

REVISTA DE ARQUEOLOGIA

Volume 31 No. 2 2018

ESPECIAL: ARQUEOLOGIA DA INFÂNCIA

ARTIGO

FAZER-SE CRIANÇA NO CANDOMBLÉ – INFÂNCIA, EDUCAÇÃO FORMAL E GÊNERO: VISIBILIDADES NO REGISTRO ARQUEOLÓGICO

Rodrigo Pereira*

RESUMO

Objetiva-se, neste artigo, apresentar como o registro arqueológico é esclarecedor sobre aspectos ideacionais e materiais sobre como dava-se a construção da infância e, por consequência, do gênero em contextos religiosos de um terreiro de candomblé. Apresentamos, para tanto, o resultado parcial das escavações ocorridas no Terreiro da Gomeia (Duque de Caxias/RJ). Desse modo, almeja-se contribuir para a dilatação do conhecimento pretérito acerca dessa religião e da sua forma de organização.

Palavras-chave: Candomblé; Infância; Terreiro da Gomeia.

* Universidade Federal do Rio de Janeiro. per.rodriigo.es@gmail.com.

BECOMING A CHILD IN CANDOMBLE - CHILDHOOD, FORMAL EDUCATION AND GENDER: VISIBILITIES IN THE ARCHAEOLOGICAL RECORD

ABSTRACT

The objective of this article is to present how the archaeological record is illuminating on the ideational and material aspects of the construction of childhood, and consequently of the gender, in the religious contexts of a terreiro of candomblé. We will present the partial results of the excavations at Terreiro da Gomeia (Duque de Caxias / RJ). Thus, we aim to contribute to the dilation of past knowledge about this religion and its form of organization.

Keywords: Candomble; Childhood; Terreiro da Gomeia.

HACER NIÑO EN EL CANDOMBLÉ - INFANCIA, EDUCACIÓN FORMAL Y GÉNERO: VISIBILIDADES EN EL REGISTRO ARQUEOLÓGICO

RESUMEN

Se pretende, en este artículo, presentar cómo el registro arqueológico es esclarecedor sobre aspectos ideales y materiales de cómo se daba la construcción de la infancia, y por consecuencia del género, en contextos religiosos de un terreiro de candomblé. Presentaremos, para tanto, el resultado parcial de las excavaciones ocurridas en el Terreiro da Gomeia (Duque de Caxias / RJ). Así, objetivamos contribuir a la dilatación del conocimiento pretérito acerca de esta religión y de su forma de organización.

Palabras clave: Candomblé; Infancia; Terreiro da Gomeia.

INTRODUÇÃO

A infância e os processos pelos quais passam as crianças são tidos por alguns arqueólogos como invisíveis ou pouco perceptíveis no registro arqueológico (LIMA, 2012). Ao mesmo tempo, esta fase da vida humana tende a ser desprivilegiada por outros pesquisadores devido à qualidade dos materiais que compõem os equipamentos infantis ou mesmo por sua não percepção nas escavações. Impõem-se assim a necessidade de aprimorarmos nossas pesquisas com a melhoria das técnicas de escavações ou mesmo das fontes – históricas, orais, etnográficas – para dilatar a visibilidade e a compreensão dos fenômenos sociais que se relacionam ao tornar-se criança nos diversos grupos humanos pretéritos.

Objetivando contribuir com essa necessidade, o presente artigo explanará sobre os dados advindos da escavação dos remanescentes do Terreiro da Gomeia, em Duque de Caxias (RJ), e como a infância foi percebida junto ao grupo que, entre 1950 a 1990, habitou aquele terreno e teceu ali suas relações sociais, religiosas, mas também a formação de novos dirigentes que nasciam entre os filhos de santo do local. Assim, esperamos contribuir para o debate sobre arqueologia e infância e, ainda, demonstrar como isso é importante para os afro-religiosos.

O TERREIRO DA GOMEIA: UMA BREVE CONTEXTUALIZAÇÃO

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

A Gomeia tinha grande visibilidade junto a periódicos, como jornais e revistas como a *Cruzeiro* e *Manchete*, o que pode ser resultado da ação de Joãozinho que não se restringia apenas à sua atuação religiosa como *babalorixá*. Ao mesmo tempo, em suas redes de sociabilidade, ele tinha amigos como Ângela Maria, por exemplo (CHEVITARESE & PEREIRA, 2016). Alguns dos biógrafos do dirigente indicam que políticos da década de 1950 e 1960 acorriam à Gomeia em busca de conselhos e trabalhos para seus problemas (SIQUEIRA, 1971). Outros pesquisadores indicam que isso era resultado da articulação de João Alves junto à mídia e às classes políticas como forma de diminuir a perseguição e preconceito que ainda atuavam sobre o candomblé, o que desmistificava o culto junto à população carioca e permitia, assim, uma ação maior do religioso na então Capital Federal do Brasil (CHEVITARESE & PEREIRA, 2016).

No entanto, em 1971, no contexto de uma operação cirúrgica para a retirada de um tumor cerebral, Joãozinho da Gomeia faleceu, e criou-se, com isso, um vácuo de poder no Terreiro da Gomeia. Meses após sua morte, foi escolhida uma sucessora, uma criança que, na época, tinha apenas 9 anos e que parece não ter conseguido consenso quanto ao seu cargo junto aos membros do local. Optou-se por criar um “governo provisório” de alguns dirigentes até que esta nova liderança alcançasse a maioria e, ao mesmo tempo, mais carisma e apoio dos membros da Gomeia. Essa situação de incerteza foi inflamada com a instauração de um conflito sucessório no local pelo poder vacante, que resultou na formação de grupos de interesse que concorreram ao comando do local. A situação manteve-se por toda a década de 1970 e adentrou a seguinte sem solução (PEREIRA, 2017).

Nesse contexto, um dos grupos, ao conseguir a compra do terreno, iniciou o processo de neutralização das querelas religiosas, mas o resultado foi um esvaziamento do local por parte de membros que não concordavam com a sucessão e a manutenção da casa nas mãos de um “governo provisório”. Com essa saída, o grupo que detinha a posse transportou os materiais religiosos da Gomeia para outro terreiro e fechou o local. Tencionava-se, assim, ao fim das querelas (PEREIRA, 2017).

