

Rodrigo Pereira

ENTRE FILHOS DE SANTO E Oponentes: o conflito sucessório no extinto Terreiro da Gomeia (Duque de Caxias/RJ)

RESUMO

Por meio de dados etnográficos, orais e periódicos analisados, o artigo versará sobre o conflito sucessório ocorrido, a partir do ano de 1971, no Terreiro da Gomeia (Duque de Caxias/RJ), pertencente à tradição Angola do Candomblé. O local era comandado pelo migrante baiano Joãozinho da Gomeia (ou Tata Londirá), grande liderança afro entre as décadas de 1940 a 1970. O conflito formou-se a partir de alas contrárias a sucessão e buscou indicar suas próprias lideranças, demonstrando uma quebra no poder do rito de consulta e de descendência no terreiro. A partir do referencial teórico de Victor Turner, faremos uma análise etnohistórica do caso, o que permite uma melhor compreensão do fato.

PALAVRAS-CHAVES: Candomblé; Terreiro da Gomeia; Tata Joãozinho da Gomeia; Conflito Sucessório; Victor Turner.

ABSTRACT

Through ethnographic, oral and periodical data analyzed, the article will deal with the succession conflict that occurred, from 1971 on, in Terreiro

da Gomeia (Duque de Caxias, RJ), belonging to the Candomblé Angola tradition. The place was commanded by the Bahian migrant Joaozinho da Gomeia (or Tata Londirá), a great Afro leader between the 1940s and 1970s. The conflict was formed out of wings contrary to the succession and sought to indicate its own leadership, showing a break in the Power of the rite of consultation and offspring in the terreiro. From the theoretical reference of Victor Turner, we will make an ethnohistorical analysis of the case, which allows a better understanding of the fact.

KEYWORDS: Candomblé; Terreiro da Gomeia; Tata Joãozinho da Gomeia; Succession Conflict; Victor Turner.

CONTEXTUALIZANDO O TERREIRO DA GOMEIA (DUQUE DE CAXIAS/RJ)¹

A década de 1940 caracteriza-se pelo Governo Populista de Getúlio Vargas, direcionado não apenas ao processo de industrialização do Brasil, mas também pela assinatura da consolidação das leis trabalhistas (CLT). Apesar de voltado para o urbano e industrial, o país ainda convivia com o rural e agrário. Se por um lado prevaleciam as lutas entre industriais e proletários em centros urbanos, como São Paulo, por outro as religiosidades católicas e afro-brasileiras conviviam com a Era do Rádio (CALABRE, 2003, p. 2). Este contexto sócio-político ligava-se a fatores como a expansão da indústria automobilística, com a abertura de estradas e a modernização de um país que vivera, até pouco tempo, baseado apenas nas exportações de café.

Neste contexto de industrialização do país é que Pereira (2014) insere o fluxo de dirigentes do Candomblé que migram da Bahia para o Rio de Janeiro na década de 1940, associado a questão dos migrantes a busca de emprego. Este pode ser entendido dentro de uma ótica mais ampla, a dos movimentos migratórios internos no Brasil. O deslocamento interno de trabalhadores do Nordeste rumo ao Sudeste, por um lado, demonstrava que as atividades econômicas desenvolvidas na região não atendiam a demanda e, por outro, que o desemprego gerado pelos efeitos posteriores

¹ O presente artigo é parte das reflexões da pesquisa de doutoramento em curso, intitulada "Espaço e Cultura Material no extinto Terreiro da Gomeia: um estudo etnoarqueológico", realizada no Programa de Pós-graduação em Arqueologia do Museu Nacional da Quinta da Boa Vista (UFRJ). A pesquisa congrega dados etnográficos, arqueológicos e de história oral em sua realização.

a Crise de 1929 levaram a população a migrar em busca de empregos ou melhores salários.

Investimentos públicos e privados levaram o desenvolvimento dos pólos industriais concentrados em áreas como Rio de Janeiro e São Paulo, o que criou um aumento na oferta de empregos. Isso somado possibilitou as melhorias nos sistemas de comunicação e transporte concentrados na região Sudeste. Durante a Era Vargas este fato fez com que grandes contingentes populacionais originados, principalmente do Nordeste, se dirigem ao Rio de Janeiro e São Paulo para trabalhar nas indústrias e em busca de uma vida melhor (SCARLATO, 2011).

Centenas destes migrantes ao chegar à cidade do Rio de Janeiro durante a década de 1940 encontravam uma cidade dinâmica e multifacetada. O atual perímetro urbano da cidade do Rio de Janeiro era naquele período o chamado Distrito Federal – unidade administrativa distinta do Estado do Rio de Janeiro com sede em Niterói. Ele abrigava a capital do Brasil e o segundo maior porto do país. A cidade viu sua população saltar de cerca de 900 mil habitantes no início do século XX para mais de dois milhões e meio em 1940 (IBGE, 2010).

O processo de expansão espacial da indústria no Rio de Janeiro foi definido pela trajetória das linhas férreas e das estradas. Isso levava o avanço das fábricas cada vez mais para a Zona Norte da cidade e posteriormente transbordando para os municípios da Baixada Fluminense como Nova Iguaçu, Duque de Caxias, São João de Meriti e Nilópolis (MAGNOLI e ARAÚJO, 2001). Este processo de industrialização sustentou-se em duas bases: um vasto mercado consumidor formado pela aglomeração urbana no Grande Rio e os gastos governamentais da capital federal instalada na cidade do Rio de Janeiro. Tudo isto ampliou as relações capitalistas de produção e favoreceu a urbanização (SCARLATO, 2011). Esse crescimento das regiões metropolitanas, a ampliação dos mercados consumidores e a construção de vias expressas pulverizaram a atividade terciária da economia por todo o tecido urbano favorecendo a multiplicação de centros comerciais e de serviços geograficamente distantes dos centros metropolitanos. No Rio de Janeiro surgiram centros secundários em áreas como Madureira, Nova Iguaçu e Duque de Caxias (MAGNOLI e ARAÚJO, 2001).

Desde o fim do século XIX a região onde hoje se localiza Duque de Caxias era cortada pelas linhas da estrada de ferro da *Leopoldina Railway*, porém com a abertura da rodovia Rio–Petrópolis em 1928 diversas fábricas e grande contingente populacional se instalam na área (LUCAS, 2014). Esse novo patamar econômico e social acabou por ocasionar a emancipação política do distrito de Meriti (antigo nome da região que hoje forma Duque de Caixas) do município de Nova Iguaçu em 1943 (ALVARENGA NETO, 2009).

