima cultural e valorização da própria raça, surgiu o presente artigo. Èṣù, divindade Yorùbá, oriundo de Ìjèlú-Èkìtì, que foi nômade entre diversas cidades Yorùbás, é uma representação da estigmatização sistêmica (portanto, estrutural e institucional) de ícones pertencentes às práticas ancestrais negras, assim como - para além das práticas - sua origem torna-se uma premissa para os ataques e perseguições sob alegações subjetivas e criminosas.

Ainda que preconizem, em diversos campos de estudo e ensino, a atitude dos jesuítas no que tange à não-escravização da mão-de-obra dos negros-da-terra (indígenas), adotando um eufemismo, esquecem sobre quão danosas foram as consequências do sistema em que se apoiaram os religiosos, e, também, quão impermeável foi a aplicação de severas rotinas de trabalho atribuídas aos negros-africanos, bem como ao legado destes no Rio de Janeiro pós-abolição.

Não houve reparação social pelos atos cometidos contra os negros, refletidos em seus descendentes, que sofreram retardos no acesso ao ensino, formação e moradia em espaços salubres. O interesse da história em responder e pontuar fatos, para que a sociedade reflita sobre o ocorrido e tire suas conclusões, é um ato de reparação paulatino, partindo da premissa de a academia ser um ambiente ainda de difícil acesso aos negros, como o ensino básico a estes.

Assim sendo, que essa pesquisa possa incentivar outros acadêmicos e estudiosos a elaborarem pesquisas sobre a mesma temática, para que alcancem - com mais força - as instituições de ensino superior e chegue ao ensino básico, intentados em mostrar as reais consequências de uma abordagem inumana perante a cultura, organização e crenças endógenas, integrantes do inteligível negro-africano.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, S. L. D. **Racismo Estrutural**. São Paulo: Editora Pólen, 2019.

ALVES, N. F. B. **Irmãos de Cor e de Fé**: Irmandades Negras na Parahyba do século XIX (Dissertação de Mestrado em História). Paraíba: UFPB, 2006.

AMANTINO, M. "As Origens da Terra Jesuítica na Capitania do Rio de Janeiro e a Implantação do Engenho Velho no Século XVII". **Revista América Latina en la Historia Económica**, vol. 23, n. 3, 2016.

ARAÚJO, V. H. A. "Ponto digital: o Sampling Como Estratégia Híbrida de Composição Sonora na Performance-Ritual". **Anais do XVII Encontro Internacional de Arte e Tecnologia**. Goiania: UFG, 2018.

AUGRAS, M. "Transe e Construção de Identidade no Candomblé". **Revista Psicologia: Teoria e Pesquisa**, vol. 2, n. 3, 1986.

BARROS, J. F. P. "As Comunidades Religiosas Negras do Rio de Janeiro: De Suas Origens à Atualidade". **Revista Acervo**, vol. 22, n. 22, 2009.

BHABHA, H. K. **O Local da Cultura**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.

BOAHEN, A. A. **História Geral da África, VII**: África sob Dominação Colonial, 1880-1935. Brasília: UNESCO, 2010.

CAPONE, S. **Os Yoruba do Novo Mundo**: Religião, Etnicidade e Nacionalismo Negro nos Estados Unidos. Rio de Janeiro: Editora Pallas, 2011.

CASTILLO, L. E. "O Terreiro do Gantois: Redes Sociais e Etnografia Histórica no Século XIX". **Revista de História**, vol. 1, n. 176, 2017.

CONCEIÇÃO, I. A. **Os Limites dos Direitos Humanos Acríticos em face do Racismo Estrutural Brasileiro**: O Programa de Penas e Medidas Alternativas do Estado de São Paulo (Dissertação de Mestrado em Direito). São Paulo: USP, 2009.

DELGADO, E. M. "Identidades em trânsito: o caso dos africanos livres na primeira colônia britânica da África Ocidental". **Revista de Ciências Humanas**, vol. 14, n. 2, 2014.

DENNETT, R. E. **Nigerian Studies or the Religious and Political System of the Yoruba**. London: Editora MacMillan, 1910.

DIAS, M. A. **Os Jesuítas e a Escravidão Africana no Brasil Colonial**: Um Estudo Sobre os Escritos de Antonio Vieira, André João Antonil e Jorge Benci: sécs. XVII e séc. XVIII (Dissertação de Mestrado em História). São Paulo: UNESP, 2012.

EUGÊNIO, R. W. **A Memória Ancestral de Pai Pérsio de Xangô**: Expansão e Consolidação do Candomblé Paulista (Tese de Doutorado em Ciências Sociais). São Paulo: PUC, 2019.

