

**O TOMBAMENTO DA “GOMÉIA”:
ATRAVESSAMENTOS ENTRE RELIGIÃO E CULTURA
NA “DIVINIZAÇÃO” DA MEMÓRIA DE UM TATA**

***EL TOMBAMENTO DA “GOMÉIA”: ENTRECruzAMIENTOS
ENTRE RELIGIÓN Y CULTURA EN LA “DIVINIZACIÓN”
DE LA MEMORIA DE UNA TATA***

***THE PATRIMONIALIZATION OF “GOMÉIA”:
CROSSINGS BETWEEN RELIGION AND CULTURE IN
THE “DIVINIZATION” OF THE MEMORY OF A TATA***

*Edson FARIAS**
*Moacir CARVALHO***

RESUMO: A partir do recurso à perspectiva figuracional, este artigo aborda relações contemporâneas entre religião e cultura, mas focalizando o episódio de tombamento como patrimônio cultural fluminense do terreno onde se situou o Terreiro da Goméia, em Duque de Caxias no Rio de Janeiro. Para isso, são considerados posicionamentos inseridos em circuitos e instâncias de produção simbólica que contracenam na montagem do atual enquadramento de memória relativo à biografia do *Tata* Joãozinho da Goméia. O objetivo é discutir os fatores

* Universidade de Brasília – (UnB), Brasília – DF – Brasil. professor adjunto do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia. Doutor em Ciências Sociais. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9406-3269>. E-mail: nilosed@gmail.com.

** Universidade do Recôncavo da Bahia – (UFRB), Cachoeira – BA Brasil. Realiza pesquisa de estágio pós doutoral no Programa de Pós Graduação da UFRB. Doutor em Sociologia. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9358-1574>. E-mail: moacir.carvalho@gmail.com.

sócio-históricos que resultam no equacionamento atual da figura de Joãozinho da Goméia como signo de uma agenda afirmativa da diversidade cultural, porque parece condizer com a divinização da própria diversidade como valor irredutível na qualificação da humanidade e seus atos.

PALAVRAS-CHAVE: Joãozinho da Goméia. Terreiro da Goméia. Candomblé. Patrimônio Cultural. Divinização.

RESUMEN: *Desde el recurso de la perspectiva figurativa, este artículo aborda las relaciones contemporáneas entre la religión y la cultura, pero centrándose en el episodio de la voltereta como patrimonio cultural fluminense de la tierra donde se encontraba el Terreiro da Goméia, en Duque de Caxias en Río de Janeiro. Para ello, consideramos las posiciones insertadas en los circuitos e instancias de producción simbólica que desempeñan un papel en el montaje del actual encuadre de la memoria en relación con la biografía de Tata Joãozinho da Goméia. El objetivo es discutir los factores socio-históricos que resultan en la actual equiparación de la figura de Joãozinho da Goméia como signo de una agenda afirmativa de la diversidad cultural, pues parece coincidir con la divinización de la propia diversidad como valor irreductible en la calificación de la humanidad y sus actos.*

PALABRAS CLAVE: Joãozinho da Goméia. Terreiro da Goméia. Candomblé. Patrimonio cultural. Divinización.

ABSTRACT: *Based on the use of the figurative perspective, this article addresses contemporary relations between religion and culture, but focusing on the historic event of nomination as a Fluminense cultural heritage of the land where Terreiro da Goméia was located, in Duque de Caxias, Rio de Janeiro. In order to do this, positions are inserted in circuits and instances of symbolic production which act in the assembly of the current framework of memory related to the biography of the "tata" Joãozinho da Goméia. The objective is to discuss the socio-historical factors which result in the current equation of the figure of Joãozinho da Goméia as a sign of an affirmative agenda of cultural diversity, because it seems to match the deification of diversity itself as an irreducible value in the qualification of humanity and its actions.*

KEYWORDS: Joãozinho da Goméia. Terreiro da Goméia. Candomblé. Cultural heritage. Divinization.

Não foi acontecimento isolado a tão ampla quanto positiva repercussão (por conta da transmissão televisual com alcance nacional e internacional, e também junto às redes sociais na internet) obtida pela apresentação da Escola de Samba Grande Rio, no desfile-torneio do Grupo Especial, no Sambódromo do Rio de Janeiro, em fevereiro de 2020. Tal acontecimento somou-se à série de episódios que, iniciada por volta de 2014, quando da comemoração do centenário de nascimento de João Alves de Torres Filho, mais conhecido como Joãozinho da Goméia¹ ou João Pedra Preta, abriu um novo ciclo de rememoração desse personagem, no qual aqui nos deteremos. Pode-se dizer, a motivação do atual artigo tem a ver com o que se explicita a partir desse momento que culminou no tombamento, pela Assembleia Legislativa do Rio de Janeiro, em março de 2021, do Terreiro da Goméia, localizado no município de Duque de Caxias-RJ, como patrimônio cultural fluminense. A mesma casa legislativa também aprovou o projeto de lei nº 3814/2021, pelo qual se prevê a inclusão de 27 de março como o dia estadual de conscientização contra o racismo religioso – denominando exatamente de “Dia Joãozinho da Goméia”. Com esse ciclo propiciam-se novos deslizamentos do lugar desse que, já em vida, mostrou-se hábil no acionar os diversos recursos que dispunha, bem como no mover-se entre instâncias não apenas diversas, mas normativamente consideradas antinômicas da vida pública.

Sacerdote candomblecista – de acordo com a designação de autoridade místico-espiritual dos candomblés *bantu*, sua “dígina”² era *Tata*³ Londirá –, morto por complicações cardíacas em setembro de 1971, da Goméia nasceu na cidade baiana de Inhambupe, em 1914. De origem humilde, com formação católica, migrou para a capital do Estado nos anos vinte, período especialmente delicado para as práticas espirituais dos dominados em todo o país. Tal fora o contexto no qual Joãozinho se torna adepto da espiritualidade de matriz afro-brasileira. Mais que isso, ainda muito jovem vê-se com a responsabilidade de comandar um terreiro no acirrado e exigente mercado soteropolitano, no que toca à imensa gama de ofertas de bens espirituais entre as cadeias de dependência duplamente étnicas e familiares em relação às quais João da Goméia era um estranho, jogavam considerável peso. O terreiro era localizado na Goméia, parte baixa do bairro de São Caetano, à época região semiurbana, e ainda hoje considerada parte da periferia de Salvador (BA); seria lá que Joãozinho incorporaria o caboclo Pedra Preta.

¹ Ao longo do texto, empregaremos esta grafia quando nos referirmos tanto à denominação do sacerdote quanto do seu terreiro. Optamos por essa grafia em razão dela constar da identificação de ambos nos documentos oficiais. Manteremos, porém, as diferentes grafias do mesmo termo que aparecem nas fontes aqui citadas diretamente.

² Corruptela do termo de origem kimbundu “*rjijina*”, o mesmo que “nome” em português.

³ Termo de origem kimbundu que designa posição e/ou autoridade paternal. No caso, de Joãozinho da Goméia, o *Tata* designa sua autoridade de pai espiritual – vale observar, nesse sentido, que a expressão *Mam’etuse* refere à mesma autoridade, mas em referência à mãe.

Todavia, a discussão desenvolvida nesse artigo não se deterá nas minúcias dessa trajetória, aliás, já bastante explorada numa série de trabalhos bem mais competentes nesse aspecto, e que aqui nos virão em auxílio (LODY, 2006; LODY, SILVA, 2002; SILVA, ROCHA, 2013; GAMA, 2014, 2013; MENDES, 2014; NASCIMENTO, 2004; NORONHA E ROCHA, 2017; NOBRE, 2017). Ao contrário, buscaremos, a partir de toda essa riqueza e complexidade biográficas, apontar para determinados encadeamentos entre tal biografia e seus desdobramentos nem sempre premeditados, sobretudo, partindo-se das variadas formas de apropriação e reelaboração criativas desse legado, agora tornado memórias, ocorridas a partir da década de 2010. Sendo assim, quando tomamos a existência de uma pessoa à maneira de uma dinâmica sócio-histórica cujos sentidos são apreendidos retrospectivamente e, levando-se em conta os avanços, recuos e, igualmente, os mútuos engendramentos do anterior com o posterior, bem como as vicissitudes geradas em tais atravessamentos, a tendência é depararmos com um adensamento contínuo das malhas de interdependências sociofuncionais em que se desenrola uma trajetória. Algo assim se desprende da espiral esticada de episódios que se sucederam desde a saída de João Torres de Inhambupe-BA, até o estágio atual dos investimentos feitos em favor do seu legado espiritual, em particular o tombamento da área do antigo terreiro em Duque de Caxias como patrimônio cultural do estado do Rio de Janeiro.

A já aludida celebração do seu centenário de nascimento aproximou facções distintas da família de santo Goméia e suas ramificações das iniciativas tomadas por historiadores/as, museólogos/as, pedagogos/as, antropólogos/as, e também de dramaturgos e atores/atrizes, além de cineastas e artistas plásticos (BEZERRA, 2020). Tal reciprocidade se vem tecendo em torno da representatividade de Joãozinho como liderança de uma expressão religiosa subalternizada e racialmente referida, e que ao mesmo tempo é caracterizada como parte constituinte fundamental do próprio sentido do nacional e sua cultura. Ou seja, se sua trajetória se inscreve num movimento mais ambíguo de culturalização das religiões dominadas, afro-brasileiras, trazendo elementos novos à composição das representações públicas dos fazeres populares nesse contexto bastante especial, é também verdade que os limites e possibilidades das apropriações póstumas a seu respeito não seguiram necessariamente às mesmas semânticas que em vida teriam ora aumentado, ora depreciado sua estima pública.

Não por acaso, o adensamento numa só pessoa de dois dos principais símbolos de brasilidade apareceria no centro desse tensionamento, em coordenação às críticas concernentes à sua sexualidade: o Candomblé, sobretudo por sua versão de origem baiana, e o carnaval enquanto marcador de uma estética moderna sediada em sua maior exuberância na cidade do Rio de Janeiro. Ambas componentes fornecem sabor todo especial a essa biografia que parece se efetivar, como indicado, enquanto síntese nunca acabada dos contraditórios e ranhuras inscritas nas próprias mitologias brasileiras em competição, e que em todos os casos colocam o popular no centro das

narrativas, seja como fonte de amparo de uma suposta totalidade, seja como causa de degradação. Este fato parece potencializar em muito as possibilidades de – mesmo mais contemporaneamente e, já mais distanciados das narrativas nacionalmente centradas – que seu nome seja exaltado em sua autoridade de detentor de saberes populares. Pois, de fato seu nome é atualmente celebrado como um dos ícones culturais da diáspora negra nas Américas e, mais especificamente, da presença nordestina no Rio de Janeiro, ao mesmo tempo em que é identificado como símbolo dos modos de vida periféricos emersos da mancha metropolitana carioca, mas sobre o território da Baixada Fluminense (BEZERRA, 2013).

Diante dessa dinâmica, pode-se especular sobre o vínculo entre condições sócio-históricas de reposição das lembranças concernentes à biografia de João da Goméia, e os imaginários teóricos que reivindicam atenção às batalhas morais em nome do reconhecimento de grupos humanos silenciados, ou mesmo aniquilados pelos rumos da história oficial. Não sem motivo, os círculos envolvidos com o tombamento apelaram à metáfora pela qual o terreiro da Goméia é comparado a um quilombo urbano. Pela trama dos discursos que circulam dispendo o célebre pai santo como objeto de fala, ecoam vozes pós-coloniais e aquelas que sublinham, ou a micro história com sua ênfase no cotidiano e interações intersubjetivas, ou que se manifestam contrárias à visão eurocêntrica da história da arte e ainda atribuem ao território o status de fator com impacto sobre e capacidade de retenção da historicidade das experiências socioculturalmente vivenciadas. O denominador comum seria aqui a defesa da bandeira pró-democrática contida na luta contra a intolerância religiosa, desde que reconhecida como espécie de catalisador dos combates tendo por alvo as investidas identificadas a grupos ultradireitistas de negação da agenda da diversidade cultural. Parece reverberar nessas interpenetrações a intervenção de quadros sociais de memória entretidos à expansão dos contextos sociomorfológicos dos domínios culturais nas últimas décadas. A princípio, a modulação da memória de Joãozinho da Goméia na agenda da diversidade interligaria pautas que, em um primeiro momento identificadas ao espaço social religioso, tornam-se crescentemente complexas em sua ligação com os circuitos da cultura laica urbana. Circuitos estes acrescidos em contingentes não somente de pessoas e grupos, mas também de temáticas, repertórios conceituais, linguagens e prioridades artísticas e políticas. Isso é algo que ocorre no compasso da desconcentração, ainda que tímida, de práticas, instituições, e equipamentos das áreas já consolidadas em termos socioeconômicos da metrópole carioca (DINIZ, 2009; SIMÕES, 2011).