Estes adensavam cada vez mais os centros urbanos e, no caso do Rio de Janeiro, ocupavam principalmente regiões da Zona Norte e da Baixada Fluminense (SCARLATO, 2011), as mesmas áreas para quais os terreiros de candomblé passaram a ocupar após as perseguições na região central da cidade (PEREIRA, 2014). Outro fator que correlaciona a migração de trabalhadores e de dirigentes encontra-se na busca destes últimos por novos mercados religiosos que não fossem dominados pelo “Modelo Nagô” de Candomblé da Bahia (CAPONE, 1996). Apesar de ser um argumento materialista, ele não deve ser desconsiderado como o único dos fatores desta diáspora religiosa.

Contudo, a dinâmica que envolvia sociedade, Estado e religiões de matriz africana estava longe de ser pacífica. A questão da laicidade do Estado e da tolerância religiosa durante a Era Vargas tem um novo e decisivo episódio com a assinatura do Decreto-Lei nº 1 202, de 08 de abril de 1939. A ementa da norma jurídica afirma que esta se tratava da administração dos Estados e municípios. Esta lei tem sua principal relevância por acabar com a autonomia dos demais entes da federação e dos municípios, estabelecendo com isso o Estado Novo e a Ditadura Vargas. Porém, em seu Art. 33 no número 3, ela proíbe aos Estados e municípios embargarem qualquer manifestação religiosa (BRASIL, 1939). Seria, teoricamente, o fim da perseguição pelo Governo dos cultos afro-brasileiros (OLIVEIRA, 2007 e 2016).

Contudo, hábitos e costumes arraigados a tão longo tempo não podem ser mudados pela letra fria da Lei. O Código Penal de 1940, um ano depois do Decreto que proibia o governo de embargar quaisquer cultos religiosos, considerava crime as práticas de charlatanismo (Art. 283) e curandeirismo (Art. 284) e impingia penas que iam de um a três anos de prisão e multa (BRASIL, 1940). Com isso, a partir de 1941, a chefatura de polícia do então Distrito Federal se volta a fiscalizar grupos ou indivíduos acusados de exercício do chamado “curandeirismo” e “charlatanismo”. Neste sentido ela expede várias portarias com uma série de exigências para o funcionamento dos chamados “centros espíritas”. Neste meio tempo, as portarias de autorização de praticamente todas as casas kardecistas, umbandistas e de candomblé na cidade do Rio de Janeiro foram suspensas (OLIVEIRA, 2007).

Neste ambiente, Joãozinho da Gomeia, tenta uma primeira entrada na cidade em 1942, mas é denunciado por prática de charlatanismo e curandeirismo e é impedido de exercer seus serviços religiosos na cidade. O fato é noticiado pelo Diário de Notícias de 8 de agosto de 1942. A prisão ocorreu pela ação da 4ª Delegacia de Polícia, chefiada pelo delegado Dulcídio Gonçalves. Comandava a Chefatura de Polícia da Capital Federal o General Alcides Etchegoney (DIÁRIO DE NOTÍCIA DE 8 DE AGOSTO DE 1942; SIQUEIRA, 1971). Para um dos biografos de Joãozinho da Gomeia, a figura

espúria deste teria incomodado as forças policiais (SIQUEIRA, 1971). Já para outra fonte (NASCIMENTO, 2003), os umbandistas da cidade, temendo a concorrência religiosa do dirigente, forjaram um “trabalho” no entorno do Palácio do Catete, sendo este veiculado à figura de Joãozinho. Após sua prisão,

Foi aí que suas filhas de santo que vinham de Salvador com Joãozinho correram à casa do Zelador de Santo Agenor Miranda Rocha, para que fizesse um trabalho para livrar João da prisão. Pai Agenor manda que entreguem o trabalho para João, dá um telefonema para Getúlio Vargas, seu amigo pessoal, e este no mesmo dia é solto, voltando para Salvador (NASCIMENTO, 2003, p. 16).

Deste modo, o dirigente faz agora o caminho contrário da maioria dos nordestinos vindos para o Sudeste: ele retorna, naquele mesmo ano para a Salvador, mas não por muito tempo. Joãozinho da Gomeia já havia conquistado fama dentro do cenário religioso soteropolitano, sua casa configurava-se como um candomblé não ortodoxo aos moldes no “Matriarcado Nagô” e, na visão de pesquisadores como Ruth Landes (2002) e Roger Bastide (1989 e 2001), ele seria algo que contaminaria a pureza do comando feminino desta religião. Exímio dançarino (GAMA, 2014), suas apresentações no Teatro Jandaia e na Rádio Comercial atraíam o público e desmistificavam o que era o Candomblé (MENDES, 2014), ao mesmo tempo que chocavam tais lideranças de Salvador.

Defendemos que, para o caso do dirigente, sua migração para o Rio de Janeiro era resultado não apenas de uma busca por um mercado religioso ainda em formação (CAPONE, 1996), nem que ele desejasse apenas ser apenas um coreógrafo na Capital Federal, ou ainda que ele pudesse viver aqui sua homossexualidade de forma mais livre dos dogmas religiosos do Candomblé baiano. Defendemos que ele buscava todas estas questões de forma conjunta, tendo o Rio de Janeiro como espaço para uma vida em que pudesse dedicar-se a aspectos religiosos e sociais. A diáspora para a então Capital Federal seria a concretização de uma vida sem os preconceitos pelos quais passava em Salvador: pai de santo não ortodoxo, dançarino e homossexual.

Com a queda de várias das portarias editadas por Vargas que impediam a atuação das casas e centros espíritas a partir de 1945 (GIUMBELLI, 2003), Joãozinho retorna ao Rio de Janeiro em 1946. Conforme Peralta (2000), o retorno para a cidade estaria associado a um convite do jornalista Orlando Pimentel para trabalho na área de comunicação como articulista do Jornal Diário Trabalhista. Além disso, havia a possibilidade de atuar no Cassino da Urca com apresentações de dança e 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 dirigentes baianos que migravam para a Guanabara na mesma década (PEREIRA *et al*, 2012).

Em 1946 Joãozinho despediu-se de Salvador com uma festa no Teatro Jandaia, apresentando danças típicas do Candomblé (MENDES, 2014). Em nova entrada no Rio de Janeiro passa a residir no bairro de Bonsucesso, subúrbio norte da Capital. Com a ajuda do jornalista Orlando Pimentel, passa a apresentar-se no Teatro João Caetano e no Cassino da Urca como coreógrafo e dançarino. Sua coluna “Ao cair dos búzios” faz sucesso entre os leitores. Iniciava-se ali uma rápida ascensão do dirigente no campo das artes e mídia.

