

ELIZABETH CASTELANO GAMA

**Mulato, homossexual e macumbeiro: que rei é  
este? Trajetória de João da Goméia (1914-1971)**

Dissertação Apresentada ao Programa de  
Pós-Graduação em História, da  
Universidade Federal Fluminense, como  
requisito para obtenção do grau de  
Mestre.

Área de concentração: História Social.

Orientadora: Prof. Dra. Ana Maria Mauad Andrade Essus

Niterói

2012

**Ficha Catalográfica elaborada pela Biblioteca Central do Gragoatá**

G184 Gama, Elizabeth Castelano.  
Mulato, homossexual e macumbeiro: que rei é este? Trajetória de João da Gomeia (1914-1971) / Elizabeth Castelano Gama. – 2012.  
213 f. ; il.  
Orientador: Ana Maria Mauad Andrade Essus.  
Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2012.  
Bibliografia: f. 205-213.

1. Candomblé. 2. Rio de Janeiro (RJ). 3. Babalorixás; Bahia; Biografia. I. Essus, Ana Maria Mauad Andrade. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. III. Título.

CDD 299.6

ELIZABETH CASTELANO GAMA

**Mulato, homossexual e macumbeiro: que rei é este? Trajetória de João da Goméia (1914-1971)**

Dissertação Apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, da Universidade Federal Fluminense, como requisito para obtenção do grau de Mestre. Área de concentração: História Social.

Aprovado em: \_\_\_/\_\_\_/2012

Banca Examinadora:

---

Prof. Dra. Ana Maria Mauad Andrade Essus – Orientadora.  
Universidade Federal Fluminense – Departamento de História

---

Prof. Dra. Martha Abreu  
Universidade Federal Fluminense – Departamento de História

---

Prof. Dra. Verena Alberti  
Fundação Getúlio Vargas – Departamento de História

Niterói  
2012

*Ao meu rei Aganjú, como nunca poderá deixar de ser.*

## AGRADECIMENTOS

Em 2005, ao ingressar no curso de História da Universidade Federal Fluminense percebi que havia uma espécie de divisão de opiniões sobre a minha orientadora. Um grupo a chamava carinhosamente de “Ana Maudade”, e o outro usava a expressão, que ainda se ouve pelos corredores da UFF, “a Ana é uma mãe”. Agradeço imensamente a Ana Mauad “mãe”, pois só tive o prazer de conhecer esta. Agradeço pela orientação dos últimos 7 anos, no amplo significado da palavra orientar, pela compreensão e por não desistir dessa dissertação.

Considero-me privilegiada pela participação na minha banca de qualificação e de defesa das Professoras Hebe Mattos e Martha Abreu e agradeço pelas suas contribuições atenciosas.

Agradeço o amor e a paciência dos meus grandes amigos: meu pai Tomaz Gama (*in memoriam*), Dindinha Lina, Tia Teo, Márcia Castelano Gama, Babá Alexandre Cheuen de Logunedé, Iyá Roselane Gomes de Oxum, Ekedji Glória Marinho de Ogun, Daiana de Andrade Souza e Murilo Miranda. Amizades que foram o sustento para que eu conseguisse concluir esta dissertação.

A minha gratidão a Dona Maria, a amiga *mais certa das horas incertas*.

Agradeço aos amigos que *Clio* me deu e que foram decisivos para que eu conseguisse concluir o texto com a alegria necessária, em especial:

A Mestra Izabel Melo, presente das águas doces, pelo apoio e pelas palavras precisas de sempre.

Ao Mestre Leandro Silveira, presente que vem da floresta, pela parceria nos últimos 2 anos: temas de pesquisa parecidos, obstáculos iguais e a paixão pelo ofício de historiar idêntica.

A Mestra Andréa Mendes, a *Kaya*, presente das águas salgadas, que trouxe com seu texto sobre o Candomblé Angola um fôlego a mais a minha pesquisa.

A Doutoranda Denise Vieira Demétrio pela generosidade no momento mais crítico dessa caminhada.

A Waldemar Lapoente, o *Reizinho*, grande admirador da trajetória de Seu João da Goméia e contribuinte da vitalidade de sua memória, importantíssimo interlocutor e colaborador desse trabalho. Através de Reizinho, cheguei ao Instituto Histórico de Caxias, local que abriga carinhosamente peças, reportagens e documentos variados sobre João da Goméia. O agradecimento e a admiração estendem-se à Diretora do Instituto Tânia Amaro pela sua recepção acolhedora e pelo carinho e respeito com que cuida da memória do Candomblé em Caxias.

Por fim, meu maior agradecimento a *Iyá Nanã*, pois nada em mim faz sentido sem Ela.

## **RESUMO**

Privilegiando a narrativa biográfica como escrita da história, este trabalho propõe direcionar a lupa para João Alves de Torres Filho, o Babalorixá Joãozinho da Goméia, para analisar o desenvolvimento do Candomblé no Estado do Rio de Janeiro. A aproximação com o conhecimento sobre a vida, o costume, as estratégias, os conflitos enfrentados pelos adeptos da religião candomblé na cidade do Rio de Janeiro possibilitará compreender, a partir da análise social, de que forma os religiosos se inseriram e interagiram com a sociedade em um período de intensos debates sobre as relações raciais no Brasil, que possibilitaram novas representações sobre a religião principalmente através da imprensa.

Palavras-chave: Joãozinho da Goméia; Candomblé carioca; Biografia.

## **RESUMÉ**

Mettre l'accent sur le récit biographique pour écrire l'histoire, le présent document se propose de diriger la loupe pour João Alves de Torres Filho, le Babalorixá Joãozinho da Goméia, d'analyser le développement du candomblé dans l'État de Rio de Janeiro. L'approche à la connaissance de la vie, les coutumes, les stratégies, les conflits rencontrés par les adeptes de la religion Candomblé dans la ville de Rio de Janeiro aidera à comprendre, à partir de l'analyse sociale de la façon dont elles ont été insérées religieux et interagi avec la société sur une période de débat intense sur les relations raciales au Brésil qui ont permis à de nouvelles représentations de la religion principalement par le biais de la presse.

Mots-clés : Joãozinho da Goméia ; Candomblé carioca; biographie.

# SUMÁRIO

<b>Introdução</b> .....	09
<b>Capítulo 01: Considerações contextuais e historiográficas</b> .....	20
1.0 Por onde andava João .....	20
1.1. A Sociologia da ruptura.....	26
1.2. Debate historiográfico sobre o Candomblé no Rio de Janeiro .....	32
1.3. Debate historiográfico sobre João da Goméia .....	36
<b>Capítulo 02: João da Goméia: um “marginal” que virou “rei”</b> .....	40
2.0 A África como categoria de análise: os <i>afro-cêntricos</i> .....	41
2.0.1 Um João na Cidade das Mulheres .....	48
2.0.2 João por Bastide .....	56
2.1 A crítica ao paradigma nagô: os crioulistas.....	60
2.1.1 João entre os degenerados: análise de Stefania Capone .....	62
2.1.2 Entre o lúdico e o sagrado.....	65
2.1.3 O diálogo de João com a sociedade carioca.....	69
2.2 Da exaltação ao rei do Candomblé.....	70
2.2.1 Do interior baiano à Baixada Fluminense: uma epopéia.....	71
2.2.2 Um vento de fogo: embates entre mito e história .....	73
<b>Capítulo 3: An(danças) de João da Goméia em Salvador</b> .....	79
3.0 Origens.....	82
3.1 Candomblé de Caboclo de Severianos e Joões.....	88
3.2 O João na cidade das mulheres: sob o matriarcado baiano.....	90
3.2.1 Os homens e o matriarcado de Landes e Carneiro.....	91
3.3 João, Édison Carneiro e o II Congresso Afro-brasileiro de 1937.....	93
3.3.1 Édison e João.....	93
3.3.2 Os preparativos para o Congresso.....	95
3.3.3 O II Congresso Afro-brasileiro de 1937 de João da Goméia .....	97

3.4 A Goméia mística por Roger Bastide.....	102
3.5 João por Verger: imagens de São Caetano.....	104
<b>Capítulo 4: O rei do Candomblé na capital da macumba.....</b>	<b>117</b>
4.0 1942: a prisão e a memória da repressão aos cultos afro-brasileiros no Estado Novo...	117
4.1 1946: de volta à cidade maravilhosa.....	128
4.2 Jogo de cintura: João da Goméia e os políticos.....	145
4.3 A outra face da moeda: Brasil, um país de macumbeiros?.....	156
4.4 A demanda entre Umbanda e Candomblé.....	160
4.4.1 O caso Arlete.....	162
4.4.2 O caso Agueré.....	168
4.5 Na macumba de João: o terreiro da Goméia na imprensa carioca.....	174
4.6 “A ronda misteriosa dos Orixás”.....	186
<b>Capítulo 5: A morte do rei nagô: memória e esquecimento.....</b>	<b>188</b>
<b>BIBLIOGRAFIA.....</b>	<b>203</b>

## Introdução

Numa tarde de sábado movimentada, há alguns anos, na minha casa-de-santo, dia de festa, ouvi meu pai comentar sobre os modos de se decorar um barracão (salão) de candomblé em dias comemorativos. Como os hábitos haviam mudado ao longo do tempo! O bolo de dois andares parecido com esses bolos de festas de 15 anos ou de casamento havia acabado de chegar quando ele comentou que se hoje poderíamos decorar uma mesa de bolo e de doces finos dentro de um terreiro, devíamos aquilo ao Seu João da Goméia. Teria sido ele o primeiro a incluir bolos confeitados numa festa de santo, onde tradicionalmente o padrão era coisas mais simples, ligadas aos costumes africanos, ou aquilo que se considerava ser um costume africano.

Sem conhecer a história de vida do pai-de-santo citado, a informação parecia banal, não me passava pela cabeça naquele momento o quanto um bolo cheio de açúcar num ritual religioso era um fato transgressor. Essa é a principal lembrança que tenho de Seu João antes de iniciar o contato com a bibliografia sobre a história do Candomblé.

Apesar de considerar a lembrança importante a ponto de transcrevê-la aqui, a história do bolo transgressor pouco incitou naquele momento minha curiosidade histórica e não foi a razão que me levou a escrever um projeto de dissertação. Em 2009 escolhi como tema da monografia de conclusão da graduação a construção da memória do Candomblé no Rio de Janeiro a partir de uma memória acadêmica, mas também de uma memória social. Durante a pesquisa bibliográfica sobre Candomblé no Rio de Janeiro o nome de Joãozinho da Goméia apareceu tantas vezes e de forma tão complexa que não consegui incluir nos objetivos limitados da monografia o papel desempenhado pelo sacerdote na história da religião.

Porém, com esparsas informações, anedotas, escândalos e exposição na mídia do pai-de-santo eu compreendi o que meu pai quis dizer com a história do bolo e uni esta história com a ausência irreparável do nome de João na monografia sobre a memória do Candomblé no Rio de Janeiro, para dar início ao projeto de mestrado sobre a trajetória do pai-de-santo baiano.

No início do projeto, a história de João parecia ter sido eleita como tema de pesquisa por uma razão óbvia: a exposição de João nos jornais gerava uma série de fontes escritas sobre um tema (religiões afro-brasileiras) com reconhecida ausência de fontes que não

fossem orais, com exceção das fontes de páginas policiais sobre perseguição a religiosidade de matriz africana. O pai-de-santo também aparecia na mídia nas páginas policiais, mas não apenas nelas.

Consciente de uma enorme escassez de fontes históricas tradicionais que nos aponte para indícios do desenvolvimento da religião no Estado do Rio de Janeiro, bem como sobre a vida, o cotidiano, as tensões e os espaços de sociabilidade do povo-de-santo, a observação da trajetória de João me pareceu um caminho eficaz de enxergar, através do visível, sacerdote bastante conhecido, os sujeitos “invisíveis”, os adeptos do Candomblé.

Apesar de ter optado por uma narrativa biográfica como escrita da História, meu objetivo é direcionar a lupa para João esperando encontrar outros sujeitos e algumas questões que ultrapassam os limites da vida de um indivíduo. Portanto, cabe esclarecer que não tenho a pretensão de abordar detalhes exaustivos da vida do sacerdote. O foco é utilizar algumas experiências de vida de João da Goméia para responder questões específicas sobre a história e a memória da religião, não desprezando as possibilidades interventoras e transformadoras da ação do indivíduo.

A principal referência teórica para esta dissertação encontra-se nas obras que privilegiaram a redução de escala sobre o objeto de análise, sobretudo a partir de uma concepção atualizada sobre os usos da biografia para a produção do conhecimento histórico.

A partir da necessidade de encontrar nas entrelinhas sujeitos “invisíveis” na documentação tradicional, as propostas de C. Ginzburg sobre a possibilidade de uma recuperação indireta da vida de um grupo social e sobre a relação entre o indivíduo e o geral que discute as possibilidades de ação e pensamento a partir da singularidade de um personagem foram importantes, principalmente atentando para as potencialidades da narrativa<sup>1</sup>. A singularidade de João da Goméia foi pensada dentro de um campo específico de possibilidades<sup>2</sup> que existia numa sociedade que, apesar de se mostrar preconceituosa em relação à religiosidade afro-brasileira, permitiu espaços significativos para que fosse representada de forma não-pejorativa.

---

<sup>1</sup> Os trabalhos do historiador italiano Carlo Ginzburg constituem uma contribuição importante para se compreender as relações entre indivíduo e sociedade e o estudo dos indícios e singularidades para a compreensão das lógicas de racionalização do passado. Cf. GINZBURG, C. **Os andarilhos do bem**: feitiçarias e cultos agrários nos séculos XVI e XVII. São Paulo, Companhia das Letras, 1988 e **O queijo e os vermes**: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido na Inquisição. São Paulo, Companhia das Letras, 1987.

<sup>2</sup> VELHO, Gilberto. Trajetória individual e campo de possibilidades. In: **Projeto e Metamorfose**: antropologia das sociedades complexas. Rio de Janeiro: Zahar, 1994. p. 31 – 48

Compreendendo o contexto como imanente às práticas, sem uma estruturação estática e modeladora, a noção de contexto será trabalhada considerando seu caráter múltiplo e heterogêneo, plural. E não reduzido a um reservatório de representações ordenadas<sup>3</sup>. Adiante, quando tento delimitar os contextos em que João estava inserido verifico que é imprudente configurar os anos 1940 e 1950 como um período de intensa perseguição aos adeptos das religiões afro-brasileiras. Como veremos, as perseguições tinham múltiplos significados e sentidos e estando João da Goméia inserido num grupo de religiosos considerados não-tradicionais, chamados de Candomblé de Caboclo, as perseguições e estratégias de driblar ou combater os preconceitos também foram diversas.

Outros dois importantes conceitos inter-relacionados são os de narrativa e temporalidade que serão observados com o objetivo de articular a narrativa a um problema histórico definido, produzindo para este problema possibilidades de explicação e de novas questões. Para isso, não assumi pressupostos como coerência, racionalidade e linearidade no estudo da trajetória de um indivíduo. Ao contrário, considerei o caráter fragmentário e contraditório da vida de um sujeito histórico<sup>4</sup> com o cuidado de não cometer os erros relacionados por Bourdieu a partir de uma ilusão que vê a história de um indivíduo a partir de um “projeto original”<sup>5</sup>. Portanto, será dada atenção especial às categorias interpretativas que consideram também a ambigüidade, as incertezas e incoerências que compõem a biografia de um sujeito e são importantes para não atribuímos à sua vida um sentido inexorável<sup>6</sup>. Este referencial ficará claro na discussão sobre a vinda de João ao Rio de Janeiro em 1946.

É relevante ressaltar a referência teórica de Sabina Loriga para o projeto a partir de sua discussão sobre os conceitos de norma e possibilidade. O problema da existência ou inexistência da representatividade de um indivíduo será encarado a partir da concepção da não necessidade de se optar pela vida de um indivíduo que represente um caso típico: “[...] *ao contrário, vidas que se afastam da média levam talvez a refletir melhor sobre o*

---

<sup>3</sup> BENSA, Alban. Da micro-história a uma antropologia crítica. In: **Jogos de Escalas** - a experiência da microanálise. Rio de Janeiro: FGV, 1998.

<sup>4</sup> LEVI, Giovanni. Usos da biografia In FERREIRA, M. ; AMADO, Janaína. **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: FGV, 2001.

<sup>5</sup> BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: FERREIRA, M. ; AMADO, Janaína. **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: FGV, 2001.

<sup>6</sup> LEVI, Giovanni. **A herança imaterial**. Trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000

*equilíbrio entre a especificidade do destino pessoal e o conjunto do sistema social*<sup>7</sup>. A partir daí, concebemos o singular como um elemento de tensão sem o desejo de atribuir ao indivíduo a missão de revelar toda a essência de um grupo. Procedendo dessa forma, enxergando o sujeito a partir do seu caráter particular e fragmentado, sua trajetória é capaz de romper conceitos homogêneos ou gerais e revelar práticas de uma vida experimentada.

João da Goméia não consegue revelar todas as questões que envolviam naquele momento a vida dos adeptos das religiões afro-brasileiras, mas as tensões que o envolviam dentro da discussão sobre o que era tradicional ou o que era legítimo como ideal de prática religiosa pode revelar um aspecto pouco abordado nos estudos sobre Candomblé que é a tentativa de homogeneizar práticas rituais de origem africana bastante variadas, dando uma pretensa uniformidade a estas práticas e transformando-as, politicamente, em tradição.

Para analisarmos as entrevistas em que o sacerdote fala sobre sua própria vida será importante o diálogo com o antropólogo Gilberto Velho, especialmente sua articulação em torno dos conceitos de memória, projeto, trajetórias e campo de possibilidades, na qual enfatiza a necessidade de se observar a interação entre projetos dentro da dinâmica do campo de possibilidades, além da relação estreita entre memória e projeto na configuração da representação de si. Percebemos na trajetória de João um desvio naquilo que era considerado tradicional na Bahia, mas um intenso esforço de tornar a sua prática legítima. Isso ficará claro quando em entrevistas a jornais o sacerdote enfatizar de modo até didático, as diferenças rituais entre a Umbanda e o Candomblé. Da mesma forma que nas narrativas sobre si, privilegiará as informações que lhe garantem *status* como o fato de ter sido iniciado em Salvador e de ter ascendência diretamente africana.

Busquei compreender a trajetória do babalorixá através da construção de sua figura mítica a partir dos processos da memória coletiva. Para isso, a discussão teórica sobre a relação mito e memória será fundamental. O diálogo será feito com o autor Alessandro Portelli<sup>8</sup> que compreende que as narrativas míticas não devem ser interpretadas como uma espécie de falseamento da realidade, simples invenções. Ao contrário, devem ser analisadas,

---

<sup>7</sup> LORIGA, Sabina. A biografia como problema. In: **Jogos de Escalas** – a experiência da microanálise. Rio de Janeiro: FGV, 1998. p. 248.

<sup>8</sup> Especificamente dois artigos: PORTELLI, Alessandro. O massacre de Civitella Val di Chiana: mito, política, luto e senso comum. In: FERREIRA, Marieta de M.; AMADO, Janaína (Orgs.). **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: FGV, 1996. p. 103-130 e PORTELLI, Alessandro. A filosofia e os fatos. **Revista Tempo**, v.1, n.2,1996.

pois ampliam o significado de um acontecimento, para o nosso caso, a narrativa mítica sobre o sacerdote, amplia o significado de sua trajetória. A partir do mito construído sobre João da Goméia, acreditamos ter a oportunidade de reconstituir as representações sobre um indivíduo partilhadas por um grupo.

Dessa forma, se por um lado analisaremos uma história individual para além do mito, cumprindo o objetivo de reconstruir uma experiência concreta, por outro lado, analisando uma trajetória através do mito, delinearemos uma *“esfera subjetiva da experiência imaginável: não tanto o que acontece materialmente com as pessoas, mas o que as pessoas sabem ou imaginam que possa suceder”*<sup>9</sup>.

Entretanto, antes de dar continuidade as minhas questões e objetivos, gostaria de apresentar de modo resumido, cronológico e ainda não problematizado a vida de João da Goméia começando, machadianamente, por sua morte.

### **João Alves de Torres Filho: apresentação inicial**

*“Não há herdeiro!”*. Foram estas as palavras do Comissário encarregado de acompanhar a abertura do cofre de João Alves de Torres Filho, uma semana após seu falecimento em 1971, contam seus filhos. Esta constatação, de que o Babalorixá mais famoso do Rio de Janeiro entre as décadas de 1940 a 1970 não teria indicado, por escrito, quem assumiria seu cargo após sua morte, gerou uma série de conflitos internos envolvendo questões religiosas e políticas que se estendem até os dias de hoje, quando seus descendentes espirituais ainda buscam uma solução que dê continuidade ao Axé Goméia no município de Duque de Caxias, depois de mais de 30 anos de paralização.

Apesar de o sacerdote ter construído fama e prestígio no Rio de Janeiro, Joãozinho da Goméia era baiano de Inhambupe. Mudou-se ainda criança para Salvador não tardando a tornar-se filho-de-santo por questões de saúde. Era filho-de-santo de Jubiabá e teria se iniciado por volta de 1930. Após alguns poucos anos, já tinha seu nome conhecido como Babalorixá na cidade de Salvador através, principalmente, de sua ligação com o pesquisador Edson Carneiro, chegando mesmo seu terreiro a estar incluído na programação do II

---

<sup>9</sup> PORTELLI, Alessandro. A filosofia e os fatos. **Revista tempo**, v. 1, n. 2, 1996. p. 7-8.

Congresso Afro-Brasileiro ocorrido em 1937, ao lado de terreiros considerados como símbolos da tradição afro-religiosa.

Embora possuísse relativa notoriedade em Salvador, João decide em 1946 mudar-se para o Rio de Janeiro, cidade onde residia algumas de suas filhas-de-santo. Já havia feito essa tentativa em 1942, mas fora preso ao desembarcar no Distrito Federal sendo acusado de praticar curandeirismo e baixo espiritismo. Ele não foi nem o primeiro, nem o último babalorixá baiano a optar por essa mudança nesse período. Outros babalorixás como Seu Ciríaco (*Axé Tumba Junçara*), Seu Bernadino (*Axé Bate-Folha*), Seu Nino de Ogun (*Axe Casa Amarela*), Seu Cristóvão de Ogunjá (*Axé Oloroke*), Seu Waldomiro Baiano (*Axé Parque Fluminense*), entre outros pais e mães-de-santo, fizeram esse mesmo percurso. Fato é que se preservou na memória da religião que, a partir da década de 1940, houve um fluxo relevante de sacerdotes do Candomblé baiano que migraram para o Rio de Janeiro e João foi um deles.

A vinda de Joãozinho da Goméia não passou despercebida pelos jornais baianos. Apesar de não ter fechado seu terreiro em Salvador, deixando filhos-de-santo responsáveis por seu funcionamento, a mídia soteropolitana conjecturava as razões de sua partida e o centro dessas conjecturas eram os conflitos e as fofocas em que o babalorixá se envolvia frequentemente na cidade, despertando ódio, repulsa e inveja de alguns sacerdotes.

Ao chegar ao Rio de Janeiro com um nome conhecido, mas ainda não consagrado, Joãozinho da Goméia constrói uma trajetória sacerdotal diferente das trajetórias discretas seguidas por outros pais-de-santo abrindo casa-de-santo no município de Caxias. Seu nome é constantemente relacionado em matérias de jornais, principalmente quando o assunto era macumba e carnaval. Chegou a ser convidado para ser colunista do jornal *Diário Trabalhista*, veículo em que escreveu entre 1949 e 1951 uma coluna própria: “*Ao cair dos búzios*”.

Candomblé, carnaval e... polêmica eram termos que não se separavam de Joãozinho da Goméia. Folião fiel do carnaval carioca desfilando pelas escolas Império Serrano e Imperatriz Leopoldinense, “amigo” de Getúlio Vargas, Juscelino Kubitschek e Tenório Cavalcanti, bailarino freqüente no Teatro João Caetano e Cassino da Urca, ator de cinema, informante/colaborador de Edson Carneiro, mulato, homossexual e macumbeiro. Além, é claro, de ter sido eleito informalmente *O Rei do Candomblé* pela Rainha Elizabeth em visita

ao Rio de Janeiro na década de 1940, como dizem seus filhos orgulhosos. João transitou pelos espaços os mais variados do Rio e da Baixada Fluminense.

Certamente não ousaria dizer que Joãozinho da Goméia fosse um tipo comum na sociedade carioca nos anos 1950. Contudo, sua trajetória de vida, mesmo aparentemente excepcional, articulada a diferentes extratos sociais, é lembrada nos dias de hoje através do mito Joãozinho da Goméia. O mito que teria sido chamado em São Paulo para fazer feitiço contra Getúlio na Revolução Constitucionalista de 1932, o mesmo mito que teria tentado curar a mãe de Kubitschek. O sacerdote que se vestira de mulher no carnaval despertando a ira de Mãe Menininha do Gantois que exigiu sua expulsão do culto, um mito construído pela imprensa, mas também pela tradição oral.

Entretanto, apesar da agitada vida íntima e social, João ainda era um daqueles jovens pais-de-santo que migraram de Salvador para o Rio de Janeiro e que contribuíram para o crescimento da religião no Estado. E o mais importante, o momento de sua vinda, em 1946, é um momento importante de transição política que tem como consequência, uma maior liberdade aos terreiros, antes perseguidos pelas leis referentes às práticas de baixo-espiritismo, e esta maior liberdade reconfigura as relações e representações da religião com a sociedade mais ampla. A partir de 1946 seriam outros os fatores que marcariam o convívio, que continuaria tenso, entre sociedade e Candomblé.

### **Escolhas e questões**

O recorte temporal da pesquisa iniciou-se com a participação de João da Goméia no II Congresso Afro-brasileiro em Salvador, 1937, a razão desse início de recorte é que este evento e sua parceria com Édison Carneiro marcaram decisivamente a inserção do nome de João da Goméia e de seu terreiro nos jornais e o projetou nacionalmente. Entretanto, a partir do contato com os documentos, percebi que a discussão sobre a filiação biológica e religiosa do sacerdote deveria ser problematizada, pois se constituem como temas importantes para o objeto. Sobre a filiação biológica, existem relatos variados e contraditórios sobre uma possível ascendência africana de João da Goméia, fato que será analisado a partir da verificação das informações nas certidões de nascimento do sacerdote e de seus pais e avôs. Em relação a sua filiação religiosa, os relatos também são contraditórios e, apesar de não

haver documentos que comprovem quem teria iniciado João no Candomblé, a discussão sobre os relatos de sua filiação religiosa são importantes para a compreensão do universo religioso baiano dos anos 1930. O final do recorte ultrapassa 1971, ano de seu falecimento. Ao ter se transformado em mito do Candomblé, sua trajetória inclui também aquilo que não viveu, ou seja, a memória de sua vida sendo transformada a cada nova escrita. Assim, finalizaremos o recorte temporal da pesquisa com a luta e disputa contemporânea de seus descendentes pela valorização da memória do pai-de-santo e da transformação do terreiro em Centro Histórico<sup>10</sup>.

A análise da trajetória de João a partir de uma reflexão que a articule a um processo histórico amplo permite compreender as estratégias e conflitos enfrentados pelos adeptos da religião na interação com a sociedade em períodos de intenso debate sobre as relações raciais no Brasil a partir de um componente religioso.

Uma das discussões da dissertação é a observação das diferentes formas de negação da cidadania religiosa aos negros na sociedade brasileira pós-abolição e a diferentes formas de superação dessas tentativas. Apesar de achar necessária uma problematização sobre a afirmação de que Candomblé era uma religião de negros, a sociedade, particularmente através de leis e da mídia, considerava o Candomblé uma religião com referencial étnico negro, e eram constantes os artigos pejorativos que demonstravam grande espanto com a presença de pessoas brancas e de classes média e alta em uma seita com práticas bárbaras. A relação dos adeptos do Candomblé com intelectuais, artistas e políticos foi uma das formas encontradas para a superação do estigma de uma prática considerada como magia negra, maléfica aos “bons costumes”. A participação de João da Goméia no II Congresso Afro-Brasileiro será analisada a partir de questões que refletem a sua ligação pessoal com Édison Carneiro, mas procuro responder outras questões que o Congresso propôs para se pensar a história da religião.

A memória social de João como pai-de-santo transgressor cria a ideia de um homem que, com suas ações inovadoras, muda a imagem que o Candomblé tinha perante a sociedade. Interessa-me entender que tipo de interesse alguns segmentos da sociedade, especialmente jornalistas e políticos, tinham em um sacerdote de Candomblé a ponto de

---

<sup>10</sup> O terreiro foi desapropriado pela Prefeitura de Duque de Caxias para a construção de uma creche. Descendentes e amigos de João da Goméia lutam há mais de 15 anos na justiça para a criação de um Centro Histórico no local, tombando-o como patrimônio histórico imaterial.

criar uma coluna para João da Goméia publicar textos e mensagens e abrir outros espaços nos jornais para divulgar informações sobre seu cotidiano, como viagens e festas em seu terreiro.

Pensar a trajetória de João articulando suas experiências com debates mais amplos como as relações raciais no Brasil nos anos 1940 e 1950 e a resistência de parte da sociedade carioca sobre o espaço que os negros e o candomblé conquistavam na imprensa será o enfoque principal, mas outras questões também aparecerão no texto. Uma delas, que envolve discussão de gênero, é noção de pureza e degenerescência nas religiões de matriz africana. João será alvo constante de acusações de não preservar e de transgredir costumes africanos ancestrais por outros adeptos do Candomblé e por pesquisadores como Ruth Landes, Édison Carneiro e Roger Bastide. O fato de ser homem e homossexual incomodava o tabu do matriarcado do Candomblé baiano. Assim, me ocuparei também de uma questão política interna presente no debate historiográfico sobre Candomblé.

Se João da Goméia era considerado por outros adeptos do Candomblé de casas consideradas tradicionais como não pertencente a este mundo de valores africanos íntegros, e se o próprio sacerdote considerava sua prática tradicional (como verificamos em sua fala na documentação), quais seriam as Áfricas que dividiam as posições de João com as das mães dos terreiros de ascendência yorubá? Se João era um pai-de-santo considerado por alguns segmentos do Candomblé como incapaz de exercer de modo pleno funções de sacerdote da religião, como explicar seu sucesso como sacerdote com mais de mil pessoas iniciadas por ele em diversas regiões do país? Acredito que seu sucesso, para além das críticas e acusações que recebia, tem uma explicação social que dialoga com as expectativas dos iniciados ao tornarem-se filhos-de-santo de um Babalorixá que não fugia dos holofotes e que era considerado “moderno”, fazendo macumba pra turista ver. Dessa forma, busco compreender os significados dessas práticas para os próprios agentes sociais.

### **Metodologia e Fontes**

Para responder às questões propostas sobre a relação sociedade e Candomblé e o desenvolvimento da religião no Rio de Janeiro, utilizo as experiências de vida do pai-de-santo João da Goméia registradas, principalmente, em três tipos de documentação:

memorialistas literários e acadêmicos, periódicos baianos e cariocas e relatos orais, do próprio sacerdote, e de seus descendentes.

Considerei como memorialistas literários o autor Paulo Siqueira, cuja referência profissional não encontrei até o momento. Siqueira escreveu em 1971, ano da morte de João, um pequeno livro publicado pela editora Nautillus e comercializado em bancas de jornais chamado *Vida e Morte de Joãozinho da Goméia*, no qual narra episódios centrais da trajetória do sacerdote. Outros memorialistas literários são Seu Agenor Miranda e Jorge Amado.

Chamo de memorialistas acadêmicos os autores que informam em seus textos episódios e opiniões sobre a vida de João. São eles: Ruth Landes, Edison Carneiro, Roger Bastide, Jean Ziegler e Gisele Binon-Cossard. Na tese de doutorado de Binon-Cossard encontramos fragmentos de transcrição de entrevista que a antropóloga e Mãe-de-santo fez com João nos anos 1960, que será utilizada como “relato de si”.

Os dois principais jornais baianos que foram pesquisados foram *A Tarde* e *O Estado da Bahia*. Foram escolhidos pelo critério de maior circulação e consumo, mas principalmente por registrarem conteúdo considerável sobre as religiões afro-brasileiras. O recorte cronológico é de 1936, véspera do II Congresso Afro-brasileiro, até 1946, ano da vinda definitiva de João da Goméia para o Rio de Janeiro.

A partir de 1946 até 1971 os jornais pesquisados foram: *Correio da Manhã*, *A Manhã*, *A Noite*, *Diário Carioca*, *Diário de Notícias*, *Gazeta de Notícias*, *O Globo*, *Última Hora* e *O Dia*. As revistas foram: *Revista da Semana*, *O Cruzeiro* e *Manchete*.

O conteúdo dos jornais, além das entrevistas com João, possui referências sobre sua vida e funcionamento de seu terreiro em Duque de Caxias, na baixada Fluminense. As fontes produzidas por esses jornalistas também informam sobre o cotidiano dos religiosos e curiosos que viviam em torno de João. Estão presentes nas reportagens os conflitos, negociações e estratégias de uma população que se esforçava para manter viva e em movimento a tradição de seus ancestrais.

Pude observar no contato com as fontes variadas a construção da imagem pública do sacerdote, a imagem construída sobre ele a partir de diferentes atores sociais, a sua relação com diferentes extratos da sociedade: intelectuais, políticos, artistas e pessoas anônimas e humildes.

## **Os capítulos da vida de João**

Proponho como divisão de capítulos para a dissertação iniciar o texto com breves considerações sobre os contextos baiano e carioca por onde João da Goméia transitou entre as décadas de 1920 a 1960 no primeiro capítulo. Além dos debates sobre contextos, incluí também um diálogo entre a historiografia sobre o Candomblé no Rio de Janeiro e a produção sobre a trajetória de João da Goméia.

No segundo capítulo a proposta é a discussão da transformação de João da Goméia em rei do Candomblé utilizando a produção bibliográfica como fonte de pesquisa. Observei que houve uma mudança de postura por parte dos autores no decorrer do tempo e isso foi possível pelo sucesso do pai-de-santo no Rio de Janeiro, mas, principalmente, por uma mudança de paradigma nos escritos sobre o Candomblé.

As andanças de João em Salvador serão contadas e problematizadas no terceiro capítulo. O enfoque será nas questões de política, gênero e matriarcado no Candomblé a partir das acusações que o pai-de-santo sofre pela sua condição de homem, homossexual e sem ascendência africana direta. Também terá lugar neste capítulo sua amizade com Édison Carneiro e a sua consequente inserção no meio intelectual através da participação ativa no II Congresso Afro-brasileiro em 1937. Utilizo a participação de João no congresso para analisar as questões políticas que envolvem o evento.

Temos no quarto capítulo a vinda de João ao Rio de Janeiro e a sua consolidação como sacerdote reconhecido por amplos setores da sociedade. Através de suas ações e articulações busco analisar a relação entre sociedade e Candomblé nos anos 1940 a 1960 através de um processo crescente de visibilidade que a religião sofre durante este período. As fontes utilizadas são escritas e orais, sempre buscando o exercício do diálogo e confronto entre elas.

Concluo a dissertação com o debate sobre a memória e o esquecimento da trajetória do pai-de-santo a partir de sua morte em 1971 e a consequente disputa de poder entre os seus descendentes. Para além das operações de memória ou de esquecimento, o texto advoga o direito à história a João da Goméia.

## Capítulo 1: Considerações contextuais e historiográficas

### 1.0 Por onde andava João

Para entender os significados das ações de João e do povo-de-santo é necessário delimitar os contextos baiano e carioca entre 1930 e 1950 em que estas pessoas se encontravam.

No ano em que João da Goméia nasceu, 1914, a Bahia, assim como as outras grandes cidades brasileiras aspiravam ares de modernização trazidos da Europa. Havia uma necessidade declarada de superar a marca de um passado escravista e uma das medidas era higienizar e educar a população negra e pobre das cidades.

Meire Lúcia dos Reis<sup>11</sup>, ao pesquisar na imprensa baiana os discursos sobre os negros, do ano da abolição até 1937, destaca que a imagem do negro na sociedade baiana relaciona-se com a construção da imagem da África, lugar habitado por selvagens ou semi-bárbaros. A imprensa baiana justificava o colonialismo na África e a urbanização, higienização e adoção de novos costumes pelos negros na Bahia a partir da mesma argumentação racista: o progresso e a civilização.

Nos jornais havia, como a autora denomina, uma perseguição verbal aos negros que não se enquadravam nos costumes tidos como ideais para a sociedade baiana que se pretendia. Na Bahia havia muitos pretos, pobres, ambulantes, carregadores, moleques de rua e gente supersticiosa que sujava as ruas com suas “bruxarias”, que incomodavam o silêncio com seus batuques demoníacos. Segundo o jornal *Diário da Noite*, era preciso extinguir a superstição, a bruxaria e a crendice que era um legado africano<sup>12</sup>.

Mas se havia algo que incomodava mais os jornais e a população representada por eles do que batuques e despachos era a convivência policial com as práticas culturais “bárbaras”. E isto foi motivo de vários artigos denunciando a negligência policial.

---

<sup>11</sup> REIS, Meire Lúcia Alves dos. **A Cor da Notícia**: discurso sobre o negro na imprensa baiana – 1888-1937. Dissertação (Mestrado em História Social / Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas). Salvador : Universidade Federal da Bahia, 2000.

<sup>12</sup> **Diário da Noite**, 10 de julho de 1930.

No artigo de Ângela Luhning, *Acabe com este santo, Pedrito vem aí...*<sup>13</sup>, a autora também dá relevância a esta crítica dos jornais aos policiais intolerantes com a “selvageria africana”. Em pesquisa realizada sobre os anos 1919 a 1942 sobre as batidas policiais aos Candomblés, Ângela Luhning verifica uma campanha cerrada da imprensa pressionando a polícia na perseguição aos Candomblés. A constatação das autoras é de que havia um pertencimento grande de policiais como protetores e até mesmo iniciados na religião. Mas a conivência da polícia pode sugerir também que não havia uma perseguição extensiva, os Candomblés incomodavam mais à elite representada pelos jornais que pretendiam limpar Salvador dos referenciais culturais negros, pois Candomblé não passava de um local “porco e degradante”, “pocilga africana”, como caracterizavam os jornais.

Em nota no *Diário de Notícias* do dia 18/09/1911 “*Fetichismo e Africanismo*” há uma análise sobre as religiões de origem africana. Segundo o periódico, todos os povos vencidos vingam-se dos vencedores a partir da impregnação daquilo que possuem de pior. No caso brasileiro, os escravos teriam deixado a sua religião e era necessário extingui-la.

No livro de Júlio Braga, *Na Gamela do feitiço: perseguição e resistência aos Candomblés da Bahia*<sup>14</sup>, o autor não menciona procedimentos da imprensa diferentes dos citados acima, enfatiza a reação da sociedade baiana em tentar conter os elementos negros como formadores dos valores baianos.

Tanto no artigo de Ângela Luhning, quanto no livro de Júlio Braga encontramos referência que a perseguição aos Candomblés não era praticada de modo homogêneo, os terreiros considerados mais tradicionais não têm registros policiais nem possuem em sua memória social registro de perseguição, salvo as batidas na Casa de Oxumarê. A maior parte das fontes de jornais se refere aos terreiros considerados “degenerados”, os chamados Candomblés de Caboclo, como é o caso do pai-de-santo de João da Goméia, Jubiabá e do próprio Joãozinho da Goméia.

Os três autores citados também concordam em outro ponto: nos anos 1930 houve um início de transformação das relações entre a imprensa e a população negra, entre a sociedade e o Candomblé.

---

<sup>13</sup> LUHNING, Angela. Acabe com este santo, Pedrito vem aí...: mito e realidade da perseguição policial ao candomblé baiano entre 1920 e 1942. *Revista USP*, São Paulo, n. 28, p. 194 - 220, dez. 1995 - fev 1996.

<sup>14</sup> BRAGA, Júlio. *Na gamela do feitiço: repressão e resistência nos candomblés da Bahia*. Salvador : EDUFBA, 1995.

Nesse contexto de intensa perseguição da imprensa às práticas religiosas afro-brasileiras nos anos 1920 e 1930, Édison Carneiro começa a publicar em *O Estado da Bahia* em 1936, uma série de reportagens sobre Candomblé com caráter informativo e não-pejorativo. As reportagens faziam parte da divulgação do II Congresso Afro-brasileiro que aconteceria no início de 1937.

Este fato será analisado com maior cuidado no 3º capítulo pois algumas dessas reportagens serão usadas por mim como fonte, inclusive em uma delas João da Goméia é personagem principal. Para além da divulgação do Congresso, as matérias contêm um visível esforço didático e traduzem a iniciativa de Carneiro na tentativa da busca de legitimação do Candomblé como religião. O II Congresso Afro-brasileiro faz parte desse processo.

Na pesquisa bibliográfica que fiz sobre as relações entre Candomblé e sociedade nesse período, todos os trabalhos apontam as reportagens de Édison Carneiro no jornal *O Estado da Bahia* e as notícias veiculadas em outros jornais sobre o II Congresso Afro-brasileiro como um marco no posicionamento que a imprensa tinha com o tema terreiros. Por isso, são taxativos ao afirmarem que a partir de 1936 as representações do Candomblé na imprensa começam a mudar. Além disso, elementos negros, antes concebidos como selvagens, passam, aos poucos, a ser transformados em elementos que definem a nacionalidade. Como a exemplo do samba e da capoeira.

O Candomblé, a partir dos anos 1940, não fugirá a esta tendência, mas o processo de integração foi claramente direcionado regionalmente, passou a ser integrado como elemento integrante da baianidade, processo que Jocélio Telles dos Santos analisou no capítulo *O candomblé como 'imagem força' do estado* do livro ***O poder da cultura e a cultura do poder. A disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil***<sup>15</sup>.

Meire Lúcia dos Reis ao analisar essa mudança de postura da imprensa considera que os jornais acompanhavam uma tendência científica e no final dos anos 1930 houve a intensificação no interesse antropológico pela vida e costumes da população descendente de africanos no Brasil.

---

<sup>15</sup> SANTOS, Jocélio Teles dos. **O poder da cultura e a cultura no poder: disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil**. Salvador: EDUFBA, 2005.

*“[...] Nota-se, contudo, que a tônica da nota é a transformação do negro e sua cultura em objetos de observação científica. Ao citar grandes intelectuais da época, de prestígio nacional, como Gilberto Freyre e Mário de Andrade, a imprensa legitimava seu renovado interesse por um velho tema agora visto sob nova perspectiva, a perspectiva dos experts. Pode-se ver que a ciência continuava a fazer a cabeça de quem fazia o jornal. Nisso a imprensa não mudou. Mudou foi a ciência”<sup>16</sup>.*

Assim, a autora conclui que a década de 1930 representou um divisor de águas no olhar da imprensa sobre os negros, mas enfatiza que isso se deu somente a partir do aspecto cultural. Não se tocava em questões como racismo ou desigualdade social.

Na dissertação de Íris de Oliveira, *Becos, ladeiras e encruzilhadas*<sup>17</sup>, a autora pontua que a década de 1930 é singular por se tratar de um período de transição. Apesar das culturas negras ainda sofrerem estigmatização e perseguição, iniciou-se um processo de positivação de elementos negros ao serem inseridos como parte integrante da nacionalidade, a partir da ideia de um país formado culturalmente por três raças em harmonia. O que me parece crucial neste debate é investigar de que forma esses elementos foram incluídos, já que houve uma seleção e definição sobre o que era a cultura negra. Íris de Oliveira indica que este momento de transição, que transforma elementos negros selecionados em parte dos símbolos da baianidade, ocorre a partir de um processo de folclorização de algumas práticas culturais negras.

Essa referência sobre o contexto é importante para a pesquisa porque João da Goméia era constantemente acusado por folclorizar as danças sagradas dos Orixás em apresentação em teatros. Contudo, veremos que esta prática também era estimulada por intelectuais como Gilberto Freyre e Edison Carneiro como estratégias de desmistificação do Candomblé.

A década de 1930 também tem uma outra mudança importante. Iniciou-se uma diferenciação (hierarquização) entre as casas de Candomblé onde intelectuais e imprensa contribuíram para opor candomblés “tradicionais” dos candomblés de “baixa feitiçaria”. Assim, essa definição sobre o que era legitimamente religioso e o que era degeneradamente

---

<sup>16</sup> REIS, Meire Lúcia. Alves. *A Cor da notícia: discurso sobre o negro na imprensa baiana de 1888 a 1937*. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal da Bahia, 2000, p. 130.

<sup>17</sup> OLIVEIRA, Iris Verena Santos de. **Becos, ladeiras e encruzilhadas. Andanças do povo-de-santo pela cidade de Salvador**. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal do Ceará, 2007.

magia negra terá como consequência redefinições na relação entre polícia e terreiro. Através de pesquisa sobre batidas policiais em comunidades religiosas, Íris de Oliveira constatou que a maioria das reportagens de perseguição policial aos terreiros se referia a locais que cultuavam, além de Orixás, espíritos de caboclos, os chamados Candomblés de Caboclos, considerados desviantes da tradição africana.

Não é demais frisar que consta na memória social a fala de Mãe Menininha do Gantois, Iyalorixá de um terreiro considerado tradicional em Salvador, envaidecendo-se ao mencionar que seu terreiro nunca foi incomodado por batidas policiais. Fato que ilustra o contexto das relações de poder em que o terreiro da Goméia, local que se praticava Candomblé de Caboclo, estava inserido.

Apesar dos autores compartilharem a ideia de que as reportagens de Edison Carneiro e o II Congresso Afro-brasileiro iniciaram a mudança no relacionamento entre imprensa e Candomblé, em pesquisa aos jornais baianos nos anos 1950, Jocélio Teles dos Santos organizou uma tabela que informa que das 26 notícias publicadas sobre Candomblé, 20 tem conteúdo negativo associando-o a crimes e confusões<sup>18</sup>.

Para o contexto carioca a configuração não é muito diferente, as reportagens exibindo o lado exótico da religião aos curiosos alternava com as matérias de conteúdo pejorativo que levaram Marcelo Vidaurre Archanjo a dar o título de *Se torcer sai sangue: uma análise das representações sobre religiosidade Afro-Brasileira no Jornal O Dia*<sup>19</sup> para sua dissertação de Mestrado sobre os anos 1950. Em um dos vários episódios citados por Vidaurre que envolvem Candomblé e as páginas policiais está João, por ter brigado com outro pai-de-santo, Benedito Espírito Mau, e este o difamar nos jornais acusando-o de “falso pai-de-santo”.

As notícias sobre João da Goméia estão intercaladas nesses dois posicionamentos dos jornais cariocas. Veremos que no mesmo jornal que anuncia uma festa em seu terreiro também publica dias depois matéria que deprecia e julga tanto os negros quanto sua cultura.

---

<sup>18</sup> SANTOS, Jocélio Teles dos. (2000) Op. Cit. p. 58-59

<sup>19</sup> ARCHANJO, Marcelo Vidaurre. **Se torcer sai sangue: uma análise das representações sobre religiosidade Afro-Brasileira no Jornal O Dia**. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1997.

*O negro no Rio de Janeiro. Relações de raças numa sociedade em mudanças*<sup>20</sup> foi escrito pelo sociólogo Costa Pinto no âmbito do projeto UNESCO que visava analisar a situação racial brasileira nos anos 1950. Na primeira parte do livro, Costa Pinto posiciona-se contra a postura de pesquisadores etnógrafos da fase afro-brasileira do final do século XIX até os anos 1940 que trataram o negro como espetáculo. O autor se inspirou em Sérgio Buarque de Holanda que escreve que estes trabalhos não atentaram para o lado problemático das condições do negro no Brasil<sup>21</sup>.

O sociólogo incomodava-se, sobretudo, com os trabalhos que se ocupavam em descrever costumes africanos exóticos e anedóticos e propõe estudar o processo de integração do negro brasileiro.

O contexto de mudanças nos anos 1950 fez com que Costa Pinto buscasse analisar o negro na sociedade a partir da sua integração a um mundo de valores europeus. Dessa forma, seu olhar sobre a religiosidade de ascendência negra no Rio de Janeiro tem um enfoque diferenciado. Não olha para um descendente de “africano abstrato”, mas para um negro real e concreto.

Assim, na segunda parte do livro, ao analisar os movimentos sociais, classifica as “macumbas” como instituições associativas negras do tipo tradicional. Não as vê como elemento identitário negro, denomina as religiões afro-brasileiras (expressão utilizada pelo autor) como uma babel religiosa com várias referências filosóficas misturadas. Apesar disso, afirma que era principalmente no campo religioso que se encontrou o espírito associativo dos homens de cor. E, junto às “macumbas”, estavam as congadas, ranchos, escolas de samba e a capoeira. Costa Pinto contrapõe estas associações tradicionais às associações de “novo tipo” que teriam uma função politizada e combativa.

Para o autor, as macumbas têm funções definidas. De recreação e de cura. Não pensa essas associações a partir de um pertencimento étnico. A terceira e última função é sobre o papel das lideranças, dos chefes de terreiro, que cumpriam uma função social assistencialista por seus vínculos com vários segmentos sociais que os procuravam nos centros.

---

<sup>20</sup> PINTO, Luiz de Aguiar Costa. **O Negro no Rio de Janeiro: Relações de raças numa sociedade em mudança**. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998.

<sup>21</sup> HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Branços e Negros**. In: *Cobra de vidro*. 2 ed. São Paulo: Ed Perspectiva., 1978.

Nos escritos e relatos sobre João da Goméia é destacada essa função social de líder comunitário em Caxias que beneficiava seus agregados (filhos-de-santo e comunidade em volta ao seu terreiro) com auxílio dos contatos que mantinha com políticos. A análise de Costa Pinto é um indício interessante de como intelectuais pensavam esses sacerdotes para além de uma função estritamente religiosa.

Costa Pinto descreve a macumba como associação negra tradicional para esboçar um quadro de mudanças nas relações raciais no Rio de Janeiro. Sugere que essas associações tradicionais ainda estavam ligadas à contribuição africana. Já nas associações de novo tipo, emergiria um novo homem negro: livre, proletário, de classe média, intelectual, urbano e inconformado com sua situação. O autor chama esse novo tipo de associação de “associações de elite”, da elite negra, que começa a fazer apologia à negritude, diferente de uma elite negra que há pouco tempo trilhava o caminho do embranquecimento como estratégia de ascensão social. Cita como exemplo de associação de elite negra o papel desempenhado pelos integrantes do TEN – Teatro Experimental do Negro e chama a ideologia do grupo de “racismo as avessas”<sup>22</sup>.

### 1.1 A Sociologia da ruptura

Sobre o debate dessas associações negras combativas, interessa-nos delimitar de que forma o Candomblé estava inserido nessa nova postura de afirmação da negritude.

Inspirados no movimento de negritude liderado por Aimé Césaire e Leopold Senghor, o TEN não terá uma ação apenas no campo das artes. Concomitante a criação do grupo, Abdias Nascimento entra em contato com a religiosidade afro-brasileira e destaca que essa realidade, uma religiosidade de origem negra na sua concepção, o tocou profundamente devido à sua formação católica. Segundo Sandra Almada<sup>23</sup>, no final dos anos 1930 Abdias muda-se para Caxias e começa a frequentar o terreiro da Goméia<sup>24</sup>, a autora lista Joãozinho da Goméia como amigo de Abdias. Sobre a experiência, Abdias conta:

---

<sup>22</sup> PINTO, Luiz de Aguiar Costa, op cit, p. 37.

<sup>23</sup> ALMADA, Sandra. **Abdias Nascimento**. São Paulo: Selo Negro, 2009. Coleção retratos do Brasil.

<sup>24</sup> Apesar da afirmação da autora, a única fonte que encontrei sobre a relação entre Abdias Nascimento e João da Goméia foi a visita de Abdias como repórter em uma festa não-religiosa na Goméia. Um evento social na época de festas julinas.

