



Recebido em: 21/05/2018

Aceito em: 12/06/2018

Espaço e representações sociais: a residência de Joãozinho da Gomeia e os discursos sobre homossexualidade e poder em um terreiro de candomblé

Space and social representations: the residence of Joãozinho da Gomeia and the discourses on homosexuality and power in a terreiro of candomble

Rodrigo Pereira¹

<http://lattes.cnpq.br/4995017237028742>

André Leonardo Chevitarese²

<http://lattes.cnpq.br/8607821911525405>

Resumo: A partir das escavações arqueológicas empreendidas no Terreiro da Gomeia (Duque de Caxias/RJ), ocorridas em 2015 e 2016, objetivamos analisar como a residência do babalorixá do local, Joãozinho da Gomeia, ou o Pedra Preta, atuou como materialização de determinados discursos que visavam impedir que um tema costumeiramente associado ao dirigente, a sua homossexualidade, fosse acionado pelos que transitavam no local. Por outro lado, este mesmo espaço significava uma materialização de ser poder e domínio sobre o terreiro. Objetivamos debater como o espaço construído tem a capacidade de materializar aspectos ideacionais de pessoas ou grupos, exercendo assim um poder simbólico sobre os que circulavam. Neste sentido, debateremos como o espaço, antes de mais nada, é negociado a partir não de modelos pré-estabelecidos, mas sim de sua aplicação (ou subjetivação) em situações que nos indicam que eles, longe de serem dados apriorísticos, são, na verdade, construções que consideram a relação da agência dos indivíduos.

Palavras-chave: Arqueologia dos Candomblé, Paisagem Cultural, Terreiro da Gomeia, Homossexualidade.

¹ Doutorando em Arqueologia pelo 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). Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Pesquisador do Laboratório de História das Experiências Religiosas (LHER) do Instituto de História da UFRJ. Atualmente desenvolvendo a pesquisa de intitulada "Análise do espaço e da cultura material no extinto terreiro da Gomeia (Duque de Caxias/RJ): um estudo etnoarqueológico", sob a orientação do Prof. Dr. André Leonardo Chevitarese.

² Professor Doutor Titular do Instituto de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Coordenador do Laboratório de História das Experiências Religiosas. Docente Colaborador do Programa de Pós-graduação em Arqueologia do Museu Nacional da Quinta da Boa Vista (UFRJ).

Abstract: From the archaeological excavations undertaken in Terreiro da Gomeia (Duque de Caxias/RJ) in 2015 and 2016, we aimed to analyze how the residence of the local babalorixá, Joãozinho da Gomeia, or Pedra Preta, acted as materialization of certain discourses that were aimed at preventing a theme customarily associated with the leader, his homosexuality, from being triggered by those who traveled on the spot. On the other hand, this same space meant a materialization of being power and dominion over the terreiro. We aim to discuss how the built space has the capacity to materialize ideational aspects of people or groups, thus exercising a symbolic power over those that circulated. In this sense, we will discuss how space, above all, is negotiated not from pre-established models, but from its application (or subjectivation) in situations that indicate that, far from being a priori data, truth, constructs that regard the agency relationship of individuals.

Key words: Archeology of Candomblé, Cultural Landscape, Terreiro da Gomeia, Homosexuality, Symbolic Power.

Contextualizando o Terreiro da Gomeia (Duque de Caxias/RJ)

O Terreiro da Gomeia foi um dos primeiros terreiros de candomblé fundados no município de Duque de Caxias (região metropolitana do Rio de Janeiro) por dirigentes deste culto migrados do estado da Bahia (PEREIRA, 2018). O local foi fundado em 1951 por João Alves Torres Filho (1914-1971) e veio a se tornar um ponto referencial para a valorização das matrizes religiosas afro-brasileiras, além de ser a residência de um dirigente que também era dançarino, coreógrafo, articulista de jornal e, no Brasil da metade do século XX, assumia-se abertamente homossexual.

O local escolhido foi a cidade de Duque de Caxias, na Região Metropolitana do Rio de Janeiro, que congregava em sua formação histórica e social grande quantidade de migrante da região Nordeste do Brasil e, por outro lado, funcionava como área que fornecia mão de obra à modernização e industrialização da então Capital Federal, a cidade do Rio de Janeiro.

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 instalaram 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).

O processo de industrialização, de expansão urbana e populacional, no caso do Rio de Janeiro, deu-se nas regiões da Zona Norte da cidade e ainda na Baixada Fluminense (SCARLATO, 2011), as mesmas áreas as quais os terreiros de candomblé passaram a ocupar após as perseguições na região central da cidade do Rio de Janeiro (PEREIRA, 2018). Assim, dirigentes de candomblé e migrantes nordestinos e das demais áreas do Brasil dirigiram-se ao Rio de Janeiro em busca de emprego e de melhores condições de vida. Eles ergueram a cidade e as indústrias, mas estas também os moldaram às novas realidades do Brasil: uma urbanização em expansão e uma sociedade agora baseada em indústrias – cada vez mais o rural e agrário seriam deixados no passado do país. 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). O estado fluminense, nessa época, não contava com casas que representavam esta forma de organização do Candomblé.

Assim, sob este contexto, é que o Terreiro da Gomeia tornou-se o primeiro terreiro a possuir luz elétrica e sistema de som, por exemplo. Defendemos que a tradição religiosa de candomblé do dirigente, a Angola, adaptou-se não apenas às subjetivações deste, demonstrando que os modelos de ocupação de espaço no candomblé (ROCHA, 2000) não tendem a ser tão totalizantes, mas sim fazia referência a aspectos mais recorrentes e necessários às realidades de cada terreiro. A casa possuía, por exemplo, estacionamento. Mas, por outro lado, todos as divindades africanas foram alocadas em apenas um único setor do terreno, de modo a liberar espaço para a acomodação de carros de seus filhos de santo e visitantes (vide a figura 2 do Caderno de Imagens onde apresentamos uma reconstrução das estruturas edificadas do Terreiro da Gomeia)

A modernidade adentrava o Candomblé e demonstrava como este não estava à margem deste processo de modernização do país, pois seu dirigente também atuava como dançarino e coreógrafo em locais como o Teatro João Caetano e o Cassino da Urca (CHEVITARESE & PEREIRA, 2016). O Jornal "Última Hora", de vinte e oito de abril de 1960, por exemplo, noticiou a apresentação de João Alves, com um "ritual autêntico de Nagô" (JORNAL ÚLTIMA HORA DE 28 DE ABRIL DE 1960), na Boate Fred's (visível na figura 1 do Caderno de Imagens). Conforme a Comunidade do *Facebook* Rio de Janeiro: Memórias e Fotos:

A boate ficava na Av. Atlântica, próximo ao Leme. No local onde foi construído o hotel Meridien, havia um posto de gasolina, e a boate ocupava o andar de cima do posto. "O cliente enchia o tanque do carro em baixo e a cara em cima", dizia Sérgio Porto, o Stanislav Ponte Preta. Projeto ousado do empresário Frederico C. Melo, a boate, inaugurada em 1957, investia pesado nas contratações, entre elas: Sarah Vaughan, Billy Eckstine e até Bill Halley e seus Cometas. Não resistiu por muito tempo, em 1961 foi vendida ao rei da noite Carlos Machado (em sociedade com Djalma Monte Mello) que havia se desligado da boate Night and Day no edifício Serrador" (COMUNIDADE FACEBOOK RIO DE JANEIRO: MEMÓRIAS E FOTOS, S/D.).

Joãozinho da Gomeia manteve no Rio de Janeiro as suas ações culturais, mantendo-se ligado à mídia e aos meios de comunicação, tal como já fazia na cidade de Salvador nas décadas de 1930 e 1940 (MENDES, 2014; CHEVITARESE & PEREIRA, 2016). Na Cidade Maravilhosa ele replicava a sua dubiedade dirigente-artista de forma a gerar enormes incômodos aos demais cultos afro-brasileiros, pois ações como a apresentação musical e mesmo sua homossexualidade ainda não eram temas debatidos pelas matrizes afro-brasileiras de forma aberta e não preconceituosa (SIQUEIRA, 1971; NASCIMENTO, 2003).