Sobre a construção do terreiro, Peralta (2000) indica outra fonte de renda que teria auxiliado na construção do terreiro: suas as filhas de santo, migradas junto com o dirigente da Bahia, passaram a vender doces como Baianas no centro do Rio de Janeiro. Toda a renda era revertida para as obras na roça. Sobre a construção do local 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 Ilecly da Silva chega da Bahia trazendo a muda da Juremeira, 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 à grande procura e movimentação [,] a empresa de ônibus da viação União criou a linha ‘Caxias - 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 chamada Rua - Prefeito Braulino de Matos Reis (PROJETO CENTRO CULTURAL JOÃOZINHO DA GOMEIA, 2014, n.p.).

Joãozinho compra por cinquenta mil cruzeiros os números 2805, 2806 e 2807, no loteamento Vila Leopoldina IV no município de Duque de Caxias². O local fazia parte da antiga Fazenda Jacatirão que deu nome a uma das ruas do bairro ou mesmo ainda nomina, informalmente, a região (ALVARENGA NETO, 2009). O Terreiro da Gomeia em Duque de Caxias é construído e inaugurado na década 1950, as fontes orais não informam a data de fundação³ e menos ainda as bibliografias disponíveis sobre o

² Atualmente o endereço do terreiro situa-se na rua General Rondon nº 360, no bairro de Copacabana, Duque de Caxias (RJ).

³ O fato de que a oralidade religiosa não memora a fundação da Gomeia deve-se a constatação de que os filhos de santo nasceram em anos subsequentes a abertura do local ou mesmo algumas décadas depois. Assim, a informação da fundação não possível de rememoração.

dirigente, as quais centram-se mais na sua trajetória que em dados como este. Conforme o redator chefe do Correio da Manhã, Costa Rego, e o Jornalista Guima: “[...] Joaozinho da Gomeia inaugurou o novo terreiro com Inhansã [sic] gloriosa” (JORNAL CORREIO DA MANHÃ, 9 DE DEZEMBRO DE 1951). *Tata Londirã* inaugura seu terreiro com a cobertura de jornais, talvez pela ampla visibilidade que o dirigente já possuía.

A MORTE DE TATÁ LONDIRÃ E OS REFLEXOS NA GOMEIA

Em 1971 a situação do local sofrerá um impacto: João Alves falece em uma viagem a São Paulo. A morte do babalorixá se deu em dezenove de março às 09 horas e 30 minutos, devido a complicações pós cirúrgicos da retirada de um tumor cerebral na porção frontal da cabeça. Joaozinho, que viveu cinquenta e sete anos, teria se iniciado no Candomblé devido a fortes dores de cabeça (MENDES, 2014). Contudo, nunca foi diagnosticado que as tivesse devido ao desenvolvimento de um tumor ao longo de sua vida. O babalorixá estava em São Paulo devido a serviços religiosos que realizava no terreiro de um filho de santo. Após uma síncope cardíaca, ele 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 (MENDES, 2014).

Por uma opção mais religiosa do que prática, o corpo é translado de carro até Duque de Caxias para ali ser enterrado. Gama (2014) indica que a família carnal do dirigente desejava que o enterro fosse na Bahia. Contudo, a massa dos filhos de santo e a necessidade de realização do rito mortuário do axexê⁴ levaram a escolha da cidade fluminense, local de seu axé e de sua fama como carnavalesco, cantor e dirigente. Além disso, seu “Reinado Negro”, a Gomeia, devia se preparar para a ausência de seu babalorixá.

Conforme o jornal baiano Diário de Notícias de vinte e três de março de 1971, antes do sepultamento houve uma enorme chuva e trovoadas, o que foi relacionado a manifestação de Oyá pela morte de seu filho. O enterro se deu no Cemitério do Belém no bairro Corte Oito, entre dezesseis e dezessete horas⁵. A Revista Manchete, um mês após a morte do dirigente, veicula uma matéria intitulada “Funeral para um rei negro” e relata uma

⁴ Adotamos para este artigo que o rito mortuário do Axexê, na tradição Nagô, possui a mesma equivalência ao rito de mesmo fim denominado de Zelim da tradição Jeje e Srrum/Cirrum nas casas da tradição Angola. Para a presente pesquisa manteremos o termo Nagô devido a utilização deste pelos descendentes da Gomeia que foram contemplados pelas pesquisas orais, bem como por ser o termo que os jornais consultados utilizam.

⁵ A Revista Manchete afirma 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.

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*, de vinte e três de março de 1971, o corpo do babalorixá ficou exposto em velório por vinte e seis horas antes de seu enterro, tendo sido celebrada uma missa de corpo presente por dirigente da Igreja Católica Brasileira, uma dissidência da Romana.

Não respeitando aparentemente o luto imposto pelo axexê, os jornais noticiavam que seria aberto o cofre localizado na residência do dirigente em Bonsucesso, onde estaria seu testamento de herança quanto ao novo líder da casa. Fato que não aconteceu, pois este estava vazio. O *Jornal do Brasil* de vinte e nove de março de 1971 destacava que, mesmo antes da abertura do testamento, já haviam dois grupos que disputavam o comando da casa. O mesmo periódico de vinte e oito de março daquele mesmo ano indica a sucessão como política não religiosa, o que reforça que as movimentações acerca da sucessão não esperariam o período de luto se encerrar. O que estava em jogo não era apenas o plano espiritual, mas uma das casas de candomblé mais conhecidas do Rio de Janeiro e Brasil. Antes de entendermos o que foi esta questão sucessória é importante entender o rito mortuário do axexê que se sucedeu a seu falecimento.

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 associada ao evento do falecimento.

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-aku⁶" 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/nikisi. 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 (SANTOS, 1984). Sobre esta composição é colocada um pano branco retirado apenas quando será assentado aquele égun.

⁶ O mesmo que Quarto dos Éguns.

Durante o velório dá-se a retirada do oxu – o assentamento do orixá do indivíduo realizado em sua cabeça no momento de sua feitura. No momento da morte, o princípio vital ou a respiração da vida, denominada de emi, desprende-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 do oxu (SANTOS, 1984).

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 (PEREIRA, 2013).

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

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 Oxóssi 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 Oxóssi (PROJETO CENTRO CULTURAL JOÃOZINHO DA GOMEIA, s/d).

Após este ato, conforme o candomblé, a alma da pessoa falecida está livre. 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 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 Aiyê) – 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 intervalos de seis 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 axexê pode ser entendido, portanto, 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. 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, 2013)⁷.