*“No Rio de Janeiro, os negros tinham uma relação mais estreita com a sua cultura, através dos terreiros, dos candomblés, diferentemente de São Paulo. E isso foi uma nova educação para mim. Comecei a compreender as nossas tradições culturais, a me interessar por essa misteriosa relação do negro com a religiosidade. E, ao freqüentar regularmente os terreiros, passaria a conviver com outro tipo de intelectual, como o poeta Solano Trindade”<sup>25</sup>.*

Assim, a partir desse encontro com a religiosidade de matriz africana, a autora sugere que foi o momento em que Abdias deu-se conta da existência de uma “filosofia da cultura negra”. Nos escritos do autor, a religiosidade afro-brasileira é tratada como sinônimo de identidade étnica.

---

<sup>25</sup> ALMADA, Sandra, op cit, p. 57.

## SÃO JOÃO NO QUILOMBO DE CAXIAS

A pequena cidade do Estado do Rio, Caxias, se transformara num grande, imenso quilombo. Seu povo é todo negro. Cada fundo de casa é um "terreiro", em cada encruzilhada se tópa com um despacho prá Exú. Não é sem motivo que já chamam Caxias de Roma sem torres de igrejas... É um dos raros lugares onde o negro ainda pôde usar o direito de praticar seu culto sem ser aborrecido pela polícia. Exceto a Bahia, em nenhuma outra cidade do Brasil se exerce com tanto fervor o culto dos "orixás" que nçssos antepassados trouxeram da África.

Era dia de São João em Caxias. Os terreiros embandeirados; o lugar dos atabaques ocupado pelos músicos, a sanfona em primeiro plano chorando os amores de Galati pela "Francana" mais tarde crismada de "Saudades do Matão". Nos "Cartolinas de Caxias" a festa transcorreu animadíssima. Houve o tradicional casamento na roça, foguetórios, o pó dourando a carapina da negrada que nem ligava... Dansamos também no terreiro do famoso pai-de-santo Joácsinho da Gomeá, que apesar de ser filho de Oxósse, é um fervoroso devoto de São João.

(Fotografou: Alberto — Foto Carlos)

*ABAIXO OS "ORIXÁS" E VIVA SÃO JOÃO: JOÁCSINHO DA GOMEA tirou as roupas vistosas de lansá e foi o caipira mais sanjuanesco da festa.*



26

<sup>26</sup> São João no quilombo de Caxias. **Quilombo:** Vida, problemas e aspirações do negro, Rio de Janeiro, n. 4, p. 12, 1949.

A peça *Sortilégio: mistério do negro*, escrita por Abdias, de 1951, mas encenada no teatro Municipal apenas em 1957, devido à censura, conta a história de Emanuel, negro, bacharel em Direito, casado com Margarida, branca. Emanuel era apaixonado por Efigênia, negra, que desejava branquear-se, e por isso o rejeitou. Apesar da rejeição, Efigênia convenceu que o filho que Margarida esperava não era de Emanuel, pois a branca não suportaria ter um filho negro. Indignado, Emanuel mata a esposa, simbolizando metaforicamente a morte de sua formação cultural branca. Refugia-se no morro, dentro de um terreiro, e suas reflexões e ações dentro do ambiente religioso representam a descoberta da sua situação enquanto negro na sociedade brasileira.

O candomblé, ou as macumbas, termo usado com maior frequência nos periódicos cariocas, é visto por parte integrante da intelectualidade negra nesse momento como um ponto de partida e referencia para a libertação dos negros das amarras da cultura cristã. Na mesma peça, Emanuel acredita que Margarida casou-se por ter perdido a virgindade com ele. A perda da virgindade como um problema é uma referência clara do conjunto de crenças religiosas cristãs.

Dentro do conjunto de ações do TEN, temos a criação do jornal *Quilombo. Vida, problema e aspirações no negro*, em dezembro de 1948. O jornal teve 10 edições entre o final de 1948 até julho de 1950. Analisando a presença da religiosidade afro-brasileira nas edições, encontramos 7 reportagens ou notas sobre Candomblé e nenhuma referência à Umbanda ou Espiritismo, religiões que no momento ascendiam no cenário carioca e atraíam bastante adeptos brancos e de classe média e alta. A inexistência de referência a essas duas religiões como parte integrante da vida e dos problemas do negro também nos diz sobre o lugar que o Candomblé tinha dentro da concepção desse grupo de intelectuais.

Havia por parte, tanto de Abdias, quanto de Guerreiro Ramos, uma crítica feroz aos estudos sociológicos sobre o negro, e principalmente a sua religiosidade, nos anos 1930. De forma breve, a crítica baseava-se na alienação que esses trabalhos traziam sobre os problemas do negro, tinham um papel reacionário, legitimando o discurso de uma democracia racial onde parecia que negros e brancos tinham iguais e plenos direitos de exercer sua religião. Sobre as ideias de Guerreiro Ramos, José Jorge Siqueira<sup>27</sup> escreve: [...]

---

<sup>27</sup> SIQUEIRA, José Jorge. **Entre Orfeu e Xangô: a emergência de uma nova consciência sobre a questão do negro no Brasil (1944-1968)**. Rio de Janeiro: Pallas, 2006

*Para ele, os estudos sobre o negro – a exemplo daqueles expostos nos Congressos Afro-brasileiros de Recife e Salvador – seriam dotados de perspectiva ‘cruel’ e de ‘má fé’, contribuindo para ‘minar’ nas pessoas de cor o sentido de segurança”<sup>28</sup>.*

Analisando a ruptura dessa nova postura sociológica, José Jorge Siqueira intera que, para a nova intelectualidade negra, nos estudos dos anos 1930, a ênfase era nas expressões culturais, nas sobrevivências, nas origens, na aculturação e não havia espaço para a problematização das experiências, muito menos para a proposição de soluções. A crítica de Guerreiro Ramos à ênfase dos escritos sobre reminiscências culturais africanas, o leva a chamar de cretinos e idiotas os autores da escola de Nina Rodrigues<sup>29</sup>. Apesar da crítica, foi o próprio sociólogo que foi criticado no 1.º Congresso do Negro Brasileiro por Joviano Severino de Melo: *“Toda vez que o sr. Guerreiro Ramos fala, eu não entendo quase nada [...] estamos cansados de ouvir falar de África! África! África !. Com a África não temos relações de amizade”*<sup>30</sup>

Desse modo, fica claro que a crítica desses intelectuais à postura dos estudos que enfatizavam apenas a cultura de modo não problematizado também ressoava entre a população negra em geral. Outra experiência dessa crítica que destaco é a fala de participante do II Congresso Afro-brasileiro na Bahia em 1937 que critica a preocupação culturalista dos intelectuais, sem nenhuma preocupação de discutir os problemas sociais da população afro-descendente.

As sugestões críticas foram:

- 1) *O Congresso Afro-brasileiro deve mostrar quão deplorável é a condição do negro no Brasil.*
- 2) *O Congresso Afro-brasileiro deve dizer ao negro que o linchamento social é pior que o linchamento físico.*
- 3) *O Congresso Afro-brasileiro deve quebrar os grilhões da opressão.*

---

<sup>28</sup> SIQUEIRA, José Jorge. **Entre Orfeu e Xangô: a emergência de uma nova consciência sobre a questão do negro no Brasil (1944-1968)**. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

<sup>29</sup> OLIVEIRA, Lucia Lippi de. **A Sociologia do Guerreiro**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995, p. 131-183.

<sup>30</sup> SIQUEIRA, José Jorge, op cit. p. 97.

- 4) *O Congresso Afro-brasileiro deve dizer que ele está morrendo de tuberculose, de carregar peso, de passar necessidade e de desgosto.*
- 5) *O Congresso Afro-brasileiro deve lembrar ao negro que ele é escolhido e preferido para fazer trabalhos baixos.*
- 6) *O Congresso Afro-brasileiro deve perguntar ao negro, até quando ele quer ser escravo?*<sup>31</sup>

A nova postura dos intelectuais negros que fizeram parte dessa sociologia da ruptura terá forma através de Congressos com outras questões, como o 1º Congresso do Negro Brasileiro em 1950, o próprio nome do Congresso é uma crítica aos Congressos anteriores que elegeram o negro como tema de pesquisa.

É esta nova postura que encontramos também nas reportagens sobre Candomblé no jornal *Quilombo*. Não é minha intenção fazer uma análise detalhada deste conteúdo, mas apresentar um panorama de como o Candomblé era tratado por diferentes atores sociais na imprensa carioca no momento em que João da Goméia iniciava sua vida no Rio de Janeiro.

Dois reportagens destacam-se, seja por seu conteúdo combativo, seja pela relação feita entre Candomblé e negros. A primeira no número 5 do jornal, em janeiro de 1950, tem como título *O problema da Liberdade de Culto*<sup>32</sup>. O conteúdo é de uma carta-resposta de Paulo Eleutério Filho, ex-chefe de polícia do Pará. É uma resposta à carta de Nunes Pereira indagando-o sobre a postura nova naquele momento de não perseguir os terreiros em Belém.

No número 10 do jornal<sup>33</sup> escreve Édison Carneiro um pequeno artigo, que, na realidade, foi copiado de seu livro *Candomblés da Bahia*, publicado pela primeira vez em 1948. Trata da cosmologia do Candomblé, o modo como o iniciado interage com o divino, seus ancestrais divinizados, os Orixás. Intrigante é a nota ao final do artigo que observa que o título da reportagem foi escolhido pelo jornal: *A Teogonia Negra*. Demonstração da tentativa dos editores de informar aos leitores que havia um conjunto de mitos e crenças negras a serem descobertas.

---

<sup>31</sup> BRAGA, Júlio. **Na gamela do feitiço: repressão e resistência nos candomblés da Bahia**. Salvador : EDUFBA, 1995, p. 88-89.

<sup>32</sup> O problema da Liberdade de culto. **Quilombo. Vida, problemas e aspirações do negro**. Rio de Janeiro, n. 10, p. 4 e 10.

<sup>33</sup> A Teogonia negra. **Quilombo. Vida, problemas e aspirações do negro**. Rio de Janeiro, n. 10, p. 3.

Assim, através de posturas na imprensa diferenciadas sobre o Candomblé podemos compreender que havia múltiplos contextos no Rio de Janeiro que nos permite observar com mais cuidado de que forma um pai-de-santo consegue se movimentar pelos gabinetes, cassinos, escolas-de-samba e delegacias da cidade.

## 1.2 Debate Historiográfico sobre o Candomblé no Rio de Janeiro

A ausência de obras que tenham como temática a história do Candomblé no Estado do Rio de Janeiro é notável, frequentemente mencionada por autores que se dedicam aos estudos das religiões afro-brasileiras.

Objeto que é tradicionalmente domínio do campo da antropologia, o tema das religiões afro-brasileiras possui poucas referências bibliográficas que o abordem a partir de metodologia e de questões que considerem uma historicidade específica.

As obras consultadas sobre Candomblé abordam a história das comunidades-terreiro a partir de um conjunto de eventos cronológicos selecionados através da memória social sem conexão com a vida em sociedade, destacando alguns nomes considerados relevantes, numa escolha que pouco privilegia a experiência da comunidade religiosa, mas privilegia a trajetória de indivíduos isolados. Como exemplo, temos a proliferação de biografias de nomes de destaque na história do culto aos Orixás.

Além das biografias, temos obras gerais sobre Candomblé que fazem um resumo das origens ao tratar do desenvolvimento da religião no Estado do Rio de Janeiro. É o caso das obras de Roger Bastide, Pierre Verger, Marco Aurélio Luz e José Beniste.

Apesar de não ser uma obra sobre o candomblé carioca, o livro *As Religiões Africanas no Brasil*<sup>34</sup>, de Roger Bastide, apresenta uma argumentação importante para a discussão sobre o assunto. Na obra, seu tema geral é compreender as relações estabelecidas entre as estruturas sociais e o mundo dos valores religiosos no seio do fenômeno social total. A intenção é analisar como se opera a distorção do sagrado a partir de sua relação com os elementos da modernidade. Partindo da concepção de que as modificações na estrutura da sociedade brasileira não se realizaram de modo homogêneo em todas as regiões, nas cidades

---

<sup>34</sup> BASTIDE, Roger. **As Religiões Africanas no Brasil**. Contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações. 3ª ed. São Paulo : Pioneira. 1989.

do Sul do país, as consideradas como metrópoles, o impacto da dinâmica social causou maiores danos à religiosidade de matriz africana.

Portanto, será a partir daquilo que Bastide considera como uma degeneração da religião que constrói seus argumentos sobre o Candomblé no Rio de Janeiro. São três os principais argumentos que explicam o caráter degenerado do culto na cidade, considerado como “macumba”. O primeiro argumento é o da maior presença de negros de origem banto no Rio de Janeiro. Influenciado pelas obras de Nina Rodrigues e Edson Carneiro, Bastide aceita a ideia de que os negros bantos não conseguiram resistir e preservar suas crenças religiosas, ao contrário dos negros baianos, de etnia “nagô”, que teriam, através da preservação de uma memória coletiva ancestral, preservado suas práticas religiosas intactas.

Além da hierarquização étnica, outro elemento que embasa seu argumento é o da maior abertura para a entrada de mulatos na religião. Entretanto, o principal argumento que definiria o fracasso do desenvolvimento do Candomblé no Rio de Janeiro é a questão do processo de urbanização e industrialização que passou a ex-capital federal, fato não ocorrido nas cidades do Nordeste com a mesma intensidade.

Segundo o autor, os negros teriam conservado o Candomblé no Rio até o final da primeira década do século XIX. A consequência do processo de urbanização e industrialização levaria ao fracasso da diferenciação étnica e ao início de uma desafricanização.

Mesmo levando em conta a migração de negros de origem nagô de Salvador para o Rio de Janeiro desde a metade do século XIX, o autor afirma que para estes negros era impossível a preservação de suas crenças e práticas religiosas nas grandes metrópoles, já que a base da preservação do culto era a identidade étnica, e esta identidade estava dissolvida em uma “solidariedade da miséria” na transformação do negro em operário.

Dessa forma, o primeiro estudo que se propôs a analisar a religiosidade de matriz africana no Estado do Rio de Janeiro foi enfático ao afirmar a impossibilidade do desenvolvimento da religião nas regiões marcadas pelo forte processo de modernização a partir dos anos 1940. Às grandes metrópoles caberia o papel de abrigar as distorções da religiosidade africana, ou seja, “macumba” e Umbanda, representantes da magia, que se opõem ao conceito de religião.

A tese defendida por Roger Bastide parece ter contribuído para a ausência do interesse em estudos sobre a religião no Estado. Mesmo os autores que se opuseram ao “paradigma nagô”<sup>35</sup>, como Yvonne Maggie e Patrícia Birman<sup>36</sup>, nas décadas de 1970 e 1980, enfocaram seus trabalhos na Umbanda e não no candomblé.

Os autores não levaram em consideração os índices que podemos encontrar no livro de João do Rio *As Religiões no Rio*<sup>37</sup> que aponta claramente um desenvolvimento de culto aos Orixás no Rio de Janeiro entre o final do século XIX e início do XX, que não está estritamente ligado à vinda de migrantes africanos e baianos da Bahia. Devido ao não comprometimento do jornalista com a memória da religião, além de sua visão eurocêntrica, o livro não é bem visto pelo povo-de-santo, acredito que tanto pelas passagens com conteúdo depreciativo em relação à religião, quanto por oferecer informações que contradizem a memória dominante. Na biografia do Professor Agenor Miranda, principal articulista sobre a memória do candomblé no Rio de Janeiro, os autores Muniz Sodré e Luís Felipe de Lima caracterizam o livro *As Religiões no Rio* como um “[...] amontoado de enganos e informações duvidosas, veiculam muitos dos preconceitos da sociedade branca da época contra os cultos negros [...]”<sup>38</sup>. Segundo os autores “*O professor Agenor conhece o livro, mas seu único comentário a respeito é um muxoxo, seguido de um balançar desconsolado da cabeça*”<sup>39</sup>

Somente em 1994 é publicado o livro de Agenor Miranda<sup>40</sup> *Os candomblés antigos do Rio de Janeiro*<sup>41</sup>. Apesar do título, no livro há apenas menos de 10 páginas dedicadas ao tema. A obra não é fruto de uma pesquisa aprofundada com base em referências documentais. Nas palavras do autor, o livro é composto de “*passagens que povoam a minha memória e são uma ínfima parcela da totalidade do tema*”.

---

<sup>35</sup> Chama-se “paradigma nagô” os pressupostos de uma pureza existente nas práticas religiosas dos terreiros de nação Ketu, origem iorubá.

<sup>36</sup> MAGGIE, Yvonne. **Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito** (1974). BIRMAN, Patrícia. **Feitiço, carregado e olho grande: Os males do Brasil são**. (1980).

<sup>37</sup> JOÃO, do Rio. *As Religiões do Rio*. 2. ed. Rio de Janeiro : José Olympio, 2008.

<sup>38</sup> SODRÉ, Muniz; LIMA, Luís Filipe de. **Um vento sagrado – História de vida de um adivinho da tradição nagô-ketu brasileira**. Rio de Janeiro: Mauad, 1996.

<sup>39</sup> Op. Cit. p. 74

<sup>40</sup> Agenor Miranda Rocha, conhecido como Pai Agenor, foi um babalorixá iniciado no candomblé baiano no início do século XX. Muda-se para o Rio de Janeiro na década de 1920 e exerce a profissão de professor no Colégio Pedro II. Publicou 2 livros sobre Candomblé. Figura expoente na memória dos adeptos da religião.

<sup>41</sup> ROCHA, Agenor Miranda. **As nações Kêtu: origens, ritos e crenças. Os candomblés antigos do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Mauad, 2000.

A narrativa do livro vincula as casas-de-santo que existiram no Rio de Janeiro no início do século XX à Salvador. Nos cortiços do centro da cidade teriam sido fundadas as primeiras casas de candomblé. Os nomes citados pelo autor são: João Alabá, Abedé, Mãe Aninha e Bamboxê, que seriam as grandes lideranças religiosas na cidade. Com exceção do terreiro de Mãe Aninha, os demais não resistiram à morte de seus líderes. Portanto, Agenor Miranda argumenta que a implantação e desenvolvimento do candomblé na cidade estão intrinsecamente relacionados à vinda de baianos para o Rio de Janeiro.

Das quatro casas mencionadas, apenas a de Mãe Aninha deu prosseguimento às suas atividades. O autor realiza um “salto” no tempo para as décadas de 1950/1960, consideradas por ele como “*os anos de ouro*” do candomblé na cidade, citando nomes de líderes e terreiros que teriam marcado a época: Bate-Folha, Axé Opô Afonjá, e a casa “*do mais famoso pai-de-santo da cidade: Joãozinho da Goméia, o chamado ‘rei do candomblé’, em Caxias*”<sup>42</sup>. Cita ainda o Axé Mesquita de Dona Davina de Omolu.

O texto de Agenor Miranda é marcado, sobretudo, por seu conteúdo descritivo, não há análise ou qualquer tipo de discussão sobre o desenvolvimento da religião no Estado.

Sobre o candomblé carioca encontraremos um texto analítico apenas no artigo de Stefania Capone *Le pur et le dégénéré: le candomblé de Rio de Janeiro ou les oppositions revisités*<sup>43</sup>. O objetivo de Capone é de, através da reconstituição da história do candomblé no Rio de Janeiro, por meio da trajetória de vida de alguns pais e mães-de-santo que vieram de Salvador, pôr em evidência o papel exercido pelo Sul do Brasil como um espaço de afirmação para jovens sacerdotes em um processo descrito pela autora como de ascensão social e acumulação de prestígio.

Para provar seu argumento, de que a vinda de um número considerável de líderes religiosos baianos para o Rio de Janeiro possuía um caráter essencialmente político, a autora escolhe as trajetórias de 4 líderes: Mãe Aninha, Joãozinho da Goméia, Cristóvão de Ogunjá e Alvinho de Omolu. Capone reúne elementos de tensão e conflito presentes nas biografias dos líderes religiosos e analisa as suas migrações de Salvador para o Rio de Janeiro (no caso de Alvinho de Omolu do Rio para São Paulo) através daquilo que chama de uma “*marché religieux*”. Ou seja, os jovens líderes, sem fama, poder e legitimação no Nordeste teriam

---

<sup>42</sup> ROCHA, Agenor Miranda, op cit, p. 34.

<sup>43</sup> CAPONE, Stefania . Le pur et le dégénéré : le candomblé de Rio de Janeiro ou les oppositions revisitées. *Journal de la Société des Américanistes*. v. 82, p. 259-292, 1996.

vindo ao Rio de Janeiro em busca de um espaço para sua afirmação como sacerdotes. A mudança geográfica de um pólo “inchado” (Salvador vista como uma cidade que possuía uma acentuada concorrência religiosa) para outro pólo com maiores possibilidades para o exercício de liderança, abriria a chance para pais e mães-de-santo obterem um maior reconhecimento de autoridade sacerdotal.

Ao comentar a trajetória de Joãozinho da Goméia (conhecida por ela através de bibliografia), a antropóloga enfatiza a condição de homossexual do sacerdote e sua pouca legitimidade entre seus pares em Salvador, por não ser considerado descendente de uma raiz considerada tradicional dentro da ortodoxia defendida no culto. Esses traços seriam um impulso para sua vinda à cidade em busca de construção de autoridade religiosa.

Apesar de Mãe Aninha ter trocado Salvador pelo Rio, no final do século XIX, Joãozinho da Goméia e Cristóvão de Ogunjá terem feito a mesma opção na década de 1940 e Alvinho de Omolu se transferido do Rio para São Paulo na década de 1960, Stefania Capone reúne todas essas experiências individuais guiadas pela ideia de uma estratégia comum a todos eles que era a busca por legitimação de poder, não ampliando seu argumento para demais possíveis razões.

Terminada a apresentação das obras sobre o candomblé carioca, que não se configura como um debate propriamente, apenas um quadro, apontaremos as obras específicas sobre o babalorixá João da Goméia: dois artigos e uma dissertação de Mestrado.

### **1.3 Debate historiográfico sobre João da Goméia**

No artigo *Joãozinho da Goméia: o lúdico e o sagrado na exaltação ao Candomblé*<sup>44</sup>, os antropólogos Raul Lody e Wagner Gonçalves da Silva analisam a trajetória do sacerdote tentando compreender o papel que um estilo de vida pessoal assume na configuração do campo religioso afro-brasileiro a partir do contato com outros domínios da cultura nacional.

Ao narrar a vida do sacerdote desde sua controversa iniciação religiosa, passando por sua mudança para o Rio de Janeiro (e as polêmicas nas quais se envolve na nova cidade), até seu sucesso como babalorixá afamado, a intenção dos autores é, mais do que destacar a

---

<sup>44</sup> LODY, Raul ; SILVA, Wagner Gonçalves da. Joãozinho da Goméia: o lúdico e o sagrado na exaltação ao Candomblé. In: **Memória Afro-Brasileira: caminhos da alma**. São Paulo: Summus, 202.

liderança exercida na divulgação do candomblé, enfatizar o trânsito aberto e explorado por Joãozinho da Goméia entre o mundo do terreiro e o da sociedade, justamente este trânsito que provocou tantas críticas ao sacerdote: “*O candomblé da Goméia vai à rua, aos clubes, às boates, à passarela, ao carnaval, aos festivais, aos eventos de exaltação afro-brasileira*”<sup>45</sup>.

A visibilidade ao candomblé através das ações “transgressoras” de João da Goméia revelando um *ethos* do povo-de-santo por meio de dicotomias do tipo sagrado e profano, prazer e devoção, presentes na personalidade pública e privada do pai-de-santo, são os principais argumentos dos autores privilegiando ilustrações de conceitos através de um personagem religioso.

Na dissertação *Um vento de fogo. João da Goméia: o homem do seu tempo*<sup>46</sup>, Antônio Carlos Peralta tentou revelar aspectos da religião afro-brasileira através da análise biográfica e do sacerdote João da Goméia buscando demonstrar transformações de linguagem e valores na dinâmica da religião. Para o autor, o sacerdote driblou obstáculos ideológicos, políticos e religiosos, conseguindo afirmar-se no universo do candomblé a partir de sua originalidade (linguagem e mecanismos de comunicação próprios).

A partir do papel de destaque desempenhado pelo sacerdote na sociedade, a intenção de Antônio Carlos Peralta era enfatizar as consequências marcantes de sua ação na mentalidade e no cotidiano da cidade do Rio de Janeiro. O autor afirma que Joãozinho da Goméia transformou seu terreiro em um grande centro religioso que integrava várias classes sociais, e o papel exercido por sua casa-de-santo ultrapassava o campo religioso. Argumenta também que o destaque conquistado pelo sacerdote teve como consequência uma mudança na imagem sobre o candomblé, até então visto como manifestação de “gente inferior, pobre e negra”. Entretanto, não analisa de que forma aconteceu esta suposta mudança, nem qual imagem teria sucedido a anterior.

Sobre a partida de João da Goméia para o Rio de Janeiro, afirma, utilizando relatos orais de parentes do sacerdote, que João almejava tornar-se famoso na cidade grande. Seu embarque definitivo para o Rio seria motivado por um convite do jornalista Orlando Pimentel e um contrato como coreógrafo do cassino da Urca. Portanto, esta versão sobre sua

---

<sup>45</sup> LODY, Raul ; SILVA, Wagner Gonçalves da. Op. Cit. p. 174

<sup>46</sup> PERALTA, Antônio Carlos. **Um vento de fogo - João da Goméia: o homem do seu tempo**. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Severino Sombra, 2000.

vinda como artista e não como sacerdote não teria a mesma conotação político-religiosa atribuída pela antropóloga Stefania Capone, que parece ter tentado explicar a vinda de João da Goméia a partir de um conhecimento atual que temos sobre o sucesso dele como pai-de-santo e não como bailarino/artista, atribuindo anacronicamente uma estratégia pré-definida e vencedora à sua biografia.

As demais contribuições da dissertação são de caráter informativo e descritivo da vida do babalorixá baiano.

Por fim, temos o artigo de Joselina da Silva e Maria Manuela Alves Maia “*Ao cair dos búzios*”: *conselhos do pai Joãozinho da Goméia num jornal dos anos quarenta*<sup>47</sup>. O texto discute o processo da permeabilidade do espaço público pela religiosidade de matriz africana após o Estado Novo. A trajetória de Joãozinho da Goméia é utilizada para compreender seu universo mágico. Para isso, as autoras não empreenderam uma análise de toda a vida do babalorixá, mas escolheram a coluna no jornal *Ao cair dos búzios*, no qual o sacerdote conversa semanalmente com consulentes. Argumentam que sua visibilidade cultural e política abriu novas perspectivas de diálogo entre religião e sociedade, e suas atividades trouxeram o candomblé para o centro do debate. João da Goméia teria se beneficiado da conjuntura social do país: discussões em torno das questões raciais, renovação no movimento negro, expansão da “macumba” na mídia escrita pelo interesse da classe média.

Apesar de reconhecer a fama precedente de Joãozinho da Goméia, as autoras afirmam que o seu reconhecimento como grande Babalorixá foi solidificado em sua passagem como colunista no jornal Diário Trabalhista. A partir de um meio de comunicação com a sociedade mais ampla, Joselina da Silva e Maria Manuela Alves Maia concluem a partir da análise do conteúdo da coluna que apesar da fama de sacerdote pouco ortodoxo, responsável por inúmeras transformações no culto o qual praticava, João da Goméia ao se dirigir à sociedade não questionava valores estabelecidos, colocando-se sempre de acordo com a moral vigente.

Sobre sua vinda ao Rio de Janeiro, as autoras conjecturam que nada mais óbvio do que sua escolha por uma cidade grande onde pudesse desenvolver seu estilo singular. A

---

<sup>47</sup> MAIA, Maria Manuela Alves ; SILVA, Joselina da . "Ao cair dos búzios": Conselhos do pai Joãozinho da Goméia, num jornal dos anos quarenta.. **Revista Faces da Academia**, v. 2, p. 25-34, 2007.

cidade possuiria todo o *glamour* que João necessitava para mostrar seu potencial religioso e artístico. Concluem o texto argumentando que o mito criado em torno de Joãozinho da Goméia, sua imagem pública criada por espectadores, pais-de-santo políticos, imprensa e por ele mesmo, foram importantes por difundir no imaginário da cidade outra característica da religião e isso acabou convergindo para uma resistência cultural da população afro-descendente.

Delimitados alguns espaços e debates sobre a trajetória de João, analiso no capítulo seguinte os variados olhares sobre o pai-de-santo que contribuíram para a construção de uma memória conturbada.

## Capítulo 2: João da Gomeia: um “marginal” que virou “rei”

Nem sempre João da Gomeia foi rei. No início da sua trajetória espiritual, o sacerdote não era dos mais queridos no círculo religioso baiano e isso se refletiu nos escritos acadêmicos sobre ele. Assim como, após seu sucesso e notoriedade como pai-de-santo, isso também se refletiu consideravelmente nas análises sobre ele após a sua morte.

Deste modo, propomos neste capítulo a análise sobre a construção da memória de João da Gomeia a partir de trabalhos acadêmicos enfatizando o seu contexto de produção, pois acreditamos que isso pode esclarecer substancialmente os caminhos de institucionalização e homogeneização das práticas e valores do Candomblé. Em outras palavras, a análise sobre a mudança observada no discurso acadêmico em relação às práticas religiosas de João fornece elementos que explicam de que modo ele conseguiu superar os estigmas que carregava e conseguiu imprimir no culto, pelo menos no Rio de Janeiro, práticas que antes não eram consideradas aceitas ou tidas como tradicionais.

Outra questão que é introduzida no capítulo, mas percorre o texto até o final é a construção da memória e da identidade do Candomblé no Estado do Rio de Janeiro a partir da imagem construída sobre Joãozinho da Gomeia.

Os livros que contém fragmentos de análise sobre Joãozinho da Gomeia e que serão analisados são: **A Cidade das Mulheres**, de Ruth Landes e **As religiões africanas no Brasil. Contribuição a uma sociologia das interpretações das civilizações**, de Roger Bastide. Bastide menciona João apenas duas vezes em **O candomblé da Bahia**, esses fragmentos também serão inseridos na análise.

Quatro artigos: **Joãozinho da Gomeia, o lúdico e o sagrado na exaltação do candomblé**. De Raul Lody e Vagner Silva, **Le pur et le dégénéré : le candomblé de Rio de Janeiro ou les oppositions revisitées**, de Stefania Capone e **"Ao cair do Búzios" : Conselhos do Pai Joãozinho da Gomeia, num jornal dos anos quarenta e O negro baiano pai Joãozinho da Gomeia: o candomblé de Duque de Caxias na mídia dos anos cinquenta**, ambos de Joselina da Silva.

Uma dissertação de mestrado, **Um Vento de Fogo: João da Goméia, um homem do seu tempo** e uma monografia de conclusão de curso, *De São Caetano a Caxias: Um estudo de caso sobre a trajetória do Rei do Candomblé Joãozinho da Goméia*, de Andréa Nascimento.

Separamos as obras em três grupos. Incluímos no primeiro grupo os argumentos de Ruth Landes e Roger Bastide por considerarmos que as análises feitas pelos autores sobre João da Goméia refletem um conteúdo filiado àquilo que autores como Beatriz Dantas, Stefania Capone e Nicolau Pares chamam de estudos africanistas ou afro-cêntricos, ou seja, estudos que refletem sobre o Candomblé e seus adeptos tendo como eixo de análise sua relação com a sobrevivência cultural africana na religião. No segundo grupo, temos os autores que se opuseram teórico-metodologicamente à postura assumida pelos africanistas e optaram por pensar o Candomblé a partir de uma perspectiva que considera a diáspora e suas consequências para as instituições e valores africanos no Brasil. Por fim, no último grupo reuní os trabalhos que têm como marca fundamental a exaltação à narrativa vencedora de João da Goméia e, principalmente, a ausência de discussão teórica.

## **2.0 A África como categoria de análise: os afro-cêntricos**

No grupo 1 analiso as obras de dois estrangeiros que vieram com objetivos diversos para o Brasil mas acabaram produzindo textos que tinham como eixo a tradição preservada pelos negros iorubas. A presença de João da Goméia nas duas obras justifica-se pelo pai-de-santo estar fora da categoria privilegiada pelos autores quando observam a estrutura do Candomblé baiano. João torna-se o exemplo daquilo que se desvirtua da tradição de maneira emblemática devido à sua extravagância e ousadia, a sua incômoda presença no espaço religioso baiano não consegue passar despercebida pelo olhar estrangeiro.

Landes chega ao Brasil em 1938 incentivada pela Universidade de Colúmbia para estudar a vida dos negros no Brasil pois era notícia nos Estados Unidos que a população negra no Brasil vivia livremente no país, sem maiores tensões inter-raciais e sua vinda era para obter informações de como a vida no Brasil se diferia da de seu país de origem. Escolhe a Bahia por considerar que o que fazem os negros baianos era típico do Brasil.

A amizade com Édison Carneiro a leva aos terreiros de Candomblé considerados por ele os mais tradicionais e a norte-americana circula entre a Casa Branca e o Gantois. A presença de mulheres à frente de um culto religioso lhe surpreende e direciona sua escrita etnográfica a partir da força e do poder da mulher negra. Contudo, Landes chega à Bahia num momento de ascensão de alguns cultos africanos que incluíam em seus ritos práticas e valores da cultura indígena e espírita, os chamados Candomblés de Caboclo, com lideranças masculinas.

Inevitavelmente, a fala indignada das mães-de-santo sobre o assunto, leva a pesquisadora a olhar também para essas casas consideradas impuras e é nesse momento que Landes observa a forte presença de homossexuais masculinos como líderes de culto. João era um deles.

1938 também é o ano que Roger Bastide chega ao Brasil. Seu objetivo era estudar as religiões afro-brasileiras a partir de uma perspectiva sociológica sobre o transe. Chega a USP para substituir Lévy-Strauss na cadeira de sociologia. Em seus estudos sobre o negro, Bastide quer demonstrar que o pensamento africano é um pensamento culto. Apesar do curto período de pesquisa de campo, o autor escreve inúmeros subtemas em relação ao negro no Brasil, mas suas obras sobre religião tiveram maior impacto no campo de estudos raciais.

Ângela Lühning menciona na introdução do livro **Verger-Bastide: dimensões de uma amizade**<sup>48</sup> uma visita de Bastide ao terreiro de Joãozinho da Goméia. Contudo, na trajetória de exaltação dos valores religiosos africanos e seus descendentes no Brasil, João ganhou espaço na obra do francês de modo pejorativo, sempre quando o autor pretendia comparar práticas que ele considerava tradicionais ou corrompidas pelos valores europeus, principalmente.

O contato de Bastide com o candomblé baiano e com as “macumbas” no Rio de Janeiro e São Paulo, aliado ao contexto de industrialização e urbanização dos Estados do Sudeste do Brasil levou o sociólogo a definir posições hierárquicas em relação a importância das identidades negras no Brasil.

A questão central de Bastide sobre as religiões afro-brasileiras é responder como essas religiões reagiram ao desenvolvimento da urbanização, miscigenação e ascensão do

---

<sup>48</sup> Lühning, Angela. **Verger - Bastide: Dimensões de uma amizade**. São Paulo: Bertrand Brasil, 2002.

mulato, ao êxodo rural, à chegada de migrantes europeus, mas, principalmente à industrialização e inserção do negro na sociedade de classes. Bastide conclui que diferentes regiões brasileiras responderam a essas questões de modo diverso. O Nordeste, representado pelos descendentes nagôs, conseguiram preservar com mais fidelidade sua tradição religiosa. Enquanto o Sudeste do país, representado pelos bantos, que misturavam crenças espíritas e indígenas, não conseguiu resistir às mudanças significativas que enfrentava a sociedade brasileira.

Assim, chega a distinguir dois tipos de negro: o negro fiel à África de seus pais e o negro alienado do sul do Brasil. João da Goméia pertencia à última categoria, com o agravante de ser mulato e de não possuir, na visão do autor, ascendência africana privilegiada.

Em **Vovó Nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil**<sup>49</sup>, Dantas distancia-se dos dois pressupostos dominantes que encontramos na literatura clássica sobre a religiosidade afro-brasileira. Peter Fry no prefácio do livro os evidencia: o primeiro é observar os terreiros como contribuição específica do negro para a formação da cultura brasileira; o segundo é entendê-los unicamente como espaços de resistência de negros contra os brancos. A autora analisa as religiões afro não como o embate entre negros dominantes e brancos dominadores, mas como espaço privilegiado de alianças e conflitos entre agentes sociais diversos, incluindo, os antropólogos.

É na parte sobre o papel desempenhado pelos estudiosos da religião que Dantas define esse grupo como filiados a uma metodologia que privilegia a busca por traços africanos na religião. Distancia-se deles ao observar que em Recife, no terreiro de dona Bilina também se busca a África, mas que essa construção mítica é bastante diferenciada em relação a dos terreiros nagôs baianos. A partir disso, Dantas desenvolve seu trabalho identificando as diversas formas de se praticar a tradição africana. E essa sua escolha e caminho de abordagem sobre um terreiro em Recife me inspirou na escolha do tema da dissertação, concordando em grande parte com seu modo de analisar o desenvolvimento da religião, no meu caso, em um contexto carioca.

---

<sup>49</sup> DANTAS, Beatriz G., **Vovó Nagô e Papai Branco. Uso e abuso da África no Brasil**, Rio de Janeiro: Graal, 1988.

Para a autora, os africanistas<sup>50</sup> tomam feições diversas: alguns produzem o cotejo mecânico de traços culturais cuja semelhança com os africanos é prova de “sobrevivência” e outros como expressão de um verdadeiro pensamento africano, como é o caso de Roger Bastide. A preocupação central é procurar no Candomblé a África, emergindo, assim, a valorização da pureza dos Candomblés considerados mais tradicionais em detrimento daqueles que, por razões diversas, não conseguiram preservar a tradição dos seus ancestrais.

Dessa forma, a autora deduz que a postura metodológica adotada por esse grupo é a de que a presença de traços africanos indica uma maior resistência do negro. Assim, o modelo nagô é transformado em categoria analítica e quando se olha para outros terreiros e nota-se a ausência dos traços africanos observados nos terreiros “tradicionais” há como consequência as avaliações desses espaços como “degenerados”, “deturpados” ou de “sobrevivências religiosas menos interessantes”. Opõem-se aos conceitos de integração e resistência a partir do grau de “pureza” das práticas religiosas. Dantas conclui que este tipo de análise ignora a sociedade local onde se desenvolve o contato entre culturas diferentes.

Para definir estes africanistas, ela contrastou seus pressupostos com autores como Fredrich Barth e Abner Cohem, que descartam a visão tradicional de etnia como uma unidade cultural isolada social e geograficamente.

Abner Cohen, por exemplo, considera os grupos étnicos como um grupo de interesse que pode manipular parte de sua cultura tradicional como meio de efetivar a articulação de um grupo na busca pelo poder. Desse modo, a etnicidade é também entendida como um fenômeno político ao instrumentalizar normas, valores e mitos para justificar sua superioridade. Esses elementos são utilizados para demarcar a fronteira entre o “nós” e os “outros”. No terceiro capítulo, ao analisarmos a participação de João no II Congresso Afro-brasileiro e as denúncias sobre o terreiro da Goméia como não-tradicional, dialogaremos com este ponto de vista de Cohen, por considerarmos que o processo de institucionalização do Candomblé pode ser entendido como um espaço de conflito visando a busca pelo poder a partir do discurso de pureza étnica.

---

<sup>50</sup> Dantas e demais autores com críticas semelhantes não definem esses autores como “africanistas”, é um termo utilizado por mim para definir os estudiosos que tinham como paradigma a sobrevivência da cultura africana para estudar o Candomblé. Nicolau Pares utiliza o termo afro-cêntricos.

Dantas também analisa o papel dos intelectuais na construção da ideologia em que a pureza nagô estaria identificada com a fidelidade a uma tradição africana. Apresenta essa pureza como categoria nativa para assumir diferenciação entre outras práticas religiosas e indica que os estudiosos assumiram essa categoria e contribuíram para sua legitimação em suas obras. A autora foi uma das pioneiras ao atentar para o fato de que a valorização e a relação direta entre nagôs e a Bahia é uma forma de diferenciar dos cultos praticados no Sul do Brasil, onde haveria maior número e influência da cultura de origem Bantu. Esse processo inicia-se com Nina Rodrigues, mas será desenvolvido por seus discípulos Arthur Ramos e Gilberto Freyre e posso complementar que foi reatualizado por Roger Bastide.

No prefácio do livro **A Busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil**<sup>51</sup>, Stefania Capone lembra que Salvador é considerada a Roma africana e que há uma ideia no senso comum de que lá as tradições religiosas trazidas pelos antigos escravos souberam se preservar, possibilitando a sua transmissão a gerações futuras de modo fiel. A Bahia concentrava em si um ideal de africanidade, o que tornou os Ioruba (nagôs) guardiões da pureza religiosa nos estudos afro-brasileiros. Enquanto os bantus, como os *donos do lúdico*, na fala de Bastide. O adjetivo lúdico aparecerá em vários momentos da vida de João para caracterizá-lo.

A autora afirma que esses pressupostos organizavam internamente o campo de pesquisa afro-brasileiro, o que explica o fato do restrito número de pesquisas sobre o Candomblé no sul do país. Afinal, se o objetivo era encontrar a África no Brasil e já estava decidido que ela estava na Bahia, quem se interessaria pelos cultos sincréticos do resto do país?

No texto, Capone concorda com os argumentos de Beatriz Dantas, que considera que o nagô como sinônimo de pureza africana era uma categoria originada do encontro do discurso de religiosos, para justificar sua hegemonia, com o discurso dos pesquisadores, dos quais muitos tinham estreita ligação com os terreiros considerados tradicionais<sup>52</sup>.

---

<sup>51</sup> CAPONE, Stefania. **A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Contra Capa/Pallas, 2004

<sup>52</sup> Nina Rodrigues tinha como principal campo de estudo o terreiro do Gantois e seu informante/colaborador era Martiniano Eliseu do Bonfim, que tinha cargo no terreiro Opô Afonjá e durante certo tempo foi influente na Casa Branca (Ilê Axé Iyá Nassô Oká). Édison Carneiro baseou suas pesquisas principalmente no Opô Afonjá. Arthur Ramos também pesquisou o Gantois e foi confirmado para Ogan no terreiro “para fins de

Capone define esses africanistas comentando suas principais obras. Cita e analisa Nina Rodrigues, Édison Carneiro, Arthur Ramos e Roger Bastide. O enfoque é a oposição criada pelos autores entre religião e magia. Os cultos tradicionais, identificados pela pureza dos seus rituais, praticavam religião. Já os cultos degenerados e sincréticos praticavam magia, característica específica dos candomblés de origem Bantu e da macumba carioca e paulista.

Por fim, ela atribui a estes estudos o fato de darem pouco espaço ao indivíduo: *“pois o culto parece ser sempre oriundo de um passado imutável e imposto aos adeptos. Os iniciados se mostram, assim, despossuídos de suas vidas material e espiritual: são atuados pelos deuses e, em nenhum momento, descritos como atores sociais ou sujeitos políticos”*<sup>53</sup>.

O livro de Nicolau Pares, **A formação do Candomblé. História e formação da nação Jeje na Bahia**<sup>54</sup>, é, nas palavras do autor, *“uma contribuição para a recuperação da memória histórica de um grupo geralmente esquecido, tanto nos estudos afro-brasileiros como entre o povo-de-santo”*. O autor refere-se à nação Jeje. Dentre os fatores desse “esquecimento” destacamos a valorização da nação Ketu (nagô/ioruba) entre pesquisadores e adeptos religiosos, fato que o autor analisa historicamente a partir do que chama de um processo de “nagoização” do Candomblé a partir do século XIX.

No prefácio, Parès recorre também a Barth para diferenciar dois conceitos: cultura e etnicidade, sendo esta última entendida como uma dinâmica que valoriza os sinais diacríticos que expressam as diferenças a partir da utilização de apenas alguns elementos culturais. Entende, portanto, o Candomblé como *“um claro exemplo dessa dinâmica paralela da diferenciação ‘étnica’ estabelecida a partir de uma série discreta de elementos rituais”*<sup>55</sup>.

Além de concordar com a visão de que o Candomblé é uma dinâmica de homogeneização institucional a partir da escolha (às vezes política) de alguns elementos

---

pesquisa acadêmica”. Roger Bastide transitou pelos três terreiros para compor sua obra *O candomblé da Bahia* e tinha “santo assentado” no Opô Afonjá, segundo Wagner Gonçalves da Silva em *Antropólogo e sua magia. Trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras* (2006), página 94.

<sup>53</sup> CAPONE, Stefania. (2004) *Op. Cit.* p. 35

<sup>54</sup> PARÈS, Luis Nicolau. **A formação do Candomblé. História e formação da nação jeje na Bahia**. Campinas: Editora da Unicamp, 2006, p 13.

<sup>55</sup> *Op. Cit.* p. 15

africanos, utilizo essa noção ao longo da dissertação para tentar relacionar que essa tentativa de homogeneização das práticas religiosas gerou uma série de conflitos e acusações contra aqueles que não aderiam às práticas consideradas corretas. Entendo que a não adaptação de João da Goméia em Salvador e as constantes críticas a que estava submetido, não apenas ele, como também o Candomblé de Angola, o Candomblé de Caboclo e as macumbas do Sudeste do país podem ser entendidas também como parte do processo que estava em pleno vigor em Salvador, no final da década de 1930, quando Édison Carneiro, aliado a alguns líderes de terreiros, propuseram no final do II Congresso Afro-brasileiro a criação da União das Seitas afro-brasileiras com objetivo claro de regulação das práticas religiosas na Bahia. Esse processo de homogeneização institucional teve, portanto, colaboração direta dos pesquisadores, no caso, dos africanistas.

Ao falar sobre os estudos das religiões afro-americanas, Parés compara duas abordagens. A primeira relacionada ao relativo grau de continuidade das culturas africanas no Novo Mundo, e a segunda, à mudança sofrida por essas culturas.

Os estudos afro-cêntricos valorizam o conceito de *sobrevivência cultural* ao interpretar a cultura religiosa africana no Novo Mundo. Tentam provar que, apesar das mudanças aparentes, há uma continuidade na estrutura. O autor observa que essa interpretação é assumida pelo setor “tradicionalista” dos adeptos do Candomblé e que reforça a ideologia da “pureza” étnica e ritual.

Entendo que tanto **A cidade das mulheres** de Ruth Landes, quanto **As religiões africanas no Brasil** de Roger Bastide filiam-se a esta linha interpretativa sobre o Candomblé. Na obra de Landes a abordagem africanista acadêmica é menos enfática, ela não teoriza sobre isso, mas assume quase que completamente a fala dos representantes dos terreiros tradicionais. Sua influência teórica é Édison Carneiro, que assumia o discurso de Nina Rodrigues sobre a superioridade étnica dos nagôs em relação, principalmente, aos bantus. Na obra de Landes aparece o João da Goméia na Bahia, que ainda não era o rei do Candomblé.

Em Bastide, observaremos a continuidade do discurso de pureza étnica, acrescentando-se a isso novas interpretações sobre a inferioridade das práticas religiosas de origem não-nagô. O João que aparece em **As religiões africanas no Brasil** já está no Rio de

Janeiro, a pátria da macumba, logo, um fator a mais para sua depreciação como sacerdote, segundo o autor.

A justificativa para a não-inclusão de Édison Carneiro no grupo dos africanistas é que sua relação pessoal com João da Goméia, a partir do convite para o pai-de-santo participar do II Congresso Afro, merece um capítulo a parte. A análise dessa relação e a opinião de Carneiro sobre João será objeto do capítulo que tratarei sobre a vida do pai-de-santo em Salvador e o início do processo de sua fama na mídia, processo que foi acelerado a partir do relacionamento entre os dois.

### **2.0.1 Um João na Cidade das Mulheres**

*A Cidade das Mulheres* não teve boa repercussão entre os pares de Ruth Landes nos Estados Unidos. Margaret Mead cobrou do trabalho uma análise que se relacionasse o quadro religioso que a autora observou com outras esferas da vida social. E concluiu: “[...] o que ela não fez, pois tomou o partido de acompanhar a interpretação de Carneiro e das mães dos terreiros de candomblé que conhecer”<sup>56</sup>.

A crítica de Mead a Landes é fundamentada. O livro é descritivo, com pouco espaço para análise antropológica das falas que o compõem. Contudo, cabe mencionar que a autora propôs escrever um livro “num estilo mais popular”<sup>57</sup>. O encantamento de Landes foi tal pelo poder observado pelas mulheres no Candomblé que não lhe interessou investigar quais os caminhos que essas mulheres percorreram para a construção desse matriarcado. Mas o que não interessou a Landes, será de nosso interesse na discussão do matriarcado baiano no capítulo 3.

A dura crítica recebida de Arthur Ramos ao seu livro relaciona-se à seguinte observação de Landes: que estaria em processo um aumento do número de mulheres e de homossexuais como sacerdotes na Bahia. Observação que contrariava os estudos contemporâneos ao livro que enfatizavam o lugar da África na interpretação da cultura negra no Novo Mundo. Se nas sociedades africanas que cultuavam orixá o sacerdócio era

---

<sup>56</sup> LANDES, Ruth (2002) *Op. Cit.* p. 13

<sup>57</sup> Na nota 6 do prefácio de *A cidade das mulheres* Mariza Corrêa diz que em carta de Landes a Arthur Ramos em 1939, a autora comenta que pretendia escrever seu livro “num estilo mais popular”.

majoritariamente masculino e negava-se a possibilidade de homossexuais assumidos liderarem qualquer tipo de culto, como afirmar que em Salvador, a cidade que preservava as tradições religiosas africanas, o culto passava as mãos de mulheres e homossexuais?

Peter Fry explica a resistência ao livro de Landes: “[...]Por preocupar-se menos com linhas genealógicas África-Brasil e mais em compreender a lógica e o funcionamento das instituições afro-brasileiras na Bahia contemporânea, Ruth Landes enxerga um campo em movimento e mutação[...]”<sup>58</sup>. Nesse campo em movimento é que Landes enxerga João da Goméia e outros sacerdotes homossexuais em Salvador. Se Landes interpretou a cidade de Salvador como um local em que diferentes raças poderiam “viver juntas, de maneira civil e proveitosa”, não pôde dizer o mesmo sobre as diferenças entre pessoas com opções sexuais diferentes.

A primeira presença de homens criticados no Candomblé aparece no capítulo 4 do livro, que trata sobre a primeira visita à casa de Martiniano Eliseu do Bonfim. Seu Martiniano (Ojé Ladê) era considerado uma verdadeira instituição do Candomblé da Bahia. Nascido livre, em 1859, filho de africanos, morreu em 1943 descontente com os rumos que o Candomblé tomava. Aos 14 anos Seu Martiniano viaja à Nigéria e volta ao Brasil onze anos depois com o título de Babalawo e inicia um processo de reafricanização do Candomblé.

Após criticar as novas gerações, não poupando nem os nomes de Tia Massi e Mãe Menininha do Gantois, Martiniano mira o candomblé de caboclo:

*“[...] E os novos templos de nação de caboclo... Meu Deus, estão acabando com tudo, estão jogando fora as nossas tradições! E permitem que homens dançam para os deuses”. [...] Morrerei com tudo o que sei. Estou fora de tudo agora, embora eles me chamem ‘o rei do Candomblé’”*<sup>59</sup>.

Martiniano não falava diretamente sobre João, até mesmo porque existiam outros alvos masculinos sob sua mira, mas sua fala é introdutória de um mundo que Landes começava a descobrir. O Babalawo morreu um pouco antes de ver seu título de “o rei do

---

<sup>58</sup> *Op. Cit.* p. 24

<sup>59</sup> *Op. Cit.* p. 70

*Candomblé*” ser entregue a um mulato, homossexual e macumbeiro pela imprensa<sup>60</sup>. Era inegavelmente um homem inteligente e sabia que era um tempo de mudanças.

