

## *O desvelar do candomblé: a trajetória de Joãozinho da Gomeia como meio de afirmação dos cultos afro-brasileiros no Rio de Janeiro*

André Leonardo Chevitarese<sup>1</sup>  
Rodrigo Pereira<sup>2</sup>

DOI: 10.4025/rbhranpuh.v9i26.31359

**Resumo:** O artigo visa analisar a trajetória de vida de Joãozinho da Gomeia – um dirigente de uma grande casa de candomblé fluminense de origem interétnica Angola que funcionou entre a década de 1940 até 1971, quando ele falece repentinamente. Tal trajetória é tida como não linear assim como postula Pierre Bourdieu. Defendemos que sua visibilidade nas mídias, entre os artistas e mesmo como referência religiosa para os cultos afro-brasileiros no Rio de Janeiro e Brasil foi fator importante para a legitimação do candomblé dentro de um movimento mais amplo que se remete ao fim das perseguições a estes cultos com Decreto-Lei nº 1.202 de 8 de abril de 1939 promulgada por Getúlio Vargas.

**Palavras chaves:** Joãozinho da Gomeia; Candomblé; Legitimação Religiosa; Rio de Janeiro.

### **The unveiling of Candomblé: the path of Joãozinho da Gomeia as a means of affirmation of the african-Brazilian religions in Rio de Janeiro**

**Abstract:** This article analyzes the life story of Joãozinho da Gomeia - a director of a great Candomblé House interethnic origin Angola in Rio de Janeiro which operated from the 1940s until 1971, when he dies suddenly. This trend is seen as non-linear as postulates Pierre Bourdieu. We discuss that their visibility in the media, among artists and even as a religious reference to the african-Brazilian religions in Rio de Janeiro and Brazil was an important factor for the legitimization of Candomblé within a broader movement that refers to the end of the persecution of these services with Decree-Law No. 1,202 of April 8, 1939 promulgated by Vargas.

**Key words:** Joãozinho da Gomeia; Candomblé; Religious legitimization; Rio de Janeiro.

<sup>1</sup> É graduado em História pela UFRJ. O seu Mestrado (em História Social) também se deu na mesma universidade, enquanto que o seu Doutorado (em Antropologia Social) foi feito na USP. É Professor Associado do Instituto de História da UFRJ, atuando no Programa de Pós-Graduação em História Comparada. Tem se voltado para o estudo das experiências religiosas, em particular, na área de Cristianismo. Email: andrechevitarese@yahoo.com.br

<sup>2</sup> Bacharel e Licenciado Pleno em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Mestre em Ciências Sociais (Antropologia) pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e Mestre em Arqueologia (Museu Nacional/UFRJ). Doutorando em Arqueologia (UFRJ). Professor Colaborador na UFRJ (Departamento de História/IFCS) e membro do Laboratório de História das Experiências Religiosas (LHER/IH/UFRJ). Email: rodrigopereira.cso@uol.com.br

## La revelación del Candomblé: el camino de Joãozinho da Gomeia como medio para la afirmación de las religiones afro-brasileñas en Río de Janeiro

**Resumen:** Este artículo se propone analizar la trayectoria de vida de Joãozinho da Gomeia - un director de una gran casa de candomblé en Río de Janeiro, de origen interétnica Angola, que se desarrolló entre los años 1940 hasta 1971, cuando muere repentinamente. Esta trayectoria se ve como no lineal como se propone Pierre Bourdieu. Se argumenta que su visibilidad en los medios de comunicación, entre artistas e incluso como una referencia religiosa a los cultos afro-brasileiros en Río de Janeiro y en Brasil fue un factor importante para la legitimación del Candomblé dentro de un movimiento más amplio que se refiere al fin de la persecución de éstos cultos con el Decreto Ley N° 1.202 del 8 de abril 1939, promulgada por Vargas.

**Palabras clave:** Joãozinho da Gomeia; Candomblé; Legitimación religiosa; Río de Janeiro

*Recebido em 18/03/2016 - Aprovado em 29/08/2016*

### Introdução

Em 19 de março de 1971 falecia em São Paulo João Alves Torres Filho (mais conhecido como Joãozinho da Gomeia), um sacerdote do candomblé da nação Angola, em decorrência de complicações pós-operatórias correlatas a um tumor cerebral. Uma trajetória que poderia ser tida apenas como excêntrica, pelo fato de ser um mulato baiano migrante, homossexual e pai de santo, tornou-se à época, um fato televisionado e amplamente noticiado nos principais meios de comunicação da época (GAMA, 2013; 2014).

Por que Joãozinho da Gomeia chamou tanta atenção da mídia em sua morte, mas também em sua vida (PERALTA, 2000; NASCIMENTO, 2003; MENDES, 2014a, 2014b)? Teria sido apenas o fato de ser homossexual e de gostos tidos como impróprios na sociedade carioca das décadas de 1940 a 1970 (LODY & SILVA, 2002)? Seu trânsito entre artistas da música teria dado a ele tanta relevância (FAOUR, 2015)? Ou seria sua postura não ortodoxa em relação a um modelo de candomblé nagô e baiano vigente à época?

Este artigo visa contribuir acerca do debate da trajetória de vida de João Alves Torres Filho (mais conhecido como Joãozinho da Gomeia), mas entendendo-o não como uma figura sui generis, mas sim como um dirigente que, no âmbito do grande movimento de descriminalização dos cultos afro-brasileiros (em especial o candomblé) iniciado na década de 1930, auxiliou na construção de uma imagem positiva da religiosidade relacionada aos ancestrais africanos ao mesmo tempo em que permitiu à sociedade desvelar o que era esta religiosidade.

### Biografias de Vida: a trajetória de sujeitos históricos como forma de compreensão histórica

Para a compreensão da trajetória de vida de Joãozinho e suas ações que culminaram em um maior veiculação e desmistificação do candomblé tem-se o uso de técnicas da História Oral como a melhor forma de relacionar seu discurso sua prática como forma de

tradução do grupo a qual pertence e seu local de fala que lhe confere valor como biografado (FERREIRA & AMADO, 2000). Por História Oral entendemos, conforme Silva (2009), que ela seja aquele ramo da História que está

Marcadamente envolvida com as questões da memória humana, tanto coletiva quanto individual. E, nesse sentido, passou a ser um relevante meio de valorização das identidades de grupos sem escrita, por meio da coleta de seus depoimentos e da análise de sua memória, de sua versão do mundo e dos acontecimentos. (SILVA, 2009, p 186).

Desta forma, concordamos com a assertiva de Thompson (1992) que defende que, para a relação entre o grupo e o biografado,

A história oral pode dar grande contribuição para o resgate da memória nacional, mostrando-se um método bastante promissor para a realização de pesquisa em diferentes áreas. É preciso preservar a memória física e espacial, como também descobrir e valorizar a memória do homem. A memória de um pode ser a memória de muitos, possibilitando a evidência dos fatos coletivos (THOMPSON, 1992, p. 17).

De Alberti (1989) é válido trazer à discussão o campo da validação desta história, bem como a capacidade que ela guarda em se tornar uma "história oficial":

A história oral apenas pode ser empregada em pesquisas sobre temas *contemporâneos*, ocorridos em um passado não muito remoto, isto é, que a memória dos seres humanos alcance, para que se possa entrevistar pessoas que dele participaram, seja como atores, seja como testemunhas. É claro que, com o passar do tempo, as entrevistas assim produzidas poderão servir de fontes de consulta para pesquisas sobre temas não contemporâneos (ALBERTI, 1989, p. 04) [grifos nossos].

Entendemos que ela não seja uma disciplina ou instrumental isolado de pesquisa, mas sim "um conjunto de técnicas, um método, para a pesquisa histórica e o tratamento documental" (SILVA, 2009, p. 187). Relatos de trajetórias de vida oscilaram entre o amor e ódio durante o século XX. Apesar da popularidade dos romances, da diversidade de seus admiradores e da profusão de autores de diferentes origens profissionais: como literatos, jornalistas, teatrólogos e demais pesquisadores, as narrativas de vida foram

muitas das vezes uma história contada como algo sequencial, lógico, com uma causa primeira e um fim último que dava coerência e sentido a trama (BOURDIEU, 2006). As formas tradicionais, factuais, de se contar as trajetórias de vida de personalidades políticas importantes, em um percurso linear, com fatos cuidadosamente escolhidos e ordenados de modo a contar uma história instigante, coerente e com sentido muita das vezes laudatória, era um instrumento que vinha de encontro a História Política tradicional (BARROS, 2012).

