



**UNIVERSIDADE DO GRANDE RIO PROF. JOSÉ DE SOUZA HERDY -  
UNIGRANRIO  
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA - PROPEP  
ESCOLA DE CIÊNCIAS, EDUCAÇÃO, LETRAS, ARTES E  
HUMANIDADES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HUMANIDADES. CULTURAS  
E ARTES**

**Joãozinho da Goméia :  
Memórias do Babalorixá em Duque de Caxias  
(1914-1971).**

**Taís Fernanda Noronha**

2017

Taís Fernanda Noronha

Joãozinho da Goméia :  
Memórias do Babalorixá em Duque de Caxias  
(1914-1971).

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Humanidades, Culturas e Artes da Universidade José de Souza Herdy - UNIGRANRIO - Como parte dos requisitos necessários para obtenção do título de Mestre.

Orientador: Prof<sup>o</sup> Dr<sup>o</sup> José Geraldo da Rocha

Duque de Caxias  
Março de 2017

## RESUMO

Joãozinho da Goméia : Memórias do Babalorixá em Duque de Caxias (1914-1971).

Taís Fernanda Noronha

Resumo da Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Humanidades, Culturas e Artes da Universidade José de Souza Herdy – UNIGRANRIO- Como parte dos requisitos necessários para obtenção do título de Mestre.

Nesta investigação, buscamos problematizar a trajetória de João Alves Torres Filho, mais conhecido como Joãozinho da Goméia, sacerdote de Candomblé no qual iremos nos referir aqui como Babalorixá ou pai de santo. A pesquisa contextualiza o município de Duque de Caxias na década de 1940, onde o Babalorixá instalou o seu terreiro. Para a investigação, apoiamo-nos no debate historiográfico a cerca do processo histórico das religiões de matrizes africanas na região da Baixada Fluminense, tendo como destaque a trajetória do pai de santo e a importância que teve para o município de Duque de Caxias. Esta pesquisa também investiga a vida do Babalorixá e a importância da Goméia duquecaxiense (terreiro liderado por Joãozinho em Duque de Caxias) enquanto espaço de integração para pessoas de diversos grupos sociais e segmentos culturais que, apesar das suas atividades encerradas, continua despertando interesse acadêmico.

**Palavras-chaves:** Memória; História; Candomblé; Joãozinho da Goméia; Terreiro

## ABSTRACT

Joãozinho da Goméia : Memórias do Babalorixá em Duque de Caxias (1914-1971).

Taís Fernanda Noronha

*Abstract* da Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Humanidades, Culturas e Artes, da Universidade José de Souza Herdy – UNIGRANRIO- Como parte dos requisitos necessários para obtenção do título de Mestre.

In this investigation, we look for a trajectory of João Alves Torres Filho, better known as Joãozinho da Goméia, priest of candomblé, we did not qualify our comments here as babalorixá or pai de santo. A research contextualizes the municipality of Duque de Caxias in the 1940s, where Joãozinho installed his terreiro. For a research, we support the historiographic debate about the historical process of the religions of African matrices in the region of Baixada Fluminense, highlighting a trajectory of the father of Saint John of Goméia and importance that even the same had in the municipality of Duque De Caxias. This research also investigates the life of the babalorixá and the importance of the stuntman, the terreiro led by Joaquin in Duque de Caxias. Our objective is like Goméia duquecaxiense, acting as a space that integrated people from diverse social groups and cultural segments and today, despite its activities closed, still arouses academic interest.

Keywords: Memory; History; Candomblé; Joãozinho da Goméia; Terreiro

Com todo amor e carinho para a minha bisavó, Maria. Falecida em 2016 não pode ver a realização e concretização desse sonho, entretanto, sinto sua presença constante em todos os âmbitos de minha vida.

