

VOZES, CONCRETO E MEMÓRIAS: A ETNOGRAFIA NO EXTINTO TERREIRO DA GOMEIA (DUQUE DE CAXIAS/RJ)

VOICES, CONCRETE AND MEMORIES: ETHNOGRAPHY IN THE EXTINCT TERREIRO DA GOMEIA (DUQUE DE CAXIAS / RJ)

Rodrigo Pereira¹

Resumo

A partir da elaboração da pesquisa de Tese de Doutorado em Arqueologia, fortemente marcada pela interseção entre a Etnoarqueologia, a História Oral e a Antropologia, o artigo explanará e debaterá os resultados do trabalho de campo realizado junto a afro-religiosos de um extinto terreiro de candomblé que se situava em Duque de Caxias (RJ), o Terreiro da Gomeia. As tensões acerca da memória do dirigente falecido, Joãozinho da Gomeia ou Tata Londirá, colocaram à pesquisa articulações da ordem relativa a uma busca pelo "posicionamento" do pesquisador frente as diversas reminiscências sobre o religioso, ao mesmo tempo em que se fazia necessário analisar os discursos e eventos rememorados, tendo em vista o conflito de lembranças recolhidas sobre o local. Em especial, versaremos sobre os eventos de fechamento e destruição do terreiro e como a Arqueologia foi fundamental para a elucidação das diversas "vozes" sobre o significado do extinto terreiro e do que denominamos de Processo de Arruinamento do local.

Palavras-chaves: Trabalho de Campo, Etnoarqueologia, Memória, Conflito, Candomblé.

Abstract

From the elaboration of the research of Thesis of Archeology, strongly marked by the intersection between Ethnoarchaeology, Oral History and Anthropology, the article will explain and discuss the results of the field work carried out with Afro-religious from an extinct candomblé that was located in Duque de Caxias (RJ), Terreiro da Gomeia. The tensions about the memory of the deceased leader, Joãozinho da Gomeia or Tata Londirá, put to the research articulations of the order relative to a search for the "positioning" of the researcher in front of the diverse reminiscences on the religious, at the same time that it was necessary to analyze the discourses and events recalled, in view of the conflict of recollections collected about the place. In particular, we will talk about the events of closure and destruction of the terreiro and how Archeology was fundamental for the elucidation of the diverse "voices" about the meaning of the extinct terreiro and of what we denominate Process of Ruination of the place.

Key-words: Fieldwork, Ethnoarchaeology, Memory, Conflict, Candomble.

Introdução

¹ Rodrigo Pereira é Doutorando em Arqueologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, Brasil. E-mail: per.rodriigo.es@gmail.com

Os dados debatidos neste artigo advêm de uma pesquisa de Tese de Doutorado em Arqueologia, ainda em curso e com previsão de defesa para o ano de 2018. O local escolhido para debater a hipótese, que busca verificar a presença ou ausência de Registro Arqueológico² em locais de cultos afro-brasileiros no século XX, é o extinto Terreiro da Gomeia ou *Manso Bantuqueno Ngomenssa Kat'espero Gomeia*³. A nomenclatura obtida pela pesquisa etnográfica é passível de tradução e pode significar: *Manso/Aldeia; Bantuqueno/Antigo* e correlato ao grupo étnico Banto da África Centro-Ocidental; *Ngomenssa/tambores; Kataspero/casa* ou terreiro de origem de Joãozinho (Jubiabá, na Bahia⁴) e Gomeia refere-se à localização do terreiro em Salvador. Ou seja, poderíamos traduzir como “Aldeia Antiga dos tambores [dos] bantos da casa da Gomeia”.

A pesquisa desenvolve-se a partir da linha teórico-metodológica da Etnoarqueologia, mas agrega em seu corpo conceitual a História Oral e uma pesquisa etnográfica. Os campos somados visam elucidar a formação do registro arqueológico, os processos de gênese deste, além dos eventos de destruição do terreiro que foram verificados na cultura material obtida com as escavações do local em 2015 e 2016.

Conceituamos a Etnoarqueologia como ramo da Arqueologia que caracteriza pelo

[...] Archeologists in recent decades have developed *ethnoarchaeology*, where like ethnographers they live among contemporary communities, but with the specific purpose of understanding how such societies use material culture - how they make their tools and

² Por Registro Arqueológico compreende-se a presença humana em objetos, estruturas ou mesmo na alteração das características do solo que nos informam sobre a ação de grupos humanos pretéritos, o que é indicativo para a elucidação de padrões de comportamento social humano (SCHIFFER, 1987).

³ O uso de termos provenientes do dialeto Kimbundo, ou Umbundo, são grafados em itálico para indicar sua origem fora da língua portuguesa. As expressões ou palavras foram recolhidas durante as pesquisas etnográficas realizadas. Os demais termos que não pertencem ao português seguem a mesma norma de grafia.

⁴ Severiano Manoel de Abreu ou Jubiabá foi um dirigente baiano da década de 1930 em Salvador (BA). Autores, como Mendes (2014), indicam um trânsito entre o Kardecismo e as tradições de Candomblé de Caboclo para o seu terreiro. Este foi o dirigente que iniciou João Alves nos cultos afro-brasileiros. Vale a pena destacar na obra de Jorge Amado “Jubiabá” (2008), escrita e publicada no ano de 1935, refere-se a um dirigente do Candomblé que, intencionalmente ou não, tem o mesmo nome do babalorixá que iniciou Joãozinho nos cultos afros. Ao que tudo indica, Jorge Amado, apegado às tradições do comando feminino dos candomblés, teria feito um romance criticando os dirigentes masculinos e neles a figura de destaque da época, Severiano Manoel e seu Candomblé de Caboclo, onde incorporava o espírito do caboclo Jubiabá.

weapons, why they build their settlements where they do (RENFREW & BAHN, 2007, pp. 11, grifos do autor).

The study of living societies in order to help interpret the past, with a specific emphasis on the use and significance of artifacts, building and structures, and how these material things might become incorporated into the archaeological record. (RENFREW & BAHN, 2007, pp. 137).

Assim, este viés da Arqueologia caracteriza-se pela constante tentativa de definir regularidades observáveis na cultura e aplica-las em reconstruções de processos ou fatos no passado, permeando assim o estudo de continuidade da cultura ou sua interrupção e mudança, tal como nos indica Schiffer (1976). Esta, para o caso de uma Arqueologia voltada aos Candomblés, dá-se pela participação dos membros das matrizes religiosas afro-brasileiras na interpretação dos dados e na construção de levantamentos de cultura material desta religiosidade, o que permite não apenas a replicação do modelo em outros locais/terreiros, mas a certeza na caracterização/identificação dos objetos. Para tanto, o uso de analogias entre o presente e o passado deve observar as:

Correlations between specific ethnic groups and material culture are only reliable when we can establish a clear continuity between the archaeological past and ethnographic present [...] Ethnographically known native groups may result from ethnic and cultural fusion which could have occurred even after Conquest; such groups should not be considered as homogeneous entities. (WUST, 1998, pp. 664)

Contudo, para a construção deste conhecimento sobre o passado torna-se necessário a realização de extensas pesquisas de campo de cunho etnográfico. Para além da imersão no grupo, já apregoada por Malinowski (1978), o estranhamento e o “olhar distanciado” (LÉVI-STRAUSS, 1983) são aportes corriqueiros. Objetiva-se analisar processos, comportamentos sociais e uso da cultura material na atualidade para a criação de hipóteses a serem testadas junto ao Registro Arqueológico.

Para a pesquisa desenvolvida, pelo fato do término das atividades religiosas Gomeia, não havia a possibilidade de uma imersão no grupo de membros da casa. Assim, optamos por realizar a etnografia em terreiros que

se identificavam como pertencentes a tradição⁵ da Gomeia, em sua maioria localizados no estado do Rio de Janeiro. O estudo visou elencar as continuidades observáveis de ritos e costumes desta "nação" que seriam identificados como pertencentes ao terreiro de João Alves, formas de elaboração de assentamentos e ritos de descarte de cultura material, entre outros aspectos.

Contudo, para além destas questões, as memórias que foram observadas acerca do dirigente e do término do terreiro foram dispares entre si. Concomitantes a isso, a posição do pesquisador, sobre apoiar esta ou aquela lembrança ou mesmo posição que teria Joãozinho da Gomeia no candomblé fluminense, surgiram como um imperativo do campo para a pesquisa. Posicionar-se, ou não, tornou-se um dado para os grupos (casas) etnografadas e, ao mesmo tempo, para a própria pesquisa desenvolvida.

Esta correlação entre uma neutralidade presumida (mas nunca efetivada), a posição do pesquisador, as diversas memórias obtidas durante o campo e a interpretação do Registro Arqueológico serão o foco deste artigo. Objetivamos discutir como a Etnografia não é isenta de posicionar-se frente aos seus atores, ao mesmo tempo que isto torna-se um dado de campo, e como esta situação gera certos "desconfortos" ao pesquisador.

Desde os postulados de Clifford Geertz (1973; 1997), sabemos que o fazer etnográfico **não** torna o antropólogo um narrador onisciente e invisível ao grupo. Somos constantemente confrontados com a câmera "nativa" que também nos observa, como na célebre foto de Malinowski (1987) em que o nativo trobiandês olhava para a lente que registrava o momento (interagindo ativamente como o pesquisador). Assim, ao enunciar a presença do pesquisador, a Antropologia não apenas redireciona a elaboração do conhecimento acerca do "outro", mas coloca em xeque a posição, nunca neutra, que o antropólogo assume durante a pesquisa. A lembrança de

⁵ Para fugir da problemática que o termo "nação" tem quanto a nominação de grupos de candomblé, ou mesmo sua auto identificação, opta-se por utilizar o termo tradições para indicar as várias identidades e cosmologias que formam os grupos candomblecistas identificados e auto nominados de Kêtu/Nagô, Jeje, e Angola, entre outros. O termo expressa o trânsito entre as matrizes de candomblé, mas não objetiva congelar as religiosidades em um tipo ideal.