As críticas contundentes do Movimento dos Annales aos relatos de vida, como feitos até então, chegaram a inibir a produção de obras deste tipo (BARROS, 2012). A crônica dos reis, os poemas dos heróis épicos e as narrativas das ações miraculosas dos santos deram lugar aos relatos biográficos de pessoas comuns, cuja trajetória permitia vislumbrar aspectos relativos à cultura, as mentalidades, a economia e a política (BARROS, 2012). A escola historiográfica suscitada pelo movimento dos Annales viu o retorno das biografias sob novos termos. A retomada da escrita de trajetórias de vida como um meio de elaborar problemas históricos surge como uma forma de enxergar a existência humana como um fio condutor para uma questão histórica (BARROS, 2012). Obras como a vida de Lutero (FEBVRE, 2012), Philippe II da Espanha (FEBVRE, 1912), Rabelais (FEBVRE, 2009) ou Mozart (ELIAS, 1995) demonstram uma forma inovadora de se fazer das trajetórias de vida um modo de se elaborar um problema histórico (BARROS, 2006).

Neste sentido, Bourdieu argumenta: “o real é descontínuo, formado de elementos justapostos sem razão, todos eles únicos e tanto mais difíceis de serem apreendidos porque surgem de modo incessantemente imprevisível, fora de propósito, aleatório” (BOURDIEU, 2006, p. 185). Assim, é abandonada a estrutura romântica da narrativa, sua estrutura linear e sua existência dotada de sentido. Sem desprestigiar ou olvidar as profundas e importantíssimas reflexões acerca das relações entre a historiografia e as trajetórias de vida elaboradas por autores como Georges Duby (1919-1996), Jacques Le Goff (1921-2014), Christopher Hill (1912-2003) e mais recentemente Giovanni Levi e Carlo Grinzburg para o desenvolvimento desta proposta, passamos a considerar as indicações colocadas pelo sociólogo francês Pierre Bourdieu (1930-2002) em seu artigo “Ilusões Biográficas” (2006).

A biografia, para o sociólogo francês, seria a relação entre o conjunto de colocações e deslocamentos de um indivíduo, ou conjunto de indivíduos, no espaço social de modo a compreender seus diferentes estados sucessivos neste espaço (BOURDIEU, 2006). Assim, em uma biografia da vida religiosa de Joãozinho buscamos compreender os eventos relacionados a vida pessoal, familiar, social, de maneira ampla, em conjunto com seu sentido próprio e seu valor em seu tempo e espaço específicos, correlacionando-os aos acontecimentos macro históricos que influenciam tanto o biografado como a religião.

Concomitante a isso, a controversa personalidade – como dirigente de candomblé<sup>3</sup> – só poderá ser entendida nesta dupla relação: entre ele e os adeptos do candomblé e entre o dirigente e a mídia (representante de uma parcela da sociedade). Assim, a síntese de uma biografia religiosa será o que Bourdieu (1996) afirma ser a “ilusão biográfica”, ou seja, o não linear, o não esperado e não pretendido realizado pela pessoa e que deixa traços de suas intenções em registro escritos ou fontes dadas pela tradição oral ou ainda pela Arqueologia (PEREIRA, 2015a).

### **Contexto religioso carioca e as religiões afro-brasileiras**

A década de 1930 foi um período de profundas mudanças políticas, econômicas e sociais na história do Brasil. A ascensão de Vargas e o início da mudança do paradigma econômico baseado na produção agrícola com a utilização de grandes latifúndios e a mão de obra barata geraram profundas alterações em toda a sociedade. A intensificação da industrialização transformava, lentamente, a sociedade brasileira de uma população predominantemente agrária em urbana (FAUSTO, 2012).

Contudo, apesar da existência das religiões afro-brasileiras como o Candomblé desde o período colonial, a criação da Umbanda nos anos de 1910 e da disseminação do Espiritismo Kardecista nas décadas anteriores, a hegemonia católica persistia e esta instituição atuava socialmente de modo a assegurar seu *status quo*. A Santa Sé, entre as décadas de 1920 e 1930, incentivava os esforços da Igreja brasileira para fortalecer sua presença social atuando junto à partidos e aos governos municipais, estaduais e o federal (MAINWARING, 1989).

Neste sentido, a Igreja Católica tinha nas religiões mediúnicas, opositores a serem enfrentados. Diante de um Estado Laico e de uma sociedade que se modernizava, o catolicismo dava combate a estas crenças geralmente denunciando os males sociais causados por estas e por tratá-las como um assunto de saúde mental, com um viés psiquiátrico (ISAIA, 2001) o que deslegitimava a institucionalidade destes cultos como religiões.

Neste contexto há um movimento de busca pela legitimação das religiões mediúnicas. Os espíritas kardecistas fundam sua Federação em 1937, os umbandistas tomam o mesmo caminho e criam a Federação Espírita de Umbanda em 1939 (OLIVEIRA, 2009). Também neste período os adeptos do Candomblé organizam os Congressos Afro-Brasileiros. O primeiro em 1934 em Recife – capitaneado por Gilberto Freyre – e o segundo ocorrido em 1937 em Salvador, liderado por Eugênia Ana dos Santos, Mãe Aninha do Ilê Axé Opô Afonjá (LIMA, 2004). Neste evento ocorre a primeira manifestação pública, de grandes proporções, de Joãozinho da Gomeia.

---

<sup>3</sup> Há de se destacar, por exemplo, que Joãozinho fora iniciado em um terreiro da nação Angola no início do século XX, mas passou por ritos necessários a seu fortalecimento espiritual junto a Mãe Menininha do Gantois na tradição nagô (PEREIRA, 2015a). Esse fato, que pode apenas ser tido como uma ação pessoal religiosa, mas também uma forma de aceitação junto aos terreiros baianos que dominavam o cenário religioso e de pesquisas nos no meio do século XX.

Neste ambiente religioso próprio dos anos de 1930 e 1940 se insere o início da trajetória de vida e de publicização de sua religiosidade de Joãozinho da Gomeia. Após ser citado por Ruth Landes (2002) como um proeminente dirigente do candomblé da nação Angola na Bahia da década de 1930, João Alves Torres Filho, passa a destacar-se no cenário acadêmico e cultural baiano ao auxiliar na organização do 2º Congresso Afro-Brasileiro em 1937. A alcunha “da Gomeia” referia-se à localização de seu terreiro em um logradouro soteropolitano e, sobretudo, a sua origem religiosa: o candomblé da nação Angola.

Para Capone (2009), esta nação sempre esteve à margem da aceitação do candomblé por não se enquadrar no que a autora defende ser uma “ortodoxia do candomblé” (CAPONE, 2009). Ou seja, não era ligada às matrizes iorubás ou nagôs das casas tradicionais de Salvador. O fato já tinha sido alvo de críticas de Ruht Landes (2002) ao se referir ao dirigente como:

Há um simpático e jovem pai Congo, chamado João, que quase nada sabe e que ninguém leva a sério, nem mesmo as suas filhas de santo (...); 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. - Qual! Como se pode deixar que um ferro quente toque a cabeça onde habita um santo! (LANDES, 2002, p. 65).

Esta controvérsia religiosa e social era compartilhada por muitos de seus contemporâneos, como se pode observar no Jornal da Manhã de 19 de agosto de 1959 quando o colunista R. B. afirma:

Entrementes, outras pessoas continuam vivas: o Ulisses Braga está indignadíssimo porque a Hidroelétrica de São Francisco está ameaçando deixar Alagoas na mão, só fornecendo as primeiras quotas de energia aos Estados maiores, e Joãozinho da Gomeia, *que é o mais mundano dos pais de santo*, deu uma festa a que compareceram o Chefe da Polícia, o nosso prestado Coronel Cabanas, que é assistente do chefe (do chefe de polícia, naturalmente), o cel. Santa Rosa, representante do prefeito, e vários deputados, almirantes e figuras da sociedade; logo o jornal de Carlos Lacerda veio dizendo que Joãozinho ‘é uma edição suburbana de Jacques Fath’ (JORNAL DA MANHÃ, 19 DE AGOSTO DE 1959, p. 2) [*grifos nossos*].

Quase vinte anos após esta notícia, o mesmo jornal, em sua edição de 30 de janeiro de 1970, correlacionava a presença de Joãozinho da Gomeia em festas na “alta sociedade carioca” (JORNAL DA MANHÃ, 30 DE JANEIRO DE 1970) junto com

Marisa Waddington, Teresa de Souza Costa, Fernando Pedrosa, Augusto Rodrigues, Helena Brito e Cunha, Coronel Covas, José Ferraz de Aragão, Patrícia e Santos Badhur e os Condes Etienne Vellancourt. Para Bulcão (2015), muitos destes nomes eram, verdadeiramente, da elite carioca que residia, em sua maioria, na zona sul cidade e relacionadas aos processos de industrialização e afirmação da mídia televisiva no Brasil.

As controvérsias sobre a vida pública de Joãozinho da Gomeia o acompanharam, em especial pelo seu gosto por desfilar em escolas de samba e participar dos bailes de carnaval, além de uma constante veiculação da mídia jornalística de festas e recepções dadas por ele em seu terreiro (JORNAL DA MANHÃ, DE 22 E 23 DE JANEIRO DE 1970). Aventa-se que a circulação do dirigente nas esferas sociais mais abastadas da sociedade fluminense é devido a um processo de retroalimentação: Joãozinho se tornara uma pessoa pública e com grande influência nos meios culturais, em especial o carnaval. Ao mesmo tempo, era alimentada essa imagem por sua associação a estas elites que, por sua vez, se afirmavam como vanguarda ao associarem sua imagem a um dirigente do candomblé e exímio dançarino.