## AGRADECIMENTOS

Agradecer é sempre uma tarefa difícil, tendo em vista o receio de não citar e atribuir à importância de cada um neste processo da minha conclusão acadêmica. Entretanto, de antemão, já me desculpo, se por algum motivo, esqueça de citar alguém.

Primeiramente, gostaria de agradecer as forças espirituais do bem que me impulsionam todos os dias. Essa força que mesmo não sendo materializada, posso sentir. Eu prefiro denominar essa força como fé, seja ela no Deus cristão, nos Deuses africanos, nos santos católicos ou simplesmente na natureza. Eu acredito que essa fé é a mola propulsora que me impulsiona à vida e é nessa mesma fé que eu encontro suporte nos dias em que minha força é pequena.

Durante a realização desta pesquisa, enquanto escrevia o segundo capítulo, descobri que estava grávida. Dedico esse trabalho a Luísa, que ainda em meu ventre tem sido o combustível para a idealização de alguns sonhos. Que Luísa ao nascer e crescer possa encontrar um mundo mais tolerante e respeitoso onde ninguém possa ter medo de ser o que verdadeiramente é. Que Luísa possa ser livre para ser o que quiser.

Ainda no âmbito familiar, agradeço a contribuição do meu esposo Igor. Ele que tem sido companheiro desde a minha graduação, sempre disponível em me levar aos eventos acadêmicos. O seu companheirismo não se limitou apenas no que diz respeito à vida amorosa entre duas pessoas que compartilham o dia a dia. Você que sempre foi presente na minha vida acadêmica, incentivando a minha escrita, acompanhando o meu processo criativo, se relacionando com as pessoas do meu âmbito de pesquisa. Enfim, você que assim como eu sempre compreendeu a importância desse trabalho e me incentiva a continuar.

Até o mais seguro dos homens precisa do alicerce da família e comigo isso não seria diferente. Então, de todo o meu coração, eu agradeço aos meus pais Neide e Luiz e as minhas irmãs Maria Eduarda e Aline.

Aos meus pais, pela criação baseada em um senso crítico, por investirem em minha educação e pela formação do meu caráter. Agradeço de verdade a criação que vocês me deram, baseada em amor, amizade, confiança e respeito ao próximo. Obrigada por fazerem de mim, o tipo de pessoa que se coloca no lugar do outro, que olha através do outro, não pensando só em mim, mas no coletivo. Essa é a maior referência que vocês me deram.

Não poderia esquecer também dos meus avós: Vó Maria, vó Nanete, vó Sônia e vô Chicão, que hoje já não estão mais em nossa convivência, porém, tenho por eles uma relação forte e amorosa, sobretudo por sempre se orgulharem das minhas escolhas. Além disso, aprendi com eles a importância da ancestralidade para que eu pudesse compreender a minha identidade. Ainda no âmbito familiar, quero agradecer meus padrinhos Flávia e Josias e meus tios Leonardo, Alessandro e Carla.

Em tempos nos quais as amizades se restringem as redes sociais, por último e não menos importante agradeço a companhia de meus amigos. Não cabe aqui citá-los, pois são muitos. Obrigada por todas conversas, conselhos e programas realizados no intuito de que eu me distraísse. Obrigada por torcerem fervorosamente para o meu sucesso, em todos os âmbitos da minha vida.

Acredito que eu esteja quebrando todo o protocolo de um trabalho acadêmico, mas devo registrar a minha felicidade em ter construído esta pesquisa. Cada momento de escrita foi realizado com prazer e eu devo isso ao meu orientador, o Prof<sup>o</sup> Dr<sup>o</sup> José Geraldo da Rocha.

Minha relação com o Prof<sup>o</sup> Geraldo começou quando eu me graduava em

História na Unigranrio. Ele foi fundamental para a desconstrução de alguns pensamentos e principalmente por me fazer entender o valor da minha identidade enquanto mulher moradora da Baixada Fluminense.

