

SUCESSÃO E LIMINARIDADE: o caso do Terreiro da Gomeia

Rodrigo Pereira¹

Resumo: O presente trabalho visa apresentar o extinto Terreiro da Gomeia (Duque de Caxias/RJ). Por uma vertente abordaremos o histórico da formação do local e a liderança exercida pelo babalorixã Joãozinho da Gomeia. Por outra analisaremos, pelo referencial teórico de Victor Turner, as fases de um rito de passagem, em especial, desenvolveremos uma crítica sobre o postulado do autor quanto a manutenção da ordem social após o término do rito. O artigo focará na análise do evento de seu falecimento e no conflito sucessório instaurado após isto. Descreveremos os grupos de interesse relacionados a disputa de liderança e como isso resultou no fechamento do Axé e a abertura de outra casa de candomblé com o mesmo nome, ação realizada por um grupo considerado dissidente.

Palavras Chaves: Antropologia da Religião; Candomblé; Axexê; Conflito Sucessório; Joãozinho da Gomeia.

Abstract: This paper presents the extinct Terreiro of Gomeia (Duque de Caxias / RJ). On one side, we will discuss the history and formation of local leadership exercised by the babalorixã Johnny Gomeia. Analyze the other, the theoretical framework of Victor Turner, the phases of a rite of passage, in particular, develop a critique of the postulate of the author and the maintenance of social order after the rite. The article will focus on the analysis of the event of his death and the succession conflict initiated after this. Describe the groups of interest related to leadership dispute and how it resulted in the closure of the Axé and the opening of another house of Candomblé with the same name, action taken by a group considered dissident.

¹ Mestre em Arqueologia (UFRJ), Mestre em Ciências Sociais (UERJ) e Doutorando em Arqueologia pelo Museu Nacional da Quinta da Boa Vista (UFRJ). Atualmente desenvolvendo a pesquisa: “Análise do espaço e da cultura material no extinto terreiro da Gomeia (Duque de Caxias/RJ): um estudo etnoarqueológico”. E-mail: rodrigopereira.cso@uol.com.br.

Keywords: Anthropology of religion; Candomblé; Axexê; Succession conflict: Joãozinho da Gomeia.

Introdução²

As religiões são comumente analisadas sob aspectos de formação, desenvolvimento, cosmologias ou suas relações com a política ou outros aspectos sociais (como por exemplo a ligação entre a ala genericamente denominada de evangélicos e a política). Desenvolveremos neste artigo, a partir dos conceitos de Giddens (2003), um estudo em que sejam priorizadas a capacidade agencial de sujeitos, sua monitoração reflexiva e como isto foi decisivo para os eventos de formação e fechamento do Terreiro da Gomeia. Também abordaremos controversa imagem de seu dirigente, Joãozinho, com seus adeptos e com a mídia impressa da época.

Para tanto, partiremos da perspectiva antropológica de Victor Turner na análise de um ponto chave para a compreensão do terreiro: o rito mortuário de seu dirigente. Este rito denomina-se axexê e tem por finalidade preparar o recém morto no ingresso ao plano espiritual como espírito ancestral e protetor da casa (SANTOS, 1984); bem como reorganizar o poder/liderança da casa indicando quem sucederá o/a falecido/a (PEREIRA, 2013a). Indicaremos como o referencial de Turner é incompleto (ou sujeito a críticas) ao não observar a capacidade agencial do que ele denomina como "sujeito ritual" (TURNER, 1974), mas também do grupo (TURNER, 2008).

Esperamos desenvolver, portanto, uma antropologia da micropolítica do terreiro, destacando as formas de atuação e como cada grupo buscou

² O presente artigo compõe pesquisa inicial para tese do doutorado no Programa de Pós-graduação em Arqueologia do Museu Nacional da Quinta da Boa Vista (UFRJ).

efetivar seus interesses, mas também realizar um estudo de história política. Nela, nosso objeto, uma vez atravessado pela noção de poder, foca-se em grupos específicos dentro do candomblé (e não em um modelo geral), o que nos permite maior especulação e conclusões devido a esta particularidade. Conforme defende Rémond (2003, p. 17) esta vertente da história "[...] uniformemente narrativa, escrava do linear [...]", mais interessada pelas minorias privilegiadas, cedeu lugar a uma história (e porque não dizer uma antropologia da religião e da micro política) que "[...] exige ser inscrita numa perspectiva global em que o político é um ponto de condensação, [aprofundando] o jogo dos interesses, as correspondências entre os pertencimentos sociais e as escolhas políticas" (RÉMOND, 2003, p. 445).

Desenvolvimento Histórico de Joãozinho da Gomeia e seu Terreiro³

Nascido em Inhambube (BA) em 27/03/1914, João Alves Torres Filho, teria se iniciado no candomblé devido a problemas de saúde ao se mudar para a cidade de Salvador na década de 1930. Ingressando em uma casa⁴ da "nação"⁵ Angola, Joãozinho da Gomeia (como será mais conhecido) torna-se

³ O presente trabalho não tem por função esmiuçar a vida do dirigente, mas apenas contextualizá-la frente as análises do conflito religioso vivenciado pelo terreiro. Assim, nos ateremos aos principais pontos da vida de Joãozinho da Gomeia. Maiores informações acerca da trajetória de Joãozinho podem ser verificadas em: Nascimento (2003), Gama (2013) e Mendes (2014).

⁴ Para o presente artigo, os termos "Casa", "Terreiro", "Roça" e "Axé" são sinônimos para designar o espaço físico de adoração dos espíritos ancestrais dos cultos afro-brasileiros, em especial o candomblé. Apesar da umbanda utilizar outras designações que podem ser consideradas sinônimos, não as utilizaremos aqui. Torna-se necessário também distinguir o "axé" (a energia que transita e perpassa todas as ações rituais dos cultos afro-brasileiros do "Axé" que, sendo em letra maiúscula, indicará o espaço físico de adoração e suas divisões e dependências. Sobre estas últimas, observar as obras de Rocha (2000) e Pereira (2013b).

⁵ Parés (2007) indica que o termo "nação" deve ser visto sob uma ótica das relações étnicas e interétnicas de Barth (2000) e como essa construção funciona como uma fronteira onde internamente são criados elementos de autoimagem e de concepção de mundo. Esta identidade foi construída no contexto da diáspora negra para o Brasil, e reflete uma ação intencional dos africanos na elaboração de uma identificação entre os escravos de diversas regiões da África, às vezes com troncos linguísticos semelhantes, e que se aglutinaram no

filho de santo do babalorixá Jubiabá (Severiano Manoel⁶). Nesta mesma década é citado pela antropóloga norte-americana Ruth Landes (2002) na obra "A cidade das mulheres" e ajuda o pesquisador Edson Carneiro na elaboração do 2º Congresso Afro-Brasileiro de 1937. Desde seu surgimento neste meio intelectual/acadêmico, João Alves é visto como uma figura *sui generis*, pois com 18 anos já seria um babalorixá apto a comandar sua própria Roça, sendo considerado o mais jovem líder religioso do candomblé da Bahia (PERALTA, 2000).

Landes (2002), frisava a homossexualidade do dirigente e a ofensa que seria um homem no comando de terreiros, frente ao que a pesquisadora denominou de "Matriarcado Nagô" quanto a proeminência das mulheres na direção dos Axés da Bahia:

Há um simpático e jovem pai Congo, chamado João, que quase nada sabe e que ninguém leva a sério, nem mesmo as suas filhas de santo (...); mas é um excelente dançarino e tem certo encanto. Todos sabem que é homossexual, pois espicha os cabelos compridos e duros e isso é blasfemo. - Qual! Como se pode deixar que um ferro quente toque a cabeça onde habita um santo! (LANDES, 2002, p. 65).

O antropólogo Roger Bastide também foi um dos responsáveis pela visibilidade de Joãozinho. Conforme Lühnig (2002), Bastide tece análises pejorativas ao babalorixá após uma visita ao seu terreiro na Bahia. Como

Brasil em torno deste "conceito-identidade" (PARÉS, 2007) aproximado de procedência. Adota-se a grafia entre aspas por ser um conceito ainda sem definição definitiva no campo historiográfico, antropológico, arqueológico e mesmo dos estudos de religiões afro-brasileiras (PEREIRA, 2013b).

⁶ Conforme o site "Projeto Centro Cultural Joãozinho da Gomeia": 20 de abril de 1886 era de fato um capitão do exército que respondia pelo nome de Batismo Severiano Manoel de Abreu. Quando jovem trabalhava como lavador de frascos em uma farmácia de manipulação e a noite dedicava-se ao mundo espiritual. Após a morte do parente de um amigo, tornou-se médium de um centro espírita na antiga cidade de Palha. Local marcante pela presença de candomblés de todas as nações. Incorporava um espírito chamado Cândido Ribeiro, mais tarde passou a freqüentar outra sessão espírita, na zona das docas, e nesta época que começa a incorporar o caboclo e curandeiro Jubiabá. Passou a trabalhar por conta própria e abriu uma sessão de caboclo em sua própria casa, na época situada na rua nova do Queimado. Mudou-se mais uma vez, antes de se firmar próximo ao largo da cruz do Cosme, mais precisamente na Avenida São Tomé, na verdade, uma rua estreita que compreende Três becos, todos com o nome de 1a, 2a e 3a travessas São Tomé. Hoje o local é conhecido como Largo do Tamarineiro" (LAPOENTE, s.d., n.p.).