A dança e a oferta de moedas significam, 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 lbó. Todas as ofertas têm por finalidade a obtenção de energia (axé) para a passagem para o Orum (PEREIRA, 2013).

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 lbó e este passa a figurar como espírito ancestral da casa, com o dever de protegê-la, zelas 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 aparaká (o espírito recém morto) poderá vestir-se com roupas, como no caso dos terreiros da Ilha de Itaparica (BA), e transitar entre os vivos como égun. Não há uma regra para esse tempo, tudo depende do próprio éguns e de sua relação com a casa (SANTOS,

⁷ Até o presente momento sabe-se que Joãozinho teve direito a dois axexês. Devido ao conflito instaurado na casa a escolha de dois, ao invés de três axexês (como costumeiramente é feito no Candomblé, conforme Pereira, 2013), deva-se a necessidade de introduzir novo comando no terreiro.

1984; PEREIRA, 2013 e 2015b).

O axexê de Joãozinho é noticiado pelo jornal *Correio da Manhã* de vinte e quatro de abril de 1971, um mês após o falecimento do dirigente. Contudo, as relações e conflitos de sucessão já eram destacados pelo periódico: a reportagem destaca que Seci Caxi, uma criança de nove anos dedicada a nikisi Angorô, era a nova dirigente indicada pelos búzios para o terreiro e que teria papel fundamental no rito, pois poderia receber o égun de Joãozinho (CORREIO DA MANHÃ DE 21 DE ABRIL DE 1971).

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

Sete dias depois [da morte do dirigente], 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 (PROJETO CENTRO CULTURAL JOÃOZINHO DA GOMEIA, s/d.).

Não há notícias nos periódicos do resultado do jogo, nem da situação em que a casa se encontrava. Aventamos que a crise sucessória já se instalava na Gomeia e grupos dissidentes levariam o conflito para a escolha de líderes que lhes fossem mais interessantes. Neste sentido, quase um ano após o evento de morte, o mesmo jornal publica a notícia do segundo axexê do dirigente, dando destaque para a crise sucessória que se instalara: o periódico informa que o rito seria iniciado em vinte e cinco de março de 1972, sob o comando de Mametu Kitale (mãe carnal de Seci Caxi). A reportagem destaca que os búzios não haviam confirmados ainda o comando de Seci (agora com 10 anos). Caso se confirmasse o fato, haveria a eleição de duas mães de santo, que foram Mametu Kitale e Ileri, e um ogã (Ogã Valentim) para o governo da casa até que a menina de Angorô completasse vinte e um anos (CORREIO DA MANHÃ DE 20 DE MARÇO DE 1972).

Assim, é indicativo que os grupos de oposição ou de embate pelo

poder já estivessem presentes antes mesmo da morte de Joãozinho. Isso apresenta, de forma clara, que estes já se movimentavam pelo comando do axé, questionado sua liderança antes mesmo do fim do luto da casa. Conforme jornais como analisados, de um lado estaria Mãe Ileri da Silva, filha de Dandalunda e a Ialaxé da casa (pessoa que cuida dos espaços físicos e conservação dos bens do terreiro), sendo aclamada por unanimidade pelos filhos da Gomeia para a direção. De outro lado estava Seci, ou Sandra Regina de Angorô, de apenas oito ou nove anos⁸, a qual foi indicada pelos búzios como sucessora⁹:

Sandra nasceu dentro da Gomeia no dia primeiro de novembro de 1961, seu João foi quem fez o parto. A recém-nascida, além de ter sido cercada de cuidados, tomou banho de sete dias na bacia de Iansã [Oyá]. Quando estava com apenas um mês de nascida foi retirada do colo de sua mãe pelo Oxóssi¹⁰ de Pai João que a tomando nos braços, levou-a até o meio do ariaxé [...] Embrulhou-a então com axoxô [milho vermelho temperado com dendê] e depois suspendeu o bebê, devolvendo-o à mãe. 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 Seci Caxi e Seu João além de padrinho de batismo, passou a ser zelador de Santo dela (PROJETO CENTRO CULTURAL JOÃOZINHO DA GOMEIA, s/d.)

Retornemos ao conflito. Outras fontes confirmam o noticiado pelos jornais:

Para surpresa os Búzios indicaram Seci 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, 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. Oxóssi, Iansã, Omolu, Oxalá e Oxumarê

⁸ As fontes orais divergem quanto a idade da menina. Os jornais sempre a indicam com oito anos, mas a descrevem com dez anos após o falecimento de Joãozinho. Assim, a idade real é incerta e aproximada.

⁹ No dia vinte e quatro de março de 1971, alguns dias após a morte de João Alves, o Correio da Manhã veicula em suas páginas que Mãe Ileri, filha de santo de Joãozinho, afirmava ser a substituta do dirigente na Gomeia. O jornal destaca que a sua indicação teria se dado pelo “povo” e “os búzios”. Ou seja, por aclamação popular e meios religiosos.

¹⁰ Algumas fontes orais indicam ter sido Oyá que realizou este ato.

responderam e bateram cabeça. Sandrinha foi carregada e colocada no trono, sem que ninguém fosse contra a isso, naquele momento (PROJETO CENTRO CULTURAL JOÃOZINHO DA GOMEIA, s/d.).

A nova regente é entronizada em meio a este conflito de interesses no terreiro. Sandra ou Seci de Angorô torna-se a nova regente da Gomeia ainda em 1971. O Correio da Manhã de treze de abril de 1971, em reportagem intitulada “lalorixá brinca de boneca”, apresenta a indicada pelos búzios para assumir a Gomeia: Sandra Regina dos Santos, uma então desconhecida. A confirmação teria ocorrido duas semanas antes da publicação, em trinta de março, consultando os búzios e Angorô, nikisi que passou a reger a casa. A confirmação deu-se após vários jogos que indicavam uma criança desta entidade. Chegou-se à conclusão de ser Sandra. Até que ela completasse a maioridade, vinte e um anos, o terreiro seria comandado pelo Ogã Valentim e por Mametu Kitale e Mametu Ileri. Estabelecia-se, assim, um *triumvirato* para o comando do local. Na época da reportagem, Sandra morava na casa da madrinha, Hilda, em Copacabana (RJ). Conforme relato de sua mãe biológica para a reportagem, houve resistência no terreiro, mas todos aceitaram a nova dirigente. Assim, o confronto que teria se estabelecido entre Mametu Ileri e Seci parece ter sido suprimido ou mantinha-se de forma informal. As memórias são conflitantes sobre a aceitação de Seci no comando da Gomeia, pois nem todos a teriam aceito como nova Mametu da Gomeia.