É sobre a auto representação que Joãozinho da Gomeia tinha acerca de sua homossexualidade é que este artigo se centrará. Objetivamos demonstrar como, do ponto de vista da cultura material³, a sua residência foi utilizada como materializadora de um discurso do dirigente sobre a sua homossexualidade. Assim, nos interessa observar como “pequenas coisas” presentes no registro arqueológico, como nos alerta Deetz (1977), podem ser elucidativas para aspectos ideacionais de grupos pretéritos⁴. Para tanto, utilizaremos os dados referentes às pesquisas arqueológicas ocorridas entre os anos de 2015 e 2016 que constituem a Tese de Doutorado em Arqueologia de um dos autores deste texto.

Uma Arqueologia dos Espaços e do Gênero: a residência de João Alves no Terreiro da Gomeia

A casa onde residia João Alves na Gomeia dividia com sua outra residência em Bonsucesso o tempo em que o dirigente não estava à frente de seu terreiro ou mesmo quando se relacionava com o público (na figura 3, no Caderno de Imagens, apresentamos uma fotografia parcial da residência presente no terreiro). Consideramos que a casa do bairro da zona norte da cidade possa ser entendida como destinada para atividades não religiosas e a da Gomeia como relacional à sua vida no terreiro. As fontes orais entrevistadas durante as pesquisas arqueológicas nos indicaram que o companheiro de João residia na primeira e não frequentava a segunda, forma de resguardar a relação e a figura do babalorixá:

A gente sempre soube. Mas a gente não comentava nada e nem podia comentar. Os mais velhos chamavam a atenção da gente se falasse algo. Todo mundo sabia disso. A gente sabia que um companheiro dele morava em Bonsucesso. Ele não vinha aqui. A vida deles era separada. Mas falar o que? Pai de santo também é gente. Ele tinha esse direito. Nois não tinha o direito de falar nada sobre isso. Na hora da festa ele era nosso pai de santo, fazia tudo nos conformes. Se ele saía com homem? [TOM DE INTERROGAÇÃO] nunca liguei para isso [TOM DE AFIRMAÇÃO] (ENTREVISTADO 2).

Assim, poderíamos adotar uma clivagem entre o “religioso” e “secular” para as casas do Pedra Preta. Contudo, o fato de que ele produzia em Duque de Caxias suas roupas para o carnaval e festas nos é indicativo de que esta separação não é

³ Para este artigo, adotamos o conceito de cultura material de Deetz (1977), segundo a qual o termo corresponde a qualquer segmento do meio físico modificado por comportamentos culturalmente determinados.

⁴ Para Deetz (1977: 259-260): “It is terribly importante that the ‘small things forgotten’ be remembered. For the seemigly little and insignificant things that accumulate to create a lifetime, the esence of our existence is captured. We must remember these bits and pieces, and must use them in new and imaginative ways so that a diferente appreciantion fot what life is today, and was in the past, can be archived”.

estaque⁵. Até porque a mesma residência era o local onde se confeccionavam as roupas dos deuses para as festas.

Outro dado corrobora com esta assertiva: após a construção do palanque para visitas em frente ao roncó (dentro do barracão de festas), este parou de ser utilizado para paramentar as entidades com suas roupas rituais, pois o fluxo de passagem foi interrompido pela estrutura. Com isso, passou-se a utilizar a casa do dirigente para este fim ritual. Assim, a moradia passou a receber um significado ritual/sagrado ao mesmo tempo em que mantinha seu valor secular. Isso demonstra como categorizar os espaços erigidos da Gomeia encontra dificuldades devido a atuação agencial do dirigente em significá-lo conforme suas necessidades.

Inicialmente podemos destacar que, mesmo possuindo telhados em modelo *Marselha* ou Francesa⁶, a casa possuía laje de cimento para a sua cobertura, aplicação cara para a década de 1940, quando foi erigida. Isso significa um investimento em uma moradia que não necessitasse de reformas em um curto período e, ao mesmo tempo, informa que o dirigente possuía recursos para a aplicação deste material.

A frente da casa (voltada para o terreiro) possuía, aproximadamente, dez metros e continha um pórtico de entrada com acabamento cerâmico. A lateral voltada para a rua media nove metros, aproximadamente, e contava com duas janelas. A lateral voltada para o estacionamento media o mesmo valor que sua congênera e contava com uma janela a partir do quarto de dormir. Os fundos, como a frente, também possuíam dez metros e se constituía como uma grande varanda para a recepção de visitas ao dirigente com uma entrada autônoma da casa, o que indica que o visitante não precisava adentrar a moradia do babalorixá. A comunicação desta com o resto da residência se fazia apenas por uma porta.

A casa constitui-se em uma entrada com antessala, um banheiro à esquerda, uma cozinha que possuía dois nichos utilizados como guarda comida, um corredor que dava acesso a um quarto de dormir e a referida varanda, que se iniciava em seus fundos e ladeava a lateral da casa voltada para o estacionamento. A pesquisa identificou um tom azul claro nas paredes de toda a casa, o que nos indica não terem havidos reformas no local deste o fim do terreiro, entre os anos de 1989 e 1990. Da mesma maneira, por não identificarmos outra cor sobre a

⁵ Conforme as fontes orais as roupas eram produzidas com o auxílio das filhas de santo. Se João Alves tivesse de se ausentar da Gomeia durante o dia, ou estive em ritos de iniciação, ele supervisionava os trabalhos de confecção a noite ou ainda de madrugada.

⁶ As telhas no estilo francês foram introduzidas no Brasil após a década de 1840, em contraposição ao modelo capa-canal. Contudo, foi apenas no último quartel do mesmo século que a indústria brasileira começou a prover o mercado interno com as telhas no referido design (LOYDS, 1913).

argamassa da parede, aventamos que seria a cor original da residência. A disposição de cada cômodo será indicada na figura 4, no Caderno de Imagens, bem como as sessões que sofreram alterações e que versaremos neste artigo.

A entrada da casa, ladeada com cerâmicas da fábrica Luiz Salvador (Petrópolis/RJ) era composta por uma porta de ferro e vidro. Destacamos um uso desta cerâmica, por ser até a atualidade, um objeto caro para a utilização em residências⁷ e que indica não apenas um refinamento na elaboração do local, mas também recursos para sua compra. A utilização deste item na casa nos permite inferir maior certeza quanto a construção da Gomeia. A fábrica que produz a peça utilizada na porta foi aberta no ano de 1952, conforme o próprio *site* da indústria⁸, e temos informações de jornais de que o terreiro foi inaugurado na mesma década⁹. O uso deste tipo de material, que já era produzido pelo local deste o início de suas atividades, nos indica a certeza da datação do local para o período entre 1950 a 1955.

⁷ Em consulta com a referida empresa obtemos o seguinte preço, para efeito de comparação, do que fora utilizado na Gomeia: O metro do azulejo custa R\$ 1.690,00. O metro, de 15x15 cm, constam 65 azulejos. Em 1994, o Real valia 2750 Cruzeiros, conforme o Banco Central do país. Assim, podemos refletir que, possivelmente, nos preços atuais, a cerâmica custasse, à época, 4.647,500 Cruzeiros. A conta, mesmo aproximada, indicamos o alto poder aquisitivo do dirigente na elaboração de sua casa e terreiro.

⁸ “Fundada em 1952, dentro das tradições da indústria ceramista de Alcobaça, a Cerâmica Luís Salvador é referência em Itaipava, que de vilarejo à margem da União e Indústria se transformou em polo turístico, com características próprias, independente da cidade de Petrópolis. Luiz Salvador chegou ao Brasil em 1950, tinha 40 anos, com larga experiência adquirida nos ateliers da Cerâmica Raul da Bernarda - indústria localizada em Alcobaça Portugal, de renome nacional - onde dirigia o setor de pintura. Decidiu a desenvolver negócio próprio e estimulado pelos ceramistas de Itaipava, construiu uma pequena indústria, reunindo em torno de si companheiros portugueses que convenceu a acompanhá-lo no empreendimento. Com muitas dificuldades e adaptando-se as condições e matérias-primas locais, foi criando um acervo de peças semelhantes às portuguesas, porém um pouco distintas em suas colorações e tons, mais claros e abertos, já sob a influência das tendências locais. Aos poucos foi desenvolvendo uma escola de ceramistas que desde muito jovens recebiam os ensinamentos da profissão, tanto de Luiz Salvador, quanto dos outros artistas que o acompanharam. Após esta fase pioneira, já na época do governo JK, a Cerâmica Luiz Salvador toma novo impulso. No ritmo desenvolvimentista daquela época, cresce, passa por processos de modernização e de ampliação, e começa a produzir então à níveis industriais. Expandem-se as vendas e os produtos tornam-se admirados em todo território nacional, sendo a marca Luiz Salvador (LS) reconhecida como produtora de faiança de excelente qualidade. Itaipava, nessa época, transforma-se em opção para uma nova elite de veranistas que começa a fugir do burburinho de Petrópolis. Cada vez mais novas residências de final de semana vão sendo construídas, aumentando em muito o afluxo de um novo tipo de consumidor mais sofisticado e exigente. A construção da BR-040, novo acesso a Belo Horizonte e a Brasília, contribuiu em muito para essas mudanças. Nos últimos anos a empresa tem procurado melhorar cada vez mais seus produtos tecnicamente, mantendo, porém, a delicadeza da produção manual e artística. Por todos esses tempos foi se formando um grupo de artistas, treinado geração pós geração a produzir o típico ‘estilo’ Luiz Salvador, aplicados a peças utilitárias e decorativas. Novos ‘designs’ foram incorporados e várias tendências de escolas ceramistas importantes foram assimiladas, dando dinâmica nova aos produtos da cerâmica, numa profusão de cores e estilos, o que resulta em algo de beleza e unicidade própria”.