Durante a escrita desse trabalho, Geraldo sempre me deixou livre para que seguisse com minhas idéias, construímos uma relação de muito respeito e troca. Assim como eu, ele se doou e confiou no meu trabalho e na minha competência. Sua generosidade jamais será esquecida por mim. Agradeço de verdade toda paciência e confiança depositadas em mim.

Tive o prazer de ter como coorientadora desse trabalho a Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Ângela Roberti, que também conheci enquanto cursava História na Unigranrio. Ângela sempre foi motivo de referência, não só acadêmica e profissional, mas também de caráter e humanidade. Angela sempre se mostrou disponível com todos os alunos, mesmo quando era coordenadora no curso de História da Unigranrio e isso não foi diferente enquanto minha professora no Programa de Pós Graduação. Tenho gratidão e carinho pela profissional e pela pessoa que é.

Agradeço todos os professores do PPG-Humanidades, Culturas e Artes da Unigranrio. Até mesmo aqueles que não tive aula. Todos os professores do programa sempre se mostraram acessíveis em saldar qualquer que fosse a dúvida ou compartilhar conhecimento. Aproveito ainda, para estender o agradecimento a todos os funcionários que fazem parte da secretaria do PPG-HCA, principalmente a Denise e ao Igor por carinhosamente resolverem todos os problemas ligados à burocracia acadêmica.

Nesses últimos dois anos como discente do PPG-HCA da Unigranrio, conheci outros alunos e isso possibilitou trocas de experiência. Fica aqui o meu agradecimento pelos amigos que fiz. Passamos juntos por todos os obstáculos que envolvem a produção de uma dissertação e criamos um forte laço de amizade e carinho.

Agradeço aos meus colegas de trabalho (equipe do Instituto Histórico da Câmara Municipal de Duque de Caxias): Suely Alves, Roselena Braz, Alda Siqueira, Tania Amaro, Angelo Mario da Silva, Elisangela Cortes, Diego Thiele, e João Hassan. É com eles que eu passo a maior parte dos meus dias, sendo assim, criou-se um laço muito forte, como se fossemos uma família.

Não poderia esquecer também de agradecer ao professor Guilherme Carvalho Peres, atual presidente da ASAMIH (Associação dos Amigos do Instituto Histórico). O professor Guilherme me ajudou muito ao disponibilizar textos e materiais referentes a temática da pesquisa, o que facilitou muito a construção desse trabalho.

Por fim, fica aqui o meu agradecimento a todos que de alguma forma integraram o processo da construção desta pesquisa e da minha vida acadêmica.

*“Foi o negro que viu a crueldade bem de frente. E ainda produziu milagres de fé no extremo ocidente...”.*

*(Caetano Veloso)*

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Ilustração 1.....	23
Ilustração 2.....	25
Ilustração 3.....	26
Ilustração 4.....	44
Ilustração 5.....	46
Ilustração 6.....	48
Ilustração 7.....	60
Ilustração 8.....	63
Ilustração 9.....	70
Ilustração 10.....	71
Ilustração 11.....	73
Ilustração 12.....	75
Ilustração 13.....	80
Ilustração 14.....	85
Ilustração 15.....	92
Ilustração 16.....	94
Ilustração 17.....	95
Ilustração 18.....	97
Ilustração 19.....	101
Ilustração 20.....	104
Ilustração 21.....	110
Ilustração 22.....	111
Ilustração 23.....	114
Ilustração 24.....	115

## LISTA DE TABELAS

Tabela 1 .....	30
Tabela 2 .....	31
Tabela 3.....	35
Tabela 4 .....	36
Tabela 5 .....	41