Ante o sumário até aqui descrito, despontam traços da problemática envolvendo a relação entre religião e cultura na medida em que a divisão mesma parece estar atenuada, em função dos muitos episódios e gestos que concretizam borramentos de fronteira. Movimento, não por acaso, que dialoga com outras dinâmicas socioculturais. Melhor dizendo, que as reivindicações de tais borramentos por parte

dos quadros contemporâneos de memória teriam, conforme analisaremos, como condição uma formulação simbólica de Joãozinho como alguém particularmente marcado em sua biografia por certa disposição para tais reivindicações. Algo no mínimo inquietante quando se considera os esforços das lideranças dos candomblés, e do próprio Joãozinho, ao longo do século XX, visando estabelecer um espaço protegido e autônomo de vida espiritual para seus cultos (CAPONE, 2004; PARES, 2006; CHEVITARESE, PEREIRA, 2006). Ao mesmo tempo, deixa-se aqui para trás aquela perspectiva crédula do iluminismo em sua promessa de diluição incontornável de tudo quanto ultrapasse a palpabilidade do secular; o debate nas Ciências Sociais vem lidando, em busca de alternativas analíticas e interpretativas, com manifestações várias de divinização, muitas das quais excedem as consagradas delimitações herdadas do repertório conceitual durkheimiano, quanto à oposição, divino versus mundano (DURKHEIM, 1989). Entre esses tantos fenômenos, não se trata apenas da via de mão única que conduziria do sagrado ao profano. A esse respeito é bem ilustrativo o equacionamento atual da figura de Joãozinho da Goméia como signo de uma agenda afirmativa da diversidade cultural, porque parece condizer com a divinização da própria diversidade como valor irredutível na qualificação da humanidade e seus atos.

O propósito de realizar uma análise figuracional respalda o objetivo deste artigo de perscrutar as condições sócio-históricas referentes ao cruzamento das esferas religiosa e cultural no enquadramento contemporâneo da memória de Joãozinho da Goméia. Duas partes darão sequência a este texto⁴. Primeiro, focalizamos a sincronia estabelecida entre distintos pontos reunindo representantes do sagrado e dos domínios mundanos da cultura no modo como é posicionado o sacerdote candomblecista como baluarte multicultural. Em seguida, a proposta é examinar o processo de divinização da memória da biografia do pai de santo e seus legados, em um momento no qual têm prevalecido feixes de narrativas com pretensões normativas, nas quais se fazem recíprocas visões globais de mundo, entretendo o ideário dos direitos humanos à perspectiva multicultural.

Vozes celebram o corpo duplo do “rei” negro

Localizado no bairro de São Bento, em Duque de Caxias-RJ, o Museu Vivo de São Bento (MVSb) foi constituído em 2008 a partir da iniciativa conjunta de professores – em grande medida da área disciplinar da História. Vinculado à Secretaria de Educação municipal, seu objetivo é o de resgatar para preservar

⁴ Baseado no levantamento documental (material jornalístico e vídeos postados na plataforma YouTube) e bibliográfico (artigos, dissertações e teses acadêmicas, além de livros).

uma história local, ou seja, inscrita no território daquele município da Baixada Fluminense. Definido como um “ecomuseu de percurso”, a sua finalidade consiste em fomentar a ressignificação da maneira como a paisagem local é percebida. Mas na medida mesma em que se pretende promover a autoestima de uma população acostumada a repudiar as suas condições experienciais. Concebido à luz dos modelos da “nova museologia” e da “museologia social” (GOMES, 2016; LEITE, 2016), tal princípio de musealização e patrimonialização “articula a defesa do patrimônio, à intervenção na realidade social, ambiental, econômica e cultural do território e o envolvimento das comunidades locais nessas questões, afirmando e confirmando, portanto, o sentimento de pertencimento e as ações dos sujeitos construtores do seu tempo”. (MVSb, 2021, n.p.).

Coerente com essa finalidade, na comemoração da “Primavera dos Museus”⁵, em setembro de 2020, a direção do Museu Vivo de Santo Bento (MVSb) realizou o Seminário Comemorativo aos 100 anos de Joãozinho da Goméia, mediante a série de *lives* transmitida em seu canal na plataforma de vídeos YouTube, na internet. Embora ocorresse seis anos após a data de celebração do centenário⁶, o webnário foi motivado pela reivindicação de tombamento do terreiro da Goméia como patrimônio cultural do estado do Rio de Janeiro, iniciativa da comissão de preservação e tombamento interna à Associação dos Descendentes da Ndanji Goméia (DENGGO), presidida pela herdeira espiritual de Joãozinho da Goméia, Mãe Kitala Mungongo, ou Mam’etu (Sandra dos Reis Santos) e coordenada pelo Tata Lêmba Dyala.

Extraído do texto de apresentação do vídeo de abertura da série do webnário, no YouTube, o trecho abaixo é enfático quando sublinha as diferentes facetas do “Pai João”. No compasso mesmo em que é ratificada a sua autoridade sacerdotal e o status de ancestral americano inscrito na linhagem africana, mediada pela grande diáspora negroafricana promovida pela escravidão, ressalta-se o reconhecimento da contribuição de Joãozinho à “cultura” e ao “patrimônio afro-brasileiro”. Aspectos

⁵ Instaurada, diz respeito à temporada cultural, anualmente coordenada pelo Instituto Brasileiro de Museus (Ibram) com os seguintes propósitos: promover, divulgar e valorizar os museus brasileiros; aumentar o público visitante; intensificar a relação dos museus com a sociedade. Disponível em: <https://www.museus.gov.br/acessoainformacao/acoes-e-programas/primavera-dos-museus>. Acesso em: 20 jan. 2021.

⁶ As comemorações em deferência ao centenário do babalorixá se estenderam de novembro a dezembro de 2014, articulado órgãos dos três níveis de estado e entidades da sociedade civil. O evento mais concorrido foi o encontro *Memória e Identidade: 100 anos de Joãozinho da Goméia*, organizado por iniciativa da Fundação Cultural Palmares (FCPO) do Ministério da Cultural, associada ao Centro de Referência Patrimonial e Histórico (CRPH) de Duque de Caxias-RJ. Na mesma ocasião, entre os dias 19 e 20 de novembro de 2014, foram organizadas atividades no MVSb: o lançamento de livros historiográficos: *Vestidos de Realeza: fios e nós centro-africanos no candomblé de Joãozinho da Goméia*, de Andrea Mendes (2014a), *Homossexual e Macumbeiro: que rei é este? Trajetória de Joãozinho da Goméia (1914-1971)*, de Elizabete Castelano Gama (2014). Ainda se deu a inauguração nos jardins no terreno da sede da entidade do memorial em reverência a Joãozinho, seguida de uma programação cultural com feijoada e regada à cerveja.

estes que têm sido arrojados tanto para se reclamar contra a decisão inicial da então administração municipal (2017-2020) de transformar o terreno onde estava sediado o Terreiro da Goméia, depois de o tê-lo desapropriado, em uma creche, quanto para dar respaldo à iniciativa de patrimonialização do mesmo terreiro por parte do poder público do Estado do Rio de Janeiro.

A série de *lives* “Joãozinho da Gomeia” (*sic*) promovida pelo MVSb tem por objetivo debater com estudiosos, militantes, artistas e religiosos temas para uma Educação antirracista através da trajetória e das múltiplas histórias possíveis nas memórias de um rei do Candomblé, mas que também é das artes e do Brasil.

Joãozinho da Gomeia (*sic*) foi o mais famoso sacerdote do Candomblé do Brasil. Suas memórias e heranças imateriais para o patrimônio cultural brasileiro são incontáveis. Além disso, tornou-se um grande artista que transformou a estética da própria religião e das artes, incorporando muitos aspectos das tradições afro-brasileiras no cinema, no teatro de revista, na música, entre outros. Apesar das contradições do tempo presente, ele ainda é uma das maiores referências da cultura e do patrimônio afro-brasileiro em nossa sociedade (...). (MVSb-CRPH, 2020, n.p.).

Organizada no formato de mesa redonda, apesar dos participantes falarem de locais distintos, ao que parece, a distribuição das temáticas do webinar on-line e suas respectivas composições por participantes procurou ser coerente com a aclamada trajetória multifacetada de João da Goméia. Foram os seguintes temas arrolados, a partir do título das mesas: “Memórias da Gomeia: memórias e legados da religiosidade afro-brasileira”; “Joãozinho da Gomeia: história, memória e patrimônio”; “O Museu e a Goméia: memórias centenárias”; “A Gomeia de Caxias: patrimônio e poder local”; “Joãozinho da Gomeia: memória, patrimônio e carnaval”; “Conversas com a Gomeia: Mam’etu Kamurici”; e “Tombamento e Preservação do Patrimônio”. Logo, ainda que sejam muitos os tópicos abordados, mesclaram-se as falas dos membros da família de santo da Goméia e de candomblecistas de outras linhagens a de representantes de órgãos públicos devotados à preservação do patrimônio imaterial fluminense, como também a de pesquisadores/as acadêmicos/as e artistas em torno da díade memória e patrimônio.

Embora não haja o compromisso de lhe conferir tratamento etnográfico, priorizarmos a empiricidade da série de *lives* referente ao webinar comemorativo dos 100 anos de vida de Joãozinho da Goméia, em nossa análise, pelo fato de se constituir no episódio mais recente em que aspectos longevos da sua biografia são retomados sob a chancela de patrimonializar o terreiro legado pelo sacerdote. Levando em conta as reiterações temáticas nas falas apresentadas ao longo do even-

to, o recurso à análise de conteúdos discursivos presentes em diferentes momentos dessa série obedece, como já indicado, ao propósito de identificar a conjunção de significados arrolados aos condicionantes histórico-sociais que tanto servem de referentes quanto jogam decisivo poder na qualificação dos mesmos desempenhos semióticos. Deste ponto de vista, justamente, privilegiamos a já aludida evocação do nexos entre patrimônio, território e memória no modo como se dá a discursivização da biografia e do legado de Joãozinho da Goméia nas *lives*.

A patrimonialização corresponde ao ato de instituir um espaço de exceção e, portanto, porta já de partida algo de um ritual de consagração, de separação e purificação religiosa, mas sem se reduzir completamente a este. O perímetro do local, a princípio, imerso na banalidade do cotidiano cidadão, é convertido em bem simbólico, o que lhe atribui status de irredutibilidade valorativa, contrapartida do prestígio lastreado em sua diferencialidade, pela capacidade expressiva de significar. Função significativa calcada no acionamento de processos hermenêuticos que retomam o pano fundo de significados que perpassam as compreensões comuns que concluem sobre o valor daquele objeto de visibilidade (NOGUEIRA, 2007). A diferencialidade/legitimidade resultam, então, da relação estabelecida por aquele *locus* com as demais partes da paisagem que, embora lhe sejam contíguas ou próximas, passam a estar distantes a partir do tombamento patrimonial. Nos efeitos rituais deixados pelas lutas em favor da instauração do ato institucional, este torna imperiosa a preservação do espaço, por lhe reconhecer a autenticidade como domínio onde estão concentradas lembranças de episódios, conhecimentos e pessoas com notável importância para a vida e história comunitária.

A concepção de território mobilizada, portanto, extrapola a determinação fiscalista do espaço. Em consonância com o entendimento propagado na Geografia, quando esta se aproxima da virada linguística e dos estudos culturais ingleses, a espacialidade é concebida como dimensão fenomenológica, porque considera experiências pessoais, levando em conta imaginação, sentimentos, e agenciamentos individuais e coletivos (CLAVAL, 2008; SERPA, 2008). O entendimento comporta ainda imaginários e sistemas de significação (SAHR, 2008). É em meio a esse rearranjo conceitual do espaço que a problematização em torno da memória se incorpora à semântica do território. Ela compreende a forma (hábito mental e artefato simbólico de comunicação/orientação) que se impõe como necessária ao estabelecimento das relações entre episódios, divisando-os entre o “antes” e o “depois”, mediante o recurso à triagem e articulação das lembranças atualizadas e esquecidas (FARIAS, 2011).