Geertz (1973) sobre a sua invisibilidade e posterior visibilidade durante a batida policial em uma briga de galos em Bali nos lembra que o fazer antropológico não isenta o pesquisador de ter que posicionar-se junto do grupo e, em alguns casos, “a favor do grupo”.

Debateremos aqui a como o grupo estudado “cobra” um posicionamento deste frente aos seus dados ou como o pesquisador é influenciado a ter que posicionar-se em relação a determinados conflitos durante a sua imersão. Os dados obtidos com o estudo dos terreiros descendentes de João Alves nos permitem visualizar como os “nativos” esperam que o pesquisador assuma determinado posicionamento em sua escrita para que alguns pontos (que em nosso caso são memórias) sejam tidos como “verdades” frente a outras “vozes” (memórias).

Assim, ao construir nosso discurso sobre o “outro”, ou ao (re) construir a Gomeia pelas escavações arqueológicas, as diversas vozes geram diversos “edifícios” de memórias e de discursos sobre si e sobre seu passado. Nosso objetivo, então, é situar neste estudo de caso como o pesquisador portou-se neste contexto. Ao longo deste artigo explanaremos como os dados arqueológicos foram ímpares para a elucidação destas questões, ao mesmo tempo em que contribuíram para a construção de uma interpretação acerca dos fenômenos que levaram ao fechamento e destruição do terreiro.

Coleta de dados etnográficos, entrevistas, atividades de campo e escavações

A pesquisa arqueológica na Gomeia deu-se entre os anos de 2015 e 2016 em um total de 30 dias de escavação e 240 dias de pesquisa de campo (entrevistas e etnografias). As escavações ocorreram em dois campos, de quinze dias, com a participação de arqueólogos, estudantes de arqueologia da UFRJ, estudantes e pós-graduandos de história da mesma universidade, voluntários e de afro-religiosos que se prontificaram a contribuir com a ação.

A escavação teve o apoio logístico da Prefeitura Municipal de Duque de Caxias e da Secretaria de Cultura e Turismo do mesmo município. Com este apoio conseguimos não apenas limpar o terreno para as escavações, mas

também nos utilizarmos de maquinário para a implementação das atividades de verificação do solo.

Previamente uma planta baixa do terreiro foi produzida a partir de relatos de ex-membros da Gomeia. A planta dos espaços do Terreiro da Gomeia foi obtida através de entrevistas realizadas com antigos membros do local. Objetivamos que os entrevistados relatassem como era a disposição dos cômodos que caracterizavam todos os espaços. Após o cruzamento dos dados dos entrevistados a planta, apresentada na figura 1, a seguir, foi utilizada como base para os estudos do espaço e da arqueologia do local.

Além das entrevistas, a busca por imagens em revistas⁶ e jornais do período⁷ em que o terreiro funcionou auxiliou na alocação dos espaços erigidos dentro da referida planta. As fontes imagéticas permitiram a confirmação de determinadas estruturas ou suas posições dentro do local. Desta maneira, metodologicamente, a tese adotou, para além das técnicas de Arqueologia, a História Oral⁸ como metodologia arqueológica para a obtenção de dados para a escavação. Esta ação nos indica a necessidade de que esta vertente da historiografia seja considerada sempre como ferramental de extrema valia na composição de estudos arqueológicos e, em especial, para casas de candomblé, pois permite o acesso a dados que, em muitos casos, não são registrados em fontes escritas ou bibliográficas disponíveis. Permite também o acesso de apropriações ou subjetivações do espaço perceptíveis apenas aos adeptos do candomblé.

⁶ Tais como O Cruzeiro e Manchete.

⁷ Foram escolhidos o Jornal do Brasil e o Correio da Manhã. O primeiro por ser mais alinhado com a direita política e por defender o catolicismo. O segundo por mais alinhado à esquerda do país e pelo seu tom populista.

⁸ Por História Oral entendemos ser uma metodologia e aporte teórico que “pode ser empregada em pesquisas sobre temas contemporâneos, ocorridos em um passado não muito remoto, isto é, que a memória dos seres humanos alcance, para que se possa entrevistar pessoas que dele participaram, seja como atores, seja como testemunhas. É claro que, com o passar do tempo, as entrevistas assim produzidas poderão servir de fontes de consulta para pesquisas sobre temas não contemporâneos” (ALBERTI, 1989, p. 4).

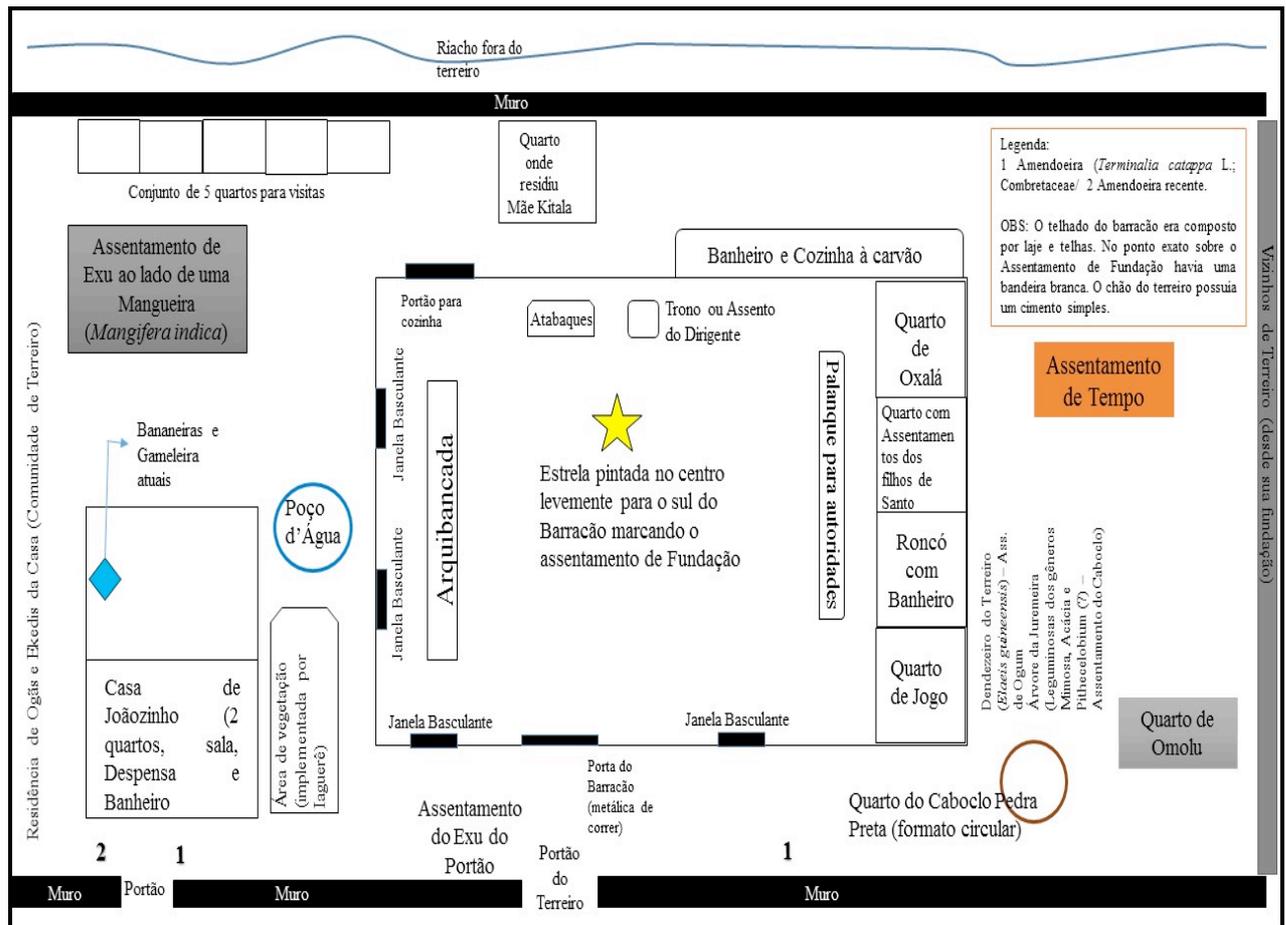


Figura 1. Planta Baixa do Terreno de Gomeia. Fonte: Arte do Autor.

Após a análise dos dados orais, a pesquisa realizou duas medidas que permitiram o aperfeiçoamento das escavações e da planta obtida: primeiramente georreferenciamos o terreno, na finalidade de termos não apenas imagens aéreas a partir programas de localização por satélite, mas também uma localização do espaço que possa ser compartilhada academicamente – deixando de lado a confusão quanto ao nome da rua e bairro que atualmente existem. Em seguida, procedemos com um caminhamento, antes das escavações, com os antigos membros da Gomeia, no intuito de informar onde se lembravam serem as estruturas edificadas do Terreiro. A ação visava georreferenciar os possíveis locais onde estariam as estruturas apresentadas⁹.

⁹ É válido destacar que, entre o dado da memória e a localização da estrutura pela escavação, houve apenas a distância de 50 centímetros.