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	11
<b>CAPÍTULO 1. DE JOÃO ALVES TORRES FILHO A JOÃOZINHO DA GOMÉIA, A TRAJETÓRIA DO REI DO CANDOMBLÉ DE CANDOMBLÉ</b> .....	15
1.1 A trajetória de Joãozinho da Goméia: conflitos de memórias.....	16
1.2 O culto aos Orixás e suas raízes africanas.....	28
1.3 O processo histórico de criação do Candomblé e sua difusão em algumas cidades do Brasil.....	33
<b>CAPÍTULO 2. A NOTORIEDADE DE JOÃOZINHO DA GOMÉIA E SUA ATUAÇÃO NO II CONGRESSO AFRO-BRASILEIRO</b> .....	50
2.1 Os estudos sobre o Negro no Brasil.....	52
2.2 O I Congresso Afro-Brasileiro de 1934.....	59
2.3 A participação de alguns intelectuais na edição do I Congresso Afro-Brasileiros.....	61
2.4 O II Congresso Afro-Brasileiro em 1937 em Salvador.....	67
2.5 A atuação de Joãozinho da Goméia no II Congresso Afro-Brasileiro de Salvador.....	73
<b>CAPÍTULO 3. O REI DO CANDOMBLÉ NO MUNICÍPIO DE DUQUE DE CAXIAS</b> .....	77
3.1 Joãozinho da Goméia, a primeira vez do Babalorixá na Capital Federal.....	79
3.2 A importância do Negro e da afrorreligiosidade na formação identitária da cidade do Rio de Janeiro.....	81
3.3 O processo histórico do Candomblé em alguns municípios da Baixada Fluminense e em Duque de Caxias.....	87
3.4 A chegada de Joãozinho da Goméia em Duque de Caxias na década de 1940.....	98
3.5 A notoriedade alcançada por Joãozinho da Goméia e sua relação com a sociedade carioca.....	102
3.6 As marcas e a importância da Goméia duquecaxiense.....	113
3.7 A goméia duquecaxiense como um lugar de patrimônio.....	116
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	119
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	122
<b>ANEXOS</b> .....	132

## INTRODUÇÃO

João Alves Torres Filho, ou como ficou popularmente conhecido, Joãozinho da Goméia, sacerdote de Candomblé atuou no cargo mais alto da hierarquia de um terreiro, o cargo de Babalorixá ou popularmente conhecido como pai de santo. Joãozinho nasceu no dia 27 de março de 1914, na pequena cidade de Inhambupe, localizada no interior da Bahia. Integrava uma família católica e na sua adolescência atuava como coroinha na igreja. Seu primeiro contato com o Candomblé foi por meio de sua mãe e de sua madrinha, que o levaram ao terreiro de Severiano Manuel de Abreu, mais conhecido como “pai Jubiabá”, com o intuito de curá-lo da constante dor de cabeça que ele sentia.

Durante a execução deste trabalho, iremos nos referir ao cargo ocupado por Joãozinho da Goméia no Candomblé, ora como Babalorixá ou como pai de santo. Ambos os termos são atribuídos ao chefe espiritual de gênero masculino que lidera e administra um terreiro de Candomblé, além de ser responsável pelos rituais e cerimônias religiosas.

Aos 18 anos de idade Joãozinho da Goméia iniciou sua trajetória como pai de santo em Salvador, ao liderar seu próprio terreiro no bairro São Caetano, mais precisamente na Rua da Goméia, de onde provavelmente originou-se o apelido que lhe deu fama e notoriedade. No Recôncavo baiano, Joãozinho ainda não era conhecido pelo “da Goméia” e sim como João da Pedra Preta, em decorrência ao caboclo (entidade) que recebia.

Em Salvador, Joãozinho da Goméia foi construindo sua popularidade como Babalorixá. Acreditamos que um dos fatores que impulsionaram a popularidade de Joãozinho, foi à relação construída com intelectuais do período, além de sua participação no II Congresso Afro-Brasileiro de 1937, em Salvador. O nome de Joãozinho foi fortemente ligado a divulgação do evento. Sendo assim, buscamos aqui compreender de que maneira e quais fatores foram cruciais para a propagação de seu nome. Além, de tentarmos compreender quais contribuições foram atribuídas a Joãozinho, não só como líder religioso, mas também como artista e dançarino.