⁹ 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).

A antessala que se seguia à entrada deveria ser utilizada, obrigatoriamente, como forma de adentrar a moradia por quem vinha de dentro do terreiro, sendo separada do resto dos cômodos por uma porta, o que isolava a casa e permitia, aventamos, um controle de quem entrava e saía do local pelo dirigente ou sua mãe. Ao mesmo tempo, com base nas fontes orais¹⁰, indicamos que as entidades da Gomeia eram vestidas na casa de Pedra Preta neste espaço (já que o Roncó associado ao Barracão fora inutilizado pelo Palanque, que acomodava determinadas visitas durante as festas, pois impedia o seu acesso e trânsito diretos). Tendo em vista que a antessala possuía uma outra porta que isolava a entrada da casa, vemos a criação de um espaço religioso temporário e, ao mesmo tempo, uma clara intenção de não permitir a circulação para além daquele espaço. Assim, estabelecia-se um local sagrado, mas sem um valor de Roncó. Contudo, não interferia na dinâmica da residência e em suas funções e símbolos de “lar”.

O banheiro do local, apesar de pequeno, possuía uma particularidade: a caixa de correio inserida em sua parede lateral externa dava para este cômodo. Nada podemos dizer sobre este fato, pois a casa separava-se da rua por um muro. O cômodo de higiene corporal era composto por um vaso sanitário e uma pia, sendo revestido por porcelanato azul as paredes, seguindo o tom do resto da edificação. A cozinha era formada por uma câmara que se ligava a dois nichos na parede, aventamos que eles eram utilizados como guarda comida e paineleiro pelo dirigente. Obviamente, é neste cômodo que se dava a produção de alimentos da casa, bem como seu consumo, já que não encontramos sala de jantar na edificação.

Passada a cozinha entrava-se em um corredor que dava acesso a varanda e ao quarto de dormir, local onde indicam as fontes orais que residia a mãe carnal de João Alves – Maria Vitória Torres ou a Mãe Senhora. Este quarto possuía uma janela voltada para o estacionamento e varanda, além de uma porta que se voltavam para a parte interna da mesma varanda. Como só há este quarto na casa, Joãozinho da Gomeia dormia junto a sua mãe no local, o que não seria impossível se pensarmos na relação parental de mãe e filho.

Após o corredor chegava-se a uma extensa varanda onde as fontes orais¹¹ e bibliográficas (FICHTE, 1987) informam que o dirigente recebia as visitas que não

¹⁰ “[...] Eu lembro que, quando tinha função e os orixás vinham minha mãe os vestias numa salinha que tinha na entrada da casa de Pai João. Se você conversar com a Mametu [SUPRIMIDO O NOME] ela te confirma isso, o pessoal usava ali para botar as roupas nos orixás” (ENTREVISTADO 2).

¹¹ Conforme o Entrevistado 2: “Vinha gente de todo canto aqui. Uns paravam do lado de fora e entravam pelo portão da casa. Aqui havia um que era do terreiro e outro que era apenas da casa de Pai João. Os que não queria ser vistos entravam por ali. Saltavam do carro e entravam para a varanda da casa. A gente só

eram apenas consulentes, mas sim políticos, militares, celebridades da mídia e outros. Além de ser indicado como o local onde se costuravam as roupas festivas do dirigente, bem como as vestimentas e paramentos das entidades da Gomeia, esta varanda possuía uma entrada autônoma voltada para a rua, o que nos indica que ela era usada de forma separada do resto da casa. Essa configuração permitiria às visitas a passagem “desapercebida” pelo terreiro (elemento de descrição). João Alves, com essa ação, preservava a imagem e intimidade de seus amigos com este espaço, ou não os misturava com sua vida religiosa.

A ligação entre o quarto de dormir e a varanda, por meio de uma porta, indica que João Alves poderia usar esta para acessar algum objeto que estivesse naquele espaço ou mesmo guardar algum presente que tivesse ganhado, como atesta Gisele de Omindarewá em suas lembranças sobre a Gomeia¹². Acessando as fontes de jornais, observamos como era comum ao dirigente receber amigos e promover festas no terreiro, as quais indicamos que poderiam ocorrer nesta varanda¹³. A presença do estacionamento, ao lado desta varanda, nos permite chegar às mesmas conclusões, pois o visitante que desejasse passar incólume pelo terreiro teria na varanda um local para este fim. Assim, sua imagem ou mesmo nome seria resguardado dos filhos de santo da casa.

Destacamos um ponto acerca de reformas e adequações neste espaço. Após o término das atividades do terreiro, entre 1989/1990, foi destacado um filho de santo do axé para cuidar do terreno¹⁴. Aguerê (também nominado do Iaguerê) passou a residir onde João Alves morava, tendo como função a preservação do que havia no local – espaços erigidos e o próprio terreno. Analisando a edificação residencial do dirigente, observamos que determinadas passagens e setores, como janelas e portas, foram fechadas, o que indicamos como uma ação deste morador no intuito de reelaborar a casa para a sua residência. Na figura 4, já mencionada, indicamos em preto as sessões que foram fechadas/eliminadas por este filho de santo. Compreendemos a ação não como uma forma de apagamento da memória do local, mas apenas como uma adequação/reforma da residência com o intuito de ajustá-la às necessidades que ele poderia ter. Nas pranchas 1 a 5, no Caderno de

sabia que tinha visita na casa dele, mas não sabia quem era. Outros estacionavam os carro aqui dentro, ali do lado da casa dele havia um estacionamento. Não era calçado, era no chão batido, mas o povo para ali para fazer jogo com Pai João”.

¹² “Cada convidado queria trazer o melhor presente para mostrar que era da casa” (FICHTE, 1987: 63).

¹³ Conforme noticiado no *Correio da Manhã* de dezanove de agosto de 1952.

¹⁴ Conforme as fontes orais, o filho de santo teria residido no local entre meados da década de 1990 até, aproximadamente, o ano de 2010, quando faleceu dentro da residência e seu corpo e óbito foram notados apenas alguns dias depois. Quando Pereira *et ali* (2012) realizou a pesquisa na Gomeia em 2012, o referido senhor não residia mais no local devido a seu falecimento.

Imagens, apresentamos os registros fotográficos da residência e de suas alterações.

Defendemos que a elaboração da residência, quanto à sua disposição, informa e expressa a leitura (ou a concretização de um conjunto de ideias) de Joãozinho da Gomeia sobre sua sexualidade. Ao observarmos a constatação de que ele não possuía um quarto independente de sua genitora, isso nos indica a negação de uma privacidade ou a impossibilidade de instauração desta naquele local. A casa, portanto, expressa, materialmente, a proibição de viver a sua sexualidade dentro dos espaços da Gomeia, pois esta é seu espaço sagrado, enquanto sua casa em Bonsucesso poderia ser lida como o local indicado para a vida secular/amorosa.

Esta auto-regulamentação do espaço permite a leitura de que o dirigente buscava: 1. Não expor sua vida pessoal aos membros da Gomeia; 2. Zelar pela sua imagem de dirigente, não apenas no terreiro, mas a quem o visitasse em busca de seus serviços e 3. Não expor seu companheiro a situações vexatórias ou mesmo de discriminação, mantendo o sigilo e a relação em patamares que não prejudicassem a ambos.