Neste ponto a pesquisa optou por ouvir o máximo possível de “vozes” de como era a Gomeia (fisicamente) e de como foram as suas experiências religiosas¹⁰ no local. Assim, selecionamos 12 pessoas a serem ouvidas. O universo de escolha iniciou-se com a seleção de ex-membros da Gomeia ainda vivos (5 pessoas ao todo, sendo 3 mulheres e 2 homens), com idade entre 65 a 85 anos, em média. Estes são, na atualidade, dirigentes e ogãs de terreiros de candomblé. Destaca-se que destes apenas 2 mulheres e 1 homem mantêm-se em locais que se identificam como pertencente a tradição Angola de Candomblé de Joãozinho da Gomeia. Ainda na amostra, 2 outros dirigentes homens foram entrevistados e, apesar de se auto identificarem como Angola e da descendência da Gomeia, seus terreiros caracterizam-se pelo uso de termos e ritos nagôs para as divindades e por se utilizarem ainda de festas para Pomba-gira e Exus Catiços, como o Zé Pelintra e Tata Caveira. A idade de ambos varia entre 65 a 80 anos.

Realizamos ainda a entrevista com descendentes de casas que se auto identificam como pertencentes a tradição da Gomeia, sendo 2 homens entrevistados. Os dois possuem todas as obrigações rituais do culto realizadas, estando aptos a serem novos dirigentes no futuro. Ambos não residem no Rio de Janeiro, sendo um morador do Recife (PE) e outro da cidade de São Paulo (SP). Devido à distância, estas entrevistas se deram por meio de videoconferência com o envio prévio de um roteiro de assuntos. A filmagem foi transcrita em momento posterior à sua realização e, como as demais, seguidas de liberação de utilização por meio de termo de cessão de imagem e áudio.

A pesquisa ouviu ainda moradores do entorno do terreno onde situa-se a Gomeia (ao todo 3 pessoas), sendo duas mulheres e um homem, todos com mais de 60 anos de idade e que residem no local desde a década de 1960, tendo, portanto, possuído contato com Joãozinho da Gomeia e com o terreiro em funcionamento.

¹⁰ Para o presente artigo, a partir do conceito de Experiências Religiosas de Thompson (1978), defendemos que ela deva ser conceituada e entendida como o conjunto de informações, de contatos e mesmo de circulações que os entrevistados tiveram durante sua vida dentro do Terreiro da Gomeia.

As entrevistas realizadas não seguiram planejamento prévio. Solicitou-se que falassem de sua correlação com a Gomeia e o que achavam importante sobre o tema. Quando um assunto, tal como a edificação do terreno, necessitava de mais aprofundamento, a pesquisa intervinha na fala solicitando um aprofundamento no tema. Cada entrevista durou, em média, 60 minutos e foram transcritas posteriormente a sua realização. Previamente foram produzidos termos de consentimento para a realização da entrevista, sendo estes assinados autorizando a sua publicação. Na figura 2, abaixo, apresentamos uma destas entrevistadas.

Apesar de não ser caracterizado como uma etnografia, não no sentido estrito e expresso por Malinowski (1978), a pesquisa passou longos períodos dentro dos terreiros de alguns dos entrevistados (os que hoje são dirigentes no estado do Rio de Janeiro) com a finalidade de aprender termos, ritos e a dinâmica dos terreiros da tradição Angola. Além de permitir a compreensão das cosmologias e ritualística, essas imersões permitiram ainda o aprofundamento das entrevistas, o acesso a fotos e a compreensão dos fatos associados a destruição da Gomeia.



Figura 2. Entrevista com a Mãe Gisele Cossard Ominderewá em 2015. Fonte: Acervo do Autor (2015)

Para a etnoarqueologia, de forma bem concisa quanto a sua aplicabilidade, importou ouvir o grupo para o desenvolvimento de hipótese sobre o funcionamento da cultura. Mas estas são avaliadas no confronto com o registro arqueológico, sendo este último o mais importante para a verificação de comportamentos pretéritos.

As escavações arqueológicas se centraram na área considerada mais proveitosa para analisar a presença ou ausência de material arqueológico na sedimentologia da Gomeia. As áreas escavadas encontram-se indicadas na figura 3, a seguir. Após a primeira intervenção detectou-se a presença de quatro camadas arqueológicas (vide figura 4, a seguir). A primeira refere-se ao solo atual do terreno e apresenta-se formada por aterro e elementos que não mantêm correlação com a Gomeia. A segunda foi interpretada como sendo um selamento que “apagou” a presença do terreiro após a sua destruição, pois a sua composição é totalmente diferente das demais: consiste em uma tabatinga de cor amarelada que não possui material arqueológico em seu interior. A terceira camada apresenta um misto de solo com a presença de material arqueológico da Gomeia, sessões de edificações, material construtivo altamente quebrado. Compreendeu-se que ela é resultante dos eventos de destruição da Gomeia e são resultado direto da ação intencional no local¹¹. A camada 4 é considerada como aquela formada pelo piso em cimento e concreto dos cômodos edificados. Sendo, portanto, possível concluir que, abaixo dela, o horizonte ocupacional não se refere às atividades do terreiro, mas sim datam de período anterior à implantação deste.

¹¹ A camada de selamento, de formação sedimentar totalmente diferente das demais, indica uma intencionalidade em apagar e soterrar a presença física da Gomeia. Sua aplicação pode ser lida como uma ação intencional que visava descaracterizar o terreno para uma possível venda ou mesmo para anular a presença ou reminiscência do sacro no local. Uma vez soterrada a Gomeia, também o seu sacro não seria mais visível e só poderia ser acessado na outra casa em que os objetos transferidos se encontram. Esta ação também pode ser entendida como a vitória de um dos grupos litigantes sobre os demais, pois soterrar aciona o signo do esquecimento.

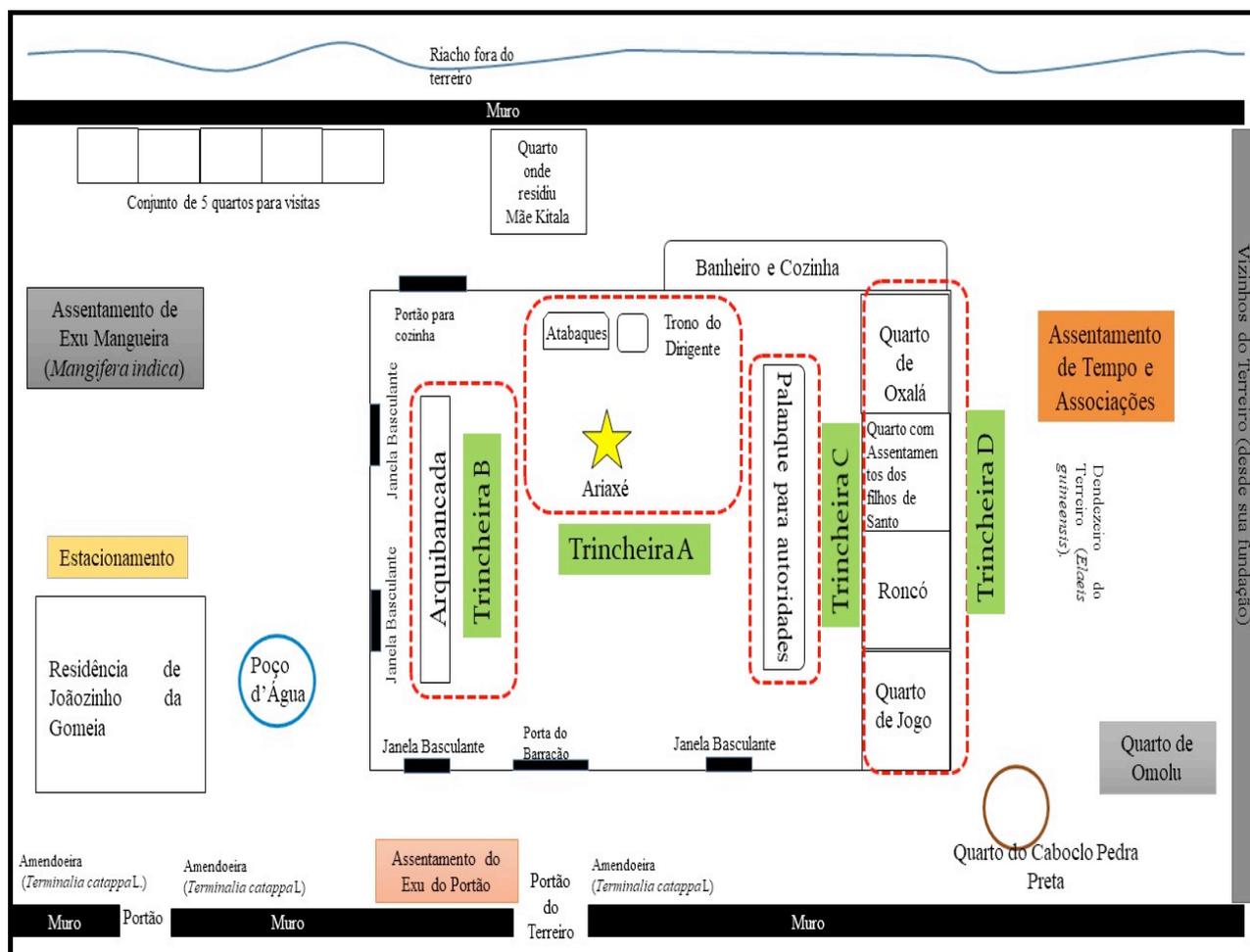


Figura 3. No Tracejado em Vermelho as Quatro Áreas Escavadas no Terreiro da Gomeia. Fonte: Arte do Autor.

Após as atividades de escavação, a pesquisa arqueológica na Gomeia obteve uma cultura material que pode ser classificada em três grandes eixos: objetos de uso religioso (referentes ao Candomblé), de usos seculares (aplicados às práticas do cotidiano não religioso) e os mistos (classificados assim pela dúvida de estarem ou em contextos religiosos ou nas práticas do dia-a-dia). Esta clivagem permitiu a pesquisa observar que um terreiro é também espaço de moradia, de alimentação e de outros elementos que, apesar de conhecidos na atualidade, não se sabia se deixariam vestígios no registro arqueológico.