Nesse sentido, não se trata apenas de recortar uma realidade já pronta, preconcebida, mas sim, o de propiciar formas distintas e próprias de existir. Processo, portanto, nunca acabado de “apropriação” do presente pelo passado e vice-versa, aliás, como foi a trajetória de Joãozinho, se a pensarmos no interior de seus dilemas, afetos

e intrigas biográficas de maneira prospectiva, e não retrospectivamente. Na conversa com a diretora do MVSB, a historiadora Marlúcia Souza Santos, durante a já citada *live* “Memórias da Gomeia: memórias e legados da religiosidade afro-brasileira”, Mam’etu Ceci Caxi lembrou o porquê ter se decidido pelo tombamento depois de muitas frustrações envolvendo as propostas, fossem de retomar as atividades do Terreiro da Goméia, fossem de transformar a área em centro cultural. Segundo o relato da sacerdotisa, o tombamento surgiu como um modo de equacionar pressões persistentes e ameaçadoras de apagamento da memória do terreiro. As pressões, de um lado, correspondem aos efeitos das discontinuidades nos compromissos assumidos pelas administrações municipais com o encerramento dos mandatos dos prefeitos que foram se sucedendo. De outro, haveria os desencontros entre herdeiros espirituais de Joãozinho da Goméia; rivalidades e conflitos que, em última instância, remeteriam às disputas pelo espólio espiritual – inclusos objetos e lugar sagrado – que resultou no encerramento das atividades do terreiro após a morte do pai de santo (PEREIRA, 2015). Exatamente, ao considerar a disposição do homem João para enfrentar dificuldades e contradições surgidas ao longo da sua vida, mediante a ousadia de propor e executar novas concepções para o culto dos orixás, mas também em termos de costumes, um traço definidor da biografia de quem se sagrou o “Rei do Candomblé”, Mam’etu Ceci Caxi ratifica o seu compromisso em perpetuar a memória dele, por ser exemplar “à” e “da” “comunidade da Goméia”, e mesmo, exemplar de um ideal elevado de ser humano para além de quaisquer considerações a respeito de sua religião, origem socioeconômica, cor da pele ou sexualidade:

Pai João era uma pessoa que, além de ter uma grande postura, ele conseguiu ter muitos filhos de Santo em Salvador. E ele começou assim a modificar as roupas [dos orixás]. Ele não escondia que era *gay* – que muitos eram na época, não falavam, até casavam para poder disfarçar, né. Ele era um homem assumido. Na época tinha um ferro quente. Ele achou que tinha que passar aquele ferro na cabeça dele. Então, começou aquela guerra entre eles. E, como a minha mãe falou, que ele veio para o Rio de Janeiro para fazer a diferença dentro do Candomblé e ele fez, na época. E mostrou que ele podia modificar. Ele teve o meio dele artístico. Ele tinha a profissão dele. Ele não vivia do Candomblé, ele ajudava demais as pessoas. E foi assim que ele fez a diferença dele, fazendo a história dele, que nós estamos aqui hoje falando. (Mam’etu Ceci Caxi *in* MVSB/CPPRH, 2020a).

A narrativa que se depreende das falas de Mam’etu Ceci Caxi ressalta o fundo emotivo do seu vínculo com o espaço do terreiro da Goméia e, a partir dele, com Joãozinho. Suas reminiscências voltam à chegada da sua mãe sanguínea ao terreiro em Duque de Caxias, ao lado de tantos/as outros/as filhos e filhas de santos provenientes de Salvador-BA. A iniciação precoce no Candomblé depois de uma

complicação de saúde, ainda tão pequena. Pontua seu relato com imagens da infância passada no cotidiano com muitos afazeres, mas também as brincadeiras junto às demais crianças que viviam naquele local. A fenomenologia pautada nas vivências internas à sua corporeidade, recorda dos cheiros exalados das comidas e da intensa cromaticidade das vestes e da decoração no barracão, como também dos cânticos no andamento dos batuques percutidos pelas mãos dos *alabês* nas grandes festas de santo, quando seus sentidos também eram provocados pelo fremir dos/as convidados/as anônimos/as e ilustres (NASCIMENTO, 2020).

Lembra que “Pai João” foi quem, até morrer, custeou os seus estudos e a permitiu ingressar nas aulas de balé. Um sentimento de gratidão parece lhe tomar. Ela resgata a lembrança de Joãozinho, talvez, como o visse na sua meninice: bem mais que um provedor, porque o tem como um parâmetro moral, a um só tempo, distante e próximo, austero e afetuoso, com quem permanece em diálogo nos tormentos decorrentes dos impasses gerados pela desagregação da comunidade da Goméia, provocada pelas lutas sucessórias. Cita as descontinuidades no exercício da orientação espiritual dos filhos de santo dela, em razão da perda de um espaço de referência e com as mudanças de endereço no Rio de Janeiro-RJ e, mais tarde, com a mudança para o estado de Goiás com a transferência do local de atuação como servidora pública. Também, o drama experimentado durante o período em que ela esteve sob o diagnóstico médico de depressão; a volta para a Baixada Fluminense e os novos desafios postos na tentativa de não faltar ao compromisso com suas obrigações de sacerdotisa, por ter sido eleita a sucessora de Joãozinho pelos orixás e/ou *inquices*, ou ainda os caboclos, tal como teria mostrado o jogo de búzios. Retoma também as esperanças de ver atingida a finalidade de dar um lugar de destaque ao nome do grande mestre; esperanças que, de início infladas por promessas de “políticos”, se tornaram fontes de desalento. A necessidade de reunir forças para se colocar de pé uma vez mais e seguir em busca da realização desse objetivo só fez crescer, dia a dia, quanto mais as ruínas do terreiro sumiram embaixo de um metro e meio de aterro⁷. Assim, no encaminhamento da sua elocução, a presença de “Pai João” está frequentemente referida a sentimentos despertados em experiências da sua vida. O “temor” e o “respeito” da menina diante daquele adulto; a admiração pela generosidade dele em ajudar os desassistidos ou pela perspicácia em saber encontrar alternativas para situações difíceis de elucidar

Embora também reverencie o nome e a lembrança do sacerdote mestre, no relato de *Tata Lêmba Dyala*, durante a *live* “Tombamento e Preservação do Patrimônio”, o tom emocionado, corporificado, é substituído pelo enfoque impessoalizado já que, segundo o seu enunciado, não haveria espaço para os próprios

⁷ Os dados resultaram da pesquisa arqueológica realizada entre 2015 e 2016, pela equipe composta de arqueólogos, estudantes de arqueologia e história da mesma da UFRJ, além de voluntários (PEREIRA, 2017).

anseios. Afinal, ele ali falaria como representante da Comunidade da Goméia, a qual é “gigante, plural, pensada de várias formas”. Ainda que não tenha frequentado o terreiro da Goméia, pois sua idade não permitiu alcançá-lo funcionando, a participação na comunidade-família decorre de ser neto consanguíneo de *Tata Biolé*, o qual foi iniciado no Candomblé por *Mam’etu* Nana Covi, já ela fora iniciada por Joãozinho da Goméia. Ciente da sua posição nessa linhagem espiritual e categórico quando se trata de aclamar a concordância da Comunidade da Goméia com as tantas facetas, muitas das vezes contraditórias, do sacerdote, Lêmba Dyala ressalta o seu compromisso com a memória do ancestral responsável pela cosmogênese da comunidade da qual hoje ele é representante, no posto de coordenador da comissão de preservação e tombamento do que chama de “útero” da família extensa da Goméia. O ato de patrimonialização é justificado na maneira como ele equaciona tal compromisso com esse antepassado, apreendido como sintético da trajetória histórica e mítica dos povos bantu no Brasil. Para ele, a reivindicação pelo tombamento expressa a conciliação de memória e tradição sob entendimento do Terreiro da Goméia como “território cultural”. Definida, a seu ver, a partir da indissociável cumplicidade estabelecida com a imanência do divino na experiência terrena, a seu ver, traço da originalidade civilizacional africana. Na sua fala, a tradição corresponde ao entrosamento das temporalidades pela antecedência rememorativa do costume (o passado, a ancestralidade) no norteamento do presente, com isso, na domesticação das circunstâncias.

Para *Tata* Lêmba Dyala, esse território se faria o espaço em que se aninham bens simbólicos (indo da culinária aos saberes “secretos” da comunicação mística com entes divinos e ancestrais) a serem preservados. Isso, por seu valor derivar do fato de reter o passado exemplar. Igualmente, o território compreenderia o local de resistência política em que subsidiadas por esse legado espiritual, as descendências afro-brasileiras se reuniriam fazendo-se coesas frente às perseguições raciais expostas nos atuais episódios de intolerância religiosa por parte de grupos evangélicos contra as “espiritualidades africanas”. Fazendo uso de perspectivas inscritas no pensamento africano das últimas décadas (SILVA, 2016; MIGLIAVACCA, 2016), ele argumenta que, por estar frontalmente à contramão da teologia judaico-cristã, a cosmologia africana favoreceria aqueles atos em que, sem perder a consciência da particularidade das circunstâncias, compromete-se coletivamente com o curso intergeracional no qual se herda os saberes com quais se segue na tocada da existência:

As perseguições às religiões de matrizes africanas se dá, exclusivamente, porque são uma espiritualidade de pessoas pretas, africanas. Aí sim eu falo de preconceito, porque não tem o conceito formado do que é aquela espiritualidade. E aí se cria, dentro do eurocentrismo, da religiosidade cristã. Eu digo assim: nós não temos medo de demônio, porque não cultuamos o demônio, nós não corremos

O Tombamento da “Goméia”: atravessamentos entre religião e cultura na “divinização” da memória de um tata

do demônio, sabe. Nós não buscamos o céu, porque nós não temos céu. Nós não acreditamos em céu. Nós acreditamos no que nós praticamos aqui. E como nós vamos ser lembrados. A nossa espiritualidade não é uma espiritualidade de temor, que a gente precisa ter medo ou tenha uma divindade que nos vai punir por algo. Nós só precisamos construir o legado aqui e retransmitir o que nossos antepassados deixaram para que nós também possamos um dia estar na comunidade dos antepassados. Porque é essa a comunidade que nós ansiamos. Nós não ansiamos chegar no céu ou ir para o inferno e ser perseguido. O nosso anseio é que nossa comunidade lembre de nós, assim como nós lembramos dos nossos antepassados e transmitidos. Este é o momento, esta é a história que a família Goméia está construindo. Os mais velhos, antepassados, estão a todo tempo com a gente, porque estão em nós. É o futuro da espiritualidade africana, a memória de um povo que não pode ser apagada, a memória de uma comunidade inteira. A mensagem que eu deixo no final é: que nós vencemos! Eu vou colocar agora: nós vencemos! A comunidade da Goméia e Joãozinho da Goméia serão eternizados, né? Agora, naquele espaço, para permitir que as futuras gerações saibam quem foi esse grande homem, quem é essa família. (Tata Lemba Dyala, *in* MVSB/CRPH, 2020c).

Também, o empenho de discursivização da memória de Joãozinho na fala de uma e outra autoridade da Comunidade da Goméia sinaliza atravessamentos nas relações de gênero. Ou seja, ambas traduzem em seus gestos e enunciados as convenções acerca de certos marcadores sociais do masculino e do feminino, tal como estes compreendem enquadramentos de significativo alcance e regularidade quanto à regulação dos comportamentos no tocante a mulheres e homens em específicos contextos sócio-históricos (BUTLER, 2014). Desse ponto de vista, a intimidade emotiva de Mam’etu Ceci Caxi, no expor as recordações de suas vivências, contrasta com a impessoalidade solene de Lêmba Dyala, quando este prioriza os “anseios da comunidade”. Se ele elide na sua fala a condição homossexual de Joãozinho, ela faz questão de explicitar a posição de “assumido” do pai de santo, dando ênfase à sua postura transgressora, por ter declinado a opção de tomar “atitudes hipócritas” em relação à própria sexualidade (GAMA, 2014) Ele dá ênfase ao exercício do “intelectual orgânico” pela capacidade de Joãozinho para apreender a realidade, sabendo tanto traduzi-la quando dela se apropriar, apesar de jamais ter sentado em bancos acadêmicos. Teria contado, sim, com a posse criativa dos saberes legados pelos antepassados para torná-lo cognitivamente apto em conectar, graças as suas habilidades políticas, âmbitos que talvez jamais se comunicassem. Por exemplo, do encontro da pobre vizinhança de Duque de Caxias-RJ com os representantes dos setores sociais de poder, fama e dinheiro. Sem abrir mão do enquadramento de gênero, porém, não se deve perder de vista que, além da formação educacional de

Dyala congregar áreas como a economia, as ciências sociais, a filosofia e a teologia, este ostenta o título de sacerdote da Ordem do Leopardo. Honraria concedida pela rainha Diambi Kabatusuila Mukalenga Mukaji de Nkashama, da República Democrática do Congo. O status nobiliárquico se soma à posição que ele ocupa no Brasil de porta-voz do Instituto Bantu Kimpa Vitta – organização panafricana. A tônica no comedimento nas atitudes em público por parte do *Tata* Lambê parece responder às interseções estabelecidas, no seu comportamento, entre o perfil do marcador social de gênero e cargos por ele desempenhados⁸.

As duas elocuições convergem, no entanto, no sentido de subjetivar o antepassado espiritual como um herói, protagonista de uma odisseia que viabilizou não somente a legitimação do Candomblé no Rio de Janeiro e no país, mas que, sobretudo, avançou em direções diferentes da vida artística e cultural, seja em Duque de Caxias-RJ seja no estado do Rio e no Brasil, angariando o respeito da sociedade. Uma característica dessa conversão heroica da biografia de Joãozinho está em transformar as contradições entre diferentes momentos do seu comportamento em sinais positivos da sua personalidade, signos de autenticidade. Por exemplo, se os seus detratores entendiam que, entrecruzar, nos cultos, aspectos místicos referentes às cosmologias *Ketu*, Angola e ao Caboclo, denunciava o desconhecimento por parte de Joãozinho dos fundamentos do Candomblé, nas narrativas que o celebram, isso corresponde à prova da sua ousadia para, de posse dos segredos, ultrapassar limites e possibilitar novos delineamentos religiosos. Por outro lado, silenciam ante a veemência com que o sacerdote denunciou a Umbanda por não possuir o que ele denomina de “africanidade verdadeira”. Ou, então, quando ele teria procurado a legendária Mãe Menininha do Gantois para ser iniciado outra vez, agora, numa celebrada casa jejê-nagô soteropolitana, a mesma que lhe teria preterido por ser ele representante da descendência *bantu* e ainda comandar um culto caboclo, definido pela mescla entre memórias africanas e ameríndias (PEREIRA, 2018). Ainda, ressignificam o que fora classificado como rebaixamento folclorizante das matrizes culturais afro-brasileiras para atender interesses de comércio turístico (GAMA, 2014; SPIRITO SANTO, 2014). Nas versões apresentadas durante as *lives*, se enaltece a capacidade de Joãozinho para encontrar alternativas sagazes para visibilizar o Candomblé, tirando-o das sombras do estigma. O tombamento e o soerguimento de um memorial no terreno do antigo terreiro corresponderiam, portanto, o celebrar de toda a luta pelo reconhecimento da sua contribuição, pontapé inicial de novos desdobramentos à perpetuação da memória do “ancestral vivo” que não cessaria de fazer deslizar sentidos não restritos à prática candomblecista.