FERNANDES, A. O. "Exu: Sagrado e Profano". **Revista Odeere**, vol. 3, n. 3, 2017.

FERREIRA, W. J. **Os Jesuítas e o Financiamento da Educação na Colônia**: Os Recursos de Muitos para o Privilégio de Poucos (séc. XVI-XVII). Brasília: UNESCO, 2016.

G1. "'Exu Não é Diabo': Saiba Quem é Orixá Mensageiro da Grande Rio". **G1 Rio de Janeiro** [24/04/2022]. Disponível em: <https://g1.globo.com>. Acesso em: 03/09/2022.

GOMES, E. C. M. **Mãe Regina de Bamboxê**: Diálogos entre o Rio de Janeiro e Salvador, Uma História Social do Axé (Dissertação de Mestrado em História). Rio de Janeiro: UNIVERSO, 2012.

GONÇALVES, R. S. "Embaixadas Daomeana, Circularidades Atlânticas: Discursos, Práticas e Interesses na Diplomacia Entre o Daomé e o Império Português (1795-1805)". **Anais do IX Encontro dos Pesquisadores Iniciantes das Humanidades**. Sergipe: UFS, 2020.

GUILHON, F.; SALAS, L. F. "Valorizando os Saberes Tradicionais do Candomblé - Uma Estratégia de Combate a Intolerância Religiosa". **Anais do I Congresso Internacional e III Congresso Nacional Africanidades e Brasilidades**. Vitória: UFES, 2016.

HORTA, J. D. S. **O Confronto do Olhar:** O Encontro dos Povos na Época das Navegações Portuguesas (séculos XV e XVI). Lisboa: Editorial Caminho, 1991.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo Demográfico de 2010**. Rio de Janeiro: IBGE, 2010. Disponível em: <www.ibge.gov.br>. Acesso em: 30/06/2022.

IDOWU, E. B. **Olodumare**: God In Yoruba Belief. London: Longman, 1970.

JANSEN, R. "Bonde de Jesus: Após Conversão de Cúpula, Facção Passou a Atacar Terreiros". **UOL** [18/08/2019]. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br>. Acesso em: 21/08/2022.

JESUS, W. F. **Os Jesuítas e o Financiamento da Educação na Colônia:** Os Recursos de Muitos Para o Privilégio de Poucos (Séc. XVI-XVII). Brasília: UNESCO, 2016.

KESSEL, C. "Os Tesouros do Morro do Castelo: Ouro dos Jesuítas no Imaginário do Rio de Janeiro. Revista de História Regional". **Revista de História Regional**, vol. 2, n. 2, 2007.

LEITÃO, L.; COELHO, H. "Saiba quem é o traficante Peixão, chefe do Complexo de Israel que mistura assistencialismo com violência". **G1 Rio de Janeiro** [31/10/2021]. Disponível em: <https://g1.globo.com>. Acesso em: 21/08/2022.

LEITÃO, L.; RIANELLI, E.; FERNANDES, F.; SANTOS, G. "Traficantes usam pandemia para criar 'Complexo de Israel' unindo cinco favelas na Zona Norte do Rio". **G1 Rio de Janeiro** [24/07/2020]. Disponível em: <https://g1.globo.com>. Acesso em: 21/08/2022.

MARIZ, C. L. “Perspectivas Sociológicas sobre o Pentecostalismo e o Neopentecostalismo”. **Revista de Cultura Teológica**, vol. 3, n. 13, 1995.

MOREIRA, M. D. J. P. **Libermann e a Evangelização na Costa Ocidental Africana**: Uma Visão Propedêutica ao Papa Francisco (Tese de Doutorado em Teologia). Lisboa: UCP, 2021.

NASCIMENTO, E. P. “Candomblé Nagô de Salvador: Identidade e Território no Oitocentos". **Anais do XXV Simpósio Nacional de História**. Fortaleza: ANPUH, 2009.

OGÃ, J. G. “Documenta 003 - Egbomi Dila de Obaluayiê”. **YouTube** [22/10/2021]. Disponível em: <https://www.youtube.com>. Acesso em: 03/09/2022.

OLIVEIRA, A. J. M. “Igreja e escravidão africana no Brasil Colônia”. **Revista Especiaria**, vol. 10, n. 18, 2007.

ORO, A. P. “Neopentecostalismo: Dinheiro e Magia”. **Revista Ilha**, vol. 3, n. 1, 2001.

PRANDI, R. “De africano a Afro-Brasileiro: Etnia, Identidade, Religião”. **Revista USP**, vol. 2, n. 46, 2000.

PRANDI, R. **Os Orixás e a Natureza** (texto de trabalho). São Paulo: Editora da USP, 2005.