Figura 4. Perfil estratigráfico da área escavada na Gomeia. O número 1 indica a Camada 1 (± 100 cm) onde não houve a presença de material arqueológico e consiste no nível atual do solo; o número 2, a Camada 2 (Selamento) (± 100 cm) que se difere das demais pela cor e ausência de material arqueológico; o número 3, a Camada 3, que consideramos como positiva para o material arqueológico; (± 100 cm). Por fim, a Camada 4, que identifica o piso das estruturas da Gomeia. Fonte: Arte e fotografia do autor.

Por fim, a cultura material obtida foi classificada nas seguintes categorias de materiais: objetos metálicos, vítreos, orgânicos, cerâmicos (faianças e barrarias), tecidos, plásticos e rochosos, conforme a tabelas 1 e os gráficos 1 e 2, todos a seguir. Isso permitiu inferir formas de utilização, ritos, práticas do cotidiano, além de averiguar a profundidade histórica da utilização de alguns elementos, como o plástico, por exemplo.

Pelo obtido, fica claro que as práticas religiosas do Candomblé deixaram vestígios no registro arqueológico. Nossa amostra obteve 278 peças de matérias identificados como seculares (42,7% da amostra), 177 referentes aos religiosos (27,2%), 166 considerados como mistos (26%) e 30 peças sem identificação (4,1%). Se somarmos os valores mistos aos religiosos obteremos um valor de 455 peças que indicam práticas religiosas (53,2% do escavado). Ou seja, pela soma realizada, mais de 50% de nossa cultura material escavada representa práticas, ritos e objetos de cunho religiosos no registro arqueológico do Sítio da Gomeia. Isso demonstra como a Arqueologia tem uma alta capacidade de analisar e identificar práticas religiosas pretéritas em contextos arqueológicos de terreiros de candomblé.

Assim, nossa amostra arqueológica permite-nos inferir comportamentos relacionados às práticas do Candomblé, mas também nos permite analisar o cotidiano, nem sempre religiosos, de hábitos de alimentação, higiene, consumo de bebidas alcóolicas, sociabilidade, diversão e outros campos da vida e funcionamento de um terreiro.

Tabela 1. Listagem geral de materiais escavados no Sítio Arqueológico do Terreiro da Gomeia.

Material	Seculares	Religiosos	Mistos	Sem identificação	TOTAL DE PEÇAS
Construtivo	125	22	0	0	147
Orgânico	2	30	57	2	91
Cerâmico	46	34	55	17	152
Metálico	7	43	0	0	50
Plástico	35	38	1	0	74
Mineral	0	4	0	0	4
Tecido	3	6	0	3	12
Vitreo	60	0	56	5	121
Total	278	177	169	27	651

Gráfico 1. Classificação geral das peças escavadas no Sítio Arqueológico do Terreiro da Gomeia.

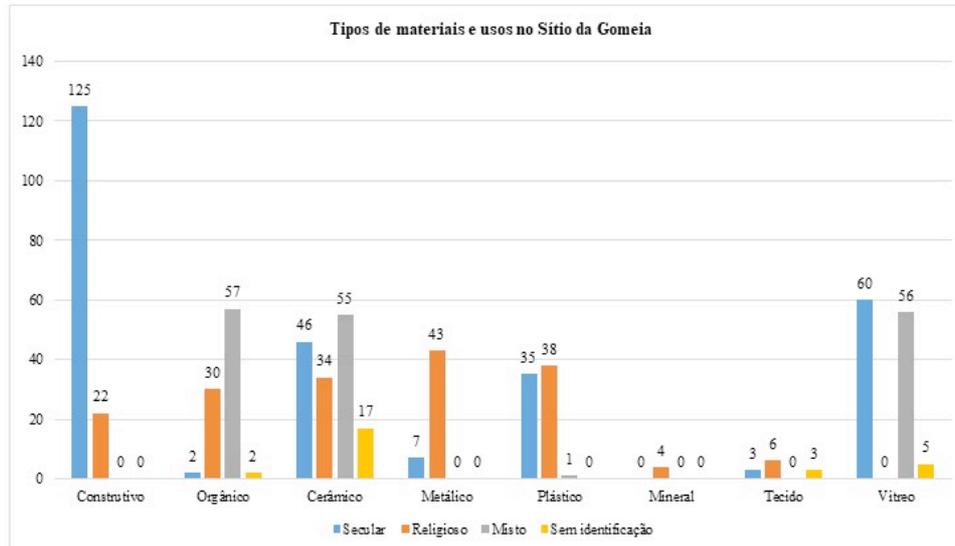
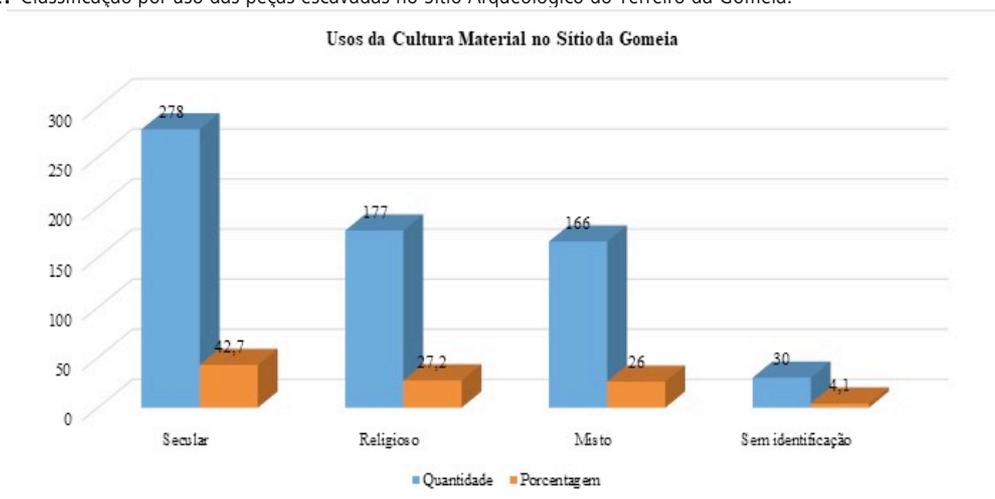


Gráfico 2. Classificação por uso das peças escavadas no Sítio Arqueológico do Terreiro da Gomeia.



Contextualização de João Alves e do Terreiro da Gomeia

O Terreiro da Gomeia localizava-se no bairro de Copacana, município de Duque de Caxias (RJ). Seu fundador foi o migrante baiano João Alves Torres Filho, o Joãozinho da Gomeia ou *Tata*¹² *Londirá*. De origem religiosa mista, pois seu terreiro congregava elementos religiosos das tradições Angola, de Caboclo, Jêje e Ketu, o candomblé em questão possuía ainda elementos relativos às tradições umbandistas do Rio de Janeiro, além de um catolicismo marcadamente “não oficial”, pois realizava as práticas das benzeduras e rezas.

O Terreiro da Gomeia não foi o primeiro local de culto de Joãozinho, ainda na cidade de Salvador, durante a década de 1930 a 1940, o dirigente já havia aberto uma roça de candomblé com o mesmo nome¹³ nos arrabaldes

¹² O mesmo que “pai”, equivalente ao termo babalorixá dos candomblés nagôs (“pai de santo”). Refere-se ao líder religioso do terreiro da tradição angola. Seu feminino é *mametu*.

¹³ Nicolau Parés (2007) nos fornece outra origem para o termo Gomeia: estaria relacionado a um terreiro, da tradição Jeje, denominado de “Agomé” que se situava na região onde João Alves abriu sua roça em Salvador: “o ‘terreiro de Agomé’ (variante Agomea) localizado em Campinas, nas imediações de Pirajá, na freguesia da Penha [em Salvador] [...] O nome do terreiro deriva seguramente de Agbomé, atual Abomey, capital do antigo reino de Daomé [...] É provável que esse terreiro de Agomé tenha dado nome ao bairro da Gomeia, localizado perto de São Caetano, ao Sul de Campinas. Arthur Ramos já sugeriu ser o topônimo ‘uma corruptela da forma portuguesa do Dahomey (Agomé, Dagomé nos documentos antigos), o país dos geges’ e, em apoio dessa interpretação, Edison Carneiro acrescentava que ‘dois dos três candomblés geges da Bahia – os de Manuel Menezes e Falefá – estão localizados na vizinhança da Gomeia. Também funcionou ali o terreiro de Joãozinho da Gomeia que, embora de nação angola, apresentava, como nota Ramos, importantes ‘intromissões jejes’. Testemunhas oculares das festas daquela casa lembram que ‘tinha muitas pessoas jejes, era angola, mas tocava candomblé jeje, fazia muito Omolu, Oxumaré, Nanã’ (PARÉS, 2007, p. 154).

soteropolitanos. Seu nome ganhou fama ao ser indicado pela antropóloga Ruth Landes (2002) como o pai de santo mais novo da cidade durante o período de pesquisa da norte-americana (na época Joãozinho tinha 18 anos). Causava espanto a antropóloga a sua homossexualidade e o gosto por dança (LANDES, 2002).