⁸ Com a finalidade de propor homologias nos padrões comportamentais, cabe fazer um paralelo como argumento sobre nobres cortesões, desenvolvido por Norbert Elias (1987). Ele chama atenção para os elevados gabaritos de autocontrole desses grupos submetidos às pressões em materializar um código de aparência definido pela impessoalidade, restringindo ao máximo a exposição pública de emoções.

Parece-nos cabível, aqui, fazer um paralelo com o que o historiador Ernst Kantorowicz (1998, p.10) denomina de o “duplo corpo do ‘rei’” – operação simbólico-discursiva que na Inglaterra absolutista apropriara-se de formulações teológicas medievais no escopo doutrinário no qual o corpo do monarca é desmembrado numa parcela mortal e outra mística, estendida na atemporalidade do eterno. Aclamada por ser a guardiã da paz, segundo a interpretação de Kantorowicz (1998), na corporalidade real, equilibrar-se-iam governo do povo e representante terreno dos desígnios divinos. De natureza igualmente simbólico-discursiva, diríamos que as narrativas celebratórias da memória de Joãozinho da Goméia instauram também um duplo corpo do sacerdote. Isto, quando intervém em sua biografia, selecionando, no instante mesmo em que os enaltece e os faz transcender a banalidade, episódios contidos na ordinariedade do homem comum, mas que seriam ilustrativos do destino de glória que lhe coube cumprir. As narrativas rememoram o vulgar para festejar a biografia, totalizando-a como expressiva do transcurso vivencial de alguém fadado ao lugar de herói.

A narrativa heroizante do nome de Joãozinho da Goméia não parte somente da iniciativa dos seus descendentes espirituais. Muitas outras vozes, durante a série de *lives* do MVSB perfilaram o candomblecista pelos seus feitos internos à religião, sem deixar de lembrar e exaltar o que realizou no plano da cultura mundana. A mesma Marlúcia, na conversa com Mam’etu Ceci Caxi, reitera a positivação, antes observada, do que teria sido a condução estratégica de João quando, à contramão de outras lideranças, resolveu levar a público alguns dos segredos do Candomblé (MENDES, 2014a). Sua contribuição viria, de acordo com a diretora do museu, do ato de visibilizar a grandeza de um culto afro-brasileiro que abarcaria uma cultura e arte que lhe eram intrínsecas. Como outros, acentuou a capacidade dele em circular por diferentes âmbitos, interagindo no teatro, balé, música, popular, cinema e, sobretudo, no carnaval.

Semelhante percepção é compartilhada por Leon Araújo, técnico do Instituto Estadual do Patrimônio Cultural (Inepac), responsável pelo acompanhamento do processo de tombamento do Terreiro da Goméia no órgão estatal fluminense. Na mesma *live* “Tombamento e Preservação do Patrimônio” (MVSB/CRPH, 2020c), embora faça questão de sublinhar a pouca experiência com o tema do tombamento, pois teria se dedicado ao “registro” do chamado patrimônio imaterial, ele expressa a empolgação em fazer parte da equipe que acompanha o processo. Leon explica a motivação ao recordar que, quando participou de um grupo de trabalho sobre os terreiros de Candomblé e Umbanda do Rio de Janeiro, no Centro de Referências Culturais do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) (NETTO, 2012), tivera a oportunidade de ouvir entrevistas gravadas com dezenas de lideranças religiosas, e o nome de Joãozinho fora uma evocação constante. O acontecido é exemplar, para ele, da importância desse personagem histórico e, logo,

a urgência de preservar o seu legado espiritual. Compreensão que seria comum ao corpo técnico do Inepac envolvido com o processo de tombamento do Terreiro da Goméia. Todos estariam cientes da demanda popular contida na luta em preservar aquele espaço. O fato de se constituir em uma “demanda por memória”, isto é, “por história, por não apagamento/silenciamento” daria suporte ao apreço gozado pelo tombamento da Goméia entre os especialistas do órgão estatal.

A intervenção de Leon destaca o que para ele torna o processo de tombamento do Terreiro da Goméia “exemplar”. A seu ver, o desafio a ser enfrentado em Duque de Caxias – sua fala antecedeu ao tombamento – subsidiará a reorientação metodológica dos processos afins quando se tem por alvo grupos sociais “formadores” do povo-nação brasileiro postos às margens da história oficial e das formas consagradas de museificação e patrimonialização (CUNHA, 2005). Para ele, em razão de não haver o devido preparo técnico-institucional para lidar com as especificidades desses segmentos socioculturais postos na subalternidade, haveria uma lacuna cognitiva a ser preenchida com a finalidade de tornar factível a extensão do que consta do artigo 216 da Constituição Federal Brasileira (BRASIL, 1988) – que legisla sobre o patrimônio cultural. O tombamento da Goméia acrescentará, subentende, subsídios à adequação dos meios de patrimonialização dos institutos públicos estatais de preservação e guarda para atingir símbolos, imóveis, territórios e práticas significantes que, a princípio, não se inseriam na concepção canônica nacional de bens culturais:

A gente sabe que os institutos responsáveis pela gestão dos patrimônios não foram pensados para fazer a proteção dos quilombos, a proteção dos terreiros, a proteção dos vários espaços, não apenas negros, mas também populares das comunidades ribeirinhas, das favelas. Eles não foram pensados para realizar tombamentos desse jeito. A própria instituição do tombamento teve como objeto algo muito específico, que era algo o tombamento material, a edificação. A gente sabe que muitos dos povos, que nos formaram como sociedade, foram impedidos de construir ou manter suas edificações e os seus objetos. A primeira coleção que diz sobre religiosidade africana, no Brasil, foi tombada mais porque ela já tinha sido usurpada, ela já tinha sido sequestrada dos terreiros de Candomblé e umbanda do Rio de Janeiro⁹. (Leon Araujo *in* MVBS//CRPH, 2020c).

A condução do raciocínio de Leon Araújo, à maneira das duas outras falas, se encaminha na direção de identificar no Terreiro da Goméia uma ruína cujos vestígios testemunham como ali se teceu a malha de significados na reciprocidade estabelecida

⁹ Para uma melhor contextualização desse primeiro episódio de museificação e também dos desdobramentos da estratégia de preservação de memória e luta simbólica de legitimação cultural e afirmação identitária por parte de matrizes religiosas africanas, ver GAMA, 2018; SÖRENSEN, 2015; DE SOUZA, 2018.

entre os planos sagrados e mundanos. No seu entendimento, aquele local em Duque de Caxias contém elementos de lembrança que o sagram representativo das lutas populares contra estigmas e preconceitos de diversas ordens. Referindo-se ao texto que ele próprio escreveu para compor o processo do tombamento, Leon reitera as qualidades “intelectuais” de Joãozinho, às quais estariam manifestas na sua capacidade de mapear as circunstâncias das quais participava para conceber e executar maneiras de visibilizar a si e ao seu culto religioso. Algo assim explicaria, para o historiador, o porquê dele ter mobilizado recursos referidos a outros espaços e fazeres culturais, interligando-os à espiritualidade candomblecista, no esforço de garantir o respeito a essa religião e aos seus adeptos. Com base na experiência acumulada no seu curso de vida, conclui, o sacerdote soubera aliar formação e acolhimento como características daquele lugar de culto, onde se elevavam os valores de tolerância e respeito a distintos modos de ser e proceder:

Tem o texto do meu departamento cultural, que está justamente falando dessa influência cultural do Joãozinho da Goméia. Como ele foi um grande intelectual negro. Como ele articulou: o Terreiro da Goméia, além de terreiro, era um espaço cultural vivo no Estado do Rio de Janeiro. Vivo para além das atividades culturais de terreiro. Ele era espaço de arte para fora. Ele era aberto para receber para artes, para receber visitantes. Ele tinha outras funções, era um terreiro com funções de interlocução e não de espetacularização. Eu acho que o João da Goméia utilizou as ferramentas dos estudos de folclore, as ferramentas da arte cênica (ele era um bailarino), instrumentos das artes visuais (ele tinha uma concepção visual). Utilizou isso tudo como estratégia para levar o terreiro a uma aceitação, a um respeito. Quando a gente vê o desfile da Grande Rio, a comissão-de-frente falar assim: “Respeite o meu axé!”, lembra entrevistas do Joãozinho da Goméia em 1933, falando: “Paguei cem mil para fazer uma festa. Qual é a diferença que existe entre a religião dos brancos e a religião dos negros?” É uma questão que permanece. É um passado que o Joãozinho construiu nas ferramentas que ele tinha, nas possibilidades, nos empecilhos devidos aos impedimentos que ele tinha. Porque ele tinha muitos impedimentos como homem, negro e homossexual. Ele tinha muitos impedimentos. Ele utilizou aquilo que ele possuía para criar um terreiro respeitado como terreiro, mas também expandiu aquilo para outros terreiros, expandiu aquilo para uma comunidade candomblecista no Rio de Janeiro. Entender a importância que ele teve também para outros terreiros, não somente para os descendentes dele, mas para os jovens líderes pais e mães de santo que vieram da Bahia, do Espírito Santo, de outros lugares, e tiveram acolhida na sua casa. Então era um espaço de cultura, era um espaço de contato com o sagrado, um espaço onde o sagrado estava ali. Mas era também um espaço de respeito e acolhimento social. (Leon Araujo *in* MVBS//CRPH, 2020c).

A tônica depositada na conciliação entre religião e cultura na trajetória de Joãozinho da Goméia, com implicações nas lutas morais contra o racismo, a intolerância religiosa, a exclusão socioeconômica, o desrespeito às posições de gênero e de orientação sexual, é enaltecida em outros momentos da série de *lives* do webinar promovido pelo MVSB, como a do cineasta Rodrigo Dutra e do ator Átila Bee durante a *live* “Joãozinho da Gomeia: memória, patrimônio e carnaval”. Este último, em 2018, encenou o poema cênico performático musical *Joãozinho da Goméia: de filho do tempo a rei do Candomblé* no galpão Goméia – centro cultural instalado onde antes funcionava uma igreja neopentecostal, com explícito propósito de abarcar a diversidade cultural de Duque de Caxias. Ele também representou o sacerdote no desfile da Escola de Samba Grande Rio, em 2020. Dutra, ao lado de Janaina Oliveira, dirigiram o filme de curta-metragem *Joãozinho da Goméia – o Candomblé*, protagonizado pelo mesmo Átila Bee. Concorrente em um dos mais prestigiados festivais cinematográficos do país – o de Gramado –, o filme faz a biografia de Joãozinho interagir com a conjuntura sociopolítica brasileira contemporânea. De acordo com o cineasta e o ator, no filme (como na peça teatral) enfatiza-se o fato de se tratar de um corpo negro, homossexual e de periferia que, no seu atrevimento, fez uso da irreverência no enfrentamento do que teriam sido as interpelações moral e culturalmente conservadoras dentro e fora do Candomblé. Como assegura o cineasta, o paralelo entre a vida de João e o contexto atual se faz em referência aos episódios de invasão de terreiros de religiões de matrizes afro-brasileiras por pastores e fies de denominações neopentecostais e grupos milicianos em nome do monoteísmo cristão (OLIVEIRA, DUTRA, 2014). O ator e o cineasta observam que a mesma justificativa é igualmente empregada pelas vozes que, em nome dos valores da família heterossexual, hoje se levantam contra o direito das comunidades LGBTQI+¹⁰.

Integrante da mesma *live*, o *doblo* de professor universitário e carnavalesco Leonardo Bora faz coro com a representatividade da memória de Joãozinho da Goméia para relacionar diferentes bandeiras das lutas por reconhecimento identitário-culturais sintetizadas no posicionamento de veemente combate à intolerância religiosa. Coincidente com o que diz Leon Araújo sobre ter a demanda pelo tombamento do Terreiro da Goméia partido de clamor popular, Bora ressalta que, ao serem contratados – ele e o parceiro de trabalho Gabriel Haddad – para conceberem e comandarem a execução do enredo da Escola de Samba Grande Rio, apresentado no carnaval de 2020, receberam sugestões por parte de membros da diretoria da escola, mas também de torcedores da agremiação e pessoas vinculadas à vida sociocultural caxiense, para focalizarem o célebre pai de santo. Acolhida a sugestão, formularam o enredo: *Tata Londirá – O Canto do Caboclo no Quilombo*

¹⁰ O liame da trama narrativa do filme se estabelece na sequência do curta na qual o personagem principal percorre uma feira livre no centro de Duque de Caxias-RJ, travestida de Arlete, sob os olhares dos transeuntes.