No capítulo 5 João aparece nominalmente. Mas antes um importante relato de Édison Carneiro sobre homens no Candomblé baiano e sua relação com a homossexualidade:

*“[...] nenhum homem direito deixará que um deus cavalgue, a menos que não se importe de perder a sua virilidade. O seu espírito deve estar sempre sóbrio, e jamais atordoado ou tonto com a invasão de um deus. – Aqui é que está o busílis. Alguns homens se deixam cavalgar e tornam-se sacerdotes ao lado das mulheres; mas sabe-se que são homossexuais. Nos templos, vestem saias e copiam os modos das mulheres e dançam como as mulheres. As vezes têm melhor aparência do que elas. – Mas isso não pode acontecer nos templos ioruba de que Martiniano falava. Não no de Aninha, de Massi ou de Menininha. Acontece com frequência em grupos de culto sem tradição, chamado de caboclo, que vêm proliferando em toda a parte [...]”<sup>61</sup>.*

Ruth pergunta a Édison se é difícil mesmo para os homens manterem a sobriedade e Édison cita João:

*“[...] Há um simpático e jovem pai Congo<sup>62</sup>, chamado João, que quase nada sabe e que ninguém leva a sério, nem mesmo as suas filhas-de-santo, como se chamam em geral as sacerdotisas; mas é um excelente dançarino e tem certo encanto. Todos sabem que é homossexual, pois espicha os cabelos compridos e duros e isso é blasfemo [...]”<sup>63</sup>.*

Antes de falar sobre João, Édison comenta sobre Bernadino, dizendo que, apesar de ser homem, seu trabalho era bom e que era respeitado. Bernadino é “sacerdote”. João é “pai Congo”. Bernadino é respeitado dentro e fora de sua nação (Angola) e não é chamado de homossexual pelas ruas, apesar de ser<sup>64</sup>, pois se comporta com discrição e integridade.

---

<sup>60</sup> Seu Martiniano criticava a presença de mulatos e brancos no Candomblé, dizia que era de um tempo em que existiam africanos verdadeiros que “*não se misturavam com os brancos e conheciam as sua religião*” (LANDES, R. 2002 p. 65). Além de não aceitar que homens dançassem, pois indicava homossexualidade. Os adeptos do Candomblé de Caboclo também eram chamados de macumbeiros, pois integravam práticas espíritas e umbandistas em rituais de origem africana.

<sup>61</sup> *Op. Cit.* p. 77

<sup>62</sup> Referindo-se a João como sacerdote de candomblé de nação Congo, de origem bantu.

<sup>63</sup> *Op. Cit.* p. 78

<sup>64</sup> Segundo relatos de Édison Carneiro.

Bernadino é um sacerdote que dança bem. João é ótimo dançarino. Oposições que marcam nitidamente o que era religioso e o que era folclórico na visão de Édison e das mães dos terreiros ioruba.

Quando a depreciação não estava relacionada a um aspecto lúdico do sagrado, relacionava-se às práticas condenadas pelos guardiões da tradição. Landes diz que os jornais baianos não noticiavam sobre a relação entre magia e mães-de-santo “[...] *mas os pais baianos podiam praticar a magia negra e por vezes se tagarelava a respeito das trouxas de despacho que, dizia-se, eram vistas nas encruzilhadas a meia noite*”<sup>65</sup>.

João da Goméia, além de ser visto como um sacerdote não respeitado pelos seus pares, era constantemente acusado de agressão física contra suas filhas. Essa acusação também incidia sobre outros homens sacerdotes. Dizia-se que, por serem homossexuais, perdiam o respeito e apelavam para a violência e para a coação. Era uma acusação que revela o papel da intriga (“fuxico”) entre terreiros como meio de deslegitimação: “[...] *Os homens não têm nem caráter nem a dedicação necessária para manter os sacerdócios. São de temperamento brabo, brigam, xingam e batem nas filhas, nem sempre são honestos e na verdade não conhecem as tradições do culto [...]*”<sup>66</sup>.

João reaparece no capítulo 23, que narra a Festa do Bonfim. Landes vai ao evento com Zezé, filha-de-santo do Gantois, e Amor, marido de Zezé, Ogan também do Gantois. Ao chegarem na festa pública a primeira observação de Zezé foi sobre Mãe Idalice, mãe-de-santo da tradição Angola. Zezé recriminou Idalice por ela mostrar suas “contas” e trocar benção no meio da rua: “[...] *Está se mostrando com suas contas – continuou Zezé, um tanto aborrecida – usando-as em público. Não precisava fazer isso, nem andar dando a mão a beijar! Minha Mãe Menininha não faz nada disso. Essas coisas são para o templo*”<sup>67</sup>.

---

<sup>65</sup> *Op. Cit.* p. 240

<sup>66</sup> *Op. Cit.* p. 265

<sup>67</sup> *Op. Cit.* 303



**Filhas de Joãozinho da Goméia posam para a lente da antropóloga Ruth Landes na Festa do Bonfim em 1939.**

A fala de Zezé é bem representativa da crítica que os terreiros ioruba faziam ao povo de Angola e, principalmente, a Joãozinho da Goméia ao o acusarem de expor elementos religiosos na rua. A observação de Zezé demonstra uma reprovação dos símbolos do Candomblé expostos em locais públicos.

A trajetória de Joãozinho da Goméia mostra que uma de suas estratégias de ascensão como pai-de-santo respeitado foi justamente levar parte dos rituais do Candomblé (os mais bonitos e interessantes) aos olhos de leigos, o que era reprovado na Bahia dos anos 1930-1940 e que continua sendo reprovado até os dias de hoje, vide a crítica dos religiosos aos espetáculos folclóricos destinados a turistas que encenam a dança dos orixás em *boites*. O que se passa da porta do terreiro para fora deixa de ser considerado sagrado, religioso. Passa a ser profano, lúdico, folclórico, daí Édison considerar João um ótimo dançarino e não pai-de-santo.

Em tom irônico, Manuel, que também acompanhava Ruth na festa riu e comentou sobre João: “*Espicha o cabelo e dança no templo*”. É João da Pedra Preta, disse Édison. Landes diz que observou o jovem pai com interesse, pois era conhecido por seus casos de amor com outros homens e sua incapacidade de manter a disciplina no seu templo. Julgou

---

<sup>68</sup> Acervo fotográfico de Ruth Landes disponível em: <http://www.siris.si.edu/>

ser João um homem bonito, figura leve e graciosa, descrição que muito se distanciava da figura rígida e respeitável das Iyalorixás baianas.

Édison respondeu ao escárnio de Manuel. Referiu-se a João como sendo um sacerdote sem boas referências e resumiu para todos a trajetória de vida do pai-de-santo:

*“- A culpa não é toda dele – respondia Édison a Manuel. – Está agora com 24 anos e herdou o cargo há uns nove ou dez. Naturalmente que não estava preparado. Tinha apenas 7 ou 8 anos quando apareceu na Bahia vindo do interior, órfão, sem lar, e foi empregado de um sacerdote. Viveu em prostíbulos. Por fim, o velho pai X o acolheu e se tomou de amizade por ele, deixando-lhe o templo ao morrer. Na verdade, é um sujeito inteligente, mas que se pode esperar? Está tentando abrir caminho no mundo... agora trouxe as suas mulheres para concorrer aos prêmios e elas estão lindas como bonecas”<sup>69</sup>.*

Essa versão sobre a vinda de João da Goméia mudará significativamente no decorrer de sua trajetória, principalmente quando ele mesmo a narra.

Infelizmente, Landes não narrou no livro sua visita ao candomblé da Goméia, como fez com o terreiro de Sabina (outra mãe-de-santo bastante contestada na época). Quem sabe porque Landes não tivesse dado importância a um jovem que na sua concepção não sobreviveria naquela cidade dominadas por mulheres. Suas impressões sobre João da Goméia partem claramente da fala de Édison Carneiro e da opinião das mães ioruba com quem conversava. Pouco antes do carnaval de 1939, a polícia secreta de Vargas a convidou a deixar o Brasil, fato que lamento bastante, pois seus relatos em *A Cidade das Mulheres* são bastante singulares na bibliografia sobre a religião e, caso permanecesse mais tempo na Bahia, como pretendia, Landes poderia produzir outras obras tão singulares como sua única obra sobre Candomblé.

Mas em 1940, já de volta aos Estados Unidos, publica um artigo em uma revista de psicologia sobre a homossexualidade no Candomblé. O que faltou no livro, sobra no artigo, análise social sobre o fenômeno observado. O artigo está incluído como anexo na 2.º edição do livro **A Cidade das Mulheres** de 2002.

---

<sup>69</sup> *Op. Cit.* p. 304

Intitulado *Matriarcado cultural e homossexualidade masculina*, no artigo Landes cria um quadro sobre os homossexuais na Bahia afirmando que eles sequer possuíam um *status* legal como tinham, por exemplo, as prostitutas. Porém, apesar de sua condição subalterna, alguns homossexuais optaram tornarem-se chefes de templos religiosos na tentativa de forjar um novo *status* para si mesmos. Assim, a autora nota que esta “classe” estaria mudando o cenário do culto na Bahia, pois percebe uma visível ascensão desses homossexuais como líderes de culto.

Independente desse processo observado estar mesmo em curso na Bahia dos anos 1930-1940, o fato é que a presença de homens no Candomblé (homossexuais ou não) como sacerdotes ou como iniciados (iyawos), era motivo de piada em alguns segmentos do culto. Ao narrar uma festa no Engenho Velho, na qual estava na assistência um homem de outro terreiro (o de Procópio de Ogunjá) iniciado para Omolu, Landes comenta o transe do rapaz e nota a reprovação dos demais na festa. Há tentativas de dominar o orixá para que não dançasse, como a tentativa foi em vão, houve a permissão para que dançasse, mas o clima era de tensão: “*Uma semana mais tarde, ao voltar, chamaram-lhe a atenção para um aviso pregado na coluna central: ‘Por meio deste, pede-se aos cavalheiros o máximo respeito. Os homens são proibidos de dançar entre as mulheres que celebram os ritos deste templo’*”<sup>70</sup>.

Ainda no artigo ela explica que os cultos caboclos aceitavam a presença de homens pois relaxaram da tradição que impunha muitas restrições. Chega ao limite de identificar estes sacerdotes homossexuais de Candomblé de Caboclo, de Angola e até de origem ioruba (como era o caso de Procópio) como “*recrutados, todos, entre os proscritos homossexuais do submundo baiano. A maioria desses pais e filhos é de notórios homossexuais passivos, que antes batiam as ruas*”<sup>71</sup>.

Ruth Landes descreve João e outros homens iniciados no Candomblé como pessoas que buscavam no culto satisfações pessoais e não tinham, como as mães-de-santo, a busca de finalidades sociais. A autora não define quais “finalidades sociais” seriam essas, mas, pela grande influência que sofreu de Édison Carneiro em sua visão sobre o Candomblé, acredito que tenha a ver com a luta para que o culto deixasse de ser perseguido e parasse de ser visto como seita vinculada à magia negra. Em **A Cidade das Mulheres**, Landes vê os

---

<sup>70</sup> *Op. Cit.* p. 93

<sup>71</sup> *Op. Cit.* p. 326

terreiros como espaços de solidariedade frente à pobreza dos seus adeptos, local de solidariedade coletiva, diferente do que interpreta desses sacerdotes preocupados com suas próprias dificuldades dentro da sociedade.

Além de não possuírem essa consciência social, poderiam ser vistos como referência negativa ligada à religião, visto que naquele momento Édison Carneiro lutava em favor da liberdade de culto argumentando sobre as propriedades positivas do Candomblé. Landes diz que conheceu cerca de dez sacerdotes e que todos foram “*recrutados entre prostíbulos, delinquentes juvenis e malandros da cidade*”<sup>72</sup>. E ainda sobre João especificamente: “*João, por exemplo, veio aos 10 anos dos distantes campos de criação do Estado e viveu na cidade com a canalha das ruas [...] naturalmente, como proscrito, João era um delinqüente*”<sup>73</sup>.

Sobre Bernadino, ela diz que este, ao tornar-se pai-de-santo, rompeu suas ligações com seu passado, mas João manteve essas ligações com a canalha ao mesmo tempo em que construiu novas ligações. Bernadino é respeitado como pai-de-santo, pois tenta ocultar sua homossexualidade, mas frisa que João, pelo contrário, não se envergonha e escreve cartas de amor aos homens por quem se apaixona. Bernadino e Procópio, por serem discretos, conseguiram conquistar a amizade e o respeito das sacerdotisas dos terreiros ioruba. “*Homens como João preferem as prostitutas. Tem ele a fama de visitá-las em casa e brincar inocentemente com elas [...]*”<sup>74</sup>.

Conclui o artigo afirmando que o passado desses homens não se tornou obstáculos para que eles desempenhassem altos papéis no Candomblé, mas que a presença deles imprimia um processo de alteração radical no culto. Landes concorda com Martiniano, que reclamava das novas gerações e dos novos rumos que o Candomblé tomava em relação ao crescente número de homens iniciados e a abertura cada vez maior a brancos na religião, os dois parecem estarem corretos quando perceberam que era um tempo de mudanças.

---

<sup>72</sup> *Op. Cit.* p. 329

<sup>73</sup> *Op. Cit.* p. 330

<sup>74</sup> *Op. Cit.* p. 330

## 2.0.2 João por Bastide

Os aspectos que a norte-americana privilegia para caracterizar João são bem diferentes dos que Roger Bastide destaca. Bastide fala de um João que já se encontrava bem sucedido no Rio de Janeiro, famoso e com inúmeros filhos-de-santo, fora os amigos importantes. O ano da publicação de **As Religiões Africanas no Brasil**<sup>75</sup> é 1958. Talvez pelo fato de falar sobre alguém já estabelecido, Bastide não menciona diretamente João, como fez Landes.

A conjuntura nacional também era outra. Em pleno processo de urbanização e industrialização, o homossexualismo não foi o fator depreciante, os elementos que caracterizaram pejorativamente João foram a partir do ponto de vista econômico.

No capítulo sobre a geografia das religiões africanas no Brasil, Roger Bastide, ao tratar do tema migrações internas e religiões afro-brasileiras, caracteriza as macumbas paulistas e cariocas. As macumbas abrigavam os imigrantes nordestinos que não tinham opção de se vincularem a uma casa de Candomblé tradicional, já que para o autor era impossível reconstituir um terreiro em áreas urbanas e industrializadas. Deixa claro que essas macumbas não eram Candomblé, pois tinham “*outras pedras, outros sacerdotes e outro cerimonial*”<sup>76</sup>. Assim, o que João e outros tantos pais e mães-de-santo praticavam no Rio de Janeiro não era Candomblé, mas macumba<sup>77</sup>.

Sobre João, Bastide escreve:

*“Um Babalorixá inteligente, dotado de iniciativa, compreendendo todo o interesse, do ponto de vista econômico, que podia tirar de uma estada na capital do Brasil onde já se encontravam muitas de suas antigas filhas, assim como sua ‘mãezinha’, não teme transferir seu candomblé com suas pedras, seus objetos litúrgicos, seus instrumentos musicais e alguns de seus velhos ajudantes como sua iyabassé e seus alabes. O sucesso devia recompensar esse gesto ousado e o turismo assegurar a glória*

---

<sup>75</sup> BASTIDE, R. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1989. 3 edição.

<sup>76</sup> BASTIDE, R. *Op. Cit.* p. 300

<sup>77</sup> Na monografia de conclusão de curso na Graduação confrontei as ideias de Bastide com a trajetória de algumas casas de Candomblé no Rio de Janeiro. Citei o Axé Opô Afonjá e dei enfoque especial ao Ile Omolu Oxun, com a trajetória de Iyá Davina de Omolu narrada por sua neta Iyá Meninazinha de Oxun. A trajetória desses dois terreiros, e há outros exemplos como Ile Nide fundado por Pai Ninô de Ogun, entre outros de diferentes nações, contam uma outra história sobre a presença do Candomblé no Rio de Janeiro, todos fundados, com prestígio e em atividade no momento em que Roger Bastide escreve.

*desse novo lugar de culto. Estava pois traçado o caminho para a migração dos ritos e dos deuses [...] Mas o terreiro que fundou evolui mais para o espiritismo de Umbanda do que permanecesse fiel às normas puramente africanas”<sup>78</sup>.*

A mudança de João da Goméia para o Sudeste do país é explicada por interesse econômico. Inteligente, João teria percebido o movimento de migração de muitos nordestinos para as áreas em processo de industrialização, em busca de melhores condições de vida e teria também migrado para atender espiritualmente esses imigrantes. Para Bastide, sua partida para o Rio de Janeiro era uma questão de demanda espiritual.

Com o argumento de Bastide, o que parece é que Joãozinho da Goméia, de modo oportunista e com uma visão incrível sobre o fenômeno de migração para o sudeste, aproveitava-se da ocasião para ganhar dinheiro no Sudeste do país, como se fosse uma trajetória linear onde no final haveria fama e sucesso garantido. O que o autor não considerou é que João também era um imigrante em busca de melhores condições de vida na capital do Brasil e que seu plano poderia tanto dar certo, como não.

O que asseguraria a vitalidade do culto, para o sociólogo, não seriam as “funções sociais” que Landes mencionou, mas o turismo. A presença de embaixadores estrangeiros no terreiro e a presença do sacerdote nos carnavais, teatros e casas de show era motivo para justificar a crítica ao candomblé de Joãozinho da Goméia como espetáculo para atrair curiosos.

Bastide conclui a citação sobre o ‘babalorixá inteligente’ comentando sobre o caráter não-tradicional de seu terreiro ao se aproximar cada vez mais da Umbanda, evidenciando que seu parâmetro para julgar Joãozinho correspondia a aproximação ou afastamento das práticas consideradas por ele tradicionais, ou seja, práticas que via nos terreiros nagôs em Salvador.

Ao falar sobre o “comportamento econômico” do sacerdote, mais uma vez a crítica. Com o contato cada vez mais crescente com o capitalismo nas grandes cidades, como se na Bahia isso não pudesse também ocorrer, a possibilidade do lucro é introduzida nas

---

<sup>78</sup> *Op. Cit.* p 301

“macumbas”, iniciando-se um processo de comercialização religiosa. O autor esclarece que essas práticas no Sul do país não podem ser utilizadas para julgar as seitas tradicionais pois:

*“Para começar, os sacerdotes que dirigem essas ‘macumbas para turistas’ são sacerdotes não feitos, isto é, não sofreram os processos de iniciação e não conhecem os ‘segredos’ das religiões africanas a não ser por informações indiretas, sempre incompletas”<sup>79</sup>.*

O que ele atribui a João em 1958 é o mesmo que Landes ouviu de Édison nos anos 1930 sobre o pai-de-santo: não tinha conhecimentos necessários para exercer o sacerdócio e era acusado de charlatão e aproveitador por isso. Mesmo conquistando espaço, fama e prestígio em camadas diversas da sociedade, João ainda era considerado um jovem pai sem ascendência africana direta que lhe assegurasse algum tipo de respeito entre os terreiros tradicionais da Bahia conscientes das suas linhas genealógicas que os levavam até a África.

Escrevendo sobre a macumba urbana, Bastide a define como um culto em que os sacerdotes inventam novas formas de ritual e inventam até novos espíritos! A concorrência dentro desse grupo se dá por iniciativas estéticas, daí a dificuldade que o sociólogo diz que encontrou para descrever as macumbas, pois possuem ritual variado, diferente do Candomblé baiano que é o seu parâmetro de análise e que em 1960 já tinha suas práticas bastante homogêneas dentro daquilo que considerava como tradicional.

Apesar de tantas críticas que pesavam contra João, em 1960 já era o novo “rei do Candomblé” no Rio de Janeiro. Para desmerecer o prestígio que João tinha na sociedade carioca, Bastide tenta explicar seu sucesso da seguinte forma:

*“[...] O gosto pelo exotismo, o desejo que têm as pessoas embotadas de descobrir novas formas de espetáculos, capazes de lhes sacudir os nervos, a sede de mistério existente em muitos homens, levam certos brancos a assistirem às macumbas, e não é raro verem-se diante de humildes casas muitos chevrolés à espera de seus proprietários. E essa irrupção de branco, que, a acreditarmos nos versos de Gregório de Matos citados em nossa parte histórica de velhas referências, deu nascimento ao que se chama de ‘macumba turística’ [...] A macumba do Rio se desnatura, por conseguinte, cada vez mais: acaba perdendo todo*

---

<sup>79</sup> *Op. Cit.* p. 317

*caráter religioso, para terminar em espetáculos ou se prolongar em pura ‘magia negra’”<sup>80</sup>.*

Concluindo sua tese sobre a macumba carioca, o autor diz que a macumba resulta no parasitismo social, exploração da credulidade das classes baixas e no afrouxamento de tendências imorais que vai desde o estupro até o assassinato. Nesse sentido, Roger Bastide, que não cita Ruth Landes, concorda com a autora, ao entender que João, entre outros que fogem da rigidez e do controle social e moral que o Candomblé tradicional oferece, acabam praticando seus cultos para garantir suas satisfações pessoais. Se para Landes essa satisfação era ser respeitado, apesar da homossexualidade, para Bastide satisfação será retorno financeiro utilizado-se de qualquer meio para poder alcançar o objetivo, até subverter práticas tradicionais.

Em outro livro, **O candomblé da Bahia**<sup>81</sup>, o francês tem como objetivo estudar o candomblé como realidade autônoma: “[...] *sem referência à história ou ao transplante de culturas de uma para outra parte do mundo*”<sup>82</sup>. Apesar disso, sua descrição etnográfica continua tendo como pressuposto que o transplante da religiosidade africana para o Brasil se deu de modo fiel, sem alterações profundas, mas isso nos terreiros tradicionais. A África está presente na etnografia de Bastide como uma necessidade heurística.

João aparece duas vezes na descrição de Bastide. A primeira é na página 74 quando o autor fala sobre localização geográfica de terreiros. Escreve sobre João como o “*célebre e discutido babalorixá*”. A segunda referência utiliza uma informação sobre sua vida religiosa para diferenciar o que é tradicional do que não é. Descrevendo filiação religiosa e transe diz no texto que no candomblé tradicional o adepto só tem um orixá no qual entra em transe, mas cria uma nota para diferenciar essa prática da prática observada nos candomblés de caboclo:

*“Nota-se que isso não se dá nos candomblés de caboclo. Aqui também todo adepto tem duas divindades, um orixá africano e um espírito indígena, mas que não “baixam” nas mesmas festas.*

---

<sup>80</sup> *Op. Cit.* p. 410-411

<sup>81</sup> BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia : rito nagô**. São Paulo : Companhia das Letras, 2009.

<sup>82</sup> BASTIDE, Roger. (2009) *Op. Cit.* p. 24

*Por exemplo, Joãozinho da Goméia é ao mesmo tempo filho de Iansã e do caboclo Pedra Preta”<sup>83</sup>.*

Assim, temos, portanto, uma imagem criada sobre o sacerdote, por parte dos africanistas, integralmente negativa. João é analisado pelo olhar estrangeiro como um estranho estrangeiro na “África” baiana preservada pelos candomblés tradicionais de que ele não fazia parte.

## **2.1 A crítica ao paradigma nagô: os crioulistas**

No segundo grupo, reúno autores com objetivos e narrativas bastante diversificadas mas que possuem em comum o fato de começarem a olhar para João da Goméia de modo individualizado. Não fazem contemplação da trajetória do pai-de-santo, mas assumem sua importância e singularidade na história do Candomblé.

Stefania Capone, com o objetivo de analisar a história do Candomblé no Rio de Janeiro, a partir da migração de jovens líderes religiosos, inclui a história de vida de João naquilo que chamou de “*marcha religiosa*” em busca de novos espaços de poder, é uma abordagem essencialmente política.

Vagner Gonçalves e Raul Lody exploram o caráter ambíguo da vida de João definindo estratégias lúdicas para a superação de alguns estigmas. A narrativa é basicamente descritiva de alguns episódios da vida do sacerdote, incluindo falas que demonstram que o rei do Candomblé, mesmo após sua morte, nunca foi unanimidade entre o povo-de-santo.

Joselina da Silva, a partir de uma perspectiva social, observa alguns aspectos do diálogo de João com a sociedade carioca a partir da análise da coluna *Ao cair dos búzios*, escrita pelo sacerdote entre 1949 e 1951 no jornal *Diário Trabalhista*.

As três obras dialogam direta, mas também indiretamente, com a perspectiva de observar o contexto sócio-político brasileiro para entender a religião candomblé, dialogam com a crítica ao *paradigma nagô*.

---

<sup>83</sup> *Op. Cit.* p. 300

Durante quase todo o século XX a análise sobre as religiões afro-brasileiras teve como paradigma a “pureza nagô”, qualquer tema proposto era analisado a partir da busca de referência com a África, o que restringiu a variação dos objetos.

Ivone Maggie, Patrícia Birman e Beatriz Dantas perceberam, a partir do final da década de 1970, a ausência de conflito presente nos escritos sobre o Candomblé. O terreiro, nas obras clássicas é visto de um modo romantizado, espaço de coesão social e solidariedade e parece alheio a todo o momento das questões e problemas da sociedade no qual está inserido. A África, mítica, encobria as rivalidades, a tradição os unia, o culto tradicional representava a utopia comunitária. Bastide caracteriza o candomblé tradicional como algo coerente, lugar onde o indivíduo submete suas idéias, desejos e ações em benefício do grupo.

Com uma visão diferente, Stefania Capone salienta que as tradições são sempre discriminatórias, pois tendem a estabelecer limites através de um sistema de referência entre o que é tradicional e o que não é. Daí a necessidade de interrogar sobre as funções políticas das tradições: *“elas não são simples sistemas de ideias ou de conceitos, e sim verdadeiros modelos de interação social”*<sup>84</sup>.

Na visão de Patrícia Birman, a tradição, para o caso do estudo das religiões afro, é um instrumento político que legitima a hegemonia dos “puros” sobre os “degenerados”. E Capone relembra o que Eric Hobsbawm ressaltou sobre as tradições: a afirmação de um tradicionalismo equivale distinguir-se dos outros que não teriam mais uma identidade definida. Dessa forma, a autora faz críticas aos estudos anteriores sobre o Candomblé evidenciando o caráter inter-racional das tradições, que não é algo dado, mas em processo constante de reinvenção, revestido de novas significações.

A crítica de Capone e de outros autores às obras clássicas, principalmente a de Roger Bastide, é que o Candomblé é apresentado como uma ilha sem história e sem tensões. Portanto, o que se questiona nesses trabalhos é a pouca preocupação com o contexto social e político e a interação entre o terreiro e o mundo fora do terreiro.

As primeiras consequências após as críticas ao “paradigma nagô” são percebidas na mudança de objeto e de abordagem. Os “degenerados” começam a aparecer no campo de

---

<sup>84</sup> CAPONE, Stefania. (2004) *Op. Cit.* p. 29

estudo das religiões afro-brasileiras. Ivone Maggie pesquisou acusações de feitiço e os conflitos dentro de um terreiro, Patrícia Birman investigou conflitos de gênero e Stefania Capone estudou o Candomblé no Rio de Janeiro a partir das suas muitas relações conflituosas e contraditórias com a Umbanda.

Nicolau Parés chama esta nova corrente interpretativa, que não mais se alinha a ideologia afro-cêntrica, de crioulistas. Estes encaram a tradição de modo dialético, atentando para as inovações, mudanças e hibridizações da cultura afro-brasileira. Preocupam-se em estudá-las dentro da especificidade do processo histórico e do contexto brasileiro, relacionando as mudanças com as questões relacionadas às origens africanas que são vistas levando-se em conta os processos culturais da diáspora.

Parés cita Sidney Mintz e Richard Price para enfatizar que, no âmbito teórico, verifica-se uma mudança de postura:

*“Mais do que comparar as formas e a funcionalidade dos elementos religiosos, eles chamam a atenção para a necessidade de se comparar o sentido dos africanismos e a persistência de certas orientações cognitivas ou ‘visões de mundo’ (world views); enfim, sugerem comparar não os aspectos estruturais das representações culturais africanas e as diaspóricas, mas o que essas representações significam, pretendem e expressam”<sup>85</sup>.*

Entre os “africanismos” e as “invenções”, Parés optou pela interação entre ambos para desenvolver sua pesquisa, posicionamento teórico com que partilho. Menos preocupado com questões sobre origem e pureza, o segundo grupo olha João da Goméia com outros olhos e João sai das notas de rodapé para ser protagonista, objeto principal.

### **2.1.1 João entre os degenerados: análise de Stefania Capone**

No artigo *Le pur et le dégénéré: lê candomblé de Rio de Janeiro ou les oppositions revisités*<sup>86</sup>, publicado em 1996, Stefania Capone discute o papel dos centros urbanos do

---

<sup>85</sup> PARES, L. 2006 *Op. Cit.* 17

<sup>86</sup> CAPONE, S. Lê pur et lê degenerate: lê candomblé de Rio de Janeiro ou les oppositions revisités. **Journal de la Société des Americanistes**, n. 82, p. 259-292, 1996.

Sudeste do Brasil na difusão do Candomblé a partir da trajetória de vida de alguns líderes representativos da religião. A sua tese é de que o Sudeste do país torna-se um espaço de afirmação de novos líderes religiosos. Antes de partir para as histórias de vida, revisita as oposições criadas que deram o tom da discussão sobre o culto no Rio de Janeiro: o puro e o degenerado, que acabam opondo também o candomblé de origem bantu ao de origem nagô. Retoma a história de culto no Estado, que teria se iniciado com a colônia de imigrantes baianos para a “Pequena África” até chegar ao subúrbio carioca, e, por fim, à Baixada Fluminense.

Capone analisa a trajetória de quatro sacerdotes: Mãe Aninha, Joãozinho da Goméia, Cristóvão de Ogunjá e Alvinho de Omolu. A análise é embasada através daquilo que ela chama de *marché religieux*, ou seja, jovens líderes sem fama, poder e legitimidade no Nordeste, que teriam vindo ao Rio de Janeiro em busca de um espaço de afirmação como lideranças religiosas. A mudança geográfica de um pólo “inchado” para outro pólo com maiores oportunidades, abriria chance para esses pais e mães-de-santo de reconhecimento como autoridade sacerdotal.

O subtítulo que analisa a trajetória de João é: *A transgressão da ortodoxia: Joãozinho da Goméia*. Começa descrevendo informações básicas de sua vida, nome, data e local de nascimento e filiação religiosa. Capone afirma que João teria sido iniciado por Jubiabá, pai-de-santo imortalizado no romance de Jorge Amado. A informação foi retirada da tese de doutorado de Gisèle Binon-Cossard, a francesa que foi iniciada por João da Goméia no Rio e hoje é reconhecida Iyalorixá.

Jubiabá parece ter aparecido na literatura sobre Candomblé na tese de Gisele, que transcreveu a entrevista sobre a vida de João da Goméia. Há dúvidas entre parte do povo-de-santo sobre a sua filiação e relação com Jubiabá e há lacunas na história de João da Goméia que justificam essas dúvidas. Mas o debate sobre a filiação religiosa do pai-de-santo será discutida quando falarmos sobre sua vida em Salvador.

O que interessa no momento é que Capone assume a fala contida na tese que Jubiabá iniciou João da Goméia no Candomblé sem levar em consideração que existem outras falas que o acusam de não ter sido iniciado por ninguém. Este fato indica que origem e filiação

religiosa não são elementos priorizados pela autora, que se propôs narrar uma trajetória religiosa.

Feita a introdução básica, Capone parte para o ano de 1936, ano que se iniciou a amizade entre Édison Carneiro e João. O interesse de Carneiro naquele momento era pesquisar sobre cultos afro-brasileiros que fossem de tradição diferente da nagô/ioruba. A autora enfatiza que era uma época que João da Goméia encontrava bastante resistência de aceitação no meio do Candomblé por não ser seu terreiro de tradição africana pura. O interesse e a aproximação de Carneiro teria ajudado a promover o terreiro do jovem pai-de-santo ao ser convidado para participar, ao lado de terreiros tradicionais, do II Congresso Afro-brasileiro, realizado em Salvador em 1937.

A autora não prossegue na importância da presença de um pesquisador renomado no terreiro, prefere salientar as críticas que João recebia devido à sua opção sexual e da suposta ausência de hierarquia em seu terreiro. Dessa vez a autora não assume a fala da sua referência bibliográfica ao não assumir as críticas como procedentes, apenas as usa para compor um cenário hostil a João na Bahia.

Utiliza um trecho de *A cidade das mulheres* para dizer que era evidente que naquele meio era extremamente difícil para o pai-de-santo afirmar sua autoridade no culto. Por isso João teria decidido partir para o Rio de Janeiro em 1946.

Nota-se que é uma explicação diferente daquela dada por Bastide. Stefania Capone foge da explicação econômica para enfatizar explicações políticas. O ambiente hostil criado pelos terreiros tradicionais, devido a sua condição de homossexual e sem ascendência africana, e a busca de legitimação de poder. João opta sair de um ambiente onde não tinha elementos que também o legitimassem dentro do jogo político da tradição. A autora sugere, assim, razões sociais e políticas para a sua migração.

Após explicar o motivo da partida, ela comenta sobre sua vida de sucesso na capital federal após abrir seu terreiro na Baixada Fluminense: muitos filhos, muitos clientes, muita exposição e interesse da mídia. Porém, termina enfatizando que apesar de todo esse sucesso João ainda era constantemente acusado de não ter sido iniciado conforme a tradição do Candomblé e até de nem ter sido iniciado no culto. Além disso, sua sexualidade e seu talento artístico continuavam a ser objeto de críticas no meio do Candomblé da Bahia.

Mesmo assim, a autora o considera figura importante no processo de consolidação do Candomblé no Sudeste do Brasil. A preocupação e a abordagem de Capone é notoriamente diversa da de Landes ou Bastide. O que ela observa é o processo migratório religioso do pai-de-santo que acaba transformando-se em ícone da religião no Rio de Janeiro, local onde parecia que os clientes e a mídia não se preocupavam ou não tinham nem conhecimento de suas aventuras amorosas em Salvador, e muito menos que João não era filho ou neto legítimo de africanos conhecidos.

Assim, João da Goméia passa de coadjuvante do cenário religioso, que o lembra apenas para identificar seus “defeitos”, para ator principal com papel destacado na história do culto. Agora João é filho de Jubiabá e veremos até o fim do capítulo que até ascendência direta de africanos o pai-de-santo ganhou no processo de construção da memória de sua trajetória vitoriosa.

### **2.1.2 Entre o lúdico e o sagrado**

No capítulo do livro *Memórias Afro-brasileiras: Caminhos da alma*<sup>87</sup> dedicado a Joãozinho da Goméia, o pai-de-santo aparece entre o lúdico e o sagrado. O título sintetiza bem o que os autores desenvolveram na argumentação: João é marcado por críticas ao caráter luxuoso e teatral que dava ao culto, mas, principalmente, por suas atividades culturais paralelas à religiosa, e ainda assim inegavelmente importantes para a exposição do candomblé.

Os autores destacam duas características importantes na sua trajetória: o favorecimento do diálogo entre candomblé e sociedade e a flexibilização das regras ortodoxas da vida religiosa. Sobre essa última característica, fala que houve no terreiro da Goméia “*quase uma revolução nos costumes tidos como tradicionais pelos candomblés mais afamados da Bahia*”<sup>88</sup> Ao analisarem as atitudes de João utilizando a noção de ‘flexibilização’ das regras, os autores evidenciam que as regras da tradição eram conhecidas pelo sujeito e que não eram seguidas a partir de uma opção pessoal, reflexão sobre as

---

<sup>87</sup> LODY, Raul; SILVA, Wagner Gonçalves da. Joãozinho da Goméia: o lúdico e o sagrado na exaltação ao Candomblé. In: SILVA, Wagner Gonçalves da (org.). **Memória Afro-Brasileira: caminhos da alma**. São Paulo: Summus, 2002.

<sup>88</sup> LODY ; SILVA, 2002 p. 153

práticas de João que se distanciam da visão de Landes e Bastide que se remetem à quebra da tradição por razão de falta de conhecimento das práticas consideradas corretas. A ação consciente sobre a quebra como opção ou estratégia fica clara quando os autores dizem que *quase* foi feita uma revolução de costumes na Goméia. João é agente consciente desse processo.

O Babalorixá aparece como um dos personagens que participaram da legitimação e expansão dos cultos afro-brasileiros para além dos muros do terreiro. Portanto, sua experiência que expunha a religião e falava sobre ela abertamente é destacada positivamente, já que os autores não se referem a possíveis consequências negativas da exposição. Mas expor a religião aos olhos de não-iniciados contrariava as regras da ortodoxia do Candomblé onde a palavra de ordem era, até o momento, preservar os rituais de olhos curiosos.

Lody e Vagner Gonçalves expõem as críticas que João da Goméia recebia. Destaca um trecho de Bastide já comentado anteriormente no capítulo e expõem também um relato “anônimo” colhido por Donald Pierson entre 1935 e 1937 presente no livro **Brancos e Pretos na Bahia**:

*“Este camarada João da Pedra Preta” Que moleque vergonhoso. Seus antepassados, o que eles sabem? Eles se criaram na seita e deixaram cargo pra ele? Não, ele veio do sertão e começou um candomblé. Pega um pouco de jeje, um pouco de nagô, um pouco de congo, um pouco de caboclo e assim por diante. Uma mistura vergonhosa”<sup>89</sup>.*

Seria inevitável falar sobre as origens de João sem citar as polêmicas que as envolviam. Contudo, assim como também fez Stefania Capone, os autores sublinharam que: “[...] as polêmicas sobre Joãozinho não impediram de (ou até contribuíram para) projetar seu nome entre o povo-de-santo e os intelectuais, artistas e pesquisadores que nos anos 30 empreenderam estudos em Salvador”<sup>90</sup>.

---

<sup>89</sup> *Op. Cit.* p. 155

<sup>90</sup> *Op. Cit.* p. 156

Assim, os autores reconhecem que a marca de João da Goméia foi a ousadia que transitava entre a aceitação e a rejeição. São essas as definições dos autores sobre a vida de João em Salvador.

Quando ele se muda para o Rio de Janeiro consolida seu prestígio de sacerdote, o que é um modo de enxergar a trajetória dele de modo diferente da de Capone, já que para a norte-americana João vai em busca do sucesso e prestígio que não conseguiria na Bahia. A explicação que os autores adotaram para sua partida para o Rio foi a *“conseqüência da expansão de sua família-de-santo e de suas atividades religiosas para além do circuito baiano, o que o obrigava a freqüentes viagens para outros estados”*<sup>91</sup>. Essa explicação se aproxima da que é dada pelo próprio Joãozinho em entrevista para a tese de Binon-Cossard, que sua mudança definitiva para o Rio estava ligada a inúmeras viagens que já fazia para atender filhos que estavam na capital federal e que pediam para que ele abrisse terreiro no Rio de Janeiro.

O que para Bastide significava *“macumba para turista”*, Lody e Vagner Gonçalves descrevem como inteligência e sensibilidade: *“Joãozinho [...] sinalizou e promoveu o candomblé como uma rica expressão religiosa, estética e lúdica, dada a sua sensibilidade em perceber as fortes relações que esse campo religioso mantinha com outros aspectos da cultura brasileira [...]”*<sup>92</sup>.

Expor a religiosidade aos olhos de leigos, relacionando religião com cultura popular, foi uma das estratégias de reconhecimento e aceitação de João. Mas para isso ele teria que subverter as regras que sugeriam simplicidade no culto e, de fato, revolucionou algo que podemos notar nos dias atuais como uma herança de sua ousadia: a vestimenta dos orixás.

*“Uma das marcas do seu sacerdócio foi a exaltação do candomblé como valor espetacular que tinha, ao lado, obviamente, da dimensão religiosa. O luxo de suas indumentárias [...] escandalizava muitas pessoas temerosas com a perda do sentido religioso”*<sup>93</sup>.

---

<sup>91</sup> *Op. Cit.* p. 159

<sup>92</sup> *Op. Cit.* p. 162

<sup>93</sup> *Op. Cit.* p. 163

Para os autores a dimensão religiosa não é abandonada ao quebrar as regras do Candomblé que poderia ser sintetizada com a frase “quanto mais simples, mais tradicional”. Por não estarem no papel de advogados da tradição baiana, a análise incide sobre a dimensão social das “transgressões”.

João gostava de roupas luxuosas dentro e fora do terreiro. Sua ligação com o carnaval também é destacada na sua trajetória, as críticas recebidas pelo pai-de-santo também são lembradas. A exposição na folia não era papel que se prestasse a um sacerdote, diziam os tradicionalistas, principalmente pelo fato de já ser criticado por ser homossexual assumido, ainda mais se o homossexual se transveste de mulher no carnaval.

A homossexualidade de João no texto não é explorada como em Landes, os autores se restringem a comentar que embora ela fizesse parte de sua vida privada, acabou sendo uma característica marcante de sua imagem pública.

Lody e Vagner Gonçalves tratam a homossexualidade, o fato de João ser mulato e “macumbeiro”, como estigmas que foram superados e que não impediram sua projeção no Rio, enfatizando que havia nele uma tendência de travar relações com variados segmentos entre políticos, artistas, intelectuais e pesquisadores. Essas relações tornaram-se essenciais para que o Candomblé alcançasse o “mundo” pelas mãos de João.

Concluem o texto sobressaltando o papel destacado que teve o sacerdote no diálogo entre o candomblé e a sociedade:

*“No trânsito freqüente que realizou entre o mundo dos terreiros, notadamente de seu terreiro, e a sociedade, Joãozinho enfatizou uma visão de sagrado que se expande constantemente para outras esferas da vida social. O candomblé da Goméia vai à rua, aos clubes, às boates, à passarela, ao carnaval, aos festivais, aos eventos de exaltação afro-brasileira num momento histórico em que o terreiro ainda não possuía a (relativa) legitimidade que conquistaria somente nas últimas décadas do século XX. Joãozinho dá visibilidade ao candomblé com ações transgressoras em vários sentidos [...]”<sup>94</sup>.*

Para além do diálogo entre candomblé e sociedade, sua homossexualidade e talento artístico ofereciam um outro tipo de perfil de líder sacerdotal que contrastava com o das

---

<sup>94</sup> *Op. Cit.* p. 174

mães baianas. E acrescentaríamos que acabou tornando-se referência alternativa para muitos sacerdotes que também, como ele, não se enquadravam na ortodoxia do candomblé tradicional.

### **2.1.3 O diálogo de João com a sociedade carioca**

Os dois últimos artigos que serão analisados são de uma mesma autora, um é de 2007, que inclui Maria Manuela Alves Mais como autora também e outro de 2010. Sob títulos diferentes, apresentam quase o mesmo conteúdo, mas no segundo a autora elabora melhor o tema.

Os artigos propõem entender os sentidos políticos de ações sociais motivadas na relação entre religião e política. Discutem o papel que a visibilidade de João da Goméia teve para abrir novas perspectivas de diálogo entre religião e sociedade.

Expressando que a intenção não é fazer uma biografia do pai-de-santo, interessa-lhe ver como ele trouxe o candomblé para o centro dos debates removendo a religião afro da periferia social para a vida sócio-cultural da cidade.

Para isso, analisa uma seção do jornal *Diário Trabalhista* no qual João passou a escrever entre os anos de 1949 a 1951. Joselina parte do princípio de que naquele momento havia uma conjuntura favorável para o aparecimento de um pai-de-santo na mídia. Momento de reorganização do movimento negro no país, surgimento de periódicos negros e a própria expansão do interesse da classe média nas macumbas. É nesse contexto que a autora diz que faz sucesso a coluna *Ao cair dos búzios* do Babalorixá Joãozinho da Goméia.

Os assuntos abordados na coluna eram variados, João respondia às cartas de leitores: questões financeiras, amorosas, familiares, trabalhistas, até futebol aparecia. Conselhos sobre a vida pessoal e espiritual e muitas lições de cunho moral.

*“Outro aspecto significativo que emerge é a classificação moral e amoral. Apesar de sua atuação como feiticeiro, ou mesmo que sua vida privada fosse, muitas vezes, criticada pela*

*homossexualidade e seu jeito pouco ortodoxo de agir, seus conselhos atendiam à moral vigente”<sup>95</sup>.*

Surge, pela primeira vez, nos escritos sobre João, uma análise que o enxerga levando-se em conta que ele era um homem como qualquer outro de sua época, influenciado pelo conservadorismo do seu tempo. E o fato de transgredir as regras do Candomblé ortodoxo não fazia dele um transgressor em todos os campos da vida em sociedade: “[...] *Joãozinho não queria, portanto, questionar a sociedade nem suas formas de interdição porque ao mesmo tempo em que teria se colocado contra os princípios ortodoxos da religião, não deixava de acompanhar seus valores estabelecidos*”<sup>96</sup>.

Isso fica claro para a autora quando na coluna do jornal João não apóia a leitora adúltera, a amante, o homem que não quer saber de trabalhar etc, dando conselhos que parecem ser “estranhos” vindos de um jovem rebelde.

Quanto à postura de João tenho uma outra forma de enxergar esse “conservadorismo” em suas respostas que será exposta quando entrarmos no capítulo que analisará sua vida na capital federal. Por hora, com base nesse “espanto” de Joselina, posso adiantar que as respostas de João sugerem que ele jogava com as regras que a sociedade oferecia, o que iremos propor adiante é que essas regras negociadas influenciaram substancialmente o desenvolvimento da religião no Rio de Janeiro e que não podem ser analisadas simplesmente como adoção de uma postura moral vigente.

Por fim, sobre a permanência de João no Rio, Joselina afirma que a cidade possuía todo o *glamour* que João necessitava para mostrar seu potencial religioso e artístico e que sua presença na mídia foi uma forma de conquistar espaço no meio religioso e social. Os temas trabalhados por ele, a exposição da religião num meio de comunicação de massa acabou transformando-se em resistência cultural afro-descendente. Portanto, encerramos o grupo dois com um João que pode ser visto até como líder de resistência da cultura negra. Será esse o tom para o grupo 3.

---

<sup>95</sup> MAIA & SILVA 2007. p. 30

<sup>96</sup> *Op. Cit.* p. 31

## **2.2 Da exaltação ao rei do Candomblé.**

As obras escolhidas para o grupo 3 refletem o novo olhar produzido pelo grupo anterior. Se posso escolher uma expressão para caracterizar o grupo seria a de “celebração da memória”. Apesar de se constituírem como trabalhos acadêmicos, neles não consta nenhuma discussão teórica ou historiográfica sobre o assunto. Tratam a trajetória do babalorixá de modo celebrativo e estereotipado. Contudo, possuem valor justamente por configurarem como obras que estão preocupadas com a preservação de uma memória positiva de João da Goméia e a luta pela preservação de sua imagem positiva soma-se à luta atual pela revitalização de seu terreiro em Duque de Caxias.

Com o objetivo social e político definido, os dois trabalhos acabam tornando-se biografias tradicionais: anedóticas, cronológicas e com psicologia ultrapassada, como define este tipo de biografia Sabina Loriga<sup>97</sup>. A vida de João acaba tornando-se ilustrativa na medida em que vai adequando-se para o resultado final, que é a sua coroação como Rei do Candomblé. As anedotas pessoais enfeitam e acabam diminuindo o peso das tensões no campo religioso de que o pai-de-santo fez parte. Caracterizamos, portanto, os dois trabalhos como biografias heróicas.

### **2.2.1 Do interior baiano à baixada Fluminense: uma epopéia.**

Na monografia **De São Caetano à Caxias: Um estudo de caso sobre a trajetória do Rei do Candomblé**, Andréa Nascimento não foge da narrativa contemplativa. Suas fontes são majoritariamente orais e não ocorre crítica ou problematização dos relatos. Cita ao longo do texto principalmente dois relatos: o de Mãe Ieci e o do professor Agenor Miranda.

João aparece na monografia, primeiro, como uma criança religiosa que sonhava ser padre e detestava o Candomblé. Segundo relato que não foi identificado a autoria no texto, João chegou a trabalhar gratuitamente para um padre em Inhambupe, sua cidade natal. Porém, era neto de uma ex-escrava, Dona Neném (Gioconda Maria do Espírito Santo), que,

---

<sup>97</sup> LORIGA, Sabina. A biografia como problema. In: REVL, Jacques. **Jogos de Escalas – a experiência da microanálise**. Rio de Janeiro: FGV, 1998.

segundo o professor Agenor, era quem possuía o conhecimento herdado por João da Goméia.

Este episódio narrado sobre a vida de João preenche duas “lacunas” de sua vida que eram criticadas: o fato de não ter ascendência africana reconhecida e de não ter recebido conhecimentos religiosos dessa ascendência. O segundo elemento tem bastante peso pois João abriu terreiro dois anos depois de ser iniciado, tempo insuficiente para sua formação como sacerdote. A fala de Seu Agenor sobre esses conhecimentos recebidos pela avó amenizam sua trajetória marcada pela crítica de pai-de-santo sem conhecimento, despreparado.

A iniciação de João da Goméia se deu por questões de saúde. As fortes dores de cabeça o levaram ao terreiro de Jubiabá após ter passado por médicos que não conseguiam diagnosticar o problema. Andréa Nascimento diz que o candomblé de Jubiabá era em Nazaré das farinhas (município da Bahia com distância de 200 km de Salvador). Teria sido iniciado aos 16 anos e aos 18 já era o pai-de-santo mais jovem do Candomblé da Bahia.

Sobre a vida em Salvador, não arrisca muitos detalhes. Afirma que João contou com a ajuda de intelectuais como Jorge Amado e Édison Carneiro para projetar seu terreiro. Sobre a relação com Édison, argumenta que era uma troca de favores: em troca de informações sobre o Candomblé de Caboclo e de Angola, o intelectual projetaria o “bom nome” de João. Carneiro cumpriu o pedido do Babalorixá incluindo-o na programação do II Congresso Afro-brasileiro. Teria sido a partir do evento que João ganhou destaque no meio religioso baiano e nacional.

O enfoque é na sua vida no Rio de Janeiro e sua transformação em rei do Candomblé. Em sua primeira tentativa de viver na capital federal, João foi preso ao desembarcar na cidade. A prisão é explicada por fatores místicos: a inveja e o temor de pais-de-santo no Rio que não queriam a vinda de João e armaram contra ele, além da ira das mães-de-santo baianas que, na partida de João de Salvador, teriam feito feitiço. O nome de Mãe Menininha do Gantois é citado em uma das entrevistas, ela e outras sacerdotisas baianas seriam as responsáveis pela má sorte de João no Rio.

Na visão de Andréa o papel que o sacerdote teve foi de grande mediador: *“Joãozinho da Goméia foi um grande mediador entre vários segmentos sociais, sua atuação [...] foi a*

*de um Exu simbólico*”<sup>98</sup>. Associa João ao Orixá Exu pelo seu caráter comunicativo, mensageiro, que se comunica facilmente com pessoas de classes distintas, fala aos pobres da comunidade de Caxias, mas também mantém diálogo com embaixadores e presidentes.

Sobre o contexto de sua chegada ao Rio, a autora interpreta como um período favorável: início de um período de prática livre da Umbanda com o fim do Estado Novo. A partir dos anos 60 a valorização da cultura afro-brasileira com a MPB também o beneficia, mas não diz como se deu esse processo.

Por fim, caracteriza sua trajetória marcada pela barganha, pela inteligência e perspicácia na hora da troca de favores que teria ajudado na sua caminhada de sucesso. Lendo a monografia, vemos um João batalhador, honrado, mas sua caminhada parece ter sido, a todo o momento, beneficiada, ora por seus contatos e pela conjuntura, ora pelo poder divino.

### **2.2.2 Um vento de fogo: embates entre mito e história**

No resumo da dissertação **Um vento de fogo: João da Goméia. Um homem do seu tempo**<sup>99</sup>, Antônio Carlos Lopes Peralta propõe analisar uma revolução: Joãozinho da Goméia teria revolucionado os costumes tradicionais do Candomblé e inserido a religião na modernidade. O autor também propõe demonstrar que houve reposição de valores e linguagens na religião a partir das ações originais de João, personagem que enfrentou obstáculos ideológicos, políticos e religiosos.