Landes (2002), Bastide (2001) defenderá o "Paradigma da Pureza Nagô" centrado no matriarcado dos candomblés de Salvador (BA).

Aos 26 anos, Joãozinho assumiu a chefia de um terreiro, ainda em Salvador, localizado na Ladeira da Pedra. Posteriormente abriu sua Casa na rua que lhe daria o nome, a Rua da Gomeia (PEREIRA *et al*, 2012). Conforme Gama (2012), Joãozinho da Gomeia já possui certa notoriedade em Salvador, mas o dirigente deixa seu terreiro e filhos de santo em 1942 e dirige-se para a Capital Federal. A diáspora dos/das dirigentes baianos/as estava em pleno vigor para o Rio de Janeiro e outros estados⁷. Contudo, é impedido de residir na cidade devido a uma denúncia de charlatanismo e bruxaria (considerados na época como crimes pelo Código Penal), sendo obrigado a voltar à Bahia. Em 1946 (ou 1948, autores e fonte divergem quanto ao ano) Joãozinho despediu-se de Salvador com uma festa no Teatro Jandaia, apresentando danças típicas do Candomblé. Em nova tentativa de ingressar com residência no solo fluminenses, passa a residir no bairro de Bonsucesso, subúrbio norte da Capital.

Conforme Peralta (2000), a vinda para o Rio de Janeiro estaria associada a um convite do jornalista Orlando Pimentel para trabalho na área de comunicação, bem como para apresentações de dança no Cassino da Urca, como coreógrafo do local. Os assuntos: macumba e carnaval, passam a associar-se a sua figura, bem como os seus serviços religiosos. Assim como o auxílio a outros/as dirigentes baianos/as que migravam para a Guanabara (PEREIRA *et al*, 2012)⁸.

⁷ Para este período, conforme Gama (2012) e Pereira (2013b) registra-se a vinda para o Rio de Janeiro dos seguintes dirigentes de origem baiana: Seu Ciríaco (Tumba Junçara), Seu Bernardino (Bate Folha), Seu Nino de Ogum (Casa Amarela), Cristóvão de Ogunjá (Olokê), Cristóvão dos Anjos (Efon) e Pai Waldomiro Baiano (Axé Parque Fluminense, Kêtu).

⁸ Sobre a migração de dirigentes baianos/as para Rio de Janeiro e a relação de ajuda de Joãozinho da Gomeia a outros pais de santo relata Mãe Maria de Xangô do Axé Pantala (Ilê Ogun Anaaji Igbele Ni Oman, "nação" Efon) relata: "Eu vim com meu avô [Cristóvão dos Anjos] com oito meses, aqui ele veio e fundou... comprou este terreno. Primeiro ele morou no Gramacho, que ele veio junto de Salvador... na época e que veio quase todos os pais de santo antigo né? Pra cá, e aí né e aí o finado Joãozinho da Gomeia, finado Bobó, finado Seu Álvaro Pé Grande, finada Senhorazinha. [Meu avô] veio nessa leva com eles todos para cá. Cada um se localizaram [sic] num lugar e meu avô pegou e comprou isso aqui, esse imóvel aqui na Rua Eça de Queiroz 17, Pantanal, quadra 69, e aqui ele fundou o Axé, mas ele

Como dançarino, passa a apresentar-se no Teatro João Caetano e no Cassino da Urca. Dentre as escolas de samba, desfila no Império Serrano e Imperatriz Leopoldinense. Recebe da Rainha Elizabeth II o título de o "Rei do Candomblé", devido a uma apresentação de dança feita para a monarca que visitava o Brasil. Afirma-se ainda ter, em sua rede de sociabilidade, Getúlio Vargas e Juscelino Kubitschek, fato não comprovado até o momento (GAMA, 2012).

Maia e Silva (2007) indicam que a proeminência alcançada por Joãozinho ocorreu devido a visibilidade que seus artigos tinham no Jornal do Diário Trabalhista, em especial por debater temas das religiões de matriz afro para o público do Rio de Janeiro. Capone (1996), porém, afirma que o destaque deu-se mais por suas ações "seculares", em especial a dança, do que pelas ações "religiosas" no candomblé.

Para Lody e Silva (2002), a visibilidade alcançada pelo dirigente deve-se a sua atuação na disseminação do que eram as práticas de candomblé frente a uma sociedade ainda preconceituosa ao culto. Para estes autores, Joãozinho poderia ser lido como um inovador ou empreendedor ao relacionar sua imagem aos cultos dos orixás, atrelando história, tradição e ousadia em seu modo de vida e vínculo a religião.

Ao invés de criticarem o gosto por roupas finas, luxo e o fato de ser homossexual, Lody e Silva (2002), indicam que a imagem controversa do dirigente teria contribuído para a disseminação dos cultos afro, apesar de sua visibilidade nem sempre convencional a um babalorixá. Pereira, *et al* (2012), ao entrevistar a dirigente do Axé Pantanal, encontra argumentos que corroboram com a posição de Lody e Silva (2002):

Entrevistador: A senhora poderia conta para gente de novo a história sobre a Gomeia, com relação a lembrança que a senhora tem e a relação que a casa de vocês tinha com a Gomeia.

continuava dando assistência na casa da Bahia, o Axé da Bahia que foi pelos africanos" (PEREIRA, *et al*, 2012, s.p.).

Mãe Maria de Xangô: Assim, não é nem em relação a casa em si, mas a eles, porque era uma família espiritual, esses zeladores que eu citei o nome eles se unia [sic] que uma casa terminava pra outra, a extensão de uma era da outra, o que sobrava de uma ia pra outra, e o seu Joãozinho da Gomeia foi patrono pra todos que chegaram de Salvador, [por] que ele veio primeiro, se instalou bem, tinha como ajudar, e ele ajudou a todo mundo, inclusive meu avô. As casas, todo mundo, a maioria dos zeladores que chegavam de Salvador, a maioria passaram na casa do finado Joãozinho da Gomeia. Por que ele tinha um amplo lugar, com bastante gente e ele cedia espaço, pessoas pra jogar, as vezes, um zelador, um amigo tava [sic] com alguma dificuldade ele cobria e vice versa, era meu avô também. Então, era uma união que hoje não existe... na nossa religião o que tá [sic] pendente é essa força de união (PEREIRA, *et al*, 2012, s/p).

Peralta (2000) indica que a abertura de seu terreiro em Duque de Caxias é fruto do trabalho como dançarino e de ajudas vindas de suas filhas de santo que vendiam doces como "Baianas" no centro do Rio de Janeiro. Nos anos de 1950, compra por Cinquenta Mil Cruzeiros os números 2805, 2806 e 2807, no loteamento Vila Leopoldina IV. Este endereço é mais conhecido como Rua General Rondon, nº 360. O local fazia parte da antiga Fazenda Jacatirão que deu nome a uma das ruas do bairro, assim como Dr. Laureano, Ipanema e Copacabana. Desta forma, as pessoas começaram a utilizar os nomes das ruas como definição de bairro gerando confusão ate os dias atuais⁹.

Sobre a construção do local e a importância adquirida o site "Projeto Cultural Joãozinho da Gomeia" informa:

O Terreiro foi construído aos poucos, quem podia contribuía com quatro contos de reis por mês, além disso, passavam uma cestinha pedindo ajuda. No dia 10 de maio de 1950, Mãe Iley da Silva chega da Bahia trazendo a muda da Juremeira [*Mimosa tenuiflora* (Mart.) Benth.], árvore consagrada ao Caboclo Pedra Preta para plantar na Gomeia. Poucos anos depois, este trecho da rua passou a ser chamado de Avenida Copacabana. Devido a grande procura e movimentação a empresa de ônibus da viação União, criou a linha "Caxias -

⁹ Conforme indica o site "Projeto Centro Cultural Joãozinho da Gomeia" (LAPOENTE, s.d.). Disponível em: <http://cejgomeia.blogspot.com.br/2010/11/luta-pela-gomeia-e-o-resgate-da-26.html>. Acesso em: 31 ago. 2014.

Copacabana”, no para-brisa lia-se em uma placa “Via Joãozinho da Gomeia”. Em 1978, mais uma vez esta rua muda de nome, passando a ser chama da "Rua - Prefeito Braulino de Matos Reis” (LAPOENTE, s.d., n.p.)¹⁰.