O Tombamento da “Goméia”: atravessamentos entre religião e cultura na “divinização” da memória de um tata

de Caxias. Se a proposta repõe, em termos literários, o gênero biográfico, a estrutura narrativa obedece à intenção dos autores de evitar um desenho linear de uma história cronológica de vida. Assim, optou-se por remontar o traçado biográfico de João a partir de um deslocamento mítico (circular) que, de antemão, já estaria definido no momento em que, ainda criança, ele passou a ter visões do Caboclo Pedra Preta – entidade indígena-africana que incorporou, com sua iniciação candomblecista – e se equacionou na ascensão sociorreligiosa que conheceu, tendo por cume a obtenção do status de “Rei do Candomblé”, grande liderança do “Quilombo de Caxias”. Na sinopse do enredo, a figura de Exu! Aquele que porta e transporta a energia vital (o *axé*), viabilizando a comunicação entre os vivos, os antepassados e os entes divinos, pontua a narrativa “abrindo os caminhos” do homenageado e, no reverso, constituindo-se na energia materializada no canto/dança do samba (SODRÉ, 1998) – porta-voz estético-cultural que, no desfile de carnaval, encena a trama de vida de Joãozinho da Goméia:

O samba é o dono do corpo. Exu, o pó das estradas: Laroyê! Clareia, Dindinha. As noites sem-fim da Bahia, já dizia Jorge Amado, guardam os sonhos daqueles que ousam varrer o mundo. Fumaça, perfume, poeira no redemunho. No fundo, no escuro da casa, as aparições teciam destinos emaranhados. Causos, sopros, quebrantos. Olhos pretos de carvão! Rede que balançava a Lua nas lamparinas. Um clarão e o vulto ali: era homem? Era bicho? Voo de vaga-lumes, raízes tão retorcidas. As vozes dos devaneios indicavam o desenredo: deixar para trás os medos, nos passos do Conselheiro; seguir em direção ao mar e reinar no Trono de Angola. João Alves Torres Filho, menino, vestiu-se em asas de pássaro. (HADDAD, BORA, 2020, p.264).

No desfile das escolas de samba, entendido como um texto plurisemiótico, as suas divisões dramáticas são chamadas de “setores”. Os setores em que se desdobraram o enredo da Grande Rio, em 2020, seguiram-se em coerência com a ideia de homenagear a complexidade da vida de Joãozinho da Goméia como alguém que aliou os mundos sagrados e profanos (da arte e do carnaval). Ao mesmo tempo, consistiria num “grande ato contra a intolerância religiosa; uma festa que a comunidade de Caxias preparou em prol da liberdade e da diversidade”¹¹. Nesse sentido, o curso dramático do desfile é orientado pela encenação da comissão de frente em que as coreografias interpretadas pelos bailarinos sintetizam o trajeto que leva das saias brancas das iaôs (noviças pós-iniciação) e das palhoças (roncós) em que se recolhem os iniciados no Candomblé, até o momento em que o menino João

¹¹ Comentário de Gabriel Haddad na transmissão televisual do desfile da Grande Rio, pela Rede Globo de Televisão. GRANDE RIO 2020 - DESFILE COMPLETO. Enredo e Samba. 24 de fevereiro de 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=QAYpe6cT4hQ&t=3s>. Acesso em: 30 jul. 2021.

Alves Torres se depara com visões místicas de “encantados da floresta”, em especial o caboclo Pedra Preta, todos tendo sido cruciais ao drama de conversão do menino católico em adepto do Candomblé. Intitulada de *O Ponto Riscado*, porque remete a uma grafia sagrada (assinaturas dos “guias” e “orixás” e santos”) com poder de evocação das divindades, a encenação evidenciou o conceito contido na proposta do enredo, já que materializou a ideia de estar o destino de João comprometido com o desbravamento das lutas contra os muitos preconceitos. O desfecho da encenação se dava, exatamente, numa carreta cênica na qual o bailado dos encantados sobre um espelho d’água tinha ao fundo a abertura de um grande leque contendo o brasão da Grande Rio, encimado pela frase: “Respeita o meu Axé” – (ver figura 1). Mantendo-se a tônica litúrgica dos rituais da matriz afro-brasileira, vestido em reverência a Exu e Pomba Gira, o casal de mestre-sala e porta-bandeira, cercado por guardiões carregando a oferenda (*ebó*), veio na sequência dando “licença” ao desenrolar do trajeto profano. O encadeamento dos seis setores do enredo acompanha o percurso do personagem Joãozinho da Gomeia, guiado pelo Mutalombô¹²: “A noite: visões ancestrais, caminhos abertos”; “O terreiro: a magia dos orixás na Gomeia de Salvador”; “A aldeia: candomblé de caboclo na Gomeia de Caxias”; “A rua: carne de carnaval”; “O palco: candomblé-espetáculo”; e “O quilombo: resistência e re-existência, respeito e eternidade”.

Figura 1: Respeita o meu Axé.



Fonte: Brasil de Fato, 24 de fevereiro de 2020. Foto de Raphael David/ Riotur Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2020/02/24/a-mulher-selvagem-o-carnaval-e-o-fim-do-bolsonarismo>. Acesso em: 30 jul. 2021.

¹² Entidade do Candomblé de Caboclo, é a inquite da caça, fartura e abundância, guardiã das florestas, é aproximada de Oxóssi ou Logunedé no Candomblé Keto.

O Tombamento da “Goméia”: atravessamentos entre religião e cultura na “divinização” da memória de um tata

No último setor do desfile, as respectivas indumentárias (“Capoeira Angola”, “São João na Gomeia”, “Festa Popular”, “Folia de Reis”, “Raio de Iansã, vento de Matamba”, “Ibejada”, “Sementes do quilombismo”, “Herdeiros da Gomeia – povo do axé”) das seis alas representaram as festas organizadas por Joãozinho no terreiro em Duque de Caxias, ao mesmo tempo em que reverenciavam aquele como um espaço de comunhão interracial e intercultural. Encerrando o cortejo da escola, o carro alegórico “Revoar da Liberdade” consistiu num altar, tendo à frente uma enorme cabeça de búfalo, em alusão à Iansã – uma das entidades das quais o sacerdote era filho espiritual. Ao centro da alegoria, sentada num trono vermelho, estava Mam’etu Ceci Caxi. Ali, também foram reunidas lideranças religiosas das mais diversas vertentes, representantes de movimentos sociais (negro, LGBTQI+, feminista, entre outros) e intelectuais (como Conceição Evaristo), numa espécie de altar do culto ecumênico para saudar a “paz de Zambi” – o ente maior entre os povos bantu e o título conferido ao guerreiro comprometido com a causa da liberdade dos escravos na condição da diáspora na sociedade escravocrata.

O título do setor do enredo foi inspirado no diagnóstico do poeta, artista plástico, dramaturgo e ativista negro Abdias do Nascimento (2019) de que Duque de Caxias iria se tornar um grande quilombo, pela concentração de negros, de terreiros de Candomblé e Umbanda, mas, igualmente, de outras manifestações culturais afro-brasileiras no município em meados da década de 1950. Os autores do enredo retomam a profecia do líder negro e, ao fazer um paralelo com Ganga Zumba, o mito heroico do famoso Quilombo de Palmares, a quem Joãozinho interpretou no carnaval, reverenciam o pai de santo como inquestionável aguerrida liderança¹³. Ele seria expoente da consciência quilombola, pois mobilizaria a afirmação da cultura popular como arte de combate diante da sobrevivência ao colonialismo, entendendo-se este como violência e desrespeito impostos por forças vinculadas à exploração socioeconômica e apagamento simbólico dos grupos não-brancos, do ponto de vista etnicorracial (RUFINO, 2020). A mensagem final era afirmativa, ou seja, Joãozinho é exemplo a ser seguido por ter se indisposto contra as modalidades de opressão dirigidas a tantos matizes de crenças e modos ser e viver, os quais sempre acolheu no seu terreiro (BORA, PORTO, NATAL, 2020, p. 224-252). Do documento descrevendo e explicando o enredo da Grande Rio, e entregue ao corpo de jurados dos concursos-desfile das Escolas de Samba, consta a seguinte justificativa para a escolha do tema:

No dia 26 de dezembro de 2019, o editorial do jornal O Globo, intitulado “Sinais de agravamento da intolerância”, foi iniciado com a seguinte passagem: “O samba-enredo da Acadêmicos do Grande Rio para 2020 — sobre o Pai de Santo

¹³ O retorno mítico-lendário ao episódio de Palmares e aos feitos heroicos de Zumbi são recursivos em narrativas diaspóricas acerca das lutas políticas negroafricanas no Brasil (ANDERSON, 1996).

Joãozinho da Gomeia — tem versos aos quais as autoridades, a despeito da descontração do carnaval, deveriam prestar atenção: “Pelo amor de Deus/ Pelo amor que há na fé/ Eu respeito o seu amém/ Você respeita o meu axé”. Enredos sobre religiões de matriz africana são comuns, mas não se tem notícia de registrarem de forma tão clara os conflitos com religiosos fundamentalistas como desta vez. A regra sempre foi louvar os orixás, sem necessidade de mandar recados ou reagir a ataques, referindo-se eventualmente ao catolicismo, mas no contexto do sincretismo com o Candomblé e a Umbanda. É um sinal dos tempos, pois indica que o país já não é mais tão sincrético assim. Pelo contrário, a convivência entre diferentes credos é cada vez mais difícil. A Comissão de Combate à Intolerância Religiosa recebeu em torno de 200 denúncias este ano no Estado do Rio até aqui, mais do que o dobro de 2018. Até setembro, 176 terreiros fecharam após ataques de fanáticos ou ameaças de traficantes.” (...).

Nos últimos anos, algumas iniciativas culturais e artísticas trouxeram à tona o nome do Pai de Santo (...). Nesse mesmo fluxo, o GRES Acadêmicos do Grande Rio se propõe a apresentar uma leitura de tão complexa figura, utilizando como palco a Passarela do Samba. O nosso enredo faz parte, então, de uma rede não intencional de iniciativas que buscam dar visibilidade à figura de Pai João, liderança que projetou o nome de Caxias para o Brasil e que reunia em si, em um mesmo corpo híbrido, uma amálgama de identidades – negro, homossexual, candomblecista, nordestino, os rótulos se sobrepõem e complexificam a importância política de se revisitar a memória do personagem homenageado. João Alves Torres Filho se mostra enquanto esfinge travestida de incontáveis vivências, figura que tensionou os limites da fantasia e tocou o universo mítico – religioso, carnavalesco, das boates e dos cassinos, dos jornais e das revistas – nas suas mais controversas dimensões. Escavar tal passado não é uma tarefa fácil: antes um exercício com sucessivas mudanças de rumo, a exemplo das escavações realizadas pelo Museu Nacional, no ano de 2015, lideradas pelo arqueólogo Rodrigo Teixeira, que reviraram o chão de barro batido da Gomeia caxiense e resgataram fragmentos, objetos, indagações. Memórias subterrâneas, oclusas pela poeira do tempo e pela ingerência do colonialismo – projeto de poder historicamente comprometido com o apagamento das memórias afro-ameríndias que constituíram (e constituem!) a(s) cultura(s) brasileira(s). (...). (HADDAD, BORA, 2020, p.267-268).

Pierre Bourdieu (1992; 1991) argumenta que o empenho de situar a interação simbólica promovida pela interlocução linguística no âmbito das disputas de um mercado, envolve o poder simbólico, o qual diz respeito às lutas por distinção a partir da posse e a disponibilidade de uso de recursos socialmente valorizados de classificar/nomear, identificar/reconhecer. Ambos os fatores, para o autor, decidem

a possibilidade de imputação do sentido legítimo. Portanto, o vínculo entre conhecimento e reconhecimento está na contrapartida da mútua dependência entre diferença e desigualdade. Parece não restar dúvida sobre o quanto as “iniciativas culturais (...) [que] trouxeram à tona o nome do Pai de Santo” compõem um concerto de vozes – a maioria presente às *lives* do webinar do MVSb – que celebra Joãozinho da Goméia. Nas relações intersubjetivas face a face ou mediadas pelas ecologias sociotécnicas informacionais, tal concerto se define como encadeamento de circunstâncias no qual se desenrolam autoapresentações expressivas. Nelas, manifestar/emitir valores são partes indissociáveis dos atos de fala pelos quais se fazem constar objetos de um mundo de significados comuns. Ratificam o status concedido a sacerdote em meados das décadas de 1950 e 1960 pela imprensa, de “Rei do Candomblé”; rei de origem plebeia e popular cuja grandeza biográfica conteria os elementos justificadores de sua consagração. Mas na atual ratificação, agora feita memória, a silhueta de Joãozinho é ampliada, ou melhor, à sua função sacerdotal são agregadas e destacadas outras facetas, em especial às artísticas. O que antes eram consideradas contradições inerentes à sua história de vida, no atual enquadramento da memória do babalorixá são sistematizadas para sublinhar como o perfil desse homem o faz expressão antecipada da cena multicultural contemporânea. Se for certo estar essa ampliação na percepção de Joãozinho respaldada na biografia do agente histórico, a projeção que põe o sacerdote na posição de liderança multicultural resulta da performatização linguística que o situa nesse lugar discursivo quando lhe reclassifica. Agora, é afirmado ícone da diáspora negroafricana, articulado à pauta sociomoral dos direitos humanos, mas em acordo à chave da convivência respeitosa entre as diferenças. O Terreiro da Goméia seria a antecipação visionária dessa agenda de deferência às múltiplas formas humanas de vida. Resta-nos, para encerrar, examinar as condições sócio-históricas de possibilidade à obtenção de rentabilidade simbólica por parte desse concerto de vozes, o suficiente para distinguir – quando o reconhece – o pai de santo como baluarte da diversidade cultural.