### **De João Alves Torres Filho à Joãozinho da Gomeia**

O início da trajetória do babalorixá deu-se muito antes de 1937. Nascido em 1914 em Inahambupe na Bahia, João Alves fora feito para o candomblé após uma série de malefícios que o afligira e que levaram seus pais a procurarem o auxílio de Jubiabá (Severiano Manoel<sup>4</sup>), um pai de santo soteropolitano de filiação religiosa Angola. Este teria afirmado a necessidade de que Joãozinho fosse iniciado na religião, em especial por manifestar a presença de uma entidade denominada de “Caboclo Pedra Preta”. O candomblé de Caboclo ou de raiz Angola se diferencia pela presença destas entidades “brasileiras”, o que já na década de 1930 era tido como impuro ou menor pelos acadêmicos que pesquisavam esta religiosidade (CARNEIRO, 1991; LANDES, 2002).

Sobre este embate é interessante observamos o que Pereira (2015b) desenvolve sobre o tema e, sobretudo, a uma das defensoras de candomblé comandado apenas por mulheres:

---

<sup>4</sup> No final do século XIX Jubiabá era um capitão do exército que respondia pelo nome de Batismo Severiano Manoel de Abreu. Quando jovem trabalhava como lavador de frascos em uma farmácia de manipulação e a noite dedicava-se ao mundo espiritual. Após a morte do parente de um amigo, tornou-se médium de um centro espírita na antiga cidade de Palha. Local marcante pela presença de candomblés de todas as nações. Incorporava um espírito chamado Cândido Ribeiro, mais tarde passou a frequentar outra sessão espírita, na zona das docas, e nesta época que começa a incorporar o caboclo e curandeiro Jubiabá, Passou a trabalhar por conta própria e abriu uma sessão de caboclo em sua própria casa, na época situada na rua nova do Queimado. Mudou-se mais uma vez, antes de se firmar próximo ao largo da cruz do Cosme, mais precisamente na Avenida São Tomé, na verdade, uma rua estreita que compreende Três becos, todos com o nome de 1a, 2a e 3a travessas São Tomé. Hoje o local é conhecido como Largo do Tamarineiro.

A pesquisa realizada por Ruth Landes (2002) na década de 1930 na Bahia e no Rio de Janeiro são de extrema importância para a compreensão da relação entre o comando feminino e o masculino em terreiros de Candomblé. Há na obra uma descrição da luta em torno dos significados e dos papéis nos cultos afro-brasileiros. Para a autora, era predominante a presença e liderança feminina nos cultos nagôs baianos, enquanto que o surgimento de homossexuais nos candomblés caboclos estaria ligado a uma busca intencional destes homens por status social e dinheiro na sociedade soteropolitana. Numa sociedade onde eles eram estigmatizados, desprezados e sofriam sanções por sua sexualidade, o culto configurava-se como um espaço onde poderia se conseguir destaque social, fonte de renda e a possibilidade de um companheiro. Objetivando sair das tradicionais leituras machistas da sociedade brasileira e africanas, a pesquisadora tende a se posicionar a favor das mães de santo e de sua liderança nos cultos afro-brasileiros. A autora oferece uma interpretação na qual correlaciona às mães de santo o poder do matriarcado, o que poderia ser considerado como um argumento contra o machismo, ou que, pelo menos, demonstrasse que existem exceções (PEREIRA, 2015b, p. 349-350).

Ruth Landes (2002) centrou-se nos candomblés soteropolitanos de origem nagô, excluindo de sua análise os que ela considerava como espúrios, como as raízes Angola, em especial por iniciarem e permitirem que homens se tornassem dirigentes (Tatas no dialeto angola utilizado nos terreiros)

Assim, neste conturbado embate entre uma “pureza nagô” versus os candomblés mais sincréticos (CARNEIRO, 1991), João Alves Torres Filho assume a digna<sup>5</sup> “Londirá” após sua “feitura<sup>6</sup>” no culto. Anos mais tarde, ao completar 18 anos,

<sup>5</sup> Digna é um termo em candomblé Angola que se refere à nominação que a/o Nkisi (equivalente ao orixá nagô) dá a um praticante do candomblé após os ritos de iniciação.

<sup>6</sup> Rito iniciático em que um praticante do candomblé é recolhido dentro de um terreiro por um período que pode variar de sete a vinte e um dias no qual seu/sua orixá é introduzido em sua vida religiosa como guia espiritual. Ao mesmo tempo, com a iniciação, o neófito passa a exercer cargos que, ao longo dos anos, irá ou não permitir que ele assuma o comando de um terreiro. Nos candomblés Angola, esta permissão não segue os mesmos parâmetros da matriz nagô. Assim, um iniciado por sair de sua “feitura” já com a permissão de abrir sua casa de candomblé. Para o campo religioso angola isso não significa inexperiência ou mesmo pouco aprendizado, mas sim um desígnio dos deuses.

recebe autorização para tornar-se pai de santo, ou babalorixá, e torna-se “Tata Londirá” (o mesmo que Pai Londirá).

Para a referida “ortodoxia do candomblé” (CAPONE, 2009), tais entidades eram vistas pelo “modelo nagô” (LANDES, 2002) como deturpadas ou inferiores. O fato é que João Alves torna-se, na Bahia dos anos de 1930, o pai de santo mais novo, com idade de 20 anos (GAMA, 2014) e com sua homossexualidade assumida em uma sociedade marcadamente machista e heteronormativa.

Nas pesquisas de Ruth Landes (2002) fica claro o não preconceito dela ao homossexual, mas a clara acusação de exercer uma função destinada às mulheres (seres sagrados e intermediários dos deuses). Na divisão observada por Landes não cabe ao homem vestir-se e agir como uma mulher – usar saias, “espichar os cabelos” e ter trejeitos femininos, pois “é contra sua natureza” (LANDES, 2002, p. 76). Os homossexuais estariam, portanto, em um limiar entre o masculino e o feminino, retirando de ambos as melhores “partes” e inserindo-as no candomblé de caboclo. Neste sentido, não é que este tipo de culto não tenha valia, mas ele não está de acordo com a divisão de gênero percebida por Landes em Salvador e nas casas nagô. Apesar de serem homens, a homossexualidade permitiria nesse sentido uma “efeminização” necessária ao culto.

Se somarmos a isso a constatação de Landes que homens que tenham o dom mediúnicum perdem a virilidade, tem-se uma resposta, dada pela própria cosmologia nagô, ao fato de que o candomblé de caboclo – onde os homens recebem os orixás, dançam, se vestem como mulheres e coordenam os cantos e os instrumentos – existe uma primazia de homossexuais passivos. Poder-se-ia concluir, portanto, que a própria condição em que o homem se coloca que o torna homossexual.

O texto de Landes dá indícios que a população com menor renda e com pouco acesso às casas tradicionais logo passaram a se utilizar dos serviços destes pais de santo. Assim, fica claro que tanto abriu-se uma brecha/nicho de mercado, quanto a própria visão do matriarcado nagô, intocável, poderoso e tradicional, dava indícios de estar em crise.

O que fica claro nas conclusões de Landes é a situação liminar em que os homossexuais passivos estão: não têm a força da tradição do matriarcado das mães de santo nagôs, não estão em casa tradicionais e com relevante peso na sociedade baiana e exercem atividades que agregam o arquétipo masculino e feminino da humanidade. Contudo, é via as suas casas de candomblé caboclo que conseguem legitimar suas ações, seus postos e conseguir uma forma de renda. A casa e a agência que esta move permitem a este grupo social uma rápida ascensão e notoriedade dentro dos cultos afro-brasileiros, bem como uma expressão aberta de sua homossexualidade e de sua situação “passiva” frente aos homossexuais “ativos”, obtendo assim, como resultado final, uma compensação pelo status passivo e homossexual na sociedade baiana.

Ao realizar seus estudos em Belém (Pará), buscando uma melhor compreensão da percepção de homossexuais e os cultos afro-brasileiros, Fry (1982) lança luz sobre a relação entre o médium e a entidade, destacando a separação da vida secular da pessoa e a sua vida dedicada ao culto, a entidade não teria motivos para se intrometer na vida pessoas de seu médium se este cumprisse com suas obrigações rituais e com a

casa/terreiro. Assim, Fry parte de informações de campo que expressam a não ligação entre a vida pessoal e a vida de culto dentro dos terreiros para compreender ambas as esferas de sociabilidade e poder. Ao separar estas duas vidas/*ethos*, Fry percebe como uma culpabilidade pelo fato de se ser homossexual tende a sumir nos debates sobre aceitação ou reprovação e tendo, contudo, a ser valorizada e utilizada em benefício próprio por alguns pais de santo.

Fry destaca que o erro de Landes (2002) teria sido inferir aos homossexuais uma categoria psicologizante de “ativos” e “passivos” sexualmente falando, sem ouvir o próprio grupo sobre sua auto identificação. Landes (2002) teria falhado ao prever ou atrelar que homossexuais passivos aos cultos de candomblés de caboclo.