Peralta (2000) destaca um evento que rendeu certa notoriedade ao babalorixá em 1950: ele foi refeito no candomblé no Terreiro da "nação" Kêtu de Mãe Menininha (o Terreiro do Gantois). Causava estranheza, inicialmente, o fato de ser "refazer" alguém já "feito" desde os 18 anos. Em seguida, se a renomada ialorixá concordaria em ter em seu séquito alguém tão controverso. Para Peralta (2000) a situação relacionada a este "refazer" o santo deve ser entendido sob dois prismas: problemas financeiros no candomblé baiano (que levaram Mãe Menininha a aceitá-lo) e o não cumprimento de obrigações de iniciados, pois ele já era um babalorixá.

Desta maneira, a relação amistosa entre Mãe Menininha a Joãozinho dura pouco e esta se tornaria uma das grandes vozes de crítica as posições do dirigente relacionadas a sua homossexualidade assumida, ou de ordem religiosa quanto ao uso de Exus da terra em candomblés¹¹, bem como a ostentação que o babalorixá tinha em seu Axé.

Peralta (2000) destaca dois eventos que marcariam a vida pública do dirigente: um em 1952, quando saiu vestido de vedete Arlete no carnaval e outro em 1956, quando participou do Baile de Carnaval do Teatro Municipal vestido de Cleópatra e teria sido carregado por homens musculosos quando adentrava o local (PERALTA, 2000). Outra fonte nos informa:

Nas décadas de 50 e 60 o Terreiro da Gomeia, passou a ser referência no Município de Duque de Caxias. Não só por ser um dos primeiros terreiros de candomblé na região sudeste mais pelos seus frequentadores. Políticos e artistas de todos os lugares entre eles; Embaixadores da França, Inglaterra e Paraguai, Cauby Peixoto, Dorival Caymmi, Emilinha Borba, Francisco Alves, Getúlio Vargas, Henrique Teixeira Lott, Maria Antonieta Pons, Marlene, Ninon Sevilha, Paulo

¹⁰ Sobre maiores informações sobre a Juremeira, acessar a obra de Pereira (2013b).

¹¹ É valido lembrar que Joãozinho era mais conhecido pela eficácia de seu Caboclo Pedra Preta do que de sua orixá Oyá/Iansã. Em casa "Angola" a relação entre os orixás e os "Exus da Terra" são costumeiras e constituintes da forma de culto, ao contrário dos candomblés Nagôs que utilizam, normalmente, apenas os orixás para os serviços e atendimentos.

Gracindo, Solano Trindade, Tenório Cavalcanti, Djalma de Lala e José Bispo dos Santos ou Pai Bobó, como era conhecido. Veio para o Rio e por alguns anos esteve ao lado de Joãozinho da Gomeia, auxiliando-o nas funções sacerdotais. Em 1957, Pai Bobó foi para São Paulo e na cidade de Santos fundou o primeiro candomblé do estado. A quem diga que em 1961 após a inauguração da Petrobras o presidente Juscelino Kubitschek pediu para desviar o caminho [dos adversários] indo ao encontro do 'Rei do Candomblé' [pedindo-lhe ajuda] (LAPOENTE, s.d., n.p.).

A trajetória de Joãozinho é interrompida em 1971, quando ele falece devido a um tumor cerebral. Pereira *et al* (2012), ao realizar entrevistas com ex membros do Terreiro da Gomeia, indica que a doença seria uma "surra de orixá", ou seja, um malefício mandando pelos deuses em consequência de suas atitudes. Em especial, a oralidade coletada versa que a morte veio após Joãozinho ter vestido sua roupa de Oyá para um desfile carnavalesco. Concordamos com Pereira *et al* (2012), ao indicar que é necessário a realização de maiores estudos sobre a figura e um aprofundamento em fontes orais e escritas (sobretudo jornais e revistas da época) para a compreensão da figura que se tornou Joãozinho da Gomeia no Rio de Janeiro das décadas de 1950 a 1970¹².

A morte de Joãozinho: o rito do axexê do "Rei do Candomblé" - significados antropológicos e religiosos do rito

O falecimento do babalorixá se deu em São Paulo, em 19/03/1971 às 09 horas e 30 minutos¹³, devido a complicações pós cirúrgicas da retirada de um tumor cerebral na porção frontal da cabeça. Joãozinho, que viveu 57 anos, teria se iniciado no candomblé devido a fortes dores de cabeça.

¹² Destaca-se, de Pereira *et al* (2012, s.p.) que "[o] terreiro em Duque de Caxias ganhou popularidade não somente entre o povo de santo, mas diversos segmentos sociais que visitavam a casa pela riqueza e beleza de seus rituais. Nas festas mais famosas, havia uma área nobre dedicada a receber as pessoas mais influentes – políticos da baixada fluminense. Conta-se que até a sogra de Juscelino Kubitschek frequentou suas festas".

¹³ Conforme informa a Revista Manchete nº 989 de 03/04/1971.

Contudo, nunca foi diagnosticado que as tivesse devido ao desenvolvimento de um tumor ao longo de sua vida.

Gama (2012) informa que Joãozinho estava em São Paulo devido a serviços religiosos que realizava no terreiro de um filho de Santo - Paulo Sérgio Nigro, o Gitadê. Após uma síncope cardíaca, o babalorixá foi internado e, sabendo-se do estado avançado que o câncer se encontrava ao ser descoberto, os médicos optaram pela operação que, em seu pós cirúrgico, levou ao falecimento do dirigente.

Por uma opção mais religiosa do que prática, o corpo é trasladado de carro até Duque de Caxias para ali ser enterrado, afinal seu terreiro lá encontrava-se. Gama (2012) indica que a família carnal do dirigente desejava que o enterro fosse na Bahia. Contudo, a massa dos filhos/as de santo e a necessidade de realização do rito mortuário do axexê levaram a escolha da cidade fluminense.

Conforme o jornal baiano *Diário de Notícias* (de 23/03/1971), antes do sepultamento houve uma enorme chuva e trovoadas, o que foi relacionado a manifestação de Oyá/Iansã pela morte de seu filho (vide Figura 1). O enterro se deu no Cemitério do Belém no bairro Corte Oito, entre 16 e 17 horas¹⁴. A revista *Manchete* de 03/04/1971 veicula uma matéria intitulada "Funeral para um rei negro" e relata uma série de desmaios, histeria e homenagens que Joãozinho recebera não apenas de seus adeptos, mas de políticos e pessoas influentes da época. Conforme o jornal *Última Hora* (também de 23/03/1971), o corpo do babalorixá ficou exposto em velório por 26 horas antes de seu enterro, mas o velório teria ocorrido na residência do dirigente em Bonsucesso.

Após a morte de Joãozinho, iniciava-se o luto de um ano da casa (pelo falecimento) e, em seguida, a abertura do cofre que o dirigente possuía, onde estaria indicado que seria seu sucessor no comando da Gomeia. Antes,

¹⁴ Algumas revistas (como a *Manchete*) afirmam ter sido às 16 horas o enterro, mas o *Diário de Notícias* informa que o sepultamento teria ocorrido às 17 horas. Pela incerteza da hora exata, indicamos o período entre as 16 e 17 horas para o ocorrido.

porém de entendermos o que foi esta questão sucessória é importante entender o rito mortuário do axexê.

Figura 1: Matéria de 23/03/1971 do Jornal Diário de Notícia sobre o enterro de Joãozinho da Gomeia.



Fonte: Jornal Diário de Notícias, 23/03/1971.

A morte para o candomblé, apesar de ser normal e esperada, pode ter consequências nefastas para o terreiro: altera o fluxo de axé da casa, pendendo para o detrimento de energia ou mesmo seu fechamento. Torna-se necessário barrar essa perda com a colocação dos objetos do ente falecido na porta do quarto dos éguns, para que estes espíritos ancestrais segurem esta energia até a consumação do rito do axexê.

Conforme Santos (1984), para responder a esta finalidade de separação entre mortos e vivos, é necessário que se produza um "pequeno recinto provisório, coberto de folhas de palmeira, junto ao Ilé-ibo-aku" para estes objetos (SANTOS, 1984, p. 231), visando o início do trabalho para o

ritual do axexê. Além dessa "proteção" dá-se início ao "assentamento do Ibó" ou ao assentamento do "égun". Este consiste em um alguidar que contém um prato pequeno e fundo e sobre ele outro prato formando uma cavidade vazia dentro deles.

O alguidar representa a terra ou um princípio geral, não específico à individualidade de uma pessoa como ocorre em um assentamento de orixá, os pratos vazios traduzem a ideia do morto sem identidade ou sem sua especificidade enquanto pessoa, dando a esta composição uma ideia de existência coletiva do égun e não mais uma existência individualizada do sujeito. Desse modo, o assentamento e o conceito de égun ligam-se a uma percepção de coletivo, ou do conjunto coletivo de ancestrais, a base para o culto Lésse Éguns e Lésse Orixá (SANTOS, 1984). Sobre esta composição é colocada um pano branco retirado apenas quando será assentado aquele égun.