A divina diversidade

O embate entre as percepções acerca da extensão planetária das interdependências sociofuncionais, talvez, se constitua no objeto mais recente dos limites de cognição nos desempenhos dos/as cientistas sociais, quando se trata de compreender formas sociais que escapam aos seus meios de entendimento já consagrados. Em especial, somos incitados a indagar até que ponto o estoque conceitual das nossas disciplinas não se impõe como obstáculo para o entendimento da complexidade do presente. Complexidade devido às múltiplas possibilidades dispostas no anverso do conglomerado de valências sociais. Desde a última virada de século, muitas inter-

pretações vocalizam a percepção de que a multiplicação de planos e perspectivas acentuam os limites da equação entre a primazia do mesmo (a modernidade) e os diversos étnico-históricos. Em termos da pesquisa e da reflexão sociais contemporâneas, entraram em xeque os desígnios afirmativos da narrativa cosmológica em que a civilização moderna, ou a modernidade, consiste no desfecho de um longuíssimo movimento civilizatório sócio-humano. Com a duplicação da matriz sociocivilizatória da modernidade europeia pelos quatro cantos do mundo, assinalou-se impossível o retorno dos múltiplos ao uno, dos diversos ao mesmo. E não pela incompetência dos múltiplos diversos na realização plena dos pontos fundantes da matriz; antes, pelas evidências incontornáveis de que as assimetrias socioeconômicas e culturais se dirigem a linhas infinitesimais, desautorizando qualquer crença num possível encontro unificador capaz de redimir ou evitar o desfecho da história universal em uma desfiguração do projeto europeu de modernidade.

A biografia e a atual modulação da memória de Joãozinho da Goméia, neste artigo, concedem a oportunidade para retornar ao problema sobre as correlações entre formas sociais e interdependências sociofuncionais no tocante às esferas da experiência, quando se trata de perscrutar dinâmicas e contextos sócio-históricos em que colonialismo, escravidão e modernidade (HALL, 2016) compuseram uma tríade fundamental aos rumos tomados pelo nexa Estado-mercado, mas também no delineamento dos ramos alocados nos planos estético, moral e cognitivo, ao longo do século XX. Não é demais observar que estiveram situadas as tão hoje saudadas ousadias do candomblecista – antes comentadas – em um período histórico no qual o binômio industrialização-urbanização começava a repercutir sobre os diversos âmbitos de socialidades no Brasil. De um lado, como observa Giumbelli (2008), as transformações da representação pública das religiões de matrizes africanas – Candomblé e umbanda, em especial – estivera indissociável do movimento pelo qual a concepção de laicidade se impusera um valor normatizador de procedimentos em parcelas significativas do ordenamento estatal de poder, como os setores jurídicos. A legitimação dessas práticas como religiões se favoreceu das recomposições doutrinárias com alcance sobre as deliberações que separaram os institutos e as posturas estatais dos posicionamentos dos desígnios católicos. Por outro lado, a mesma ênfase na laicidade contribuiu para maior circulação, inclusive em âmbitos do Estado, daquelas formulações e modos de raciocínio vinculados à positivação dos saberes que dispensam o suporte metafísico e, na mesma medida, defendiam a tese de não haver relação automática entre os planos biológicos e psíquicos da humanidade. Exemplos a esse respeito, as etnografias antropológicas realizadas nos terreiros baianos, a partir dos anos de 1930 tiveram participação na construção da já aludida legitimidade religiosa da espiritualidade afro-brasileira. Isso, à contramão do que defendiam os argumentos evolucionistas, já sob égide da noção de cultura, pressionando-se em favor da classificação de práticas rituais, desenroladas

nos terreiros, enquanto obedientes a complexos sistemas simbólicos, e não somente gestos pragmáticos da venda de serviços mágicos. No reverso da medalha, ao ser consagrado objeto de intervenção jurídica e de pesquisa/reflexão científica, as mesmas práticas deixaram seus efeitos no movimento de solidificação da crença tanto em relação ao Estado laico como na ciência social empírico-positiva no país.

Outro aspecto importante na construção da mútua legitimidade das esferas da religião e da cultura, como já observamos, diz respeito à inclusão de Joãozinho da Goméia em muitos dos domínios lúdico-artísticos, num momento contemporâneo à expansão do entretenimento e da cultura laica mundana, em particular, na cidade do Rio de Janeiro. A ampliação das margens ao recrutamento de agentes e de conteúdos para este setor favoreceu o trânsito de símbolos candomblecistas para os palcos, às páginas de jornais e revistas, às avenidas dos desfiles das escolas de samba, aos salões carnavalescos, para os estúdios de rádio e TV. Aquele era um período, como demonstra Renato Ortiz (1988), em que a montagem de um parque industrial integrado para cultura demandava mão-de-obra e insumos à industrialização do simbólico. Também nos parece correto presumir que esteve a efetivação da esfera cultural laica implicada na legitimação religiosa dos sistemas de culto afro-brasileiros. O que nos leva a concluir não apenas sobre a autonomia relativa desses espaços sociais, mas, sobretudo, exige apreender as mediações históricas que os fazem, a um só tempo afins e diferenciadamente opostos.

À luz de igual exigência figuracional de análise, vimos que a tão elástica quanto variada gama de participantes, de proveniências distintas, ampliou o rol de interesses que os aproximam no contexto de fatores que ora condicionam os enquadramentos das lembranças de Joãozinho da Goméia. Algo assim, em um primeiro momento, sugere a existência do que Maurice Halbwachs (2004) denomina de quadros sociais de memória. Para o autor, se são os indivíduos que lembram, os estímulos para algo assim ocorrer é obra dos grupos sociais em que esses indivíduos se inscrevem. Estas espécies coletivas consistem nas instituições, classes e outros agrupamentos, à maneira da família. A participação dos membros em um senso comum mnemônico ocorre em função do liame das representações compartilhadas. Logo, tais unidades sociais de convivência constituem os meios aptos a requisitar e moldar as recordações, o que proporciona a reciprocidade entre as diferentes lembranças pessoais.

Quando se constata as muitas vozes participantes da série de *lives* comemorativas do centenário de Joãozinho da Goméia no evento promovido pelo MVSB, num primeiro momento, obtém relevo a heterogeneidade entre elas no que toca, sabemos, às suas respectivas inscrições na divisão entre “sagrado” e “profano”. Algo assim se aproxima da concepção de uma mediação poderosa exercida pelo sagrado emocionalmente celebrativo, moralizante, solidário e acolhedor (DURKHEIM, 1989). Seja como for, consideradas as específicas naturezas das faculdades e competências

de uma e outra dimensão, mais que justapostas, ambas estão em comunicação tensa entre si, afinal, distanciam-se pela interdição da segunda em relação à transcendência da primeira que, plena e contínua na sua excepcionalidade intransitiva, opor-se-ia à regionalidade das justificativas na qual se fragmentam finalidades e dinâmicas dos fazeres/saberes na vida ordinária. Na malha das interdependências referentes às pressões mútuas entre às funções exercidas pelas pessoas, próprias ao quadro social de memória relativo ao tombamento e preservação do Terreiro da Goméia, ao lado das vozes cujas coesão e representatividade estão enraizadas na transmissão oral hermética dos fundamentos próprios à religiosidade da tradição afro-brasileira (MOTTA, 2006), um leque amplo se abre. Vai-se de acadêmicos a artistas, passando por ativistas e outras funcionalidades embasadas nas faculdades ancoradas na matriz cognitiva laica erudita, e formuladas em grande medida pela universidade secular.

O tensionamento entre as dimensões sagradas e profanas nessa teia de pressões mútuas, diz respeito à diferença entre maneiras de acessar saberes que mobilizam e caracterizam as distintas faculdades, mas, da mesma forma, alcançam os meios também desiguais de avaliar os ramos de competência. Sabemos o quanto repercute nessa divisão cosmológica os equacionamentos sócio-históricos do projeto civilizatório moderno europeu. Devido à sua ampla repercussão na tradução e moldagem do intrincado de visões postas à contrapartida desse projeto, em linhas sumárias voltamos ao esquema kantiano que se ergue sobre a antropologia teórica, que identifica as potencialidades das destrezas humanas a partir das suas faculdades imanentes. Centradas na antecedência do eu epistêmico, ou seja, do sujeito do conhecimento, tais destrezas seriam obedientes ao primado crítico de esclarecimento das condições do conhecimento para produzir e veicular conhecimentos. A tarefa do esclarecimento se restringe à tarefa primaz do entendimento que, alicerçado na razão, estabelece o vínculo formal das representações mediante às leis que regem o encadeamento sequenciado das categorias que captam e convertem a multiplicidade das sensações em imagens mentais inteligíveis. A atividade predicativa da razão em seu exercício contínuo de investigação ocupa, enfim, a posição que designa os limites legítimos do que deve e como deve ser objeto de conhecimento. Inscrita nas plagas da crença, isto é, do assentimento cuja suficiência se restringe ao âmbito subjetivo, no esquema de Kant (2010), concebida como doutrina da sabedoria indissociável da letra cristã, a religião compõe uma das facetas da razão prática. Ela envolve, para o filósofo, o arquétipo da perfeição moral na figura de Jesus Cristo, à qual está disposta no espelhamento do dever-ser do “progresso até o infinito” (HERRERO, 1991, p. 99), movido pela busca de realização do bem por parte do indivíduo. Do esquema kantiano, depreende-se um estatuto cosmológico com ênfase na laicidade, que não apenas separa o plano epistêmico daquele ético-prático (TAYLOR, 2000), mas reserva ao fenômeno religioso uma localização referida às convicções embu-

tidas na subjetividade interiorizada (ASAD, 2003; 2010), ainda que goze de toda uma parafernália institucional.

A envergadura dessa arquitetura cosmológica civilizatória, sem dúvida, por obra da expansão imperial europeia, deixou marcas e se mantém dominante na normatização institucional das experiências sociais em amplas parcelas das socialidades humanas, em que, em graus diversos, o Estado nacional se impôs a outras unidades sociopolíticas. E assim se desdobram os seus impactos nos processos de individualização por meio do advento e funcionamento das esferas em que se desmembram as mesmas experiências, em razão das respectivas linhas de conduta abarcadas pelas faculdades que a um só tempo se opõem e se interligam. A possibilidade de fazer menção às ideias de esferas da cultura e da religião, no contexto empírico das interdependências relativas aos quadros de memória envolvidos com o Terreiro da Goméia, prende-se à continuidade dessa mesma cosmologia moderna no Brasil. Algo semelhante se pode dizer em relação ao tensionamento que seria provocado pelo conflito intrínseco à presença de tão heteróclitas faculdades na sua figuração.

O que chama atenção no caso aqui focado, no entanto, não é o distanciamento e sim, a convergência de interesses entre as competências e, deste modo, tornando cúmplices as esferas religiosa e cultural no episódio do tombamento e conservação patrimonial do Terreiro da Goméia.

De início importa observar que, na comparação com outras instâncias da experiência social, apesar de a divisão técnica das funções assinalar a irredutibilidade entre as competências religiosa e da cultura laica, ambas são afins à igual valência, ainda que passem a equacionar de maneiras diferentes e até mesmo contraditórias entre si o mesmo problema em torno do sentido. Um e outro domínio abarcam a produção, visibilidade/legitimação e circulação de significados mobilizados e modalizados nos agenciamentos (BOURDIEU, 1992). Outra vez, parece-nos heurístico retornar à arquitetura cosmológica depreendida do esquema antropológico kantiano sobre o potencial de adestramento contido nas faculdades humanas com a finalidade de focar a afinidade entre religião e cultura pelo problema do sentido no escopo do projeto moderno. Agora, porém, interagimos com esse construto intelectual por meio da apropriação weberiana da proposição sobre o hiato entre coisa e sentido. Nos rastros de Kant, para Weber (1992), há a cisão abismal entre a estrutura da alma e a estrutura das coisas, o que embasa sua concepção de que o mundo histórico se caracteriza pelo conflito de valores. A modernidade, enquanto condição histórica à experiência humana e estilo de vida, da qual seríamos contemporâneos, não mais comportaria um monoteísmo; diria respeito ao politeísmo desencantado, composto de tantos deuses despossuídos dos mantos místico-mágicos (SCHLUCHTER, 1985). Ainda assim, com Weber (1992), é fomentada a concepção de que a religião legaria as lutas e coalescências em torno do sentido legítimo, para isto, entendendo o sentido

como a malha de significados que, a um só tempo, subsidia as condutas humanas em termos de direção e nas possibilidades de avaliar, classificar e nomear (GEERTZ, 1989).