Ao buscar explicações sobre a conduta de homossexuais serem to extravagantes nos rituais afro-brasileiros, Fry destaca como o espaço de culto – danças e roupas – pode funcionar: 1) espaço de sociabilidade entre homossexuais; 2) espaço para a promoção de sua imagem (em busca de possíveis parceiros) e 3) local de liberação dos traços de personalidade mais efeminizados no culto (ligados, por exemplo, a médiuns que preferiam incorporar apenas entidades femininas para dar vazão à sua sexualidade e condutas reprimidas socialmente). Não há, porém, nenhuma comprovação, conforme Fry, que tais indivíduos desejassem ser mulheres.

Tal como Landes (2002), Fry vê apenas uma suposta ligação/tendência dos homossexuais com entidades femininas como uma possível causa religiosa para a presença homossexual. Esse fato ficou apenas em especulações entre seus entrevistados na pesquisa. Contudo, essas mesmas entrevistas sinalizam como os terreiros agiam como um espaço de liberdade e de oportunidade pra determinados homossexuais: ao se decidirem por desenvolver a mediunidade, tais pessoas encontravam nessas casas um refúgio contra o preconceito e a desaprovação familiar sobre sua sexualidade.

É impossível precisar se Joãozinho se assumiu homossexual como meio de diferenciar-se dos demais dirigentes, obtendo assim um capital cultural de maior destaque, ou se ele decidira-se por viver sua sexualidade de forma livre, sem os padrões aceitos socialmente naquele período (como defende Fry, 1982, em suas análises sobre a relação entre homossexualidade e cultos afro-brasileiros).

A questão que se coloca é, em uma sociedade marcada pelo comando feminino dos candomblés e com a heterossexualidade como normativa, Joãozinho da Gomeia passava a despontar como um “outsider” religioso e social. Contudo, isso não o impediu de tornar-se um exímio dançarino ainda na Bahia (MENDES, 2014a).

Aos 26 anos, Joãozinho assumiu a chefia de um terreiro, ainda em Salvador, localizado na Ladeira da Pedra. Posteriormente abriu seu terreiro na rua que lhe daria o nome, a Rua da Gomeia (PEREIRA, *et alli*, 2012). Conforme Gama (2014), Joãozinho da Gomeia já possui certa notoriedade em Salvador, mas o dirigente deixa seu terreiro e filhos de santo em 1942 e dirige-se para a então Capital Federal. A diáspora dos/das dirigentes baianos/as estava em pleno vigor para o Rio de Janeiro e outros estados. Para este período, conforme Gama (2014) e Pereira (2013) registra-se a vinda para o Rio de Janeiro dos seguintes dirigentes de origem baiana: Seu Ciríaco (Tumba Junçara), Seu Bernardino (Bate Folha), Seu Nino de Ogum (Casa Amarela), Cristóvão de Ogunjá

(Olokê), Cristóvão dos Anjos (Efón) e Pai Waldomiro Baiano (Axé Parque Fluminense, Kêtu).

### **A primeira tentativa de mudança para o Rio de Janeiro**

Este movimento de migração de dirigentes da Bahia para o Rio de Janeiro, pode ser entendido dentro de uma ótica mais ampla, que é a dos movimentos migratórios internos no Brasil. Com o desenvolvimento dos polos industriais concentrados na região Sudeste, durante a Era Vargas, grandes contingentes populacionais vindos principalmente do Nordeste, se dirigem ao Rio de Janeiro e São Paulo para trabalhar nas indústrias e em busca de uma vida melhor (SCARLATO, 2011). Esse contingente populacional adensava cada vez mais os centros urbanos e no caso do Rio de Janeiro ocupavam principalmente regiões da Zona Norte e da Baixada Fluminense (SCARLATO, 2011), as mesmas áreas para quais os terreiros de candomblé passaram a ocupar após as perseguições na região central da cidade (PEREIRA, 2013).

Contudo, essa dinâmica que envolvia sociedade, Estado e religiões de matriz africana estava longe de ser pacífica. A questão da laicidade do Estado e da tolerância religiosa durante a Era Vargas tem um novo e decisivo episódio com a assinatura do Decreto-Lei nº 1 202, de 08 de abril de 1939. A ementa da norma jurídica afirma que esta se tratava da administração dos Estados e municípios, e esta Lei tem sua principal relevância por acabar com a autonomia dos demais entes da federação e dos municípios, estabelecendo com isso o Estado Novo e a Ditadura Vargasista. Porém, em seu Art. 33 no número 03, ela proíbe aos Estados e municípios embargar a qualquer manifestação religiosa (BRASIL, 1939). Seria, teoricamente, o fim da perseguição pelo Governo,

Contudo, hábitos e costumes arraigados a tão longo tempo não podem ser mudados pela letra fria da Lei. O Código Penal de 1940, um ano depois do Decreto que proíbe o governo de embargar quaisquer cultos religiosos, considerava crime as práticas de charlatanismo (Art. 283) e curandeirismo (Art. 284) e impingia penas que iam de um a três anos de prisão e multa (BRASIL, 1940). Com isso, a partir de 1941, a chefatura de polícia do então Distrito Federal se volta a fiscalizar grupos ou indivíduos acusados de exercício do chamado “curandeirismo” e “charlatanismo”. Neste sentido ela expediu várias portarias com uma série de exigências para o funcionamento dos chamados “centros espíritas” (GIUMBELLI, 2003). Neste meio tempo, as portarias de autorização de praticamente todas as casas kardecistas, umbandistas e de candomblé na cidade do Rio de Janeiro foram suspensas (GIUMBELLI, 2003).

Neste ambiente, Pai Joãozinho também é denunciado por prática de charlatanismo e curandeirismo e é impedido de exercer seus serviços religiosos na cidade. Deste modo ele faz agora o caminho contrário da maioria dos nordestinos vindos para o Sudeste. Ele retorna, em 1941, mais uma vez para a Salvador, mas não por muito tempo.

Com a queda de várias destas portarias que impediam a atuação das Casas e Centros Espíritas a partir de 1945 (GIUMBELLI, 2003). Joãozinho retorna ao Rio de Janeiro. Conforme Peralta (2000), o retorno para a cidade estaria associado a um convite do jornalista Orlando Pimentel para trabalho na área de comunicação como articulista de jornal, bem como para apresentações de dança no Cassino da Urca, como coreógrafo do

local. Os assuntos: macumba e carnaval, passam a associar-se a sua figura, bem como os seus serviços religiosos. Assim como o auxílio a outros/as dirigentes baianos/as que migravam para a Guanabara (PEREIRA, *et alii*, 2012).

Sobre a migração de dirigentes baianos/as para Rio de Janeiro e a relação de ajuda de Joãozinho da Gomeia a outros pais de santo relata Mãe Maria de Xangô do Axé Pantala - Ilê Ogun Anaaji Igbele Ni Oman – da nação Efon de Duque de Caxias (na Baixada Fluminense) relata:

Eu vim com meu avô [Cristóvão dos Anjos] com oito meses, aqui ele veio e fundou... comprou este terreno. Primeiro ele morou no Gramacho, que ele veio junto de Salvador. Na época e que veio quase todos os pais de santo antigo né? Pra cá, e aí né e aí o finado Joãozinho da Gomeia, finado Bobó, finado Seu Álvaro Pé Grande, finada Senhorazinha. [Meu avô] veio nessa leva com eles todos para cá. Cada um se localizaram [sic] num lugar e meu avô pegou e comprou isso aqui, esse imóvel aqui na Rua Eça de Queiroz 17, Pantanal, quadra 69, e aqui ele fundou o Axé, mas ele continuava dando assistência na casa da Bahia, o Axé da Bahia que foi pelos africanos (PEREIRA, *et alii*, 2012, s/p.).

Em 1946 (ou 1948, autores e fonte divergem quanto ao ano) Joãozinho despediu-se de Salvador com uma festa no Teatro Jandaia, apresentando danças típicas do Candomblé. Em nova entrada no Rio de Janeiro passa a residir no bairro de Bonsucesso, subúrbio norte da Capital. Com a ajuda do jornalista Orlando Pimentel, passa a apresentar-se no Teatro João Caetano e no Cassino da Urca como coreógrafo e dançarino. Iniciava-se ali uma rápida ascensão do dirigente no campo das artes.

### **O estabelecimento definitivo no Rio de Janeiro**

Ao ascender ao teatro e dança, concomitantemente, Joãozinho se associara às grandes cantoras do que veio a ser denominado de Era do Rádio (CALABRE, 2003). Extremamente vinculada ao populismo de Getúlio Vargas, as décadas de 1940 e 1950 viram nas rádios, em especial a Rádio Nacional – encampada pelo presidente em 1940 (CALABRE, 2003) – uma forma de difundir “[...] programação humor, informação, música, dramatização e esporte [...]” (CALABRE, 2003, p. 1). Para além do entretenimento, “[...] o objetivo principal era o da manutenção e da ampliação da audiência, o que significava uma busca constante de novidades nos modelos de programação e nas atrações artísticas [...]” (CALABRE, 2003, p. 1). Desta maneira, trazer para o rádio uma figura como Joãozinho da Gomeia, para além do nacionalismo incentivado pela Era Vargas, significava apresentar ao público uma inovação e um certo tipo de alteridade quanto a musicalidade de origem afro-brasileira.