Durante o velório dá-se a retirada do oxu. No momento da morte, o princípio vital ou a respiração da vida denominada de emi, despreende-se do corpo e volta ao Orum (o plano espiritual) fazendo necessário cortar o vínculo do corpo, que deverá se decompor e retornar suas energias à terra através da posterior decomposição deste. Tal corte se dá pela retirada deste oxu - o assentamento do orixá do indivíduo realizado em sua cabeça no momento de sua feitura¹⁵.

O ritual consiste na raspagem da cabeça no local onde houve a sua feitura. Após esta raspagem, que abre espaço para as atividades rituais por conectar o ori ao mundo físico, são sacrificados pombos e galinhas e o sangue é colocado sobre o local. Com a utilização de um chumaço de algodão, o sangue e este oxu são retirados e devem ser despachado em um local no qual Exu possa apanhá-los e levá-los para o Orum.

Para o caso de Joãozinho, as fontes relatam este momento da seguinte forma:

¹⁵ Por feitura, entende-se o rito iniciático do candomblé que consiste no assentamento do orixá na cabeça física e na espiritual (ori) da pessoa.

No momento em que o caixão, suspenso por seis homens, entrou em um corredor de médiuns trajando roupas brancas que entoavam hinos a Iansã, quatro dos oito ogãs começaram a bater os atabaques para chamar respectivamente Iansã e Oxossi os santos do morto. Foram sacrificados três carneiros e Tião de Irajá se aproximando do corpo, derramou um pouco de sangue sobre a cabeça do morto. Lavando-a em seguida com uma mistura de ervas. Fazendo um pequeno risco na testa do cadáver. Com isto, cessava a capacidade daquele corpo para receber o santo e iniciar pessoas na religião. Coube a Tião a realização do rito, de vez que nenhum babalorixá feito por João teria capacidade para colocar a mão na cabeça de quem lhe fez o santo. Logo depois, aumentou o ruído dos atabaques para o espírito se desprender do corpo. Todos os orixás se manifestaram e dançaram, menos Iansã e Oxossi (LAPOENTE, s.d., n.p.).

Após este ato, conforme o candomblé, a alma da pessoa falecida está livre para seguir seu rumo. Para Santos (1984), o emi, sendo um princípio vital, é imortal. Ele aloca-se no Orum por um dado período de tempo até retornar à Terra em novos indivíduos. Para os membros do Terreiro de Oyá até a realização do axexê, mesmo com a retirada do oxu e do emi, o espírito da dirigente estaria vagando pelo plano material, fazendo-se necessário os ritos para desprendê-la totalmente desta realidade. Conforme a crença do povo de santo, a pessoa não sabe que morreu, fica perambulando por dias como se ainda estivesse viva, fazendo-se necessário o rito para avisá-la sobre sua morte e "dar um rumo para sua alma".

Para Santos (1984) e Rocha (2000) o axexê é o rito que desliga o membro do candomblé de sua vida material ligando-o ao mundo espiritual. Configura-se como uma cerimônia na qual a alma deve desligar-se de sua materialidade na terra (o Aiyé): como o gosto por comidas, roupas e objetos, e assim ligar-se ao Orum e dali começar a sua evolução como espírito ancestral (égun). Conforme o tempo de feitura, poderão ocorrer um, dois ou até três axexês em períodos de 6 meses até completar-se o um ano de luto pela morte do ente. Durante este, a casa não realiza festa alguma, bem como os filhos de santo que já possuem seu jogo de búzios estão proibidos de realizar quaisquer atividades em respeito ao ente falecido.

O axexê¹⁶ pode ser entendido como a ida para o mundo espiritual do/da dirigente que faleceu. É a partir dele que se decide, via consulta à própria pessoa pelos búzios, se os seus assentamentos de orixás, roupas e objetos serão descartados, guardados ou distribuídos. Conforme Rocha:

Os ritos do axexê indicam a necessidade de cortar os vínculos do morto com este mundo, por isso seus pertences são destruídos e levados para um local designado pelo jogo. Os assentamentos de orixás que o morto possuía em vida podem ir com ele ou ficar de herança para alguém, ou para a casa. Ao fazer a 'entrega do carregó', fica consumada a separação entre o morto (e seus pertences) e este mundo. No caso de um axexê de sete dias, a 'entrega do carregó' é feita no sexto dia. No último dia canta-se o padê com o dia claro e, em seguida, procede-se à limpeza da casa para afastar qualquer possibilidade de permanência da morte no seu interior (ROCHA, 2000, p. 103).

A estrutura do axexê consiste em um rito que dura de uma a sete dias no qual dança-se o padê (saudação a Exu e os espíritos ancestrais masculinos e femininos) a noite. Após ele inicia-se a "Dança da Cabaça", rito no qual uma cabaça é colocada no centro do barracão ao lado de uma vela. Ambos representam a presença da alma do ente falecido. Com uma série de danças cada membro da casa roda no entorno da cabaça depositando moedas (PEREIRA, 2013a)¹⁷.

A dança e a oferta de moedas significa, primeiro, um pagamento para que o morto não cause malefícios aos vivos e uma oferta compensatória pela sua passagem para o plano espiritual. Após o depósito do erário são oferecidos alimentos que o/a falecido/a gostava dentro do Ibó (o quarto onde residem os éguns). Todas as ofertas têm por finalidade a obtenção de energia (axé) para a passagem para o Orum (PEREIRA, 2013a).

¹⁶ A descrição completa de todos os ritos do axexê e a reabertura da casa após o luto podem ser encontrados em Santos (1984), Cruz (1995), Prandi (2000) e Pereira (2013a).

¹⁷ Até o presente momento, não se sabe quantos axexês Joãozinho teve direito. Devido ao conflito instaurado na casa, indicamos que apenas um. Talvez a escolha deve-se a necessidade de introduzir novo comando no terreiro e a própria vontade do dirigente de que ele não fechasse. Apenas pesquisas mais exaustivas em fontes primárias e orais podem sanar tal lacuna.

Após a série de noites em que isso se repete (uma, três ou sete) os búzios e os éguns são consultados e pergunta-se ao falecido quais de seus objetos pessoais e assentamentos devem ficar na casa ou irem com ele para o Orum. Aos que são escolhidos para o acompanharem, procede-se o rito da quebra destes (que também visa a liberação de energia para a travessia). Após esta quebra segue-se o "Carrego", ou seja, todo o material é posto em um saco e depositado em algum lugar (como praias, mares, rios ou estradas), para que ali não causem mal a alguém, neutralizando o poder de Iku, o orixá da morte (SANTOS, 1984).

Feito o Carrego, termina-se o assentamento do/da falecido/a no Ibó e este passa a figurar como espírito ancestral da casa, com o dever de protegê-la, zelar por seus filhos e desenvolver-se como espírito guia para o terreiro (conceito ou significado dos éguns). Somente após anos ou décadas de aprendizado é que o égun poderá vestir-se com roupas, como no caso dos terreiros da Ilha de Itaparica (BA), e transitar entre os vivos. Não há uma regra para esse tempo, tudo depende do próprio éguns e de sua relação com a casa (SANTOS, 1984; PEREIRA, 2013a).

O conflito pelo poder na Gomeia: a formação de grupos rivais na sucessão da casa

Após a morte de Joãozinho, não respeitando aparentemente o luto imposto pelo axexê, os jornais noticiavam que seria aberto um cofre localizado na residência do dirigente em Bonsucesso onde estaria seu testamento de herança quanto ao novo líder da casa. Como observado na Figura 2, o *Jornal do Brasil* de 29/03/1971, destaca que mesmo antes da abertura do testamento já haviam dois grupos que disputavam o comando da casa.

Figura 2: Jornal do Brasil de 29/03/1971 noticiando a abertura do cofre de Joãozinho.



Fonte: Jornal do Brasil de 29/03/1971.

Outra fonte afirma que Tião de Irajá, indicado para a verificação de quem lideraria a Casa através do jogo de búzios, realizaria a consulta, mesmo que a contragosto. Isso nos indica não apenas grupos discordantes da consulta e que respeitariam o luto da Casa, mas também de que essa informação poderia ser prejudicial, pois a colocaria em confronto:

Sete dias depois, Tião de Irajá não queria jogar os búzios, maneira que os orixás falam aos iniciados para indicar quem herdaria o trono da Gomeia. Porém, foi escolhido para

realizá-lo. Segundo a própria Menininha do Gantois, só ele tinha condições de fazer o jogo naquele momento. Antes de fazer o jogo ele declarou a todos que estavam presentes que [o] faria sabendo que depois, dos quatro mil amigos que tinha naquele local, não lhe restaria mais de quinhentos. Disse também que o jogo seria assistido por todos [e] utilizou os mesmos búzios da cerimônia do axexê e fez questão, inclusive, de que os Ogãs e os mais velhos ficassem ao seu lado naquele momento (LAPOENTE, s.d., n.p.).