Uma criança com dez anos passa a reger o terreiro e, por consequência, a fama deste. A roça de Joãozinho teria, assim, continuidade. Contudo, a justiça do Estado do Rio de Janeiro não viu com “bons olhos” a assunção de uma criança a chefia do local. Instaura-se um novo conflito de ordem jurídica: podiam uma menor estar naquele espaço e naquela posição? (PROJETO CENTRO CULTURAL JOÃOZINHO DA GOMEIA, s/d.).

Após o conflito instaurado, em tempo cronológico não consensual entre as fontes orais, já que a Justiça havia impedido que uma menor assumisse o comando total do terreiro¹¹, um filho de santo da casa, por meio de consulta ao grupo, incube-se da tarefa da compra do terreno onde situava-se a Gomeia, pois a mãe carnal de Joãozinho optara por retornar

¹¹ Conforme o Correio da Manhã de três de abril de 1971, Sandra foi a escolhida pelos búzios para subir ao comando da Gomeia. Contudo, a menor de oito (ou nove anos) foi proibida pelo Juiz de Menores da Comarca de Duque de Caxias – Eduardo Canotta – de assumir o cargo devido à idade. Esperava-se pronunciamento da Curadora do caso, Maria de Andrade Esqui, sobre o assunto. Para o Juiz de Menores de Niterói (comarca que abarcava Duque de Caxias), Jessir Gonçalves da Fonte, as festas, os horários e a presença de bêbados poderiam influir negativamente da formação moral da criança, o que poderia impedi-la de assumir o cargo. O mesmo jornal, publicado no dia cinco daquele mês indica que o Juiz de Menores era filho de santo da Gomeia, o que poderia passar ao público alguma lisura quanto ao processo ou mesmo que este era direcionado para que Sandra *não* assumisse o cargo.

para a Bahia após a morte de seu filho. A oralidade é unânime em afirmar que os filhos de santo, cada um à sua maneira, contribuí para a aquisição do local, sempre expressando a ideia de que ele permanecesse aberto. Ao que tudo indica este fato ocorreu, mas neste ponto as consequências variam conforme o entrevistado.

Para um grupo a compra foi seguida de uma expulsão do grupo litigante que via em Sandra a sucessão. Esta ação teria se dado com o auxílio de forças policiais que fecharam o acesso a rua onde localiza-se a Gomeia para que os assentamentos de santo deste grupo fossem retirados da roça e colocados na rua. Quando os litigantes conseguiram chegar em frente ao terreiro, só puderam recolher seus objetos sagrados e não foram mais permitidos de adentrar o espaço.

Para outro grupo a instabilidade da sucessão foi a responsável pelo fato de que, após a compra, os filhos de santo não chegassem a um acordo quanto a quem deveria governar. Assim, o trio indicado para tal fim – Ogã Valentim, Mametu Kitale e Mametu Ilecí – não tiveram comando político e religioso para manter o axé aberto. Este funcionou por mais alguns anos, inclusive com iniciações posteriores a morte do dirigente, sendo o axé fechado por falta de recursos e membros entre os anos de 1985 e 1987¹².

Por fim, uma terceira leitura versa que a casa se manteve aberta, mas passara por um processo de subtração de telhas, de portas e louças do banheiro, o que foi dilapidando a casa até impossibilitar seu funcionamento. Não contando com verbas para as reformas, a casa teria sido abandonada ao seu novo dono, que nesta versão não impediu seu funcionamento.

As fontes orais indicam ainda que, no contexto da crise, a casa em Duque de Caxias sofreu com a saída de membros para outras casas ou aberturas de suas próprias roças, levando a Gomeia a manter-se em funcionamento por poucos anos (até 1985 ou 1987). Sandra Regina, a impedida de assumir por ordem da Justiça, teria optado por não ascender ao comando das atividades quando completou vinte e um anos, o que levou a continuidade da crise de sucessão. Conforme uma fonte, 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, Ilecí e Dundum Ame, Paulo Sergio Nigro que ficou à frente da Gomeia enquanto seu João esteve doente, lutavam pelo direito do trono. José Santos Torres, Filho adotivo de seu João denunciou o roubo das peças

¹² Pesquisas arqueológicas no local, empreendidas pelo autor do artigo, averiguam este e outros dados, como a formação de Registro Arqueológico após a destruição/abandono do terreiro. O estudo é sua Tese de Doutorado em Arqueologia (Museu Nacional da Quinta da Boa Vista/UFRJ).

dos Santos: Oxalá, Iansã, Oxóssi, Obaluaiê 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 Ceci Caxi e apresentado como Sandra Regina dos Santos. Na verdade, seu nome de batismo e 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 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 Ilecý tendo como escolhido Raimundinho. A luta pelo poder e a lenda do tesouro enterrado na Gomeia, fez com que as atividades do centro fossem encerradas em 1983 (PROJETO CENTRO CULTURAL JOÃOZINHO DA GOMEIA, s/d.).

No interim do conflito surgem notícias de que haveriam outros sucessores. Em três de abril de 1971 o Jornal do Brasil, em uma notícia de capa, informa que a sucessora da Gomeia seria Samba Diamongro, uma das filhas de santo do dirigente falecido. Contudo, o jornal afirma que ela seguiria os búzios na decisão quanto a sucessão. Já em vinte e dois de março de 1972, um ano após a morte do dirigente, o mesmo jornal veicula uma matéria com o título “Joãozinho baixa e faz sucessora”. A notícia afirma que, em Recife, Mametu Almerinda (de uma casa filha da Gomeia) recebera o égun de Joãozinho e que este lhe passou a chefia do Terreiro da Gomeia em Duque de Caxias. O evento deu-se pelo seu axexê de um ano realizado no terreiro de Recife. O jornal indicava que a mametu seria a nova “rainha do candomblé” e que o égun do falecido dirigente criticara o “roubo” de suas coisas no Rio de Janeiro. O égun indicava, ainda, que a Gomeia do Rio de Janeiro fecharia as portas.

Esta disputa, que não era mais carioca, mas agora nacional, indica como o nome e a tradição Gomeia atraíam possíveis postulantes ao cargo no intuito de assumi-lo e, com isso, herdar não apenas a religiosidade do terreiro, mas sua fama e, possivelmente, a rede de amigos e consulentes que Joãozinho estabelecera em vida. O capital cultural do local daria a qualquer um dos litigantes uma enorme visibilidade no cenário do Candomblé nacional.

O Terreiro da Gomeia entrará em desuso ou abandono total na década de 1980, a data aproximada para isso é o período compreendido

entre os anos de 1985 ou 1987¹³, pois as fontes orais não têm certeza e unanimidade quanto ao fato. Contudo, sabemos que o local continuou a iniciar filhos de santo por meio de Mametu Kitala e outros que permaneceram no local até esta data¹⁴. Contudo, a grave crise e o fechamento do local impedem esta continuidade.