Para autores como Edison Carneiro (1991), Joãozinho da Gomeia e seu terreiro foram uma fonte etnográfica para seus estudos sobre o Candomblé de Caboclo na mesma década. Em uma carta para Arthur Ramos declarava: “arranjei um ótimo campo de observação – o candomblé da Gomeia (Angola). Já tenho observações notáveis que vão espantar a turma” (OLIVEIRA & LIMA, 1987, p. 109). O pesquisador publicou suas conclusões nas obras “Religiões negras” (1936) e “Negros Bantos” (1937). As obras foram unificadas em um único texto e impressas conjuntamente desde a década de 1990. Inicialmente o etnógrafo baiano teceu elogios a Joãozinho por ter aberto sua casa à pesquisa, ao mesmo tempo em que contou com este para a organização do II Congresso Afro-Brasileiro em 1937 em Salvador. Contudo, ao analisar as sobrevivências religiosas e como os Candomblés de Caboclo eram sincréticos, Carneiro passou a criticar a postura do dirigente, pois este culto seria uma deturpação do “Modelo Nagô” soteropolitano vigente.

O antropólogo francês Roger Bastide também foi um dos responsáveis pela visibilidade de Joãozinho no início da década de 1940. Conforme Angela Lühnig (2002), Bastide teceu análises pejorativas ao babalorixá após suas pesquisas nos terreiros na Bahia e nas macumbas cariocas, apesar de uma fase em que este dirigente foi uma de suas fontes de pesquisa (MORIN, 2017). Como Landes, Bastide defenderá o "Paradigma da Pureza Nagô" centrado no “Matriarcado” dos candomblés de Salvador (BA). Em sua obra “O candomblé da Bahia” (2001), de 1958, ele cita o dirigente por duas vezes: na primeira descreve a geografia dos terreiros de Salvador e a localização da Gomeia, seu tom é de exaltação do dirigente – “o célebre e discutido babalorixá” (BASTIDE, 2001, p. 24). Na segunda passagem o critica por não se adequar a ortodoxia nagô dos terreiros:

Nota-se que isso não se dá nos candomblés de caboclo. Aqui também todo adepto tem duas divindades, um orixá africano e um espírito indígena, mas que não ‘baixam’ nas mesmas festas. Por exemplo, Joãozinho da Gomeia é ao mesmo tempo filho de Iansã e do caboclo Pedra Preta (BASTIDE, 2001, p. 300).

Do mesmo autor, a obra “As religiões africanas no Brasil” (1989), publicado no ano de 1958, fez um panorama do desenvolvimento da umbanda e das matrizes africanas no Rio de Janeiro e Brasil. Aqui João Alves Torres Filho é narrado pelo etnógrafo francês como alguém que imigrara intencionalmente da Bahia para a Capital Federal por interesse. Bastide indica boas relações sociais estabelecidas pelo dirigente, mas critica a sua relação com a Umbanda. Devemos lembrar que a crítica feita é a continuidade de um “Modelo Nagô” de pureza, bem como uma visão africanista do culto.

Uma segunda fase de pesquisadores que se deterão na Gomeia soteropolitana pode ser observada nas produções do fotógrafo e etnógrafo Pierre Verger, que chega a Bahia da década de 1940 com uma carta de recomendação de Roger Bastide para João Alves. Conforme Mendes (2014) do encontro resultou uma série de fotos produzidas pelo francês¹⁴:

Fotografou extensivamente um grande número de terreiros, de festas a rituais de iniciação, mas as sessões de fotos realizadas no Terreiro de São Caetano tinham um diferencial: essas fotos foram tomadas em pelo menos duas sessões, pois parte delas registra o decorrer de uma festa no terreiro, enquanto que outra parte retrata os integrantes da Gomeia em cenas externas, à luz do dia. Cabe destacar que Joãozinho paramentou filhas de santo com as roupas rituais dos deuses especialmente para essas fotos, uma vez que tais vestimentas não são usadas fora do contexto da festa pública, e nem são vestidas por alguém que não esteja em estado de santo (MENDES, 2014, p. 66).

Quando chega à Bahia, Verger não tinha iniciado seus estudos sobre o culto aos ancestrais africanos. Suas primeiras produções fotográficas incluíram a roça de Joãozinho dentre as demais casas já consideradas tradicionais (*Gantois*, Engenho Velho e *Opô Afonjá*). Assim, neste período, a visão acadêmica de reprovação ainda não é visível, mas destaca-se uma

¹⁴ Para acesso [pago](http://www.pierreverger.org/br/) a cópias das fotos, indica-se o site da Fundação Pierre Verger: <http://www.pierreverger.org/br/>.

visão artística e descompromissa. Verger só adotará uma postura de que a Bahia e a África estão separadas apenas por uma margem de oceano anos depois (VERGER, 1987). É neste período que o pesquisador defenderá a igualdade entre os cultos do Continente Negro e da Bahia de Todos os Santos. Porém, nesta fase, Joãozinho da Gomeia não é mais alvo de suas lentes e estudos.

A migração de Joãozinho da Gomeia para o Rio de Janeiro ocorreu na década de 1940 e esteve envolto em questionamentos por parte dos praticantes da Umbanda do Rio de Janeiro. Temia-se a concorrência do *Tata* baiano (NOBRE, 2017). Contudo, para Capone (1996), a migração deve-se a uma “marcha religiosa” de dirigente baianos para a então Capital Federal em busca de filhos de santo e um mercado livre das *yalorixás* soteropolitanas. Para Chevitaese e Pereira (2016) a migração pode ser lida como um meio de busca por liberdade religiosa, mas, ao mesmo tempo, o livre-arbítrio de gênero e de trabalho, pois atuava como dançarino no Teatro Jandaia, em Salvador, e recebera um convite para ser coreógrafo do Cassino da Urca e do Teatro João Caetano. Além destes pontos, João Alves fora convidado para ser articulista no Jornal Diário Trabalhista, onde sua coluna “Ao cair dos búzios” desmistificava o que era o Candomblé e respondia carta dos leitores. Posteriormente o dirigente se envolverá com os desfiles de carnaval e a promoção de festas na então Capital Federal (CHEVITESE & PEREIRA, 2016).

Joãozinho comprou, por cinquenta mil cruzeiros, os números 2805, 2806 e 2807 no loteamento Vila Leopoldina IV no município de Duque de Caxias. 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)¹⁵. O Terreiro da Gomeia em Duque de Caxias é construído e inaugurado na década 1950 e as fontes orais não informam a data de fundação e menos ainda as bibliografias disponíveis sobre o dirigente, as quais centram-se mais na sua trajetória que em dados como

¹⁵ Daí o uso do georreferenciamento, pois a dubiedade da nomeação do local é recorrente.

este. Conforme o redator chefe do Correio da Manhã, Costa Rego, e o Jornalista Guima: “Joãozinho da Gomeia inaugurou o novo terreiro com Inhansã [sic] gloriosa” no ano de 1951 (JORNAL CORREIO DA MANHÃ, 9 DE DEZEMBRO DE 1951). *Tata Londirã* inaugurou seu terreiro com a cobertura de jornais, talvez pela ampla visibilidade que o dirigente já possuía no Rio de Janeiro.

A casa é aberta ao público e religiosos contando com um amplo barracão com uma estrela pintada no seu centro indicando o *ariaxé* da casa¹⁶, associado a este havia o de jogo, o de *Oxalá/Lemba Furaman* e *Yemanjá/Kaiala*, o dos assentamentos dos filhos (as) de santo/*Bankise* e o roncó/quarto de *Nikise/Emburo*. Do lado direito do terreno ficavam os demais assentamentos. Dentre eles podemos citar os de *Obaluaiê/Kavungo* e *Nanã/Nzumbarandá* e o de Tempo/*Kitembo*, além do Casa do Caboclo Pedra Preta e o assentamento de Ogum/*Nkosi* junto ao dendezeiro¹⁷. Na entrada, ao lado do portão, havia o assentamento de *Exu da Rua/Nzila* e nos fundos do terreno, à esquerda, o quarto de *Exu Mangueira* (da Umbanda, não do orixá *Exu*). A casa contava ainda com uma residência para o dirigente, cinco quartos para visitantes e uma pequena construção onde morava uma de suas filhas de santo (*Mametu*¹⁸ Kitála) que migraram da Bahia com o *Tata*. Havia ainda um poço de água, com fins religiosos e de consumo, uma área para estacionamento de carros e a comunidade de terreiro à esquerda, onde residiam alguns filhos (as) de santo.

O Terreiro da Gomeia será visitado tanto por celebridades da TV e Rádio, como por políticos, como Juscelino Kubitschek, ou ainda generais das forças armadas (FICHTE, 1987; MENDES, 2014). Todos acorriam a Joãozinho em busca de conselhos ou trabalhos espirituais (CHEVITARESE & PEREIRA, 2016). Além disso, o envolvimento com artistas conferia visibilidade ao dirigente. Ângela Maria, por exemplo, pode ser descrita como

¹⁶ Elemento erigido que guarda o assentamento da entidade guia do terreiro. Sem este o local não pode funcionar, pois é ele que faz a ligação entre o plano espiritual e o material.

¹⁷ Adotamos a equivalência entre orixás e nikis para este artigo tendo como base dados etnográficos. Contudo, sabe-se que não é recomendável esta ação. Seu fim é mais didático (compreensão da identidade da divindade) do que uma posição teórica.

¹⁸ Mametu é o feminino de Tata, ou seja, significa mãe de santo.

amiga e artista que se apresentava junto com o dirigente (FAOUR, 2015). Neste sentido, André Chevitaese e Rodrigo Pereira indicam a existência de relações do babalorixá com outras cantoras da época:

Ângela Maria teria, além da amizade, organizado o Vaudeville-Revista¹⁹, na década de 1950, com Joãozinho da Gomeia, Caymmi, Aracy Cortes, Black-Out e a Orquestra de Waldemar Henrique na casa de show Casablanca Club (situada na Rua Duvivier, 18, Copacabana, Rio de Janeiro) (CHEVITARESE & PEREIRA, 2016, p. 55).