Ao organizar a sua residência desta maneira, Joãozinho estaria expressando uma busca (efetivada na elaboração material) pelo fim de boatos ou mesmo de críticas que já sofrera por sua homossexualidade – tanto proferida por pesquisadores (como Ruth Landes, 2002), como por parte de dirigentes dos cultos afro-brasileiros, como o baiano Martiniano Eliseu do Bonfim (LANDES, 2002)¹⁵. Uma casa “sóbria” – onde não se pode inferir que ele pudesse ficar sozinho ou com seu companheiro – e que não permitisse questionar possíveis presenças isentava o Pedra Preta de críticas nos jornais e acadêmicos do Rio de Janeiro, como também circunscrevia ao espaço secular de Bonsucesso este aspecto de sua vida. Desta maneira, sua residência informa meios encontrados pelo babalorixá de impedir que maledicências fossem levantadas sobre si e mesmo que, como na Bahia, se realizasse uma ligação entre sua sexualidade não heteronormativa e sua liderança no Candomblé (LANDES, 2002).

O que a análise da residência de João Alves nos permite refletir é a intencionalidade de obstruir quaisquer chances de que sua imagem como dirigente fosse novamente “manchada” ou mesmo questionada em relação à sua sexualidade. Se Birman (1995) e Fry (1982) destacam o terreiro como um local de liberdade sexual, de tendências efeminadas ou ligadas a busca por parceiros, não

¹⁵ Este babalaô, também conhecido como Ojé L’adê, aparece na obra de Ruth Landes (A cidade das mulheres) tecendo críticas tanto ao homossexualismo entre dirigente de candomblé, quanto ao culto/candomblé de caboclo em Salvador na década de 1930.

podemos inferir estas possibilidades na Gomeia em relação a seu dirigente. O Terreiro da Gomeia, como temos desenvolvido em artigos correlatos a este (CHEVITARESE & PEREIRA, 2016), representou a faceta religiosa de Joãozinho, enquanto que a rua (com seus carnavais, festas e apresentações de dança) tornou-se o local, por excelência, de sua atuação secular. Cabia a seu terreiro representar seus valores “oficiais” quanto a uma religiosidade e ao que se poderia esperar de um dirigente. A rua, por sua informalidade, permitiria viver situações não contempladas e/ou esperadas, para aquele período, a uma casa de candomblé.

Ao engendrar essa situação bipartida, o dirigente poderia estar materializando um sentido de “recomeço”. Não faria no Rio de Janeiro o que fizera em Salvador: misturaria sua atuação religiosa com vida secular. João Alves, desta maneira, separaria “a casa e a rua” (DAMATTA, 1987) em espectros bem definidos em sua vida: de um lado o dirigente/religioso e do outro o artista.

Contudo, o dado apresentado por Fichte (1987), narrando uma memória de Mãe Gisele de Omindarewá¹⁶, iniciada na Gomeia, nos atenta para uma supressão deste campo ideacional da residência do dirigente:

Sei apenas que tivera, quando jovem, uma ligação com um homem que se chamava Miranda. Parece que houve um pacto entre eles: Quando um morrer, o outro será chamado. Miranda deve ter sido um homem muito bonito. Miranda logo encontrou mulheres. Joãozinho poderia ter encontrado homens que o amassem, com os quais teria ficado mais tempo. Mas ele era tão autoritário, tão possessivo. Não permitia que saíssem. Ele os trancava. Tinham sempre que ficar à sua volta. Miranda foi a paixão de sua vida. Ele nunca o esqueceu. Joãozinho ficou louco de ciúmes e o matou por meio de feitiço. Depois disso Joãozinho nunca mais teve uma ligação duradoura. Durava duas semanas, três, um mês, três horas. O nome Miranda não podia mais ser mencionado em sua presença. Sempre havia muitos homens à sua volta. Vinham aos montes de Salvador. As filhas-de-santo de Joãozinho comentavam pouco a respeito. Mas quando o rapaz saía de manhã de seu quarto, com um certo pijama de seda, nós dizíamos: Ah, já vestiu o pijama de seda. Na verdade, Joãozinho nunca dormia só. Ele tinha medo. Medo dos 105n ei, dos mortos. Chamava as pessoas para dormirem no tapete, em seu quarto. Mas, como será que era com os rapazes? Será que ele esperava até que todos estivessem dormindo? Talvez fosse essa a sua especialidade. Talvez quisesse criar uma situação igual àquela que predominava no Nordeste, quando ele estava na puberdade” (FITCHE, 1987: 58-59).

Aqui temos uma narrativa, em primeira pessoa¹⁷, de situações que indicam que a residência era utilizada para encontros e para relações sexuais (presumíveis

¹⁶ Gisele de Omindarewá, iniciada por Joãozinho na década de 1960, narrou várias passagens da Gomeia em sua Tese de Doutorado (COSSARD, 1970) e em demais textos que posteriores (DION, 2011; COSSARD, 2011; 2014).

¹⁷ Destaca-se, contudo, que em trecho da obra biográfica de Dion (2011) sobre Mãe Gisele existem trechos que indicam que, ou o autor, ou a biografada, possui críticas quanto a homossexualidade

pelo tom adotado pela fonte). Como fica a situação ideacional de “barrar” esses comentários? Em nossa leitura é indicativo de que a casa fora construída com esse fim. Contudo, a divisão entre o “secular” e o “religioso”, mais instrumental do que efetiva no dia-a-dia do dirigente, parece não ter respeitado seu uso previsto, o que nos indica uma segunda agência sobre o espaço erigido que não fora totalmente pensada quando se sua elaboração.

Assim, apesar de indicar uma separação entre o “secular”/homossexual e o “sacro”/dirigente, ideia contida na elaboração do espaço, a casa passou a ser ressignificada também para fins amorosos (“seculares”), mas sem perder o sentido agencial manifesto em sua elaboração. Coexistiam dois “mundos” naquele local.

Para corroborar com esta conclusão sobre um interdito “pensado” e efetivado em uma construção, mas parcialmente suprimido pelas ações do cotidiano “secular”, tomamos ainda como base as notícias veiculadas pelos jornais Correio da Manhã e Jornal do Brasil entre as décadas de 1940 a 1990, período de visibilidade do terreiro e de seu dirigente. De modo a melhor expressar os conteúdos destes documentos foi elaborado um Repertório no qual são descritos pormenorizadamente documentos, pertencentes a um ou mais fundos e/ou coleções, selecionados segundo critérios previamente definidos (BRASIL, 2005). O resultado obtido será debatido a seguir e demonstra como os polos seculares e profanos eram expressivos nos referidos jornais.

Frente as cento e quatro menções do Correio da Manhã para a Gomeia e seu babalorixá e as cinquenta e duas analisadas no Jornal do Brasil (totalizando cento e cinquenta e seis) podemos concluir que, no caso do Correio da Manhã¹⁸, os temas

masculina, fato que pode ser decisivo para a construção destas memórias. Em especial destacamos que elas podem ser “lidas” como um meio de distanciamento da ialorixá de seu pai de santo (Joãozinho) no intuito de se aproximar da ritualista Nagô, adotada pela liderança em anos subsequentes a morte do Pedra Preta. Assim, ao indicar possíveis “erros” em sua trajetória como religioso a permitiriam justificar sua proximidade com um Candomblé mais ortodoxo e menos “infestado” de situações como a homossexualidade dentro dos espaços de um terreiro.