Siqueira (1971) destaca a relação do baiano com a popular cantora da época Marlene, em especial por ela trazer de suas turnês perfumes importados para presentear o dirigente do candomblé. Já Faour (2015) indica que Ângela Maria teria, além da amizade, organizado o Vaudeville-Revista, na década de 1950, com Joãozinho da Gomeia, Caymmi, Aracy Cortes, Black-Out e a Orquestra de Waldemar Henrique na casa de show Casablanca Club (situada na Rua Duvivier, 18, Copacabana, Rio de Janeiro).

Como dançarino e cantor, além de apresentação em teatros dos anos de 1950 e 1960 (BULCÃO, 2012), Joãozinho passa a se interessar pelo carnaval carioca. Siqueira (1971) destaca que ele optara por desfilar em duas escolas da zona norte da cidade: Império Serrano e Imperatriz Leopoldinense, sendo a primeira considera como “escola do coração” (SIQUEIRA, 1971).

Jornais das décadas de 1960 até 1970 possuem várias menções a Joãozinho e o Carnaval. Em 2 de setembro de 1962 o Jornal da Manhã informa que haverá um pré-baile de carnaval no Teatro João Caetano em que o dirigente o presidirá. A matéria, em tom de elogio, o chama de “Ramsés” do carnaval carioca (JORNAL DA MANHÃ DE 2 DE SETEMBRO DE 1962). No mesmo jornal são encontradas notícias nos anos de 1965, quando sairia fantasiado de Dom João VI em uma roupa que custaria Cr\$ 6.8000 mil (JORNAL DA MANHÃ DE 10 DE FEVEREIRO DE 1965); em 1967, em que a reportagem destaca o 78º aniversário do bairro do Méier com a ocorrência de desfiles de carnaval. Dentre as escolas, desfilaria a Império Serrano, vice colocada no carnaval daquele ano, e seu destaque seria Joãozinho da Gomeia (JORNAL DA MANHÃ DE 30 DE MAIO DE 1967) e em 23 de janeiro de 70, o periódico veicula que a Imperatriz Leopoldinense homenageará no dia seguinte, durante seu ensaio, figuras importantes para o carnaval daquele ano: Joãozinho da Gomeia, Raul Boop, Di Cavalcanti, Silvio Peixoto e Luiz Peixoto (JORNAL DA MANHÃ DE 23 DE JANEIRO DE 1970).

A presença de Joãozinho da Gomeia nestes meios culturais permitiu não apenas sua visibilidade como artista, mas também de sua dança de origem afro-brasileira, que representava os movimentos das divindades do candomblé, além de permitir ao público um conhecimento maior das formas de expressão das religiosidades de cunho afro. Ele servia, assim, de vetor de comunicação entre a cultura e religiosidade dos terreiros e o público presente nas apresentações de dança, no rádio e nos carnavais (Lody & Silva, 2002).

Esta visibilidade alcançada através do carnaval e de shows, pode ser melhor compreendida quando se leva em conta sua atuação como articulista. Maia & Silva (2007) indicam que a proeminência alcançada por Joãozinho ocorreu devido a visibilidade que seus artigos tinham no Jornal do Diário Trabalhista, em especial por debater temas das religiões de matriz afro para o público do Rio de Janeiro. Capone (1996), porém, afirma que o destaque deu-se mais por suas ações “seculares”, em especial a dança, do que pelas ações “religiosas” no candomblé.

Para Lody & Silva (2002), a visibilidade alcançada pelo dirigente deve-se a sua atuação na disseminação do que eram as práticas de candomblé frente a uma sociedade ainda preconceituosa ao culto. Para estes autores, Joãozinho poderia ser lido como um

inovador ou empreendedor ao relacionar sua imagem ao culto dos orixás, atrelando história, tradição e ousadia em seu modo de vida e vínculo à religião.

Ao invés de criticarem o gosto por roupas finas, luxo e o fato de ser homossexual, Lody & Silva (2002), indicam que a imagem controversa do dirigente teria contribuído para a disseminação dos cultos afro, apesar deste tipo de visibilidade nem sempre ser convencional a um babalorixá. Pereira, *et alli* (2012), ao entrevistar a dirigente do Axé Pantanal, encontra argumentos que corroboram com a posição de Lody & Silva (2002):

Entrevistador: A senhora poderia conta para gente de novo a história sobre a Gomeia, com relação a lembrança que a senhora tem e a relação que a casa de vocês tinha com a Gomeia.

Mãe Maria de Xangô: Assim, não é nem em relação a casa em si, mas a eles, porque era uma família espiritual, esses zeladores que eu citei o nome eles se unia [sic] que uma casa terminava pra outra, a extensão de uma era da outra, o que sobrava de uma ia pra outra, e o seu Joãozinho da Gomeia foi patrono pra todos que chegaram de Salvador, [por] que ele veio primeiro, se instalou bem, tinha como ajudar, e ele ajudou a todo mundo, inclusive meu avô. As casas, todo mundo, a maioria dos zeladores que chegavam de Salvador, a maioria passaram na casa do finado Joãozinho da Gomeia. Por que ele tinha um amplo lugar, com bastante gente e ele cedia espaço, pessoas pra jogar, as vezes, um zelador, um amigo tava [sic] com alguma dificuldade ele cobria e vice versa, era meu avô também. Então, era uma união que hoje não existe... na nossa religião o que tá [sic] pendente é essa força de união (PEREIRA, *et alli*, 2012, s/p).

Entendemos, para este artigo, que Joãozinho teve um duplo papel na sociedade fluminense de sua época. Por um lado, ele permitiu, com sua visibilidade, que as críticas e perseguições aos cultos afro-brasileiros – que existiam desde as décadas de 1930 e 1940 – fossem arrefecidas, na medida em que sua presença desmistificava o que ocorria dentro de terreiros de candomblé. Por outro lado, sua atuação civil levou a sociedade a debater, ou pelo menos questionar-se, como deveria portar-se um dirigente de tal culto. Assim, as controvérsias que envolveram a vida do religioso permitiram que, tanto as matrizes religiosas afro-brasileiras como a sociedade, debatessem qual seria a postura “aceitável” ou mesmo “ideal” para uma realidade em que as mentalidades do urbano e industrial ainda coexistiam, em certas instâncias, com o rural. Ao mesmo tempo, a sexualidade do dirigente e como ele a trabalhava permitia o início de uma reflexão acerca da homossexualidade no Rio de Janeiro e Brasil.

Assim, as situações que envolvem a Joãozinho sempre terão como eixo regulador uma tensão entre o religioso e o profano, horas pendendo para um dos lados e hora para outro. Contudo, é indubitável a contribuição que o dirigente deu no campo da

visibilidade dos cultos afro-brasileiros, mesmo em situações em que era criticado por suas ações.

### **A construção do Terreiro da Gomeia em Duque de Caxias**

O Terreiro da Gomeia em Duque de Caxias é construído e inaugurado na década 1950. Conforme o Redator Chefe do Correio da Manhã, Costa Rego, e o Jornalista Guima: “ [...] Joaozinho da Gomeia inaugurou o novo terreiro com Inhansã [sic] gloriosa” (JORNAL CORREIO DA MANHÃ, 9 DE DEZEMBRO DE 1951, s/p). Em anos anteriores à abertura, Joaozinho compra por cinquenta mil cruzeiros os números 2805, 2806 e 2807, no loteamento Vila Leopoldina IV no município de Duque de Caxias. Atualmente o endereço do terreiro situa-se na rua General Rondon nº 360, no bairro de Copacabana. O local fazia parte da antiga Fazenda Jacatirão que deu nome a uma das ruas do bairro, assim como Dr. Laureano e Ipanema. Desta forma, as pessoas começaram a utilizar os nomes das ruas como definição de bairro gerando confusão até os dias atuais. Peralta (2000) indica que a abertura de seu terreiro em Duque de Caxias é fruto do trabalho como dançarino e de ajudas vindas de suas filhas de santo que vendiam doces como "Baianas" no centro do Rio de Janeiro.

Sobre a construção do local e a importância adquirida o site "Projeto Cultural Joãozinho da Gomeia" informa:

O Terreiro foi construído aos poucos, quem podia contribuía com quatro contos de reis por mês, além disso, passavam uma cestinha pedindo ajuda. No dia 10 de maio de 1950, Mãe Iley da Silva chega da Bahia trazendo a muda da Juremeira [*Mimosa tenuiflora* (Mart.) Benth.], árvore consagrada ao Caboclo Pedra Preta para plantar na Gomeia. Poucos anos depois, este trecho da rua passou a ser chamado de Avenida Copacabana. Devido a grande procura e movimentação a empresa de ônibus da viação União, criou a linha “Caxias - Copacabana”, no para-brisa lia-se em uma placa “Via Joãozinho da Gomeia”. Em 1978, mais uma vez esta rua muda de nome, passando a ser chama da "Rua - Prefeito Braulino de Matos Reis (PROJETO CENTRO CULTURAL JOÃOZINHO DA GOMEIA, 2014, s/p).