Pelos termos usados por Peralta, que é jornalista de formação, sua metodologia com as fontes orais e discussão teórica insuficiente, não irei me deter na crítica a sua obra<sup>100</sup> porque o trabalho seria extenso. Buscarei ser sucinta no propósito de retirar de sua contribuição a imagem construída sobre João.

Ao falar sobre as origens do pai-de-santo, ocorre um fato inusitado, os avôs de João, africanos, teriam vindo das “bandas de Angola” na África. A informação foi obtida através

---

<sup>98</sup> NASCIMENTO, A. 2003 p. 35

<sup>99</sup> PERALTA, Antônio Carlos Lopes. **Um vento de fogo: João da Goméia. Um homem do seu tempo**. Dissertação (Mestrado) - Universidade Severino Sombra, Vassouras, RJ. 2000.

<sup>100</sup> Os problemas da dissertação são os mesmos encontrados na monografia de Andréa Nascimento, com destaque para o uso acrítico das fontes orais.

de depoimento de uma filha de João, a Ekedji Tossilondeí. A informação ratifica o fato levantado por Andréa, de que os avôs de João eram africanos e especifica aleatoriamente o local de origem, pelas bandas de Angola...<sup>101</sup>

A mãe de João, Maria Vitoriana Torres, teria levado João ao terreiro de Jubiabá, tendo este iniciado João no culto a Oxóssi por volta de 1930. João teria permanecido na casa de Jubiabá por 3 anos quando, após obrigação, frisou o autor, começou a dar consultas com seu caboclo na casa da madrinha e o local ficou pequeno para a quantidade de clientes. Resolve, mudar-se para um terreno em São Caetano, onde iniciou carreira de pai-de-santo, jogava búzios, passava ebós e até iniciava outras pessoas na religião.

A narrativa do início da vida religiosa de João feita por Peralta aproxima-se um pouco mais das regras da ortodoxia do Candomblé. Se Andréa Nascimento, a partir de relatos orais, afirma que João tinha terreiro aberto após 2 anos de iniciado, Peralta enfatizará que isso aconteceu apenas após a obrigação de 3 anos<sup>102</sup>.

Para tentar explicar os motivos da partida de João de Salvador para o Rio de Janeiro, o autor acredita que Salvador era um mundo pequeno demais para o sacerdote. Inteligente e ambicioso, sonhava com o que o Rio de Janeiro poderia lhe oferecer. O plano era estabelecer-se na casa de sua filha-de-santo Kilondirá, que já vivia na capital. Salvador naquele momento só falava de sua partida.

A primeira tentativa de deixar Salvador foi no final de 1942, mas como já sabemos, João foi preso assim que chegou ao Rio. Pulando as narrativas místicas que o autor assume, como, por exemplo, não ser da vontade do orixá a vinda de João para o Rio de Janeiro, há também outra explicação e começa com o contexto da cidade: o Rio, nesse momento, era palco de uma acirrada perseguição às seitas que praticavam a “mistificação” e o General Alcides Etchgoyen era o carrasco dessas seitas<sup>103</sup>.

---

<sup>101</sup> Em sua tese, Gisele Binon-Cossard transcreve a entrevista que fez com João da Goméia na década de 1960 e o pai-de-santo afirma que seus avôs vieram de Lagos, na Nigéria.

<sup>102</sup> Segundo a tradição do candomblé, o mínimo de tempo necessário para a formação de um sacerdote é de 7 anos, mesmo assim ainda é considerado um tempo curto, o que demanda auxílio e acompanhamento constante do sacerdote que o concedeu o direito de também exercer o sacerdócio.

<sup>103</sup> Em muitas passagens da dissertação não fica claro a origem das informações de Antônio Peralta. Essa passagem da prisão, por exemplo, encontramos na íntegra a narrativa em um livreto **Vida e Morte de Joãozinho da Goméia**, publicado em 1971 e vendido em bancas de jornais. Não consideramos o livreto como

Sabendo da chegada de João da Goméia na cidade, teria sido organizado um flagrante, o general teria pronunciado: “*Obrigue-o a voltar à Bahia, Lá que é lugar de macumbeiro*”<sup>104</sup>. Alguém encomendou um despacho na frente do Palácio do Catete e João aceitou a encomenda. “*Chegando ao local, no momento em que fazia sua obrigação em uma esquina próximo ao palácio do Governo, foi preso, encarcerado e submetido a um processo por prática de curandeirismo e mistificação, o delegado estava satisfeito*”<sup>105</sup>. Andréa Nascimento diz que o responsável por ajudar o pai-de-santo sair da prisão foi seu entrevistado, o professor Agenor Miranda, este relatou que além de ter feito trabalhos místicos para sua soltura, teria feito ligações que possibilitaram a soltura de João.

Peralta, utilizando o libreto de Paulo Siqueira como fonte, mas não o citando, atribui a liberdade de João a outros personagens:

*“Contudo, ainda tinha amigos poderosos e dessa vez um baiano como ele o professor Vieira de Melo, importante figura na política, orador brilhante, amigo pessoal do presidente [...] Vieira de Melo tomou as dores do acusado, sabedor da armadilha que lhe haviam preparado. Foi ao gabinete do presidente Getúlio Vargas e pediu veemente sua libertação. O Presidente simpaticava com o zelador. Gente muito chegada a ela já recorrera ao babalorixá, contudo sabia que seu governo enfrentava problemas demais [...] escutou pacientemente o amigo Vieira de Melo e resolveu dar liberdade ao prisioneiro. Mas impôs uma condição: que embarcasse imediatamente para Salvador. Assim foi feito”*<sup>106</sup>.

Assim, João, após um mês preso, retornava a Salvador como um criminoso, um marginal, nas nada sutis palavras do autor. Voltar era uma honra. E João volta cinco anos depois do episódio do despacho no Palácio do Catete, em 1947. Havia um novo contexto que fervilhava, festas na cidade carioca e que as boites como o cassino da Urca, entre outras citadas, desejavam oferecer novidades aos frequentadores. “*E nesse momento é lembrado o*

---

obra a ser analisada neste capítulo, apesar de ser um documento importante que será utilizado durante a dissertação como fonte.

<sup>104</sup> PERALTA, A. 2000 p. 87

<sup>105</sup> *Op. Cit.* p. 87-88)

<sup>106</sup> *Op. Cit.* p. 88

*nome de João da Goméia, o baiano famoso por seus dotes excepcionais, olhado como bailarino exótico, com suas danças afro-brasileiras fatalmente seria uma atração*”<sup>107</sup>.

João volta à cidade a convite do jornalista Orlando Pimentel, que o apresentara ao empresário J. Rollas, sendo, assim, contratado como coreógrafo para mostrar nos palcos do Cassino da Urca seu exotismo de bailarino de danças afro. Dessa forma, a vinda de João não é narrada pelo autor a partir de motivos religiosos. João veio como bailarino. Não fica claro no texto de Peralta nem no livreto de Paulo Siqueira o que ocorreu para que seu trabalho como bailarino não tenha se sobressaído ou dado certo, e o que o levou a abrir um terreiro em Caxias.

Do Cassino da Urca Peralta pula para as ruas do Rio quando João tentava conseguir dinheiro para levantar seu terreiro. O dinheiro usado para a construção da Goméia em Caxias viria de suas filhas baianas que estavam no Rio e passaram a vender tabuleiros de iguarias da culinária nordestina pela cidade. Havia algumas doações também diretas de filhos e amigos, mas não informa nomes. A narrativa mostra que o dinheiro com o emprego no Cassino não garantiu estabilidade a João e parece que, por isso, resolve abrir um terreiro. O desfecho do seu trabalho no Cassino será investigado ao longo da pesquisa pois considero importante ser esclarecido este fato na sua trajetória, afinal, havia uma intenção religiosa na sua vinda ao Rio ou, levado pelas circunstâncias do convite para trabalhar como dançarino, e esta oportunidade não tendo vingado, como segunda opção de permanecer na cidade resolveu abrir uma casa-de-santo?

Na dissertação algumas falas constituem aquilo que o autor chama de “As reclamações dos antigos”. Eram as críticas recebidas por João que Peralta faz questão de rebater: “*Não quebrava tradições, atualizava-as*”<sup>108</sup>.

Não era o que parte do povo-de-santo pensava de João. Apesar de enfatizar no texto sua personalidade franca, clara e combativa, nos depoimentos recolhidos sobre o pai-de-santo aparecem os desafetos que, segundo o autor, não incomodavam o babalorixá. As

---

<sup>107</sup> *Op. Cit.* p. 89

<sup>108</sup> *Op. Cit.* p. 112

críticas presentes no texto através de depoimentos são todas justificadas pelo autor, sempre tentando amenizá-las.

Ademais, o texto é constituído por episódios pitorescos narrados pelos entrevistados que o autor comenta: um caso de amor fracassado na Bahia, o casamento com Maria Luisa (a Isa) que durou 7 dias e foi um escândalo em Salvador, os episódios envolvendo João durante o carnaval, primeiro em 1956 quando se travestiu de Arlete, depois em 1968 quando entra no Baile do Teatro Municipal vestido de Cleópatra carregado por homens musculosos. São episódios que são importantes na construção da figura mítica do pai-de-santo, mas não há qualquer discussão, apenas a narrativa. Talvez o objetivo seja mostrar a ousadia do biografado.

O episódio que parece inédito no seu texto é a relação de João com o Gantois. Relatos sobre sua vida dizem que na década de 1950 João teria se tornado filho-de-santo de Mãe Menininha do Gantois. Andréa Nascimento diz que ele foi “refeito”<sup>109</sup> no famoso terreiro baiano. Peralta nos conta outra versão, que é bastante polêmica e carrega na fala dos entrevistados certa mágoa.

Na narrativa estava João em sua residência em Bonsucesso quando teria recebido a visita de Ogã Costinha do Gantois que trazia um recado de Mãe Menininha. Ela desejava vê-lo, estava doente e precisava de sua ajuda. João teria desconfiado pois desde sua permanência em Salvador Mãe Menininha criticava seu comportamento como sacerdote, os comentários eram virulentos, nas palavras do autor.

Peralta sugere que o Gantois atravessava um período de crise, a casa encontrava-se com problemas sérios econômicos, mulheres passando necessidade, poucos clientes... E João era considerado um pai-de-santo rico aos olhos distantes. O relato prossegue acompanhando os depoimentos dos filhos de João que afirmam que o babalorixá passou a se dedicar muito às funções religiosas no Gantois, mesmo com a saúde debilitada, e que, na verdade, as mulheres de lá não gostavam dele, estavam interessadas na sua imagem e prestígio para atrair clientes e filhos. Mas João também tinha interesses:

*“A chegada de João da Goméia no Gantois incomodou a muitos, principalmente Baiano. Não tinha o dinheiro de Seu João,*

---

<sup>109</sup> Teria sido iniciado no Candomblé novamente em uma nova nação: Ketu (nagô/ioruba)

*que levado por um desejo moral do pagamento, entendia que era esse o caminho para a aceitação e poder dentro daquela comunidade, e estava certo [...]”<sup>110</sup>.*

No trecho da página 143 deixa mais claro ainda o interesse e desejo de João em ser aceito:

*“Pagava para poder aprender e da mesma forma dar legitimidade às obrigações de Ketu que aconteciam em sua casa. Desta forma, cada vez mais suas estadias se estendiam em Salvador, mas sua saúde deteriorava [...]. No Gantois executava tarefas que jamais faria na sua casa, afinal ali era o filho-de-santo, não o Babalorixá. Ninguém é rei na casa de seu pai”<sup>111</sup>.*

Sobre a relação de João com a sociedade, Peralta argumenta que a relação dele com políticos e artistas afetou a imagem construída sobre o “povo de candomblé” na mídia. Ao expor a religião aos olhos de leigos, João modificava um imaginário que era dominado pela concepção de que Candomblé era lugar de gente inferior, pobre e negra.

As anedotas acabam e com isso também chega ao fim a dissertação. Peralta conclui com a morte do pai-de-santo devido a um câncer no cérebro e fecha sua pesquisa afirmando que João, através de suas inovações litúrgicas, de misturar rituais das nações Angola e Ketu, João seguiu fiel à ancestralidade de sua avó e manteve a autenticidade de sua etnia, que seria a etnia do “povo de língua Kimbundo”. Sem dúvida uma dissertação tão controversa quanto as histórias narradas nela.

A memória registrada em trabalhos acadêmicos sobre João da Goméia sofre alterações importantes e estas alterações dialogam com os pressupostos teóricos dos escritos. A trajetória que vai de pai-de-santo marginal a célebre rei do Candomblé acompanha a tendência da historiografia sobre as religiões afro-brasileiras que está cada vez mais interessada nas estratégias de redefinição e recriação das identidades que parecem ter sido marca notória na formação do Candomblé como instituição religiosa. E João desempenhou um papel relevante nessas redefinições que reatualizam a tradição. O interesse na trajetória de um sacerdote que aparentemente apropriou as regras da ortodoxia de acordo com seus interesses é o interesse na vida concreta das pessoas que compõem a religião, que conhecem

---

<sup>110</sup> *Op. Cit.* p. 142

<sup>111</sup> *Op. Cit.* p. 143

as regras, mas têm a opção de negá-las ou transformá-las de acordo com suas necessidades. Cabe verificar os porquês que a ortodoxia não consegue abarcar os interesses de todos os adeptos.

### Capítulo 3: An(danças) de João da Goméia em Salvador

Abordo neste capítulo o encontro de João da Goméia e Édison Carneiro pela cidade de Salvador, passo fundamental para a projeção do pai-de-santo e de seu terreiro no mundo do Candomblé. Vejamos alguns caminhos e opções tomadas pelo jovem pai-de-santo de Inhambupe começando com a sua inserção na religião e o lugar que ocupava frente a cultura religiosa do Candomblé na Bahia.

Olga Francisca Regis, Iyalorixá Olga do Alaketu, pode ser considerada um ícone interessante daquilo que é visto como representativo da tradição do candomblé baiano. Renato Silveira nos conta sobre o mito de fundação do terreiro do Alaketu:

*“[o mito] narra que sua fundadora foi uma princesa chamada Otampê Ojarô, originária do reino africano de Keto, que recebeu no Brasil o nome cristão de Maria do Rosário Francisca Régis. Otampê Ojarô teria sido seqüestrada ainda criança, aos nove anos de idade, por soldados do exército daomeano, às margens de um rio situado nos “fundos do reinado de Ketu”, juntamente com sua irmã gêmea, Obokô ou Bokô Mixôbi, tendo sido em seguida vendidas a traficantes, com destino à Bahia. Compradas no mercado de escravos e alforriadas aos 16 (ou 18) anos pelo próprio orixá Oxumarê, na figura de um homem branco, “rico, alto e simpático”, teriam então voltado à África, casando-se Otampê Ojarô, aos vinte e dois anos, com um certo Babá Láji ou Oláji, nagô de Ketu de família consagrada ao orixá Oxalá. Após o matrimônio, o casal teria voltado à Bahia com o objetivo de fundar um candomblé. Babá Láji adotou o nome de João Porfírio Régis “pela parte do Brasil”, e arrendou, “por seis patacas” anuais, um terreno na antiga Estrada do Matatu Grande, ali fundando um terreiro dedicado a Oxóssi, o Alaketu, e edificando o ilê Maroiá Láji, casa de culto dedicada a Oxumarê, onde até hoje são zelosamente mantidas essas tradições religiosas. A primeira filha*

*do casal, nascida na Bahia e chamada de Akobiodé, também viria a receber o título de Iyá e tornarse a segunda iyalorixá da casa. Akobiodé, por sua vez, teria um filho chamado João Francisco Régis, cujo filho, José Gonçalo Francisco Régis, casou-se com Silvéria Clemente de Jesus, Sili, a qual recebeu o título de Iyá Merenundê, tornando-se a terceira iyalorixá da linhagem. Deste casal nasceu Dionísia Francisca Régis, Obá Oindá, a quarta iyalorixá do Alaketo, que morreu centenária em 1953, tia-avó e mãe-de-santo responsável pela formação da atual iyalorixá da casa, Olga do Alaketo.<sup>112</sup>*

Com a credencial de descendente legítima de rainhas africanas, Dona Olga do Alaketo concede entrevista ao jornal *O Pasquim* em 1972 e entre os temas abordados, temos o nome de João da Goméia mencionado.

A opinião de Dona Olga sobre Joãozinho da Goméia é representativa das críticas sofridas pelo sacerdote durante toda a sua trajetória como pai-de-santo. E são com essas questões que introduzimos sua vida em Salvador.

*“Audálio – Você enquadra nesse seu depoimento o Joãozinho da Goméia?”*

*OLGA – Conheci muito Joãozinho. Antes dele tornar-se pai-de-santo, sem obrigação nenhuma, ele ia lá em casa com a madrinha dele, era fora de tudo. Depois virou, mexeu, ele apareceu um dia batendo o Candomblé e ninguém sabe porque. Então dizia que era filho de Iansã, filho de Oxóssi, filho de num sei o quê. Então ninguém sabe por onde ele principiou.”<sup>113</sup>*

---

<sup>112</sup> SILVEIRA, Renato. Sobre a fundação do terreiro do Alaketo. *Afro-Ásia*, n. 29/30, p. 345-379, 2003.

<sup>113</sup> *O Pasquim*, Rio de Janeiro, 3 jul. 1972.

Sérgio Cabral - Olga de Alaketo, como é o seu nome?

OLGA - Alaketo por causa da minha geração, não é? Sou da geração de Keto.

Sérgio - Explica isso melhor. OLGA - Nós somos de uma família real, a do Keto, e eu me chamo Olga Francisca Regis pelo sangue, mas pela família eu sou do Keto. Sabe, no Brasil é Alaketo porque é um pedaço do céu de Keto que veio pro Brasil.

Pacote - Ela é originária da Nigéria. Veio pra cá porque houve um problema na sucessão do trono...

OLGA - É, a família tinha um reinado lá... Sérgio - Como é que é essa história da sucessão do trono que o Pacote está falando aí?

OLGA - A sucessão do trono... porque o povo que veio pra cá eram rainhas. Ficou metade na África e a outra metade fez um reinado de Keto aqui no Brasil. E eu sou da 5ª geração.

Pacote - Eles vieram não como escravos, e o Império deu a sesmaria de Alaketo pra eles, na Bahia...

OLGA - ...com as mesmas obrigações de lá pra cá.

Sérgio - Sei. A sesmaria de Alaketo fica onde?

OLGA - Em Salvador mesmo. Rua Luiz Anselmo, onde fica o meu terreiro.

Sérgio - Você acabou sendo no Brasil a mais famosa dos Ketos, não é?

OLGA - Bom, assim diz o povo. Não é famosa, é a religião que a gente honra até o final.

Sérgio - Olha aqui, o Caymmi uma vez me contou que fica muito chateado é quando chegam aqueles ônibus cheios de turistas e param na porta da casa dele, e aí ele tem de chegar até a janela e dar adeuzinho e tal. E você, como é que se sente com esses turistas que vão lá pra te ver?

OLGA - Os turistas andaram uns tempos me chateando demais, porque você sabe, eram dez horas, 11 horas, meia-noite, bate na porta e... "hoje tem candômbé? Eu queria conhecer dona Olga". Aí eu, a própria dona Olga, virava pra eles e dizia... "A dona Olga não está; se ela estivesse, aí teria muito prazer em apresentar a vocês. O Candômbé é uma religião. O Candômbé não é folclore, é uma religião, pra mim que tenho geração. Agora o povo é que vem depois dizendo ser Candômbé e fazendo o que eles têm vontade, eu não posso dizer nada. Mas o povo que pouco lê acha que Candômbé é uma diversão, é uma festa, como qualquer. O Candômbé é uma coisa sagrada, que nós devemos de honrar e ter um grande respeito por ele pra podermos ser fortes do princípio ao fim, porque se a gente perder no meio esta força, então, nada feito.

Pacote - Eu soube que há um sacerdote muito famoso no Brasil inteiro, e que mora na Bahia, que é filho de santo de Olga.

OLGA - Realmente ele não é meu filho de santo. Ele é meu amigo.

Sérgio - Quem é, hem, Olga?

OLGA - É o Don Abade do mosteiro São Bento, o Don Timotheo. E muitos outros. Eles vão lá, compreendem, têm o conhecimento de que seja uma coisa verdadeira, tá compreendendo? E através deles vão muitos padres e freiras lá pra casa, a gente entra em conversa e eles acabam vendo que é uma coisa verdadeira e que não pode deixar de assistir. Como também os médicos - porque do Candômbé também sai a medicina.

Pacote - Olga, você não quer explicar a diferença entre Candômbé e Umbanda?

OLGA - O Candômbé é uma coisa muito diferente de Umbanda. A Umbanda eu não sei de onde vem, aliás não sou eu, eles que são umbandistas não sabem de onde é que vem a Umbanda. Eles deviam de ter a origem. Então a Umbanda serve 4 coisas - à igreja, ao espiritismo, ao Candômbé e a outra coisa que eu nem sei dizer qual é - tudo junto. Eu não entendo, porque eu vejo eles falarem que tem Ogum, tem Oxossi, tem Xangô. Mas na mesma hora que eles falam Oxossi e Xangô, já falam em Santo Antônio. Na mesma hora que eles falam em Iemanjá e Oxum já falam em Janaina e Mãe D'água, então não entendo.

Pacote - E durante as sessões, você nunca sentiu a manifestação dos Orixás?

OLGA - Bem, eu vejo lá eles pulando, mas eu não pude ter assim uma segurança de que eles tivessem uma coisa que aproximasse do corpo deles, porque eu sinto a mesma coisa deles normal, então eu ainda não achei uma coisa que eu pudesse me segurar e dissesse: aquele tá com isso ou com aquilo. Eu ouço falar: aquele tá com uma pomba-gira - eu não sei o que é essa pomba-gira, de que lado ela vem. Não sei se é espírito, se é diabo, se é santo, eu não sei o que é. Pra mim é um espírito de vagabunda que manifesta nele. E eu vejo a cara das mulheres do mesmo jeito que elas são. A

# OLGA DE ALAKETO:

## "UMBANDA NÃO TEM PAI NEM MÃE"

SÉRGIO CABRAL JUNTOU A PATOTA DELE LÁ EM SÃO PAULO E PERAM UMA GERAL NA PRIMEIRA DAMA DOS TERREIROS DA BAHIA



FOTO ABRIEL PRESS

num ser que botem alguma fantasia: de soltar o cabelo, botar uma garrafa debaixo do braço, um cigarro no pé e dar uns gritos. É só o que eu vejo, num vejo outra diferença de manifestação, se é eu não sei, mas pra mim não dá.

Roberta - Você acha então que aquilo não é uma coisa real, é fictícia?

OLGA - Eu não posso dizer o que que é, eu não acho uma afirmativa de nascimento. Todos os filhos têm pai, e Umbanda não tem pai nem mãe. Cada pessoa tem a sua geração e Umbanda não se sabe dizer de onde veio: se da África, Alemanha ou Portugal. Eu tenho um livro de Umbanda e que não diz coisa nenhuma também.

Sérgio - Esse negócio de Seu 7 então é furado?

OLGA - Isso eu não sei nem se é Umbanda, se é Quimbanda ou num sei o que mais.

Audílio Dantas - A propósito disto, o Seu 7 apareceu, fez um barulho danado, apareceu em televisão, etc, mas parece que sumiu de repente. Por que será? Se ele tinha uma força espiritual muito forte, por que desapareceu assim?

OLGA - Acontece que na soma das contas entre os setes, foi subindo até onde ele pôde pôr os 7, mas a soma ficou muito alta, houve um bilrozinho de 3 - que é aquela voltinha assim - pesou e... caiu. Agora eu não sei em quantos setes ficou dividido.

Audílio - Mas será que nenhum espírito forte podia apagar o bicho nesta queda?

OLGA - Bom, se ela tivesse uma outra coisa por trás sem ser o Seu 7, um outro Orixá, então podia se aproximar e ela seguiria com o negócio dela. Mas eu não sei se ela tá seguindo, se não tá, porque eu não conheço. Vi na televisão duas vezes - no programa do Chacrinha e Flávio.

Audílio - Por falar nisso, você fazia uma demonstração na televisão de Candômbé no programa do Flávio Cavalcanti, que é um defensor da Família, da Tradição e da Propriedade?

OLGA - Meu filho, eu não faço uma demonstração de Candômbé com obrigações nenhuma, a menos que seja pra apresentar em cantigas e danças. Sem obrigação, sem vestígio de nada. Esse negócio de jogar búzios, olhar pra cara de num sei quem e dizer num sei o que, receber um santo como dizem vocês - isso não é coisa de palco. Eu acho que a obrigação é obrigação, e uma coisa para o público, para diversão, é diferente.

Roberta - Você enquadrá nesse seu depoimento o Joãozinho da Goméia?

OLGA - Conheci muito Joãozinho. Antes dele tornar-se pai de santo, sem obrigação nenhuma, ele ia lá em casa com a madrinha dele, era fora de tudo. Depois virou, mexeu, ele apareceu um dia batendo o Candômbé e ninguém sabe por que. Então dizia que era filho de Iansã, filho de Oxossi, filho de num sei o que. Então ninguém sabe por onde ele principiou.

Sérgio - Você sabe que a igreja católica, pra conquistar mais adeptos, tá botando iê-iê-iê lá. Você acha que Candômbé vai aderir ou não?

OLGA - Não pode, né? Não pode porque não tem nem jeito. A gente quando vai saudar Exu tem de cantar: Exu barabô/ monjubá/ eba coxê/ Exu aksesê/ o monjubá... Então você não pode botar o iê-iê-iê só pra dar aquele tom e aquela jogadinha...

Roberta - Uma vez eu fui no cemitério Pirajá, numa sexta-feira-13, à meia-noite, assistir um espetáculo - não sei se era espetáculo - era uma sessão. O que eu vi foi o cruzeiro todo cheio de carne viva e as pessoas recebendo Exu. Você acha que isso era verdadeiro?

OLGA - Bom, eu não posso dizer se era verdadeiro porque eu não sei quem era e nem qual era a manifestação. Você que viu, o que você sentiu? O que que houve de mais?

Roberta - Sei lá, eu achei que não era verdadeiro. Estava um fotógrafo comigo - que por sinal nem fez nenhuma foto - mas eu senti que o Exu estava posando para fotografia.

OLGA - Mas isso eu tenho visto demais, minha filha. Eu já vi santo da costa sentar, fazer pose. Já vi caboclo fazer pose. Por sinal eu tenho uma fotografia junto de um caboclo, um grande pai de santo - como dizem - e eu era visita. É muito comum.

Audílio - Você não leva iê-iê-iê para sua casa por ser uma música chata ou por que não dá pé?

OLGA - Não dá pé, e eu não posso facilitar minha religião.

Audílio - E um sambinha?

OLGA - Bom, fora do Candômbé eu boto qualquer música na minha casa, eu boto uma festa animadíssima. Sabe, no dia 9 de setembro - que é meu aniversário - não tem nada que ver com a costa, eu faço a maior festa na minha casa.

Pacote - Então você é virgem.

OLGA - É você não sabia?



Roberta - Olga, é a primeira vez que eu ouço falar que o Candômbé é uma seita religiosa. Sempre ouço falar de Umbanda, Macumba, etc... Então eu gostaria que você falasse o que vem a ser a seita do Candômbé.

OLGA - Na seita do Candômbé a pessoa já nasce com aquele signo que puxa pra aquilo ali. Por uma dificuldade de doença, de espírito, uma outra coisa qualquer que lhe obrigue. Porque você não vai entrar pro Candômbé, e nem ninguém, só porque acha bonito. Você entra porque alguma coisa puxa. Se não for isso não adianta nada. Porque nada é nada, então não se pode fazer nada. Candômbé não tem sessão. O dia da gente olhar, saber qualquer coisa das pessoas, é diferente. Então eu preparo de véspera o meu corpo, e é na terça-feira que eu atendo esse pessoal, pela manhã. É quinta-feira eu atendo pela manhã e pela tarde. Isso é pra consulta. Há os dias de Ossé - que é limpeza, mudar de água, mudar de roupa, etc. Reunião de Candômbé eu não tenho.

Roberta - O Candômbé nasceu pra fazer o bem ou o mal?

OLGA - O Candômbé nasceu pra servir os Orixás. Agora, tem uma coisa que se diz: não tem quem faça o bem que não faça o mal. Não tem quem cure que não mate. Eu mesma não me habituo nunca a fazer o mal. Não sou eu que ordeno.

Sérgio - Mas nem pro Roberto Campos, que quer entregar o ouro pros bandidos, esse cara que quer tirar o petróleo da Bahia pra entregar aí? O Candômbé não gosta desse cara, gostou?

OLGA - Eu acho que o Candômbé num tem que ver com o petróleo. A menos que tenha uns cinco ou seis petroleiros naquela casa que procurarem pedir aos santos, ao Exu, que querem tomar esse direito. Então a pessoa vai ficar abandonada.

Pacote - Por que os Exus, sem ser Orixás, têm tanta força e aprontam tanta coisa por aí?

OLGA - A força dos Exus é a mesma dos Orixás. Acontece que o Exu é um cachorro educado, um amigo nosso, que nos serve conforme a gente quer. Se você tiver um Exu como seu amigo, ele é seu amigo pra tudo que você queira; e se você tiver um Exu que você não saiba tratar, então ele é seu inimigo pra todos os pontos. Se eu disser: você vai gular fulano para o bem, então ele guia você para o bem, esperando aquela recompensa que eu vou dar. Também se eu disser o contrário e prometer isso e isso a ele, você pode esperar que ele vai mudar.

Audílio - Você deveria dar a receita de como tratar bem do Exu.

OLGA - Também não é assim de dar a receita de tratar ele bem, sem eu saber porque sim, nem porque não. O Exu gosta de tudo e não gosta de nada. Você tem de saber onde ele pode receber o que você vai dar e porquê. Se você quiser zelar dele por seu bem ou pro mal de A ou de B, ele recebe e pronto, você fica contente. Tudo depende.

Roberta - E como é que a gente vai saber?

OLGA - Isso depende da sua necessidade. Se você estiver necessitada, você procura saber das pessoas ligadas. Ou então você pode receber o aviso até pro sonho.

### 3.0 Origens

A origem espiritual de João é um dos temas mais controversos de sua trajetória. Não tenho como objetivo descobrir a realidade de sua origem em definitivo, até mesmo porque durante a pesquisa isso se mostrou impossível devido aos múltiplos relatos dos seus descendentes e dele mesmo. Entender os motivos da controvérsia de algo que parece tão simples no mundo religioso do Candomblé, que é a descendência espiritual de um iniciado, me parece ser uma das chaves para a compreensão de como o sacerdote com o passar do tempo criou e contou a sua história sempre tendo como foco e preocupação legitimar sua origem com base naquilo que é considerado nobre na religião, que é a ascendência direta de africanos.

João da Goméia nasceu num período que ainda havia muitos africanos transitando nos terreiros de Salvador, mas também se iniciava um período de abertura de novos terreiros por descendentes de africanos, os chamados “Candomblés de criolos”, e essa transição de controle dos espaços sagrados não se deu de modo harmônico. Encontrei essa tensão presente nos registros deixados por João do Rio e Ruth Landes<sup>114</sup>.

Em *As Religiões no Rio*, para falar sobre a religiosidade negra, João do Rio tem como colaborador/informante Antônio, negro inteligente que falava inglês e havia estudado em Lagos. Através dos relatos de Antônio sobre o mundo dos Orixás na cidade, pode-se notar uma tensão marcante entre africanos e descendentes de africanos nascidos no Brasil em relação às disputas de poder pelo conhecimento ritual.

Ao descrever as casas de culto como sujas e simples, inclui a informação de que naquele momento estavam cheias de baianos e mulatos como um dado pejorativo. Todos os nomes envolvidos nas críticas de Antônio e de João do Rio estavam ligados ao núcleo baiano da Pequena África e o intermediário de João do Rio apenas o levou a casas de culto lideradas por africanos. A agressividade de Antônio com os baianos “criolos” pode sugerir que era um momento de ascensão de *status* do núcleo baiano que chegava a região portuária da cidade e era mal visto à princípio pelos africanos presentes da região.

---

<sup>114</sup> JOÃO, do Rio. *As religiões do Rio*. 2. ed. Rio de Janeiro : José Olympio, 2008. ; LANDES, Rute. *A cidade das mulheres*. 2. ed. rev. Rio de Janeiro: Editora UFRJ. 2002

Realidade semelhante ocorre na Bahia. Martiniano Eliseu do Bonfim, apesar de não ser africano, também esteve ligado às casas fundadas pro africanos em Salvador e, assim como Antônio, também era um descendente de africanos que fora estudar em Lagos. Ele criticava os novos sacerdotes do Candomblé baiano e questionava a competência de líderes não-africanos.

*“[...] Nem mesmo visito os terreiros desde que dona Aninha – descanse em paz! – se foi. Considero-a a última das mães. Ela realmente procurava estudar a nossa religião e restabelecê-la na sua pureza africana. Ensinei-lhe muita coisa e ela chegou até a visitar a Nigéria. [...]. Não faço questão de pisar em nenhum dos outros templos, mesmo que me convidem. Nenhum deles faz as coisas corretamente, como ela fazia. Não acredito que saibam como falar aos deuses e trazê-los para dançar nos terreiros dos templos. Acho que muitos deles estão fingindo [...]”<sup>115</sup>.*

Da mesma forma que a fala de Antônio criticando os novos sacerdotes no Rio de Janeiro aponta competição e disputa de prestígio entre gerações diferentes, em Salvador, os comentários ácidos de Seu Martiniano também demonstram que as novas casas de culto começavam a se tornar independentes de sua autoridade. Mãe Aninha era amiga de Martiniano e uma espécie de “aprendiz” do Babalawô, mas outras mães-de-santo, como Tia Massi, desvinculava-se hierarquicamente dele e de seus ensinamentos:

*“Eles modificam as coisas – prosseguiu Martiniano, voltando-se para mim com um olhar incômodo – Não posso agüentar isso. Veja Maximiana – Tia Massi, como a chamam. É a chefe do mais velho templo do Brasil, o Engenho Velho, que deve ter mais ou menos 150 anos. Mas ela faz tudo errado e, ainda pior, tenta baixar as almas dos mortos no seu templo! Isso é um sacrilégio! [...] Só os homens devem encarar os mortos. Mas, no Engenho Velho, as mulheres encaram os mortos e fazem-lhes perguntas! Por isso me afastei”<sup>116</sup>. (p. 69)*

Landes percebeu essa derrocada, mas analisou o momento tomando a fala de Martiniano sem análise crítica:

---

<sup>115</sup> LANDES, Ruth. *Op. Cit.* p. 66

<sup>116</sup> LANDES, Ruth, *Op. Cit.* p. 69

*“Quando fomos vê-lo, Martiniano – como Édison explicou – tinha a sensação da derrocada da sua época. As instituições africanas do Brasil eram menos populares, estavam perdendo sua vitalidade, os seus líderes estavam morrendo, e para o velho tudo isso era terrível e indigno”<sup>117</sup>.*

Dessa tensão, parece ter surgido a necessidade de afirmação de ascendência africana direta por parte dos sacerdotes “criolos” que cresciam nos anos 1930 e precisavam se diferenciar de outro segmento que também estava em ascensão, os ditos Candomblés de Caboclo.

O primeiro relato que encontrei sobre a entrada de João no Candomblé é de 1936 em entrevista concedida por ele na época dos preparativos para o 2.º Congresso Afro-brasileiro. É importante destacar que antes do evento organizado por Édison Carneiro, João ainda não era conhecido como sacerdote em Salvador, sua fama cresce após o congresso.

*[...]*  
*- Pode nos dizer como se tornou pai-de-santo?*  
*Ele pára, sorri um pouco:*  
*- Eu nunca pensei nessas coisas. Acredite. Sou filho de Inhambupe, lá não tem candomblé. Veja. Eu estava empregado num armazém da Calçada. Tinha quinze anos. Aí eu tive uma dor de cabeça tão forte que alguns dias depois me saíam bichos pelo nariz. Sabe onde eu fui me curar? Numa casa de Candomblé. Já tinha experimentado tudo quanto foi remédio. No candomblé foi que eu soube que estava sendo perseguido pelo meu santo. A mãe-de-santo de lá era minha madrinha, feita de Yansã. Ela me obrigou a ‘fazer’ osanto. Acontece que, pouco depois, ela morreu e eu tive de substituí-la na chefia do Candomblé. Sabe por quê? Fui forçado pelo meu santo [...]”<sup>118</sup>.*

Este é o único relato sobre a iniciação de João da Goméia que narra que fora iniciado por sua madrinha, que era mãe-de-santo. Após seu destaque no Congresso, com o crescimento de sua notoriedade no meio do povo-de-santo baiano essa versão começa a se modificar e, aos poucos, João é reconhecido como filho-de-santo de Jubiabá.

Três anos após a entrevista ao Estado da Bahia a versão de João é contada de modo diferente por Édison Carneiro a Ruth Landes. Desaparece a madrinha e entra como iniciador

---

<sup>117</sup> LANDES, Ruth. *Op. Cit.* p. 61.

<sup>118</sup> **O Estado da Bahia**, Salvador, 07 ago. 1936.

o “pai X”. A indefinição sobre o nome do seu iniciador dada por Édison é curiosa, pois no livro tanto ele quanto Landes não pouparam nomes em assuntos bem mais polêmicos. Assim, fica a dúvida se Édison não sabia quem teria iniciado João ou não quis citar o nome. Outra informação sugerida na fala de Carneiro é que a iniciação não teria sido por motivo de saúde, mas por João ser “adotado” pelo pai X. A omissão do nome também pode sugerir malícia na fala de Carneiro sobre a relação entre João e seu iniciador.

*“[...] Está agora com 24 anos e herdou o cargo há uns nove ou dez. Naturalmente que não estava preparado. Tinha apenas uns 7 ou 8 anos quando apareceu na Bahia vindo do interior, órfão, sem lar, e foi empregado de um sacerdote. Viveu com bandos de garotos como ele e as únicas mulheres que conheceu viviam em prostíbulos. Por fim, o velho pai X o acolheu e se tomou de amizade por ele, deixando-lhe o templo ao morrer. Está tentando abrir caminho no mundo [...]”<sup>119</sup>.*

Em outro momento de sua trajetória, já estabelecido no Rio de Janeiro e com prestígio de pai-de-santo renomado, João da Goméia, em entrevista ao *Correio da Manhã*, em 1955, narra sua origem espiritual ao jornalista Ariosto Pinto, com detalhes de sua iniciação. Sua madrinha não é mencionada como sua iniciadora, agora era filho-de-santo de Severiano Manoel de Abreu, o Jubiabá.

*“O calendário marcava 11 de junho de 1930. No terreiro de Jubiabá, em Salvador, um rapaz de 16 anos rola pelo chão duro. Está sem sentidos. Ou melhor, em transe. Rola pra lá e pra cá. Sem cessar. Há reboleço entre os filhos e filhas de santo do mais famoso feiticeiro baiano até a sua morte. O rapazinho imberbe não pode falar. Nem abre os olhos. Severiano Manoel de Abreu, este o nome de Jubiabá, agarra o jovem e decreta o seu internamento numa camarinha. Camarinha é um quarto fechado, sem ventilação, que existe nos terreiros de Candomblé. Manda um de seus ogans depilar o recolhido. No mesmo dia começa a iniciação. Seguem-se os preparativos para a feitura do santo. E, aos poucos, Jubiabá vai ficando mais entusiasmado com o jovem. Durante seis meses o iaô pena na camarinha. Não vê pessoa estranha. Não sai à rua. Faz tudo que lhe mandam. É apenas um autômato. Nem sabe o que lhe sucedeu nesses 6 meses de recolhimento.*

---

<sup>119</sup> LANDES, Ruth, *op. cit.* p. 304.

*Passam-se meses. O jovem está quase pronto. Mês de Dezembro de 1930. dia 21. do interior da camarinha sai um homem diferente e pensando que dormiu um sono mais prolongado que os outros. Talvez não soubesse que estivera experimentado os sacrifícios da seita nagô. Mas agora está outro. Não é mais autômato. Conhece os rituais do Candomblé. Fez obrigação para Iansã. Para Oxóssi, também. E para Exu. A casa está cheia de gente. É madrugada ainda. Jubiabá anuncia: Hoje João Torres Filho sairá 'filho-de-santo'. Está feito [...]”<sup>120</sup>.*

A narrativa de iniciação presente nessa entrevista ao *Correio da Manhã* tem um caráter dramático, diferente das outras narrativas que contam, em sua maioria, que João foi levado a um terreiro e se iniciado por motivos de saúde apenas. Em 1955 João da Goméia era filho-de-santo de Jubiabá, famoso pai-de-santo da nação Angola em Salvador.

Na tese de Gisele Binon-Cossard de 1970 a narrativa sobre sua iniciação une a narrativa de sua relação espiritual com a madrinha e sua chegada à casa de Jubiabá. João conta que a madrinha (“*une dame qui je conaissais, qui me tint lieu de marraine et c'est alors que je fus obligé de m'occuper de mon histoire d'Orisa*”) o teria levado à casa de Jubiabá devido às fortes dores de cabeça e o pai-de-santo revelou a necessidade de sua iniciação, o que ocorreu logo em seguida ao primeiro contato.

Os relatos usados por pesquisadores sobre sua origem também mencionam a versão de que sua madrinha o teria levado ao terreiro de Jubiabá, mas que após a morte da madrinha havia herdado o terreiro que ela tinha, o terreiro da Ladeira<sup>121</sup>.

Os desencontros de informações sobre a origem de João da Goméia são um dos motivos que leva dona Olga do Alaketu e outras Iyalorixás baianas a não o reconhecerem como iniciado, apesar da fama conquistada. Apesar de João da Goméia ser reconhecido como filho de Jubiabá, o fato não alterou significativamente seu prestígio, pois Jubiabá não tinha ascendência africana direta e reconhecida e seu Candomblé era de Caboclo com “um pouquinho de Angola”.

Édison Carneiro também entrevista Jubiabá (Severiano Manoel de Abreu) e publica em *O Estado da Bahia* no mesmo ano da entrevista com Joãozinho da Goméia, por isso

---

<sup>120</sup> PINTO, Ariosto. No jubileu de prata de Joãozinho da Goméia: Oxosse domina o terreiro e exalta o reino dos Orixás. *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, 23 dez. 1955, p. 3, 9.

<sup>121</sup> Andréa Mendes descreve a madrinha de João como “*Senhora octogenária, professora aposentada, iniciada no candomblé Jeje, no terreiro de terra Vermelha, em Cachoeira*” (p. 89)

considero estranho o fato de não se mencionar em nenhuma das duas entrevistas a ligação entre os dois.

Jubiabá também foi um pai-de-santo afamado, mas de pouquíssimo prestígio no meio do Candomblé considerado tradicional. As críticas que João recebia já haviam tempos atrás sido conferidas também a ele. Descreviam sua casa de culto como uma forma abasileirada de Candomblé que reunia Kardecismo, espiritualidade indígena e africana, síntese do Candomblé de Caboclo. Por isso, sendo ou não iniciado por Jubiabá, João carregou por toda sua trajetória o fato de não ter sido iniciado nos moldes daquilo que se considera correto, pois a iniciação no Candomblé de Caboclo se dá de forma diferente do Candomblé nas nações Ketu, Efon, Jeje e Angola. Há variação de tempo de recolhimento, mas principalmente, de procedimentos rituais, que, no caso, são mais simples e utiliza-se menos elementos africanos.

Observando as discussões nos jornais entre Severiano e Jorge Amado, pelo fato do romancista ter escrito um livro cujo título era Jubiabá e a imprensa achar na época que a obra era inspirada em Severiano, percebemos mais claramente como os sacerdotes de Candomblé de caboclo eram vistos por aqueles que representavam a “tradição”. Jorge Amado, ligado às casas de candomblé mais tradicionais baianas, nega que seu livro foi inspirado na vida de Severiano e acrescenta que seu personagem estaria humilhadíssimo com a comparação. Em entrevista dias após à entrevista com Severiano, Amado critica o sacerdote sempre referindo-se a ele como mulato de modo pejorativo, utilizando-se da ideologia do mestiço como degenerado em suas tradições:

*“[...] Severiano não é um pai-de-santo se tomarmos a palavra no sentido de um sacerdote das religiões negras. Ele é um cultor do baixo-espíritismo. Os pais-de-santo são, geralmente, sujeitos sérios, honestíssimos, acreditando na sua religião. Severiano é um explorador da credulidade dos pobres e dos ricos na Bahia”<sup>122</sup>.*

Temos, finalizando o diálogo das fontes sobre o que dizia a respeito das origens de João, a análise de Roger Bastide, a partir das informações de seus contatos com os meios considerados tradicionais do Candomblé soteropolitano:

---

<sup>122</sup> **O Estado da Bahia**, Salvador, 28 maio 1936.

*“Vimos com efeito que o babalorixá deve obrigatoriamente passar pelas cerimônias de iniciação. Porém, não deixam de existir alguns que são designados pelo nome de ‘clandestinos’, ou de ‘feitos do pé para a mão’ e que são acusados de terem usurpado o título por ambição, sem a passagem prévia pelos ritos anteriores; tais babalorixás são então anatematizados pelos candomblés tradicionais. João da Goméia é um dos babalorixás clandestinos”*<sup>123</sup>.

Não temos grande quantidade de relatos diretos sobre o que os porta-vozes da tradição que se pretendia pura no meio do Candomblé pensava sobre o novo pai-de-santo que surgia como a entrevista de dona Olga do Alaketu, mas através de informações utilizadas por pesquisadores a partir das falas do povo-de-santo, é possível recriar parte do cotidiano em que estava envolvido João.

### **3.1. Candomblé de Caboclo de Severianos e Joões.**

*“Entre as acusações freqüentes deferidas contra Joãozinho da Goméia, está o de cultuar entidades estranhas ao candomblé, como era o caso do caboclo”*<sup>124</sup>.

Temos na literatura sobre Candomblé pouquíssimos estudos sobre a religiosidade denominada Candomblé de Caboclo. Édison Carneiro foi pioneiro ao tratar do tema em *Religiões Negras*, atribuindo a esses candomblés que ele considerava menos tradicionais, por cultuar espíritos indígenas junto aos deuses africanos, essa expressão.

Após Carneiro (e o tema reaparece pontualmente em *A Cidade das Mulheres*), encontramos uma comunicação em *Encontro de Nações de Candomblé*, de 1984, a tese de doutorado de Jocélio Teles, transformada em livro em 1995: **O dono da terra. O caboclo nos candomblés da Bahia** e um ensaio de Julio Braga no livro **Cadeira de Ogan e outros ensaios**.

---

<sup>123</sup> BASTIDE, Roger - **O Candomblé da Bahia**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978, p. 67

<sup>124</sup> RODRIGUES, P. Um pedaço da África do outro lado do Atlântico: o terreiro [...] **Revista Diálogos latino Americanos** p. 22-24

“Foi a mítica pobríssima dos negros bantos que, fusionando-se com a mítica igualmente pobre do selvagem ameríndio, produziu os chamados candomblés de caboclo na Bahia”<sup>125</sup>. Este era o tom com que eram tratados os terreiros afastados das tradições nagôs. Carneiro explica que o folclore regional tem muita influência dos elementos bantos, mas o Candomblé tradicional não. A observação do estudioso à época referia-se à falta de complexidade dos rituais dos terreiros caboclos, o que, para ele, facilitava ocorrência de charlatanismo. Em *A Cidade das Mulheres* ele tem um diálogo com Landes sobre Sabina, mãe-de-santo de terreiro caboclo que era vista como exploradora.

O que Édison Carneiro e os demais criticavam nesse segmento de religiosidade afro-brasileira era a mistura de tradições. Designava o Candomblé de Caboclo como uma fusão desordenada de mitologia banto, nagô e indígena, e era essa fusão o principal alvo dos religiosos ortodoxos conscientes e orgulhosos de suas genealogias reais e criadas de origem africana. Inúmeros são os apelidos pejorativos criados para esses terreiros considerados sem origem. Como exemplo, temos o “Axé Cadinho”. Em tom jocoso pergunta-se de qual Axé (no sentido de tradição) fulano pertence, a resposta é: “*Fulano pertence ao Axé Cadinho, um cadinho de angola, um cadinho de Ketu, um cadinho de Umbanda, um cadinho de Omolocô...*”.

A fusão de elementos mágicos de origens diversas faz com que haja degradação das identidades de cada tradição na visão ortodoxa que Édison concordava, e, de acordo com essa visão, o que Jubiabá, João da Goméia e tantos outros sacerdotes faziam era degradar a cultura religiosa africana que lutava naquele momento por respeito na sociedade baiana. Considero que esse era o ponto principal para Édison, a valorização da tradição africana ancestral pura era um elemento de luta para a valorização e reconhecimento do Candomblé como religião.

---

<sup>125</sup> CARNEIRO, Edison. **Religiões negras. Negros bantos**. 3 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991, p. 62.

### 3.2. O João na Cidade das mulheres: sob o matriarcado baiano

Entre os temas abordados em **Black Atlantic Religion**<sup>126</sup> de J. L. Matory, temos a análise da relação entre homossexualismo e Candomblé. Em artigo específico, “*Feminismo, nacionalismo, e a luta pelo significado do adé no Candomblé: ou, como Edison Carneiro e Ruth Landes inverteram o curso da história*”<sup>127</sup>, Matory observa o papel de intelectuais na transformação de uma dada realidade religiosa.

Segundo o autor, o cenário do Candomblé até os anos 1930 era favorável tanto aos sacerdotes masculinos quanto femininos, fato que mudou após o encontro de Arthur Ramos, Édison Carneiro e Ruth Landes. Entendo da leitura feita que o autor sugere que o matriarcado baiano no Candomblé é uma construção intelectual que respaldou o embate político da experiência concreta.

Matory observa que não foi a tradição africana que criou o princípio do matriarcado, muito menos o número de sacerdotes femininas:

*“E quem criou o discurso e o seu resultado demográfico no sacerdócio do Candomblé foi Ruth Landes. O modelo interpretativo de Landes mudou as ideias e o comportamento dos apoiadores burgueses do Candomblé, e, por consequência, as condições da reprodução do Candomblé na sociedade brasileira [...]”*<sup>128</sup>

O autor afirma que à época do trabalho de campo de Landes em Salvador havia um crescimento considerável de mulheres nos cargos de chefes de terreiro, daí seu vislumbre. Entretanto, em *A Cidade das Mulheres* Landes declara que a presença de chefes masculinos homossexuais é uma corrupção recente e está situada nos meios menos tradicionais. A observação que faço é que a partir das informações de Landes e de Matory, parece haver um início de processo a partir dos anos 1930 de assumir a homossexualidade entre os sacerdotes a partir de elementos externos, como gestos afeminados, roupas justas e impróprias para homens naquele momento, cabelos alisados, vaidades em geral. Édison Carneiro elogia a

---

<sup>126</sup> MATORY, J. L. **Black Atlantic Religion**: Tradition, Transnationalism, and Matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé. Princeton and Oxford: Princeton University Press. 2005.

<sup>127</sup> MATORY, J. L. Feminismo, nacionalismo, e a luta pelo significado do adé no Candomblé: ou, como Edison Carneiro e Ruth Landes inverteram o curso da história. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 51, n. 1, p. 107-121, 2008.

<sup>128</sup> MATORY, J. L., op cit, p. 113, 2008.

postura de alguns poucos chefes de templos que se sabia que eram homossexuais, mas não se comportavam de modo afeminado, exemplos são Bernadino do Bate Folha e Procópio de Ogunjá. Carneiro chega a dizer que Bernadino era tratado como irmão, como igual, pelas grandes Iyalorixás baianas porque sabia se portar “decentemente”.

Os “afeminados” eram todos pertencentes aos Candomblés não-tradicionais, os de Caboclo que proliferavam pela cidade. O incomodo maior não parece ser com o homem sacerdote nem sua homossexualidade, mas com o crescimento do Candomblé de Caboclo, que era liderado em sua maioria por homens homossexuais. A questão gira em torno da competição pelo capital simbólico que é o controle dos elementos da tradição. Matory, ao se referir ao “adé”, homossexual afeminado na religião, compara sua figura ao de um “*nigger*” nos Estados Unidos, personificaria o anti-tipo do cidadão legítimo. Pensando a figura do adé nos anos 1930, e pensando especificamente a trajetória de João da Goméia, penso que o peso da homossexualidade assumida de forma pública não pode ser entendida fora daquilo que estava em jogo que era a legitimidade da tradição dos costumes africanos.