¹⁸ O Correio da Manhã foi um dos que mais noticiou o terreiro e o cotidiano da roça do Pedra Preta. Pela longa publicidade que João Alves teve nas notícias do jornal não é possível traçar, com clareza, todos que dele se dedicaram no Correio da Manhã – até porque a maioria das matérias não era assinada. Com publicações matutinas e diárias, o periódico foi fundado em 15 de junho de 1901 por Edmundo Bittencourt. Para Abreu (2015) “foi durante grande parte de sua existência um dos principais órgãos da imprensa brasileira, tendo-se sempre destacado como um jornal de opinião” (ABREU, 2015: 1). A posição dos jornalistas e mesmo o foco das publicações foram variáveis com o tempo. Por exemplo, em 1964 com o Golpe Militar, o jornal teve de acatar um interventor em seu quadro e desfez-se de uma série de jornalistas para que não fosse fechado por denunciar o ocorrido (ABREU, 2015). Ou seja, mesmo sendo um dos vetores da modernização dos jornais no país, o Correio da Manhã não deixava de publicar notícias sobre as religiosidades afro-brasileiras, mesmo durante o Regime Militar (ABREU, 2015). Diante deste cenário, seria de se esperar que notícias sobre cultos afros dessem lugar à economia ou mesmo política. De fato, isso não ocorreu. Outro ponto merece destaque: as publicações do tema “candomblé”

acerca da Religiosidade do Dirigente (festas na casa e ações deste cunho) eram a maioria das notícias (trinta e quatro que representam 32,7%), esta era seguida pela temática Evento Sociais (ligados a vida secular dele), com dezessete menções que totalizam 16,3% das veiculações. Logo em seguida outro eixo secular pode ser destacado: Personalidade Social – que envolvia sua atuação em campanhas ou shows beneficentes, por exemplo – que contém oito entradas (7,7%). Se somarmos estes dois quesitos obteremos os valores de vinte e cinco notícias que representam 24% do total pesquisado. Assim, no Correio da Manhã a imagem do dirigente mais comumente veiculada é a de seu mundo religioso, sendo o secular bem expressivo no periódico. Aqui João é apresentado como Joãozinho da Gomeia, líder candomblecista de um terreiro em Duque de Caxias

No Jornal do Brasil, periódico mais conservador, católico e de posição política de direita (ABREU, 2015), a imagem apresentada é relacionada, majoritariamente, ao Carnaval (posição secular de suas ações), com os valores de dezesseis veiculações (30,8%), enquanto que sua faceta religiosa alcançou apenas a metade do primeiro valor – oito matérias com 15,4% do total analisado. Portanto, para uma mídia mais conservadora tanto a imagem veiculada como as notícias que eram publicadas ligavam-se ao eixo secular de João Alves.

Ao somarmos os dois jornais e as categorias utilizadas para a contagem/classificação obteremos a seguinte situação: Joãozinho da Gomeia era ligado a imagem religiosa, com quarenta e duas menções, que totalizam 27% do universo analisado. Contudo, sua imagem secular apresenta-se mais destacada nesta situação analisada – sessenta e seis menções que contabilizam 39,1% do universo obtido com a pesquisa.

Assim, a partir destes dados podemos observar como a imagem do babalorixá, veiculada por alguns periódicos do Rio de Janeiro, transitava entre os polos secular e religioso. Com esta situação sendo considerada, não descartamos que o próprio tivesse essa noção e, portanto, elaborar uma residência onde o tema ou a menção a sua sexualidade não fosse possível de ser inferida poderia ser uma saída para que este tema não maculasse a expressiva visibilidade como religioso que possuía. Contudo, entre o “pensado” e o “efetivado” temos a agência dos indivíduos e, com isso, a casa, em nossa leitura, também pode ter se transformado em local de encontros amoroso tendo em vista que isso não poderia ser dissociado

tinham sempre como foco o que se passava na Gomeia. É visível que o tema tinha boa receptibilidade pelo público e, portanto, passou a ser uma das pautas do jornal.

de João Alves. Assim, ele tencionou que o espaço expressasse um impedimento, mas na realidade do cotidiano ele foi adaptado para que estes também ocorressem.

Ainda dentro deste contexto binomial podemos destacar a presença e a representatividade de sua varanda dentro de sua residência: por ser utilizada como espaço para recepções, festas e consultas. Este local teria a capacidade física de transitar e materializar os dois polos de vida do dirigente, pois encontrava-se dentro do grande espaço religiosos que era o terreiro, mas comportava situações onde a imagem/polo utilizada era o secular.

Por encontra-se erigida em separado da entrada da residência, a varanda permitia não apenas um local discreto para visitas que desejassem passar incólumes pelo terreiro e adentrá-lo por meio do estacionamento interno, mas permitia ainda que estes encontros se dessem em um espaço fora do terreiro. Assim, João Alves poderia atuar como João da Gomeia (o dirigente), mas deixar claro ao terreiro e às visitas que o local onde isso se dava era diferenciado para estes, pois estava no axé, mas não junto aos filhos de santos e demais atividades rituais do local. Joãozinho da Gomeia, portanto, criara um local seguro e impessoal para visitas com relações estabelecidas com os meios políticos, de segurança pública ou mesmo econômicos.

As fontes orais não rememoram quem eram, ao certo, as visitas que seu dirigente recebia (em especial nos sábados à tarde e feriados), apesar de termos coletados nomes como Xuxa, por exemplo¹⁹. A ausência destas pode ser relacionada a esta acentuada tendência à descrição e sigilo que o conjunto da Varanda e Garagem forneciam ao dirigente e aos que para lá se dirigiam.

Outras apropriações do espaço da casa e distintas formas de materialização dos aspectos ideacionais dentro do Terreiro da Gomeia

Os espaços são socialmente construídos e, da mesma forma, ocupados. Significados apriorísticos são, em muitas ocasiões, reelaborados pelo cotidiano de quem transita e utiliza estas locais. Abordar esse tema para a cultura material erigida da Gomeia pelos estudos arqueológicos empreendidos nos permitiram visualizar, de uma forma complementar a já estabelecida, como o espaço, antes de

¹⁹ Assim narrou o Entrevistado 10 durante a fase de pesquisa por meio da História Oral: “- Entrevistado 10: Isso mesmo, meu filho. Eu tô aqui desde a época do JK. Aliás, eu vi ele ali na Gomeia. Vinha ele, vinha outros políticos. Até mesmo a Xuxa e o Pelé frequentaram esse terreiro. A gente que era vizinho via esse pessoal todo aqui na rua. Eles chegavam de carro e entrevam num portãozinho que tinha do lado da casa de Seu João.

- Entrevistador: E você chegou a vê-los?

- Entrevistado 10: Ver a gente não via, mas o povo falava muito deles ali. Era tanta gente pra mesa de jogo dele que não dava pra saber quem vinha ou não”.

mais nada, é negociado a partir não de modelos pré-estabelecidos, mas sim de sua aplicação (ou subjetivação) em situações que nos indicam que eles, longe de serem dados apriorísticos, são, na verdade, construções que consideram a relação da agência dos indivíduos. Para este fim, os estudos das lógicas dos espaços sociais, em conformidade ao que postulam Hillier & Hanson (1984) na obra *"The Logic of Social Space"*, são de extrema valia.

Muito se tem afirmado sobre estes pesquisadores quando a sua aplicabilidade na compreensão da estruturação de cidades ou mesmo dos tecidos urbanos elaborados como subjacentes a estas. Em casos como o de Brasília (DF), por exemplo, esta aplicação se daria na constatação de que o Plano Piloto não foi concebido para o trânsito de pessoas a pé, mas sim de automóveis (se não exclusivamente por eles). Assim, toda a lógica que rege a aquisição de alimentos, consumo, práticas de sociabilidade ou mesmo a ordenação dos prédios, levou em consideração que as vias urbanas seriam privilegiadas em sua concepção e na estruturação da Capital Federal (RISÉRIO, 2013).

Um dos principais conceitos desenvolvidos pelos autores, o de Síntese Espacial²⁰, não pode ser aplicada unicamente aos estudos urbanos. O conceito, tampouco, deve ser compreendido como, unicamente, uma teoria espacial da sociedade. Hillier & Hanson (1984) definem que seu estudo se centra na compreensão da lógica social do espaço: dos modos como os padrões espaciais podem carregar em si informação e conteúdo social. Assim, como a ordenação ou organização do espaço impõe restrições ou permissões em seu uso e em suas consequências para os seres humanos. Desta maneira, nos interessa destes autores a forma particular de organização social no mundo material, o que definimos neste artigo como sendo Cultura Material Espacial (quartos, estruturas edificadas, paredes e etc.).

Para a reflexão aqui proposta, é interessante observar que a relação entre espaço (na forma de estruturas erigidas) e a vida social (que os ocupa e significa) é, na verdade, indissolúvel. Tanto para os autores, como para nossa percepção arqueológica e espacial, deve-se observar e analisar *"how and why different forms of social reproduction demand and find a personification in different types of spatial structure"*²¹ (HILLIER & HANSON, 1984: xi). Portanto, é interessante observarmos como as lógicas de ocupação residem na constatação que seus significados/sentidos

²⁰ Por Síntese entenda-se "padrões de relações compostas essencialmente de barreiras e de permeabilidades de diversos tipos" (HILLIER e HANSON, 1984: 54, livre tradução).

²¹ "Como e porque diferentes formas de reprodução social demandam e encontram uma personificação em diferentes tipos de estrutura espacial" (HILLIER & HANSON, 1984: p. xi, tradução nossa).

propostos quanto ao espaço não são reconhecidos como intrínsecos, mas resultado das próprias práticas que podem não ter sido pensadas ou foram, efetivamente, pensadas.