Assim, é indicativo que os grupos de oposição ou de embate pelo poder já estivessem presentes antes mesmo da morte de Joãozinho, o que desloca o conflito para a fase anterior da ruptura, conforme a teoria de Victor Turner (1974 e 2008). Isso apresenta, de forma clara, que grupos agenciais já se movimentavam pelo comando do Axé, questionado sua liderança antes mesmo de seu falecimento¹⁸.

Conforme jornais como *O Globo* e *Última Hora*, de um lado estava Ileci da Silva, filha de Oxum e a Ialaxé da casa (pessoa que cuida dos espaços físicos e conservação dos bens do terreiro), sendo aclamada por unanimidade para a direção. De outro lado estava Ceci, ou Sandra Regina de Oxumarê¹⁹, de apenas 7 anos, a qual foi indicada pelos búzios como sucessora (vide figura 3). Outras fontes confirmam o noticiado pelos jornais:

Para surpresa os Búzios indicaram Ceci Caxi, Sandra Reis dos Santos, filha carnal de Kitala Mungongo, Adalice Benta dos Reis e de Demivaldo dos Santos, um sargento da marinha. Espiritualmente Sandra era filha de Angorô, o Oxumarê Nagô, representado por uma serpente e o arco-íris,

¹⁸ As entrevistas de Pereira *et al* (2012) não conseguiram êxito em elucidar essa situação. Contudo, os jornais da época nos são indicativos de que ela já existia. Assim, estas publicações configuram-se como uma arena na qual interesses de jornalistas, redatores, proprietários dos veículos de imprensa, assim como os grupos de interesse na liderança da casa influenciavam direta ou indiretamente na forma como as matérias eram redigidas, dispostas no periódico e publicadas.

¹⁹ "Sandra nasceu dentro da Gomeia no dia primeiro de novembro de 1961, seu João [da Gomeia] foi quem fez o parto. A recém nascida, além de ter sido cercada de cuidados, tomou banho de sete dias na bacia de Iansã. Quando estava com apenas um mês de nascida foi retirada do colo de sua avó pelo Oxossi de Pai João que a tomando nos braços, levou-a até o meio do ariaxé (nome dado a um lugar isolado onde os praticantes da religião se recolhem para obrigações). Embrulhou-a então com axoxó (milho vermelho) e depois suspendeu o bebê, devolvendo-o à avó. No dia quatorze de julho de 1961, com oito meses de vida Sandra teve de ser raspada por motivos de doença. Seu nome passou a ser Ceci Caxi e Seu João além de padrinho de batismo, passou a ser zelador de Santo dela" (LAPOENTE, s.d., n.p.).

ela só tinha nove anos de idade. Com isto, começou a briga pelo poder na Gomeia e Tião foi acusado de forjar o jogo e teve de se defender em jornais. Apesar de na época ter sido filmado e transmitido pela televisão, ignoraram os fatos. Oxossi, Iansã, Omolu, Oxalá e Oxumarê responderam e bateram cabeça. Sandrinha foi carregada e colocada no trono, sem que ninguém fosse contra a isso, naquele momento (LAPOENTE, s.d., n.p.).

Figura 3: Notícia do conflito e da sucessão no *Jornal Última Hora* de 23/03/1971.

Orixás, Egum, Ariaxés cultuaram o Rei do Candomblé

Na presença do corpo do famoso pai-de-santo vários de seus "filhos" escolheram, por unanimidade, o sucessor de Joãozinho da Gomeia: a filha de Oxum, Ilexi da Silva, que no Candomblé ostenta vários títulos — Ialaxé, Iaquêrê, Iacucu e Iansãorô. A mãe-de-santo, imediatamente, conversou com os "orixás", para saber se realmente poderá sentar no trono.

Reportagem de AMADO RIBEIRO
Fotos de JÓRGÉ NICOLLELA

FILHA DE OXUM NO TRONO DE GOMEIA

A REPORTAGEM de ÚLTIMA HORA, visando a trazer tranquilidade aos "filhos" de Joãozinho da Gomeia, de Ialaxé com o falecimento do pai, promoveu ontem às 11 horas, no famoso "terreiro" da Gomeia a eleição por livre escolha, do substituto do Babalorixá falecido acata-feita em São Paulo e em falecido apuado em Caxias com o acompanhamento de impressionante multidão!

Por unanimidade absoluta e na presença do corpo do internacionalmente conhecido "pai de santo", ficou decidido, de fato e de direito, que o lugar de Joãozinho será ocupado pela filha de Oxum, Ilexi da Silva, que no Candomblé ostenta os seguintes títulos: Ialaxé, Iaquêrê, Iacucu e Iansãorô.

Imediatamente depois da eleição, foram arrolados os pés de "mãe de santo", alguns em transe e batendo-lhe as mãos seguintes vezes. Ilexi, uma preta retinta, de 58 anos, recentemente operada da vista esquerda, estava sentada numa cadeira de espaldar alto, ao lado do trono de Oxá, estado ao lado do "terreiro" que morreu em consequência de um tumor maligno no cérebro.

Num quarto secreto ao lado da morada de Ariaxé, onde nem mesmo os filhos de maior prestígio podem entrar, "Bamba de Amurego" a famosa Mãe Pequena do "terreiro" da Gomeia, na Bahia, estava em fundamento, isto é, conversava com os Orixás e Inxás bábás, pedindo conselhos aos caboclos para que fique decidido, dentro de um ano, quem ocupará o lugar de Joãozinho da Gomeia e o poderão "Joãozinho da Gomeia" a quem filhos procuravam em vésperas de eleições.

Artista escroto acompanharam a cerimônia de "orixá" no famoso babalorixá.

Tomando conta da cabeça do morto ficou o "Orixá Orixá" Edivaldo Pin, filho espiritual dos caboclos Omolus e Adju. A Iagá Diva Teles, filha de Iansã, ficou guardando o lado direito do altar, enquanto que o lado esquerdo era vigiado pela "Bocicomoango" Floraci Pereira, filha de Iansã e de Mãe Oxum. Do lado esquerdo estava a "Orixá" Valentes Augusta de Sousa, filha de Babalá e Iansã, e uma preta estava a Gilvâná Ribeiro Nascimento, filha de Babalá e Oxomba.

Cenas de demônios ocorriam a todo momento. Centenas de jornalistas, curiosos e turistas estrangeiros estiveram no "terreiro", todos em silêncio, acompanhando a eleição, enquanto que o pai espiritual e que duravam entre si qual será o substituto, Ilexi da Silva, e o novo "Joãozinho da Gomeia" nutria profunda respeito, em seu tronco-debraço, confirmava integralmente o resultado da eleição propícia por seu pai "terreiro" de Ilexi da Silva e o sucessor de famoso "Babalorixá" Ilexi nasceu num "terreiro" de Ilexi da Silva, na cidade de São Francisco, no interior da Bahia, e foi criada na Barra. Transferiu-se para Salvador onde conheceu "Joãozinho da Gomeia", que rasou sua cabeça, iniciando no Candomblé. Ilexi sentou-se no poder de imediato.

— Ele não tinha um segredo que não contasse a mim. A partir da "Baba" — esposa do "terreiro" — quem mandava era eu. Tudo ele combinava comigo. Era sua substituta por sua vontade e por ordem dos Orixás. Foi que "Mãe Pequena" quando sair de seu retiro de 7 dias, dirá que o lugar de "Joãozinho da Gomeia" é meu.

7 dias e 7 noites

O sepultamento do "orixá" ocorreu numa sequência de cerimônias que duraram 7 dias e 7 noites. Nesse período seus filhos seguravam não poderia se alimentar de carne. Últim, ao meio-dia, teve lugar, junto ao corpo, o ato do "Ajexu" — que ocorreu

Sebastião Giladé, da "Iagá" de Orixá, do "terreiro" do senhor Boni Jesus na Iagá, em Santos, São Paulo, recebeu também várias honras. Foi ele quem, no interior, há 3 meses, foi eleito da Gomeia. Segundo Giladé, "Joãozinho da Gomeia" era o mais importante Babalorixá brasileiro, várias vezes consagrado e se transferiu para a África onde teria "status" de rei de uma das muitas tribos da Angola.

Julio Delino, encarregado do cerimonial do "terreiro" da Gomeia, assistiu a toda a agitação do "pai de santo", que passou 17 dias em coma até morrer.

O Caxiô José Delino garante que imediatamente depois de um ano os Orixás se reunirão para indicar o substituto de Joãozinho da Gomeia. Mas os "babalorixás" no "terreiro" não serão interrompidos, como se costuma fazer e muitos, sendo entregue todo o cerimonial ao filho-de-santo Bambiassá.

Dezenas de pessoas vieram da Bahia especialmente para o sepultamento do Babalá e entre elas sua sobrinha Maria Magalhães Magalhães, que assim se expressou sobre o pai:

— Ele era sábio, bom e belo. O mundo perdeu, com sua morte, uma das suas mais preciosas e sagradas que já existiram.

O Varador José Carlos Lacerda, da Arca, apresentará hoje na Capela de Caxias requerimento para que a Rua Caxiense, no bairro Capuraba, passe a se chamar Rua "Joãozinho da Gomeia".