Após esse ato, o grupo empreendeu a destruição mecânica dos espaços erigidos do terreiro com o intuito de impedir sua reocupação. Assim, um maquinário adentrou o local e procedeu com essa ação. A Gomeia, após destruída, ficou desabitada até a atualidade, tendo sua posse adquirida pela Prefeitura de Duque de Caxias na década de 2000, devido à ausência de pagamento de impostos (PEREIRA, 2017). Por toda a trajetória de vida do terreiro e de seu pai de santo, desde então os movimentos de valorização da cultura e religiões afro-brasileiras tencionam que seja construído um centro de memória do dirigente no local, fato que não teve qualquer ação concreta até o fim da elaboração deste artigo.

AS ESCAVAÇÕES ARQUEOLÓGICAS NO TERREIRO DA GOMEIA

Em 2015, a partir de um projeto de Tese de Doutorado em Arqueologia do autor deste artigo, foi firmado um acordo de cooperação e pesquisa entre a Secretaria de Cultura e Turismo de Duque de Caxias (SMTC/DC) e o Programa de Pós-graduação em Arqueologia do Museu Nacional da Quinta da Boa Vista (UFRJ). A colaboração visava o fomento para a realização desta pesquisa inédita no Terreiro da Gomeia e baseava-se na constatação, a partir dos dados de Pereira *et al* (2012), de que haviam remanescentes edificados no terreno, bem como cultura material em seu solo, o que justificaria as pesquisas arqueológicas e o acordo firmado. A Tese versa sobre a formação do registro arqueológico em casas de candomblé e se a materialidade presente neste permite inferências quanto aos aspectos religiosos após a constatação da crise de sucessão. De um lado, a Secretaria de Cultura do município cedeu maquinário, funcionários e infraestrutura (banheiros químicos) para as escavações. A UFRJ destacou professores, alunos da Pós-graduação em Arqueologia e História e insumos (como pás, peneiras, enxadas e demais materiais de pesquisa de campo) para a realização da pesquisa. Previamente, definiu-se que a referida secretaria se responsabilizaria pela guarda do material arqueológico após o fim do projeto, mas sem a definição de um local específico.

As pesquisas na Gomeia ocorreram em dois campos entre os anos de 2015 e 2016, em um total de 30 dias de escavação¹. Estas aconteceram em etapas de quinze dias nos meses de agosto e junho, respectivamente. Além dos pesquisadores enviados pela universidade, voluntários, alguns afro-religiosos e outros interessados no tema participaram das análises *in situ* dos remanescentes edificados da Gomeia.

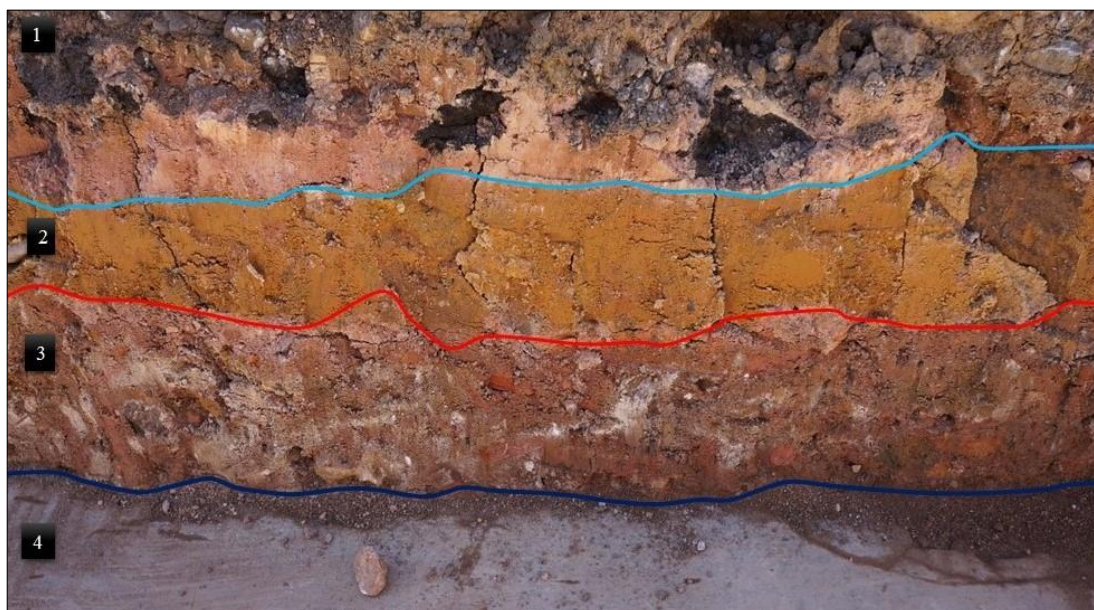
Desse modo, ao centrar-se em duas áreas de escavações, escolhidas previamente, o projeto obteve os seguintes resultados prévios: a área total escavada em cada campanha foi de 14,76 m de largura x 9, 82 metros de extensão e 12 metros de largura x 4 metros de extensão. Analisou-se o único edifício ainda parcialmente edificado (a residência de João Alves), onde procedeu-se um estudo arquitetônico de sua elaboração. Também foram identificadas estruturas religiosas do local, como a Casa do Caboclo Pedra Preta, o barracão e alguns cômodos, como a cozinha e o roncó.

¹ Convém informar que, antes do início do projeto, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), por meio de sua sede estadual no Rio de Janeiro, foi consultado quanto à necessidade de emissão de Portaria de Autorização de Escavação Arqueológica, em conformidade à legislação do Patrimônio Arqueológico Nacional. Contudo, por meio de e-mail, o órgão informou que não era necessário, pois não considerava o projeto em questão como arqueológico.