Se, na visão dos autores, a agência dos sujeitos tende a ser minimizada pela gerência do espaço, pois a visão que norteia o trabalho é a Funcionalista, para o presente artigo, como veremos a seguir, concebe-se que são estes mesmos agentes humanos que, na verdade, dialogam com o espaço e os significam, ressignificam ou alteram sua concepção em proveito próprio. Para nossa proposta, os conceitos de conectibilidade e de inelegibilidade são de extrema valia. Para Hillier (2007: 94):

Now "connectivity" is clearly a property that can be seen from every space in which, whenever one is in space one can see how many neighbors spaces it connects. Integration, on the other hand, can not be seen from a space since it sums up the depth of space from all the others, most of which can not be seen from this space. The property of "intelligibility" in a deformed grid signifies the degree to which what can be seen from the spaces that make up the system – that is, as many other spaces are connected – is a good guide to what we can not see. That is, the integration of each space within the system as a whole. An intelligible system is one in which well-connected spaces also tend to be well-integrated spaces. An unintelligible system is one in which well-connected spaces are not well integrated, so what we can see from their connections deceives us about the status of space in the system as a whole²².

Observando o Terreiro da Gomeia a partir do que apresentamos até aqui quanto a residência e sua elaboração física e ideacional, é possível destacarmos uma forma subjacente de elaboração social do espaço em que a relação seres humanos, espaço e agência²³ dos objetos e pessoas se perpassam. Estes arranjos espaciais nos permitem ver claras negociações dentro do terreiro, somativas às já apresentamos quanto ao gênero. Estas correlações estabelecidas nos indicam não apenas o tom de negociação, mas a sua influência sobre as ações humanas.

²² "Agora "conectividade" é claramente uma propriedade que pode ser vista a partir de cada espaço, em que, sempre que se está no espaço pode-se ver quantos espaços vizinhos que se conecta. Integração, por outro lado, não pode ser visto a partir de um espaço, uma vez que resume a profundidade do espaço a partir de todos os outros, a maioria dos quais não podem ser vistos a partir desse espaço. A propriedade de "inteligibilidade" em uma grade deformada significa o grau em que o que se pode ver a partir dos espaços que compõem o sistema - isto é, como muitos outros espaços estão ligados - é um bom guia para o que não podemos ver, que é, a integração de cada espaço dentro do sistema como um todo. Um sistema inteligível é aquele em que os espaços bem conectados também tendem a ser espaços bem integrados. Um sistema ininteligível é aquele em que espaços bem conectados não estão bem integrados, de modo que o que podemos ver de suas conexões nos engana sobre o status do espaço no sistema como um todo (HILLIER, 2007: 94, tradução nossa).

²³ Adotamos como conceito de Teoria da Agência o definido por Giddens (2003: 10) como aquela que "não se refere às intenções que as pessoas têm ao fazer as coisas, mas à capacidade delas para realizar essas coisas em primeiro lugar [...] agência diz respeito a eventos dos quais um indivíduo é o perpetrador, no sentido de que ele poderia, em qualquer fase de uma dada sequência de conduta, ter atuado de modo diferente".

Esta se estabelece a partir da casa do dirigente, de forma que esta fosse central no controle do trânsito de pessoas no terreiro e também da organização deste para que tudo ocorresse sob sua supervisão. Esta lógica também separava ou permitia a alguns visitantes passarem “desapercebidos” dos membros da Gomeia quando se dirigiam ao terreiro em busca de jogos ou conselhos com o dirigente, bem como os seus contatos amorosos que se davam dentro de sua residência. Assim, o espaço organizado no terreiro, a partir da residência do dirigente, permite não apenas ver as conexões do trânsito das pessoas (filhos de santo da casa), mas também permite que esta “conectibilidade” (HILLIER & HANSON, 1984) fosse, na verdade, parcialmente cortada para manter o anonimato de visitas que não desejavam se ligar à imagem do Candomblé da Gomeia. Ao utilizarem a entrada independente da residência de João Alves, por exemplo, os visitantes e seus “companheiros amorosos” poderiam estar ali sem serem visto ou mesmo identificados. Mantinha-se o anonimato sobre si. O uso do estacionamento, que tinha sua saída voltada para a referida edificação, reforçava o agenciamento do espaço.

Conforme observado na figura 5, vide Caderno de Imagens, a casa do dirigente colocava-se quase que em oposição aos espaços religiosos do terreiro. Ao estabelecer esta correlação, João Alves objetivava duas situações: permitir a seu visitante (em sua residência) uma privacidade de não ser visto pelos membros da Gomeia (daí as fontes não lembrarem quem o visitava), o que permitiria que conselhos e jogos fossem realizados sem a interferência de filhos de santo. De forma secundária, o estacionamento instalado ao lado da residência tinha por finalidade a manutenção deste anonimato. Assim, o signo adotado era o da “privacidade”. A “conectibilidade” (HILLIER & HANSON, 1984) era, nesta situação cortada, impedindo que o mundo sacro do terreiro se misturasse ao particular do jogo pelo anonimato desejado por alguns consulentes ou mesmo para os encontros amorosos ocorridos naquele local.

Desta mesma correlação é possível fazermos outra leitura referente a espacialização que colocou a residência (signo secular) de um lado e as instalações religiosas (signo de sacralidade) de outro: ao mesmo tempo, de sua residência, João Alves tinha total visibilidade de seu terreiro e de tudo que ocorria, mantendo assim um domínio visual e simbólico de seu axé. Contudo, o plano secular de suas visitas também estava sobre a sua alçada dentro de sua residência.

Assim, Joãozinho da Gomeia podia averiguar não apenas o funcionamento de sua casa, mas também quem entrava e saía dela. Estabelecia-se, assim, o que Michel Foucault (2002) explana acerca do Panótipo, ou seja, um a sociedade

controlada e vigiada por uma instância de poder. Se, por um lado, isso poderia configurar um excesso de domínio, nossa leitura defende que, na verdade, esta era uma forma de manter um comando sobre o campo visual e impedir que problemas (interpessoais e mesmo de transeuntes da rua) se estabelecessem na Gomeia. Da mesma maneira, a relação estabelecida indica que a efetivação do poder se daria pela concretização de um Poder Carismático, conforme Max Weber (1991) defendeu:

“Uma qualidade pessoal considerada extra cotidiana (na origem, magicamente condicionada, no caso dos profetas quanto dos sábios curandeiros ou jurídicos, chefes de caçadores e heróis de guerra) e em virtude da qual se atribuem a uma pessoa poderes ou qualidades sobrenaturais, sobre-humanos ou, pelos menos, extra cotidianos específicos ou então se toma como enviado por Deus, como exemplar e, portanto, um ‘líder’. O modo objetivamente ‘correto’ como essa qualidade *teria* de ser avaliada, a partir de algum ponto de vista ético, estético ou outro qualquer, não tem importância alguma para o nosso: o que importa é como de fato ela é avaliada pelos cismaticamente dominados – os ‘adeptos’ [...] (WEBER, 1991: 158-159, grifos do autor).

Nesse sentido, o conceito de Weber (1991) quanto a necessidade de que o líder carismático seja “provado” quanto às suas intenções e tenha “reconhecimento” de suas ações para o bem de todos pode ser lido espacialmente no sentido de que tudo estava no campo visual do Pedra Preta, nada lhe passava despercebido, o que atesta e gera uma capacidade de governabilidade da casa. A dominação era aceita pelos seus filhos de santo e ela, na verdade, poderia ser vista como uma proteção do Pedra Preta sobre seu terreno.

Considerações Finais

As formas de ocupação e significação dos espaços na Gomeia, como há pouco explanadas, portanto, nos informam como o espaço foi negociado, mas, ao mesmo tempo, imputou ao elemento humano uma nova organização que dependia da materialidade para sua ocupação. Isto pode nos levar a concluir que, de alguma forma, a espacialidade agenciou as ações humanas, em especial na segunda análise que estabelecemos. As duas relações observadas demonstram, na verdade, uma lógica social (e religiosa) de ocupação e significação dos espaços realizadas intencionalmente pelo dirigente da Gomeia.