A crise de sucessão na Gomeia e as diversas “vozes” sobre o local

A fama e visibilidade do Terreiro da Gomeia são abruptamente ceifadas em 1971: 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. Joãozinho, que viveu cinquenta e sete anos, teria se iniciado no Candomblé devido à 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 *Tata* 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, descobrindo-se o estado avançado que o câncer se encontrava, 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 *axexê*²⁰ levaram a escolha da cidade fluminense, local de seu *axé* e de sua

¹⁹ O fato é noticiado pelo Correio da Manhã em vinte e dois de novembro de 1953, onde indica a estreia para o dia trinta daquele mesmo mês (CORREIO DA MANHÃ DE 22 DE NOVEMBRO DE 1953).

²⁰ 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 *Sirrum/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 pela pesquisa, bem como por ser o termo que os jornais consultados utilizam. O rito tem por objetivo a transferência do espírito do ente falecido para o plano espiritual e seu assentamento como espírito ancestre protetor do terreiro (PEREIRA, 2015).

fama como carnavalesco, dançarino, cantor e dirigente. Além disso, a Gomeia, devia se preparar para a ausência de seu dirigente.

Instala-se na casa uma crise sucessão. Conforme os dados etnográficos e periódicos analisados, de um lado estaria Mãe Ileri da Silva, filha de *Dandalunda* e a *ialaxé* da casa²¹, sendo aclamada por unanimidade pelos filhos da Gomeia para a direção desta. De outro lado estava Seci, ou Sandra Regina de *Angorô*, de apenas oito ou nove anos²², a qual foi indicada pelos búzios como sucessora²³:

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 Oxóssi²⁴ 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 [...] 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 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 “Ialorixá brinca de boneca”, informa que a confirmação teria

²¹ Pessoa que cuida dos espaços físicos e conservação dos bens do terreiro.

²² As fontes 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.

²³ 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.

²⁴ Algumas fontes orais indicam ter sido *Oyá* que realizou este ato.

ocorrido 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* Kitala e *Mametu* Ileri. Estabelecia-se, assim, um “triunvirato” para o comando do local. Conforme relato de sua mãe biológica para a reportagem do Correio da Manhã, 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 não declarada. As memórias são conflitantes sobre a aceitação de Seci no comando da Gomeia, pois nem todos a teriam aceito como nova *Mametu* do terreiro.

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?

Após o conflito instaurado, em tempo cronológico não consensual entre as fontes pesquisadas, já que a Justiça havia impedido que uma menor assumisse o comando total do terreiro²⁵, um filho de santo da casa, por meio de consulta ao grupo, incumbiu-se da tarefa da compra do terreno onde situava-se a Gomeia, pois a mãe carnal de Joãozinho optara por retornar para a Bahia após a morte de seu filho. As fontes etnográficas são unânimes 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.

²⁵ 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 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 à 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 Kitala* e *Mametu Ileri* – não teve comando político e religioso para manter o local 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 1988.

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 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 1988). 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.

Ainda no interim do conflito estabelecido no pós morte do dirigente 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 membras da Gomeia. 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* (espírito do dirigente) criticara o “roubo” de suas coisas no Rio de Janeiro. O espírito 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 Terreiro da Gomeia entrará em desuso ou abandono total no final da década de 1980, a data aproximada para isso é o período compreendido entre os anos de 1985 ou 1988²⁶, 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* Kitale e outros que permaneceram no local até esta data²⁷. Contudo, a grave crise e o fechamento do local impedem esta continuidade, em especial porque o dono do terreno optou por transferir para um outro terreiro os objetos litúrgicos da Gomeia, o que contribui para o fechamento do local pela ausência de elementos religiosos para seu funcionamento.

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 alii*, 2012).

²⁶ Conforme pesquisa arqueológica em curso e a utilização de material arqueológico para a definição de uma cronologia para o evento.

²⁷ Algumas mães de santo ouvidas pela pesquisa indicaram este período para sua iniciação, bem como serem filhas de *Mametu* Kitale.

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 dirigente guardado no Instituto Histórico de Duque de Caxias e o material arqueológico obtido na pesquisa deste autor.

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.

Re (construindo) a Gomeia: leitura arqueológica do Processo de Arruinamento do terreiro

Do ponto de vista material o que significou a morte de João Alves em 1971? Como vimos, houve uma disputa em torno da sucessão. O que isto impactou na manutenção da Gomeia até meados dos anos de 1985 ou 1988 quando o terreiro fechou? Invariavelmente, os dados arqueológicos e etnográficos indicam um “Processo de Arruinamento” da casa. Obtivemos três vertentes orais sobre o fim da Gomeia e este processo: a depauperação das estruturas, o abandono e depredação dos espaços erigidos (seguido de uma subtração de elementos) e a transferência dos objetos de Duque de Caxias para outro terreiro.

Podemos pensar que, se uma leitura é verdadeira, as outras não seriam. Se houve um abandono, não é possível que tenha havido uma transferência de cultura material, por exemplo. Contudo, atrelando às fontes etnográficas os dados arqueológicos percebemos que, na verdade, que cada

um dos grupos narrou um dos elementos que levou ao fim da Gomeia. Eles não se opõem, mas são, na verdade, complementares. Como Sahlins (1979; 1990) defende, uma cultura se atualiza na ação dos sujeitos. Nesse processo, alguns dos sentidos dados podem se alterar, o que afeta as categorias sociais. Com essa mudança a relação entre os termos que compõem a cultura também passarão por transformações. Assim, as memórias referentes à destruição se especificaram para dar conta de uma visão sobre a destruição. Ao se configurarem, deram a base para a formação de uma vertente sobre a destruição. Contudo, ao serem analisadas em conjunto, estas vertentes demonstram não apenas este processo cultural, mas também que são fios de um mesmo fato cultural que foram tecidos para dar significados às reivindicações, às memórias e aos sentidos de vida.

Este fato nos permite compreender como diferentes versões sobre o fim da Gomeia foram elaboradas a partir do que Parés (2007) indica ser uma simplificação seletiva das memórias: para reforçar ou mesmo destacar uma posição na questão sucessória ou quanto ao término do terreiro, as lembranças são simplificadas, redirecionadas ou mesmo dilapidadas para a construção de uma narrativa que privilegie um fato ou mesmo uma posição religiosa e política.

Assim, para o caso da destruição, é plausível concluirmos, a partir dos dados arqueológicos obtidos, que houve um abandono parcial do terreiro após alguns anos de continuidade da Gomeia. Um dos grupos que assumiu o poder não deve ter conseguido manter a ordem e o funcionamento da casa, já que a sucessão na figura de Seci de *Angorô* era questionada. Concomitante a este fato, com a ausência de um dirigente aceito por todos os grupos de interesse e o parcial abandono das dependências, que só eram utilizadas durante as festas, eventos de subtração de elementos estruturais (portas, janelas e etc.) devem ter ocorrido, tanto por moradores da vizinhança, como por membros de grupos rivais que desejassem macular a imagem de dos que regiam o terreiro.

Nesse interregno ocorreu o evento de compra do terreno da genitora de Joãozinho da Gomeia por um grupo de interesse entre os membros do local.

Esta compra tinha por função manter o terreiro em funcionamento, mas percebemos que o resultado não foi esse, pois acirrou os embates. Este grupo que adquiriu o terreno optou por transferir os materiais religiosos mais importantes do local para outro terreiro, permitindo que os demais membros retirassem os seus objetos religiosos (assentamentos e roupas). Assim, transferiam-se elementos do dirigente. Mantinha-se assim uma continuidade do terreiro não na Gomeia do Rio de Janeiro, mas em um terreiro que se assumiu como continuação da tradição do *Tata*. Com a transferência dos materiais, a casa tendeu a encerrar suas atividades definitivamente, o que esvaziou o terreiro e transferiu para outras casas os membros litigantes a esta ação. Neste momento os grupos de interesse arrefeceram suas atuações, pois não havia mais nada pelo que brigar, tudo estava encerrado e transferido.

E como deu-se o Processo de Arruinamento do local? Para nós fica claro que ele foi um evento único e rápido quanto ao arruinamento do local. É possível pensarmos que, com a morte de João Alves, os recursos para a manutenção da casa diminuíram drasticamente, pois não havia mais a mesa de jogo, assim a renda para financiarem a compra de insumos tendeu a diminuir. Ao mesmo tempo, após a morte do dirigente, as querelas políticas se avolumaram e tornaram assuntos como a manutenção das estruturas secundários. Elementos que viessem a se deteriorar após o ano de 1971 podem não ter sido repostos.

É possível pensarmos que a direção da casa pudesse se utilizar de cotas ou mensalidades para a manutenção dos espaços, mas é interessante destacar que mesmo esse afluxo financeiro podia não ser o necessário para a manutenção das dependências do terreiro. Assim, a pauperização do local teve início. É possível concluir que se consertava o essencial e necessário, deixando-se de lado outros elementos menos importantes ou que pudessem ser feitos em outros momentos.

Como o terreiro passou por um processo em que seu dirigente não mais residia no Terreiro, a Gomeia deve ter passado por períodos de quase ausência populacional, pois os adeptos só se dirigiram ao local em dias de

ritos e festas. A possibilidade de furto de elementos construtivos deve ser considerada neste contexto e não foi impossível de ocorrer. Como já exposto, aventamos que membros litigantes e moradores do entorno podem ter feito esta ação.

Neste processo em que o local ia se arruinando é cabível pensarmos que uma das soluções encontradas foi, então, transferir os elementos religiosos para outro terreiro, pois a devastação e/ou destruição da Gomeia encontrava-se em curso e era necessário salvaguardar a memória de João Alves. De fato, isto ocorre e não podemos emitir um juízo de valor sobre a ação. Se ela teve interesses meramente religiosos de manter o legado de Joãozinho ou se foi uma ação que visava dar notoriedade e uma ideia de continuidade do terreiro em outro local, não podemos inferir sobre isso.