Nas escavações, a pesquisa conseguiu, além da cultura material, constatar que houvera mesmo um processo de destruição mecânica do local, pois suas estruturas, por exemplo, apresentavam marcas da ação de um maquinário, além do estado de quebra dos materiais, que é compatível com essa ação. Além disso, observou-se a formação de três camadas sedimentares relacionadas ao processo. Para a descrição a seguir, adotaremos o piso das estruturas do terreiro como parâmetro da descrição deste ponto, pois assim a leitura do processo de destruição do local adquire maior clareza.

A estrutura primeira (indicada com o número 3 na figura 1, a seguir), localizada logo sobre os pisos das áreas identificadas nos estudos, refere-se a uma mistura de restos quebrados da edificação e à cultura material descartada no evento de esvaziamentos do local. Adotou-se ser essa camada aquela que se refere aos eventos de destruição, bem como a com maior capacidade interpretativa do passado da Gomeia. As datações em cerâmica, materiais plásticos (que possuíam marcas de fabricante, por exemplo), moedas e outros materiais, como elementos construtivos, indicam que o terreiro iniciou suas atividades na década de 1950 e as manteve até a data limite de 1989-1990, atestando a manutenção da ocupação do local após a morte do dirigente. Sobre ela foi identificada uma segunda camada (identificada na figura com o número 2) formada por barro/tabatinga, que difere em cor e textura da camada anterior, sendo inerte para material arqueológico. Interpretamos que ela foi intencionalmente acondicionada sobre a camada de restos de destruição com o intuito de anular qualquer possibilidade de reocupação, além de agir como elementos apagadores da presença do terreiro na paisagem. A terceira camada (sob o número 1), por meio de datações relativas aplicadas, foi datada na década de 1990, o que indica que o processo de apagamento do local ocorrera entre 1989 e 1990. Os materiais que compõem esta camada não mantêm qualquer correlação com os identificados na primeira (ver Figura 1). Assim, alterando a forma costumeira de descrição das camadas estratigráficas, pode-se perceber como estas são diretamente resultantes de ações humanas intencionais e sobrepostas, de forma a verificarmos uma sobreposição de ações na formação da estratigrafia do Terreiro da Gomeia.

Figura 1 - Perfil Estratigráfico da Gomeia: 1: Camada 1 (± 100 cm) onde não houve a presença de material arqueológico; 2: Camada 2 (Selamento) (± 100 cm); 3: Camada 3 que consideramos como positiva para o material arqueológico (± 100 cm). 4: Camada 4 que identifica o piso das estruturas da Gomeia. Fonte: Acervo do autor (2017).



Quanto à cultura material recuperada e analisada, ela foi classificada em três grandes eixos: objetos de uso religioso (referentes ao Candomblé), de usos seculares (aplicados às práticas do cotidiano não religioso) e os mistos (classificados assim pela dubiedade de estarem ou em contextos religiosos ou nas práticas do dia-a-dia). A clivagem estabelecida deu-se pela participação de religiosos do candomblé que esclareceram os usos das peças, mas também por meio de acesso a bibliografias que identificam os usos de determinados materiais em terreiros de candomblé (ver: Pereira, 2013; 2018). Para tanto, essa cultura material foi classificada previamente nas seguintes categorias: objetos metálicos, vítreos, orgânicos, cerâmicos (faianças e barrarias), tecidos, plásticos e rochosos. A tabela 1, abaixo, apresenta os valores obtidos.

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

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

Pelo obtido, fica claro que as práticas religiosas do Candomblé deixaram vestígios no registro arqueológico. Nossa amostra obteve 278 peças de matérias identificados como seculares (42,7% da amostra), 177 referentes aos religiosos (27,2%), 169 considerados como mistos (26%) e 27 peças sem identificação (4,1%). Se somarmos os valores mistos aos religiosos, obteremos um valor de 455 peças que indicam elementos relacionado ao campo do sagrado (53,2% do escavado). Ou seja, pela soma realizada, mais de 50% de nossa cultura material escavada representa práticas, ritos e objetos de cunho religioso no registro arqueológico do Sítio da Gomeia. Isso demonstra como a Arqueologia tem uma alta capacidade de analisar e identificar práticas religiosas pretéritas em contextos arqueológicos de terreiros de candomblé. Após cada etapa de escavação o setor pesquisado foi protegido e identificado por lona na finalidade de informar a próximos pesquisadores quais áreas já foram analisadas pela Arqueologia.

ARQUEOLOGIA, INFÂNCIA E GÊNERO

Como veremos a seguir, nossos dados corroboram com a assertiva de Lima (2012) em relação à baixa visibilidade das crianças no registro arqueológico, seja pelo objeto adotado pelos pesquisadores, seja pela metodologia que tende a desprivilegiar essas materialidades e sua representatividade para o debate sobre o passado:

Undoubtedly, archaeologists could refine their procedures in order to successfully detect the signatures left in the archaeological record by children. This implies not only developing a keener eye for interpreting sometimes unclear evidence, but also the existence of good contexts, which are not always available in historical archaeology [...] Instead, researchers should foster a better awareness of children's presence among all human groups and their active

involvement in social life. Archaeological investigations in any time or place cannot ignore the existence of these small social actors (LIMA, 2012:63).

Tal questão também é abordada por Reis *et al* (2016), mas volta-se para uma Arqueologia das Práticas Escolares. Os autores evocam a necessidade de preservação desta materialidade, mas alertam que esta abrange “apenas uma das dimensões da cultura” (REIS *et al*, 2016: 115), ou seja, as práticas de ensino não são as únicas formas de registro das formulações acerca das relações humanas aplicadas às escolas e à infância.

Nessa expansão do campo de uma arqueologia da infância e das práticas escolares, podemos citar a pesquisa de Zarankin (2001), que objetivou analisar, a partir de uma visão arqueológica, as transformações na arquitetura das escolas primárias públicas de Buenos Aires (Argentina), entre meados do século XIX e final do XX. Para tanto, o autor analisou prédios escolares vinculados aos processos de socialização neles ocorridos. A hipótese levantada pelo pesquisador indicava como tais espaços são elementos ativos que interagem de forma dinâmica com os indivíduos, tendo como finalidade compreender os processos históricos vinculados à formação do mundo moderno. Assim, Zarankin (2001) desenvolveu uma abordagem interpretativa do passado e presente, e, em especial, entre o plano material e o discurso utilizado.