REIS, J. J. “Identidade e Diversidade Étnicas nas Irmandades Negras no Tempo da Escravidão”. **Revista Tempo**, vol. 2, n. 3, 1996.

RESTREPO, L. A. M. “África: Legados Espirituales en la Nueva Granada, siglo XVII”. **Revista História Crítica**, vol. 1, n. 12, 1996.

RIBEIRO, A. O. “A Invenção dos Iorubás na África Ocidental. Reflexões e Apontamentos Acerca do Papel da História e da Tradição Oral na Construção da Identidade Étnica”. **Revista de Estudos Afro-Asiáticos**, n. 1/2/3, 2005.

RIBEIRO, R. I. **Alma Africana no Brasil:** Os Iorubás. São Paulo: Editora Oduduwa, 1996.

ROCHA, A. M. **As Nações Kêtu**: Origens, Ritos e Crenças: Os Candomblés Antigos do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Editora Mauad, 2002.

SEGUIAMA, D. Y. **O Daomé e Suas Amazonas no Século XVIII e XIX**: Leituras A Partir de Frederick Forbes e Richard Burton (Dissertação de Mestrado em História). São Paulo: UNIFESP, 2019.

SENHORAS, E. M.; SANTOS, A. F. P.; SOUZA CRUZ, A. R. A. **Protestantismo brasileiro e sua expansão na Amazônia Legal**. Boa Vista: Editora da UFRR, 2016,

SILVA, H. R. “´Rememoração´ / Comemoração: As Utilizações Sociais da Memória”. **Revista Brasileira de História**, vol. 22, n. 44, 2002.

SILVA, K. D. S. “´A Mão que Afaga é a Mesma que Apedreja”: Direito, Imigração e a Perpetuação do Racismo Estrutural no Brasil”. **Revista Mbote**, vol. 1, n. 1, 2020.

SILVA, V. G. **Exu**: O Guardião da Casa do Futuro. São Paulo: Editora Pallas, 2019.

SISTO, C. “O Conto Popular Africano: A Oralidade Que Atravessa o Tempo, Atravessa o Mundo, Atravessa o Homem”. **Revista Tabuleiro de Letras**, vol. 3, n. 1, 2010.

SOUZA, C. “Racismo Estrutural, Dissimulação do Preconceito e Pentecostalismo Brasileiro”. **Reflexus**, vol. 9, n. 14, 2015.

SOUZA, N. M.; SILVA, E. B. B.; CUNHA, P. R. C. “Uma Coalização de Defesa, na Busca de um Embrião de Estado Neopentecostal”. **Revista Religare**, vol. 6, n. 1, 2019.

SOUZA, W. M. S. **Oráculo do Risco da Semente**: Os Instrumentos Divinatórios de IFÁ na Manutenção da Memória Coletiva Afrodescendente (Tese de Doutorado em Memória Social). Rio de Janeiro: UNIRIO, 2019.

STF - Supremo Tribunal Federal. **Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental 635**. Rio de Janeiro: STF, 2020. Disponível em: <https://portal.stf.jus.br>. Acesso em: 30/06/2022.

VELLOSO, M. “As Tias Baianas Tomam Conta do Pedaço... Espaço e Identidade Cultural no Rio de Janeiro”. **Revista Estudos Históricos**, vol. 3, n. 6, 1990.

WALLS, A. F. **The Legacy of Samuel Ajayi Crowte**r. Princeton: OMSC, 1992.



BOLETIM DE CONJUNTURA (BOCA)

Ano IV | Volume 12 | Nº 35| Boa Vista |2022

http://www.ioles.com.br/boca

Editor chefe:

Elói Martins Senhoras

Conselho Editorial

Antonio Ozai da Silva, Universidade Estadual de Maringá

Vitor Stuart Gabriel de Pieri, Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Charles Pennaforte, Universidade Federal de Pelotas

Elói Martins Senhoras, Universidade Federal de Roraima

Julio Burdman, Universidad de Buenos Aires, Argentina

Patrícia Nasser de Carvalho, Universidade Federal de Minas Gerais

Conselho Científico

Claudete de Castro Silva Vitte, Universidade Estadual de Campinas

Fabiano de Araújo Moreira, Universidade de São Paulo

Flávia Carolina de Resende Fagundes, Universidade Feevale

Hudson do Vale de Oliveira, Instituto Federal de Roraima

Laodicéia Amorim Weersma, Universidade de Fortaleza

Marcos Antônio Fávaro Martins, Universidade Paulista

Marcos Leandro Mondardo, Universidade Federal da Grande Dourados

Reinaldo Miranda de Sá Teles, Universidade de São Paulo

Rozane Pereira Ignácio, Universidade Estadual de Roraima