Todos os terreiros e sacerdotes que não se encaixavam naquilo idealizado como tradicional eram categorizados como Candomblé de Caboclo e por isso Landes relaciona diretamente essa vertente do Candomblé com o homossexualismo, o que levará Arthur Ramos a tecer cruéis críticas a sua análise sobre a religião.

Portanto, considero importante para entender a construção do conceito de matriarcado nos anos 1930 o olhar sobre os sacerdotes masculinos e homossexuais. Para isso, volto a Cidade que Landes criou.

### **3.2.1 Os homens e o matriarcado de Landes e Carneiro**

A análise que a antropóloga faz sobre o cenário que observa em Salvador entre 1938 e 1939 em relação à presença de homossexuais no Candomblé é a de que a religião representava um caminho de status e dinheiro. Essa era também a visão de alguns religiosos sobre as novas gerações, em relação não só aos homossexuais. Seu Martiniano reclamou a Landes que as mulheres estavam cada vez mais interessadas em dinheiro e em exibirem-se para os homens durante as cerimônias públicas.

A discussão sobre luxo e intensificação do trânsito de dinheiro na religião começa a ganhar novos contornos e os sacerdotes do dito Candomblé de Caboclo começam a ser questionados sobre os novos modos de vestir e paramentar os Orixás quando em transe em seus iniciados. Essa é uma discussão que rende debates calorosos até os dias atuais, mas com novas questões.

Na dissertação de Andréa Mendes *Vestidos de realeza*<sup>129</sup>, há um debate interessante sobre vestuário no Candomblé de seu Joãozinho da Goméia, apresentando algumas questões novas sobre o tema, pois os demais trabalhos que iniciaram o debate sobre a estética de seu terreiro limitaram-se em afirmar que o pai-de-santo mudou o modo dos religiosos lidarem com as vestimentas sagras, mas não aprofundaram a questão. A crítica mais comum é a de que João não utilizava vestuários apropriados no seu terreiro e trocava os tecidos vindos de Lagos por peças mais delicadas, como o cetim.

O assombro de alguns em relação à presença de homens não estava restrito ao sacerdócio, a própria iniciação de homens e a presença deles nos salões de candomblé eram contestadas. Na visão de alguns religiosos o transe com os Orixás só deveria ser experimentado por mulheres, pois eram consideradas as “esposas”<sup>130</sup> do Orixá que seriam possuídas por eles no transe, independente do Deus ser masculino ou feminino. Assim, dizia-se que a iniciação e o transe de homens levava à perda de sua virilidade. No capítulo anterior transcrevi a opinião de Carneiro sobre homens iniciados e sobre João especificamente, que não eram levados a sério. Também citei uma ocasião de festa presenciada por Landes no terreiro da Casa Branca que um jovem entrou em transe com seu Orixá e gerou um clima de desconforto, sendo chamada a sua atenção para a proibição de homens dançarem no terreiro.

Para Carneiro e para aqueles que sua fala representava dentro do culto, a mulher tem um papel consolidado no ritual a partir de sua natureza feminina, não chega a utilizar argumentos sobre a tradição africana, até mesmo porque, como Matory lembra, a maioria das sociedades yorubás eram patriarcais. Talvez isso tenha colaborado para o entusiasmo de Landes em Salvador, o respeito que havia nos terreiros que andou pela figura feminina e o

---

<sup>129</sup> MENDES, Andrea Luciane Rodrigues. **Vestidos de Realeza**: Um estudo sobre as vestimentas rituais em uma casa de candomblé Angola-Congo: tradição e identidade. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Estadual de Campinas, 2012.

<sup>130</sup> O termo Iyawó significa esposa do Orixá.

aparente papel auxiliar e secundários dos homens. Em vários trechos de sua narrativa sua surpresa aparece e nunca perde a oportunidade de escrever que muitas mulheres de Candomblé são chefes de família, criam seus filhos sozinhas e outras sustentam maridos e amantes.

Parecia não haver espaço para um homem vaidoso, ambicioso que possuía hábitos e gestos extravagantes nessa cidade como Édison explicou a Landes:

*“- Não é pouco comum que uma mulher chegue à notalibidade no Brasil?*

*- Não na Bahia – sorriu ele – Não no mundo do candomblé. A coisa aqui é outra. É quase tão difícil que um homem chegue a ter renome no candomblé quanto parir. E pela mesma razão acredita-se que é contra a sua natureza”<sup>131</sup>.*

João da Goméia não se tornaria rei em Salvador, mas sua trajetória como pai-de-santo renomado se iniciou com a ajuda de um dos defensores do matriarcado baiano: Édison Carneiro. Este, ao convidar João para participar, com certo destaque, da programação do II Congresso Afro-brasileiro, abriu novos caminhos para o sacerdote.

### **3.3. João, Édison Carneiro e o II Congresso Afro-brasileiro de 1937**

#### **3.3.1. Édison e João**

*“[...] Arranjei um ótimo campo de observação – o candomblé da Goméia (Angola). Já tenho observações notáveis que vão espantar a turma”<sup>132</sup>.*

Foi dessa forma que os caminhos de Édison Carneiro e João da Goméia se cruzaram, o pesquisador interessado no tema das religiosidades negras na Bahia encontrou no pai-de-santo um ótimo informante: polêmico, vaidoso e possuidor de pouco pudor para

---

<sup>131</sup> LANDES, Ruth. **A cidade das mulheres**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. p. 76

<sup>132</sup> OLIVEIRA, Waldir Freitas; LIMA, Vivaldo da Costa (Orgs.). **Cartas de Édison Carneiro a Artur Ramos 1936-1938**. Salvador: Corrupio, 1987, p. 109.

falar sobre a religião que praticava. Além disso, praticava o Candomblé de uma forma diferente da que Édison estava acostumado a ver nos terreiros de Salvador e o estudioso precisava de material para escrever sobre religiosidade de origem que não fosse a nagô.

Ser colaborador/informante de um pesquisador e ver seu terreiro sendo objeto de interesse intelectual sempre foi motivo de orgulho para pais e mães-de-santo e não foi diferente com João<sup>133</sup>. Os terreiros abertos a presença de estudiosos até os anos 1930 eram, em sua maioria, de origem nagô e pouquíssimo se sabia sobre as tradições de origem banto naquele momento. Era a oportunidade de João.

Grande parte do material usado por Édison em *Religiões Negras e Negros Bantos* foi colhido no terreiro da Goméia, o que gera críticas até hoje a obra e a João da Goméia por alguns tradicionalistas bantos que acusam João de ter criado uma imagem deturpada da tradição religiosa proveniente, principalmente, de Angola e do Congo.

Ocorria que, apesar da Goméia ser classificada como um terreiro de tradição Congo-angolana, a prática no terreiro era diferente da dos terreiros conceituados como o Bate Folha e o Tumba Junçara, conhecidos ainda hoje pela reserva em relação a presença de pesquisadores. Assim, consta na literatura sobre o Candomblé Angola muitas informações transmitidas por João da Goméia que misturava tradições diferentes na prática religiosa do seu terreiro.

A única referência que encontrei sobre a ligação entre João e os terreiros tradicionais bantos é o depoimento de Luiza da Silva (Mam'etu Tundaseli), presente na dissertação já mencionada *Vestidos de realeza*. Apesar de se tratar de assunto polêmico e merecer aprofundamento, o relato explica a origem do conhecimento que João tinha sobre os cultos aos Nkices, conhecimento este que ia muito além daqueles praticados em Candomblés de Caboclo, que não há iniciação nos moldes do Candomblé de nação africana.

O caminho percorrido por João na busca de espaço no mundo da ortodoxia do candomblé teve participação especial de Mãe Samba (Samba Diamongo), iniciada no tradicional candomblé do Bate Folha (3.º barco de iyawos). Segundo depoimento, Mãe Samba aproximou-se de João e percebendo o seu despreparo realizou rituais que faltava para

---

<sup>133</sup> Alguns autores que analisaram a presença de pesquisadores em terreiros de Candomblé: **Vovó nagô e papai branco** (1988) de Beatriz Góis Dantas e **Águas do Rei** (1997) de Ordep Serra. Recentemente os pesquisadores Vagner Gonçalves em **O antropólogo e sua magia. Trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre as religiões afro-brasileiras** (2005) e Lisa Earl Castillo em **Entre a oralidade e a escrita: a etnografia nos candomblés da Bahia** também abordaram o tema em suas pesquisas.

o consagrar um sacerdote, fato este que teria causado conflito entre Mãe Samba e Seu Bernadino, pai-de-santo do Bate Folha, já que este era um daqueles que não tinham simpatia pelo jovem João. Andréa Mendes resumiu o papel de Mãe Samba na trajetória de João:

*“[...] Seja como for, ela assumiu o papel de orientadora de Joãozinho, sendo peça fundamental na ‘construção’ do pai-de-santo que alcançaria notoriedade no futuro. Boa parte do conhecimento de Joãozinho estava, portanto, indiretamente atrelado ao Bate Folha de Bernadino”<sup>134</sup>.*

O Bate Folha era nos anos 1930 e 1940 o terreiro de tradição banto mais respeitado de Salvador. Ainda segundo Andréa Mendes, Mãe Samba iniciou muitos dos seus filhos dentro do terreiro da Goméia, o que explica o acesso ao conhecimento ritual que João tinha. Após a partida do pai-de-santo para o Rio de Janeiro em 1946, ela tornou-se a principal responsável pelo terreiro em São Caetano que continuou por algum tempo ativo.

Iniciado no candomblé de Caboclo, tradição menosprezada pela ortodoxia candomblecista, e misturando práticas variadas em seu terreiro que, segundo Carneiro, “assustariam a turma”, João chega como convidado ao II Congresso Afro organizado por Édison Carneiro como um semi-desconhecido. Mas, a partir do evento, sua vida muda ao entrar definitivamente na lista de terreiros frequentados por intelectuais e membros da elite baiana.

### **3.3.2. Os preparativos para o Congresso**

Édison achou em João a figura certa para chamar a atenção da população sobre o congresso que organizava. Assim, além de entrevistar João no *Estado da Bahia* em Dezembro de 1936, elaborou um evento inédito na Rádio Comercial da Bahia: um show transmitido ao vivo de... Candomblé!

Faltando um mês para o início do Congresso, Édison organizou uma apresentação com músicas de candomblé, liderada por Joãozinho da Goméia, chamando-na de “*Uma noite africana na Rádio Comercial*”. Na chamada para o espetáculo, aproveitava para lembrar da aproximação do congresso que ocorreria em janeiro de 1937.

---

<sup>134</sup> MENDES, Andrea Luciane Rodrigues, op cit., p. 67.

*" No próximo dia 15, terça-feira, a 'Radio Comercial' oferecerá aos seus fãs um número sensacional. Em colaboração com a comissão do 2º Congresso Afro-Brasileiro e com o Estado da Bahia, a 'Radio Comercial' vai organizar um programa tipicamente africano, regional.*

*O 'pai-de-santo' João da Pedra Preta levará ao 'estúdio' daquela rádio difusora uma legítima orquestra negra constituída por tabaques, agogô e cabaças, a cargo dos mais exímios tocadores do candomblé da Goméia. As filhas de santo que o acompanharão, farão coro a belos cânticos religiosos nagôs, bantos e caboclos.*

*Antes da audição de canto e música dos aderentes do candomblé da Goméia, deverá falar, sobre as finalidades do 2º Congresso Afro-Brasileiro da Bahia, o escritor Edison Carneiro, da comissão encarregada do mesmo.*

*Assim, a 'noite africana' da 'Radio Comercial' está fadada a um sucesso sem precedentes na história das nossas 'broadcastings'".<sup>135</sup>*

A apresentação foi no dia 15 de dezembro. Dois dias depois temos matéria com as notícias sobre o evento.

*"Em colaboração com o Estado da Bahia e com a comissão do congresso Afro-Brasileiro da Bahia, a Rádio Comercial proporcionou aos rádio-ouvintes da cidade a audição de músicas e cânticos dos candomblés afro-baianos.*

*O pai de santo João da Pedra Preta, chefe do candomblé da Goméia, na Estrada de rodagem Bahia-Feira, levou para o estúdio da emissora a sua orquestra de negros, dando início, às 21h, à audição de cânticos religiosos africanos ou de origem africana da Bahia.*

*João da Pedra Preta cantou, anteontem, o despacho de Exu e várias canções de Ogum, Oxóssi, Xangô, de Oxalá, Omolu, Oxunmaco [sic] e de Iansã, todas em Ketu, língua norte africana, e canções de Oxóssi, de Nanã, de Oxum, de Tempo, de Katendê e de Iansã, em Kinbundu, língua de Angola. Os negros do candomblé da Goméia, sob a direção de João da Pedra Preta, cantaram ainda algumas canções na língua dos caboclos do Brasil.*

*Por motivo de força maior, deixou de falar sobre as finalidades do 2º Congresso Afro-Brasileiro, o escritor Edison*

---

<sup>135</sup> **O Estado da Bahia**, Salvador, 12 dez 1936.

*Carneiro, da comissão encarregada da realização do congresso na Bahia.*

*Cercado e apoiado pelas suas filhas de santo, o chefe do candomblé da Goméia executou números interessantíssimos, ouvidos com entusiasmo, tanto pelos rádio-ouvintes nas suas casas particulares, como pelos populares que se aglomeravam à porta dos bares e dos cafés da cidade para escutar o velho lamento africano dos candomblés”<sup>136</sup>.*

O que a reportagem deixa de comentar é que a noite além de ter sido um sucesso de audiência, foi também a razão de muitos problemas e críticas sofridas por Carneiro por colaborar com a espetacularização do sagrado que fazia João da Goméia, procedimento completamente condenável por parte dos adeptos da religião. O episódio da Rádio Comercial foi a primeira apresentação teatral de Joãozinho da Goméia, e muitas ainda viriam a acontecer durante sua trajetória depois de sua partida para o Rio de Janeiro.

### **3.3.3. O II Congresso Afro-brasileiro de 1937 de João da Goméia**

Em 1934, Gilberto Freyre e Solano Trindade organizaram em Recife o I Congresso Afro-brasileiro com a proposta de que uma nova bibliografia produzida por pesquisadores sobre o negro colaborasse com uma mudança de postura intelectual e social sobre os descendentes de africanos no Brasil. O evento reuniu inúmeros intelectuais e artistas renomados, entre estes, Édison Carneiro. Participou ativamente do evento com duas comunicações importantes: “Situação do Negro no Brasil” e “Xangô” e se propôs, ao final, organizar um segundo congresso com a mesma temática na Bahia.

Previsto para 1936, o II Congresso Afro-brasileiro só pôde ser realizado em Janeiro de 1937 e teve alguns pequenos obstáculos para sua realização, e, talvez o principal obstáculo tenha sido as críticas de Gilberto Freyre ao evento publicada no *Diário de Pernambuco*.

*“Receio muito que vá ter todos os defeitos das coisas improvisadas. Deveria ser muito maior o prazo para os estudos, para as contribuições dos verdadeiros estudiosos. Os verdadeiros estudiosos trabalham devagar. A não ser que os organizadores do*

---

<sup>136</sup> **O Estado da Bahia**, Salvador, 17 dez. 1936.

*atual congresso só estejam preocupados com o lado mais pitoresco e mais artístico do assunto: as “rodas” de capoeira e de samba, os toques de “candomblé”, etc. [...] Creio que o fato de o Congresso Afro-Brasileiro do Recife ter encarado o negro e o mestiço do negro, não como um problema de patologia biológica, a exemplo do que fez o próprio Nina Rodrigues – que era um convencido da absoluta inferioridade do negro e do mulato – mas como um problema principalmente de desajustamento social, representa uma conquista notável para os estudos sociais brasileiros e de profunda repercussão política. Mas não me parece que os congressos afro-brasileiros devam resvalar para a apologia política ou demagógica da gente de cor”<sup>137</sup>.*

Ao citar os “verdadeiros escritores” Gilberto Freyre faz crítica à extensa participação no Congresso de pais e mães-de-santo como palestrantes, pois, segundo o sociólogo, a participação desses escritores não-verdadeiros faria do Congresso um evento pitoresco, muito mais que científico. Para Freyre, a participação popular no II Congresso era demagógica.

De fato, no I Congresso não houve tentativa de trazer o objeto de debate – o negro – para participar ativamente do evento em termos intelectuais. Participou em apresentações folclóricas em teatros apenas.

Édison Carneiro, junto a Aydano de Couto Ferraz e Reginaldo Guimarães, que já haviam entrado em contato com o povo-de-santo e com capoeiristas, a partir da crítica, intensificaram os contatos e deram ao II Congresso aquilo que Carneiro chamou de um “colorido único”, ironizando a expressão utilizada por Freyre em sua crítica: “[...] Pais e mães-de-santo tinham escrito, do seu próprio punho, comunicações interessantíssimas sobre a sua religião, que já estavam em nossas mãos quando das declarações do organizador do Congresso do Recife”.<sup>138</sup>

No mesmo artigo incluído em *Ladinos e Crioulos*, Édison declara que a maior glória do Congresso da Bahia foi a ligação imediata com o povo negro e veremos que o que Gilberto Freyre chamou de apologia política foi, na verdade, uma importante intervenção intelectual na tentativa de iniciar uma mudança de realidade que era a intolerância religiosa contra os negros no Brasil.

---

<sup>137</sup> FREYRE, Gilberto. **Diário de Pernambuco**, Recife, 1936.

<sup>138</sup> CARNEIRO, Edison. **Ladinos e crioulos: Estudos Sobre o Negro no Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964, p. 98-99.

O presidente de honra do Congresso foi Seu Martiniano Eliseu do Bonfim, naquele momento considerado a grande instituição africana viva na Bahia pelos intelectuais. Os sacerdotes: Mãe Aninha (Opô Afonjá), Bernadino (Bate-Folha) e Seu Manuel falefá (Posun) escreveram memórias para o Congresso: Mãe Aninha escreveu sobre comida-de-santo, Bernadino sobre as tradições religiosas congolezas e Seu Falefá escreveu sobre o mundo religioso do negro na Bahia. Outros sacerdotes participaram ativamente do evento fazendo parte da comissão executiva e receberam convidados do congresso em seus terreiros para visitas e festas.

Joãozinho da Goméia não participou como palestrante, mas teve destaque na comissão de festas. Participou em, pelo menos, 3 eventos: organizou uma “festa fetichista” na cachoeira em São Bartholomeu, recebeu os congressistas para visita e festa no terreiro da Goméia e liderou a organização de um “samba africano”, um samba de roda no clube regatas Itapagibe.

Apesar do destaque dado ao pai-de-santo, não se pode deixar de notar aquilo que Andréa Mendes também observou em sua dissertação. Édison sempre tratou João como “*um sacerdote menor, se referindo a ele muitas vezes com um toque de humor e ironia*”<sup>139</sup>.

Reconhecido como um homem festivo e ótimo dançarino, sua participação teve um caráter de “animador de festa” muito mais do que sacerdote de Candomblé. Carneiro usou João da Goméia naquilo que ele lhe parecia ter de melhor, mas João nunca foi vítima e soube utilizar da “amizade” de Carneiro como poucos para conseguir espaço e notoriedade no meio religioso que sempre o rejeitou.

Ao criticar os candomblés de caboclo que João fazia parte em *A Cidade das Mulheres*, Carneiro deixa transparecer que, apesar de admirador da tradição dos candomblés de origem ioruba, estes são solenes demais em suas cerimônias e fala sobre o caráter festivo dos candomblés não-tradicionais: “[...] *Pessoalmente, acho que a música deles é bonita e alegre. Você verá que as cerimônias iorubas são muito solenes*”<sup>140</sup>.

O organizador do II Congresso precisava para o evento das credenciais de tradição dos candomblés de Mãe Aninha, representante da tradição ioruba, Bernadino, representante da tradição congoleza e seu Manuel Falefá, representante da tradição jeje (Ewe-Efon) para

---

<sup>139</sup> MENDES, Andrea Luciane Rodrigues, op cit., p. 62.

<sup>140</sup> CARNEIRO, Edison. **Ladinos e crioulos**: Estudos Sobre o Negro no Brasil, op cit., p. 77.

palestrar, mas também precisava de alegria e do espetáculo para entreter e isso era algo que esses sacerdotes citados não lhe dariam, não como João ofertava, ao levar suas filhas-de-santo para uma exibição de samba de roda em um clube que funcionava como boate.

Apesar de sua participação festiva, meses antes do congresso, em entrevista ao *O Estado da Bahia*, ao ser perguntado sobre a sua participação no evento, João reivindicou que o congresso tratasse de assuntos políticos e práticos como, por exemplo, a revisão da obrigatoriedade do pedido de autorização para tocar candomblé mediante pagamento. Expressa consciência e certo domínio sobre os debates que estariam presentes no congresso:

*“Acho que o Congresso deverá solucionar, de uma vez, a questão da liberdade de religião. Para dar a festa no domingo, tive de pagar 100\$000. para outras, pago 60\$000. a minha opinião pessoal é a de que não deve haver pagamento nenhum. Reconheço que alguns pais de santo abusam da licença. Mas que se há de fazer? Agora, assim como está é que não está certo. Penso que o Congresso deve estudar direito um meio de resolver essa questão. Que diferença há entre a religião dos brancos e a religião dos negros?”<sup>141</sup>*

O descontentamento de João expressa não apenas a insatisfação com que vivia o povo-de-santo, principalmente aqueles ligados aos terreiros menos tradicionais, que foram, inegavelmente mais pressionados pela polícia, mas também expressa a expectativa desse grupo em relação ao evento e ao apoio dos intelectuais. Eram pessoas que não estavam apenas interessadas em exibir sua rica cultura herdada, mas utilizar o espaço e o contato com os intelectuais para solucionar seus problemas do dia-a-dia, o problema da negação de sua cidadania religiosa.

O II Congresso atendeu a estas exigências quando, ao final, registrou como resolução dos congressistas a reivindicação de liberdade religiosa e a criação do Instituto Afro-brasileiro da Bahia, que depois foi registrado como União das Seitas Afro-Brasileiras.

O congresso marcou presença nos jornais baianos e brasileiros por mais de uma semana, de forma descritiva mas com informações positivas sobre o Candomblé, o que não impedia de conter na mesma edição uma matéria pejorativa sobre a mesma religião.

---

<sup>141</sup> **O Estado da Bahia**, Salvador, 07 ago. 1936.

No dia 08 de janeiro de 1937 o jornal *O Estado da Bahia* publica matéria com a programação completa e com os endereços que ocorreriam os eventos.

*“Durante a noite dos dias 11-15 deste mês, os congressistas terão oportunidade de assistir a toques nos mais significativos candomblés da Bahia – entre os quais os centenários Engenho Velho e Gantois e, ainda os de Procópio do Matatu Grande, de João da Pedra Preta na Goméia, e de Aninha, em São Gonçalo, ao de grande interesse para os estudos africanos.*

*Anunciando o congresso estará aberto à visia pública o museu afro-brasileiro, a orquestra negra do Candomblé do Gantois dará na noite do dia 10 do corrente, na Rádio Comercial da Bahia, uma audição de músicas religiosas por todos os títulos interessantíssima”<sup>142</sup>*

Este trecho da reportagem foi destacado porque ao se apresentar na Rádio Comercial, em dezembro de 1936, com seus atabaques, João da Goméia foi duramente criticado e agora os críticos repetiam sua prática no mesmo local apresentando cânticos sagrados de candomblé em local público. Fato que ilustra bem aquilo que João utilizou como estratégia em sua trajetória para sua consagração como pai-de-santo: levar aos leigos de forma encantadora aquilo que o Candomblé tem de mais parecido com o espetáculo: cânticos, danças e vestimentas.

Ainda na programação publicada em jornais temos em *A Tarde* do dia 11 de janeiro: Dia 14 – festa Fetichista do candomblé da Goméia, mas infelizmente não encontrei descrição desse evento e de nenhuma festa realizada em outros terreiros durante o evento.

Podemos dizer que o II Congresso Afro-brasileiro teve, para João da Goméia, a grande oportunidade de encaixar o nome de seu terreiro na lista dos mais famosos terreiros da Bahia. A partir de então sua vida como sacerdote mudou consideravelmente e começava a ser requisitado por jornais e pesquisadores a todo o momento, como por Roger Bastide e Pierre Verger logo que chegam a Salvador.

---

<sup>142</sup> **O Estado da Bahia**, Salvador, 08 jan. 1937.

### 3.4 A Goméia mística por Roger Bastide

Apesar de bastante criticado pelo sociólogo francês Roger Bastide nos anos 1950 e 1960, quando já tinha estreitos laços com os terreiros considerados mais tradicionais de Salvador, a Goméia foi um dos primeiros terreiros que Bastide encontrou espaço para iniciar suas pesquisas em suas primeiras investidas pela Bahia.

A primeira passagem de Bastide por Salvador ocorre em 1944, entre os terreiros visitados, menciona a Casa de Oxumarê (descreve uma confirmação de Ogan no terreiro), São Gonçalo (Axé Opô Afonjá), Gantois, Casa de Ciriaco e Terreiro da Goméia.

O livro *Imagens do Nordeste Místico em preto e branco* é o registro do primeiro encontro de Bastide com o Nordeste, no caso, as cidades de Salvador e Recife. Publicado em 1945 pela editora *O Cruzeiro*, Bastide dedica a obra, “*este apanhado de imagens nordestinas*” a Assis Chateaubriand, incentivador e patrocinador da viagem.

O autor começa o texto explicando que não se trata propriamente de um livro de “ciência pura”, mas “apenas um feixe de imagens”. Nos agradecimentos, encontra-se: “Joãozinho da Gávea, ogãs, mães pequenas, filhas-de-santo”. Trata-se de João da Pedra Preta, o Joãozinho da Goméia e integrantes do seu terreiro. Não há a presença de outros sacerdotes de terreiros baianos nos agradecimentos (apenas Álvaro Mc Dowel, marido da Iyalorixá Menininha do Gantois). Não consta o nome da Iyalorixá nem o de outras Iyás dos terreiros que Bastide andou e que os descreveu como os mais tradicionais, indica que em 1944 ainda não havia ocupado espaço suficiente e prestígio nesses terreiros centenários onde mais tarde tornaria-se tão próximo.

Contudo, encontrou nesse momento na Goméia um pai-de-santo disposto a colaborar, informar:

*“Os futuros inspirados não podem ser visitados, nem mesmo em se tratando de ‘ogã’ ou de ‘obaj’ nos terreiros tradicionais. João da Gávea permitiu, contudo, que eu violasse esse tabu do segredo e vi, estendidos sobre pranchas, envoltos da cabeça aos pés com um pano branco, cinco a seis corpos desiguais [...]”*<sup>143</sup>.

---

<sup>143</sup> BASTIDE, Roger. *Imagens do Nordeste místico em preto e branco*. Rio de Janeiro: O Cruzeiro, 1945, p. 56.

As primeiras informações sobre o processo de iniciação foram dadas por João a Bastide. Ele assistiu a uma saída de iyawo na Goméia.

Sobre o terreiro, não o define diretamente como bantu ou como Candomblé de Caboclo, mas indiretamente elegendo a imagem do assentamento do caboclo Pedra Preta para ilustrar o livro. Mas compara os terreiros de origem bantu aos de origem nagô, atribuindo aos bantu uma forma espetacular e alegre. Quanto aos de origem nagô são mais nostálgicos em relação à África, tem música menos festiva, arrastada, e é um culto “*infinitamente mais religioso*”<sup>144</sup>.

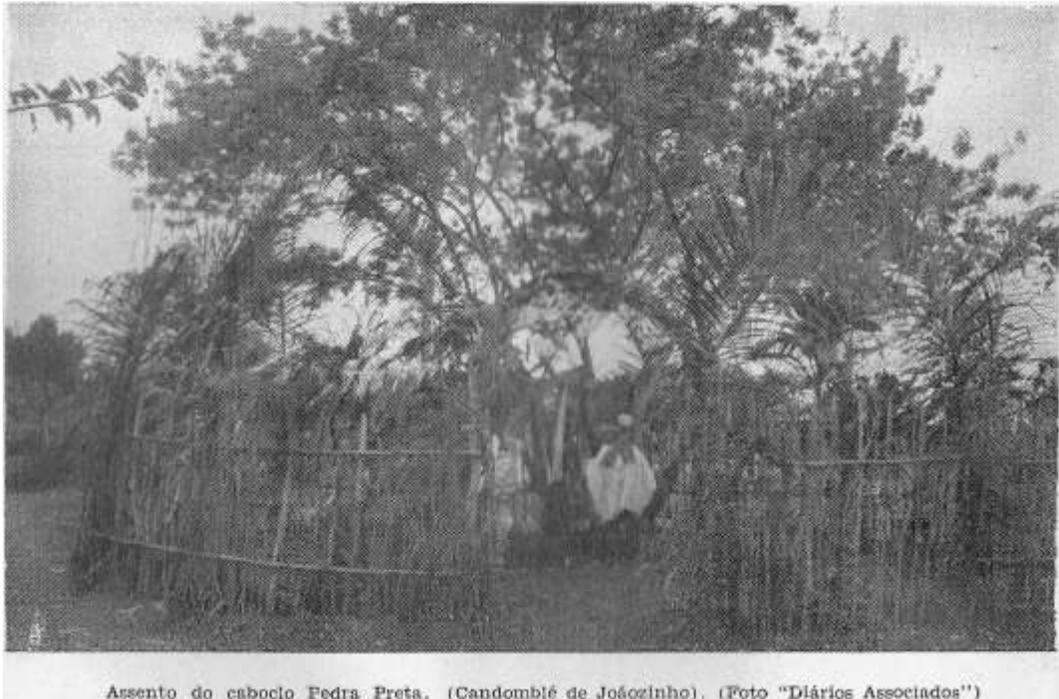
Além da influência da análise de Nina Rodrigues sobre os candomblé de origem bantu, Bastide observa-os com um olhar eurocêntrico que não consegue relacionar alegria à religiosidade.

Entre as fotografias selecionadas para ilustrar o livro, está o assentamento do caboclo Pedra Preta do terreiro da Goméia. João era conhecido em Salvador pela fama que tinha as sessões de consulta com seu caboclo, era uma marca identitária. Quando se transfere para o Rio esta identidade é aos poucos apagada e João da Pedra Preta torna-se cada vez mais Joãozinho da Goméia, passa do pólo “degenerado” do culto para o pólo tradicional. Como representativo dessa mudança temos a queixa de uma das suas filhas-de-santo que não o acompanhou ao Rio em entrevista ao *Jornal da Bahia*<sup>145</sup>: segundo Dona Neném, o caboclo de João teve um desgosto com ele pois com o passar do tempo já não cumpria mais com as obrigações devidas, “até para fazer os trabalhos do dia 02 de Julho, ele estava pondo dificuldade”. De fato, das várias reportagens sobre João no Rio, encontrei pouquíssimas referências ao caboclo ou as festas de caboclo na Goméia, o destaque era mesmo o culto aos Orixás.

---

<sup>144</sup> BASTIDE, Roger. Op. Cit. p. 64

<sup>145</sup> *Jornal da Bahia*, 03 de Abril de 1980.



### 3.5 João por Verger: imagens de São Caetano

Verger chega a Salvador pouco depois da primeira visita de Bastide à cidade e *Imagens do Nordeste místico em preto e branco* é o que o fotógrafo francês chamou de seu “guia” na região:

*“[...] Foi Roger Bastide quem me revelou a África no Brasil, ou mais exatamente, a influência da África na região nordeste deste país [...]. Bastide havia ido a essa região e escrevera uma excelente obra intitulada *Imagens do Nordeste Místico em preto e branco*, que iria me servir de guia na região. Ele me confia certo número de cartas de apresentação para os seus amigos da Bahia. Isto se passou em 1946 [...]”<sup>146</sup>.*

---

<sup>146</sup> LUHNING, Ângela (org.). **Verger - Bastide: Dimensões de uma Amizade**, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

Assim, Verger chega à Goméia com carta de apresentação do amigo Bastide e inicia sua trajetória de fotografias da África no Brasil<sup>147</sup>.

Na bibliografia, a única referência que encontrei até o momento da relação estabelecida entre João da Goméia e Verger é na dissertação de Andréa Mendes *Vestidos de realza*. A pesquisadora registra a peculiaridade polêmica do ensaio fotográfico que fez Verger na Goméia.

*“[...] Fotografou extensivamente um grande número de terreiros, de festas a rituais de iniciação, mas as sessões de fotos realizadas no terreiro em São Caetano tinham um diferencial: essas fotos foram tomadas em pelo menos duas sessões, pois parte delas registra o decorrer de uma festa no terreiro, enquanto que outra parte retrata os integrantes da Goméia em cenas externas, à luz do dia. Cabe destacar que Joãozinho paramentou filhas de santo com as roupas rituais dos deuses especialmente para essas fotos, uma vez que tais vestimentas não são usadas fora do contexto da festa pública, e nem são vestidas por alguém que não esteja em estado de santo”<sup>148</sup>.*

Verger fotografou no terreiro de João o pai-de-santo e alguns filhos da casa, focalizando seus rostos, alguns espaços sagrados na área externa do terreiro e uma festa dentro do salão.

Analisando a obra de Pierre Verger, o fotógrafo e antropólogo Milton Guran<sup>149</sup> observa que Verger se revela, sobretudo, nos retratos feitos por ele em busca do outro. E foi

---

<sup>147</sup> Não encontrei nenhum outro registro na bibliografia sobre a sessão de fotografias de Pierre Verger no terreiro da Goméia (São Caetano) em 1946. Em Agosto de 2012 fui a Salvador para tentar pesquisar nas anotações deixadas por Verger, mas, infelizmente, encontrei dificuldade no acesso ao acervo. Conversando com outros pesquisadores, eles também mencionaram essa dificuldade de pesquisa na Fundação Pierre Verger e até mesmo casos de animosidade com a responsável pela documentação (que também é pesquisadora do acervo), o que também ocorreu comigo. Ao tentar marcar consulta no acervo, que só pode ser acessado com a presença da diretora (*“É necessário marcar encontro com o responsável do departamento de pesquisa da Fundação para consultar o acervo pessoal de Verger. Durante esse encontro serão comunicadas as autorizações e modalidades necessárias”*, aviso escrito no site da Fundação), fui informada que dificilmente acharia algo sobre o tema que procurava. Ao insistir, optando por pesquisar, ela informou que não estaria na cidade no período da minha estada em Salvador. Mas poderia entrar em contato com a bibliotecária para visitar a biblioteca. Assim, mesmo sem informações, optei incluir na dissertação as fotografias feitas por Verger e apontar a possibilidade de haver documentação sobre essa visita no acervo da Fundação Pierre Verger.

<sup>148</sup> MENDES, Andréa. **Vestidos de realza**. Contribuições centro-africanas no Candomblé de Joãozinho da Goméia (1937-1967) Dissertação de Mestrado. Unicamp, 2012, p. 66

<sup>149</sup> Guran, Milton, **Pierre Fatumbi Verger: sua vida é a sua obra**, Rio de Janeiro: Embaixada da França no Brasil, 1998.

através dessa busca do outro que analisei a série feita de retratos feitos no terreiro da Goméia

Os retratos feitos pelo francês no terreiro em São Caetano dialogam com a incansável busca de Verger em encontrar vestígios e fragmentos da África pelos candomblés da Bahia. As pessoas retratadas, todas negras, portavam algum elemento de origem africana (colares, torços, espécie de “gorro”), estavam todos vestidos com roupas rituais, ao contrário de um único grupo de mulheres brancas (1.º foto da série) vestidas com roupas comuns e fotografadas à longa distância, como coadjuvantes do cenário fotografado.

Peter Burke, no primeiro capítulo *Fotografias e retratos* do livro *Testemunha Ocular. História e Imagem*<sup>150</sup> frisa no texto que os acessórios reforçam as auto-representações dos retratados e que se referem a papéis sociais específicos. Acredito que o investimento de produção de sentido visual das fotografias feitas por Verger na Goméia relaciona-se com o olhar que o fotógrafo tinha sobre os adeptos do candomblé: descendentes de realezas africanas poderosas.

Na maioria dos retratos, temos rostos sorrindo com semblantes de orgulho e superioridade, representação visual do candomblé que dialoga bastante com as descrições feitas por Verger e Roger Bastide sobre o orgulho e a consciência que o povo-de-santo tem de suas origens e da riqueza cultural que preservavam.

Quando Verger começou a escrever sobre o que fotografava, procurou destacar a peculiaridade que tinham os negros adeptos do Candomblé, argumentava que havia uma diferença em sua auto-estima. Em entrevista para o jornal O Globo essa visão fica bastante explícita e entendemos porque os retratos de pessoas humildes ganham expressões de realezas:

*“O Globo – De que forma o Candomblé confere prestígio aos negros baianos?”*

*Pierre Verger – O Candomblé é admirado e respeitado também por povos brancos, e isso faz com que se tenha um certo orgulho de ser negro. Os negros ligados ao candomblé não sofrem preconceitos raciais. Veja o caso de uma vendedora de acarajé: essas mulheres geralmente são filhas-de-santo, e por isso o pessoal vai lá com um*

---

<sup>150</sup> BURKE, Peter. **Testemunha ocular**: história e imagem. Bauru: Educs, 2004.

*certo respeito, as pessoas ligadas à seita beijam a sua mão. Cria-se uma atmosfera de apreço pela gente de origem africana”<sup>151</sup>.*

A representação visual criada por Verger não se diferencia muito da representação textual criada por Bastide e que Priscila Nucci analisou em sua tese no 4.º capítulo: *“Vertigem e abismo: pobreza ocultada, rituais expostos e uma evidência interessante”*.

Nucci argumenta sobre os compromissos assumidos por Bastide na elaboração de uma imagem positiva do negro brasileiro e esse compromisso também pode ser estendido para analisarmos algumas fotografias de Verger, como é o caso dos retratos feitos na Goméia baiana. Pessoas que têm em seus rostos as marcas da dureza da pobreza, mas que no instante de serem fotografadas como *omo-orixás* (filhos de Orixás, iniciados) apresentam-se como descendentes de reis e rainhas africanos. As imagem inserem, assim, as fotografias de Verger na linha das imagens utópicas que exaltam o outro e acaba escondendo uma realidade de desigualdade social e racial que essas pessoas viviam em seu cotidiano. Como observa Burke, *“Sejam eles pintados ou fotografados, os retratos registram não tanto a realidade social, mas ilusões sociais, não a vida comum, mas performances sociais [...]”<sup>152</sup>*. O que não quer dizer que não sejam importantes para a análise histórica.

Só encontramos representações de pobreza e discriminação racial sobre o povo-de-santo nas obras de autores que não assumiram o compromisso de exaltar o negro e sua religião, como exemplo, temos os norte-americanos Ruth Landes e Donald Pierson que incluíram em seus textos narrativas textuais e visuais dos dramas sociais que puderam observar em suas passagens por Salvador.

Nas imagens a seguir temos fotografias tiradas por Ruth Landes entre 1937 e 1938. Mãe Menininha do Gantois com seus filhos em frente ao barracão do Gantois, imagens que evidenciam a humildade do lugar e das pessoas fotografadas.

---

<sup>151</sup> **O Globo**, 16 de Agosto de 1992.

<sup>152</sup> BURKE, P. *Op. Cit.* p. 35





A despreocupação de Landes em encontrar resquícios da riqueza cultural africana preservada no Brasil, nos terreiros, fez com que a antropóloga pudesse enxergar e registrar em seu trabalho aspectos sociais que outros estudiosos preferiram ocultar, elegendo como objeto de representação a estética africana, como podemos observar nas imagens a seguir de Verger no terreiro de Joãozinho da Goméia em 1947.

















## Capítulo 4: O Rei do candomblé na capital da macumba

### 4.0 1942: A prisão e a memória da repressão aos cultos afro-brasileiros no Estado Novo

Nos textos que falam sobre a trajetória de João da Goméia encontrei poucas e repetidas informações sobre sua primeira vinda ao Rio de Janeiro. Resumem que fora preso acusado de feitiçaria/mistificação pelo governo Vargas. Surpreendeu-me que um fato de grande importância para a história dos cultos afro-brasileiros tenha sido tratado como apenas mais uma peripécia na trajetória do pai-de-santo baiano. As informações eram tão poucas, os relatos pareciam tão fantasiosos, que considerei durante a pesquisa a hipótese de não ter havido de fato uma prisão.

No início dos anos 1920, em Salvador, contam os antigos<sup>153</sup> que o pai-de-santo Procópio de Ogunjá foi preso por dar uma festa ao seu orixá Ogun, uma feijoada em seu terreiro. Contudo, em *Acabe com este Santo, Pedrito vem aí...*<sup>154</sup> a autora oferece possibilidades de respostas sobre essa prisão: o chefe de polícia que prendeu Procópio era Ogan<sup>155</sup> de um terreiro de Candomblé (apesar de ter fama de perseguir terreiros em Salvador) e o conflito parece ter sido de ordem pessoal entre o delegado e o pai-de-santo, o delegado utilizou, assim, da lei que restringia a liberdade de culto aos adeptos do Candomblé para prender e se vingar de Procópio.

Na memória social da religião, apesar de haver vários casos de invasão a terreiros pela polícia em diversos Estados brasileiros, não há muitos registros de prisão a sacerdotes em Salvador nesse período. Das casas-de-santo mais conhecidas e prestigiadas parece-me que João da Goméia foi o único pai-de-santo preso por praticar feitiçaria nos anos 1940<sup>156</sup>.

Analiso primeiro a memória da prisão a partir de relatos para compreender de que forma compõem a memória sobre a repressão aos cultos afro-brasileiros no Estado Novo.

---

<sup>153</sup> Na minissérie *Mãe de Santo* exibida em 1990 na rede Manchete há um episódio narrando a história da prisão de Pai Procópio.

<sup>154</sup> LUHNING, Ângela. *Acabe com este santo, Pedrito vem aí... mito e realidade da perseguição policial ao candomblé baiano entre 1920 e 1942*. *Revista USP*, São Paulo, n. 28, p. 194-220, dez. 1995 – fev 1996.

<sup>155</sup> Cargo religioso exclusivo de homens no Candomblé.

<sup>156</sup> Jubiabá foi preso mais de uma vez nos anos 1920 em Salvador como narra *O Estado da Bahia* de 11 de maio de 1936 em entrevista feita com o pai-de-santo.

O primeiro relato está presente no livro *Vida e Morte de Joãozinho da Goméia* de Paulo Siqueira<sup>157</sup> publicado em 1971. No livro o autor não revela suas fontes de informação, mas sugere que tenha tido contato pessoal com João.

***“No Rio, na prisão.***

*A primeira vez que Joãozinho da Goméia veio ao Rio, foi para ser preso e processado. [...]*

*Sua história no Rio tem início no final de 1942. O chefe de polícia era o general Alcides Etchegoyen e a 4.º Delegacia Policial tinha como titular o Delegado Dulcídio Gonçalves, que movia ferrenha guerra de repressão aos tóxicos e às mistificações.*

*Quando Joãozinho da Goméia desce no porto, os jornais abrem-lhe manchetes. Seu retrato aparece na primeira página dos mais importantes jornais do Rio. Toda a imprensa se mobiliza para noticiar que o Rei do Candomblé do Brasil se encontrava na cidade. Dulcídio Gonçalves irrita-se com o fato de Joãozinho da Goméia ser recebido com aplausos. Para ele, a repercussão da sua chegada é intolerável. Convicto de que ele não passa de um mistificador, vai a Etchegoyen e pede autorização para intervir, pois não era possível admitir tamanha afronta aos textos legais, na Capital da República, no Rio de Janeiro, na “Cidade Maravilhosa”, internacionalmente conhecida e admirada.*

*O chefe de polícia aceita os argumentos do Delegado Dulcídio Gonçalves e toma uma drástica decisão:*

*- Obrigue-o a voltar à Bahia. Lá que é terra de macumbeiro”.*

A ordem foi dada a João, mas não foi cumprida. Segundo Paulo Siqueira, João possuía amigos nas mais altas camadas da política e do Governo Federal, e a ordem de partida foi revogada.

*“Os inimigos, porém não aceitaram de bom grado a vitória do babalorixá. Dizem alguns que o Delegado Dulcídio Gonçalves jurou que expulsaria Joãozinho da Goméia do Rio custasse o que custasse. Verdade ou mentira, o fato é que o Rei do Candomblé foi vítima de uma infame e indigna cilada que o levou às grades de prisão.*

---

<sup>157</sup> SIQUEIRA, Paulo. *Vida e morte de Joãozinho da Goméia*. Rio de Janeiro: nauutilus, 1971, p. 54.

*Pessoas desconhecidas, dizendo-se admiradoras do candomblé e de Joãozinho da Gomeia dele se acercaram. Com atitudes falsas e fingindo-se impressionadas com o seu poder religioso, conseguiram conquistar a sua confiança. Feito isso, disseram-lhe que eram amigas de Getúlio Vargas, cujo governo se achava enfraquecido pela oposição de grupos políticos invejosos da popularidade gigantesca do ex-Presidente. Pediram, então, a Joãozinho que fizesse um ‘trabalho’ junto ao palácio do Catete para salvar o regime e evitar que o Brasil mergulhasse numa crise política, cujas conseqüências ninguém poderia prever.*

*Na sua boa fé, na ingenuidade e pureza de sentimentos que sempre teve em toda a sua vida, Joãozinho concordou com o pedido e resolveu intervir, talvez pensando que com isso pouparia sacrifícios e problemas para o povo brasileiro. Preparou o trabalho e dirigiu-se ao Palácio do Catete para cumprir a sua missão. Os amigos infames, porém, lá se encontravam ocultos, escondidos na escuridão, tão negra como suas almas. Quando foi colocar o despacho, Joãozinho da Gomeia foi preso e encarcerado e submetido a um processo por prática de curandeirismo, mistificação [...]”<sup>158</sup>.*

Paulo Siqueira conclui escrevendo que o pai-de-santo ficou na cadeia mais de um mês e saiu com ajuda de amigos influentes que moravam na cidade.

O relato nos conta que a forma como os jornais receberam o pai-de-santo foi uma afronta a uma polícia que estava em pleno processo de combate às macumbas cariocas e que foi preciso uma emboscada para dar flagrante ao macumbeiro baiano. As relações de amizade com personagens públicos importantes livraram João da Gomeia da cadeia e ele retorna a Salvador.

A responsabilidade pela prisão de João é atribuída ao incomodo de pessoas, a do delegado e a do chefe de polícia, não a de instituições de repressão do governo Vargas e em nenhum momento a narrativa menciona a repressão aos terreiros e “macumbeiros” no período de ditadura varguista. A fama de João é que incomodava. A imagem do presidente ditador é preservada e ao fim do relato observa-se a valorização de sua “sabedoria de grande estadista” ao libertar João visto que “não podia permitir tal crime”.

Ora, de acordo com a Constituição de 1937, apesar da liberdade religiosa ser um direito estendido a todos os cidadãos brasileiros, ainda possuía brechas que permitiam

---

<sup>158</sup> SIQUEIRA, Paulo. *Op. Cit.* p. 54

perseguições aos adeptos tanto do Espiritismo, quanto da Umbanda e do Candomblé. Em 1937 foi criada uma seção específica na 1.º Delegacia Auxiliar. Segundo José Henrique Motta de Oliveira<sup>159</sup>, essa seção tinha por finalidade investigar e reprimir os descumprimentos dos artigos 156, 157 e 158 do Código Penal de 1890 ainda em vigor que combatia o curandeirismo, o baixo espiritismo e a feitiçaria (charlatanismo).

Isso significa que a prisão de João da Goméia era completamente legal e não constituía uma arbitrariedade em termos jurídicos. Além do que se vivia em Estado de exceção desde 1937.

Assim, temos na memória registrada por Paulo Siqueira, que escreve num momento de intensa repressão, um registro que não aborda a questão crucial naquele momento que é os aparatos e estratégias de negação da cidadania religiosa plena.

Temos na monografia *De São Caetano a Caxias*<sup>160</sup> uma segunda versão sobre a prisão de João da Goméia em 1942, versão de um descendente espiritual de João<sup>161</sup>, que se afasta ainda mais do tema da repressão dos religiosos espíritas e umbandistas no Estado Novo.

*“Muita gente da Goméia dá a sua versão sobre a prisão de Pai João quando chega ao Rio de Janeiro em 1946, mas conversando com a mãe pequena do seu terreiro aqui no Rio soube a real versão. Joãozinho na verdade vem ao Rio de Janeiro chamado por uma de suas filhas de santo que já viviam para dar comida ao santo dela. Teimoso como um verdadeiro filho de Oxóssi, e desobediente como sempre com o caboclo Pedra Preta, João chega ao Rio. Receosos em dividirem seu espaço com o aclamado Rei do Candomblé de Salvador, alguns adeptos da Umbanda resolvem fazer várias oferendas com animais, bebidas alcoólicas, cigarro, charuto e frutas e pôr na porta do Palácio do Catete, residência na época do Presidente Getúlio Vargas. No dia seguinte, ao saber da chegada de João da Goméia ao Rio de Janeiro, Getúlio manda prender o babalorixá. Foi ai que as filhas-de-santo que vinham de Salvador com Joãozinho correram à casa do Zelador de Santo*

---

<sup>159</sup> OLIVEIRA, José Henrique Motta de. **Entre a macumba e o espiritismo**: uma análise comparativa das estratégias de legitimação da Umbanda durante o Estado Novo. Dissertação em História – Universidade Federal Fluminense, 2007.

<sup>160</sup> NASCIMENTO, Andrea. **De São Caetano a Caxias**: um estudo de caso sobre a trajetória do Rei do Candomblé Joãozinho da Goméia. Monografia (Licenciatura em História) - Universidade Estadual do Rio de Janeiro, 2003. <http://www.antropologia.com.br/divu/colab/d17-anascimento.pdf>

<sup>161</sup> Andréa não cita o nome do entrevistado nem qualquer outra informação a respeito da entrevista.

*Agenor Miranda Rocha, para que fizesse um trabalho para livrar João da prisão. Pai Agenor manda que entreguem o trabalho para João, dá um telefonema para Getúlio Vargas, seu amigo pessoal, e este no mesmo dia é solto, voltando pra Salvador na mesma hora”.*

A versão dada por descendentes de João atribui a responsabilidade de sua prisão a uma traição dos adeptos de Umbanda no Rio que estavam insatisfeitos com uma possível transferência de João para o Rio. A explicação tem como foco um componente político-religioso: a competição do capital simbólico entre Umbanda e Candomblé que marca o conflito no campo das religiões afro-brasileiras até os dias atuais.

A memória preservada no relato da família de João sobre sua prisão e a disputa entre umbandistas e adeptos do Candomblé dialoga diretamente com os estudos sobre o desenvolvimento da Umbanda no Rio de Janeiro<sup>162</sup>.

---

<sup>162</sup> Ver: BROWN, Diana (1985 DANTAS, Beatria (1988)); ORTIZ, Renato (1991); OLIVEIRA, José Henrique Motta (2007).

# Diário de Notícias

SEGUNDA SECÇÃO

Sábado, 8 de Agosto de 1942

## Prosegue a campanha contra os misticadores

Intensificada a ação repressiva das autoridades da Primeira Delegacia Auxiliar - Preso o indivíduo conhecido por "Joãozinho da Goméia" - Também foi detido o célebre curandeiro José Marques

As autoridades da Seção de Tóxicos, Entorpecentes e Mistificações, da 1.ª Delegacia Auxiliar, conforme noticiamos, reiniciaram, há dias, a campanha contra os misticadores que infestam a cidade.

Além das quinzenas e cartomantes prima nestas últimas setenta e duas horas, segundo tornamos público, foram detidos numerosos outros misticadores, entre os quais destacamos o roubeiro "pai de santo" bolano, João Alves Torres Filho, vulgo "Joãozinho da Goméia" e o "curandeiro" José Marques.