Para Zarankin (2001), o “lugar” poder ser entendido como uma série de fixações no espaço ou mesmo como uma domesticação dele. Logo, ele pode ser percebido, mas nem sempre é sentido como uma fixação humana de conceitos e elaborações mentais. Tais fixações criam discursos não verbais ou mesmo formas de comunicação da mesma espécie. Os prédios escolares seriam, a partir de tal perspectiva, objetos sociais carregados de valores e sentidos próprios de cada sociedade, se caracterizando por formas não verbais de comunicação. Tal fato permitiu ao autor compreender os espaços de ensino como um texto, logo, podendo ser lidos. Assim, de forma conclusiva, Zarankin defende que:

Torna-se evidente que uma escola pós-industrial está surgindo (e transpõe a fronteira do público e do privado). Seu objetivo é formar indivíduos ativos, dinâmicos e flexíveis, capacitados, mas ao mesmo tempo disciplinados por meio de uma crença no sistema. Pessoas sem limites para a sua ambição, mas que só se movem dentro das regras impostas. É fundamental, para o êxito do projeto, que a materialidade da escola acompanhe esse projeto de mudança radical em sua estrutura (ZARANKIN, 2001:226).

Assim, analisar a materialidade associada à infância e às práticas escolares permite acessar “o discurso sobre a educação, infância, saberes e práticas docentes e discentes” (REIS *et al*, 2016, p. 115), mas também permite-nos refletir sobre a materialidade da cultura da escola (OLSEN, 2003) em contextos nem sempre correlatos a essa – como, em nosso caso, dentro de um terreiro de candomblé.

TORNAR-SE CRIANÇA NO CANDOMBLÉ, O QUE NOS INFORMA O TERREIRO DA GOMEIA?

Analisando a questão da visibilidade proposta por Lima (2012) nos fica claro que ela não é apenas um convite aos arqueólogos para debruçarem-se em estudos sobre a relação infância-educação nos contextos arqueológicos históricos. Em nossa cultura material escavada, identificamos apenas quatro objetos que se relacionam a esse universo: um apontador de lápis, uma ficha de jogo de botão, um fragmento de um carrinho e um

enfeite de lápis, todos em plástico². De 651 materiais escavados, esses objetos representam 0,62% do total.

Em nossa categorização, então, temos 50% de materiais dedicados ao âmbito das práticas escolares e outra porcentagem de igual valor para eventos de brincadeiras/sociabilidade entre as crianças dentro do Terreiro da Gomeia. Isso é um indicativo de que a baixa visibilidade não apenas relaciona-se à invisibilidade dos processos relacionados à infância e à educação, mas também à materialidade, para o caso de terreiros de candomblé, que pode ser ausente por relacionar-se também à utilização de elementos que podem não se conservar no registro arqueológico. Dados etnográficos coletados entre afro-religiosos que foram crianças dentro da Gomeia nos informam que era comum que as crianças brincassem com as fibras trançadas do dendezeiro (*Elaeis guineensis*), que podem ser confeccionadas pensando-se em reproduzir elementos da joalheria afro-brasileira; espigas de milho que originavam bonecas; latas que eram transformadas em carrinhos; ou mesmo outros elementos que transitavam entre objetos de infância e de uso religioso – como as bolas de gude identificadas na escavação³.

Assim, para o caso da relação infância-educação-candomblé, temos de nos atentar à materialidade que suporta e “anima”⁴ as relações sociais estabelecidas dentro de espaços como os terreiros nem sempre estariam presentes, devido aos processos deposicionais e de destruição e que, em muitos casos, eximem o registro arqueológico de determinados tipos de materiais que foram utilizados como materializadores dos processos de aprendizado e da educação formal, mas também de uma educação que visa o enculcamento do ser candomblecista.

Quando relacionamos a localização dos materiais às quadras, refletindo sobre a relação entre a localização presumida de objetos dentro de um terreiro de candomblé, observamos que não existe para os materiais plásticos referentes aos elementos infantis um padrão de dissociação, o que poderia se ligar aos eventos de esvaziamento do terreiro antes de sua destruição. Não observamos terem ocorrido dentro desse material as duas formas de interpretação dos eventos de descarte de objetos – identificados durante as pesquisas – e que precederam o evento de arruinamento da Gomeia: o descarte associado ao cômodo de origem do objeto ou o transporte para o barracão, onde se dava a dissociação dos materiais e seu rejeite.

Assim, o apontador de lápis (material 7.1 (320)) foi identificado na Quadra D4, o botão (material 7.1 (321)) estava localizado na Quadra A3; o fragmento de carrinho (material número 7.1 (322)) na Quadra C5 e, por fim, o enfeite de lápis (7.1 (323)) na Quadra D4. Mesmo havendo dois materiais identificados na Quadra D4, não interpretamos essa presença como um padrão de descarte, não como obtivemos para os demais materiais arqueológicos analisados (metais, cerâmicos e etc.). A dispersão dos materiais infantis em quadras díspares entre si nos indica que tais objetos não tiveram o mesmo tratamento que os demais. Ou seja, não foram procedidos de uma análise quanto a sua possibilidade de transferência para fora da Gomeia. A sua presença pontilhada em todo o terreiro informa que os materiais infantis não eram considerados importantes no

² É válido destacar que a identificação destes materiais como infantis deve-se ao fato de que ex-membros do terreiro analisado relataram em entrevistas que estes tipos de materiais compunham o seu universo infantil enquanto frequentaram ou residiram dentro da Gomeia. Além disso, alguns destes mesmos entrevistados participaram da triagem e identificação do material arqueológico, contribuindo com a identificação, além da interpretação de seus significados. Ademais, pesquisas etnográficas, como a de Pereira (2013), indicam estes materiais associados à infância em terreiros de candomblé na atualidade. Ainda neste artigo apresentaremos uma das falas de um/uma entrevista/a sobre sua infância.