Conforme Siqueira (1971), o Terreiro da Gomeia atraía em torno de 5 mil pessoas. Apesar do número alto indicado pelo autor, a casa construída por Joãozinho contava com um espaço para festa de, aproximadamente, 20 x 15 m<sup>2</sup> de tamanho (PEREIRA, 2016), além de cinco quartos para visitas, espaço para estacionamento e a própria residência do dirigente onde recebia os visitantes mais ilustres em uma ampla varada (PEREIRA, 2016).

Além do espaço, o Terreiro da Gomeia contava, desde sua fundação com sistema de iluminação elétrica e de som, além de uma arquibancada em alvenaria e um palanque para as visitas mais ilustres. Assim, Siqueira (1971) registra que Joãozinho teria

sido “pai adotivo de 34 crianças órfãs, as quais ele criou e educou” (SIQUEIRA, 1971, p. 51), além de sustentar mais 23 pessoas que se relacionavam tanto com seu terreiro (no plano espiritual) quanto no cotidiano (plano civil). Entrevistas realizadas por Pereira (2016) informam, por exemplo, que a população que reside até hoje no entorno do terreno onde havia a Gomeia declaram que o dirigente distribuía comida e carne aos vizinhos, durante a realização de suas festas religiosas, além de abrir a casa para receber campanhas de vacinação. Além disso, as pesquisas de Pereira (2016) conseguiram comprovar, pelo viés arqueológico, que Joãozinho distribuía remédios aos que buscavam ajuda no terreiro na ausência de médicos (SANTOS, 2015).

### As controvérsias religiosas e seculares

Para além de sua vida religiosa dedicada ao seu terreiro, Joãozinho da Gomeia, já consagrado como grande pai de santo do candomblé carioca, será alvo de inúmeras outras polémicas que chocaram a identidade religiosa e a secular. Ele, exímio dançarino e personagem na sociedade carioca, será confrontado com as responsabilidades de babalorixá, um dirigente tido, em alguns momentos, até mesmo como duro e ríspido no tratamento aos seus filhos de santo quando não cumpriam suas obrigações dentro do terreiro (SANTOS, 2015).

Dentre as controvérsias, destaca-se a sua “refeitura”. Peralta (2000) indica que ainda na década de 1950 ele foi “refeito” no candomblé no Terreiro da nação Kêtu de Mãe Menininha (o Terreiro do Gantois na Bahia). Causava estranheza, inicialmente, o fato de ser “refazer” (ou ser reiniciado) alguém que já havia sido “feito” (iniciado) desde os 18 anos de vida. Em seguida, se a renomada ialorixá concordaria em ter em seu séquito alguém tão controverso. Para Peralta (2000) a situação relacionada a este “refazer” o santo deve ser entendido sob dois prismas: problemas financeiros no candomblé baiano (que levaram Mãe Menininha a aceitá-lo) e o não cumprimento de obrigações de iniciados, pois ele já era um babalorixá. Contudo, fontes orais consultadas para este artigo informam que Joãozinho apenas teria ido ao Gantois para a realização de um “bori” – rito do candomblé em que se fortalece a cabeça espiritual e física de um candomblecista (SANTOS, 2015) – mas nunca teria sido “refeito” pela dirigente baiana.

Já para Siqueira (1971) Joãozinho teria pedido auxílio a Mãe Menininha para a retirada da “mão de vumbi”<sup>8</sup> com o falecimento de Pai Jubiabá, quem lhe iniciou no candomblé. O rito, que ocorre após a morte do/da dirigente que iniciou alguém consiste

<sup>7</sup> O Terreiro do Gantois (Ilê Iyá Omin Axé Iyá Massè), fundado por Maria Júlia da Conceição Nazaré em 1849 como uma dissidência do Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho (PEREIRA, 2013), teve grande repercussão na mídia e nos estudos afro-brasileiros ao ter como seus membros cantores como Caetano Velozo, Gal Costa e Maria Bathania. No campo acadêmico serviu de local de estudo tanto para Nina Rodrigues no século XIX, como para Pierre Verger já no século XX. A casa sempre esteve às voltas com a mídia e com a valorização do patrimônio cultural e religioso afro-brasileiro, sendo Mãe Menininha considera não apenas uma das grandes sacerdotisas do local, mas também uma figura influente na cultura nacional e baiana.

<sup>8</sup> Para este termo encontrei ainda a grafia “vumi” (Cacciatore, 1988) ou o termo “Mão de Lefé”.

no uso de uma planta ritual para este processo, a caapeba-pariparoba (*Pothomorphe peltata* (L.) Miq.), pois seu uso está associado à "feitura da cabeça" e deve ser utilizada, então, para a retirada da influência da pessoa falecida na vida de quem ainda está no plano material. O ritual deve ser feito pessoa colocando a mão no lugar da cabeça onde ocorrera as incisões e/ou escarnificações para a feitura do indivíduo, retirando assim qualquer presença ou energia do/da falecida para que este não cause malefício a pessoa.

Habita, desta maneira, o campo da especulação as causas do rompimento do Gantois com a Gomeia. A relação amistosa entre Mãe Menininha e Joãozinho dura pouco e esta se tornaria uma das grandes vozes de crítica às posições do dirigente relacionadas a sua homossexualidade e quanto ao uso de caboclos em candomblés<sup>9</sup>. Tal como Landes (2002) já havia feito na década de 1930 e ainda acrescenta o fato da ostentação que o babalorixá tinha em seu terreiro. Apesar da indisposição com a famosa dirigente baiana, o Terreiro da Gomeia florescia. Siqueira informa que

[...] nos quarenta anos em que se dedicou ao candomblé, fez 4.777 filhos e *filhas de santo*, no Brasil e exterior. Por diversas vezes, teve de ir ao estrangeiro para fazer *filhos de santo*. Essa obrigação o levou à Argentina, Venezuela, França, Peru, Uruguai e até à Inglaterra (SIQUEIRA, 1971, p. 63) [grifos do autor].

Uma das filhas mais emblemáticas que Joãozinho teve foi Giselle Cossard Binon, esposa do embaixador francês no Brasil que, ao ir em uma das festas de candomblé na Gomeia, teria sido "tomada" por Kaitumbá (equivalente à Iemanjá nagô) e dali fora recolhida pelo dirigente para sua iniciação. Após sua entrada no candomblé, Gisele assumiu o nome de Giselle de Omindarewa e, já na década de 1970, abriu a sua casa de candomblé em Duque de Caxias, após separar-se de seu marido pelo amor que tinha aos cultos afro. Gisele foi responsável também por pioneiros estudos do candomblé Angola no Brasil em sua tese de doutorado em antropologia (*Contribution à l'Étude des Candomblés du Brésil. Le Rite Angola*, de 1970), além de ter se relacionado com pesquisadores como Pierre Verger durante a década de 1980 (DION, 2002).

Ainda no campo das polêmicas, ganha destaque suas aparições públicas de modo inusitado para um sacerdote de candomblé. Peralta (2000) destaca dois eventos que marcariam a vida pública do dirigente: um em 1952, quando saiu vestido de vedete Arlete no carnaval e outro em 1956, quando participou do Baile de Carnaval do Teatro Municipal vestido de Cleópatra e teria sido carregado por homens musculosos quando adentrava o local (PERALTA, 2000).

---

<sup>9</sup> É válido lembrar que Joãozinho era mais conhecido pela eficácia de seu Caboclo Pedra Preta do que de sua orixá Oyá/Iansã. Em casa Angola a relação entre os orixás e os caboclos são costumeiras e constituintes da forma de culto, ao contrário dos candomblés Nagôs que utilizam, normalmente, apenas os orixás para os serviços e atendimentos.

Ainda não totalmente verossímil e sem fontes que corroborem os fatos, a narrativa de vida de Joãozinho da Gomeia afirma que nas décadas de 50 e 60 o Terreiro da Gomeia, passou a ser referência no Município de Duque de Caxias, não só por ser um dos primeiros terreiros de candomblé na região sudeste mais pelos seus frequentadores, políticos e artistas de todos os lugares: Embaixadores da França, Inglaterra e Paraguai, Cauby Peixoto, Dorival Caymmi, Emilinha Borba, Francisco Alves, Getúlio Vargas, Henrique Teixeira Lott, Maria Antonieta Pons, Marlene, Ninon Sevilha, Paulo Gracindo, Solano Trindade, Tenório Cavalcanti, Djalma de Lala e José Bispo dos Santos ou Pai Bobó, como era conhecido. Este último veio para o Rio e, por alguns anos, esteve ao lado de Joãozinho da Gomeia, auxiliando-o nas funções sacerdotais. Em 1957 Pai Bobó foi para São Paulo e na cidade de Santos fundou o primeiro candomblé do estado.