O primeiro, que é denominado em Salvador, na Baía, como o "rei do cambômbi, veio a esta capital afim de realizar exhibições de danças afro-brasileiras no Casino Atlântico, em companhia da bailarina Aní Quailho. Aqui chegando, todavia, o referido macumbreiro enveredou-se por outros caminhos, sendo até comparado a uma autêntica exhibição de "magia negra", realizada em sua homenagem em um "terreiro" situado na estação de Belford, no Estádio do Tio de Janeiro, fato que foi amplamente divulgado, com numerosas "clichês", por um vespertino desta capital.

As autoridades policiais, porém, suspeitando de suas atividades, resolveram intimá-lo a prestar os necessários esclarecimentos, tendo ele sido, para isso, detido para averiguações em sua residência, à rua Amaraí n. 100, apartamento 202, em Andaraí. Ao ser interrogado pelo commissario Valdemar Claudino, na Seção de Mistificações da 1.ª Delegacia Auxiliar, "Joãozinho da Goméia", entretanto, não declarou convenientemente, qual fora os motivos que determinaram a sua vinda a esta capital, tendo caído em varias contradições sobre a natureza de sua profissão. Em vista disto,



José Marques, fotografado entre o material apreendido durante a campanha policial

esse conhecido curandeiro dos suburbios desta capital. Já por inúmeras vezes foi preso em flagrante, quando receitava medicamentos estranhos, aos incautos que o procuravam.

José Marques, que é um indivíduo audaciosíssimo, segundo

apertou a polícia, conseguiu contrair varias sanas no subúrbio onde reside, na Pavuna, com o produto de suas ilícitas atividades. Agora, em virtude de terem sido apreendidas em seu poder numerosas receitas de ervas por ele indicadas à clinica de Inda, espera, vai ser o mesmo convenientemente processado.

### PRISIONES E APREENSÕES

Além das prisões acima mencionadas, as autoridades da Seção de Tóxicos, Entorpecentes e Mistificações realizaram, durante o dia de ontem, numerosas outras diligências, inclusive algumas apreensões de material utilizado por macumbeiros na prática da "magia negra".

Entre os detidos figura também o falso dentista Joaquim Rodrigues Pimenta, que exerce as suas atividades em um consultório montado à avenida Passos n. 308, utilizando-se do nome de um cirurgião-dentista falecido há mais de seis anos.

### Retidos em Cruzeiro os passageiros da "Litorina"

Um descarrilamento em Lavrinhas ocasionou a retenção daquele transporte até a manhã de hoje

As últimas horas da tarde de ontem, entre as estações de Lavrinhas e Cruzeiro, o trem de carga de prefixo KP-6, descarrilou, ficando a linha interrompida.

O fato foi comunicado às autoridades competentes e para o local partiu um trem de socorro. No entanto, o trabalho para a desobstrução da linha durou muitas horas. A "Litorina", que partiu de São Paulo no meio dia de ontem, ficou retida em Cruzeiro.

Os passageiros foram transportados para os hotéis daquela cidade, onde passaram a noite, devendo já ter embarcado para esta capital às 6 horas de hoje, afim de alcançar a estação D. Pedro II, às 11.30 horas.

Ainda em consequência do acidente, as trens noturnos para São Paulo e Minas, tiveram as suas saídas retardadas. O "Cruzeiro do Sul" partiu de D. Pedro II às 22.30 horas e os noturnos Belo Horizonte e Paulista, às 23 horas.

### O emprego da marauita na fabricação de gás

Uma experiencia em grande escala será feita na próxima semana

Conforme foi noticiado, no Laboratório Central do Departamento Nacional da Produção Mineral foram realizadas varias experiencias sobre o emprego da marauita, na fabricação do gás. As experiencias, levadas a efeito pelo diretor do Laboratório, sr. Mario Pinho, e pelo técnico especializado, o químico Ralfo Decourt, deram bons resultados.

Agora, ao que se anuncia, vai ser realizada, na próxima semana, uma experiencia em larga escala na S. A. do GÁS, pelos atitudes técnicos do D. N. P. M.

### Novos logradouros públicos da cidade

O prefeito salienta, antes de iniciar as obras, a importância dos logradouros públicos da cidade

## EXPOSIÇÃO DE ATIVIDADES DE ORGANIZAÇÃO DO GOVERNO FEDERAL

O programa de hoje no certame comemorativo do quarto aniversario do DASP

Continua entregue à visitação pública, diariamente, das 11 às 23 horas, a Exposição de Atividades de Organização do Governo Federal, instalada no novo edificio do Ministerio da Educação.

Ontem estiveram, no certame, associações de classes de funcionários públicos e as diretorias de varias organizações particulares, que, acompanhadas por funcionários do DASP, percorreram os varios "stands".

### AUDIÇÕES DE MÚSICAS SELECIONADAS

Com a colaboração do Serviço de Divulgação da Prefeitura do Distrito Federal, a Exposição do DASP vem apresentando, no Auditorio, todas as dias, entre 16 e 17 horas programas de músicas selecionadas. O programa de hoje é composto de músicas de Mendelssohn, Schumann e Chopin.

### O RESTAURANTE DO SAPS

Funciona no recinto da Exposição um novo tipo de restaurante do Serviço de Alimentação e Previdência Social, que vem funcionando sincoano aos funcionários públicos entre 11 e 15 horas. Qualquer pessoa poderá almoçar ou servir-se de lanches das 14 horas em diante, não sendo

tagiosas e outros serviços do Departamento de Saúde.

### A CONFERENCIA DE HOJE

Pará a conferencia de hoje, no auditorio da Exposição, o sr. Oto Prazeres, membro da Comissão de Estudos de Negociação Estudantil, que falará sobre "As relações do União com os Estados e Municípios".

### "FABRIONIZAÇÃO DE MATERIAL NO SERVIÇO PÚBLICO"

Sobre o tema acima, o sr. Lucílio de Briggs Brito, diretor substituto da Divisão de Material do DASP, fará hoje uma Conferencia no Palacio Tiradentes, às 17.15, segunda da serie organizada pelo D. I. P. em comemoração do 4.º aniversario do DASP.

### Comitê de Socorros às Vítimas da Guerra na Lituania

#### O FESTIVAL DE HOJE NA SOCIEDADE SUL RIGOLANDENSE

Em benefício das vítimas da guerra na Lituania, será realizado, hoje, às 20 horas, um festival no salão da Sociedade de Beneficência Sul Rigolandense.

O festival, que é promovido pelo Comitê de Socorros às Vítimas da Guerra, tem como finalidade arrecadar fundos para a assistência dos soldados e marinheiros da guerra.



João Alves Torres Filho, vulgo "Joãozinho da Goméia" - agente autorizada, por determinação do delegado Dávid Gonçalves, resolveu receber no endereço o referido "pai de santo" e embaraçá-lo imediatamente para a Baía.

### EM CURANDEIRO QUE É ANALFABETO

Quando ao segunda dia detidos acima referidos, torna-se necessário assinalar que se trata de um indivíduo de nacionalidade portuguesa e completamente analfabeto. José Marques — esse é seu nome — esteve à falas medicina há varios anos, sendo o

*Preso o indivíduo conhecido por Joãozinho da Goméia.* A julgar por este subtítulo, não me parece que João já fosse amplamente conhecido no Rio de Janeiro como faz crer Paulo Siqueira em suas memórias. Ao contrário, pela capa da 2.º edição do Diário de Notícias do dia 08 de agosto de 1942, João aparece de modo secundário, com foto tirada pela polícia ao ser fichado.

João da Goméia vem ao Rio de Janeiro pela primeira vez em 1942 junto com a bailarina Ani Guaíba para apresentar-se em casas de show como o Cassino Atlântico. Eventos que exibiam a beleza das danças afro assim como ele fazia em Salvador desde as apresentações para o 2.º Congresso Afro-brasileiro em 1937. Chega ao Rio num momento em que se intensifica as perseguições aos chamados misticadores e é preso, segundo o jornal, primeiro por suspeitas de suas atividades, depois por ter se atrapalhado e contradito em seu depoimento a respeito das atividades que exercia.

Não fica claro na reportagem as razões que teriam levado a polícia a desconfiar das suas atividades de pai-de-santo e, infelizmente, até o momento não localizei documentação sobre sua prisão.

Fato curioso é a determinação do delegado Dulcídio Gonçalves de embarcá-lo para a Bahia. Se João tivesse sido pego em flagrante com despachos pelas ruas da cidade, que motivo teria o delegado de libertá-lo tão rapidamente para voltar a seu Estado de origem? Será pelos contatos com pessoas influentes na cidade como sugerem os relatos sobre sua prisão? Um despacho no Palácio do Catete seria conteúdo que alimentaria por dias um jornal como o Diário de Notícias, acredito que as atividades suspeitas possam ter sido outras já que o jornal não cita flagrante de despacho, mas intimação a prestar depoimento.

As questões levantadas me fizeram lembrar das conclusões de Yvone Maggie em sua tese de doutorado *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*<sup>164</sup> onde a antropóloga afirma que as fontes policiais apontam que não havia uma perseguição sistemática aos terreiros e aos religiosos e que a maioria dos indiciados por crime de curandeirismo e feitiçaria eram delatados por rivais, ex-clientes, familiares e vizinhos incomodados.

---

<sup>164</sup> MAGGIE, Ivonne. **Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil.** Tese (Doutorado) - UFRJ, Rio de Janeiro, 1988.

A análise de Maggie remete à memória dos familiares de Joãozinho da Goméia sobre sua prisão, assim, não posso deixar de considerar a hipótese de delação por seus “concorrentes” religiosos. Como veremos adiante, nos anos 1950, quando o pai-de-santo já está estabilizado no Rio, arranjava com frequência problemas com Umbandistas, principalmente da vertente Omolocô.

Mas se a prisão de João nos anos 1940 passa despercebida na memória social sobre a repressão ao Candomblé, o mesmo não ocorreu com o jornalista e político contemporâneo aos fatos Osório Borba que dedica um artigo no jornal Diário de Notícias. O artigo com o título *Questão de fé* tem como tema geral a liberdade religiosa. Através do artigo temos a opinião de um jornalista sobre a inserção dos cultos afro-brasileiros no quadro das religiões praticadas no Brasil. A perseguição ao Candomblé sempre ancorada no fato de não ser considerada uma religião, logo, a repressão não contradiria a liberdade de culto no país. Osório Borba utiliza-se do caso da prisão para criticar a ausência de liberdade religiosa ampla. Para isso, utiliza sua erudição argumentando com a colaboração de palavras de Machado de Assis.

# QUESTÃO DE FÉ

Ainda nas crônicas de Machado de Assiz encontro, em mais de um lugar, a defesa das cartomantes, das feiticeiras, dos curandeiros, e também dos "spiritas", contra a repressão policial. Certamente, por aquelas alturas de 1894, essa afirmação de um liberalismo integral em matéria de fé e de exploração da fé alheia devia ser quase um escândalo.

Coincidentemente, os jornais nos falam agora de medidas contra macumbeiros e afins. Um artista chamado Joãozinho da Gomêa, passou, em três dias, da primeira página para a crônica policial. Mais exatamente: passou da brilhante publicidade dos cassinos, na qual aparece sempre tanta gente ilustre, para os "fatos diversos". Chegara da Bala como um virtuoso do candomblé para dansar num cassino, com "avant-première" no morro, oferecida pelo cassino aos literatos, artistas e damas elegantes, mas antes da estréia foi preso.

Machado de Assiz, à margem de fatos semelhantes do seu tempo, discute o velho problema da liberdade de crença. Defende a cartomania, acentuando-lhe a remota origem e o prestígio que ela sempre teve através dos séculos. Defende também a feitiçaria e os seus profissionais. Parece que os "pais-de-santo" não eram assim chamados naquela época, ao menos não o eram pelos leigos. Macumba, pai-de-santo, candomblé, são expressões que não aparecem nas crônicas de Machado de Assiz). Defende também, e sobretudo, a liberdade de acreditar, em car-

tas, em bruxarias, em curas milagrosas, na terapêutica das agulhas, em invocações de espíritos. Fala de uma crença que morreu durante uma sessão espírita presidida por um sr. Abalo: morreu da doença e não da cura — defenderam-se os "mediuns".

Poucos leitores, talvez, concordarão com o velho céptico, mas a sua concepção ortodoxa de liberdade religiosa e a sua imparcialidade são o que há de respeitável: "Evangelho por Evangelho, o do meu vigário é mais velho, mas uma religião não é obrigada a ter cabelos brancos. Há religiões moças e robustas. Curar com água? Mas o já citado padre Kneipp não faz outra coisa, e o código, se ele cá vier, deixá-lo-á curar em paz. Quando o "medium" Paulina declara que recebe os espíritos e transmite os seus pensamentos aos membros da associação, eu, se fosse código, diria ao "medium" Paulina: — Uma vez que a Constituição te dá o direito de receber os espíritos e os corpos, à escolha, fico sem razão para autuar-te, como mereces, minha finoria, mas não te exponhas a irar algum relogio aos associados, que isso é comigo."

Deixo, porém, com o velho Assiz — que tem, além da autoridade, as imunidades de morto — o cuidado de discutir liberdade de crença. Apenas, podemos sugerir ao pai-de-santo Gomêa um argumento de defesa: parece que é tão legítima a crença do público (e a exploração dessa crença) na macumba, quanto a crença do público

e sua exploração, na matemática e nas profecias de um burro.

Adiante. Quem lesse num jornal, um título assim: "O moleque do Rio Grande que só falava alemão", muito naturalmente julgaria tratar-se de coisa atual. Lembrar-se-lá do que se tem dito sobre os quistos raciais do sul, sobre as centenas de rapazes sorteados para o nosso exército e que não falavam português. Mas o título e o fato a ele correspondente estão numa crônica de 1892 de Machado de Assiz. Conta ele que, tempos atrás, Honorio Bicalho viajava a cavalo com rapazes e moças perto de uma "cidade alemã" do Rio Grande. Uma das moças cobrou uma flor de árvore muito alta. Bicalho pediu a um negrinho que vinha da povoação: "Vem cá, trepa naquela árvore e tira a flor que está em cima..." Estacou assombrado — são palavras textuais do livro. O moleque respondeu-lhe em alemão, que não entendia português. Quando Bicalho entrou na cidade, e não ouviu nem leu outra língua senão a alemã, a rica e forte língua de Goethe e de Heine, teve uma impressão que ele resumia assim: "Achel-me estrangeiro no meu proprio país."

Bem sabemos que não será essa, cronologicamente, em coisas escritas no Brasil, a primeira referência à infiltração germânica no sul, aquela absorção às avessas que engole, quanto ao idioma, e a tudo mais, até os brasileiros de cor. Mas não é menos verdade que sempre houve patriotas a negar o perigo germânico; e ainda hoje os há depois que o germanismo assumiu a forma virulenta da expansão nazista.

Osório BORBA

165

A questão levantada pelo artigo nos remete a luta de Édison Carneiro de fazer com que o Candomblé seja visto como religião e não seita de magia negra. Para isso, ele propôs a criação de uma instituição burocrática que uniria um conjunto de práticas variadas que aos poucos se chamava Candomblé. Mas, afinal, como se legitima uma religião perante a sociedade? Acredito que as estratégias para a legitimação do Candomblé como religião tenham sido variadas, mas a trajetória de João da Goméia nos anos 1940 e 1950 no Rio de Janeiro oferece alguns caminhos de respostas. O pai-de-santo baiano optou, primeiramente, por retirar o Candomblé do terreiro, espaço sagrado restrito, para levá-lo às ruas através do espetáculo das danças. Acabou informando a sociedade carioca de forma lúdica sobre a sua crença e criando uma nova forma de enxergar o Candomblé utilizando-se do seu talento artístico.

A antropóloga Eufrásia Santos na tese *Religião e Espetáculo: análise da dimensão espetacular das festas públicas do candomblé*<sup>166</sup> argumenta que um dos aspectos mais importantes da inserção social do candomblé foi o seu caráter espetacular. Essa interpretação sobre as estratégias de inserção social a partir do espetáculo parece ideal para pensarmos a trajetória de Joãozinho da Goméia e a história e memória do candomblé no Rio de Janeiro.

A literatura sobre o assunto mais uma vez opõe o Candomblé baiano à macumba carioca quando o assunto é exposição do sagrado. Arthur Ramos escreve em *O negro na civilização brasileira*<sup>167</sup> que as macumbas (de origem banto) do Rio de Janeiro tornaram-se espetáculo para agradar turistas, enquanto o candomblé baiano preserva o culto e o protege dos olhos e ouvidos curiosos. Sem dúvidas João desempenhou papel fundamental para esse tipo de visão sobre a religiosidade afro-brasileira no Sudeste do país que ainda predomina nos dias atuais. De modo curioso e contraditório são as festas públicas dos terreiros considerados mais tradicionais de Salvador que hoje estão acessíveis aos olhos e ouvidos dos curiosos. É claro que não de forma desorganizada, nem folclórica no sentido teatral, mas o tombamento dos terreiros como patrimônios culturais do Estado contribuiu para instituir o

---

<sup>166</sup> SANTOS, Eufrásia Cristina Menezes. **Religião e espetáculo**: análise da dimensão espetacular das festas públicas do candomblé. Tese (Doutorado) – USP, 2006. 229 p.

<sup>167</sup> RAMOS, Arthur. **O negro na civilização brasileira**. Rio de Janeiro: CEB, 1971, 252 p. (Coleção Arthur Ramos, v. 1).

turismo afro-religioso no Estado, fato que acaba expondo de qualquer forma o sagrado aos olhos da curiosidade, procedimento que há 50 anos era repreendido no terreiro da Goméia.

Mas retornando à questão sobre como legitimar uma religião perante a sociedade, compartilho a argumentação da antropóloga Eufrásia Santos que interpretou de modo bastante apropriado a situação das religiões de origem africana na primeira metade do século XX:

*“[...] Sob a influência dos esquemas evolucionistas e positivistas, as religiões de origem africana foram inicialmente interpretadas como religiões primitivas, caracterizadas por um sistema ritual desprovido de interioridade, ou seja, conteúdo espiritual, sem sentimentos religiosos. Nesse caso, o caráter espetacular das cerimônias religiosas é associado à suposta inferioridade racial do negro”<sup>168</sup>.*

A história do Candomblé e sua institucionalização no século XX não tem como não ser pensada a partir do esforço e das estratégias do povo-de-santo de se estabelecer e ser respeitado como religião constituída a partir de moral e ética própria. E nesse esforço de legitimação, de aceitação por uma sociedade com uma moral cristã, perde-se, invariavelmente, alguns elementos da moral não-cristã da tradição africana na negociação. Houve uma clara aproximação com aspectos do modelo hegemônico da sociedade, o modelo católico, era preciso dialogar. Para isso, algumas práticas foram excluídas, adaptadas, reinventadas. Para negociar com a sociedade que rejeita e oprime as religiões de origem africana, era preciso fazer algumas seleções. Argumento que a maioria dos sacerdotes de Candomblé até os anos 1950 optaram pela discrição do anonimato. João escolheu ser visto, mas não um mostrar-se deliberado, ele expôs o que quis, o que não quer dizer tenha sido visto como gostaria, afinal, o olhar é conduzido a partir da bagagem cultural e dos objetivos de quem olha. Certamente os olhos do povo-de-santo não enxergaram João da mesma forma que os de Tenório Cavalcanti ou do fotógrafo da *Paris Press*.

---

<sup>168</sup> SANTOS, Eufrásia Cristina Menezes, *op cit*, p. 123

Sobre mostrar e ocultar, Eufrásia pergunta e responde, utilizando-se do argumento de Bourdieu: “[...] *É possível mostrar ocultando? ‘Sim, mostrando uma coisa diferente do que seria preciso mostrar’ (Bourdieu, 1997)*”<sup>169</sup>.

De todos os registros, orais, memórias e matérias de jornais não encontrei nada que argumente que João “quebrou podre”<sup>170</sup>. O sacerdote escolheu o que mostrar e o fez de forma extremamente sedutora: expôs o belo àqueles interessados no espetáculo e ofereceu o mágico aos políticos.

Assim, o Candomblé sai do terreiro, sobe aos palcos, mas retorna ao terreiro. Como veremos, se nos anos 1940 as reportagens abordam muito mais o João da Goméia dançarino, a partir do final dos anos 1940 o João que se consagrará é o pai-de-santo.

#### **4.1 1946: de volta à cidade maravilhosa**

Passados quatro anos do episódio da prisão no Rio de Janeiro, João volta à cidade que atraía migrantes nordestinos com razões e objetivos variados. Através de uma fala transcrita por Ruth Landes em *A Cidade das Mulheres* podemos ter ideia sobre como era o imaginário feito sobre o Rio de Janeiro por alguns adeptos do Candomblé: imaginário de ascensão e de prestígio social. Sabina, mãe-de-santo, ao comentar sobre sua rivalidade com outra mãe-de-santo, Constância, entre 1937-1938, declara: “[...] *Hoje em dia, penso eu, faço mais ‘trabalhos’ do que Constância. Todos dizem que devo me estabelecer como vidente no Rio de Janeiro*”<sup>171</sup>.

A historiografia sobre o Candomblé no Estado destaca que os anos 1940 foram marcados por uma nova leva de migração de pais e mães-de-santo da Bahia para o Rio de Janeiro. Conheço a trajetória de alguns poucos como Seu Nino de Ogun e Seu Ciriaco, trajetórias de grande destaque na história do culto, mas também marcadas pelo anonimato até o final dos anos 1960. Nenhum desses sacerdotes migrantes alcançou (eu diria, desejou) a fama alcançada por João da Goméia.

---

<sup>169</sup> Idem, p. 129

<sup>170</sup> “Quebrar podre” no contexto religioso do Candomblé significa revelar aspectos secretos do culto a não iniciados.

<sup>171</sup> LANDES, Ruth. **A cidade das mulheres**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002, p. 226.

Sendo a festa pública um dos fatores de reconhecimento social do Candomblé, como argumenta Eufrásia Santos, foi a partir da promoção que faz das festas em seu terreiro que João da Goméia obteve seu prestígio e reconhecimento social como pai-de-santo. O diálogo que ele fez com a sociedade se deu quando introduziu no seu Candomblé o luxo e a beleza. Os jornais descrevem as festas na Goméia citando a presença de garçons que servem *champagne* para a alta sociedade. O luxo presente no terreiro da Goméia, tão criticado pelos candomblés tradicionais que sempre optaram pela simplicidade, era uma forma de se distanciar de uma religião estigmatizada como religião de preto e miserável. De certa forma, ao se distanciar do tradicional, o candomblé de João e de outros que o seguia embranquecia-se ao inserir elementos exteriores à tradição africana na tentativa de ser aceito. Acredito que tenha sido uma negociação que alterou significativamente características do ritual público<sup>172</sup>.

Considero simples explicar a projeção do sacerdote apenas por questões de personalidade individual, apenas por sua extravagância ou ambição. João não chega ao Rio apenas como um pai-de-santo, mas como um exímio bailarino de danças “exóticas”. Era uma atração curiosa e parece-me que este fato fez toda a diferença na sua trajetória e no seu relacionamento com amplos setores da sociedade carioca. Vejamos alguns relatos e fontes de jornais sobre o pai-de-santo artista.

No registro deixado por Paulo Siqueira, o autor interpreta a volta de João ao Rio partindo do contexto da movimentação da cidade no final dos anos 1940: “*A alta sociedade começava a tomar vulto e as festas se sucediam a todo o momento. Eis que, certa ocasião, alguém se lembra do nome de Joãozinho da Goméia como uma grande atração [...]*”<sup>173</sup>

Segundo o relato, quem ajuda João a voltar à cidade é o jornalista Orlando Pimentel, amigo do empresário milionário Joaquim Rolas que convida o pai-de-santo a mostrar o Candomblé à sociedade carioca em cima do palco do Cassino na Urca.

---

<sup>172</sup> Há nos últimos anos um movimento de retorno a alguns elementos perdidos por alguns terreiros em relação às festas de Candomblé. Um deles é o abandono de “banquetes” ofertados à assistência e o não consumo de bebida alcoólica após as festas. Os “banquetes” são substituídos por comidas feitas a partir das carnes dos animais sacrificados aos Orixás antes da festa, que na maioria das vezes, salvo exceções, devem ser comidas pela egbé (comunidade religiosa). Contudo, quando o público presente é grande, inclui-se no cardápio “comidas de dendê”: vatapá, caruru, moqueca, acarajé, abará etc. É importante lembrar que existem terreiros que nunca abandonaram essa prática, mas os “banquetes” regados a strogonoff, carne assada e cerveja tornaram-se moda nos Candomblés, principalmente no Sul e Sudeste do país, a partir dos anos 1950.

<sup>173</sup> SIQUEIRA, Paulo. **Vida e morte de Joãozinho da Goméia**. Rio de Janeiro: Nautilus, 1971, p. 59.

Não encontrei outros registros sobre a relação de João e Joaquim Rolas, nem sobre o contrato como coreógrafo no Cassino, mas o jornal *Diário Carioca* publicou em junho de 1949 uma nota sobre o suicídio de Orlando Pimentel. Através da nota, tomamos conhecimento que ele era operário e famoso pai-de-santo na Baixada Fluminense. Ao final da nota o jornal observa que com sua morte, João seria o provável sucessor do prestigiado pai-de-santo suicida.



174

A fama de João se inicia nos palcos de teatros e boites cariocas. Se não há informações detalhadas sobre seu vínculo como coreógrafo no Cassino da Urca, abundam informações sobre participações em outras casas de show.

A "dança da Bahia" mencionada no recorte encontrado no jornal *Correio da Manhã* de 10 de dezembro de 1947 não passava de uma coreografia adaptada das danças dos Orixás nas festas rituais quando em transe com seus filhos iniciados no Candomblé. A dança dos Orixás, para os religiosos, é o momento em que o Deus conta a sua história através da expressão corporal. Entender o significado dos gestos das danças é entender de que modo a religião explica questões como morte, amor, conflitos, sexualidade, sustento material, criação e sustentação do mundo, entre outros aspectos ligados à ancestralidade. Diz-se que no Candomblé reza-se dançando, então, depreende-se que seja um momento sagrado, mesmo que público. Levar o sagrado em forma de espetáculo para boites rendeu a João da

<sup>174</sup> *Diário Carioca*, junho de 1949.

Goméia fama e muitas críticas, principalmente porque João levava suas próprias filhas-de-santo para interpretarem as coreografias dos Orixás para os quais foram iniciadas.



Aos poucos, o contato com os artistas em teatros e boites levou-os também aos terreiros. Muitos foram os artistas brasileiros e estrangeiros que frequentaram o terreiro da Goméia no Rio de Janeiro. João tornou-se referência quando o assunto era dança e/ou macumba e os jornais publicavam sobre a sua notoriedade, às vezes com um certo deboche, como no caso da visita da artista cubana Ninon Sevilla ao terreiro em 1956.

---

<sup>175</sup> **Correio da Manhã**, 10 de dezembro de 1947.

## NINON MACUMBEIRA

Enquanto chegam as cartas de seus admiradores Ninon Sevilla frequenta o Pai Xangô, rogando-lhe um marido fervoroso como sua dança, capaz de demonstrar um amor ideal, fogoso mesmo, e que não desmereça a raça latina. Foi no sábado que a atriz visitou o terreiro do Joãozinho da Goméia, onde teve oportunidade de conhecer e dar vários passes em honra de Ogum.

### Torná-la feliz

Um dos novos pretendentes a marido da estrela mexicana quer uma resposta imediata a fim de "dedicar todos os seus carinhos e dias de mi-  
(Conchi) na 10ª página



*Ninon Foi  
à Macumba*

<sup>176</sup> *Diário Carioca*, 25 de setembro de 1956.

<sup>177</sup> *O Semanário*, n. 37, agosto de 1956

ÓRGÃO DOS DIÁRIOS ASSOCIADOS

# Diário da Noite

ANO XXVIII RIO, Segunda-feira, 24 de Setembro de 1956 N.º 6.198

## Ninon Sevilla no Candomblé de Joãozinho da Gomeia



O terreiro da Goméia torna-se extensão dos palcos cariocas e entra no roteiro de visitas na cidade por artistas estrangeiros. As visitas da dançarina brasileira Eros Volúcia que alcançou fama internacional também foram de bastante interesse da imprensa. Não era à toa que os críticos de João apelidaram seu Candomblé de “macumba para Inglês ver”. Não era mais o Candomblé que ocupava espaço nos teatros. Consolidado o terreiro em Caxias, era o público que freqüentava teatros na zona sul do Rio de Janeiro que ia aos terreiros, não mais para ver interpretação da dança dos Orixás, mas os próprios deuses narrando seus mitos.

Mas, para um público leigo, que diferença havia entre os limites da teatralização e do transe ritual? Banalizar o transe (elemento religioso rejeitado e estigmatizado do Candomblé pela sociedade) pode ser interpretado como um desmerecimento de um dos aspectos mais sagrados da religião que é o momento que o Orixá se faz presente utilizando-se do corpo do iniciado. E era esse argumento que apoiava a crítica aos espetáculos que teatralizavam o transe.



<sup>178</sup> A Noite, 11 de abril de 1956



João no terreiro da Goméia anos 1950. Na segunda fotografia o pai-de-santo está em transe com o Orixá Oxóssi.

**RITUAL SEMI-SELVAGEM À CADÊNCIA DOS ATABAQUES**

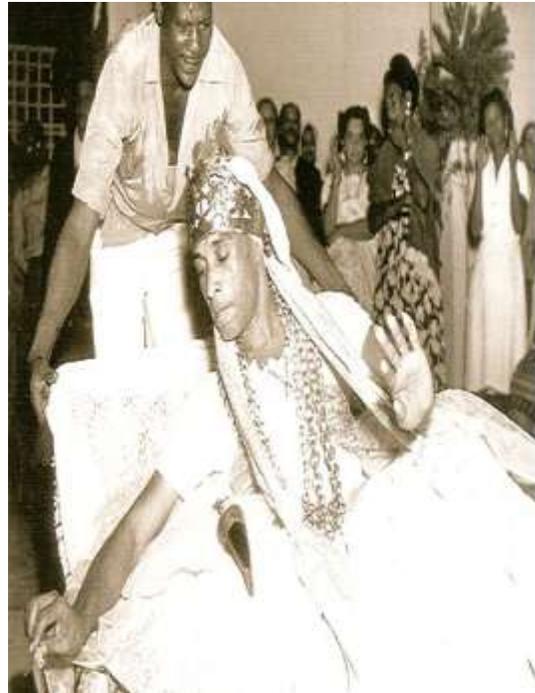


\* Iniciação o "ballet", aumenta ensurdecidamente o som dos atabaques e ganzás. O babalaô faz então evoluções pessoais, comandando as "iaós" que o seguem de perto, cantando em língua nagô.



*Pela primeira vez no Brasil, um pai de santo estrela espetáculo noturno. Joãosinho da Gomeia vai brilhar no "Fred's".*

São muitas as fotografias que o pai-de-santo aparece dançando



Joãozinho é paramentado por uma filha-de-santo



Joãozinho dançando no Teatro Jandata nos anos 40







Entre os artistas brasileiros que frequentavam a Goméia, a memória dos filhos de João cita nomes como Ângela Maria, Cauby Peixoto e Elza Soares. Contudo, na pesquisa aos jornais não localizei esses nomes nas listas de famosos no terreiro. Talvez porque os jornais estivessem mais preocupados em citar nomes de políticos que frequentavam o terreiro. Mas, na *Gazeta de Notícias* do dia 24 de Março de 1954 temos um queixa de João a cantora Marlene que teria frequentado sua casa, feito alguns “trabalhos” para alavancar a carreira, mas que após a fama esquecera-se do pai-de-santo:

*“ (O da Goméia ‘trabalhou’, sinceramente, para o sucesso de Marlene, fato que hoje, embora não lhe cause nenhum arrependimento, lhe deixa certa marca. Isto porque a ‘estrela’ se esqueceu, completamente, do terreiro e do ‘babalorixá’ que tanto fizeram por ela.*

*- São coisas da vida, costuma comentar o famoso ‘babalorixá’ de Caxias. E, passando os olhos pelo céu, comenta como que falando consigo mesmo: - E dor de barriga não dá uma vez só...”<sup>180</sup>.*

Em algumas reportagens sobre artistas no terreiro de Joãozinho a tônica dos textos é a ironia e surpresa de ver “gente boa”, “gente de bem” num espaço considerado bárbaro. No mesmo jornal que citamos acima, que traz uma notícia isenta de julgamento de valor em relação as “macumbas”, temos no dia 30 de Dezembro de 1957 uma nota na coluna de Cláudia Rodrigues que se refere ao Candomblé como “nesse negócio de macumba”:

---

<sup>180</sup> *Gazeta de Notícias*, 24 de Março de 1954.



181

Em outra reportagem, no periódico Luta Democrática<sup>182</sup>, temos como título: “GENTE BEM” NO TERREIRO DA GOMÉIA. No subtítulo lê-se: *Mais um espetáculo folclórico do que mesmo uma sessão de macumba*. A reportagem cita os nomes da “gente bem”:

<sup>181</sup> Gabriela Besanzoni, cantora lírica italiana, viúva do industrial Henrique Lage. Encontrei no site <http://www.marcellio.com/rio/enjbala.html> o histórico de proprietários do parque Lage e nos anos 1950, consta nas informações, que a cantora “ficou célebre pelas suntuosas festas que Gabriella promovia [...]” no parque.

<sup>182</sup> LUTA DEMOCRÁTICA, 23 de dezembro de 1955.



*Alc crianças participaram das danças no terreiro da rua Castro Alves, em Duque de Caxias*

## "GENTE BEM" NO TERREIRO DE MACUMBA

**O Que Foi o "Grande Candomblé" de Joãozinho da Gomeia em Duque de Caxias – Mais um Espetáculo Folclórico do Que Mesmo Uma Sessão de Macumba**

*"Mas foi na madrugada de ontem que a festa atingiu o seu ponto máximo de candomblé, que atraiu grande massa de curiosos e de 'gente bem'. Copacabana enviou seus representantes em vistosos Cadilacs. Muita moça bonita de vestido decotado e 'play-boys'. O dr. Vieira de Melo e o Carlos Gracie se encontravam juntamente com embaixadas de diversos países. A da Indonésia levou o seu Departamento Cinematográfico a cargo de adidos de imprensa, sr. Alexandre Pesik.*

*A conhecida revista norte-americana 'Life' fez-se representar por intermediário do repórter Cláudia Andrajos, e o grande jornal francês 'Paris Press' enviou o sr. Jarcel Mentecle. O espetáculo foi fotografado, filmado e televisionado [...]"*

Dos dois registros mencionados e de outras pequenas notas que saíam nos jornais da cidade, destaca-se, além da surpresa dos jornalistas da presença de pessoas da alta sociedade carioca, a visão do Candomblé de João como entretenimento das elites. Na mesma reportagem, o jornalista a conclui reclamando da falta de organização do espetáculo e do

fato do *high society* ter que ficar junto com a população pobre que também estava na assistência: “[...] Não houve isolamento e apesar do terreiro ser de bom tamanho, não deu vazão para a grande massa popular que para ali convergiu [...]”.

É difícil analisar o que representava o Candomblé para essa “gente bem”. Curiosidade, interesse pelo exotismo, moda impulsionada pelos jornais e pela presença de artistas, todas são possibilidades que não se excluem. Mas a “moda” demorou a passar. E mais, como veremos adiante na relação entre João da Goméia e os políticos, eles não frequentavam o terreiro apenas em dia de grandes festas, além de espectadores, eram clientes, no sentido de terem uma relação espiritual com o pai-de-santo. Uma relação espiritual objetivando uma conquista. Existia um propósito de ir ao terreiro e era mais que diversão, era desejo de conseguir algo. A Marlene queria fama, o jogador de futebol queria sucesso, o político poder. O que se depreende dessa relação entre sociedade e Candomblé é que ambos queriam algo um do outro. Existia uma demanda do povo-de-santo em busca de visibilidade social.

A alta sociedade não enxergava o Candomblé estritamente como religião de um grupo social, espaço de encontro com o sagrado, não ia ao terreiro por professar grande fé nos Orixás. Se não ia por diversão, ia por algum interesse material, amoroso ou para resolver um caso de saúde<sup>183</sup>. E para o Candomblé, nesse momento de tentativa de legitimação como instituição religiosa, a presença de artistas, embaixadores, delegados e políticos era importante, principalmente para quebrar alguns *tabus* como o de ser uma seita que pratica apenas “magia negra”.

Contudo, esse esforço de legitimação que abre o terreiro a um público interessado em espetáculo, entretenimento, sensualidade e alegria revela faces do racismo à *brasileira*. Como lembra Eufrásia Santos, o estereótipo do negro sempre esteve atrelado à representações feitas a partir de teorias racistas que vinculava o negro à natureza alegre, sensual, extrovertida, informal. Relacionar uma etnia restritamente a atividades lúdicas como a dança, por exemplo, é uma postura racista que atribui aptidão para o lúdico, mas retira a mesma aptidão para o intelectual. Daí a preocupação de Édison Carneiro no 2.º

---

<sup>183</sup> Conta-se entre o povo-de-santo que João da Goméia curou a mãe de Juscelino Kubistchek e que ela foi iniciada no Candomblé por ele. Sobre este assunto não iríamos encontrar nada a respeito em jornais, mas nos anos 1960 encontramos uma reportagem que fala sobre uma visita de João a casa dos Kubistchek, o pai-de-santo pediu auxílio a um hospital e teria sido atendido com rapidez, o que evidencia algum tipo de relação pessoal.

Congresso Afro-brasileiro em não restringir a participação de pais e mães-de-santo aos eventos culturais, mas fazendo-os participar com suas próprias produções intelectuais sobre o Candomblé.

É necessário considerar a desqualificação do sentido religioso das religiões de origem africana a partir das posturas racistas. Misturar-se aos negros nos locais que praticavam seus cultos não significou necessariamente considerá-los iguais. A festa pública era o que representava o que se tolerava do Candomblé, o que não quer dizer que todos os elementos da religião fossem tolerados e respeitados.

A antropóloga Eufrásia Santos<sup>184</sup> sintetiza muito bem essa relação entre sociedade e candomblé em dois trechos: *“No campo religioso, a naturalização da alegria dos negros repercutiu na supervalorização dos elementos lúdicos e estéticos das cerimônias públicas em detrimento de seus aspectos religioso”*. *“[...] No encontro das alteridades, o candomblé, assim como o negro, foi constituído como espetáculo”*.

Se a escolha por representar a religião como espetáculo nos palcos contribuiu para minimizar a imagem do culto aos Orixás como algo demoníaco e nocivo à sociedade, podemos pensar também que tipos de empecilho trouxe para a luta em favor da garantia a cidadania religiosa plena.

Vejamos agora como a relação de João da Goméia com políticos contribui ainda mais para a visão do Candomblé como prática não-religiosa. É bom frisar que a prática de João mostra o papel ativo do sujeito na espetacularização da sua própria religião, na folclorização do sagrado. Há de se destacar o sentido político da escolha de João ao optar enfrentar a invisibilidade social imposta ao povo-de-santo. Através das escolhas do pai-de-santo podemos perceber que nesse processo de transformar o homem em espetáculo, a sala do barracão em arena, não há vítimas, há objetivos a serem alcançados através de caminhos escolhidos.

#### **4.2 Jogo de cintura: João da Goméia e os políticos**

Apesar da movimentação nos jornais que citavam as visitas de políticos e embaixadores no terreiro da Goméia, os depoimentos dos familiares de João presentes nas

---

<sup>184</sup> SANTOS, Eufrásia Cristina Menezes, *op cit* p. 127, 220.

obras consultadas são unânimes em destacar a sua discrição quanto ao assunto. Sempre que questionado sobre as razões que levavam tantos políticos a sua casa, o pai-de-santo mudava de assunto e nunca falava sobre os problemas ou desejos de seus clientes.

A antropóloga e Iyalorixá francesa Gisele Binon-Cossard, a *Omindarewá*, chega a Goméia casada com um dos embaixadores que freqüentava o terreiro em Caxias. Escreveu a tese *Contribution a l'étude des Candomblés au Bresil: lê Candomblé Angola*. Tendo como campo de pesquisa o terreiro de João, em uma das transcrições de entrevista que fez com o sacerdote temos um comentário dela sobre o assunto em questão: “[...] *Il y a quelques années, João da Goméia fut appelé en consultation au Palais du Catete ou il se rendit em grande pompe, vêtu de son plus beau complet de lin blanc. Il ne révéla jamais lês raison de sa visite*”<sup>185</sup>.

Na capa do dia 31 de agosto de 1955 do jornal *Gazeta de Notícias* temos a notícia da visita de João ao palácio do Catete mas na reportagem não há mais informações sobre o assunto.

---

<sup>185</sup> COSSARD, Gisèle Binon. **Contribution à l'étude des Candomblés au Brésil: le Candomblé Angola**. Tese (Doutorado) - Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Paris, 1970, p. 285.

**A que ponto chegou o país após o 24 de Agosto**  
**Joãozinho da Goméia foi ontem ao Catete fazer um «despacho» para Café Filho!...**



**PACTO SECRETO**  
**ENTRE O CÔRVO E PRESTES**  
 Sômente ao comunismo interessa a destruição do sr. João Goulart pelo Exército —  
 Eliminado o herdeiro político de Vargas, quem assumiria a liderança dos trabalhadores?  
 (LEIA ARTIGO DE FUNDO, A PÁG. 3)

**DIRCINHA BATISTA CONTINUA PASSANDO BEM**  
 Aos 15 minutos de hoje, DIRCINHA BATISTA, que se encontra em Paris, continua passando bem. Ela se encontra em Paris, acompanhada de sua esposa e de seus filhos. Ela se encontra em Paris, acompanhada de sua esposa e de seus filhos.

**GAZETA DE NOTÍCIAS**  
 Fundação: Ferreira de Araújo, Diretor: José Bogio.

**A Polícia do Rio sabe quem é o chefe da quadrilha - afirmam**  
**os irmãos Gillet**  
 Recapturados e encaminhados a Petrópolis os famosos ladrões de automóveis - Um detetive do D. F. S. P. apontado como cúmplice



**Juarez, deocrático: "Juscelino é o mais forte; estou contra o golpe!"**  
 Juarez de Oliveira, governador de Minas Gerais, afirmou que está contra o golpe de Estado e que Juscelino Kubitschek é o mais forte no Brasil.

**Sancionada a lei sobre a cédula única**  
 O Sr. João Goulart, presidente da República, sancionou a Lei nº 1.234, de 24 de Agosto, que estabelece a cédula única para o pagamento de impostos.

**Em Braz de Pina: O leão queria comer a criança**



186

A característica da maioria das reportagens sobre a presença de políticos em terreiros de Candomblé e Umbanda pode ser definida como crítica em tom de espanto, ironia e reprovação. Em Agosto de 1949 o jornal Gazeta de Notícias aborda o tema na coluna *Comentário do dia*. O título do texto é “A parentela do Sr. Mangabeira no terreiro de Joãozinho da Goméia” e é assinado por Alexandre Konder. O artigo começa com as supostas pretensões da família do político no terreiro: “[...] elementos da família do barão do Rio Pardo, em pleno terreiro de Joãozinho da Goméia, no Município de Caxias, enterrados até a alma na magia negra, em intenção de candidatura de S. Excia”.

186 **Gazeta de Notícias**, 31 de agosto de 1955.

A intenção do jornalista é clara: criticar os políticos da UDN utilizando-se do fato de freqüentarem locais que praticavam magia negra. A crítica avança porque a presença da família de Mangabeira no terreiro era uma contradição pois a UDN vivia a criticar o político Ademar de Barros por sua constante presença em terreiros paulistas.

O desenrolar do texto traz a opinião direta do jornalista: a presença de políticos em macumbas desonravam a cultura e a civilização do país.

*“[...] O feitiço, porém, vem de se virar espetacularmente contra o feiticeiro, e aí temos desde ontem na primeira página de um matutino carioca o documentário insofismável da reportagem fotográfica mostrando-os às claras a parentela do eminente Barão do Rio Pardo acororado à volta de Joãozinho da Goméia, esperando, em transe de taba hotentonte, a ‘descida’ do espírito que norteará o caminho mais fácil para o Catete. Isso tudo de cambulhada com o deputado Tenório Cavalcanti recebendo ‘passes’...*

*Em verdade há algo de muito podre não pelo reino da Dinamarca, mas pelos arraiais da política nacional para que homens chamados de elite se prestem a esses papéis que nada honram a nossa cultura e a nossa civilização [...]”.*

A repercussão das constantes visitas de chefes de governo e candidatos (“homens de elite”) ao terreiro da Goméia é um registro privilegiado de como o Candomblé era visto e como se relacionava com a sociedade carioca. O fato de João e seu terreiro aparecerem constantemente na mídia, com reportagens valorativas ou pejorativas, não excluía a resistência de parte da sociedade que olhava para os terreiros como locais privilegiados de barbárie. Essa resistência aparecia nos jornais em forma de ironias, como a que temos no *Correio da Manhã* de 20 de agosto de 1952:

## Religiões no Rio

Famosa personalidade do Rio de Janeiro, o Joãozinho da Goméia acaba de celebrar a festa de iniciação de novas filhas do santo. Assistiram ao ato solene numerosos senadores, deputados, altos funcionários e outras pessoas gradas, inclusive o chefe de polícia...

Dai é só um passo, um pequeno progresso, para lermos nos jornais, amanhã ou depois: "Assistiram à solenidade cívica as altas autoridades, inclusive o Joãozinho da Goméia." Apenas permitimo-nos lembrar a conveniência de uma lei que separe do Estado a macumba.

O político Ademar de Barros desligou-se da UDN em 1946, fundou o PRP, que se transformaria em PSP. Desde então disputava cargos políticos com candidatos da UDN ferrenhamente. Em 1949 era Governador de São Paulo e estava envolvido num escândalo com acusações de corrupção, o escândalo durou meses nos jornais do país; suas idas aos terreiros eram motivo de chacota de políticos rivais e jornalistas. O nome de João da Goméia aparece relacionado ao político paulista em 3 registros encontrados. Dois em 1962 no período de eleições e um em 1950.

## O que se diz

... QUE o sr. Ademar de Barros, falando em recente comício, afirmou que está preparado para a derrota, pois, o Joãozinho da Goméia lhe disse que o seu reino não é deste mundo ..

187

Apesar do pessimismo, Ademar ganhou as eleições naquele ano e o jornal não poupou alfinetadas as suas idas à macumba, muito menos a presença da macumba na política: *“O que se diz... Que, após a vitória do sr. Ademar de Barros, o Joãozinho da Goméia está decidido a montar em São Paulo um escritório do Astral para guia espiritual dos políticos”*.<sup>188</sup>

A reportagem de 1950, assinada por Danton Jobim, vai além do registro de relação entre o político e o macumbeiro, emite julgamento de valor sobre a religião na política. Afirma o jornalista que o caso de Ademar era uma evolução da sua psicose: *“[...] Agora, com a evolução da sua psicose, o Bonitão da paulicéia entregou-se inteiramente aos macumbeiros. A equipe do baiano foi reforçada com a importação de ‘guias’ da Itália. Esses Chalaças do Baixo espiritismo é que orientam os negócios e a política do chefe do PSP”*.<sup>189</sup>

Em meio a essa intensa relação entre João da Goméia e chefes de governo, poucos foram os registros encontrados sobre escândalos que ferissem a imagem do sacerdote, a maioria das reportagens tentava atingir os políticos perante a sociedade vinculando-as a práticas de magia negra. Mas temos em 1965 o nome do terreiro citado em documentos de uma CPI (Comissão Parlamentar de Inquérito) que apontam para uma outra característica da relação entre João e políticos.

A CPI investigava desvios de fundos da Comissão de Melhoramento da Tijuca e acusava o deputado Paulo Zouain de desviar contribuições doadas por comerciantes e industriais para os festejos do IV Centenário da cidade. Na descrição dos cheques temos um para “pagamento de promoção do candomblé de Joãozinho da Goméia”. A descoberta de desvio de dinheiro pelo deputado para a “promoção do terreiro” pode sugerir troca de favores entre o sacerdote e o político. João seria pago através da promoção do seu terreiro, possivelmente na mídia. O que me levou a acreditar nessa suposição foi uma nota avulsa publicada no jornal Gazeta de Notícias. Nota estilo propaganda, uma inteligente estratégia de propaganda do terreiro.

---

<sup>188</sup> **Diário Carioca**, 11 de outubro de 1962.

<sup>189</sup> **Diário Carioca**, 17 de junho de 1950.

***“Babalaô Joãozinho da Goméia***

*Compareceu à nossa redação o sr. Anacleto Cavalcanti, solicitando veiculássemos, de público, o seu agradecimento ao famoso babalaô Joãozinho da Goméia, por intermédio de quem logrou melhorar os tormentos e as aflições de que se achava possuído, não lhe tendo sido exigido nenhum pagamento ou retribuição. Adiantou, ainda o sr. Anacleto, que é testemunha de diversos casos idênticos ao seu ocorridos até com pessoas da alta sociedade que agradecem os trabalhos de Joãozinho da Goméia com o clássico ‘Deus lhe apague’. [...]”*<sup>190</sup>

Com tantos clientes ricos e influentes na política, nos meios artísticos e na alta sociedade carioca, não surpreenderia se João da Goméia acumulasse dinheiro nos seus ofícios de pai-de-santo. Contudo, não foi isso aparentemente que ocorreu. Não se pode exagerar, como fez o sr. Anacleto Cavalcanti que o pai-de-santo era pago apenas com um “Deus lhe pague”, mas João parece nunca ter sustentado, ao menos nas fontes encontradas sobre sua trajetória, nenhum tipo de luxo que não fosse convertido no seu próprio terreiro, local que moravam entre 15 a 30 pessoas sustentadas por ele. Morava num apartamento simples em Bonsucesso, a sua recompensa foi o reconhecimento como grande pai-de-santo, como mostram as fotografias a seguir.

---

<sup>190</sup> **Gazeta de Notícias**, 31 de Maio de 1956.



**A FEDERAÇÃO ESPIRITA UMBANDISTA DO ESTADO DO RIO** inaugurou a sua sede regional de Duque de Caxias, sábado último, na vizinha cidade, à rua Chaco n. 13, 2.º andar, tendo comparecido grande número de convidados, entre os quais várias autoridades locais, jornalistas e vereadores. Falaram vários oradores, destacando-se o advogado Byron Torres de Freitas, consultor jurídico da Confederação Espirita Umbandista, o sr. Antonio dos Santos, delegado da Federação em Duque de Caxias, o vereador Newton Pio, da Câmara local. Na fotografia acima reproduzida aparecem alguns dos presentes, notando-se, entre eles, com um rolo de papel na mão, o famoso "babalaô" Joãozinho da Gomeia, que ali esteve como convidado.

<sup>191</sup> **Diário da Noite**, 13 de Agosto de 1952.



192

Na foto à esquerda, posando ao lado de político não identificado em seu terreiro. À direita, convidado a dar seu depoimento de autoridade num caso de macumba contra Vargas.

<sup>192</sup> Ambas as imagens são do periódico Diário da Noite. Datas: 18 de agosto de 1952 e 04 de dezembro de 1952.

*Vatapã baiano oferecido ao deputado Lopo Coelho*



Um grupo de admiradores do deputado Lopo Coelho reuniu-se em casa do ussão confrade Vieira do Melo para oferecer-lhe um almoço de congratulação pelo modo competente com que o parlamentar carioca tem atuado nas questões relacionadas com o funcionalismo. Ao grupo compareceram o Cel. Gilberto Marinho, o Sr. Levy Neves, presidente da Câmara dos Vereadores, o Sr. Rubem Cardoso, vice-presidente da Câmara dos Vereadores, o procurador da República, Sarayu Ribeiro, o procurador da Prefeitura, José Emidi e numerosos amigos e admiradores do homenageado. O almoço foi rigorosamente à baiana, dirigido por Joãozinho da Goméia e por Esmaralda, a famosa quituteira que serviu de modelo a Tamaritch no seu festejado quadro "A Baiana".