³ As bolas de gude podem compor elementos materiais de alguns objetos religiosos do Candomblé, como os Assentamentos (local físico que representa a divindade de um iniciado). Por esta dubiedade, optamos por não os analisar neste artigo.

⁴ No sentido de dar vida.

momento da transferência e destruição material do terreiro, o que pode ser resultado de dois fatores: a fácil reposição desses objetos, sobretudo devido ao preço mais barato do plástico, além da consideração de que eles não seriam relevantes para a composição da continuidade do terreiro em outro espaço (vide figura 2, a seguir, onde indicamos as quadras escavadas pela pesquisa).

Assim, a assertiva de Lima (2012) deve ser complementada, levando em consideração que a relação entre a invisibilidade da materialidade da infância-educação se dá também pela constatação de que, em nosso caso, esses objetos não possuem um valor memorialístico futuro destacável. A efemeridade do período da infância pode gerar uma subvalorização desses objetos e, tendo em vista que a infância é vista como um período de aprendizado a ser superado pela inserção no mundo moderno, racional e industrial (ARIÈS, 1981; LIMA, 2012), não se faz necessário guardar ou proteger tais elementos, que, sob essa ótica, serão superados pela entrada na fase adulta.

Figura 2 - Quadras escavadas pela pesquisa. Fonte: Acervo do autor (2017).



Porém, mesmo frente ao pouco cuidado e importância que o apontador de lápis, o botão, o fragmento de carrinho e o enfeite de lápis tiveram na Gomeia, a sua presença permite-nos debater sobre o que era ser criança naquele terreiro e sobre o que se esperava delas dentro das práticas religiosas do Candomblé. Assim, alguns dos objetos identificados viabilizam discutir como formam-se as relações de infância e gênero dentro das matrizes religiosas afro-brasileiras.

O significado social de fazer-se homem e fazer-se mulher tem sido debatido na Arqueologia e tem encontrado premissas essenciais no fato de que eles são construções sociais. Como defende Ribeiro (2017), essas construções, seja no passado ou mesmo no presente, não podem ser correlacionadas a um essencialismo do que é ser homem ou mulher. Ao mesmo tempo, não cabem mais as clivagens que defendiam, por exemplo, o exclusivismo da caça aos homens e a agricultura para as mulheres (PETERSON, 1998).

Assim, é premente que observemos que o gênero é um processo de estruturação universal, mas não existem universais para a sua caracterização. Nesse sentido, o seu conteúdo, suas expressões e funções variam entre as culturas e podem mudar lentamente ou rapidamente. As categorias de gênero são continuamente produzidas e reproduzidas através de discursos e ações entre homens e mulheres, entre outros excluídos, e estas duas categorias, produzindo-as, controlando-as e as reproduzindo. Portanto, existem correlações de gênero com outras estruturas da ordem social – velhice, classe, etnicidade,

trabalho especializado, organização e reprodução - tais estruturas, da mesma forma, são mutáveis e negociáveis (HAYS-GILPIN, 2006).

Desse modo, embora a maioria das sociedades tenha duas categorias que traduzem razoavelmente bem o masculino e feminino, muitas têm também categorias adicionais. Além de atribuições não apenas ligadas a corpos sexuais e reprodutivos, muitas outras coisas podem ser questionadas, como o que se espera do ser homem ou mulher naquele grupo (HAYS-GILPIN, 2006).

No candomblé vários autores têm debatido as formulações que o gênero possui dentro dessa religião. O primeiro estudo a se centrar neste tema foi a pesquisa da antropóloga Ruth Landes na década de 1930 em Salvador (BA) (LANDES, 2002). A pesquisadora definiu que havia uma clivagem entre o ser mulher e o ser homem na concepção do fenômeno do transe/incorporação dos orixás. Para Landes (2002), apenas o corpo feminino seria capaz de receber os deuses quando na terra, em especial, ele seria o ideal para a reprodução das danças e gestos mnemônicos que remetiam o deus e seu receptáculo à África. Ao homem cabia a função natural de proteção do terreiro e de financiamento dos custos do local. Não era dado a eles o mesmo valor quanto aos fenômenos da incorporação, sendo visto como anormal ou mesmo desrespeitoso, caso isso ocorresse. Assim, a autora elaborava um “Matriarcado Nagô”, onde o poder no Candomblé é um poder feminino, não sendo dado o mesmo direito (e natureza) ao homem.

Ruth Landes destacava que a presença de homossexuais no Candomblé era uma forma de busca não por um contato com o sagrado, mas apenas como meio de alcançar parceiros sexuais ou mesmo uma melhoria em sua condição social – muitos desses homossexuais mantinham-se financeiramente por meio de prostituição. Conforme a pesquisa, era uma “afronta” aos deuses incorporações em homens, mais ainda se fossem homossexuais. Apesar de não criticar essa sexualidade, a antropóloga era enfática em afirmar uma clara divisão de gênero que originava uma divisão social do Candomblé.

Na década de 1980 autores como Peter Fry aprofundaram-se na temática do gênero e, por consequência, do homossexualismo⁵ dentro do Candomblé, e teceram críticas ao proposto por Ruth Landes em relação ao fato do homossexual ser um “desviante” no culto aos orixás e à dureza da divisão do gênero e suas funções religiosas. Fry (1982) desenvolve uma crítica que residia na naturalização de Landes quanto ao papel feminino no comando do Candomblé, elaborando para isso uma crítica ao “Matriarcado” e destacando que a religião dos orixás serviria não apenas para uma consagração ao campo da religião, mas também um local de busca por reconhecimento e poder por parte desses homens.