Até a década de 2000 o terreno será utilizado pela população do entorno como um espaço para que as crianças brincassem e para a realização de festas juninas. Na década seguinte seria erguido uma pequena mureta para a acomodação do “*Gomeia Sport Clube*” – um time de futebol dos moradores da rua, o que não durou muito tempo, pois o local passou a ser usado como estacionamento de caminhões (PEREIRA *et al*, 2012).

O destino da área da Gomeia será definido em 2003, quando a Prefeitura de Duque de Caxias desapropria o local para a construção de uma creche (GAMA, 2014). Contudo, o projeto não foi executado pela municipalidade, ficando o terreno sem uso até os dias atuais, quando tenta-se implantar o Centro Cultural Joãozinho da Gomeia a partir do acervo do Instituto Histórico de Duque de Caxias e o material arqueológico em pesquisa.

Destaca-se que os eventos de sucessão, seja qualquer uma das vertentes obtidas com a oralidade, foram decisivos para a instauração de um processo que levou a desagregação dos espaços erigidos do terreiro. O conflito ou mesmo o descaso podem ter sido o fator que desencadeou o processo de destruição do local, seja pela subtração de elementos ou mesmo pela inexistência de manutenção. Contudo, como não existe uma “verdade”, optamos por salientar que só podemos averiguar neste artigo que se procedeu no local uma série de ações que desembocaram na desagregação e/ou destruição dos espaços erguidos por João da Gomeia.

O CONFLITO DE SUCESSÃO PELA LEITURA DE VICTOR TURNER: Apontamentos

Pelo contexto observado, como analisar a crise sucessória que ocorreu no Terreiro da Gomeia? Muitos dos biógrafos do dirigente se eximem do contexto sucessório ou lhe dão um valor secundário quanto a continuidade da casa (COSSARD, 1970; SIQUEIRA, 1971). O presente artigo observou, como já apresentado, que versões “lembradas” pelas fontes orais

¹³ Conforme pesquisa arqueológica em curso e a utilização de material arqueológico para a definição de uma cronologia para o local.

¹⁴ Algumas mães de santo ouvidas pela pesquisa indicaram este período para sua iniciação, bem como serem filhas de Mãe Kitala.

variam quanto ao ocorrido e às consequências obtidas. Contudo, todas são unânimes em afirmar que houvera um processo que arruinou o local. Se as versões são díspares, o resultado tendeu a ser um só: a Gomeia foi sendo destruída, transferida ou mesmo dilapidada em etapas sucessivas e nem sempre lineares até seu fechamento total entre os anos de 1985–1987.

Para dar conta desta situação optamos por aplicar um referencial da Teoria Social: a análise dos Ritos de Passagem na Perspectiva Estrutural-Funcionalista de Victor Turner (1964, 1974, 2005 e 2008). Uma primeira questão sobre este referencial encontra-se no fato de associar o Sistema Social ao Sistema de Crenças, vendo este segundo como um dos elementos sistêmicos que compõem a Sociedade¹⁵ (PEIRANO, 1993). Turner, em suas etnografias, indica que suas análises se centrarão em compreender como os rituais funcionavam no contexto de vida dos grupos africanos analisados, os *Lunda* e *Ndembo* das cercanias de Angola. Para tanto, foram objetos de suas pesquisas a músicas, os medicamentos, os objetos, os atores participantes e a performance de cada um dos ritos.

Em seu corpo teórico, o antropólogo inglês adota que os Ritos de Passagem (nascimento, morte ou mudança de *status*) são permeados por Dramas Sociais. Turner (2008) define este como um conflito entre determinado número de personagens que tentam afirmar suas percepções sobre a realidade, esvaziando assim as de seus oponentes. Há assim uma percepção de que a dinâmica social é um conjunto de performances elaborados por um programa, que pode ser 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 desta (TURNER, 1974 e 2005). Tal perspectiva não exclui certa visão superorgânica de Durkheim (1996), 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.

Assim, percebe-se que o rito liminar possibilita não apenas a transição de estado da pessoa ou grupo, mas reconfigurar a arena política

¹⁵ A grafia de sociedade em maiúsculo faz referência à visão supraorgânica desenvolvida por Durkheim (1996) e mantida pelo autor inglês em suas concepções. Aqui, o social é mais que a junção de sujeitos, ele é um ente que atua, corrige e se impõe ao coletivo humano. Assim, a sociedade é mais que os sujeitos que a compõe, ela é um todo que interfere na vida humana.

ou a perpetuar. Turner (1974 e 2008) desenvolve três fases para a atuação dos ritos de passagem: Separação ou Ruptura, que 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, *limem* 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 dúbio 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, 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 micropolítica das situações analisadas.

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* ou comunidade (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 suas 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 estão em crise durante a liminaridade, estado instaurado com o rito e seus mecanismos sobre o sujeito ou grupo (TURNER, 1974 e 2005). 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 *limem*.

O conflito de sucessão da Gomeia, portanto, pode ser analisado pelos postulados de Victor Turner (1964, 1974, 2005 e 2008) acerca das fases de um rito de passagem por meio do que observamos em seu axexê e nas ações produzidas pelos filhos de santo após este rito. O antropólogo inglês defende que, após o período de liminaridade, a reintegração do sujeito ritual tende a cessar os conflitos inerentes a fase em que não existem regras e planos específicos para o indivíduo ou grupo de pessoas

envolvidas no rito de passagem. Victor Turner defende, portanto, que o próprio rito tem a função de reorganizar o tecido social por meio da instalação de uma fase em que as contradições são permitidas e a ordem social está suspensa (TURNER, 1974 e 2005).

Pereira (2015) indicou que se cabe, 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]?" (PEREIRA, 2015, p. 37). Ou seja, o autor defende que a instauração da reintegração *não* põe fim aos conflitos que emergem na Sociedade ou grupo durante o período da liminaridade. Há assim, a necessidade de aprimoramento do Modelo Estrutural-Funcionalista do autor inglês para que se permita observar que o rito não possui, em si, esta capacidade totalizante de encerramento dos embates entre sujeitos rituais (PEREIRA, 2015).

Para Pereira (2015), a capacidade agencial dos sujeitos durante a liminaridade é aumentada ou mantém-se após a reintegração. Assim, denota-se que os conflitos não resultam em um grande "acordo" onde o Social tem por função eliminá-los, mas sim que a ação humana (agencial) não é suprimida quando a Sociedade age sobre ele. Portanto, tensões iniciadas antes da reintegração tendem a manter-se após esta e perpetuar uma situação de inacabamento das relações sociais.