### **A morte do “Rei Negro” da Baixada**

Porém, toda esta trajetória controversa encontra um fim trágico na década de 1970. Assim, como controversa são suas explicações. Em 1971, em viagem, ele falece devido a um tumor cerebral. Sua morte se deu em São Paulo, em 19 de março de 1971, às 09 horas e 30 minutos, devido a complicações na pós-cirurgia da retirada do tumor. As mesmas dores de cabeça que o teriam levado a se iniciar no candomblé na década de 1920, agora foram a causa de sua morte. Joãozinho viveu 57 anos.

Gama (2014) informa que Joãozinho estava em São Paulo devido a serviços religiosos que realizava no terreiro de um filho de santo - Paulo Sérgio Nigro, o Gítadê. Após uma síncope cardíaca, o babalorixá foi internado e, sabendo-se do estado avançado que o câncer se encontrava ao ser descoberto, os médicos optaram pela operação que, em seu pós-cirúrgico, levou ao falecimento do dirigente.

Pereira, *et alii* (2012), ao realizar entrevistas com ex membros do Terreiro da Gomeia, indica que a doença seria uma "surra de orixá", ou seja, um malefício mandando pelos deuses em consequência de suas atitudes. Em especial, a oralidade coletada versa que a morte veio após Joãozinho ter vestido sua roupa de Oyá para um desfile carnavalesco.

Por uma opção mais religiosa do que prática, o corpo é transladado de carro até Duque de Caxias para ali ser enterrado, afinal deveria receber ritos e homenagens de seus filhos de santo. Gama (2012) indica que a família carnal do dirigente desejava que o enterro fosse na Bahia. Contudo, a maioria dos filhos/as de santo e a necessidade de realização do rito mortuário do axexê levaram à escolha da cidade fluminense.

Conforme o jornal baiano Diário de Notícias de 23 de março de 1971, antes do sepultamento houve uma enorme chuva e trovoadas, o que foi relacionado a manifestação de Oyá/Iansã pela morte de seu filho. O enterro se deu no Cemitério do Belém no bairro Corte Oito, entre 16 e 17 horas. A revista Manchete de 03 de abril de 1971 veicula uma matéria intitulada "Funeral para um rei negro" e relata uma série de desmaios, histeria e homenagens que Joãozinho recebera não apenas de seus adeptos, mas de políticos e pessoas influentes da época.

Até no episódio de seu falecimento, as controvérsias se mantêm: a mesma entidade que, para alguns, vingara-se implacavelmente pelo uso irreverente de suas

roupas, agora prestava-lhe homenagens em forma de chuvas e trovoadas, que lhe são características.

### **Joãozinho da Gomeia: um dos vetores da diáspora dos candomblés cariocas - Considerações Finais**

O que simboliza a trajetória de vida de Joãozinho da Gomeia? O símbolo religioso e o mito entorno de seu nome e ação tendem a serem maiores do que uma trajetória de vida pode abarcar. Concordando com Bourdieu (1996) em seu texto “ A ilusão biográfica” quanto a impossibilidade de se compreender plenamente as polêmicas saculares e religiosas que engendraram a vida do pai de santo. Como realizamos até aqui, os episódios apresentados refletem não apenas o desenvolvimento do próprio Grande Rio entre as décadas de 1940 a 1970, mas também as transformações econômicas, políticas e sociais do próprio Brasil durante os Períodos Democráticos (1930-1964) e da Ditadura Militar (1968-1987).

Contudo, estes os pontos controversos de sua biografia permitiram um maior conhecimento do que eram (e ainda são) os cultos afro-brasileiros. Ao contrário do que os críticos a Joãozinho podiam esperar, as situações consideradas “tabus” na vida do dirigente reforçaram mais ainda a presença das matrizes religiosas de origem africana no conjunto das religiosidades nacionais. O fato de ser mulato, homossexual e pai de santo (GAMA, 2014) são eloquentes tanto para a sociedade brasileira das décadas de 1950 a 1970, quanto são para a sociedade brasileira do século XXI, no sentido de valorização da tolerância, da diversidade e da liberdade de expressão religiosa.

Assim, analisar esta trajetória de vida é, de certa maneira, lançar uma luz também sobre as questões de gênero dentro das matrizes afro-brasileira (presença de dirigentes masculinos e homossexuais), em especial quando se constata que no Rio de Janeiro do século XXI há uma prevalência de pais de santo na principal nação que forma este culto, a Kêtu (PEREIRA, 2015b).

Joãozinho da Gomeia demonstra que, apesar da preponderância na história das religiões afro-brasileiras dos candomblés baianos como polos de diáspora de novos terreiros para o resto do Brasil (NETTO, 2009; ROCHA, 2000; INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL, 2012), o Rio de Janeiro passa, a partir da década de 1950, a ser um novo centro dispersor de dirigentes para vários locais do Brasil, como demonstra a trajetória de Joãozinho da Gomeia em Duque de Caxias e da nação Efón com o Axé Pantanal (também em Duque de Caxias) que do Grande Rio de Janeiro passou a fundar casas em diversos estado da federação (Pereira *et ali*, 2012). Ou seja, para além da Bahia, o território fluminense passa a atuar como uma outra vertente de iniciação e da religiosidade afro-brasileira, independente das casas soteropolitanas, com suas dinâmicas religiosas próprias.

Além das casas citadas, a pesquisa de Conduru (2010) obteve através do uso de fontes orais que informam que a matriz Jeje-Mahin de Gaiaku Luiza (Gaiaku Rosena<sup>10</sup>) teria se iniciado primeiro no Rio de Janeiro e não na Bahia como defende Carvalho (2006), o que corrobora para a compreensão de que o estado atuou (e ainda atua) como polo dispersor do candomblé para o resto do país:

No já mencionado *Mapeamento dos terreiros de candomblé do Rio de Janeiro*, informa-se que “Guaiaiku Rosena, africana, natural de Allada – Benim, que veio para o Brasil em 1864 (...), para o Rio de Janeiro, fundou um terreiro no bairro da Saúde, com o Asé Podabá-Jeje”. O que é confirmado por Mejitó Helena de Dan, bisneta-de-santo de Guaiaiku Rosena, em seu depoimento contido nesse mapeamento: “O nosso [asé] aqui do Rio, especialmente o da minha casa, é o Jeje original, oriundo da África, mas não tem descendência da Bahia. É Jeje do Rio de Janeiro mesmo (CONDURU, 2010, p. 181) [grifos do autor].

Neste sentido, as pesquisas de Pereira (2016) sobre o Terreiro da Gomeia têm indicado a presença de casas descendentes desta em lugares como: Goiás, Brasília, Minas Gerais, São Paulo, Pernambuco e, até mesmo, na Bahia. Assim, fixa-se o Rio de Janeiro não como um concorrente baiano, mas como mais um polo dispersor do candomblé para o resto do país.

Assim, longe de ser apenas uma figura *sui generis*, Joãozinho da Gomeia, no contexto da diáspora dos candomblés, atuou na divulgação desta matriz religiosa, mesmo em momentos em que era contestado ou criticado, permitindo que se descortinasse o véu, quem em muitos casos cobre até hoje, a visibilidade dos cultos afro-brasileiros. Sua trajetória, muitas vezes preenchida de polêmicas, informa tanto sobre a atuação de um sujeito histórico em busca de reconhecimento e espaço social, como também quanto as formas encontradas por ele para a desmistificação do candomblé no Rio de Janeiro.

### Referências Bibliográficas

- ALBERTI, V. *História oral: a experiência do CPDOC*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1990.
- BARROS, José D’Assunção. *Teoria da História V: a escola dos Anales e a Nova História*. Petrópolis/RJ: Vozes, 2012.
- BRASIL. *Decreto-Lei nº 1.202 de 8 de abril de 1939. Dispõe sobre a administração dos Estados e dos Municípios*. Rio de Janeiro: Presidência da República, 1939. Disponível em: <

---

<sup>10</sup> Guaiaiku Rosena, africana, natural de Allada (Benim) migrou para o Brasil em 1864 estabelecendo-se, conforme a fonte histórica adotada, ou no Rio de Janeiro ou na Bahia. É considerada a fundadora da tradição Jêje-Mahin no Brasil.