Patrícia Birman, dando seguimento aos estudos de Peter Fry (BIRMAN, 1995), atentou para o fato de que o gênero homossexual e heterossexual são construções mais complexas do que meramente elementos de poder. Os homens que “recebem o santo” (denominados de *adés*) passam a operar num mundo eminentemente feminino, sendo esperado deles toda uma performance – roupas e danças – com extremo requinte e perfeição, diferentemente das *yaôs* (mulheres que “recebem o santo”), e que representam uma feminilidade natural. Assim, espera-se dos *adés* uma efeminização quase obrigatória para a função sacerdotal.

Na mesma década, Vivaldo da Costa Lima defendeu que o matriarcado feminino é uma construção histórica que mantinha correlações com a própria escravidão urbana do Brasil, mas que tendeu a se tornar um modelo vigente dominante ao longo do século XX,

⁵ Apesar do anacronismo em relação ao termo, em respeito ao autor, manteremos a grafia original desta palavra e o uso que o termo possuía no período em que foi aplicado.

quando os terreiros, além de espaços religiosos, passaram a ser também um espaço de moradia e proteção (LIMA, 2002). A essa característica o autor denominou de “família de santo” e indicava em sua obra como ela tendia a ser uma ideia de extensão da família sanguínea. Para ele, mantinha-se uma divisão de gênero baseada em uma divisão social das funções no Candomblé.

No século XXI autores como Rodrigo Pereira dedicaram-se a analisar a representatividade da liderança masculina dentro do candomblé do estado do Rio de Janeiro (PEREIRA, 2015) e indicaram como a presença masculina, dissociando-se dos debates sobre o homossexualismo, é visível na formação dessa religião no estado fluminense. Desse modo, o autor ressalta a necessidade de desnaturalizar o comando do candomblé da liderança feminina e, ao mesmo tempo, que se faz ainda necessária uma análise mais profunda das relações entre a sexualidade e os dirigentes masculinos. Para Pereira (2015), a direção dos candomblés sempre esteve permeada por homens, mas seu papel sempre fora relegado a um segundo plano devido a um processo de valorização da figura feminina de comando. O autor destaca, mesmo frente a isso, a ocorrência de um processo histórico de retroalimentação entre dirigentes do Candomblé e pesquisadores, onde cada lado, ao se relacionar durante as pesquisas, aumenta seu capital simbólico com as pesquisas acadêmicas.

Voltaremos agora para a cultura material infantil-educacional obtida com as escavações no Terreiro da Gomeia. Dois objetos são tidos como elementos que permitem debater gênero e infância: o apontador e o carrinho, os quais, em nossa leitura, indicam como era constituída a divisão social das atividades de um terreiro, logo uma divisão de gênero.

O primeiro, constitui-se como um apontador de lápis em formato de uma ratinha adornada com um vestido amarelo e branco e laço em sua cabeça, o que o relaciona a um universo feminino (vide figuras 3 e 4, a seguir). O segundo objeto é um fragmento de um fundo de um carrinho plástico onde, inclusive, identificou-se uma sessão de barbante que, certamente, era utilizado para puxá-lo em brincadeiras de corrida (ver as figuras 5 e 6, a seguir). A ele ligam-se elementos masculinos.

Em nossa leitura, os brinquedos e os materiais escolares informam sobre formas de inculcação de papéis sociais esperados às crianças para seu futuro como dirigentes. Assim, a cultura material age como um reforçador da divisão de gênero/divisão social das funções no Candomblé.

Nesse sentido, fazer-se criança no candomblé significa reproduzir uma série de comportamentos socialmente valorizados, mas também historicamente definidos pelo grupo. Assim, como define Strauss (1999), a identidade pessoal está interligada com a identidade de grupo e situada num contexto histórico e de identificação social.

Ser homem no candomblé significava, centralmente, ser o protetor, seja do terreiro, seja dos deuses e mesmo dos demais membros. Espera-se que o homem possua características acentuadas de seus orixás (PEREIRA, 2013), mas que estas expressem elementos como força, poder e liderança. Em casos em que há a diferenciação entre o gênero humano e o da divindade, espera-se que ocorra uma complementaridade entre as características e o resultante seja um elemento diferenciador da personalidade da pessoa (BIRMAN, 1995; MAGGIE, 2001). Assim, temos a figura do *ogã*, o homem que comanda as músicas em uma festa, os sacrifícios de animais, a manutenção física dos espaços de um terreiro e a conservação dos instrumentos musicais. Concordando parcialmente com o defendido por Landes (2002), existe uma separação entre os gêneros no que tange as atividades religiosas e a construção do ser homem e mulher no candomblé – logo, também o que se espera do ser criança, um adulto em formação.

Assim, o carrinho e sua associação ao mundo masculino é indicativo de que os processos de ensino-aprendizagem e os de fazer-se criança no Terreiro da Gomeia esperavam dos meninos uma personalidade proativa, de comando, de poder e mesmo da interiorização de um *habitus* de que eles, como em um carro, dirigiriam/coordenariam determinadas ações em um futuro próximo, quando chegasse seu momento de assumir as funções ou sacerdotais ou de um *ogã*.

Figura 3 - Material número 7.1 (320), apontador de lápis infantil. Fonte: Acervo do autor (2017).



Figura 4 - Material número 7.1 (320), apontador de lápis infantil. Fonte: Acervo do autor (2017).



Figura 5 - Material número 7.1 (322), fragmento de carrinho associado a barbante. Fonte: Acervo do autor (2017).



Figura 6 - Material número 7.1 (322), fragmento de carrinho associado a barbante. Fonte: Acervo do autor (2017).



O incentivo de adultos para que meninos tivessem acesso a brinquedos como os carrinhos (e também a ficha de jogo, que versaremos a seguir) nos informa, do ponto de vista da materialidade, que determinadas práticas cotidianas deveriam ser interiorizadas e enfatizadas na construção do indivíduo menino do candomblé. Ou seja, que seria função desse aprendizado no terreiro a interiorização do que Bourdieu (2009) define como *habitus*

Os condicionamentos associados de uma classe particular de condições de existência produzem *habitus*, sistemas de disposição duradouros e transponíveis, estruturas estruturadas dispostas a funcionar como estruturas estruturantes, isto é, como princípios geradores e organizadores de práticas e representações que podem ser objetivamente adaptadas ao seu objetivo sem supor a visada consciente de fins e o controle expresso das operações necessárias para atingi-los, objetivamente reguladas e regulares, sem ser em nada o produto da obediência a regras e sendo tudo isso, coletivamente orquestradas sem ser o produto da ação organizada de um maestro (BOURDIEU, 1980:88-89).