Assim, uma vez mais, tendo por horizonte os discernimentos da filosofia crítica kantiana entre as três faculdades da razão, a interpretação de Max Weber (1974a; 1974b) sobre como o processo de racionalização e desencantamento do mundo no Ocidente, resulta na proposição acerca do advento de grandes dimensões valorativas – política, econômica, moral-jurídica e estética. Isto, conduz à sua ilação sobre a diferenciação do que ele denominada de “esferas de valor”, às quais se institucionalizam e são dotadas de quadros próprios de especialistas profissionalizados ocupados nos respectivos sistemas de ação (HABERMAS, 1999, p.110). Deste modo, para além das coerções sociais na constituição subjetiva do agente, o autor se atém à temática da motivação/convicção para tratar do modo como a arquitetura cosmológica do mundo social, ao penetrar, se faz recurso de diferenciação e, logo, fator de estruturação da conduta. A discussão a respeito da tipologia das ações sociais, correlatas às tipologias das relações sociais, no seu esquema metodológico, tem pertinência quando procura elucidar como determinada orientação cósmica prevalece sobre outra na motivação de um ou em um conjunto de agentes. E, com isso, a conexão de sentido se impõe como ordem, ou seja, regularidade e objetividade. O triângulo conceitual dominação/motivação/convicção sintetiza esse encaminhamento analítico ajustando a reprodução social das condições de existência com os aportes de classificação e representação e, ainda, com as modalidades de subjetivação.

Weber (1974a; 1974b), em última instância, advoga um pluralismo de pontos de vista, todos permeados por crenças particulares, e pelo fato de as esferas – nas quais ocorrem as respectivas existências individuais – constituírem campos de interação autônomos, ainda que interligados pela própria conduta humana, mas que são também concorrenciais entre si. Ambas as características somadas, em lugar de propiciar uniformidade, para o autor, definem o horizonte contínuo de heterogeneidades, frente às quais cabe ao sujeito retomar as suas próprias convicções, para delas extrair o sentido (direção e significado) do conjunto dos seus atos e proceder a seleção (escolha) do caminho a seguir. Aqui ganha relevo a patente inviabilidade de uma referência estável como a dos “valores absolutos”. Sabemos, porém, que a operação lógica, na metodologia do autor, abdica das abstrações generalizantes, à medida que não as entende capazes de contribuir à compreensão singular do significado dos fatos sociais. Deste ponto de vista, no seu esquema analítico, as esferas se mantêm como tipo-ideais, já que, dado o seu caráter hiperbólico, correspondem somente um elemento de medição intelectual esclarecedor dos limites de importância de determinados fatores na compreensão de um acontecimento à luz da sua significação cultural.

A visada de Weber (1974a; 1974b) nos orienta, da perspectiva metodológica, para ir à contramão da reificação conceitual impondo a realidade dos modelos à inconstância dos múltiplos empíricos e, com isso, a sermos cautelosos quando do emprego da ideia mesma de esferas da experiência social – no caso aquelas com as quais identificamos a cisão diferencial entre cultura e religião. Também sob igual inspiração em termos de método, o retorno à sua interpretação da modernidade exulta considerar o estabelecimento das mediações sócio-históricas que elucidam as – para fazer recurso do vocabulário conceitual weberiano – afinidades eletivas entre as esferas religiosa e cultural no enquadramento da memória de Joãozinho da Goméia.

A reivindicação do tombamento do terreno onde funcionou o Terreiro da Goméia, por certo, repõe o que MAFRA (2011, p.608) – respaldada em Marshall Sahlins (1997) – denomina de a “arma cultura”, ou seja, a tipificação de agenciamentos caracterizada pela maneira como a categoria “cultura” é apropriada por lideranças e outros representantes que tiveram (e têm) ativa participação na objetivação do Candomblé como uma das faces da mestiça “cultura brasileira”. Mas a reivindicação de tombamento da Goméia agrega concepções de conservação e museificação que tem por pano de fundo normativo os direitos culturais, vimos, consagrados no texto constitucional brasileiro votado em 1988. Nessas conceituações se parte do reconhecimento da polifonia de vozes inscritas no bem simbólico. São essas vozes as mediações a serem ouvidas, porque seriam aptas em aproximar os muitos e diferenciados componentes culturais forjando, assim, uma identidade capaz de representar toda essa diversidade. Por serem partes do repertório de arquivo linguístico de uma mesma formação discursiva, tais concepções assinalam a extensão e amplo funcionamento do demiurgo narrativo e institucional fundado no ideário da diversidade como justificativa moral-normativa, o qual consiste também no objeto a ser mobilizado na operação de articular diferenças socioculturais na montagem dos cenários multiculturais contemporâneos (FARIAS, LINS, 2017).

A larga institucionalização, que atravessa planos locais, nacionais, internacionais, transnacionais e globais, e na qual convergem atores como organizações multilaterais, a exemplo da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), Estados nacionais, Organizações Não Governamentais (ONG’s), coletivos artísticos e outros desenhos organizacionais, ampara o imaginário multicultural. Sendo este manifesto, em termos dos seus efeitos normativos, nos tratados e convenções internacionais em torno do respeito à diversidade cultural que, por sua vez, respaldam arcabouços jurídicos nacionais e de diferentes lugares. Direta e indiretamente, são tais aportes acionados por diferentes atores implicados em episódios cuja pauta tem por núcleo a conquista ou o asseguramento de direitos culturais, como no episódio de reivindicação do tombamento do Terreiro da Goméia. Em última instância, as vozes que ora enquadram as lembranças do famoso *Tata*

estão lastreadas nessa arcabouço discursivo-institucional em favor da diversidade para obter dividendos, a partir do investimento simbólico feito na luta pelo reconhecimento; solidariedade estabelecida entre aquele lugar e seu líder religioso como ícones, tanto territorial e humano, da diversidade cultural.

Para John Comoroff e Jean Comoroff (2000, p. tradução nossa), nos rastros das percepções sobre a globalização, no início deste século, essa tônica depositada sobre as identidades coletivas se inscreve no que denominam de “capitalismo milênio”. Com base em diferentes contextos etnográficos (na África do Sul e outras áreas africanas, nos Estados Unidos, no leste europeu e no Brasil), eles identificam um dos traços dessa etapa contemporânea da dinâmica do capital na institucionalização dos direitos com a ênfase sempre maior posta no problema do ser. Algo que para eles se faz manifesto no relevo obtido pelas lutas tendo por alvo a questão das identidades. Chama atenção dos autores, então, a afinidade entre o caráter salvífico atribuído ao sistema econômico e a “crescente importância de geração, raça e gênero como princípios de diferença, identidade e mobilização”¹⁴ (COMOROFF, COMOROFF, 2000, p. 293 – tradução nossa), em detrimento dos requisitos da classe social, isto, tanto na atuação e autopercepção dos agentes, quanto no exercício intelectual dos acadêmicos. Firmes na recusa em fazerem dueto com os “tropos ideológicos e as formas superficiais da cultura do neoliberalismo”¹⁵ (COMOROFF, COMOROFF, 2000, p. 334-335 – tradução nossa), com a finalidade de se aventurarem nos caminhos da histórica do século XXI, ambos evocam a necessidade do pensamento crítico estar atento às alternativas que emergem em meio ao “triunfo” global do mercado. Em especial, reclamam a favor de uma postura que, ciente da ineficácia de se insistir na depuração da condição de classe das demais marcações sociais, volta-se às vicissitudes das lutas relativas à produção e usos dos sentidos que possibilitam os desvios das “consequências arrebatadoras de pressões econômicas transnacionais”¹⁶ (COMOROFF, COMOROFF, 2000, p.335 – tradução nossa).

Parte das conclusões obtidas com a genealogia que realiza em busca da fundamentação dos direitos humanos, Joas (2013) se empenha à sociologia da orientação histórica visando o enlace entre gênese e disseminação – a partir de certo viés da matriz cristã – dos valores relativos à afirmação de valores universalistas e sua codificação jurídico-normativa em torno da figura do indivíduo. Nesse sentido, disposta sobre a cumplicidade entre a teoria da sacralidade e a genealogia afirmativa, a hipótese que orienta a argumentação do autor é de que a afirmação da crença nos

¹⁴ “*Like the burgeoning importance of generation, race, and gender as principles of difference, identity, and mobilization?*”.

¹⁵ “*Of a refusal, that is, to be seduced into treating the ideological tropes and surface forms of the culture of neoliberalism—its self-representations and subjective practices, identities and utilities—as analytic constructs*”.

¹⁶ “*Already there are signs of altered configurations, of fresh efforts to challenge the triumphal reign of the market, to turn aside the sweeping consequences of transnational economic pressures*”.

direitos humanos e na dignidade humana universal consiste em resultados do mesmo processo de sacralização (JOAS, 2013). Nos conteúdos arrolados no concerto de vozes que ora definem o quadro social de memórias de Joãozinho e do Terreiro da Goméia, a contestação o de filiação pós-colonial denuncia a opressão e os efeitos do “triunfo” do mercado acima aludido. Se a bandeira dos Direitos Humanos é hasteada, o é na ênfase ao direito das comunidades culturais se autossustentarem e, no anverso, terem autonomia para decidir sobre os seus destinos, na medida mesma em que possam preservar suas lembranças. Mediante o instituto dos Direitos Humanos, o objeto sacralizado é, portanto, a forma humana de vida que estaria encerrada no território da Goméia. Uma mão dupla se estabelece entre o atemporal e o laico no recurso feito junto ao repertório religioso. A noção de divino é mobilizada, evocando-se a totalidade intangível para identificar/classificar o ordinário, revestindo-o do status de sublime – a autenticidade do inigualável em sua singularidade.

No exame histórico-documental, realizado ao rastrear o problema da persistência do paraíso cristão após a ascensão cosmológica da astronomia galileana, Delumeau (2004) conclui que prevalece a concepção de que os meios humanos estariam aquém do empreendimento de alcance do paraíso. Este somente seria possível com as “beatitudes”, isto é, com a “reconciliação no além da humanidade com ela mesma, na luz e proximidade de Deus”. Coerente com a prerrogativa presentista da memória (BERGSON, 2006), a qual sempre acolhe e conecta as lembranças em resposta às pressões atuais, o movimento contemporâneo de enquadramento da biografia de Joãozinho da Goméia, quando a sublima, elevando-a a exemplar do encadeamento de atos de um baluarte *avant lettre* da agenda da diversidade, porque teria se antecipado na instauração de um território multicultural na Goméia, deflagra um processo de divinização. Neste caso, ao contrário da prescrição cristã observada por Delumeau (2004), a conquista do paraíso é obra imanente aos fins e meios humanos. Divinizada é, enfim, a própria humanidade na sua condição mundana, histórico-cultural.

REFERÊNCIAS

ANDERSON. R. O mito de Zumbi: implicações culturais para o Brasil e para a diáspora africana. *Afro-Ásia*, n. 17, 1996, p.99-119.

ASAD, T. A construção da religião como uma categoria antropológica. *Cadernos de Campo* (São Paulo - 1991), [S. l.], v. 19, n. 19, p.263-284, 2010. DOI: 10.11606/issn.2316-9133.v19i19p263-284. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/44990>. Acesso em: 31 jul. 2021.

- ASAD, T. **Formations of the secular**: Christianity, Islam, modernity. Stanford: Stanford University Press, 2003.
- BERGSON, H. **Matéria e Memória**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- BEZERRA, N. R. Memórias Centenárias: Joãozinho da Gomeia e o museu vivo do São Bento. **Periferia**, v. 12, n. 3, set./dez. 2020, p.154-174.
- BEZERRA, N. R. **Nas Sombras da Diáspora**: patrimônio e cultura afro-brasileira na Baixada Fluminense. Duque de Caxias: APPH-CLIO/INEPAC, 2013.
- BORA, L. A.; PORTO, G. H. G.; NATAL, V. F. Candomblé e carnaval: corpos desfilantes de Joãozinho da Gomeia. **Periferia**, v. 12, n. 3, set./dez. 2020, p. 224-252.
- BOURDIEU, P. **Language and Symbolic Power**. Harvard University Press, 1991.
- BOURDIEU, P. **A Economia das Trocas Lingüísticas**. São Paulo: Edusp, 1992.
- BRASIL. CONSTITUIÇÃO FEDERAL DE 1988. Câmara dos Deputados. Brasília. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/legislacao/constituicao1988>. Acesso em: 31 jul. 2021.
- BUTLER, J. Regulações de gênero. **Cadernos Pagu**, n. 42, 2014, p.249-274.
- CAPONE, S. **A Busca da África no Candomblé**: tradição e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Contra Capa – Pallas, 2004.
- CHEVITARESE, A. L.; 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**. ANPUH, Ano IX, n. 26, Setembro/Dezembro de 2016, p.43-63.
- CLAVAL, P. Uma, ou algumas, abordagem(ns) cultural(is) na geografia humana, *In*: SERPA, Ângelo (Org.). **Espaços Culturais**: vivências, imaginações e representações. Salvador: EDUFBA, 2008, p.13-32.
- COMOROFF, J.; COMOROFF, J. Millennial Capitalism: First Thoughts on a Second Coming. **Public Culture**, Volume 12, Number 2, Spring 2000, p.291-343.
- CUNHA, M. C. Patrimônio imaterial e biodiversidade. **Revista do IPHAN**, n.32, 2005, p.21-27.
- DE SOUZA, L. B. Os terreiros de matriz africana nos processos do IPHAN: debates no campo do patrimônio cultural. **X Congresso Brasileiros de Pesquisadores Negros**, 12 a 17 outubro, Uberlândia, 2018.
- DELUMEAU, J. O que sobrou do paraíso? **Varia História**, nº 31, Janeiro, 2004, p.141-158.