Esta perspectiva pode ser aplicada ao Terreiro da Gomeia. Com a instauração do axexê de João Alves os conflitos que observamos após a sua morte deveriam ser trabalhados até que a reintegração do sujeito ritual – seu égun – ocorresse após o fim do rito mortuário. Como observado pelas fontes analisadas, a subversão foi além da fase de liminaridade e manteve-se atuante ainda com a escolha de um novo sucessor. Mesmo após as disputas e a assunção da nova dirigente da casa, o embate pela direção ainda ocorria de forma clara, sendo o fato noticiado amplamente pelos jornais do período.

Assim, o rito de inserção de João Alves no plano espiritual não conseguiu restituir à Gomeia sua normalidade, a casa não volta a funcionar da mesma maneira que antes de seu falecimento. Pela perspectiva de Turner (1964, 1974, 2005 e 2008) isso não deveria ocorrer, pois a liminaridade daria conta de suprimir as vozes que passaram a questionar a nova direção da casa e mesmo esta escolha. A subversão dos membros da Gomeia não aceitou que uma criança assumisse o cargo ou que, um "triumvirato" dirigisse o terreiro.

Questiona-se assim não apenas a eficácia do rito, mas também as escolhas que se dão no plano ritual e espiritual sobre a casa. João da Gomeia é, portanto, questionado sobre sua escolha. O rito mortuário, que deveria ser responsável pela continuidade do local, age, como defendemos,

de forma contrária: ele permite a emergência de grupos de interesse e também da dúvida quanto à escolha realizada para a liderança.

Se Victor Turner defende que a reintegração seria responsável pelo fim destas vozes discordantes ou “ruídos”, o que se vê no caso da Gomeia é antes uma continuidade destas discordâncias emergentes na fase liminar. Defendemos que a agência dos sujeitos envolvidos nas tramas inerentes ao *limem* não são encerradas com o prosseguir do rito. Longe de terem suas inquietações resolvidas com a assunção de nova liderança, os membros da Gomeia puderam manter e “inflamar” a discordância do fato, mesmo após a reintegração e a esperada retomada da normalidade do tecido religioso do terreiro.

O que esta situação ocorrida na Gomeia nos permite refletir é que a capacidade agencial humana não pode ser moldada ou encerrada com a ação de ritos, como o defendido por Victor Turner (1964, 1974, 2005 e 2008). Longe de uma ação supra social tão forte, os ritos não dão conta de encerrar o questionamento humano sobre algum fato. Ou seja, ele não são tão reconstitutivos da ordem como defendia o antropólogo inglês. O conflito que se desenvolveu na Gomeia, e que, em parte, subsiste até a atualidade, demonstra como a agência humana pode ser um fator de mudança, mesmo quando se espera que o Social tenha poder de influência sobre ela. Ao se questionarem sobre quem comandaria o terreiro, os filhos de santo colocaram em “xeque” também a capacidade de quem realizaria isso, ou seja, quem o Social escolhera para pôr fim às instabilidades.

Estava “em jogo” não apenas questões religiosas de continuidade do local, mas também a capacidade de liderança de quem o deveria fazer. Sem um consenso sobre isso, cada grupo tendeu a expressar e tentar impor seu ponto de vista sobre quem seria dono do legado do “Rei Negro” da Gomeia. Ao não ser solucionado o impasse, que repetimos: ultrapassou o esperado, a micropolítica do terreiro não chegou a uma unanimidade e, logo, não permitiu a Gomeia uma continuidade. Assim, a destruição ou abandono do terreiro, mesmo nas diversas vertentes que a oralidade apresenta, é um resultado direto ao impasse sobre a falta de unicidade dos grupos políticos presentes. Sem uma liderança capaz de unificá-los ou ainda conduzir a um acordo para o governo do local, a Gomeia esvaziou-se de significados.

Vivência, experiências religiosas, amizades e construções de novos arranjos na família de santo da Gomeia foram interrompidas quando o tecido religioso não conseguiu solucionar seus “ruídos”. O “inacabado” (PEREIRA, 2015) manteve-se (e mantém-se), dando origem a uma polifonia de valores junto ao grupo – o que ficou de legado da casa? A liderança era capaz? Por que houve o arruinamento? Defendemos que a figura de João da Pedra Preta era o agente político que aglutinava todos os grupos políticos que já deveriam estar presentes enquanto este dirigia o local. Mas, com a sua morte, criou-se um estado em que estes, não se entendendo quanto às

demandas de quem sucederia o babalorixá, tenderam a dissociar-se e criar memórias e narrativas próprias que correlacionam seus anseios e visões sobre a continuidade da Gomeia. Assim, se por um lado o terreiro será esvaziado de significados até ser abandonado no final da década de 1980, ao mesmo tempo vemos a construção histórica de narrativas que justificam tanto a permanência dos grupos políticos de interesse quanto a sucessão. Estes últimos tenderam a associar-se e criar narrativas que os fazem presentes até a atualidade como os que “deveriam ter governado”, mas também dão sentido a um conflito gerado por si mesmos.

Assim, do ponto de vista material, o abandono e/ou destruição da Gomeia pode ser entendida como uma questão micropolítica não solucionada e que culminou em uma sequência de ações – abandono, transferência de cultura material ou subtração desta – regimentadas por grupos de interesse diversos quanto a continuidade do local e sua liderança. Assim, a desagregação da Gomeia não se deu apenas no plano material, mas ocorreu também junto aos indivíduos que compunham o terreiro.

O Terreiro sofreu não apenas com um esvaziamento de sentidos que fora precedido por uma dúvida quanto a quem governaria o local, mas eles sofreram também com uma disputa pelo significado simbólico da Gomeia: uma das casas com maior fama da Baixada Fluminense. João Alves Torres, o *Tata Londirá*, não deixando sucessor, também abriu espaço, que já existia dentro de sua casa, para os grupos de interesse que poderiam não consentir com os seus desígnios, mas também questionavam quem poderia liderar o local.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVARENGA NETO, Waldemar. O princípio da Gomeia. **Pilares da História**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 9, p. 55-62, 2009.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo: Pioneira, 1989.

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

BRASIL. **Decreto-Lei nº 2 848, de 07 de dezembro de 1940. Código Penal**. Rio de Janeiro: Presidência da República, 1940. Disponível em: [http://www2.camara.leg.br/legin/fed/declei/1940-1949/decreto-lei-2848-7-dezembro-1940-412868-norma-1940-412868-norma-atualizada-pe.pdf](http://www2.camara.leg.br/legin/fed/declei/1940-1949/decreto-lei-2848-7-dezembro-1940-412868-norma-1940-412868-norma-1940-412868-norma-atualizada-pe.pdf) . Acesso em 15 mar. 2016.