Contudo, as análises arqueológicas dos remanescentes do local nos indicaram que os espaços erigidos passaram por um outro processo: houve uma destruição das estruturas com o uso de maquinário (possivelmente um trator). Ao observarmos alguns contextos arqueológicos isso ficou claro à pesquisa. Nossa leitura faz-se entendendo que, uma vez transferida e cultura material, houve a intenção de inutilizar o espaço. Como houve eventos que tencionaram mantê-lo aberto, fazia-se necessário barrar isso. A proibição da entrada no local foi seguida de uma destruição do mesmo, pois nada mais havia de religioso ali. A destruição deu-se com a utilização de um maquinário que adentrou o terreiro e no sentido norte-sul (do portão para dentro do terreno) e destruiu edificações do local. Nossa leitura baseia-se, entre outros dados arqueológicos, na verificação de que as estruturas de ferragem que compunham as vigas de sustentação das edificações encontraram-se todas retorcidas e destruídas neste sentido (norte-sul), o que indica um evento único e violento de destruição.

Cabe nos perguntar quem procedeu com este processo? O arruinamento da Gomeia, então, deu-se por uma sucessão de eventos de desmonte/furto seguido por uma destruição mecânica? Nos ficou claro que, para barrar a possibilidade da manutenção do terreiro, após a transferência de sua cultura material religiosa para outro *axé*, tenha sido efetuado uma

destruição de suas estruturas, o que impediria uma reocupação do local (se ela já não estivesse impedida pela posse do terreno por um dos membros litigantes que realizaram a referida transferência). Assim, destruir significava inutilizar os espaços da Gomeia.

Desta maneira, o processo de arruinamento não foi responsável apenas pela destruição da Gomeia, mas também por um determinado apagamento de sua presença da paisagem de Duque de Caxias. Afinal, se “o que não é visto não é lembrado”, destruir a presença física do terreiro significa apagar a sua presença e, de certa maneira, as suas memórias.

Do exposto até aqui, portanto, definimos que o Processo de Arruinamento da Gomeia caracterizou-se por uma sequência de eventos que se iniciaram ainda com o terreiro em funcionamento nos eventos pós falecimento do dirigente, mas foi finalizado com a ação de um maquinário que destruiu as estruturas edificadas do local como forma de impedir sua continuidade. Uma ação política cara ao grupo que a empreendeu, pois apagou da paisagem do bairro um dos terreiros referenciais para a formação do Candomblé carioca e paulista (SILVA, 1995).

Os dados arqueológicos obtidos com as campanhas de escavação nos mostraram que não havia no registro arqueológico portas, janelas ou outros elementos similares, o que pode ser indicativo de que estes já não compunham a Gomeia no evento final de destruição. A quantidade de telhas de amianto quebradas, também presente no registro arqueológico e impossível de contabilização, nos fornecem a leitura de que, o que estas não foram totalmente subtraídas, mas também foram destruídas pelo evento. Da mesma forma, a ausência de louças sanitárias no Registro Arqueológico reforça ainda mais nossa leitura.

Assim, as memórias da destruição, quando unidas, apresentam um contexto de dilapidação tanto da memória física do terreiro, mas também a tentativa de uma dessacralização do local. Contudo, mesmo a ação física não apaga as experiências e vivências do sagrado pelo qual nossas fontes etnográficas viveram. Portanto, a sacralidade do terreiro nunca se desfez, talvez pela suspensão repentina das querelas com a destruição, mas

sobretudo pela ação da memória que “teima” ou ressignifica constantemente o que foi vivido. Isto gera um sentido de continuidade e de pertencimento, tal como expresso por parte das fontes.

A posição do antropólogo no contexto das memórias da Gomeia

A construção do texto etnográfico teve em B. Malinowski (1978) um de seus pilares quanto aos métodos de campo e de escrita da cultura. Imergir no grupo, desvencilhar-se temporariamente de sua cultura e o posterior afastamento/estranhamento do grupo e das manifestações culturais foram meios de se alcançar uma qualidade narrativa e analítica sobre o “outro”. São indubitáveis as contribuições que o autor teve no campo da Antropologia.

Contudo, a proposta de B. Malinowski transparecia a uma “presença ambígua” (CALDEIRA, 1988) na qual o narrador-antropólogo fazia-se sujeito onisciente da cultura, mas, ao mesmo tempo, isento de sua presença ou mesmo das consequências de que esta teria ao grupo e para ele mesmo. Assim, a Escola Inglesa de Antropologia desenvolveu suas pesquisas extremamente voltadas a esta situação dúbia em que o antropólogo era visível no texto, mas invisível quanto aos processos que envolviam a sua presença no grupo (ERICKSON & MURPHY, 2015).

A necessidade de um fazer antropológico dialógico e que considerasse as relações estabelecidas entre o pesquisador e o grupo, além de maneiras de reescrever as análises etnográficas, só serão considerados com a publicação da obra “*Writing Culture*”, editado por James Clifford e George Marcus em 1986. Nesta obra o escrever a cultura, para além de como pensar a etapa de campo, formaram um ótimo referencial para se pensar e, ao mesmo tempo, implantar uma Antropologia Simétrica entre o pesquisador e o grupo estudado. A Antropologia como um texto ou gênero literário, a reflexão sobre a forma de construção dos saberes (voltados para o tom experimental) e a crítica ao extremado positivismo na produção cultural foram eixos ou temas que nortearam autores após a publicação da obra (REINOSO, 1991).

Para nosso caso, é interessante nos voltarmos para dois aspectos: as relações sociais, ou tensões, que se estabelecem em campo e a forma com que o texto é escrito, voltando mais para um gênero literário do que uma ciência fria e positiva. Assim, a Antropologia passou a refletir sobre a questão da “Autoridade Etnográfica” (CLIFFORD, 2008), ou seja, como é construindo a noção de autoridade na Antropologia – o modo como o autor se coloca presente no texto e como ele legitima um discurso sobre a realidade informando o “eu estive lá, vi e relatei”. Estes “abusos” da etnografia refletem as tensões sobre o discurso acadêmico, debatem a legitimidade do texto como um fim em si, sem pensar nas relações estabelecidas com o grupo, e com que direito o antropólogo, em muitos casos, estuda e descreve um grupo sem levar em consideração as trocas que se estabelecem na construção do saber sobre o “outro”.

Para o caso da etnografia desenvolvida junto aos candomblecistas pertencentes à tradição da Gomeia estas reflexões serviram de norteadores da pesquisa. Em primeiro lugar por não haver na literatura antropológica sobre cultos afros uma identificação de que Joãozinho da Gomeia tenha “fundado” uma linhagem específica de Candomblé. Autores como Silva (1995) apenas destacam a sua importância para a disseminação deste culto no Rio de Janeiro e São Paulo das décadas de 1950/1960, mas não informam que, tal como o *Gantois* ou o *Opô Afonjá*, tenha se formado uma “nação” Gomeia. Assim, estabelecer, a partir dos dados etnográficos, que há uma “linhagem” clara de descendentes de João Alves inverte o estabelecido até aqui – quando eram os acadêmicos que definiam quais, quando e como surgiram as “nações” do Candomblé (a exemplo de Rodrigues, 1977). Ao estabelecermos a primazia da auto identificação não estamos apenas valorizando as categorias do grupo, mas, sobretudo, aceitando que eles geram estas por meio de análises e critérios que não os científicos, mas que são formas de conhecimento tão válidas como as consagradas pelas ciências. Assim, a autoridade da escrita (CLIFFORD, 2008) é compartilhada e tem no grupo sua legitimidade, não é mais a do antropólogo que vigora sozinha.

Uma outra reflexão advinda da pesquisa vem da constatação de que não há mais um terreiro, lugar fixo, onde exista a Gomeia. Como vimos, o local passou por uma crise sucessória e posterior processo de arruinamento. Assim, não haveria como imergir em um determinado grupo e local para a realização da etnografia. Não, ao menos, da forma clássica proposta por Malinowski (1978). A solução encontrada foi realizar a etnografia em terreiros pertencentes a tradição Gomeia e ali buscar, pelo acesso às memórias dos indivíduos, como era a Gomeia de Duque de Caxias (RJ).

Entrava em jogo a categoria “tempo”, termo tão caro para a Antropologia, pois esta trabalha, via de regra, com a ideia de que o conhecer da cultura dá-se como um instantâneo de fotografia onde o tempo não é um fator relevante. A cultura tendeu sempre a ser narrada no presente e sem levar em consideração os processos sociais de seu passado. A homologia a uma foto, que registra determinado momento, pode ser evocada para esta questão.

A inserção ou imersão no grupo, portanto, deu-se de outra maneira. Em especial buscavam-se as memórias sobre como era a espacialidade e ritualística da casa de João Alves. O local da etnografia teve de ser relativizado e considerado como múltiplo (várias casas de candomblé). Contudo, para além destas informações, dados acerca do conflito há pouco narrado, formaram um corpo de dados que precisava ser analisado, pois excediam, em muitos casos, o objeto desejado para o estudo. À medida que estas memórias emergiam, os grupos de interesse sobre a sucessão eram descortinados. Neste ponto é que ocorreu a grande reflexão desta pesquisa.