DINIZ, S.C. **Análise do Consumo de Bens e Serviços Artístico-Culturais no Brasil Metropolitano**. Dissertação de Mestrado em Economia. Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG, 2009.

DURKHEIM, E. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**. São Paulo: Paulus, 1989.

ELIAS, N. **A Sociedade de Corte**. Lisboa: Editorial Estampa, 1987.

FARIAS, E. Alguns Apontamentos sobre o Duetto Memória e Modernidade. In: ALVES, Elder P. Maia (org.): **Políticas Culturais para as Culturas Populares no Brasil Contemporâneo**. Maceió: EdUFAL, 2011.

FARIAS, E.; LINS, A. A. Diversidade, agendas de cultura e desenvolvimento e mediações no campo de poder global. **Contemporânea: Revista de Sociologia da UFSCar**, São Carlos, v. 7, n. 1, 2017, p.63-90.

GAMA, E. C. **Lugares de Memória do Povo de Santo**: patrimônio cultural entre museus e terreiros. Tese de Doutorado em História. Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2018.

GAMA, E. C. **Mulato, Homossexual e Macumbeiro**: que rei é este? Trajetória de Joãozinho da Goméia (1914-1971). Duque de Caxias: APPH, 2014.

GAMA, E. C. Uma trajetória de muitas histórias: João da Goméia e o conflito entre Candomblé e Umbanda nos “anos dourados”. **Anais. XXVII Simpósio Nacional de História: conhecimento histórico e diálogo social**. Natal/Rio Grande do Norte, 22 a 23 de julho de 2013. Disponível em: http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1364840767_ARQUIVO_TextoAnp_uh.pdf. Acesso em: 22 nov. 2020.

GEERTZ, Clifford. A religião como sistema cultural. In: GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GIUMBELLE, E. “A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil”. **Religião e Sociedade**, 28(2), 2008, p.80-101.

GOMES, M. T. **Patrimônios de Duque de Caxias**: história e memória no Museu Vivo do São Bento. Dissertação de Mestrado em Ensino da História. Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2016.

GRANDE RIO 2020 - DESFILE COMPLETO. Enredo e Samba. 24 de fevereiro de 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=QAYpe6cT4hQ&t=3s>. Acesso em: 30 jul. 2021.

HABERMAS, J. **Teoria de la Acción Comunicativa**. Vol. I. Madrid: Taurus, 1999.

HADDAD, G. e BORA, L. Tata Londirá – O Canto do Caboclo no Quilombo de Caxias. **ABRE-ALAS**. Rio de Janeiro: LIESA, fevereiro, 2020.

- HALBWACHS, M. **A Memória Coletiva**. São Paulo: Centauro, 2004.
- HALL, S. Diásporas, ou a lógica da tradução cultural. **Matrizes**, v.10 - nº 3 set/dez., 2016 São Paulo, p.47-58.
- HERRERA, F.J. **Religião e História em Kant**. São Paulo: Loyola, 1991.
- IBRAM – INSTITUTO BRASILEIRO DE MUSEUS. **Primavera dos Museus**. Disponível em: <https://www.museus.gov.br/acesoainformacao/acoes-e-programas/primavera-dos-museus>. Acesso em: 20 jan. 2021.
- JOAS, H. **A Sacralidade da Pessoa: nova genealogia dos direitos**. 1. ed. São Paulo: Unesp, 2013.
- KANT, I. **A Metafísica dos Costumes**. São Paulo: Folha de São Paulo, 2010.
- KANTOROWICZ, E. H. **Os Dois Corpos do Rei**. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.
- LEITE, P. P. Eco Museus e Museologia Social. **Informal Museology Studies**, nº 14, Summer 2016.
- LODY, R. **O Povo do Santo: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- LODY, R.; SILVA, V. G. Joãozinho da Goméia: o lúdico e o sagrado na exaltação ao candomblé. *In*: SILVA, Wagner Gonçalves da (Org.). **Caminhos da Alma: memória afro-brasileira**. 1. ed. São Paulo: Selo Negro, 2002, p.153-181.
- MAFRA, C. A “arma cultura” e os “universalismos parciais”. **Mana** 17(3), 2011, p.607-624.
- MENDES, A. **Vestidos de Realeza: fios e nós centro-africanos no candomblé de Joãozinho da Goméia**. Duque de Caxias: APPH-CLIO/MVSB, 2014a.
- MENDES, A. Candomblé angola e o culto a caboclo: de como João da Pedra Preta se tornou rei nagô. **Periferia**, vol. 6, n. 2, julho/dezembro, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Duque de Caxias, 2014, p.289-312.
- MIGLIAVACCA, A. M. Wole Soyinka, da essência negra a um mundo africano. *In*: MACEDO, José Rivair de (org.): **O Pensamento Africano no Século XX**. São Paulo: Outras Expressões, 2016, p.53-74.
- MOTTA, R. Religiões afro-ricifenses de classificação. *In*: CARUSO, Carlos; BACELAR Jeferson (orgs.). **Faces da Tradição Afro-Brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafrikanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida**. Rio Janeiro: Pallas/Salvador/CEAO, 2006, p.17-38.
- MVSB – MUSEU VIVO DO SÃO BENTO. **Institucional**. Disponível em: <https://www.museuvivodosaobento.com.br/>. Acesso em: 30 jul. 2021.

O Tombamento da “Goméia”: atravessamentos entre religião e cultura na “divinização” da memória de um tata

MVSB – MUSEU VIVO DO SÃO BENTO e CRPH – CENTRO DE REFERÊNCIA PATRIMONIAL E HISTÓRICO DO MUNICÍPIO DE DUQUE DE CAXIAS. **Joãozinho da Gomeia**: Memórias e Legados da religiosidade afro-brasileira. Mam’etu Seci Caxi. *Live* transmitida ao vivo em 27 de julho de 2020a. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=zzC8KnuGQf0>. Acesso em: 30 jul. 2021.

MVSB – MUSEU VIVO DO SÃO BENTO e CRPH – CENTRO DE REFERÊNCIA PATRIMONIAL E HISTÓRICO DO MUNICÍPIO DE DUQUE DE CAXIAS. **Tombamento e preservação do patrimônio**. #MVSBLive Joãozinho da Gomeia. *Live* transmitida ao vivo em 21 de setembro de 2020b. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=9RwDpMtSLvs>. Acesso em: 30 jul. 2021.

NASCIMENTO, A. Como as festas de terreiro ajudaram a construir o prestígio e o status do rei do candomblé Joãozinho da Goméia entre Salvador e Duque de Caxias (1948-1971). **Periferia**, v. 12, n. 3, set./dez. 2020, p.67-93.

NASCIMENTO, A. **O Quilombismo**: Documentos de uma militância Pan-Africanista. São Paulo: Perspectiva, 2019.

NASCIMENTO, A. Salve Pai Pedra Preta: uma contribuição singela à trajetória do Baba lorixá Joãozinho da Goméia. **Mneme**: Revista de Humanidades. Departamento de História e Geografia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, V. 05. N. 11, jul./set. de 2004. Disponível em: www.cerescaico.ufrn.br/mneme. Acesso em: 12 jan. 2021.

NETTO, M.F. Os Terreiros de Candomblé como representação da memória e identidade nacional afro-brasileira. **Anais**. XV Encontro Regional de História da ANPUH-RJ, 2012.

NOBRE, C. **Joãozinho da Gomeia**: a arte de tecer o invisível. Rio de Janeiro: Centro Portal Cultural, 2017.

NOGUEIRA, A.G.R. Inventário e patrimônio cultural no Brasil. **História**, São Paulo, v. 26, n. 2, 2007, p.257-268.

NORONHA, T. F.; ROCHA, J. G. Joaozinho da Gomeia – história e memória de um balalorixá. *In*: MARIATT, Dostoiowski de Oliveira Champangnatte; LIMA, Jacqueline de Cassia Pinheiro; OLIVEIRA, Rosane Cristina de; TEIXEIRA, Vanessa Ribeiro (Orgs.). **Interdisciplinaridade**: Trajetórias e Desafios. UNIGRANRIO, Duque de Caxias, 2017.

OLIVEIRA, J.S.; DUTRA, R.S. Roteiro do filme Joãozinho da Goméia – o rei do candomblé (sexto tratamento). **Periferia**, vol. 6, n. 2, julho/dezembro, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Duque de Caxias, 2014, p.253-267.

OLIVEIRA, L.S.; ROSS, D.; ALCOFORADO, L.F.; LONGO, O.C. Estudo da desigualdade espacial de equipamentos culturais do Estado do Rio de Janeiro. IV **Seminário Internacional de Estatística com R. & PHYTON e as Tendências Colaborativas**. Niterói, 21 a 23 de maio, 2019.

- ORTIZ, R. **A Moderna Tradição Brasileira**. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- PARES, L. N. **A Formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia**. Campinas: Unicamp, 2006.
- PEREIRA, R. Memórias do Terreiro da Gomeia. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 37(3), 2017, p.101-123.
- PEREIRA, R. Sucessão e liminaridade: o caso do Terreiro da Gomeia. **Tessituras**, Pelotas, v. 3, n. 1, jan./jun. 2015, p.372- 402.
- PEREIRA, R. Vozes, concreto e memórias. **NORUS**, vol. 6, nº 9, Jan/Jul/2018, p.434-469.
- RUFINO, L. Casa de caboclo: feitiço de brasilidade. **Periferia**, vol. 6, n. 2, julho/dezembro, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Duque de Caxias, 2020, p.53-66.
- SAHLINS, M. O ‘pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um ‘objeto’ em via de extinção (Parte I e II). **Mana**. Estudos de Antropologia Social, 3(1): 41-74; 3(2), 1997.
- SAHR, W.D. Ação e espaçomundos – a concretização de espacialidades na geografia cultural. *In*: SERPA, Ângelo (Org.). **Espaços Culturais: vivências, imaginações e representações**. Salvador: EDUFBA, 2008, p.33-58.
- SCHLUCHTER, W. **The Rise of Western Rationalism: Max Weber’s development history**. Los Angeles: Univ. of California Press, 1985.
- SERPA, Â. Como prever sem imaginar O papel da imaginação na produção do conhecimento geográfico. *In*: SERPA, Ângelo (Org.). **Espaços Culturais: vivências, imaginações e representações**. Salvador: EDUFBA, 2008, p.59-71.
- SILVA, C. C. e ROCHA, J. G. Um rei baiano reina em Duque de Caxias: o brilho de Joãozinho da Goméia em solo carioca. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, ano 15, n. 18, Enc./Jun. 2013, p. 77-88.
- SILVA, R. J. Marcien Towa, da crítica aos pressupostos da negritude senghoriana à possibilidade da filosofia africana. *In*: MACEDO, José Rivair de (org.). **O Pensamento Africano no Século XX**. São Paulo: Outras Expressões, 2016, p.53-74.
- SIMÕES, J. M. **Organizações, cultura e desenvolvimento: as contradições em torno da administração pública da cultura no estado do Rio de Janeiro**. Tese de Doutorado em Administração Pública e de Empresas. Fundação Getúlio Vargas. Rio de Janeiro, 2011.
- SODRÉ, M. **Samba, O Dono do Corpo**. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.
- SÖRENSEN, S. **De tombamentos e museus**. Estratégias político-culturais no candomblé de Salvador. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Universidade Federal da Bahia, 2015.

*O Tombamento da “Goméia”: atravessamentos entre
religião e cultura na “divinização” da memória de um tata*

SPIRITO Santo. **Joãozinho da Goméia chuta o balde**: Caboclos da Mata mais Candomblé d’Angola na espetacularização dos cultos afro no Brasil. Publicado em 30 de agosto de 2014. Disponível em: <https://spiritosanto.wordpress.com/2014/08/30/joaozinho-da-gomeia-chuta-o-balde>. Acesso em: 01 ago. 2021.

TAYLOR, C. Superar a epistemologia In: **Argumentos Filosóficos**. São Paulo: Loyola, 2000.

WEBER, M. Estudos críticos sobre a lógica das ciências da cultura. In: WEBER, Max. **Metodologia das Ciências Sociais**. Max Weber, Parte I. Campinas: Cortez/Unicamp, 1992.

WEBER, M. A ciência como vocação In: GEERTZ, Hans; MILLS, Charles W. (Orgs.): **Max Weber – Ensaio de Sociologia**. RJ: Zahar Editores, 1974a.

WEBER, M. Rejeições religiosas do mundo e suas direções. In: GEERTZ, Hans; MILLS, Charles W. (Orgs.). **Max Weber – Ensaio de sociologia**. RJ: Zahar Editores, 1974b.

Submetido em: 07/05/2021

Aprovado em: 09/07/2021

Publicado em: 10/09/2021