CALABRE, Lia. A era do rádio – memória e história. In: **Anais da ANPUH – XXII Simpósio Nacional de História**, João Pessoa/PB, 2003, p. 1– 8.

CAPONE, Stefania. Lê pur et lê degenerate: lê candomblé de Rio de Janeiro ou lês oppositions revisitée". **Journal de la Société dês Americanistes**, n. 82, p. 259–292, 1996.

COSSARD, Gisèle. **Contribution à l'Étude des Candomblés du Brésil: Le Rite Angola**. 1970. 828 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculté des Lettres et Science Humaines, Sorbonne, [1970].

DURKHEIM, Émilie. **As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

GAMA, Elizabeth Castelano. **Mulato, homossexual e macumbeiro: que rei é este? Trajetória de Joãozinho da Gomeia (1941–1971)**. Duque de Caxias: APPH-CLIO, 2014. (Série Recôncavo da Guanabara, v. 2).

GIUMBELLI, Emerson. O 'baixo espiritismo' e a história dos cultos mediúnicos. **Revista Horizonte Antropológico**, Porto Alegre, v. 9, n. 19, p. 247–281, 2003.

IBGE. **Sinopse do censo demográfico 2010**. Rio de Janeiro: IBGE, 2011. Disponível em: <http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv49230.pdf>. Acesso em: 11 mar. 2017.

JORNAL CORREIO DA MANHÃ. 9 DE DEZEMBRO DE 1951.

----- 24 DE MARÇO DE 1971.

----- 3 DE ABRIL DE 1971.

----- 13 DE ABRIL DE 1971.

----- 21 DE ABRIL DE 1971.

----- 24 DE ABRIL DE 1971.

----- 25 DE ABRIL DE 1971.

----- 20 DE MARÇO DE 1972.

PEREIRA, Rodrigo. Entre Filhos de Santo e oponentes: o conflito sucessório no extinto Terreiro da Gomeia (Duque de Caxias/RJ). **Tessituras**, Pelotas, v. 5, n. 2, p. 88–112, jul./dez. 2017.

----- 8 DE AGOSTO DE 1942.

----- 23 DE MARÇO DE 1971.

----- 28 DE MARÇO DE 1971.

----- 29 DE MARÇO DE 1971.

----- 3 DE ABRIL DE 1971.

----- 2 DE MARÇO DE 1972.

----- 23 DE MARÇO DE 1971.

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

LUCAS, Jorge Alexandre. Somos todos cariocas: identidade e pertencimentos no mundo globalizado. **Revista Científica Ciência em Curso**, v. 3, n. 2, p. 111-123, 2014.

MAGNOLI, Demétrio; ARAUJO, Regina. **Projeto de ensino de geografia: natureza, tecnologias, sociedades**, Geografia geral. São Paulo: Moderna, 2001.

MENDES, Andrea. **Vestidos de realeza: fios e nós centro-africanos no candomblé de Joãozinho da Gomeia**. Duque de Caxias: APPH-CLIO, 2014a. (Série Recôncavo da Guanabara, v. 1).

NASCIMENTO, Andréa. **De São Caetano à Caxias: um estudo de caso sobre a trajetória do Rei do Candomblé Joãozinho da Gomeia**. 2003. 100 f. Monografia (Graduação em História) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, [2003].

OLIVEIRA, José Henrique Motta de. **Entre a Macumba e o Espiritismo: uma análise comparativa das estratégias de legitimação da Umbanda durante o Estado Novo**. 2007. 165 f. Dissertação (Mestrado em História Comparada) – Programa de Pós-graduação em História Comparada. Instituto de Filosofia e Ciências Sociais. Universidade Federal do Rio de Janeiro, [2007].

----- Umbanda: entre a macumba e o espiritismo. **Revista Jesus Histórico**, v. 9, n. 17, p. 9-31, 2016.

PEIRANO, Mariza. As árvores Ndembu, uma reanálise. In: **Anuário**

Antropológico de 1990. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993. p. 9–64.

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

PEREIRA, Rodrigo. **No reino das duas senhoras:** etnografia do Rito do Axexê no Ilê Omô Oyá (São Gonçalo, Rio de Janeiro). 2013. 219 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade do Estado do Rio de Janeiro, [2013].

PEREIRA, Rodrigo. Por uma outra diáspora: formação histórica e dispersão dos terreiros de candomblé no Grande Rio. **Revista de História Bilros**, v. 2, p.125–152, 2014.

_____. Como a Antropologia, a Arqueologia e a História podem contribuir para os estudos dos cultos afro-brasileiros. **Revista Jesus Histórico**, v. 14, p. 29–37, 2015a.

_____. A morte ronda a casa: etnografia do rito do axexê. In: CONTINS, Márcia; PENHA–LOPES, Vânia; ROCHA, Carmem Silva M. (Org.). **Religiosidade e Performance: diálogos contemporâneos.** Rio de Janeiro: Mauad X/FAPERJ, 2015b. p. 103–125.

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

REVISTA MANCHETE, Rio de Janeiro, nº 989 de 03 de abril de 1971.

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

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

SCARLATO, Francisco Capuano. População e urbanização brasileira. In: ROSS, Jurandy L. Sanches (Org.). **Geografia do Brasil.** São Paulo: Editora USP, 2011. p. 283–400.

SIQUEIRA, Paulo. **Vida e morte de Joãozinho da Gomeia.** Rio de Janeiro: Nautilus, 1971.

PEREIRA, Rodrigo. Entre Filhos de Santo e oponentes: o conflito sucessório no extinto Terreiro da Gomeia (Duque de Caxias/RJ). **Tessituras**, Pelotas, v. 5, n. 2, p. 88–112, jul./dez. 2017.

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

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

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

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

AUTOR

Rodrigo Pereira

Doutorando no Programa de Pós-graduação em Arqueologia do Museu Nacional da Quinta da Boa Vista (UFRJ), Mestre em Arqueologia (UFRJ) e Mestre em Ciências Sociais (UERJ), Graduado em Ciências Sociais (UFES). Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Pesquisador do Laboratório de História da Experiências Religiosas (LHER) do Instituto de História da UFRJ. Contato: per.rodrigo.es@gmail.com.

Recebido em: 28/07/2017.

Aprovado em: 20/10/2017.

Publicado em: 29/06/2018.