- <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/declei/1930-1939/decreto-lei-1202-8-abril-1939-349366-publicacaooriginal-1-pe.html>>. Acesso em 13 de Mar. de 2016.
- BRASIL. *Decreto-Lei nº 2 848, de 07 de dezembro de 1940. Código Penal*. Rio de Janeiro: Presidência da República, 1940. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/declei/1940-1949/decreto-lei-2848-7-dezembro-1940-412868-normaatualizada-pe.pdf>. Acesso em 15 de Mar. de 2016.
- BOURDIEU, Pierre. “A Ilusão Biográfica” In: FERREIRA, Marieta; AMADO, Janaína. *Usos e Abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: FGV, 1996, p. 183-192.
- BULCÃO, Clóvis. *Os Guinle: a história de uma dinastia*. Rio de Janeiro: Editora Intrínseca, 2015.
- CACCIATORE, Olga Gudolle. *Dicionário de cultos afro-brasileiros*. 3. ed. Rio de Janeiro: Fiorense Universitária, 1988.
- CALABRE, Lia. “A era do rádio – memória e história”. In: *Anais da ANPUH – XXII Simpósio Nacional de História*. João Pessoa/PB, 2003, p. 1- 8.
- CAPONE, Stefania. “Le pur et le dégénére: le candomblé de Rio de Janeiro ou les oppositions revisitées”. In: *Journal de la Société des Américanistes*, v. 82, 1996, pp. 259-292.
- \_\_\_\_\_. *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.
- CARNEIRO, Edison. *Religiões negras e negros bantos*. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.
- CARVALHO, Marcos. *Gaiaku Luíza e a trajetória do Jeje-Mabi na Bahia*. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.
- CONDURU, Roberto. “Das casas às roças: comunidades de candomblé no Rio de Janeiro desde o fim do século XIX”. In: *Revista Topoi*. V. 11, n. 21, jul.-dez. 2010, p. 178-203.
- DION, Michel. *Omindarewa: uma francesa no Candomblé*. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.
- ELIAS, N. *Mozart, sociologia de um gênio*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1995.
- FAOUR, Rodrigo. *Angela Maria: a eterna cantora do Brasil*. Rio de Janeiro: Record, 2015.
- FAUSTO, Boris. *História do Brasil*. 14. ed. São Paulo: EDUSP, 2012.
- FEBVRE, Lucien. *Martinho Lutero, um destino*. São Paulo: Três Estrelas, 2012.
- \_\_\_\_\_. *O problema da incredulidade no século XVI: a religião de Rabelais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Philippe II et Le Franche-Comté*. Paris: Champion, 1912.
- FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína. *Usos e abusos da história oral*. 3ª ed. Rio de Janeiro: FGV, 2000.
- FRY, P. “Homossexualidade masculina e cultos afro-brasileiros”. In: \_\_\_\_\_. *Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982, p. 54-86.
- GAMA, Elizabeth Castelano. “Uma trajetória de muitas histórias: João da Gomeia e o conflito entre Candomblé e Umbanda nos “anos dourados”. In: *Anais do XXVII Congresso Nacional de História: conhecimento histórico e diálogo social*. Natal, julho de 2013, p. 1-12.

- \_\_\_\_\_. *Mulato, homossexual e macumbeiro: que rei é este? Trajetória de Joãozinho da Gomeia (1941-1971)*. Duque de Caxias/RJ: APPH-CLIO, 2014 (Série Recôncavo da Guanabara, Volume 2).
- GIUMBELLI, Emerson. “O ‘baixo espiritismo’ e a história dos cultos mediúnicos”. In: *Revista Horizonte Antropológico*. Vol. 9, n.19, 2003, p. 247-281.
- ISAIA, Artur César. “Hierarquia católica e religiões mediúnicas no Brasil da primeira metade do século XX” in: *Revista de Ciências Humanas*. Nº 30. Florianópolis: EDUFSC, outubro/2001, p. 67-80.
- JORNAL CORREIO DA MANHÃ, 9 DE DEZEMBRO DE 1951.
- JORNAL DA MANHÃ, 19 DE AGOSTO DE 1959.
- JORNAL DA MANHÃ DE 2 DE SETEMBRO DE 1962.
- JORNAL DA MANHÃ DE 10 DE FEVEREIRO DE 1965.
- JORNAL DA MANHÃ DE 30 DE MAIO DE 1967.
- JORNAL DA MANHÃ, DE 22 E 23 DE JANEIRO DE 1970.
- JORNAL DA MANHÃ DE 23 DE JANEIRO DE 1970.
- JORNAL DA MANHÃ, 30 DE JANEIRO DE 1970.
- JORNAL DIÁRIO DE NOTÍCIAS. Edição de 23/03/1971.
- LANDES, Ruth. *A cidade das mulheres*. 2. ed. Rio de Janeiro: UFRJ. 2002.
- LIMA, Vivaldo da Costa. “O candomblé da Bahia na década de 1930”. In: *Revista de Estudos Avançados*. Vol.18, n.52, 2004, p. 201-221.
- LODY, Raul, e SILVA, Vagner Gonçalves da. “Joãozinho da Gomeia: o lúdico e o sagrado na exaltação ao candomblé”. In: SILVA, Vagner Gonçalves (org.). *Caminhos da Alma: memória afro brasileira*. São Paulo: Summus, 2002, p. 153-184.
- MAIA, Maria Manuela Alves; SILVA, Joselina da. “Ao cair dos búzios: conselhos do Pai Joãozinho da Gomeia, num jornal dos anos quarenta...”. In: *Revista Faces da Academia*, v. 2, 2007, p. 25-34.
- MAINWARING, Scott. *A Igreja Católica e a política no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 2004.
- MENDES, Andrea. *Vestidos de realça: fios e nós centro-africanos no candomblé de Joãozinho da Gomeia*. Duque de Caxias/RJ: APPH-CLIO, 2014 (Série Recôncavo da Guanabara, Volume 1).
- \_\_\_\_\_. “O rei do candomblé nas páginas da revista: Joãozinho da Gomeia em O Cruzeiro (1967)”. In: Recôncavo: Revista de História da UNIABEU, Vol. 4 N. 6 janeiro – junho de 2014, p. 58-78.
- NASCIMENTO, Andréa. *De São Caetano à Caxias: Um estudo de Caso sobre a trajetória do Rei do Candomblé Joãozinho da Gomeia*. 99f. Monografia (graduação) em Pedagogia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2003.
- NETTO, Márcia Ferreira. *Terreiros de Candomblé do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: IPHAN, 2009.
- OLIVEIRA, José Henrique Motta. “Entre a Macumba e o Espiritismo: uma análise do discurso dos intelectuais de umbanda durante o Estado Novo”. In: *Caos – Revista Eletrônica de Ciências Sociais*. Nº 12, setembro de 2009, p. 60-85.
- PERALTA, Antônio Carlos. *Um vento de fogo - João da Gomeia: o homem do seu tempo*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Severino Sombra, 2000.

- PEREIRA, Rodrigo; MOURÃO, Tadeu; CONDURU, Roberto; GASPAS, Anderson; RIBEIRO, Máira. *Inventário nacional de registro cultural do candomblé no Estado do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Musas, 2012.
- PEREIRA, Rodrigo. *Espaço e cultura material em Casas de Candomblé no Rio de Janeiro*. 302 f. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) Museu Nacional da Quinta da Boa Vista (UFRJ). 2013.
- PEREIRA, Rodrigo. “Como a Antropologia, a Arqueologia e a História podem contribuir para os estudos dos cultos afro-brasileiros”. In: *Revista Jesus Histórico*, 14, 2015a, p. 29-37.
- PEREIRA, Rodrigo. “As transformações no matriarcado nagô nos candomblés do estado do Rio de Janeiro (séculos XX e XXI): a figura do homem no comando dos axes”. In: *Revista Espacialidades*. V. 8, n. 1. 2015b, p. 340-369.
- PEREIRA, Rodrigo. Análise do espaço e da cultura material no extinto terreiro da Gomeia (Duque de Caxias/RJ): um estudo etnoarqueológico. Projeto de Tese de Doutorado em Arqueologia em desenvolvimento pelo Programa de Pós-graduação em Arqueologia do Museu Nacional da Quinta da Boa Vista (UFRJ), 2016.
- PROJETO CENTRO CULTURAL JOÃOZINHO DA GOMEIA. Disponível em: <[http://ccjgomeia.blogspot.com.br/2010/11/luta-pela-gomeia-e-o-resgate-da\\_26.html](http://ccjgomeia.blogspot.com.br/2010/11/luta-pela-gomeia-e-o-resgate-da_26.html)>. Acesso em 31 de ago de 2014.
- REVISTA MANCHETE, nº 989 de 03/04/1971.
- ROCHA, Agenor Miranda. *As nações Kêtu: ritos e crenças: os candomblés antigos do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Mauad, 2000.
- SANTOS, Sandra Reis dos. *Entrevista sobre Joãozinho da Gomeia*. [set. 2015]. Entrevistador: Rodrigo Pereira. Duque de Caxias, 2015. 1 arquivo .mp3 (80 min.).
- SCARLATO, Francisco Capuano. “População e urbanização brasileira”. In: ROSS, Jurandy L. Sanches (Org.) *Geografia do Brasil*. 6 ed. 1 reimpr. São Paulo: Editora USP, 2011.
- SILVA, Kalina Vanderlei. *Dicionário de conceitos históricos*. 2.ed., 2ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2009.
- SIQUEIRA, Paulo. *Vida e morte de Joãozinho da Gomeia*. Rio de Janeiro: Nautilus, 1971.
- THOMPSON, Paul. *A voz do passado*. São Paulo: Paz e Terra, 1992.