Cada casa e grupo pesquisados versavam sobre pontos de vistas quase antagônicos entre si. Todos se auto intitulavam como descendentes da Gomeia de Joãozinho, mas cada um tecia críticas às demais casas, colocando-se como a “única” e “legítima” tradição de *Tata Londirá*. Além disso, iniciou-se um movimento de questionamento ao pesquisador acerca de qual seria a “história” a ser descrita pela pesquisa – qual seria a vertente sobre o fim da Gomeia. Esta situação era resultado direto de um sistema de informações que perpassa estes terreiros e que informavam aos seus

dirigentes acerca das pesquisas – e conseqüentemente sobre as “vertentes” que eram descritas.

Posicionar-se não era uma escolha, estar neutro também não. Os embates pela predominância de determinada visão acerca do fim do Terreiro da Gomeia levavam os informantes a estabelecerem que, se eu quisesse manter a pesquisa, teria de não me relacionar com dirigente “x” ou a casa “de tal lugar”. Ao mesmo, se a pesquisa adotasse a posição de determinado informante como verdadeira, a informação dada por outro passava a ser considerada como falsa, pois eram quase antagônicas entre si. Os caminhos da pesquisa pareciam se afunilar ou mesmo inviabilizar o campo.

A saída encontrada foi evocar a memória de João Alves e seu “legado” ao Candomblé. Buscava-se valorizar a necessidade da criação de uma história sobre o terreiro e não a manutenção das distensões sobre seu fim. Com esta postura, a cobrança quanto ao posicionamento arrefeceu um pouco, mas não foi extinta. Os dados sobre o terreiro puderam continuar a serem coletados, mas mantinha-se o questionamento de quem a pesquisa “apoiaria”. Neste interim, algumas casa e dirigentes solicitaram encerrar as visitas que se realizavam, informando o desacordo na manutenção de uma neutralidade quanto as brigas. Por outro lado, outros ex-membros da Gomeia passaram a procurar o pesquisador para contribuir com a pesquisa. A etnografia se manteve, mas com a inclusão e exclusão de determinados terreiros no Rio de Janeiro e demais estados da federação.

As tensões foram agravadas quando os diversos atores entrevistados depositaram na figura do pesquisador a chance da criação de um centro de memória no terreno da Gomeia, projeto que era capitaneado pela Prefeitura de Duque de Caxias. Contudo, devido às ações políticas que levaram ao *impeachment* ocorrido a presidenta Dilma Rousseff, as verbas conseguidas para o local foram suspensas. Com a paralisação temporária do projeto, muitos etnografados achavam que deveria-se implementar o projeto de qualquer forma, mesmo que para isso o etnógrafo se tornasse o gestor deste.

Ficava claro que o grupo de ex-membros da Gomeia depositavam expectativas sobre a pesquisa e ação, vendo o pesquisador como um “porta

voz” da “causa” da Gomeia. Mesmo deixando claro que se realizava apenas uma pesquisa acadêmica, mas também se atuava como um defensor da importância de João Alves para o Candomblé carioca, as críticas pela ineficiência do centro de memória recaíram sobre o pesquisador e sua equipe.

Somando-se as críticas quanto a neutralidade e ineficiência quanto ao projeto do centro de memória, diversas fontes passaram a evitar falar sobre a pesquisa. Construía-se o que se considera neste artigo ser um “muro” que denotaria que as ações de pesquisa eram desrespeitosas à memória de *Tata Londirá*. Sabemos que nossa neutralidade é mais uma questão ética na pesquisa do que uma ação que consegue ser efetivada no mundo real, adotamos posições todos os dias e com a Gomeia isto não foi diferente.

Contudo, frente às vertentes acerca da destruição da casa, a posição não era de apoio ou crítica a estas, pois a leitura do registro arqueológico foi esclarecedora quanto a situação de que cada grupo narrava uma parte dos fatos ocorridos. Se a pesquisa tivesse se posicionado, talvez não teria obtido as diversas “vozes” sobre o terreiro e não teria conseguido elaborar as hipóteses que foram confirmadas pelo Registro Arqueológico sobre o processo de destruição do local.

Apesar de arrefecidas pelo tempo, as críticas ao estudo se mantêm até o fim da elaboração deste artigo. Seria cômodo narrar que foram resolvidas, mas isto não ocorreu. Demonstra-se, assim, como o campo da pesquisa etnográfica é permeado de conflitos que envolvem a presença do antropólogo. Nossa inserção no grupo não é pacífica e pode gerar graves situações aos estudados. Assim, longe de apresentar-se como um campo em crise, o trabalho de campo etnográfico é uma área que ainda se encontra às voltas com a necessidade de aprimoramento e de troca de experiências entre os pesquisadores. Narrar “nossas dores” não nos torna mais fracos, mas sim mais aptos a repensar nossas ações e posições durante nossas pesquisas.

Referências Bibliográficas

ALBERTI, V. . **História oral**: a experiência do CPDOC. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1990.

ALVARENGA NETO, Waldemar. “O princípio da Gomeia”. **Revista Pilares da História**. V. VIII, n. 9, p. 55-62, 2009. Disponível em: < http://www.amigosinstitutohistoricodc.com.br/revistas/09_revista_pilares_da_historia.pdf>. Acesso em 5 de out. de 2017.

AMADO, Jorge. **Jubiabá**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo: 3. ed. São Paulo: Pioneira, 1989.

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

CALDEIRA, Tereza Pires do Rio. “A presença do autor e a pós-modernidade em antropologia”. **Novos Estudos CEBRAP**, n. 21, p. 133-157, jul.1988.

CAPONE, Stefania. “Lê pur et lê degenerate: lê candomblé de Rio de Janeiro ou lê oppositions revisités”. **Journal de la Société des Americanistes**. 82, pp. 259-292, 1996.

CARNEIRO, Edison. **Religiões negras e Negros bantos**. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.

CHEVITARESE, André Leonardo □ PEREIRA, Rodrigo. “O desvelar do candomblé: a trajetória de Joãozinho da Gomeia como meio de afirmação dos cultos afro-brasileiros no Rio de Janeiro”. **Revista Brasileira de História das Religiões**. 9, p.43-65, 2016. Disponível em: < <http://www.periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/article/view/31359/0>>. Acesso em 5 de out. de 2017.

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica**: antropologia e literatura no século XX. Rio de Janeiro: UFRJ, 2008.

ERICKSON, Paul, A.; MURPHY, Liam D. **História da teoria antropológica**. Petrópolis/RJ: Vozes, 2015.

FAOUR, Rodrigo. **Ângela Maria**: a eterna cantora do Brasil. Rio de Janeiro: Record, 2015.

FICHTE, Hubert. **Etnopoesia. Antropologia poética das religiões afro-americanas**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

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

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Zahar. Rio de Janeiro, 1973.

_____. “Do ponto de vista dos nativos: a natureza do entendimento antropológico”. In: _____. **O saber local**. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 85 - 107.

JORNAL CORREIO DA MANHÃ, 9 de dezembro de 1951.

JORNAL CORREIO DA MANHÃ, 22 de novembro de 1953.

JORNAL CORREIO DA MANHÃ, 24 de março de 1971.

JORNAL CORREIO DA MANHÃ, 3 de abril de 1971.

JORNAL DO BRASIL, 3 de abril de 1971.

JORNAL DO BRASIL, 22 de março de 1972.

LANDES, Ruth. **A cidade das mulheres**. 2. ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O olhar distanciado**. Lisboa: Edições 70, 1983.

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

MALINOWSKI, Bronislaw. K. **Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné**. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

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

MORIN, Françoise. **Roger Bastide e Pierre Verger. Diálogos entre filhos de Xangô. Correspondência 1947-1974**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2017.

NOBRE, Carlos. **Gomeia João: a arte de tecer o invisível**. Rio de Janeiro: Centro Portal Cultural, 2017.

OLIVEIRA, Waldir Freitas; LIMA, Vivaldo da Costa (Orgs.) **Cartas de Edison Carneiro a Arthur Ramos 1936-1938**. Salvador: Corrupio, 1987.

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

PEREIRA, Rodrigo; MOURÃO, Tadeu; CONDURU, Roberto; GASPAR, Anderson; RIBEIRO, Maíra. **Inventário nacional de registro cultural do candomblé no Estado do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Musas Projetos Culturais/IPHAN, 2012.

PEREIRA, Rodrigo. “A morte ronda a casa: etnografia do rito do axexê”. In: CONTINS, Márcia; PENHA-LOPES, Vânia; ROCHA, Carmem Silva M. **Religiosidade e Performance: diálogos contemporâneos**. Rio de Janeiro: Mauad X/FAPERJ, 2015, p. 103-125.

PROJETO CENTRO CULTURAL JOÃOZINHO DA GOMEIA. Disponível em: <http://ccjgomeia.blogspot.com.br/2010/11/luta-pela-gomeia-e-o-resgate-da_26.html>. Acesso em 20 de fev. de 2017.

REYNOSO, Carlos. (Comp.). **El surgimento de la antropología pós-moderna**. México: Gedisa, 1991.

RODRIGUES, Nina. **Os africanos no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1977.

RENFREW, Colin; BAHN, Paul. **Archaeology: theories, methods and practice**. 3. ed. London: Thames & Hudson, 2007.

SAHLINS, Marshall. **Cultura e razão prática**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

_____. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1990.

SCHIFFER, M. B. **Behavioral archaeology**. New York: Academic Press, 1976.

_____. **Formation Processes of the Archaeological Record**. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1987.

SILVA, Vagner Gonçalves. **Orixás na metrópole**. Petrópolis/RJ: Vozes, 1995.

THOMPSON, Edward P. **The poverty of theory and other essays**. London: Merlin, 1978.

VERGER, Pierre. **Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos**. Salvador: Corrupio, 1987.

WUST, Irmhild. “Continuities and discontinuities: archaeology and ethnoarchaeology in the heart of the Eastern Bororo territory, Mato Grosso, Brazil”. **Anitiquity**. 72, 1998, pp. 663-675.