193

194



O «babalaô» Joãozinho da Goméia com uma miniatura do falecido presidente Getúlio Vargas e com uma imagem de São Jorge, no encerramento das «obrigações».

195

Obrigações pela alma de Getúlio duraram sete dias e sete noites. Esse era o título da reportagem que trazia João carregando as imagens de Vargas e de São Jorge nas obrigações de intenção da alma do ex-Presidente. João foi chamado para o evento realizado pela Igreja Católica Apostólica Brasileira.

<sup>193</sup> **Diário da Noite**, 08 de agosto de 1952.

<sup>194</sup> **A Noite**, 16 de setembro de 1954.

<sup>195</sup> **A Noite**, 21 de maio de 1962.

# BBC FILMOU "TERREIRO" DE JOÃOZINHO DA GOMÉIA

**U**MA equipe de cinegrafistas ingleses da B.B.C. filmou as danças de Oxóce, Inhançã e dos Orixás no «Terreiro» de «Candomblé» de Joãozinho da Goméia. A película será brevemente transmitida pela televisão da B.B.C.A. A equipe estava chefiada pelo Sr. Adrian Cowel e estavam presentes os Srs. Wilson Hall, diretor da N.B.C., de Nova Iorque no Brasil, Louis Wolfers, da C.B.C., e F.M. L. Mellinger, da Meldy de Paris, além do diretor de TV Gilberto Borges.

Falando à reportagem de A NOITE o Sr. Adrian Cowell declarou que ficara muito impressionado com o que vira no «Terreiro de Joãozinho da Goméia» e que já conhecia o Brasil de outras filmagens, tendo colhido aspectos da construção de Brasília e da vida dos índios na Amazonia. Afirmou ainda, que, após uma visita ao Peru, voltará ao Brasil para filmar danças folclóricas.





Anos 40, Joãozinho dando entrevista aos jornais

196

---

<sup>196</sup> <http://www.flickr.com/photos/joaozinhodagomeia/3858399321/>

### 4.3 A outra face da moeda: Brasil, um país de macumbeiros?

O pai-de-santo baiano não era lembrado na imprensa apenas quando o assunto era festa. Encontrei artigos de cronistas pessimistas em relação ao país atacando João e sua fama. Os anos dourados que permitiram o início da liberação sexual e o crescimento de outras religiões assustavam as famílias tradicionais. Não sem motivo essas famílias marchavam cada vez mais unidas aos setores mais conservadores da política do país apoiando seus projetos que propunham estancar mudanças radicais que alterariam não apenas a política.

A exaltação nos jornais, palcos e palanques a um macumbeiro negro não poderia passar despercebida pelos representantes de uma sociedade patriarcal, defensora dos bons costumes e racista. Usando como exemplo João, o “zabaneiro descarado”, Renato Alencar assina um artigo no Diário de Notícias: “*Um país em putrefação*”. Nele, expõe com abundância de detalhes os fatores que levam ao fim da pátria, ao apodrecimento do país. A exaltação de parte da sociedade ao rei do candomblé é a imagem privilegiada que o autor cria para esse país estragado.



*respectivas terras, que 'somos um país de bárbaros', ficarão os responsáveis por tamanhas andices profundamente indignados. Na verdade, para estrangeiro que nos visita, principalmente ilustres, além de vatapá e feijoada, com a indispensável cachaça, somente uma boa macumba!"<sup>198</sup>.*

A crítica na coluna de Carlos Machado nos remete a dois pontos de discussão sobre o período: o primeiro é a relação entre identidade nacional e a inserção de elementos da cultura negra nessa identidade que era explorada pelas instituições de turismo. E o segundo ponto é a resistência e rejeição de parte da sociedade em acolher elementos da cultura negra como componente representativo da nação.

Na “epopéia das três raças que se fundem nos laboratórios das selvas tropicais”<sup>199</sup> a parte que coube aos negros nessa epopéia que é a construção da identidade nacional teve um caráter lúdico-afetivo. E a religiosidade teve papel de destaque nesse processo. Dessa forma, na metade do século XX o turismo explorava elementos dessa comunidade imaginada<sup>200</sup> brasileira e entre esses elementos temos a macumba.

Beatriz Dantas<sup>201</sup> define a folclorização da cultura negra como uma modalidade de integração vertical que está acima das classes e das etnias e tem como objetivo criar um patrimônio cultural comum. Mas como produzir um patrimônio cultural comum num país tão heterogêneo e com uma elite que, em parte, rejeitava identificar-se com uma cultura que não a de origem europeia? O resultado dessa tentativa ideológica de tentar apagar as diferenças e os conflitos étnico-culturais é a rejeição sobre as representações feitas a partir da cultura nacional.

A rejeição pode ser encontrada em várias reportagens sobre João da Goméia, principalmente àquelas que abordam o tema turismo. Algumas opiniões de jornalistas são categóricas ao afirmarem que apresentações de macumba como representativo da cultura nacional era uma vergonha para um país que se encontrava em ritmo acelerado de modernização. Grande parte dos estudos trata do esforço do Estado e de intelectuais em criar o patrimônio cultural comum, base para a identidade do país, mas poucos se ocuparam se

---

<sup>198</sup> **Diário de Notícias**, 29/08/1958.

<sup>199</sup> ORTIZ, Renato. Da raça à cultura: a mestiçagem e o nacional. In: ORTIZ, Renato. **Cultura brasileira e identidade nacional**. São Paulo: Brasiliense, 1998, pp. 36-44.

<sup>200</sup> ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas**. São Paulo: Ática, 1989.

<sup>201</sup> DANTAS, Beatriz G. **Vovó Nagô e Papai Branco**: uso e abuso da África no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

verificar as reações da sociedade diante a essa tentativa. Em 1960 no jornal Última Hora lemos: “*Joãozinho da Goméia está ‘fazendo’ a noite. Isso é bossa nova. E não é muito natural*”<sup>202</sup>. Síntese do desconforto.

As reclamações nos jornais sobre a “macumba”, mesmo folclórica, fazer parte da identidade cultural do país são bastante semelhantes com as lamentações nos jornais sobre o filme de Nelson Pereira: Rio 40<sup>o</sup><sup>203</sup>.

Em setembro de 1955, Rio 40.º foi vetado pela censura do coronel Geraldo Menezes Cortes, chefe de Segurança Pública. Segundo notícia do jornal *Diário Carioca*<sup>204</sup> era o primeiro caso de restrição total à liberdade no cinema. A censura ao filme gerou grande debate nos jornais e o jornal *Diário Carioca* liderou o movimento de protesto contra o ato de Menezes Cortes unindo nomes como Abdias Nascimento, Oscarito, Carlos Manga, Jorge Amado e Alex Vyana.

Outros jornais, contudo, defendiam a posição do Coronel e nos artigos temos o argumento de que as imagens presentes no filme (negros e pobres em seu cotidiano no morro e nas ruas da cidade) não correspondia com a realidade do Rio de Janeiro: “O que se discute não é o problema de natureza estética, e sim um fato que poderá contribuir para o nosso descrédito onde quer que se venha no futuro a exhibir o filme condenado”<sup>205</sup>.

As reportagens a favor da censura do filme dividiam-se em duas opiniões: uma negava a realidade apresentada no filme e a outra assumia as imagens como parte do cotidiano da cidade, mas que não deveriam ser exibidas nas telas de cinema. Ambas defendiam a negação da representação de parte da sociedade carioca marginalizada.

No mesmo período, no final de setembro de 1955, o filme *Martin Luther* também foi censurado pelo mesmo coronel sob a alegação de “*ferir os sentimentos religiosos do nosso país*”<sup>206</sup>.

---

<sup>202</sup> **Última Hora**, agosto de 1960.

<sup>203</sup> Na Graduação cursei uma disciplina sobre métodos de pesquisa que teve como avaliação a elaboração de um projeto de pesquisa. O projeto propunha-se pesquisar a repercussão negativa que teve na imprensa o filme e muitas eram as reportagens que rejeitavam as imagens apresentadas no filme como representantes da cidade do Rio de Janeiro.

<sup>204</sup> **Diário Carioca**, 25 de setembro de 1955.

<sup>205</sup> **Diário de Notícias**, 09 de outubro de 1955. Coluna assinada por Heráclito Sales.

<sup>206</sup> **Gazeta de Notícias**, 29 de setembro de 1955.

Assim, a presença de João e da macumba nos jornais também geravam desconfortos por parte da sociedade revelando a vergonha que sentiam ao serem identificados com uma cultura que era constituída também por elementos de origem africana.

#### 4.4 A demanda<sup>207</sup> entre Umbanda e Candomblé

Renato Ortiz considera que os fundadores da Umbanda ultrapassaram as fronteiras de um sincretismo espontâneo e promoveram um sincretismo refletido a partir de diversas religiões. A Umbanda teria nascido de uma *bricolage* entre a religiosidades indígena e africana aliadas a doutrina kardecista, logo, uma moral cristã construída e organizada a partir da mediação de intelectuais umbandistas. Ortiz identifica dois momentos importantes da legitimação da Umbanda como religião: a fundação da Federação Espírita de Umbanda (1939) e a realização do Primeiro Congresso Brasileiro de Espiritismo de Umbanda. Segundo o autor, um dos objetivos do Congresso foi desmitificar os rituais mágicos que pertenciam a Umbanda para a sociedade, em outras palavras, identificar-se como diferente de outras manifestações consideradas pela sociedade como “baixo espiritismo”.

O momento em que João da Goméia chega ao Rio é de intenso crescimento dos terreiros de Umbanda de modo organizado. E nesse momento a Umbanda continuava seu processo de legitimação demarcando a sua identidade, demarcando fronteiras em relação às demais manifestações espíritas, ao “Outro”. E este “Outro”, que era nesse período estigmatizado como bárbaro, principalmente devido ao sacrifício de animais em seus rituais, era o Candomblé.

Argumenta José Henrique Motta de Oliveira<sup>208</sup> que os intelectuais umbandistas organizaram-se em Federação a fim de negociar com os órgãos repressores do governo a liberdade de culto e tiveram que apresentar a Umbanda como uma religião civilizada e perfeitamente inserida no modo de vida urbano. Assim, a legitimidade do novo culto nasceu

---

<sup>207</sup> Um dos significados da expressão demanda entre o povo-de-santo é o de tensão, conflito, pirraça. É comum ouvir nos terreiros: Fulano está de demanda comigo.

<sup>208</sup> OLIVEIRA, José Henrique Motta de. **Entre a macumba e o espiritismo**: uma análise comparativa das estratégias de legitimação da Umbanda durante o Estado Novo. Dissertação em História – Universidade Federal Fluminense, 2007. p. 14

a partir do esforço de distanciar-se das macumbas cariocas não organizadas em termos de código doutrinário formal.

*“As comunicações apresentadas durante o congresso, por sua vez, têm que ser contextualizadas com a conjuntura política da época. A grande dificuldade para que a religião se legitimasse era o fato de a Umbanda possuir um passado afro-indígena no seio de uma sociedade predominantemente católica. Compreende-se, portanto, o esforço dos umbandistas em disseminar uma série de teorias que os afastassem das teias do Candomblé e da macumba.*

*Aproximar-se do espiritismo de Kardec representava, naquele momento, o caminho mais viável à Umbanda, principalmente porque o chefe da polícia política de Vargas, Filinto Müller, pronunciara-se totalmente favorável às atividades do Espiritismo, julgando-as inofensivas ao regime. Assim, na lógica daquele momento histórico, o caminho à legitimidade passava pela construção de uma identidade que ao mesmo tempo estivesse mais próxima do caráter “científico” da religião kardecista e o mais distante possível das práticas religiosas de matriz africana. Portanto, quando a nova religião foi apresentada como brasileira, os intelectuais queriam dizer à sociedade que a Umbanda não era apenas uma religião de origem afro-indígena, mas o resultado da evolução cultural do povo brasileiro. A estratégia era aproximá-la de uma representação mestiça da nacionalidade, tão apreciada pelos ideólogos do Estado varguista. Os umbandistas não negavam a herança afro-indígena nas práticas rituais, mas justificavam-na numa perspectiva evolucionista, própria do discurso kardecista. Isto é, “valorizavam o índio e o negro como importantes elementos formadores da nacionalidade, mas sob a ótica da evolução constante, capaz de ‘aprimorar’ o que de ‘selvagem’ e ‘bárbaro’ prendia-os a um passado distante da civilização”<sup>209</sup>.*

Dessa forma, a Umbanda aproximava-se da doutrina Kardecista que atraía, a partir do seu caráter “científico” parte da elite brasileira. A ciência, aliás, o discurso da aproximação entre religião e ciência fizeram parte do processo de legitimação da Umbanda como religião e a sua diferenciação em relação aos demais cultos afro-brasileiros: “[...] Como escreve Ortiz, na medida em que a Umbanda integra a linguagem

---

<sup>209</sup> OLIVEIRA, José Henrique Motta de. **Entre a macumba e o espiritismo: uma análise comparativa das estratégias de legitimação da Umbanda durante o Estado Novo.** Dissertação em História – Universidade Federal Fluminense, 2007. p. 8

*científica, ela se separa das superstições que constituem os demais cultos afro-brasileiros*<sup>210</sup>.

Se os intelectuais de Umbanda queriam criar uma identidade a ser exibida a sociedade que a diferenciasse do Candomblé, imaginemos o que representava para eles o crescimento da fama de João da Goméia nos jornais, exaltado por um público que não tinha instrumentos para diferenciar as duas religiões, até mesmo porque as diferenças que existiam faziam parte muito mais do campo das idéias do que na prática ritual dos adeptos e clientes. Assim, não é difícil imaginar que a relação entre Candomblé e Umbanda, pelo menos para seus líderes, era conflituosa.

Durante a pesquisa das reportagens sobre João nos periódicos cariocas, encontrei essa tensão presente nos jornais de formas diversas, muitas vezes de modo velado. Outras, ganharam grandes contornos para a satisfação dos donos de jornais que exploravam as polêmicas e vendiam seus jornais. Escolhi dois episódios de grande repercussão na mídia carioca para analisar a relação entre Umbanda e Candomblé nesse período a partir das ações de Joãozinho da Goméia.

#### **4.4.1 O caso Arlete**

Depois do Candomblé, o carnaval era a maior paixão do pai-de-santo baiano.

*“[...] Sou um homem simples, vivo somente para duas coisas na vida: o candomblé e o carnaval. No mais, levo uma verdadeira vida de pai-de-santo, não vou ao cinema, nem ao teatro, nem ao futebol; não frequento botequins, nem gafieiras, nem o society, apesar dos insistentes pedidos dos meus clientes [...]”*<sup>211</sup>.

Nos depoimentos dos filhos de João aparece sua ligação com as escolas de samba Império Serrano e Imperatriz Leopoldinense<sup>212</sup>, escolas que desfilou no carnaval carioca. A primeira reportagem de destaque de João no carnaval carioca foi em 1955 quando fantasiou-

---

<sup>210</sup> *op. Cit.*, p. 19

<sup>211</sup> **Diário da Noite**, 20 de agosto de 1952.

<sup>212</sup> Apesar de participação significativa na escola Império Serrano e Imperatriz Leopoldinense, João foi homenageado como tema de carnaval pela escola União da Ilha em 2002 com o samba *Folias de Caxias: De João a João... É o carnaval da União*. Em 2007, no enredo sobre Duque de Caxias da escola Grande Rio, seu nome foi destaque na ala *A fé de um povo valente*.

se de ABI (Associação Brasileira de Imprensa. Os jornais destacaram a irreverência da fantasia do sacerdote.



Mas foi em 1956 que a irreverência de João despertou a ira de Umbandistas e a curiosidade dos jornais cariocas. Tudo por conta de “Arlete”. Conta-nos sobre o episódio uma filha de João, não identificada, em relato a Andrea Nascimento<sup>214</sup>.

*“O baile do Teatro João Caetano era de travestis, um ultraje para a época, resultando em um enorme escândalo, como poderia um chefe de culto afro-brasileiro cometer tamanha audácia desafiando toda uma estrutura de sobriedade que assumiam os pais e mães de santo do candomblé. No candomblé, aliás, não tinha muita aceitação um escândalo que envolvessem pessoas do culto. A audácia de Joãozinho lhe renderia fortes dores de cabeça com a Associação de Candomblé da época que exigiam a sua imediata expulsão, com o*

<sup>213</sup> <http://www.flickr.com/photos/joaozinhodagomeia/3859188018/>

<sup>214</sup> NASCIMENTO, Andrea. **De São Caetano a Caxias: um estudo de caso sobre a trajetória do Rei do Candomblé Joãozinho da Goméia.** Monografia (Licenciatura em História) - Universidade Estadual do Rio de Janeiro, 2003 p. 42

*apoio de mães de santo tradicionais de Salvador como Mãe Menininha do Gantois com a qual fez as pazes mais tarde. 'Eu não consigo me imaginar atualmente como apenas um elemento à parte do cenário afro-brasileiro, se o candomblé assumiu uma postura de espetáculo de luz e cores foi graças a minha roça da Goméia, não posso acreditar que digam que eu desmoralizo ou desmoralizei o candomblé apenas por gostar de enfeitar meus Orixás, ou brincar no carnaval, afinal estou vivo e se cheguei até aqui foi graças a minha personalidade e autenticidade, mais pelo menos tenho uma recompensa perante todo este bafafá, ocupei o meu lugar no mundo e quem estiver incomodado que venha falar comigo , afinal sou ou não sou o Rei do Candomblé''*.



**João da Gomeia travestido de Arlete**

---

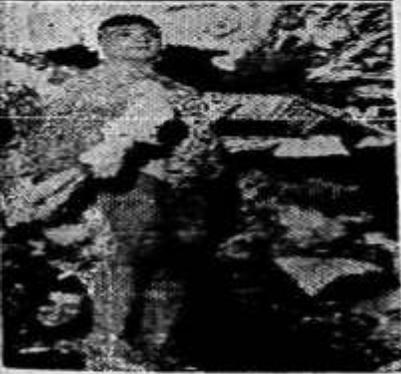
<sup>215</sup> Revista **Memórias da Bahia**. Volume II

**'TODO VEDETTE', IMORAL E MERCENÁRIO**

# UMBANDA VAI EXPULSAR JOÃOZINHO DA GOMÉIA

216

**'Todo vedette', imoral e mercenário**



**MENÇÃO HONROSA**  
Joãozinho da Goméia, todo "vedette", pode ter ficado sujeito com a "menção honrosa" que lhe valeu a fantasia feminina. Mas os umbandistas querem a interdição do seu terreiro, acusando-o de imoral e mercenário.

## Umbanda vai expulsar Joãozinho da Goméia

Será interditado pela Polícia. Terreno de Caxias — O fab "Zaba-lá" já foi desmascarado pela presidente da Federação Balana do Canto Afro Brasileiro — Atitudes chocantes na baile de João Castano (Texto na 2.ª página)

217

<sup>216</sup> **Diário da Noite**, 17 de fevereiro de 1956.

<sup>217</sup> **Diário da Noite**, 17 de fevereiro de 1956.

Apesar dos relatos citarem uma Federação de Candomblé, não encontrei notícias sobre uma organização deste tipo no Rio de Janeiro neste período. Havia a Federação Espírita de Umbanda, e acredito que seja esta que a memória se referia.

Analisando a polêmica da participação de João em um concurso de fantasias em baile de travestis, observei que, diferente do que a memória selecionou sobre o caso, a polêmica foi gerada por protestos de alguns umbandistas avulsos que mandaram cartas para jornais que publicavam as imagens do pai-de-santo travestido e para a Federação Umbandista. As reclamações condenavam as reportagens que relacionavam João à Umbanda. Não há registro da intervenção da Federação no caso nesse sentido de protesto contra a presença do sacerdote no baile.

Contudo, o caso ganhou tanto destaque nos jornais envolvendo o nome da instituição que a Federação Umbandista não teve outra alternativa senão falar sobre o acontecimento. Eis o esclarecimento sobre o caso Arlete:

*“Na qualidade de presidente da Federação Espírita de Umbanda do Estado do Rio de Janeiro, da qual é associado o sr. João Alves Torres Filho, babalorixá Joãozinho da Goméia, - DECLARO:*

*1.º - os dirigentes da Federação apuraram que o referido babalorixá foi iniciado em seita africana e recebe orixá;*

*2.º - nada foi apurado contra os bons costumes no terreiro deste babalorixá;*

*3.º - a propósito de ocorrências carnavalescas, este ano ao Distrito Federal, que comprometam a conduta civil do babalorixá, nada foi apurado além da exibição de uma fantasia, matéria que transcende à competência deste Federação. – Niterói, 21 de Fevereiro de 1956 – a) Byron Torres de Freitas. [...]”<sup>218</sup>.*

*“[...] Achou a crítica que a presença desse conhecido babalorixá em tal concurso era uma desmoralização para o culto. Acontece, entretanto, que não é proibido ao pessoal dos cultos afro-brasileiros – homens e mulheres – tomar parte nos festejos carnavalescos, fantasiado de maneira que entender, desde que despache Exu e peça licença ao seu orixá”.<sup>219</sup>*

---

<sup>218</sup> **Diário da Noite**, 23 de fevereiro de 1956.

<sup>219</sup> **Diário da Noite**, 05 de março de 1956

Apesar das tentativas de esclarecimentos, os jornais estampavam nas suas primeiras páginas que João havia sido julgado absolvido por uma espécie de Tribunal Umbandista. O caso mostra que João, apesar de não se declarar Umbandista, era filiado a Federação o que representava uma forma de se proteger de possíveis repressões ao terreiro. Mais que isso, é um registro privilegiado que mostra como João era visto por alguns Umbandistas, os adjetivos “imoral” eram constantes nas reportagens que se referiam ao pai-de-santo.

A reação de parte dos Umbandistas sugere o quanto a ética e a moral cristã da Umbanda chocava-se com a moral africana recriada, adaptada, do universo religioso do Candomblé no Brasil que não regulamenta em termos religiosos sobre a conduta sexual dos iniciados.

Beatriz Dantas compreende esse choque naquilo que chama de África negada versus África exaltada: “[...] É através da negação da África que a Umbanda se tornará ‘limpa’, ‘branca’, ‘pura’, identificada com uma prática do bem, por caridade e sem cobrança, apta, pois a ter uma aceitação social mais ampla”<sup>220</sup>

Compreendemos, assim, porque João da Goméia era “imoral e mercenário”. A sexualidade livre e a prática religiosa que cobrava um valor por seus serviços condenavam João e o Candomblé.

Sobre essa percepção do *ethos* do Candomblé diferente do da Umbanda João fala na revista O Cruzeiro:

“- Você não acha que a sua fantasia de vedeta se choca com os regulamentos do Candomblé?

- De nenhuma maneira, meu amigo. Primeiro, porque antes de brincar eu pedi licença ao meu ‘guia’. Segundo porque o fato de eu ter me fantasiado de mulher não implica em desrespeito ao meu culto, que é uma Suíça de democracia. Os Orixás sabem que a gente é feito de carne e osso e toleram, superiormente, as inerências da nossa condição humana, desde que não abusemos do livre arbítrio.

- Você está falando difícil, disse o repórter.

- Você está pensando que babalaô tem de ser analfabeto?<sup>221</sup>”

---

<sup>220</sup> DANTAS, B. *op. Cit.* p. 209

<sup>221</sup> O Cruzeiro, março de 1956.

#### 4.4.2 O caso Agueré

A polêmica envolvendo João e os Umbandistas no caso Agueré tem características bastante diferentes do caso Arlete. No Agueré, o conflito gira em torno da disputa de capital simbólico entre as duas religiões. Início o caso com a narrativa.

Agueré é um ritmo consagrado aos orixás caçadores no Candomblé, como Oxóssi e Logunedé. Nunca havia sabido de outro significado para esta palavra, mas nos jornais cariocas dos anos 1950 Agueré era sinônimo de “prova de fogo”.

A “prova de fogo” é uma prática que era comumente realizada em terreiros de Umbanda quando havia dúvidas sobre a posse de um médium pelo Orixá ou Entidade. Entre as provas mais conhecidas estavam: andar sob carvões em brasas ou sob cacos de vidro, mergulhar as mãos em panela com dendê fervendo, dançar carregando sob a cabeça panelas com chamas de fogo. Ou coisas mais simples como ingerir preparados com substâncias que grande parte das pessoas sentiria nojo e vomitaria imediatamente caso não estivesse sob efeito do transe. Acreditava-se que passando por tais provas se comprovaria a veracidade da posse<sup>222</sup>.

No primeiro dia do mês de agosto de 1952 estampava nos principais jornais da cidade uma polêmica disputa entre dois pais-de-santo e destaca o jornal Diário da Noite: “Sensação nos meios da macumba. Os babalaôs Joãozinho da Goméia e Benedito Santos disputam a posse de uma ‘filha de santo’”.

O pai-de-santo Benedito dos Santos, conhecido como Benedito Espírito Mau, acusava João de ter lhe roubado Elvira de Paula Pinto, através de seqüestro, mantendo-na sob cárcere privado no terreiro. Desafiava-o, então, ao Agueré, a prova de fogo, acusando-o de falso pai-de-santo, de “não ter santo na cabeça”, de não ser iniciado em culto algum.

Nos dias seguintes durante o mês de Agosto outros detalhes aparecem e o caso rende reportagens até dezembro de 1952. Devido ao fato de Joãozinho não ter aceitado o desafio do Agueré, os jornais Diário da Noite e O Dia criavam todos os dias reportagens sobre o

---

<sup>222</sup> Atualmente dificilmente ouvimos falar sobre esses testes em terreiros, talvez pelo fato de ter sido criado uma nova consciência sobre a natureza do transe. O assunto é bastante interessante por possuir uma historicidade específica mas foge dos limites do trabalho.

assunto e até um enviado especial foi a Salvador para saber a opinião sobre o caso de pais e mães-de-santo baianos.

Lendo as reportagens dos meses de Agosto e Setembro, os jornais posicionam-se claramente à favor de Benedito Espírito Mau, a vítima que tinha uma filha-de-santo seqüestrada e foi aos jornais reclamar. Benedito declarava-se filho-de-santo de João Alabá, conhecido e respeitado Babalorixá baiano que vivia no Rio de Janeiro no início do século XX, pai-de-santo de Tia Aciata e Iyá Davina de Omolu, entre outras Tias da Pequena África carioca. Ser filho de João Alabá o inseria no campo mais tradicional do culto a Orixá no Rio, diferente de João era iniciado no candomblé de Caboclo.

João, como vimos nas páginas anteriores, foi, desde o início da sua trajetória espiritual em Salvador, acusado de não possuir uma origem religiosa tradicional, não era vinculado a nenhuma das casas de Candomblé tradicionais da Bahia. Sua mudança para o Rio de Janeiro não modifica a visão que tinham sobre ele, e mesmo na capital federal quando o queriam atingir lembravam das suas origens.

Questionando a competência de João, Benedito o desafia a embebecer mechas de algodão em azeite fervente e colocar na própria boca quando em transe com seu orixá. Se João possuísse mesmo Orixá na cabeça, nada lhe aconteceria. Caso se machucasse, estaria comprovado que era um mistificador charlatão: *“Se Joãozinho não estiver de acordo, porém, que consiga da CBD o estádio do Maracanã onde melhor poderá exibir a sua classe de bailarino, pois ele é isso e nada mais”*<sup>223</sup>.

Não aceitando o desafio, João contra-ataca o rival investigando seu passado que nada ligava Benedito a João Alabá. No dia 07 de agosto de 1952 o Diário da Noite vai a Caxias ouvir João que relata ao jornalista que não aceita o desafio por não conhecer Espírito Mau, portanto, não o respeitava como praticante da religião, muito menos como pai-de-santo. Aproveitou a oportunidade e chamou Elvira.

A história tem uma reviravolta quando se descobre que Elvira não foi seqüestrada, foi ao terreiro da Goméia por indicação de um casal de amigos que conheciam João. O “cárcere privado” a que se referia Benedito é que Elvira estava recolhida no terreiro para se iniciar, quer dizer, se iniciar novamente, já que teria passado pelos rituais de iniciação no terreiro de Benedito. Falou Elvira sobre Benedito, personagem que os jornais defendiam até

---

<sup>223</sup> **O Dia**, 08 de outubro de 1952.

o momento: que o falso pai-de-santo lhe havia tirado grandes quantias em dinheiro explorando a confiança depositada nele, além de denúncias sobre sua incompetência como sacerdote:

*“- Ele não passa de um barba-azul mascarado que ‘abusa’ das filhas e as explora o quanto pode. Isto ele quis fazer comigo. Durante dois anos freqüentei a sua tenda na esperança de desenvolver o meu ego para receber e transmitir os fluidos espirituais. Nesse longo período só vi mistificações grosseiras”.*<sup>224</sup>

Elvira conta que entre essas mistificações estava a prova de fogo, o Agueré. Benedito fraudava a prova com alguns truques. Conclui a entrevista com João declarando que não mais responderia a Benedito Espírito Mau pois não conhecia a “sua linha” e não o considerava uma pai-de-santo.

Prosseguindo com as reportagens, que haviam mudado de lado, questionando agora Benedito, descobri o que João quis dizer com “não conheço a sua linha”. A linha que se referia era o Omolocô.

A origem do Omolocô tem variadas versões e não achei nenhuma literatura específica sobre a vertente religiosa. O que conheço sobre Omolocô nos dias atuais é, em linhas gerais, uma vertente de culto afro-brasileiro que não é Umbanda, mas também não é considerado Candomblé. O Omolocô inseriu rituais de iniciação do Candomblé, simplificando-os, adaptando-os as suas necessidades, excluiu outros também.

Encontrei no site Umbanda sem mistérios<sup>225</sup> a seguinte explicação sobre o surgimento do Omolocô e que pareceu possuir alguma coerência, já que é difícil crer que não havia grupos com concepções diferentes sobre os rumos da Umbanda no Congresso: no processo de desafricanização da Umbanda nos anos 1930 e 1940, parte dos Umbandistas não concordaram com a exclusão de práticas de origem africana na religião e continuaram a praticá-las, com sacrifício de animais. Constituíam-se como um movimento dissidente que não concordava com os rumos seguidos pelos federados umbandistas, e começaram a ser chamados de praticantes de Omolocô, expressão usada a muito tempo para cultos variados de origem africana.

---

<sup>224</sup> **Diário da Noite**, 07 de agosto de 1952.

<sup>225</sup> <http://umbandasemmisterio.blogspot.com.br/2006/08/os-filhos-da-natureza-esto-rfos-e-no.html> ( último acesso em 28 de agosto de 2012)

Observamos anteriormente sobre os intelectuais da Umbanda, que no esforço de legitimação da religião, optou-se por excluir alguns elementos de origem africana na sua doutrina. No texto “Os filhos da Natureza estão órfãos e não sabem” o autor afirma que havia um segundo grupo de intelectuais umbandistas:

*“O segundo grupo de intelectuais umbandistas trabalhavam em sentido oposto. Defendiam a origem e as raízes africanas da Umbanda, condenavam a aproximação com o Espiritismo e tentaram solucionar a perseguição, a discriminação e o preconceito através do sincretismo religioso já incorporado pelo Candomblé e os Cultos Afro-brasileiros em geral. Um dos expoentes que mais se destacou nesse grupo foi Tata ti Inkice Tancredo da Silva Pinto (1904-1979), considerado como o organizador do Culto Omolocô no Brasil”.*

O Omolocô pode ser definido, então, como uma dissidência da Umbanda nos anos 1940, apesar da nomenclatura já ser usada em períodos anteriores.

Sendo Benedito Espírito Mau chefe de culto num terreiro Omolocô, o que temos são as acusações de João em relação a incompetência de Benedito de iniciar Elvira como disputa de saber ritual entre duas vertentes do culto afro-brasileiro. João passa de pai-de-santo sem tradição a questionador da falta de tradição africana “verdadeira” no culto Omolocô. Ele se utiliza da sua condição de iniciado no Candomblé baiano para desqualificar a condição de sacerdote de Benedito. Cada vez mais João era a tradição no Rio de Janeiro, pelo menos era a imagem de si que buscava construir.

**O MINISTRO DA GUERRA**



**DO BABALÃO JOÃOZINHO DA GOMÊA:**  
**DESAFIO "ESPIRITO MAU" A FAZER**  
**ELVIRA VOLTAR AO SEU "TERREIRO"**

Na entidade nada vemos e muito — de céu é grande, de terra "sacris" mesmo, no lado Elvira, só falta o COSSO (espírito) — Babalão, grande ídolo das azevas "filhas do espírito" do famoso "rei do Candomblé".

226

**O "Rei do Candomblé" não responde aos ataques do seu defrator**



**O BABALÃO** Joãozinho da Gomêa lê, na varanda de sua casa, em Duque de Caxias, os ataques de que foi vítima e, por fim, declara: "Não tomo conhecimento".

— Deve ser um dos inimigos gratuitos que tentam, inutilmente, abalar a minha reputação — Ninguém pode arrancar-lhe o título de babalão, diz outro adepto. (Texto na quarta página)

227

226 **Diário da Noite**, 13 de fevereiro de 1952.

227 **Diário da Noite**, 09 de fevereiro de 1952.

Entre os meses de agosto a dezembro Benedito e João trocaram acusações na imprensa em que aparece de forma privilegiada a disputa por poder e capital simbólico entre Umbanda e Candomblé.

Elvira, a pivô da confusão entre os dois paid-de-santo, decidiu trocar o terreiro pois ao ser iniciada no terreiro Omolocô afirmou não ter sentido a presença do Orixá, não havia entrado e transe apesar de ter passado por todos os rituais para que isso pudesse ocorrer.

Elvira, provavelmente insatisfeita, foi assistir a uma festa no terreiro da Goméia e pediu que João jogasse os búzios para ele. Ouviu que apesar dela se considerar iniciada, o jogo dizia que não tinha santo na cabeça, o que queria dizer que não havia passado por todos os rituais necessários para entrar em transe, segundo as concepções religiosas do Candomblé.

*“Joãozinho respondeu que Elvira não tinha santo na cabeça pois foram enganada por Espirito Mau. Ela aborreceu-se ficando no terreiro em estado de inconsciência durante três dias. O marido de Elvira, Jurupinto, procurou então Benedito dizendo-lhe que Joãozinho da Gomeia mandava chama-lo porque somente ele, Benedito, como pai de cabeça de poderia levantar Elvira. Benedito foi ao terreiro do outro babalaô e lá lhe disseram que a jovem não tinha orixá, mas bonecos na cabeça. Espirito Mau contestou, afirmando que ela era feita como filha de Oxum Epana, com missa na igreja de Nossa Senhora de Bonfim e a presença dos filhos do terreiro e do marido, todos de branco. Joãozinho, a esta altura, julgando o outro natural de Minas, afirmou que “mineiro é curandeiro e não entende de santo”. Entretanto, Benedito afirma que é carioca, nascido na rua Amália, 80, em Quintino”<sup>228</sup>.*

Não ser baiano era um dos argumentos que João utilizou para deslegitimar Benedito. Não era baiano, nem tinha sido iniciado no Candomblé. João assume-se como porta-voz do Candomblé baiano tradicional, aquele que tanto o acusava de ser um sacerdote “degenerado”.

*“Umbanda? Umbanda é uma mistura de tudo quanto há, de catolicismo, de candomblé, de espiritismo. A Umbanda não é autêntica, é uma colcha de retalhos. Se a gente tirar da Umbanda o*

---

<sup>228</sup> O Dia, 17 de outubro de 1952

*que ela tem de outras práticas, não sobre nada [...]. O Candomblé aqui é puro, negro, como o da África”<sup>229</sup>.*

No Rio, ele podia ser Rei.

Veremos agora o tratamento da imprensa em relação ao terreiro da Goméia, as notícias religiosas.

#### **4.5 Na macumba de João: o terreiro da Goméia na imprensa carioca**

*Se torcer sai sangue: uma análise das representações sobre religiosidade afro-brasileira no jornal*<sup>230</sup> *O Dia* foi o único estudo específico que encontrei sobre a presença dos cultos afro-brasileiros nos jornais cariocas dos anos 1950. O autor discute os estereótipos negativos imputados às religiões de origem africana para tentar compreender como se estruturava o preconceito racial e religioso no país.

Atento aos estereótipos negativos, Marcelo Vidaurre encontra variadas reportagens que ridicularizavam as macumbas cariocas. Pensando a notícia como representação da visão de mundo da sociedade, o autor acredita que a notícia dialoga com os leitores porque procura falar o que os leitores querem saber. Conclui com a análise do papel cristizador das notícias que reforça estereótipos negativos sobre a população negra.

As notícias relacionadas por Vidaurre, todas elas, envolvem algum tipo de violência, crime, ou excentricidade ridicularizada, revelam aspectos de como a sociedade construía representações sobre a Umbanda e o Candomblé através dos jornais diários. O Caso Agueré que narramos no capítulo anterior foi incluído entre essas reportagens negativas, pois criava estereótipos e explorava o caso utilizando elementos que não faziam parte da polêmica. A “prova de fogo” foi explorada de modo sensacionalista até o fim do caso.

As reportagens do final dos anos 1940, dos anos 1950 e 1960 sobre o Candomblé de Joãosinho da Goméia exploram também as “excentricidades” religiosas do Candomblé, mas também divulgam e informam sobre a natureza e funcionamento do culto de forma satisfatória, algumas até elogiam a inserção social do terreiro em comunidades carentes. Não encontrei nenhuma reportagem que seja inteiramente pejorativa sobre a Goméia, apesar de algumas terem em seu interior comentários irônicos ou grosseiros. Mas, a maioria tem um

---

<sup>229</sup> *Correio da Manhã*, 20 de março de 1971.

<sup>230</sup> ARCHANJO, Marcelo Vidaurre. *Se torcer sai sangue: uma análise das representações sobre religiosidade afro-brasileira no jornal O Dia*. Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS, 1997 (Mestrado em Sociologia).

caráter documental, são reportagens que cobriam as festas nos terreiros e eram publicadas nos dias seguintes à festa.

A **Revista da Semana**, n.º 21 de 1948 traz uma cobertura do jornalista Cláudio Tuiuti e do fotojornalista José Brito sobre uma festa no terreiro da Goméia. Na reportagem temos a descrição do espaço religioso, a trajetória do pai-de-santo de Salvador ao Rio de Janeiro, a transcrição de cantigas de Candomblé, a narrativa da festa, comentários sobre os arquétipos dos Orixás como: *“Xangô é o orixá das tempestades, dos trovões”*. E fotos, muitas fotos. E assim são as características das reportagens que destaco a seguir.





Na foto: Rio Niterói em "Carnaval" de 1948. No alto: Músicos tocando tambores em homenagem ao São João. Rio Niterói. Abaixo: Dançarina em traje tradicional em apresentação de dança. Rio Niterói.



231



"Dança" apresentada em Zoológico da Curitiba.

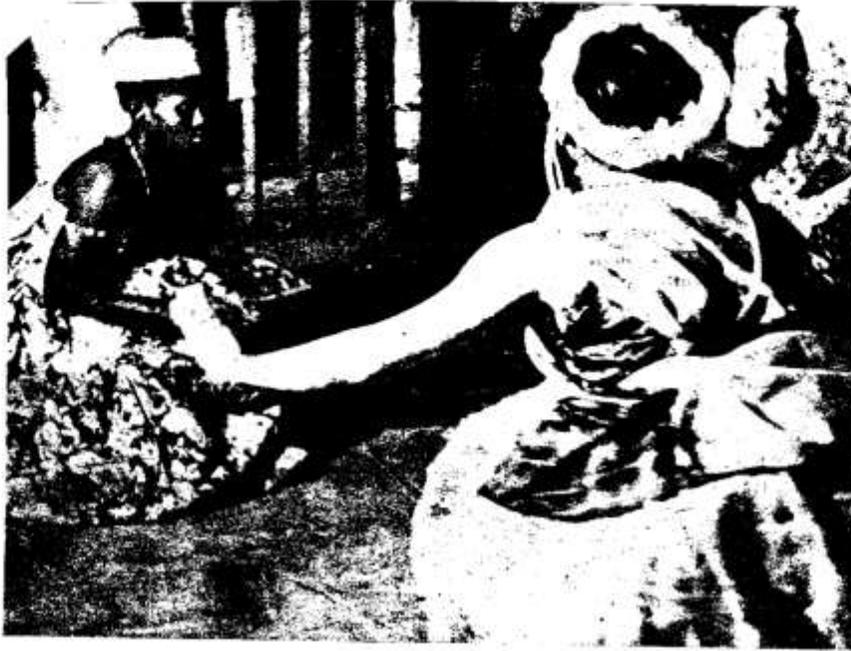
232



A MANHÃ. s.l. 13 de fevereiro de 1949.

OS "ORIXÃS" DESCEM SÔBRE O TERREIRO - Mario Augusto da Rocha.

Fotos: J. Rozemberg.



No terreiro repleto de mandingas, "Oxóssi", padroeiro do terreiro desce sobre o "babalaô" Joãozinho da Goméia



Quando possuído pela divindade invocada (orixá) o pai de santo torna-se um "babalorixá", merecendo o respeito e a veneração de suas "yaôs"

# KAUO!... KAUO!...

## Em festas, o "terreiro" de Joãozinho da Gomeia - O "dia das iaós" - Lançam e Xangô - Exú e Ogun - O ritmo dos atabaques!...



**RADIO**

234



### EM DUQUE DE CAXIAS BALUAÊ E IANSAN NO TERREIRO DA COMEIA ESTEJANDO AS NOVAS «FILHAS DE SANTO»

O grande baluaê evoluiu a maior festa de Exú e Ogun da cidade - com a presença de "filhas de santo" e "filhas de Ogun"

**DIÁRIO DA NOITE**  
18 de Agosto de 1952

**ESPORTE AMADOR**

235

234 Correio da Manhã, 24 de Setembro de 1950.

235 Diário da Noite, 18 de Agosto de 1952.

# JOÃOZINHO DA GOMEIA, O REI DOS



Joãozinho da Gomeia, o rei dos "Babalão's", em uma das suas apresentações. À esquerda, o rei Joãozinho da Gomeia, acompanhado de seus filhos, e à direita, o rei Joãozinho da Gomeia, acompanhado de seus filhos.

# OS "BABALÃO'S"



Um dos integrantes do grupo de 'Babalão's', quando do desfile de sua festa pelas ruas de São Paulo. O grupo é formado por homens e mulheres, vestidos com roupas tradicionais e acessórios, e se movem em uma procissão pelas ruas da cidade.

O primeiro de julho de 1954 é um dia especial para os habitantes de São Paulo. É o dia em que se realiza a festa dos "Babalão's", uma das mais antigas e tradicionais manifestações populares da cidade. Os participantes, homens e mulheres, vestem roupas tradicionais e acessórios, e se movem em uma procissão pelas ruas da cidade. A festa é realizada em homenagem aos santos e à comunidade.

**108 A INVOCACÃO DE "XOXOXO" — NA SETE ANOS PARTIU DA BARRA PARA TOMAR CONTA DO BOM — AS MANIFESTAÇÕES DA SETTA ANTO-BRASILEIRA, SOTEM MAIS ADIANTES — LADO A LADO DO "ABACA" PESSOAS DE TODAS AS CONDIÇÕES SOCIAIS — CANTORES LUZERNOS FORMAM PELA A. PORTA — OS "CARVALHEIS" TEMPERA A SOMBRA DA NOITE, PROLONGANDO-SE ATÉ O RAIAR DA AURORA — O REVELADO-NUNDO BOM DO MAIOR TAMBÉM COMPARECEU — A PRESENCIA DE "XAMBO" — O COMANDO DAS FALANGES — AS CANTINAS TAMBÉM ANIMAM AS FESTAS — PALAQUENTES E ESPRINTAS ATUALIZAM PELA TUA DO "BABALÃO" BARRAS — BOMAS ROLAS NAU DESFILE DE MARILHONIA COORDENADA**



Um dos integrantes do grupo de 'Babalão's', quando do desfile de sua festa pelas ruas de São Paulo. O grupo é formado por homens e mulheres, vestidos com roupas tradicionais e acessórios, e se movem em uma procissão pelas ruas da cidade.



Um dos integrantes do grupo de 'Babalão's', quando do desfile de sua festa pelas ruas de São Paulo. O grupo é formado por homens e mulheres, vestidos com roupas tradicionais e acessórios, e se movem em uma procissão pelas ruas da cidade.



Um dos integrantes do grupo de 'Babalão's', quando do desfile de sua festa pelas ruas de São Paulo. O grupo é formado por homens e mulheres, vestidos com roupas tradicionais e acessórios, e se movem em uma procissão pelas ruas da cidade.



A Maria está sempre ligada às funções do "terreiro". Por vezes dá-se ao esforço do seu "parelho". Da Gamília é forçada a interpretar as "trabalhos" para que os "filhos de fé" lhe enxaguem a fronte e o corpo banhados de suor.

**A PRESENÇA DE XANGO**

O esbanjamento cômico. Os cômicos se tornam mais firmes e entusiasmados. Os filhos tiram os "percos" com fé. Joãozinho prossegue nos vozeiros, improvisando uma dança na qual é acompanhado pelos filhos do "terreiro". É a hora dedicada à invocação de "Xangô" que não tarda em baixar. Respeta-o, e o seu corpo tomba com violência, sobre o solo reluzido em estranhas convulsões; para recuperar-se mais adiante, e voltar a vida do santo guerreiro.

Soraci meu pai. Todas sabem o novo "gala" que baixa", sei salvar que se acordam. A concentração é geral. E há ao ar a sardinha dos cômicos evocativas e o ritmo surdo de "santidade".

Opaobé, berujá,  
Lepan  
Opaobé berujá  
Lepan Oyé

É a passagem em que "Xangô" recorda os sacrifícios que tem produzido durante as 24-  
(Oswald no número 11)



A filha de santo, depois de salvar de acordo com as regras o "gala" que baixa, ajoelha-se em colunas de diferentes significados, usadas por todos aqueles que trabalham no "terreiro".



Assí o chefe do "terreiro" troca passos com uma das suas "filhas", enquanto a entidade se entriste, agitada e observa.

NO JUBILEU DE PRATA DE JOAOSINHO DA GOMEIA :

# OXOSSE DOMINA O TERREIRO E EXALTA O REINO DOS ORIXÁS

Primeira parte dos festejos comemorativos dos 25 anos de candomblé do famoso babalaô — Depois de Exú conceder licença, iniciou-se a função — O "Rei da Caça" e a lenda Yoruba

(Reportagem de ARIOSTO PINTO)

O calendário marcava 11 de suas obras. Severiano Manoel de E. aos poucos, Jubilado vai ficando mais entusiasmado com o jovem. Durante seis meses o lábio para na tamarizinha. Não vê pessoa estranha. Não sai a rua. Faz tudo que lhe mandam. E, apenas, um automático. Não sabe, hoje, contar o que lhe sucedeu nesses 6 meses de recolhimento.

Passam-se os meses. O jovem está quase pronto. Mais de dezembro de 1953. Dia 21. Do interior da camarinha sai um homem diferente e pensando que dormiu um sono mais prolongado que os outros. Talvez não subisse que estivera experimentando os sacrifícios da seita negra. Mas, agora, está outro. Não é mais um automático. Conhece os rituais do candomblé. Fêz "Obrigações" para Iansan. Para Oxosse, também. E para Exú. A casa está cheia de gente. E matrugada, ainda. Jubilado anuncia:

"ESTA FEIYO"

Passam-se os meses. O jovem está quase pronto. Mais de dezembro de 1953. Dia 21. Do interior da camarinha sai um homem diferente e pensando que dormiu um sono mais prolongado que os outros. Talvez não subisse que estivera experimentando os sacrifícios da seita negra. Mas, agora, está outro. Não é mais um automático. Conhece os rituais do candomblé. Fêz "Obrigações" para Iansan. Para Oxosse, também. E para Exú. A casa está cheia de gente. E matrugada, ainda. Jubilado anuncia:



Grandes de Copacabana via ao "terreiro" e abraçam Joãozinho da Gomes, possuída por Oxosse, e dono da festa.

## A DOS VEREADORES

### Atas ao povo carioca

vereadores numeradas e mais reuniões sem número. Deu-se então, 21 foram transferidas as sessões de lei. Com relação às suas deveres legislativos iminentes, a Câmara aprovou seis projetos de decretos legislativos e 11 projetos de resolução legislativa.

#### AS ATIVIDADES DOS EDIS

No tocante ao trabalho dos vereadores, a sua estatística acusa o seguinte resultado: Foram aprovados 1.275 requerimentos, 13 emendas, 13 resoluções, 2 emendamentos, 348 e foram aprovados pelo plenário 810. O prefeito concedeu a 237 requerimentos enviados pela Câmara; foram apresentadas 1.142 indicações, enviadas às seguintes comissões: — Finanças e Orçamento: 1.124; Justiça, Segurança e Turismo, Indústria e Obras, 1 e Comissão Diária, 14.

Também no conjunto de trabalhos dos vereadores, foram laborados, durante o último exercício legislativo, 24 leis, entre as quais destacamos: a que autoriza a abertura de um crédito de 3 milhões de cruzeiros, para a aquisição de vacina contra a paratúberculose infantil; a que autoriza a emissão de títulos da dívida pública, dispõe sobre a criação e fiscalização de tributos; a criação da Companhia Metropolitana do Rio de Janeiro; a criação do Calendário de cobrança dos Tributos e concessão Especial e Temporária aos vereadores municipais; a que institui 200 bolsas universitárias para alunos pobres das escolas municipais; a que dispõe sobre a regulamentação do exame abstrutivístico, na Prefeitura do Distrito Federal; a que cria o Serviço e Cadastro Linéar na Secretaria Geral de Saúde e Assistência e a que cria o Serviço de readaptação de Cegos, subordinado ao Departamento de Assistência Social, da Secretaria Geral de Saúde e Assistência.

#### APROVAÇÃO DE MATERIAS IMPORTANTES

A Câmara viu-se realizando, finalmente, obra de 60 sessões

#### COMPENSAÇÃO DE CREDITOS

No último mês do ano Legislativo, a Prefeitura necessitou de verbas para compensação de créditos mais urgentes e da maior importância. Em seu socorro foi a Câmara de Vereadores, que concedeu, ao Poder Legislativo, para a compensação de verbas, as seguintes dotações do seu Orçamento: — Códigos 1004, local 3432, — Construção de uma Garagem para a Câmara. — Cr\$ 8.998.960,00; local 3433, — Sonegação do Plenário da Câmara, a importância de Cr\$ 2.600.000,00; Código 8.806, local 1.118, Restos da verba de Pessoal. — Cr\$ 1.182.600,00. Essas verbas, creditadas ao Poder Executivo, para compensação de créditos somam, assim, a Cr\$ 11.682.960,00.

#### DEVOVIDAS AS VERBAS QUE NAO FORAM APLICADAS

As verbas acima, constituíram economia da Tesouraria da Câmara, por determinação da Comissão Diretora. Entretanto, essa economia não ficou apenas ociosa. Várias verbas foram recebidas ao erário municipal, nem se esqueceram de ser aplicadas em favor da política de compressão de despesas de nível superior do legislativo da cidade. As verbas em anexo são as seguintes: — Para pagamento do Pessoal do Quadro da Secretaria da Câmara. — Cr\$ 2.913.573,70; Foneles mantidas. — Cr\$ 18.750,00; Remuneração por substituições. — Cr\$ 889.966,60; Gratificações por serviços extraordinários ou técnicos. — Cr\$ 837.900,20; Sessões extraordinárias. — Cr\$ 5.156.941,30; Abono de emergência. — Lei 749, — Cr\$ 433.333,70; Abono de Natal, Lei 352. — Cr\$ 25.806,00; Pessoal em disponibilidade. — Cr\$ 183.019,20; Parâmetros por inativos. — Cr\$ 1.652.258,50; Representação do Presidente da Câmara. — Cr\$ 15.000,00; Representação dos vereadores. — Cr\$ 20.500,00; Salário Família. — Cr\$ 806.650,00.