Para o sociólogo francês, o *habitus* é um sistema de disposições duradouras adquirido pelo indivíduo durante o seu processo de socialização. O *habitus*, enquanto fator condicionante e condicionador das ações, tende a ser inculcado/introjetado mediante a interação social, sendo o classificador e o organizador dessa interação (THIRY-CHERQUES, 2006). Assim, o ato de brincar com outras crianças de carrinho poderia gerar a interação necessária para que um conjunto de elementos estruturados de personalidade moldassem em um menino elementos necessários para a criação/reprodução de lideranças dentro do Candomblé.

Ainda conforme Bourdieu (2007), o *habitus* pode ser compreendido como um sistema de disposições de ser e de fazer em um indivíduo; ele constitui uma potencialidade, um desejo de ser que cria as condições de sua realização. Ou seja, ele dá-se entre os polos da individualização e da socialização da pessoa dentro do grupo. A compreensão do *habitus* torna possível cumprir tarefas esperadas socialmente e individualmente graças à transferência analógica de esquemas adquiridos numa prática anterior e repassadas ao grupo nos processos de aprendizagem e de construção do indivíduo (WACQUANT, 2007).

Assim, utilizar uma boneca extremamente feminilizada poderia informar o desejo de transferir às meninas a ideia de que ser uma futura candomblecista seria algo de extrema feminilidade. Ser o receptáculo dos deuses quando em terra, como já defendido por Landes (2002), requereria a construção de um *habitus* corporal feminino, que deveria ser incentivado por vários elementos sociais e religiosos, sendo a educação formal uma

dessas vias. Caso essa formação não fosse concretizada, elementos reforçadores dela poderiam ser acionados, para, no campo simbólico, robustecer o processo de enculcamento. Assim, a presença de um boneco de enfeite de lápis (material 7.1. (323)) em forma de um macaco (visível na figura 7, abaixo), um símbolo brasileiro de menosprezo racial, poderia indicar, do ponto de vista material, a necessidade de que as crianças concretizassem a sua formação escolar para assumir as suas funções como sacerdotisas, *ogãs* ou *ekedis*, pois isto poderia retirá-las de contextos sociais de pobreza ou de perigo social – basta lembrarmos, para isso, de que o terreiro se situava em um bairro pobre de Duque de Caxias, região metropolitana do Rio de Janeiro.

Figura 7 - Material 7.1. (323), um enfeite de lápis em forma de macaco. Fonte: Acervo do autor (2017).



Durante a fase de coleta de história oral, um dos entrevistados – que foi ouvido em um momento em que caminhava dentro do terreno onde se realizou as escavações – relatou o seguinte e que deve ser aqui analisado no sentido que nos propomos no artigo:

Eu me lembro de minha infância aqui dentro [PAUSA LONGA. O ENTREVISTADO FITA O TERRENO]. A gente brincava, a gente estudava muito, porque com ele era assim: tinha de estudar. A gente tinha alimentação aqui dentro. Ele cuidava de quem precisava. Eu chegava aqui, às vezes, no sábado de tarde, pois [TRECHO SUPRIMIDO PARA A NÃO IDENTIFICAÇÃO DE QUEM SE TRATA O ENTREVISTADO. OS DADOS NARRADOS PERMITIRAM ISSO]. Aí de mim se sujasse minha roupa. A gente podia brincar, mas não podia se sujar. (ENTREVISTADO 2).

A memória acessada, para além de sentimentos quanto ao local atualmente em ruínas, nos permite ver que a educação das crianças era um processo cobrado e instituído pelo dirigente e aventamos que continuou a ser mesmo após sua morte. Era permitido brincar, mas “não se sujar”, o que indica menos questões sanitárias e mais que a educação estava associada às normas de não haver bagunça ou mesmo crianças sem supervisão em candomblés (PEREIRA, 2013). Assim, o processo de respeito ao dirigente e aos mais velhos do culto está expresso na fala e, por consequência, nos processos de aprendizado infantil no Terreiro da Gomeia.

De forma complementar, a utilização de fichas de jogos (visível na figura 8, abaixo) indica que os jogos, além de elementos lúdicos, poderiam possuir uma função didática: permitir que as crianças tivessem a prática de identificar cores e formas, comparar e ordenar números naturais, relacionar um número dentro de uma sequência de numeração ou mesmo treinar as quatro operações básicas.

Figura 8 - Material número 7.1 (321), uma ficha de jogo. Fonte: Acervo do autor (2017).



O conhecimento desses elementos crômicos e numéricos são importantes para uma boa efetivação dos cargos e funções dentro do Candomblé, pois lida-se com folhas, com número de jogos, anos de iniciação e muitos aspectos que têm nos números a sua base de compreensão (PEREIRA, 2013). Logo, esse processo poderia dar-se por meio de jogos que permitissem o treino de contas ou mesmo de previsão de situações de risco ou de investimento em algo.

CONCLUSÃO

Do exposto até aqui, ressaltamos que os objetos plásticos referentes à infância, a jogos/divertimentos e ensino formal, são indicativos, ou mesmo materializações, de sistemas de formação de gênero e do fazer-se candomblecista dentro do Terreiro da Gomeia. Não almejamos com o presente texto a criação de uma lei geral ou a definição de um padrão de socialização para todos os terreiros. Contudo, eles permitem a interlocução entre elementos ideacionais que indicam a necessidade da formação da criança para exercer os cargos existentes dentro do candomblé – *ogãs, ekedis, yaôs, ialorixás* ou *babalorixás* – e as práticas infantis, enquanto fase desse aprendizado de fazer-se ser humano em determinado grupo.