Chão e tristeza no velório.

Fonte: *Jornal Última Hora* de 23/03/1971.

Após o conflito instaurado, já que a Justiça havia impedido que uma menor assumisse o comando²⁰, Gitadê (filho de santo de Joãozinho ao qual foi ao encontro quando de sua morte, residente em São Paulo), rompe com a casa e se transfere, seguido de Ileci e mais alguns filhos de santo do terreiro, para sua própria Casa. Em terras paulistas ele dá continuidade a seu terreiro, assumindo a denominação de Terreiro da Gomeia de São Jorge. Os estudos indicam que, mesmo após a cisma, a Casa remanescente em Duque de Caxias sofreu novas rupturas, levando-a a manter-se em funcionamento por poucos anos (até 1983). Sandra Regina, a impedida de assumir por ordem da Justiça, teria optado por não ascender ao comando das atividades, o que levou o terreiro ao seu fechamento e abandono. Em 2012 as pesquisas de Pereira *et al* registraram que o antigo terreiro se tornou um campo de futebol e área de descarte ritual de objetos dos cultos afro-brasileiros, possuindo ainda algumas estruturas do antigo Axé (vide figura 4).

Conforme fonte que carece de mais dados, o fim da Gomeia também pode ser explicado da seguinte forma:

No fim do mesmo ano Tião faleceu. Começou a disputa, Deuandá, Miguel Grosso, Odecoiaci, Samba de Amongo, Ogejican, Ilecy e Dundum Ame, Paulo Sergio Nigro que ficou a frente da Goméia enquanto seu João esteve doente, lutavam pelo direito do trono. José Santos Torres, Filho adotivo de seu João denunciou o roubo das peças dos Santos: Oxalá, Iansã, Oxossi, Obaluaê e treze Exus. Janelas, telhas e madeiras eram levadas como lembranças do que foi a Gomeia do Rio. Sandra morava com a madrinha no bairro de Copacabana no Rio de Janeiro. Sua mãe temia pela vida dela na luta do poder. É bom lembrar que na maioria dos artigos e matérias de jornais o nome de batismo de Seci Caxi e apresentado como Sandra Regina dos Santos. Na verdade seu nome de batismo é Sandra Reis dos Santos. O nome era alterado pelos parentes e amigos temendo que fizessem feitiçaria contra ela, utilizando o nome original. O Professor José Ribeiro de Souza, do palácio de Iansã, passou a utilizar

²⁰ "O Juiz de Menores de Caxias Sr. Eduardo Peres Carnota, decidiu não intervir no problema, pois estava restrito à esfera religiosa e as liberdades de culto estão asseguradas pela constituição e deve ser respeitada. A autoridade dela seria apenas simbólica. A parte prática seria desempenhada por seu tutor, o ogã Valentim. Seci teria de ocupar o trono somente durante as danças e os cânticos no terreiro. As obrigações (oferendas) só seriam feitas de madrugada, quando Seci já estaria dormindo" (LAPOENTE, s.d., n.p.).

o título de “Rei do candomblé” nomeado por um conselho sacerdotes com mais de 50 anos de iniciação na religião, presidido por Tancredo da Silva Pinto. A briga passa a ser entre duas correntes, a de Ogã Valentim, do lado de Sandra Reis dos Santos e do outro lado, Mãe Ileycy tendo como escolhido Raimundinho. A luta pelo poder e a lenda do tesouro enterrado na Goméia, fez com que as atividades do centro fossem encerradas em 1983 (LAPOENTE, s.d., n.p.)

Figura 4: Estado do espaço onde se localizava o Terreiro da Gomeia (Duque de Caxias) em 2012.



Fonte: Pereira *et al* (2012, s.p.).

Victor Turner e os ritos de passagem: uma abordagem para o evento

Turner (2008) se propõe a analisar o rito e a sua liminaridade, período em que não há um status e leis prévias e nem vindouras, onde “[...] o que ontem era liminaridade hoje está estabelecido, o que hoje é periférico torna-se o central de amanhã” (TURNER, 2008, p. 14), em contextos simbólicos e trazendo a passagem da natureza humana para a cultura e suas representações sociais como fundantes da percepção social, da ação dos sujeitos e da estrutura social.

Assim, as ações humanas são ações geridas por símbolos e percebidas pelo recorte da ação de ritos de vida ou ritos de passagem (TURNER, 2005). Esses ritos são fundamentais para a sociedade, pois preparam os indivíduos para ocuparem lugares ou “estados sociais” (TURNER, 1974 e 2005) dentro da sociedade.

Pensando as ações sociais e mesmo a sociedade como um teatro, onde personagens/indivíduos encenam e contracenam entre si situações já estabelecidas, Turner (2008) define o drama social como um conflito entre determinado número de personagens que tentam afirmar suas percepções sobre a realidade esvaziando assim as de seus oponentes. Há então uma percepção de que a dinâmica social é um conjunto de performances produzidas por um programa, sendo este considerado como a cultura.

Em momentos como os ritos de passagem haveria, então, uma situação de liminaridade em que as ações dos atores sociais não estariam escritas ou normatizadas, criando o que Turner (2008) denomina de liminaridade, onde “[...] o que ontem era liminaridade hoje está estabelecido, o que hoje é periférico torna-se o central de amanhã [...]” (TURNER, 2008, p. 14).

Assim, as ações humanas são ações geridas por símbolos e percebidas pelo recorte da ação de ritos de vida ou ritos de passagem (TURNER, 2005). Esses ritos são fundamentais para a sociedade, pois preparam os indivíduos para ocuparem lugares ou “estados sociais” dentro da sociedade (TURNER, 1974 e 2005). Tal perspectiva não exclui certa visão superorgânica de Durkheim (2000), mas permite ao pesquisador observar o desenvolvimento e a história de uma sociedade e/ou grupo como uma sucessão de fases únicas e não repetidas nas quais qualquer movimento é o resultado direto de inspirações que nada devem ao passado.

A crise iniciada com um período de liminaridade, onde a ordem é temporariamente suspensa e deve, pelo rito, ser reordenada, coloca em risco a manutenção da *communitas* (TURNER, 1974, 2005 e 2008), pois afeta questões não apenas de morte e vida (símbolos ambíguos), mas também da

perpetuação desta enquanto o rito se desenvolve como num palco, onde os atores encenam situações e esperam de seus pares atuações condizentes para a perpetuação do grupo e da estrutura social.

Fora os tabus presentes no próprio grupo, as relações sociais e de estados (TURNER, 1974 e 2005) estão em crise durante a liminaridade, estado instaurado com o rito e seus mecanismos sobre o sujeito ou grupo. A fase anterior à liminaridade do rito é marcada pela possibilidade da quebra do grupo via disputas de poder. Tal conflito, conforme Turner (1974) é absorvido e resolvido apenas quando se inicia o rito.

Para Turner (1974, p. 116) o conceito de rito liga-se a “toda mudança de lugar, estado, posição social e idade”, caracterizando-se pela mudança de um estado culturalmente reconhecido para outro ou para uma condição estável e recorrente. O sujeito ritual passa, portanto, a ter características que não o permitem ser o que era e muito menos ser o que virá a ser, ele encontra-se suspenso ou em fase de aprendizagem de um novo estado social, ou seja, o *límem*.

Assim, percebe-se que o rito liminar possibilita não apenas a transição de estado da pessoa ou grupo, mas reconfigura a arena política ou a perpetua. Turner (1974 e 2008) desenvolve três fases para a atuação dos ritos de passagem: separação ou ruptura - abrange todo o comportamento simbólico que significa o afastamento do indivíduo ou do grupo de um ponto considerado fixo e anterior na estrutura social ou o afastamento do conjunto de condições sociais (um estado); margem, *limen* ou crise - onde as características do sujeito ritual, ou seja, transitante, são ambíguas. Não há atributos do passado ou do futuro que o caracterizem. É um domínio cultural ambíguo ou sem valor fixado devido o trânsito. As ações e as posições do sujeito ritual são, contudo, previstas e esperadas pela coletividade; reintegração - caracteriza-se pela passagem do neófito pelo rito e sua reintegração à estrutura social (onde pode ser rebaixado ou degradado ou elevado). A regeneração defendida por Turner (1974 e 2008) liga-se não

apenas a uma fase do rito, estando portanto, no plano sagrado, mas também se liga ao campo físico ou profano da micro política das situações analisadas.