Assim, a paisagem cultural da Gomeia tendeu a ser fortemente, se não totalmente, elaborada a partir de elementos ideacionais que visavam reforçar determinados discursos sobre o gênero e sobre o poder, mas mesmo estes tenderam a ser secundarizados quando a agência humana posterior à sua

elaboração, estabeleceu que o espaço “casa” comportaria encontros amorosos entre o dirigente e outros homens. Assim, demonstra-se como o espaço humano, apesar de expressar aspectos ideacionais de sua forma de ocupação, tende também a ser constantemente reelaborado para suportar as mudanças agenciais dos sujeitos que o ocupam.

Por outro lado, no intuito de reforçar aspectos como o domínio e o poder, este mesmo espaço é acionado e significado para transparecer estes elementos em sua organização, o que indica que, longe de um valor único e pétreo, os espaços humanos são variantes dentro de uma cultura pretérita ao longo de sua utilização pelo grupo. Assim, a Arqueologia e seus estudos devem atentar-se a este fato e, em suas pesquisas, primar pela busca destas variações, o que em muito enriquece as pesquisas sobre o passado e acrescenta, da mesma forma, dados sobre o desenvolvimento humano de uma determinada cultura.

O estudo de caso aqui apresentado teve esta função, demonstrar como o espaço humano é constantemente negociado para além de modelos pré-estabelecidos ou mesmo registrados em fontes documentais e mesmo nas arqueológicas. Ele configura-se em dinâmicas que devem ser percebidas sem a adoção de que estes locais não podem exprimir valores diferentes em distintos momentos de uma determinada cultura ou grupo humano. As variações entre o “pensado” e o “efetivado” na materialidade demonstram como a agência humana deve ser considerada dentro dos estudos sobre o passado material humano, pois ela tende a ser um fator tanto de variabilidade das formas da cultura, mas sobretudo de que os grupos humanos não são entes estáticos em nosso registro arqueológico e que, assim, cabe à Arqueologia descortinar estas relações em seus estudos.

Fontes

JORNAL CORREIO DA MANHÃ, 9 DE DEZEMBRO DE 1951.

JORNAL CORREIO DA MANHÃ, 19 DE AGOSTO DE 1952.

JORNAL ÚLTIMA HORA DE 28 DE ABRIL DE 1960.

Sites

COMUNIDADE DO FACEBOOK RIO DE JANEIRO MEMÓRIA & FOTOS. *Boate Fred's*.

Disponível em: <

<https://www.facebook.com/quemteviuquemtv/photos/a.811781048962275.44410>.

811769992296714/1316106305196411/?type=3&theater>. Acesso em 19 de fevereiro de 2018.

Referências Bibliográficas

ABREU, Alzira Alves de. *Dicionário histórico-biográfico da Primeira República (1889 - 1930)*. Rio de Janeiro: FGV, 2015.

ALVARENGA NETO, Waldemar. "O princípio da Gomeia". In: *Revista Pilares da História*, VIII (9), 2009, p. 55-62.

BIRMAN, Patrícia. *Fazendo estilo criando gênero: estudo sobre a construção religiosa da possessão e da diferença de gênero em terreiros de umbanda*. Rio de Janeiro: Relumê Dumará/UERJ. 1995.

BRASIL. *Dicionário brasileiro de terminologia arquivística*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.

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

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". In: *Revista Brasileira de História das Religiões*, Maringá, v. 9, n. 26, 2016, p.43-65.

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

_____. "A filha de santo". In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (Org.). *Culto aos orixás: voduns e ancestrais nas Religiões Afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas, 2011, p. 134-156.

_____. *Awó: o mistério dos orixás*. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2014.

DAMATTA, Roberto. *A Casa e a Rua: espaço, cidadania, mulher e a morte no Brasil*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.

DEETZ, James. *In small things forgotten: the archaeology of early american life*. New York: Anchor Books, 1977.

DION, Michel. *O mindarewá - uma francesa no candomblé - em busca de uma outra verdade*. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

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

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*. 28. ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 2002.

- FRY, Peter. "Homossexualidade masculina e cultos afro-brasileiros". In: _____ . *Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982, p. 54-86.
- GIDDENS, Anthony. *A constituição da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- HILLIER, B. *Space is the machine: a configurational theory of architecture*. London: Space Syntax, 2007.
- HILLIER B.; HANSON, J. *The social logic of space*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- LOYDS. *Impressões do Brazil no Século XX*. London: Lloyd's Greater Britain Publishing Company, 1913.
- LUCAS, Jorge Alexandre. "Somos todos cariocas: identidade e pertencimentos no mundo globalizado". In: *Revista Científica Ciência em Curso*, 3 (2), 2014, p. 111-123.
- LANDES, Ruth. *A cidade das mulheres*. 2. ed. Rio de Janeiro: UFRJ. 2002.
- MENDES, Andrea. *Vestidos de realeza: fios e nós centro-africanos no candomblé de Joãosinho da Gomeia*". Duque de Caxias/RJ: APPH-CLIO, 2014 (Série Recôncavo da Guanabara, v. 1).
- NASCIMENTO, Andréa. *De São Caetano à Caxias: um estudo de caso sobre a trajetória do Rei do Candomblé Joãosinho da Gomeia*. 100 fls. Monografia de graduação (História). Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2003.
- PEREIRA, Rodrigo. *Candomblé: história, cultura e materialidade*. Rio de Janeiro: Autografia, 2018.
- PEREIRA, Rodrigo; MOURÃO, Tadeu; CONDURU, Roberto; GASPARG, Anderson; RIBEIRO, Maíra. *Inventário nacional de registro cultural do candomblé no Estado do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Musas Projetos Culturais/IPHAN, 2012.
- RISÉRIO, Antonio. *A cidade no Brasil*. 2. ed. São Paulo: 34, 2013.
- ROCHA, Agenor Miranda. *As nações Kêtu: ritos e crenças: os Candomblés antigos do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Mauad, 2000.
- SCARLATO, Francisco Capuano. "População e urbanização brasileira". In: ROSS, Jurandyr L. Sanches (Org.). *Geografia do Brasil*. 6. ed. 1 reimp. São Paulo: Editora USP, 2011.
- SIQUEIRA, Paulo. *Vida e morte de Joãosinho da Gomeia*. Rio de Janeiro: Nauutilus, 1971.
- WEBER, Max. *Economia e sociedade*, I. Brasília, UNB, 1991.

Caderno de Imagens



Figura 1. A Boate Fred's onde Joãozinho da Gomeia se apresentou no ano de 1960.

Fonte: Comunidade do *Facebook* Rio de Janeiro: Memórias e Fotos



Figura 2. Espaços erigidos no Terreiro da Gomeia.

Fonte: Arte do Autor. Adaptado do Google Earth.



Figura 3. A Residência de João Alves no segundo plano, ao lado do Barracão da Gomeia e tendo o dirigente no primeiro plano do registro fotográfico. .

Fonte: Comunidade do *Facebook* Joãozinho da Gomeia/Tata Londirá.