As filhas de santo com mais de 80 anos em plena atividade, como esta que aparece na foto acima.

meus de negócios. Velhos e crianças. Crentes e descrentes. Católicos e protestantes. Uns, lealíssimos tanta fama ou mais do valor pela curiosidade. Outros, que o seu "pô" de sacerdotado. E pela vontade de verem, de perto,

batidas tristes, vai agradando tanto mais novo de Ogum e Iemanjá. A seguir, a alegria:

Exú tiriri  
Exú tiriri  
Exú tiriri

#### AGORA JÁ É CANDOMBLÉ

São 10,30 da noite. A num uma assistência acha, nesse a lante, que a festa não está seu nível. E com razão. Por somente depois que Exú dá crença é que os atabaques bat melhor. E as "filhas" e "filhos de santo" passam a firmar a dança. Agora, portanto, o candomblé já pode começar.

#### OXOSSE DOMINA O TERREIRO

O terreiro é de Oxosse. A lta gira em torno do "Rei da ca". O sebo do dia. E pe o leitor que Oxosse vem ag dezer, humildemente, as boz nageas que está recebendo? l da disso. Também não vem di que este mundo é coisa m boa. Para fie, melhor é o Reino, o "Reino dos Elocantado Por isso mesmo canta:

Omorodé, lei e lá  
Omorodé, ezajá  
Ape do locó  
Cat i só  
Omorodé  
Cezajá

O leitor, naturalmente, não terá o significado desse cântico. Mas o Joãozinho da Gomes publica e o repórter transcreve: — Oxosse, na terra, não tem, vê todo bonito, no terra, vê gente viva. Vê muito out terra. a que é de pertence, ser, beu. Mas não apato. E

Encontrei também inúmeros convites na imprensa para as festas, propagandas que por vezes eram escritas até em francês, deixando claro o interesse de João pela presença de turistas em seu terreiro. Há outras reportagens de menor destaque, as reportagens fotográficas acima são exemplos da cobertura que a imprensa fazia das principais cerimônias do terreiro da Goméia.

Mas nenhuma outra reportagem sobre a Goméia teve destaque tão grande quanto a do dia 23 de setembro de 1967 na revista *O Cruzeiro*, reportagem produzida pela dupla Indalécio Wanderley e Ubiratan de Lemos. Capa da revista, um total de 13 páginas com 26 fotografias. **“Joãozinho da Goméia, um dos mais famosos babalaôs e babalorixás brasileiro, faz capa diferente e cria assunto de interesse antropológico”** era o título de chamada da revista.



Como observa Andréa Mendes na dissertação já citada que analisou a reportagem, abordar “assunto antropológico” era uma das pautas da revista desde a reportagem que obteve grande sucesso de David Nasser e Jean Manzon em 1944 sobre os Chavantes.

A revista já havia publicado uma reportagem grande sobre Candomblé que teve repercussão em 1951 “*As noivas dos deuses sanguíneos*” de José Medeiros e Arlindo Silva, reportagem com caráter sensacionalista que tem como tema específico uma cerimônia de iniciação num terreiro baiano<sup>239</sup>. A reportagem de 1967 não tem caráter sensacionalista, mas informativo.

#### 4.6 “A ronda misteriosa dos Orixás”

A reportagem dá grande destaque às vestimentas dos Orixás. Em 1967 o nome de João da Goméia estava completamente consagrado, não se tratava mais de apresentá-lo, mas a reportagem trazia uma novidade sobre sua trajetória como sacerdote: João acabava de filiar-se ao famoso terreiro baiano do Gantois, dirigido por Mãe Menininha. O fato constitui-se como mais um passo na trajetória de João na busca de legitimidade do seu terreiro, busca que durou toda a sua vida: “fazer um bori no terreiro de Menininha do Gantois foi a sua apoteose”, diz sua filha-de-santo Gisele Binon-Cossar. A fala de Gisele sugere que João almejou até o fim da sua trajetória o desejo de filiar-se a uma casa de Candomblé considerada tradicional na Bahia. E no final da década de 1960 conseguiu.

Voltando ao conteúdo do texto de duas páginas que acompanhava as fotografias, Ubiratan de Lemos utiliza como referência a literatura clássica sobre Candomblé, como as obras de Nina Rodrigues e Édison Carneiro para embasar sua escrita. Os temas do texto são: Sacrifício ritual, características dos Orixás e, principalmente, suas vestimentas, o modo como João da Goméia vestia os Orixás da sua casa.

Recém filiado a um terreiro Ketu (nagô), o Candomblé de Joãozinho é associado a escrita de autores que pesquisaram e reverenciaram a tradição dos terreiros nagôs que João nunca fez parte até aquele momento. No final de 1960 verifica-se um início de mudança no vínculo de identidade do Candomblé do pai-de-santo da nação Angola para Ketu. Sem dúvida, parte do desejo de vincular-se a uma prática religiosa que era considerada mais tradicional. João não foi o único. Nos anos 1960 foram muitos os terreiros que pertenciam a nação Angola que trocaram as águas para Ketu<sup>240</sup>.

---

<sup>239</sup> Ver: TACCA, Fernando de. **Imagens do Sagrado** - Entre Paris Match e O Cruzeiro. São Paulo: Ed. Unicamp, 2009.

<sup>240</sup> Trocar águas significa vincular o terreiro a outra tradição religiosa diferente da original.

Na década de 1960 o candomblé do Gantois estava na moda, principalmente nos meios artísticos. Maria Bethânia, Vinícius de Moraes e Gal Costa eram grandes nomes da MPB que atraíam cineastas, pintores, atores e outros artistas e intelectuais para o terreiro. Parecia não haver nada de mais tradicional que o terreiro de Mãe Menininha do Gantois no Candomblé. E João declarou sua filiação ao terreiro em primeira mão para a revista.

Além das declarações sobre filiação religiosa, podemos encontrar também João explicando sobre a diferença entre Umbanda e Candomblé, delimitando as fronteiras, sempre apontando o seu Candomblé na direção da tradição africana. Candomblé, para o pai-de-santo, seria o culto legítimo de raízes africanas no Brasil, enquanto a Umbanda era uma grande mistura: “Umbanda é a mistura de todas as fés professadas no Brasil”.

Agora João, filho de Menininha do Gantois, que era naquele momento o símbolo da tradição e pureza do candomblé baiano, não era mais apenas o Rei do Candomblé, tornava-se mais, agora era um Rei nagô.

## Capítulo 5: A morte do rei nagô: memória e esquecimento

João Alves Torres Filho, o João da Pedra Preta ou o Joãozinho da Goméia, faleceu em São Paulo, no dia 19 de março de 1971, devido a complicações decorrentes de um tumor maligno no cérebro. Na infância, João foi levado ao terreiro de Candomblé porque os médicos não conseguiam identificar a razão de tantas dores de cabeça que o garoto sentia. As dores de cabeça passaram depois da iniciação e ter vivido 57 anos com “problemas na cabeça” foi, para a mãe de João, um milagre, apesar dela nunca ter tido ligação mais estreita com a religião dos Orixás.

O pai-de-santo estava em São Paulo cumprindo compromissos religiosos no terreiro do seu filho Paulo Sérgio Nigro, Gitadê, quando sofreu uma síncope cardíaca que o deixou inconsciente no dia 05 de fevereiro de 1971. Permaneceu no hospital onde teve raros momentos de lucidez e não resistiu à operação que tentou retirar um tumor maligno da região frontal do cérebro. Dona Maria Vitorina Torres, mãe de João desejava que o filho fosse enterrado na Bahia, mas foi convencida que não haveria melhor lugar para sepultar João do que Caxias, local que seus filhos achavam que o sacerdote teria vivido seus melhores dias.

O corpo de João foi trazido de carro de São Paulo por um cortejo de dezenas de carros, assim que chegaram à Caxias, Gitadê iniciou um movimento para que se organizasse uma grande romaria até o cemitério “*para que sua obra jamais fosse esquecida*”<sup>241</sup>. O corpo ficou exposto durante 26 horas no terreiro num caixão dourado para que os fiéis e curiosos pudessem dar o último adeus.

Os relatos e as imagens sobre a morte de João são fantásticos. Cortejo fúnebre com dezenas de carros, presenças ilustres no velório e no enterro, choros compulsivos, filhos que se jogavam na sepultura do pai-de-santo, outros filhos que entravam em transe com seus Orixás no cemitério, e uma grande tempestade. As tais águas de Março. Mas, para os religiosos presentes no enterro, era bem mais que um fenômeno explicado pela meteorologia: era a certeza que o pai-de-santo era acolhido pelo Orixá Oyá, Orixá das Tempestades, como é popularmente conhecida. O mar de lama e a histeria foram tão grandes no cemitério que muitos desistiram de dar o último adeus a João.

---

<sup>241</sup> **Jornal do Brasil**, 21 de março de 1971.



242

Cortejo de filhas do Babalorixá João da Goméia na entrada do cemitério em Caxias



Imagens do desespero sob as lentes das revistas O Cruzeiro e Manchete

<sup>242</sup> Imagens do enterro: **Manchete**, abril de 1971.





ENTERRO DO PAI DE SANTO

Nos jornais e revistas havia descrições e narrativas da trajetória de vida do pai-de-santo baiano que morria célebre, não havia menção dos conflitos, das polêmicas e das derrotas, havia apenas espaço para a exaltação do seu encanto e irreverência. No momento de morte de pessoas públicas é comum a imprensa fazer uma recapitulação da vida do morto, e com João não foi diferente. Fato curioso foi ter encontrado pouquíssimas referências sobre a questão da sua homossexualidade, o que não contradiz as reportagens dos anos 1940 e 1950 onde esse tema não aparece. O único comentário que cita a sua opção sexual é a descrição que o *Jornal do Brasil* faz: “*homem de fala mansa, gestos lânguidos, quase efeminados*”<sup>243</sup>. Mesmo assim, em outros jornais observava-se que deixava uma senhora viúva na Bahia. No momento de sua morte, João é negro, sua sexualidade não é discutida e não é mais aquele “macumbeiro” semi-desconhecido do interior da Bahia.

O povo-de-santo também deu o seu depoimento nos jornais sobre Joãozinho da Goméia. O Babalorixá Djalma de Lalú (Djalma Souza Santos) contou aos jornais como João ajudava e acolhia em seu terreiro pessoas do candomblé que necessitavam de algum tipo de apoio:

“- *Eu estava numa fase ruim aqui no Rio e tive de fugir por causa de perseguições de gente de outra seita. Tinha levado uma facada e fugi com meu filho na Bahia. Quando cheguei lá não*

<sup>243</sup> *Jornal do Brasil*, 21 de março de 1971.

*conhecia ninguém e fui apresentado a Pai João na calçada. Conteí o que estava se passando comigo. Na mesma hora Pai João me botou dentro de um carro e me levou para a Goméia com meu filho, onde fiquei cinco anos. Nessa época ele nos sustentou. Pagava passagens, comida, me calçava e até dos meus impostos ele cuidou. [...]*<sup>244</sup>.

Assim como Pai Djalma de Lalú, outros pais-de-santo bastante conhecidos no Candomblé do Rio de Janeiro, como Seu Waldomiro Baiano e Pai Bobó de Iansã também freqüentavam o terreiro da Goméia e tiveram em João um apoio em suas trajetórias de consolidação de seus terreiros na Baixada Fluminense, assim como também ajudaram Joãozinho.



**Pai Bobó assumindo a direção da cerimônia no terreiro da Goméia enquanto João estava em transe com o Orixá Oxóssi.**

Em outros jornais também foram convidados para darem seus depoimentos pessoas de fora do culto, como foi o caso do frei Raimundo Cintra, professor de História das Religiões da PUC-RJ. O professor cita João como um profundo conhecedor das religiões africanas e suas transformações com a inserção de elementos da cultura branca no culto<sup>245</sup>. Relatos que num momento de morte se diferenciam bastante da visão que religiosos e pesquisadores tinham de João em vida.

---

<sup>244</sup> **Correio da Manhã**, 20 de março de 1971.

<sup>245</sup> **Diário da Noite**, 20 de março de 1971.

O que se observa é que no momento de celebração da morte há uma tentativa de unificar uma memória favorável à construção de uma memória positiva e apagar a história conflitante que teve o sacerdote.

A revista *Manchete*, que cobriu o velório e enterro, publicou no dia 04 de abril de 1971 a reportagem que tinha como título “*Funeral para um rei negro*”, texto de Marco Aurélio Borba e fotos de Adir Mera.

Em 1971 o mulato era negro e essa mudança não pode ser observada com naturalidade. Entre as décadas de 1930 e 1960 não encontrei nenhum tipo de registro que identificasse João como negro, que o identificasse ligado a qualquer movimento organizado de luta da população negra, houve apenas o esforço de Abdias Nascimento para esse tipo de aproximação que parece não ter tido frutos. Foi a partir do final dos anos 1960 que o movimento negro aproximou-se novamente dos terreiros e os privilegiaram como espaços de resistência negra. Morreu João negro, liderança religiosa exponente que resistiu e encantou uma sociedade racista.

Durante semanas a mídia explorava mais uma polêmica envolvendo o nome do sacerdote, perguntavam os jornais quem assumiria o trono do reinado de João. Era uma pergunta que não era feita somente pelos jornais e muita confusão foi gerada a partir do questionamento da sucessão. A frase “*Não há herdeiro*” foi dita pelo Comissário encarregado de abrir o cofre onde estaria o testamento que responderia a dúvida:

*“O Comissário Antônio Mota, da Delegacia de Duque de Caxias, abrirá amanhã o cofre do falecido ‘babalorixá’ Joãozinho da Goméia, que está guardado no palacete da Avenida Paris, 55, em Bonsucesso, residência do pai-de-santo. Nesse cofre, além das jóias do ‘papa’ do Candomblé no Brasil, está o testamento no qual Joãozinho da Goméia aponta o nome de seu sucessor. A casa, por medida de segurança, já encontra sob forte vigilância policial”<sup>246</sup>.*

Não ter indicação escrita sobre a sucessão iniciou uma série de conflitos no terreiro que duram até os dias atuais. No Candomblé, há procedimentos formais para a sucessão das lideranças religiosas compartilhados pela maioria das casas. Após o período ritual do *Axexê*<sup>247</sup>, designa-se alguém considerado capacitado para consultar, através do jogo de búzios, a decisão dos Orixás para a sucessão. E este procedimento foi feito no terreiro da Goméia. Contudo,

---

<sup>246</sup> **Última Hora**, 24 de março de 1971.

<sup>247</sup> Cerimônia realizada após o ritual fúnebre de uma pessoa iniciada no Candomblé.

havia grupos entre os filhos do terreiro com opiniões divergentes sobre a sucessão antes mesmo de iniciada o jogo.

O procedimento foi realizado e a escolhida dos Orixás para assumir o terreiro da Goméia foi Sandra Regina dos Santos<sup>248</sup>, com apenas 8 anos de idade<sup>249</sup>. Menor de idade e sem condições de assumir a totalidade dos compromissos e obrigações que são impostas aos sacerdotes, a menina teria tutores que a ajudariam e completariam sua formação como mãe-de-santo. Foi a indicação desses tutores que provocaram desentendimentos sérios entre os filhos da Goméia e fez com que o terreiro permanecesse fechado até o momento.

Encerradas as atividades no terreiro, os elementos sagrados foram retirados, alguns roubados e a casa abandonada. Em 1987 o vereador Luis Brás de Luna indicou um ofício para a desapropriação do imóvel sugerindo a criação de um Centro Cultural Afro-brasileiro que homenagearia João. O ofício trouxe novamente o nome de João e do terreiro à mídia. Na revista *Caxias Magazine*, de Outubro de 1987, Eldemar de Souza escreve um artigo, *O terreiro da Goméia poderá ser preservado*, no qual comenta que alguém que passa naquele momento em frente ao terreiro coberto de escombros e de matagal não imagina quantos artistas, políticos e moradores da Zona Sul carioca estiveram ali presentes nos anos 1950, aponto da Viação União alterar o trajeto e escrever no parabrisa dos ônibus da linha que fazia o trajeto Copacabana X Caxias: “Via Joãozinho da Goméia”.

A reportagem acompanha fotos de Francisco Alves onde se vê o estado completo de abandono do local. Também comenta sobre os esforços de Edgar de Souza (ator, radialista e naquele momento Presidente da Federação de Reizados do Estado do Rio de Janeiro) em preservar o local e o que ele representava para a região. O Prefeito naquele período era Juberlan de Oliveira e engavetou a indicação.

O terreiro da Goméia foi desapropriado apenas em 2003 durante a gestão de José Camilo Zito dos Santos, quando o vereador Airton Lopes da Silva, o Ito, indicou ofício para ser construído uma creche no local. A desapropriação e a construção da creche no lugar de um Centro Cultural no local mobilizou alguns adeptos e simpatizantes do Candomblé que fizeram

---

<sup>248</sup> A menina escolhida como sucessora hoje é Iyalorixá de uma casa-de-santo em Brasília e é considerada ainda por parte dos descendentes da Goméia a sucessora legítima de João. Sebastião Paulo da Silva, Gitadê, babalorixá com terreiro em funcionamento no interior de São Paulo, também é considerado sucessor da Goméia. O conflito não parece ter fim depois de tantos anos mas ainda hoje escuta-se relatos de casos sérios de ameaças em relação a disputa.

<sup>249</sup> Alguns filhos acusaram que houve fraude no jogo de búzios.

contato com o então ministro da Cultura Gilberto Gil. O ministro encaminhou a questão para a Fundação Palmares.

A proposta da criação de um Centro Cultural foi novamente discutida no encontro “Africanidades Religiosas e a Cultura”<sup>250</sup> ocorrido em Março de 2004 no Sesi de Caxias, o encontro foi promovido pela Secretaria Municipal de Cultura e pela Fundação Palmares. Apesar dos esforços, o terreiro da Goméia continua em estado de abandono.

Já havia iniciado a pesquisa sobre João da Goméia quando Ancelmo Góis em sua coluna no jornal *O Globo* publicou uma nota sobre João e acompanhei de perto a repercussão e desdobramentos do factóide que deu novo ânimo as discussões sobre a memória do pai-de-santo. Dizia a nota:

#### **“Joãozinho da Gomeia**

*Um funcionário evangélico do Cemitério de N. S. de Belém, em Duque de Caxias, RJ, teria plantado palmeirinhas e outros tipos de vegetação em volta do túmulo de Joãozinho da Gomeia para disfarçar sua localização e evitar romarias. Gomeia, pai de santo das celebridades nos anos 1970, vivia na cidade, onde morreu em 1974. Também teriam sumido roupas dele que estavam sob a guarda da Câmara Municipal.*

#### **Celebridade...**

*Joãozinho da Gomeia, para quem não sabe, tinha clientes ilustres como JK e era procurado até por artistas estrangeiros. Chegou a ser capa da finada revista "O Cruzeiro" e matéria na francesa "Paris Match".*

#### **Para concluir...**

*O descaso com a memória de Gomeia é revelado em tese de mestrado do historiador Antônio Peralta, da Universidade Severino Sombra, de Vassouras, RJ”<sup>251</sup>.*

A notícia dado por Góis levou um grupo de religiosos, descendentes e admiradores de João da Goméia, ao cemitério de Duque de Caxias. A princípio, o grupo foi formado para

<sup>250</sup> **Folha da Cidade**, 20 de fevereiro de 2004.

<sup>251</sup> **O Globo**, 15 de agosto de 2010. A coluna também pode ser lida acessando o jornal online: <http://oglobo.globo.com/rio/ancelmo/posts/2010/08/15/a-coluna-de-hoje-316363.asp?palavra=gom%E9ia>

verificar a procedência da denúncia de intolerância religiosa, o encontro foi combinado na rede social *Orkut* em um dos fóruns de discussão sobre Candomblé. O encontro foi marcado para o dia 02 de Novembro, dia de finados.

Após visita ao sepulcro, o grupo retornou ao fórum e relatou sobre o abandono do local, mas não confirmou nenhum caso de intolerância religiosa. Resolveram retomar o projeto já duas vezes proposto de criação de um Museu no local onde funcionava o terreiro e colher assinaturas para enviar a Prefeitura de Caxias. As declarações dos integrantes do grupo eram unânimes: era preciso resgatar a memória do Rei do Candomblé que estava apagada e que era inadmissível um nome como Joãozinho da Goméia ser esquecido.

Houve mobilização pela retomada do projeto, no entanto, nos dias posteriores o desânimo era visível e desabafos eram feitos nos fóruns que discutiam a situação do terreiro. Um jovem escreveu que tinha ido entregar panfletos em casas de artigos religiosos em Caxias e ficou decepcionado com a falta de interesse e de consideração com a memória de Joãozinho, as pessoas lembravam do nome dele, mas não sabiam de fato quem foi e o que representou para a religião e para a cidade de Caxias. O grupo concordava que era preciso reverter essa situação para que o projeto tivesse apelo popular.

Mesmo com o desânimo e a falta de adesão ampla ao movimento, o grupo continua seus esforços e o evento do dia 02 de Novembro foi repetido em 2011 e 2012, atraindo mais interessados na proposta de preservação da memória do pai-de-santo baiano. A seguir algumas imagens do movimento de “resgate da História” de João, expressão utilizada pelo grupo.



252

<sup>252</sup> As fotografias são de Waldemar Lapoente Alvarenga (Reizinho).

# TRIBUTO DE AMOR E FÉ AO REI DO CANDOMBLÉ



**DIA FINADOS**  
**02**  
**NOVEMBRO**  
**ÀS 10:00 Hs**

## CONVOCAÇÃO GERAL

Convocamos a todos os irmãos de fé, independente de nação, raiz ou segmento, para juntos iniciarmos um manifesto em prol da construção de um mausoléu em homenagem sincera ao Sr. João Alves Torres Filho, Joãozinho da Gomeia) «O rei do candomblé» e conseqüente assinatura de 'Abaixo Assinado' para junto aos órgãos públicos, por em prática, projeto já aprovado, que transforma onde foi o Terreiro da Gomeia em MUSEU DO CANDOMBLÉ.

Haverá o encontro às 10:00 horas no cemitério N.S. do Belém - Corte 8 - Duque de Caxias, para assinaturas e dando seguimento com romaria/caminhada até o local do antigo terreiro da Gomeia.

**SUA PRESENÇA É MUITO IMPORTANTE.**

# Tributo de Amor e Fé Ao Rei do Candomblé

Quarta-Feira

**02**

Novembro

Feriado



Desenho: Giffi Menick

Convocamos todos os descendentes da família Gomeia, ativistas culturais e pessoas de todos os credos preocupados com o resgate histórico, para juntos realizarmos um tributo em homenagem ao Rei do Candomblé - Joãozinho da Gomeia. Este ato visa também cobrar ao poder público a construção do "Centro Cultural Afro Brasileiro Joãozinho da Gomeia", idealizado no ano de 1987 e aprovado no ano de 2004.

Vista seu traje branco e siga nosso cortejo, do túmulo ao terreno do antigo barracão, no trajeto inverso ao do sepultamento!

Local: Cemitério Nossa Senhora de Belém (Corte 8)

Endereço: Rua Primeiro de maio, esquina com Rua Capitão Damasceno

Corte 8. Duque de Caxias - Rio de Janeiro

Horário: 10:00 horas

Feriado do Dia de Finados: 02 de Novembro de 2011

Organização Descendentes da Gomeia: Bahia, Minas Gerais,  
Rio de Janeiro, Santa Catarina e São Paulo.

Apoio: [www.expressodofluxo.blogspot.com](http://www.expressodofluxo.blogspot.com)

253



254

---

<sup>254</sup> Outras imagens sobre o atual estado do terreiro podem ser visualizadas no blog de Reizinho. **Goméia do luxo ao pulgueiro**, 8 de outubro de 2011.



Sábado 8 de outubro de 2011 • EXTRA

RELIGIÃO

# Memória perdida na Baixada

Terreiro do babalorixá Joãozinho da Goméia, precursor do candomblé no Rio, está abandonado em Caxias

CLARISSA MONTAGUDO  
clarissa@montagudo.com.br

Ele foi chamado de "o rei do candomblé" pela Rainha Elmabeth, quando eu, em visita ao Brasil, assistia a um baile afro. Foi homenageado por Zezé Pigodinho na canção "Saponeba e Matambosha". Mas o terreiro do babalorixá Joãozinho da Goméia — ponto de encontro de artistas e visitado até pelo presidente Juscelino Kubitschek — está abandonado em Duque de Caxias.

Assim como a casa onde nasceu a umbanda, em São Gonçalo, o barracão onde Da Goméia fazia trabalhos espirituais não existe mais. Segundo a Secretária municipal de Cultura e Turismo, um projeto de 2004 para construir um Centro de Cultura Afro-Brasileira no local foi retomado.

— É patrimônio histórico que está indo pelo chão. Qualquer um entra no terreno. Está abandonado — reclama o universitário Waldemar Alvarenga, de 31 anos.

A jornalista Sílvia de Mendonça, subsecretária de Cultura à época do projeto, lamenta a demora.

— Foi a desapropriação do terreno, que passou a ser do município. O projeto está pronto e na época tinha apoio do ministério da Cultura. Ele foi produzido cultural, burocrático. Essa história é cultura.

WALDEMAR no terreiro de Da Goméia (na distorção): abandonado

## A favor da liberdade

Pastor da Primeira Igreja Batista de Nova Iguaçu, Edgard Barreto Amunes destaca a importância de os governantes jamais discriminarem nenhuma religião.

— Meu apoio é total para que tenhamos liberdade de culto. Sou pastor batista, mas cuido sem ter o direito de professar a sua fé. Qualquer movimento em prol da liberdade religiosa tem meu apoio. O prefeito é eleito pelo povo. Mesmo que seja com um percentual de votos evangélicos, ele é um líder político e deve estar apto a dialogar com toda a cidade. Isso é a absoluta democracia.

Integrantes da Comissão de Combate à Intolerância Religiosa aguardam a decisão do município. Aparecido Panisset, titular o pedido de tombamento do terreno onde ficava a casa, em Neves. De acordo com o babalorixá Ivair dos Santos, interlocutor da comissão, a secretaria especial de Direitos Humanos da Presidência da República informou que está acompanhando o caso.

255

O Instituto Histórico de Caxias, localizado na Câmara Municipal, local que acolheu alguns objetos rituais, roupas e pertences pessoais de João doados por filhos-de-santo, participa ativamente do movimento em 2011 realizou uma exposição sobre o rei do candomblé como parte dos esforços de revitalização do nome do rei do Candomblé. A seguir o cartaz de divulgação e o convite da exposição.



**EXPOSIÇÃO  
JOÃOZINHO  
DA GOMÉIA:  
O COTIDIANO E O SAGRADO  
EM DUQUE DE CAXIAS**

*Mostra comemorativa pelo Dia Municipal da Cultura*

**24 de março de 2011**

**16h30min - no Salão de Exposições  
do Instituto Histórico / CMDC  
Rua Paulo Lins, 41 -  
Jardim 25 de Agosto - DC**

Realização:  
INSTITUTO HISTÓRICO / CÂMARA MUNICIPAL DE DUQUE DE CAXIAS  
Apoio:  
ASSOCIAÇÃO DOS AMIGOS DO INSTITUTO HISTÓRICO





*Estado do Rio de Janeiro  
Câmara Municipal de Duque de Caxias  
Instituto Histórico Vereador Thomé Siqueira Barreto*

*O Instituto Histórico da Câmara Municipal de Duque de Caxias tem o prazer de convidar Vossa Senhoria e Família para a abertura da exposição Joãozinho da Goméia: o Cotidiano e o Sagrado em Duque de Caxias, comemorativa pelo Dia Municipal da Cultura.*

*O evento acontecerá no dia 24 de março de 2011, às 16h30min, no Salão de Exposições do referido Instituto, à Rua Paulo Lins, 41 - Jardim 25 de Agosto - Duque de Caxias - RJ.*

*Dalmar Lirio Mazinho de Almeida Filho  
PRESIDENTE DA CMDC*

A coluna de Ancelmo Góis, os desdobramentos do povo-de-santo com a fala de resgatar a memória de Joãozinho da Goméia e a pouca adesão ao movimento me fez questionar a relação entre passado e presente. A pesquisa, que se iniciou 6 meses antes do início do movimento de resgate, e pretendia observar aspectos do passado referentes a religião a partir de uma trajetória individual, ganhou nova dimensão pois eu não tinha conhecimento

detalhado sobre a situação atual do terreiro, muito menos que a memória sobre Joãozinho da Goméia entre o povo-de-santo era tão dividida. Em contato informal com os adeptos da religião ouvi comentários sobre o pai-de-santo que iam de um extremo a outro e percebi que não havia nenhum tipo de consenso sobre a sua trajetória, como existe, por exemplo, consenso sobre a trajetória de grandes mães-de-santo como Iyá Aninha, Mãe Menininha do Gantois ou até mesmo Tia Ciata que possuem uma memória celebrativa, sem questionamentos sobre suas trajetórias. Com surpresa fui questionada por que não escrevia uma biografia sobre outros personagens ilustres do Candomblé.

O fato levou-me a considerar que mesmo após a sua morte, João da Goméia e seus descendentes ainda lutam pelo reconhecimento e pela inserção do nome de Joãozinho na memória no culto, ainda há muita resistência a essa inserção e a memória de João, que a julgar pela sua trajetória, deveria ser também uma memória celebrativa para o povo-de-santo, pode ser definida como uma memória ainda subterrânea<sup>256</sup>.

A luta pela preservação da memória de João como ilustre sacerdote da religião pelo grupo que tenta resgatar seu nome acaba elaborando um passado ausente de erros, tensões e conflitos. O “resgate da história” e a “preservação da memória”, elaborada no presente, para atender as questões do presente, adquire um caráter acríptico e ofusca os conflitos do passado, mas também os do presente.

Os eventos do dia 02 de Novembro e a pouca adesão do povo-de-santo me fizeram relacionar o fato àquilo que Ulpiano Menezes chama de amnésia social, o esforço coletivo de esquecimento de algo que não é conveniente. A luta constante pela preservação da memória de João é ampla de significados que envolvem silêncio e esquecimento. O autor frisa que é necessário entender as significações e regras do silêncio a partir da colocação de Michael Pollack de que é fundamental entender as condições sociais sob as quais o silêncio e o esquecimento são produzidos.

Acredito que o caminho para responder essas condições sociais de produção do silêncio está na observação de como o povo-de-santo se relaciona ainda hoje com conceitos de pureza, tradição e genealogias que os ligam, real ou virtualmente, a realzas africanas. Essas condições sociais que produzem silêncio são as condições que preservam alguns nomes e esquecem tantos outros na história do culto aos Orixás no Brasil.

---

<sup>256</sup> POLLACK, Michel. Memória, esquecimento e silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

Assim, concluo com a reflexão sobre a importância de contar uma história de vida para a compreensão de uma realidade histórica que se diferencia da operação memorialista ao analisar os fatos observando sua historicidade e sobrepondo a contemplação da trajetória pela análise crítica.

Alessandro Portelli em *A Filosofia e os Fatos*<sup>257</sup> cita *A Divina Comédia* como um texto representativo do período medieval italiano, não pelo fato de ser expressão média dos notáveis florentinos, mas por agrupar possibilidades sobre todos eles. Refletindo sobre a ausência de registros que nos aponte indícios de trajetórias de outros pais, mães-de-santo e de outros adeptos do Candomblé e comparando com a grande quantidade de fontes sobre a trajetória de João, penso a sua trajetória como uma possibilidade para se pensar o desenvolvimento da religião no Rio de Janeiro.

Possibilidade de um homem ganhar destaque no Candomblé, possibilidade do Candomblé conseguir visibilidade social positiva nos jornais dos anos 1940 e 1950, possibilidade de negociação entre o povo-de-santo e a sociedade para garantir a liberdade de culto plena, processo que ainda não está concluído e que ganha novos contornos no século XXI.

---

<sup>257</sup> PORTELLI, Alessandro. A filosofia e os fatos. **Revista tempo**, v. 1, n. 2, 1996.

## BIBLIOGRAFIA

### Dissertações

ARCHANJO, Marcelo Vidaurre. **Se torcer sai sangue**: uma análise das representações sobre religiosidade Afro-Brasileira no Jornal “O Dia”. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1997.

BIRMAN, Patricia. **Feitiço, carrego e olho grande, os males do Brasil são**: Estudo de um Centro de Umbandista numa favela do Rio de Janeiro. Dissertação (Mestrado) - Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1980.

CAPPELI, Rogério. Saindo da rota: uma discussão sobre a pureza na religiosidade afro-brasileira. Dissertação (Mestrado em História) - UFF, 2007.

FERRARA, Mirian Nicolau. **A imprensa negra paulista (1915- 1963)**. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - PFCLCH / USP, 1986.

MENDES, Andrea Luciane Rodrigues. **Vestidos de Realeza**: Um estudo sobre as vestimentas rituais em uma casa de candomblé Angola-Congo: tradição e identidade. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Estadual de Campinas, 2012.

OLIVEIRA, Iris Verena Santos de. **Becos, ladeiras e encruzilhadas**: andanças do povo-de-santo pela cidade de Salvador. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal do Ceará, 2007.

OLIVEIRA, José Henrique Motta de. Entre a macumba e o espiritismo: uma análise comparativa das estratégias de legitimação da Umbanda durante o Estado Novo. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2007.

PERALTA, Antônio Carlos. **Um vento de fogo - João da Goméia**: o homem do seu tempo. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Severino Sombra, Vassouras, 2000.

REIS, Meire Lúcia Alves dos. **A Cor da Notícia**: Discurso sobre o negro na imprensa baiana – 1888-1937. Dissertação (Mestrado em História Social / Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas). Salvador : Universidade Federal da Bahia, 2000.

SILVA, Joselina da. **Renascença, lugar de negros no plural**: construções identitárias em um clube social de negros no Rio de Janeiro. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ. Rio de Janeiro, 2000.

### Jornais

ALENCAR, Renato. Um país em putrefação. **Diário de Notícias**, Rio de Janeiro.

AMADO, Jorge. **O Estado da Bahia**, Salvador, 28 maio 1936.

BABALAÔ Joãosinho da Goméia. **Gazeta de Notícias**, Rio de Janeiro, 31 maio 1956.

BIG BEN - o lindo espetáculo desta noite, no Municipal. **Correio da Manhã**, Rio de Janeiro, 10 dez. 1947.

BORBA, Osório. Questão de fé. **Diário de Notícias**, Rio de Janeiro.

DIÁRIO DA NOITE, Rio de Janeiro, 10 jul. 1930.

DIÁRIO TRABALHISTA, Rio de Janeiro, 28 jan. 1950, n. 1207.

FETICHISMO e Africanismo. **Diário de Notícias**. Rio de Janeiro, 18 set 1911.

FREYRE, Gilberto. **Diário de Pernambuco**, Recife, 1936.

GAZETA DE NOTÍCIAS, Rio de Janeiro, 24 mar. 1954.

“GENTE BEM” no terreiro de macumba. **Luta Democrática**, Rio de Janeiro, 23 dez. 1955.

GÓIS, Ancelmo. **O Globo**, Rio de Janeiro, 15 ago. 2010.

JOÃOZINHO da Goméia está “fazendo” a noite. **Última Hora**, Rio de Janeiro, 1960.

JOÃOZINHO da Goméia foi ontem ao Catete fazer um “despacho” para Café Filho!! **Gazeta de Notícias**, Rio de Janeiro, 31 ago. 1955.

JOBIM, Danton. **Diário Carioca**, Rio de Janeiro, 17 jun. 1950.

KONDER, Alexandre. A parentela do Sr. Mangabeira no terreiro de Joãosinho da Goméia. **Gazeta de Notícias**, Rio de Janeiro, agosto 1949.

MACHADO, Carlos. **Diário de Notícias**, Rio de Janeiro, 29 ago. 1958.

NINON foi à macumba. **O Semanário**, Rio de Janeiro, n. 37, ago. 1956.

NINON macumbeira. **Diário Carioca**, Rio de Janeiro, 25 set, 1956.

NINON Sevilla no candomblé de Joãosinho da Goméia. **Diário da Noite**, Rio de Janeiro, 24 set. 1956.

O ESTADO DA BAHIA, Salvador, 07 ago. 1936.

O ESTADO DA BAHIA, Salvador, 12 dez 1936.

O PASQUIM, Rio de Janeiro, 3 jul. 1972.

O QUE se diz ... **Diário Carioca**, Rio de Janeiro, 11 out. 1962.

O QUE se diz ... **Diário Carioca**, Rio de Janeiro, 3 out. 1962.

O RITUAL mais coreográfico e significativo! Candomblé. **A Noite**, Rio de Janeiro, 11 abr. 1956.

PINTO, Ariosto. No jubileu de prata de Joãosinho da Goméia: Oxosse domina o terreiro e exalta o reino dos orixás. **Correio da Manhã**, Rio de Janeiro, 23 dez. 1955, p. 3, 9.

PROSSEGUE a campanha contra os mistificadores. **Diário de Notícias**, Rio de Janeiro, 8 ago. 1942. Segunda Seção.

RELIGIÕES no Rio. **Correio da Manhã**, Rio de Janeiro, 20 ago. 1952.

RODRIGUES, Cláudia. Macumba. **Gazeta de Notícias**, 30 dez. 1957.

SUICIDOU-SE Cobra Coral. **Diário Carioca**, Rio de Janeiro, jun, 1949.

## **Livros**

ALMADA, Sandra. **Abdias Nascimento**: retratos do Brasil negro. São Paulo: Selo Negro, 2009. (Coleção retratos do Brasil).

AMADO, Jorge. **Bahia de todos os Santos**. Rio de Janeiro: Record, 2000, 410 p.

ANDERSON, Benedict. **Nação e consciência nacional**. São Paulo: Ática, 1983

BASTIDE, Roger. **As Religiões Africanas no Brasil**. Contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações. 3ª ed. São Paulo : Pioneira. 1989.

BASTIDE, Roger. **As Religiões Africanas no Brasil**. São Paulo: Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais, 1971.

BASTIDE, Roger. **Estudos Afro-Brasileiros**. São Paulo: Perspectiva, 1973.

BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia** : rito nagô. São Paulo : Companhia das Letras, 2009.

BASTIDE, Roger. **O Candomblé da Bahia**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978.

BENSA, Alban. Da micro-história a uma antropologia crítica. In: **Jogos de Escalas** - a experiência da microanálise. Rio de Janeiro: FGV, 1998. p. 39-76.

BIRMAN, Patrícia. **Fazer estilo criando gênero: possessão e diferenças de gênero em terreiros de umbanda e candomblé no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.

BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: FERREIRA, M & AMADO, Janaína. **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: FGV, 2001.

BRAGA, Júlio. **Na gamela do feitiço**: repressão e resistência nos candomblés da Bahia. Salvador : EDUFBA, 1995.

CAMPOS, Vera Felicidade de A. **Mãe Stella de Oxóssi. Perfil de uma liderança religiosa**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

CAPONE, Stefania. **A busca da África no candomblé**: tradição e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Contra Capa/Pallas, 2004.

CARNEIRO, Édison. **Candomblés da Bahia**. Rio de Janeiro: Andes, 1954.

CARNEIRO, Édison. **Ladinos e crioulos**: Estudos Sobre o Negro no Brasil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964,

DANTAS, Beatriz G. **Vovó Nagô e Papai Branco**: uso e abuso da África no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

ECHEVERRIA, Regina. **Mãe Menininha do Gantois - Uma Biografia**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2007.

ELIAS, Norbert. **A sociedade dos indivíduos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

FERREIRA, Marieta de M. ; AMADO, Janaína (Orgs). **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: FGV, 1996.

GINZBURG, C. **O queijo e os vermes**: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido na Inquisição. São Paulo : Companhia das Letras, 1987.

GINZBURG, C. **Os andarilhos do bem**: feitiçarias e cultos agrários nos séculos XVI e XVII. São Paulo : Companhia das Letras, 1988.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. Brancos e Negros. In: **Cobra de vidro**. 2 ed. São Paulo: Ed Perspectiva, 1978.

JOÃO, do Rio. **As religiões do Rio**. 2. ed. Rio de Janeiro : José Olympio, 2008.

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

LE MOS, Silbert dos Santos. **Os donos da cidade**. Duque de Caxias: Caxias Recortes, 1980. (Crimes que abalaram Caxias, 3).

LEVI, Giovanni. **A herança imaterial**: trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 2000.

LEVI, Giovanni. Usos da biografia In: FERREIRA, M. & AMADO, Janaína. **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: FGV, 2001.

LIMA, Henrique Espada. **A micro-história italiana: escalas, indícios e singularidades**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LODY, Raul; SILVA, Wagner Gonçalves da. Joãozinho da Goméia: o lúdico e o sagrado na exaltação ao Candomblé. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (org.). **Caminhos da alma**. São Paulo: Selo Negro, 2002. (Memória Afro-brasileira, 1)

LORIGA, Sabina. A biografia como problema. In: REVEL, Jacques. **Jogos de Escalas – a experiência da microanálise**. Rio de Janeiro: FGV, 1998.

LUHNING, Angela (Org.). **Verger - Bastide: Dimensões de uma amizade**. Rio de Janeiro : Bertrand Brasil, 2002.

MAGGIE, Yvone. **Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito**. Rio de Janeiro: Zahar, 1974

MAGGIE, Yvonne. **Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito**. 3. ed. Rio de Janeiro : Zahar, 2001.

MATORY, J. L. **Black Atlantic Religion: Tradition, Transnationalism, and Matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé**. Princeton and Oxford: Princeton University Press. 2005.

MOURA, Roberto. **Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: FUNARTE, 1983.

NASCIMENTO, Abdias do. **O Negro Revoltado**. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1982.

OLIVEIRA, Lucia Lippi de. **A Sociologia do Guerreiro**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995.

OLIVEIRA, Waldir Freitas; LIMA, Vivaldo da Costa (Orgs.). **Cartas de Édison Carneiro a Artur Ramos 1936-1938**. Salvador: Corrupio, 1987, p. 109.

ORTIZ, Renato. Da raça à cultura: a mestiçagem e o nacional. In: ORTIZ, Renato. **Cultura brasileira e identidade nacional**. São Paulo: Brasiliense, 1998.

PARÉS, Luis Nicolau. **A formação do Candomblé: história e formação da nação jeje na Bahia**. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.

PIERSON, Donald. Brancos e pretos na Bahia, 1967, p. 276. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (org.). **Caminhos da alma**. São Paulo: Selo Negro, 2002, p. 155. (Memória Afro-brasileira, 1).

PIERSON, Donald. **Branços e pretos na Bahia**. 2. Ed. São Paulo : Companhia Editora Nacional, 1971.

PIERSON, Donald. **Negroes in Brazil**. Southern Illinois University Press, 1967.

PINTO, Luiz de Aguiar Costa. **O Negro no Rio de Janeiro**: relações de raças numa sociedade em mudança. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998.

PORTELLI, Alessandro. O massacre de Civitella Val di Chiana: mito, política, luto e senso comum. In: FERREIRA, Marieta de M.; AMADO, Janaína (Orgs.). **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: FGV, 1996, p. 103-130.

QUILOMBO: vida, problemas e aspirações do negro. Edição fac-similar do jornal dirigido por Abdias do Nascimento. São Paulo: Editora 34, 2003.

REBOUÇAS FILHO, Diógenes. **Pai Agenor**. Salvador: Corrupio, 1997. (Coleção Passagens da Memória, v. 1).

REVEL, Jacques (org.) **Jogos de escalas: a experiência da microanálise**. Rio de Janeiro: FGV, 1998.

ROSENDAHL, Zeny. **Espaço e Religião: uma abordagem geográfica**. 2 ed. Rio de Janeiro: Eduerj, 2002.

ROSENDAHL, Zeny; CORREA, Roberto Lobato. **Religião, identidade e território**. Rio de Janeiro: Eduerj, 2001.

RAMOS, Arthur. **O negro na civilização brasileira**. Rio de Janeiro: CEB, 1971, 252 p. (Coleção Arthur Ramos, v. 1).

REVEL, Jacques. **Jogos de escalas – a experiência da microanálise**. Rio de Janeiro: FGV, 1998.

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

SANTOS, Jocélio Teles do. **O dono da terra: o caboclo nos candomblés da Bahia**. Salvador: Sarah Letras, 1995.

SANTOS, Jocélio Teles dos. **O poder da cultura e a cultura no poder**: disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil. Salvador: EDUFBA, 2005.

SILVA, Joselina da. A Cidade das Mulheres de Ruth Landes. In: **Democracia Viva**, Rio de Janeiro, n. 19, nov/dez 2003.

SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.). **Caminhos da alma**. São Paulo: Selo Negro, 2002. (Memória afro-brasileira , 1)

SILVA, Vagner Gonçalves da. **O antropólogo e sua magia**: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre as religiões afro-brasileiras. São Paulo : EDUSP, 2006.

SILVA, Wagner Gonçalves ; Lody, Raul (orgs.). Joãozinho da Goméia: o lúdico e o sagrado na exaltação do candomblé. In: **Caminhos da alma**. Memória afro-brasileira. São Paulo, Summus, 2002.

SIQUEIRA, José Jorge. **Entre Orfeu e Xangô**: a emergência de uma nova consciência sobre a questão do negro no Brasil (1944-1968). Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

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

SODRÉ, Muniz; LIMA, Luís Filipe de. **Um vento sagrado** – História de vida de um adivinho da tradição nagô-ketu brasileira. Rio de Janeiro: Mauad, 1996.

VELHO, Gilberto. **Projeto e metamorfose**: antropologia das sociedades complexas. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

VELHO, Gilberto. Trajetória individual e campo de possibilidades. In: **Projeto e Metamorfose**: antropologia das sociedades complexas. Rio de Janeiro: Zahar, 1994, p. 31 – 48.

XAVIER, Regina. Biografando outros sujeitos, valorizando outra história: estudos sobre a experiência dos escravos. In: SCHMIDT, Benito (Org.). **O biográfico: perspectivas interdisciplinares**. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2000, p. 97-130.

ZIEGLER, Jean. A morte na Goméia. In: **Os vivos e a morte: uma sociologia da morte no Ocidente e na diáspora africana no Brasil e seus mecanismos culturais**. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

## Monografias

GAMA, Elizabeth C. **Memórias do Candomblé Carioca: experiência religiosa e prática social no século XX**. Niterói: UFF (trabalho de conclusão de curso), 2009

NASCIMENTO, Andrea. **De São Caetano a Caxias**: um estudo de caso sobre a trajetória do Rei do Candomblé Joãozinho da Goméia. Monografia (Licenciatura em História) - Universidade Estadual do Rio de Janeiro, 2003.

## Revistas

AMARAL, Rita. A morte do pai-de-santo: implicações e dificuldades para a continuidade dos terreiros de candomblé. **Os Urbanitas**, São Paulo, v. 1, n. 0, 2003. Originalmente publicado no BOLETIM DA ABA .n..22, março/94.

BROWN, Diana. Uma história da Umbanda no Rio de Janeiro. **Cadernos do ISER**, n. 18, p. 9-42, 1985. Umbanda & Política.

CAPONE, Stefania . Le pur et le dégénéré : le candomblé de Rio de Janeiro ou les oppositions revisitées. **Journal de la Société des Américanistes**, v. 82, p. 259-292, 1996.

CARNEIRO, Édison. A Teogonia negra. **Quilombo. Vida, problemas e aspirações do negro**. Rio de Janeiro, n.10, p. 3.

ELEUTÉRIO FILHO, Paulo. O problema da Liberdade de culto. **Quilombo. Vida, problemas e aspirações do negro**. Rio de Janeiro, n. 5, pp. 4; 10, 1950.

LUHNING, Angela. Acabe com este santo, Pedrito vem aí...: mito e realidade da perseguição policial ao candomblé baiano entre 1920 e 1942. **Revista USP**, São Paulo, n. 28, p. 194 - 220, dez. 1995 - fev 1996.

MAIA, Maria Manuela Alves; SILVA, Joselina da . "Ao cair dos búzios": Conselhos do pai Joãozinho da Goméia, num jornal dos anos quarenta.. **Revista Faces da Academia**, v. 2, p. 25-34, 2007.

MATORY, J. L. Feminismo, nacionalismo, e a luta pelo significado do adé no Candomblé: ou, como Edison Carneiro e Ruth Landes inverteram o curso da história. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 51, n. 1, p. 107-121, 2008.

MENESES, Ulpiano T. Bezerra de . A História, cativa da memória? Para um mapeamento da memória no campo das Ciências Sociais. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, São Paulo, n. 34, p. 09-23, 1992.

MOTTA, Marly da Silva. O relato biográfico como fonte para a História. **Vidya**, Santa Maria/RS, v. 19, n. 34, p. 101-122, 2000.

PRANDI, Reginaldo. Modernidade com feitiçaria: candomblé e umbanda no Brasil do século XX. **Tempo Social: Revista de Sociologia**, São Paulo, v. 2, n. 1, p. 49-74, jan./jun. 1990.

\_\_\_\_\_. As Religiões afro-brasileiras e seus seguidores. **Civitas, revista de Ciências Sociais**, Porto Alegre, v. 3, n. 1, p. 15-34, 2003.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. Trad. Dora Rocha Flauman. **Revista Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

PORTELLI, Alessandro. A filosofia e os fatos. **Tempo**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 1-9, 1996.

RODRIGUES, P. Um pedaço da África do outro lado do Atlântico: o terreiro de candomblé Ile Iya Mi Osun Muiywa (Brasil). **Diálogos Latinoamericanos**, n. 12, p. 22-24, 2007.

SANTOS, Juana Elbein dos; SANTOS, Deoscóredes M. dos. A cultura nagô no Brasil: memória e continuidade. **Revista da USP**, n. 18, p. 40-51, 1993. Dossiê Brasil/África.

SÃO João no quilombo de Caxias. **Quilombo: Vida, problemas e aspirações do negro**, Rio de Janeiro, n. 4, p. 12, 1949.

SILVA, Joselina da. "Ao cair do Búzios" : Conselhos do Pai Joãozinho da Goméia, num jornal dos anos quarenta. **Revista Faces da Academia**, v. 1, p. 25-35, 2007.

SILVA, Joselina da. O negro baiano pai Joãozinho da Goméia: o candomblé de Duque de Caxias na mídia dos anos cinquenta. **Revista Magistro**, Rio de Janeiro, v. 1 n. 1, p. 38-53, 2010

SILVEIRA, Renato. Sobre a fundação do terreiro do Alaketo. **Afro-Ásia**, n. 29/30, p. 345-379, 2003.

SOUZA, Eldemar. O "Terreiro da Goméia" poderá ser preservado. **Revista Caxias Magazine**, Duque de Caxias, out. 1987.

TALL, Emmanuelle Kadya. Comment se construit et s'invente une tradition religieuse. L'exemple des nations du candomblé de Bahia. **Cahiers d'études africaines**, n. 167, p. 441-462, 2002.

WANDERLEY, Idalécio; LEMOS, Ubiratan de. Joãozinho da Goméia e os segredos do candomblé. **O Cruzeiro**, Rio de Janeiro, 23 set. 1967.

### **Teses**

COSSARD, Gisèle Binon. **Contribution à l'étude des Candomblés au Brésil: le Candomblé Angola**. Tese (Doutorado) - Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Paris, 1970. 828 p.

MAGGIE, Ivonne. **Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil**. Tese (Doutorado) - UFRJ, Rio de Janeiro, 1988.

NUCCI, P. **Odisseu e abismo: Roger Bastide, as religiões de origem africana e as relações raciais no Brasil**. (Tese de Doutorado em Sociologia). UNICAMP, 2006.

SANTOS, Eufrásia Cristina Menezes. **Religião e espetáculo: análise da dimensão espetacular das festas públicas do candomblé**. Tese (Doutorado) – USP, 2006. 229 p.

SCHIMIDT, B. B. **O Patriarca e o Tribuno: caminhos, encruzilhadas, viagens e pontes de dois líderes socialistas - Francisco Xavier da Costa (187?-1934) e Carlos Cavaco (1878-1961)**. (Tese de Doutorado em História) UNICAMP, 2002.