A agência no conflito religioso da Gomeia: críticas e novos postulados sobre a visão estrutural-funcionalista

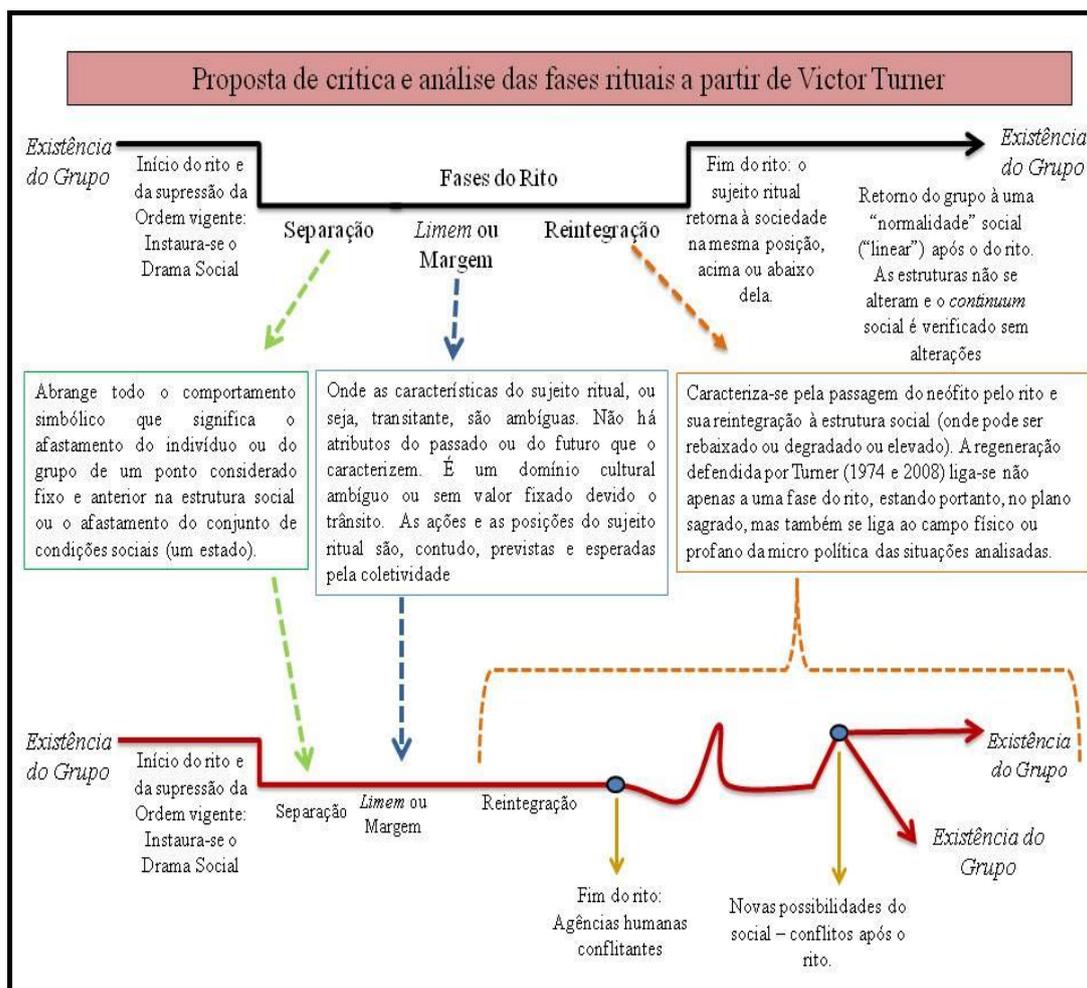
Aventamos a hipótese de que o arcabouço teórico de Victor Turner pode não contemplar, ou mesmo ser equivocado, quanto a retomada da normalidade dos grupos sociais após o fim dos ritos de passagem (término da reintegração). Assim, findada a liminaridade, a não retomada dos fluxos sociais, conforme estavam anteriormente ao rito, podem ser debatidos. Rituais e performances privilegiam o fazer e o agir, reforçam o contexto, admitem o imponderável e a mudança, compreendem a linguagem da ação, a sociedade em ato e prometem alcançar cosmovisões – tudo isto podendo levar a um acordo de objetivos teórico-intelectuais com político-pragmáticos (PEIRANO, 2006). É possível, assim, ver essa relação no caso da Gomeia? Ou a teoria estrutural-funcionalista necessitaria de adequações ou críticas para fazer emergir a agência de sujeitos ou grupos nas performances?

Cabe-se, assim, questionar, se a teoria de Turner seria capaz de contemplar "[...] a fragmentação das relações, o inacabamento das coisas, a dificuldade de significar o mundo" [e se o] "modelo de drama social também pode suprimir os ruídos [dos diversos atores envolvidos na situação]?" (DAWSEY, 2007, p. 531 e 542). Esse questionamento torna-se mais visível na Figura 5.

Entendemos que o modelo de fases de Turner (1974, 1987, 2005 e 2008) possui extrema valia ao separar em etapas os ritos de passagem. Contudo, devido ao viés estrutural-funcionalista, a agência dos sujeitos durante o ritual (antes da realização deste ou ainda em seu término) não são considerados. Assim, o macro (ou o "Todo Social" como afirmaria Durkheim, 2000) passa a ter maior peso sobre os indivíduos, o que impede de

pensarmos que tais "sujeitos rituais" de Turner (1974 e 2008) possuem agência durante o rito.

Figura 5: Proposta de análise do conflito sucessório no Terreiro da Gomeia a partir dos postulados de Victor Turner e a crítica realizada a eles, em especial a percepção da agência dos sujeitos após o fim do ritual e que pode alterar o *continuum* social dando-lhe novas alternativas de organização para o grupo.



Fonte: Elaboração Própria.

Centramos nossa crítica aos postulados de Victor Turner em não considerar que os sujeitos ou grupos envolvidos podem influenciar no rito e que este, longe de restaurar a realidade, pode apresentar uma modificação desta ou mesmo sua anulação. Esta hipótese foi parcialmente levantada por

Pereira (2013a) em um estudo relacionado ao axexê e a reestruturação de um terreiro de candomblé Kêtu após a morte da dirigente.

Desta forma, as propriedades estruturantes do conflito entre os dois grupos só têm sentido se contextualizadas no tempo-espaço e na consideração de que estes possuem certo grau de subjetividade em seus atos. Longe de pensarmos apenas no rito como um meio de reintegração do indivíduo ao social (TURNER, 2005), devemos ter em mente que ocorrem "episódios" em que processo de mudança em grande escala ocorrem e nos quais há certo tipo de reorganização institucional (GIDDENS, 2003).

Estes episódios estão baseados em práticas sociais recursivas - elas não são criadas pelos atores, mas continuamente recriadas por eles através dos próprios meios pelos quais eles se expressam como atores - e estão relacionadas a dois conceitos: o primeiro a monitoração recursiva e o segundo, a agência humana.

Por monitoração reflexiva, Giddens (2003) indica ser a competência que indivíduos têm de avaliar a ação de seus semelhantes, ocorrendo em momentos de interação (os encontros sociais e os episódios) onde é possível aos indivíduos observar e, de certa maneira, interagir com o cenário que se coloca. Assim, por ela, há a capacidade de "racionalização da ação" (GIDDENS, 2003), onde os atores têm um contínuo entendimento teórico das bases de suas atividades e espera-se que sejam capazes de explicar constantemente suas ações (o que Giddens denomina de consciência discursiva e prática).

Por agência, Giddens (2003, p. 10) afirma que ela "não refere-se às intenções que as pessoas têm ao fazer as coisas, mas à capacidade delas para realizar essas coisas em primeiro lugar". Ao contrário, devemos entender que a "[...] agência diz respeito a eventos dos quais um indivíduo é o perpetrador, no sentido de que ele poderia, em qualquer fase de uma dada sequência de conduta, ter atuado de modo diferente [...]" (GIDDENS, 2003, p. 11).

Assim, a agência liga-se, obviamente, ao campo da ação dos sujeitos. Em especial, ao que não é esperado socialmente e advém de sua consciência prática aliada à consciência discursiva. Ou seja, agência é o fazer não intencional somado ao fazer consciente. De forma clara, agência é aquilo que os atores fazem intencionalmente e que tornam-se eventos que não teriam ocorrido caso ele não tivesse agido ou procedido de forma diferente, mas cuja a ação está ao seu alcance (GIDDENS, 2003).

Outros olhares sob a agência

Observando o ocorrido na Gomeia pela união dos postulados de Victor Turner e Antony Giddens chegamos a uma nova leitura do fato. Ao que tudo indica, Joãozinho assumiu para si uma posição de destaque e controvérsia intencionalmente e consciente de que um "mulato, homossexual e macumbeiro" (GAMA, 2012) lhe traria mais ganhos do que perdas em suas ações.

Pelo exposto nos jornais e nas fontes consultadas, é indicativo que ele tenha desenvolvido este capital simbólico (BOURDIEU, 1989) como forma de diferenciar-se frente a massa de dirigentes de candomblé tanto na Bahia como no Rio de Janeiro. Nos fica claro que ele atuou com alto grau de consciência de sua agência em todo os momentos de sua trajetória, oscilando entre a tradição do candomblé e o conflito com sua homossexualidade.