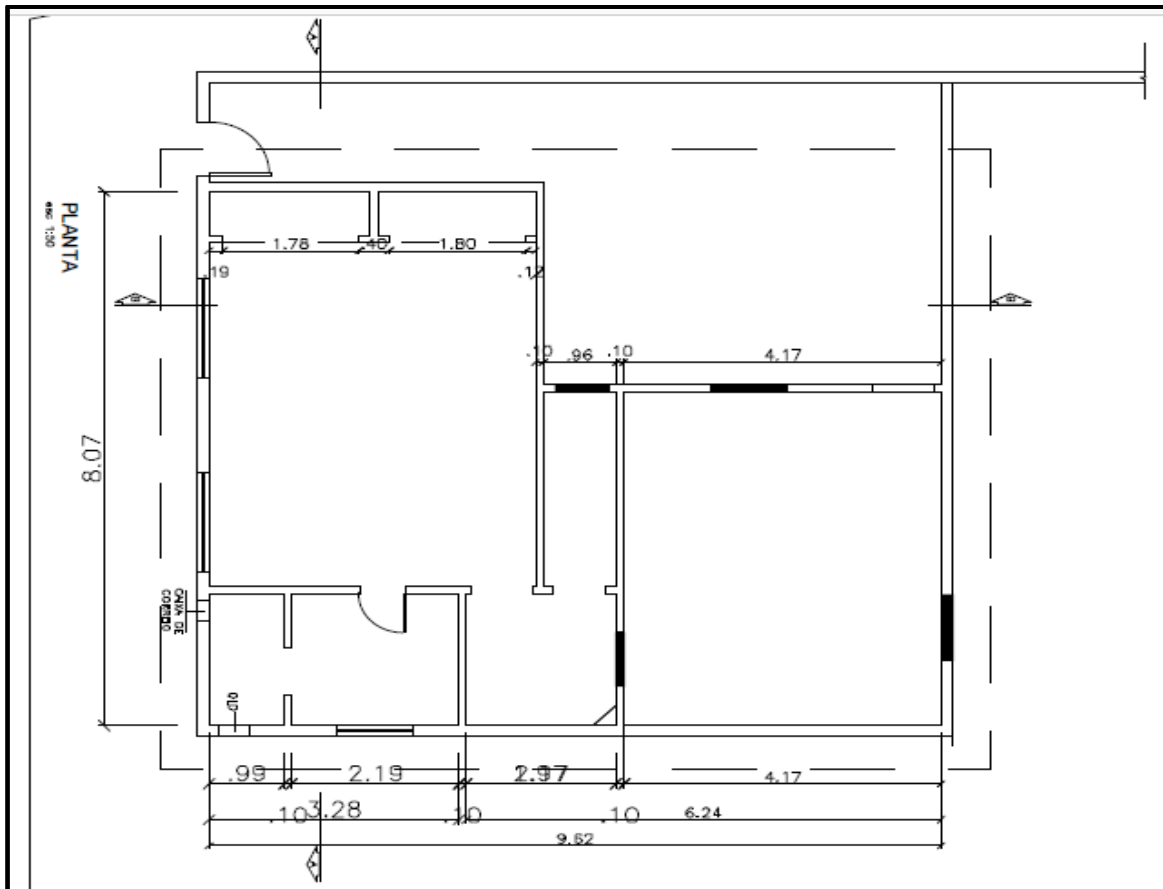


Figura 4. Planta baixa da Residência de João Alves no Terreiro da Gomeia.

Fonte: Arte de Ricarte Linhares Gomes (2015).

PRANCHA 1 – RESIDÊNCIA DO DIRIGENTE



Frente da residência de João Alves com destaque para a fachada lateral que fazia fronteira com a rua.



Frente da residência de João Alves com destaque para a fachada frontal que se voltava para o terreiro.



Detalhe da fachada frontal da casa, detalhe para a parede que compunha o Quarto de dormir da residência.



Detalhe da porta da entrada da casa, observar a cerâmica que ladeava a porta de metal.



Fachada do terreiro voltada para o estacionamento e para o Terreiro da Gomeia.

Fonte: Pereira *et ali*, 2012, s/p.

PRANCHA 2 – INTERIOR DA CASA DO DIRIGENTE



Entrada do Banheiro da residência.



Cerâmica azul utilizada no acabamento da parede do banheiro.



Antessala da residência de João Alves Torres Filho



Visão da cozinha



Os nichos que compunham a cozinha.

Fonte: Acervo de Ricarte Linhares Gomes (2015, 2016).
PRANCHA 3 – CÔMODOS DA RESIDÊNCIA



Janelas voltadas para o muro que fazia a divisa do terreno com a rua.



Área da varanda, a parede do primeiro plano constitui-se como uma das alterações/fechamentos da casa.



Quarto de dormir de João Alves e Mãe Senhora.



Teto em cimento da residência de Joãozinho da Gomeia.

Fonte: Acervo de Ricarte Linhares Gomes (2015, 2016).

PRANCHA 4 - RESIDÊNCIA DO DIRIGENTE – PARTE EXTERNA



Frente da residência: sua porta de entrada e cerâmica que ladrilhava a mesma.



Frente da residência de João Alves voltada para a rua.



Fachada da residência de frente a rua.



Fachada da casa voltada para o terreiro. As plantas não são originárias do terreiro.



A fachada principal da casa voltada para o terreiro.

Fonte: Acervo de Ricarte Linhares Gomes (2015) e Acervo de Rodrigo Pereira (2015, 2016).

PRANCHA 5 – SESSÕES OBSTRUIDAS/REFORMADAS POR IAGUERÊ



Fechamento do acesso do corredor ao quarto de dormir.



Fechamento da janela e porta do quarto de dormir que acessavam a varanda.



Fechamento da janela no quarto de dormir que acessava a varanda e terreiro, além do estacionamento.



Fechamento da área da varanda. Além desta ação, a cobertura foi subtraída.

Fonte: Acervo de Ricarte Linhares Gomes (2015, 2016).

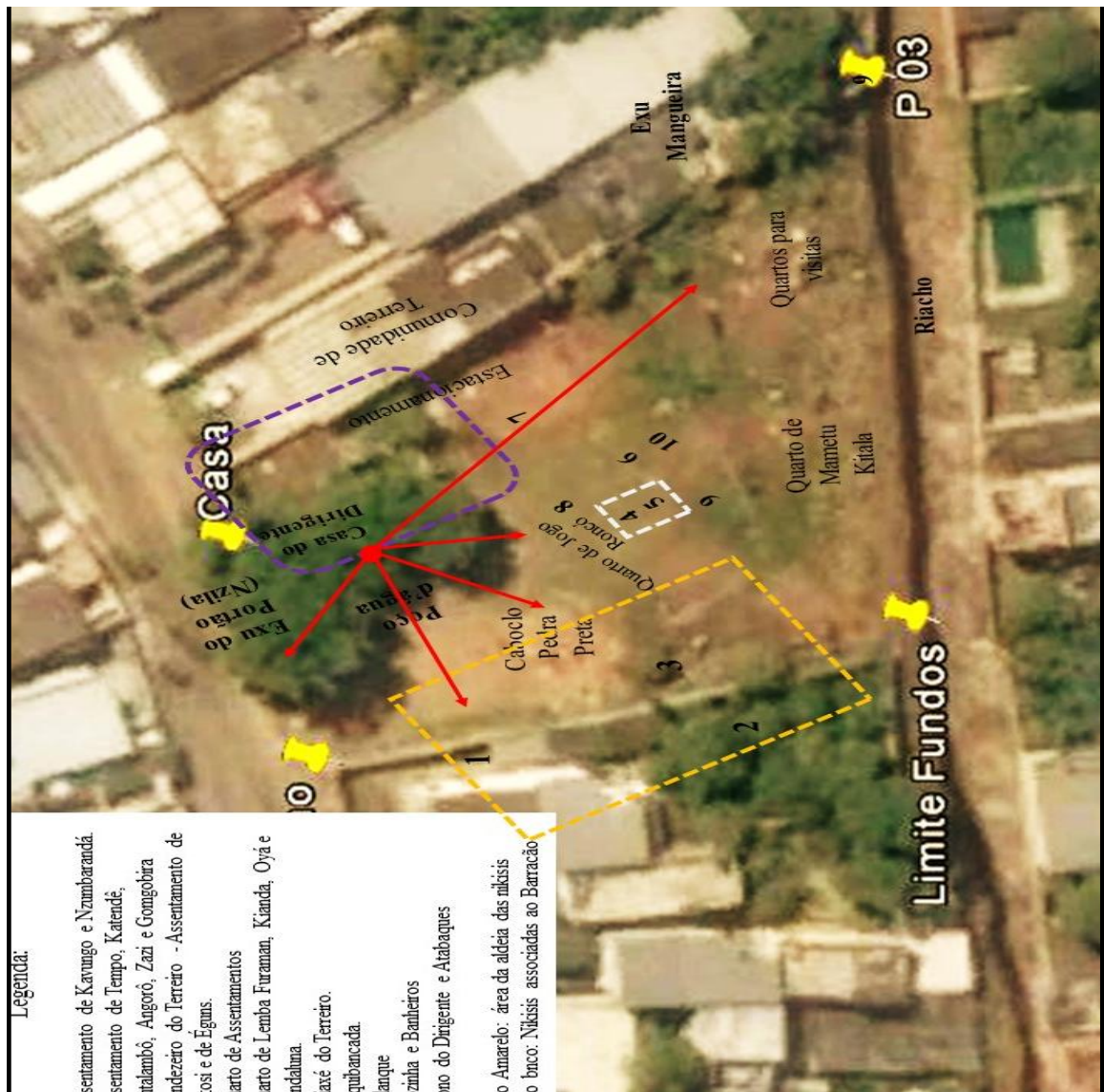


Figura 5. No tracejado em roxo a zona de privacidade criada por João Alves para manter o anonimato de seus consulentes dentro da Gomeia versus os demais espaços religiosos que se encontram em oposição à casa, em especial os identificados com o tracejado amarelo. Na linha vermelha, o campo de visão e controle que a residência do dirigente ocupava no terreiro.

Fonte: Arte de Rodrigo Pereira, adaptado do Google Earth.