A cultura material infantil do Terreiro da Gomeia indica que havia certo grau de investimento tanto aos aspectos lúdicos de brincadeiras/diversão quanto a formas de educação formal que visavam preparar as crianças para futuros cargos no terreiro, além da responsabilidade de abrir novas casas de candomblé e lá tornarem-se dirigentes, *ogãs* ou *ekedis*. Havia, assim, um investimento futuro nesta formação. Mesmo sendo elementos numericamente pequenos dentro do todo das escavações, tais materiais indicam que a infância era percebida pelos membros da Gomeia como uma fase de aprendizado, na qual não havia uma clara divisão entre o brincar e o aprender a ser candomblecista. Assim, aliava-se o tempo de diversão e aprendizado formal com o necessário para a reprodução do local em um momento futuro.

Frente ao fato de que o próprio dirigente e muitos dos membros do local eram migrantes com baixa instrução, o incentivo à educação formal e ao domínio das operações matemáticas indica que esse processo era visto como um importante meio de ascensão social e econômica, o que os poderia retirar da letargia e exclusão econômica e social que sempre caracterizaram a Baixada Fluminense.

Esperamos ter contribuído para a constatação de que, apesar de relativamente invisível, o registro arqueológico da infância, para o caso de um terreiro de candomblé, tende a ser altamente informativo para as práticas sociais de como era concebida e instrumentalizada a infância, sobretudo como uma etapa de formação na vida de futuros candomblecistas em suas funções religiosas. Assim, é importante nos atermos a esses

pequenos atores sociais, pois eles e sua cultura material nos indicam meios pelos quais os afro-religiosos concebiam a infância e, sobretudo, como lidavam com ela em meio às suas religiosidades.

AGRADECIMENTOS

Ao Laboratório de História das Experiências Religiosas (UFRJ), pela cessão de suas dependências para a realização da triagem dos materiais escavados pela pesquisa. À CAPES e FAPERJ, pela cessão de bolsas para a manutenção da pesquisa. À Prefeitura Municipal de Duque de Caxias (RJ), pelo apoio logístico na realização da pesquisa.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARIÈS, Philippe. 1981. *História social da criança e da família*. Rio de Janeiro: LTC.
- BIRMAN, Patrícia. 1995. *Fazendo estilo criando gênero: estudo sobre a construção religiosa da possessão e da diferença de gênero em terreiros de umbanda*. Rio de Janeiro: Relumê Dumará/UERJ.
- BOURDIEU, Pierre. 2007. *Meditações pascalianas*. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- BOURDIEU, Pierre. 2009. *Senso prático*. Petrópolis: Vozes.
- CHEVITARESE, André Leonardo; PEREIRA, Rodrigo. 2016. 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*, Maringá, 9 (26): 43-65.
- FRY, Peter. 1982. "Homossexualidade masculina e cultos afro-brasileiros". In: _____. *Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, p. 54-86.
- HAYS-GILPIN, K. 2006. "Gender". In: BENTLEY, R. A; MASCHNER, H. D. G; CHIPPINDALE, C. (Eds.) *Handbook of archaeological theory*. Oxford: Altamira Press, pp. 59-104.
- LANDES, Ruth. 2002. *A cidade das mulheres*. 2. ed. Rio de Janeiro: UFRJ.
- LIMA, Tania Andrade. 2012. The dark side of toys in nineteenth-century Rio de Janeiro, Brazil. *Historical Archaeology*, 46 (3): 63-78.
- LIMA, Vivaldo da Costa. 2002. *A família de santo nos candomblés Jejes-nagôs da Bahia: um estudo de relações intragrúpicos*. 2. ed. São Paulo: Corrupio.
- MAGGIE, Yvonne. 2001. *Guerra de orixá: um estudo de ritual e conflito*. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- OLSEN, Bjørnar. 2003. Material culture after text: re-membering things. *Norwegian Archaeological Review*, 36 (2): 87-104.
- PETERSON, Jane. 1998. The natufian hunting conundrum: spears, atlatls, or bows? Musculoskeletal and armature evidence. *International Journal of Osteoarchaeology*, 8: 378-389.
- PEREIRA, Rodrigo. 2013. No reino das duas senhoras: etnografia do Rito do Axexê no Ilê Omô Oyá (São Gonçalo, Rio de Janeiro). *Dissertação de Mestrado*. Rio de Janeiro, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 219pp.
- PEREIRA, Rodrigo. 2015. As transformações no matriarcado nagô nos candomblés do estado do Rio de Janeiro (séculos XX e XXI): a figura do homem no comando dos axés. *Revista Espacialidades*, 8: 340-369.
- PEREIRA, Rodrigo. 2017. Memórias do Terreiro da Gomeia: entre a materialidade e a oralidade. *Revista Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, 37 (3): 101-123.
- PEREIRA, Rodrigo. 2018. *Candomblé: história, cultura e materialidade*. Rio de Janeiro: Autografia.
- REIS, Magali; ORTEGA, Lenise Maria; CALVO, Julia; VERÍSSIMO, Mariana. 2016. Para uma arqueologia da prática escolar na educação da infância. *Revista Educação*, Porto Alegre, 39 (1): 113-120.
- RIBEIRO, Loredana. 2017. Crítica feminista, arqueologia e descolonialidade. *Revista de Arqueologia da SAB*, 30 (1): p. 210-234.
- SIQUEIRA, Paulo. 1971. *Vida e morte de Joãozinho da Gomeia*. Rio de Janeiro: Nautilus.
- STRAUSS, A. 1999. *Espelhos e máscaras: a busca de identidades*. São Paulo: EDUSP.
- THIRY-CHERQUES, H. R. 2006. Pierre Bourdieu: a teoria na prática. *RAP*, Rio de Janeiro, 40 (1): 27-55.

- WACQUANT, L. 2007. Notas para esclarecer a noção de habitus. *Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, Rio de Janeiro, 6 (16): 5-11.
- ZARANKIN, A. 2001. Paredes que domesticam: arqueologia da arquitetura escolar capitalista. *Tese de Doutorado*. Campinas, Universidade Estadual de Campinas. 255 pp.