Aparentemente, esta posição lhe rendeu tanto críticas do meio religioso (como as de Mãe Menininha do Gantois), como da sociedade em geral (ao ver sua dança e suas performances). Contudo, é possível vermos que esperava que por meio destas ações ele se tornasse notório no cenário carioca dos anos de 1950 a 1970, fato comprovado pela imensa quantidade de publicações que obtém juntos aos veículos da época (GAMA, 2013).

Contudo, a mesma capacidade agencial de angariar atenção, dinheiro e prestígio parece ter desenvolvido em seus filhos de santo certa oposição à

sua liderança (fato noticiado no Jornal Última Hora) e, ao mesmo tempo, levado a casa ao embate pela liderança. Apresenta-se aqui um claro campo de interesses entre dois grupos que se colocavam contra a manutenção da imagem construída pelo babalorixá e outro a favor desta continuidade. Como afirma Giddens (2003), mesmo os grupos de interesses podem se mover de forma agencial para alcançar seus objetivos. Para o caso da Gomeia, parece nos que a cisão da casa não era o foco final, mas sim o resultado do confronto estabelecido.

Assim, mesmo com a morte do dirigente, sua figura e posições continuaram a influenciar as ações dos seus filhos/as de santo, ao ponto da cisão ser inevitável e irrevogável. Ao contrário do que Turner (1974 e 2008) afirma, o sujeito ritual Joãozinho não foi apenas reintegrado ao social como égun (fim último do axexê), mas parece nos que a agência de suas ações, somada a de seus filhos, foi fator decisivo para a instauração do conflito na Gomeia.

Ao invés da retomada da normalidade ou do *continuum* social defendido por Turner (1974 e 2008), a cisão da Gomeia apresenta uma ruptura e a escolha consciente dos atores sociais em se manterem parte fiéis a imagem do dirigente e outra separada e autônoma do babalorixá. Assim, longe de ter uma função reintegradora, o rito mortuário do axexê teve como resultado uma nova configuração do social para o grupo de adeptos da casa.

Sob o olhar da teoria de Victor Turner (1974, 1987, 2005 e 2008) esses conflitos passariam despercebidos ou como inerentes a estrutura das fases dos ritos de passagem. Contudo, com o olhar de Giddens (2003), podemos perceber como cada fase foi permeada de jogos de interesse tanto do sujeito ritual como do grupo. Se Turner indica que o rito é extensivo ao grupo, o que o estudo de caso e a proposta de análise colocada nos apresenta é que existem divergências internas dentro das fases do rito, bem como dos interesses do grupo que passa por tal situação. Apenas um aprofundamento do estudo, via coleta de dados orais e de mídia da época poderão expor, com maior clareza, a hipótese aqui levantada.

Esperamos ter apresentado neste estudo o evento sucessório, assim como a própria personalidade e elementos de cunho religioso do candomblé que tenham influenciado para a instauração de uma disputa pela liderança e o conseqüente fechamento do Terreiro da Gomeia. Buscamos mostrar como cada um destes elementos contribuiu para a cisão da Casa e a abertura de uma nova Gomeia por um dos grupos litigantes. Em especial, apresentamos as críticas ao modelo estrutural-funcionalista proposto por Victor Turner. Assim como demonstrar que tal arcabouço teórico não leva em consideração a agência dos indivíduos, em meio a um rito, bem como no resultado.

Referências bibliográficas

BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contracapa, 2000.

BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia: rito nagô**. São Paulo: Companhia da Letras, 2001.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

CAPONE, Stefania. Le pur et le dégénéré: le candomblé de Rio de Janeiro ou les oppositions revisitées. **Journal de la Société des Américanistes**, Paris, v. 82, p. 259-292, 1996.

CRUZ, Robson Rogério. **Carrego de égun: contribuição aos estudos do rito mortuário no candomblé**. 1995. 100 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, [1995].

DAWSEY, John C. Sismologia da performance: ritual, drama e *play* na teoria antropológica. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 50, n. 2, p. 527- 570, 2007.

DURKHEIM, Emile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

GAMA, Elizabeth Castelano. **Mulato, homossexual e macumbeiro: que rei é este? Trajetória de Joãozinho da Gomeia (1941-1971)**. 2012. 205 f. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal Fluminense, [2012].

_____. "Uma trajetória de muitas histórias: João da Gomeia e o conflito entre Candomblé e Umbanda nos "anos dourados". In: **Anais do XXVII Congresso Nacional de História: conhecimento histórico e diálogo social**. Natal, julho de 2013, p. 1-12.

GIDDENS, Anthony. **A Constituição da Sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LANDES, Ruth. **A cidade das mulheres**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.

LAPOENTE, Waldemar Alvarenga. A luta pela Gomeia e o resgate da História. In: PROJETO CENTRO CULTURAL JOÃOZINHO DA GOMEIA, n.d. Disponível em: http://ccjgomeia.blogspot.com.br/2010/11/luta-pela-gomeia-e-o-resgate-da_26.html . Acesso em: 31 ago. 2014.

LODY, Raul; SILVA, Vagner Gonçalves da. Joãozinho da Gomeia: o lúdico e o sagrado na exaltação ao candomblé. In: SILVA, Vagner Gonçalves (Org.). **Caminhos da Alma: memória afro brasileira**. São Paulo: Summus, 2002. p. 153-184.

LUHNING, Angela. **Verger - Bastide: dimensões de uma amizade**. São Paulo: Bertrand Brasil, 2002.

MAIA, Maria Manuela Alves; SILVA, Joselina da. Ao cair dos búzios: conselhos do Pai Joãozinho da Gomeia, num jornal dos anos quarenta... **Faces da Academia**, Dourados, v. 2, p. 25-34, 2007.

MENDES, Andrea. O rei do candomblé nas páginas da revista: Joãozinho da Gomeia em O Cruzeiro (1967). **Recôncavo**, São Paulo, v. 4, n. 6, p. 58-78, 2014.

NASCIMENTO, Andréa. **De São Caetano à Caxias: um estudo de caso sobre a trajetória do Rei do Candomblé Joãozinho da Gomeia**. 2003. 99 f. Monografia (Graduação em Pedagogia) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, [2003].

PARÉS, Luis Nicolau. **A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia**. São Paulo: Editora da UNICAMP, 2007.

PEIRANO, Mariza. Temas ou Teorias?: o estatuto das noções de ritual e de performance". **Revista Campos**, Curitiba, v. 7, n. 2, p. 9-16, 2006.

PERALTA, Antônio Carlos. **Um vento de fogo - João da Gomeia: o homem do seu tempo**. 2000. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Severino Sombra, 2000.

PEREIRA, Sidclay Cordeiro *et al.* **Plantas úteis do Nordeste do Brasil**. Recife: CNIP/APNE, 2003.

PEREIRA, Rodrigo. **No reino das duas senhoras: etnografia do Rito do Axêxe Ilê Omô Oyá (São Gonçalo, Rio de Janeiro)**, 2013a. 219 f. Dissertação (Mestrado em

Antropologia) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, [2013a].

_____. **Espaço e cultura material em Casas de Candomblé no Rio de Janeiro.** 2013b. 302 f. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) - Museu Nacional da Quita da Boa Vista (UFRJ), [2013b].

PEREIRA, Rodrigo *et al.* **Inventário nacional de registro cultural do candomblé no Estado do Rio de Janeiro.** Rio de Janeiro: Musas, 2012.

PRANDI, José Reginaldo. **Conceitos de vida e morte no ritual do axexê: tradição e tendências recentes dos ritos funerários no candomblé.** Rio de Janeiro: Pallas, 2000.

ROCHA, Agenor Miranda. **As nações Kêtu: ritos e crenças: os Candomblés antigos do Rio de Janeiro.** Rio de Janeiro: Mauad, 2000.

REMOND, Réne. **Por uma história política.** Rio de Janeiro: FGV, 2003.

SANTOS, Juana Elbin. **Os nagô e a morte: padê, Asèsè e o culto Égun na Bahia.** Petrópolis: Vozes, 1984.

TURNER, Victor. **Schim and comunity in an African society.** Manchester: Manchester University Press, 1964.

_____. **O Processo Ritual: estrutura e anti-estrutura.** Petrópolis: Vozes, 1974.

_____. **The Anthropology of performance.** New York: PAJ Publications, 1987.

_____. **Floresta de símbolos: aspectos do ritual Ndembu.** Niterói: UFF, 2005.

_____. **Dramas, campos e metáforas: ação simbólica na sociedade humana.** Niterói: UFF, 2008.

Periódicos utilizados

JORNAL DIÁRIO DE NOTÍCIAS. Edição de 23 mar.1971.

JORNAL DO BRASIL. Edição de 29 mar. 1971.

JORNAL O GLOBO. Edição de 30 mar. 1971.

JORNAL ÚLTIMA HORA. Edição de 23 mar. 1971.

JORNAL ÚLTIMA HORA. Edição de 24 mar.1971.

REVISTA MANCHETE, n. 989 de 03 abr. 1971.

Recebido em: 07/02/2015.
Aprovado em: 04/06/2015.
Publicado em: 30/06/2015.