Durante a década de 1940, Joãozinho da Goméia tomou a decisão de não ficar mais na Bahia. Ele tenta ir pro Rio de Janeiro pela primeira vez em 1942. Na ocasião, pai João é preso, mas em 1946 o Babalorixá retorna de maneira definitiva para o Rio de Janeiro, trazendo com ele sua mãe carnal e alguns filhos de santo, entretanto, não encerra as atividades da Goméia baiana.

Ao vir para o Rio de Janeiro, Joãozinho da Goméia se instala em Duque de Caxias, município que faz parte da periférica região denominada como Baixada Fluminense. Joãozinho assim como outros Babalorixás fez parte de um processo migratório de nordestinos vindo em direção ao Rio de Janeiro, no período em que a Cidade era a capital federal.

Joãozinho da Goméia fez o mesmo trajeto de alguns outros sacerdotes do Candomblé baiano, que vinham em direção ao Rio de Janeiro ou instalavam-se em regiões mais afastadas do centro urbano da metrópole.

Em Duque de Caxias Joãozinho fundou o terreiro que ficou popularmente conhecido como a Goméia duquecaxiense, em referência ao sobrenome do Babalorixá e por ser uma espécie de filial do terreiro que já existia na Bahia.

Entendemos que a Goméia duquecaxiense foi um fenômeno. Em um período em que outros terreiros vinham de Salvador e instalavam-se na Baixada Fluminense, a Goméia teve o seu *status* de importância, não só por se consolidar nessa região, mas em toda a região sudeste do país. A Goméia duquecaxiense representou um espaço onde havia integração entre diferentes níveis sociais e de classes, passando a ser um ponto de encontro não só de quem era da religião, mas de pessoas de diversos segmentos sociais, como por exemplo, artistas, políticos influentes e integrantes da alta sociedade duquecaxiense e carioca.

Sendo assim, esta pesquisa tem como proposta de abordagem, analisar a trajetória de Joãozinho da Goméia entre os anos 1940 e 1970, investigar a importância do II Congresso Afro-Brasileiro na história de Joãozinho da Goméia, abordar os motivos pelos quais o Babalorixá foi, ao longo de sua trajetória, considerado o Rei do Candomblé e analisar as marcas que a Goméia duquecaxiense deixou no município de Duque de Caxias.

Para a elaboração dessa pesquisa foi preciso entrar em contato com uma gama de documentação e referências bibliográfica, como dissertações ou arquivos disponíveis no Instituto Histórico de Duque de Caxias e jornais que no acervo da Biblioteca Nacional.

Como Joãozinho da Goméia instalou-se em Duque de Caxias na década de 1940, podemos encontrar em jornais como *O Municipal*, *Luta Democrática*, *Folha da Cidade*, *Jornal do Povo*, registros sobre as festas e dia a dia na Goméia duquecaxiense.

Na metodologia dividimos o trabalho em três capítulos. No I Capítulo, intitulado como *De João Alves Torres Filho a Joãozinho da Goméia, a trajetória do rei do candomblé*, procuramos contextualizar a trajetória do Babalorixá para melhor

entendermos seus antecedentes históricos na Bahia, lugar que nasceu e do qual iniciou sua trajetória como pai de santo.

Dividimos o I Capítulo em três seções. Na primeira seção intitulada como *História e memória, a vida de Joãozinho da Goméia*, damos ênfase ao debate conceitual entre história e memória a fim de possibilitar uma melhor abordagem sobre a trajetória de Joãozinho da Goméia através de narrativa bibliográfica. Na segunda seção de nosso trabalho, cujo título é *O culto aos Orixás e suas raízes africanas*, contextualizamos de forma introdutória a organização afrorreligiosa no Brasil, a partir da organização hierárquica do panteão africano. Já na terceira seção da qual intitulamos como *O processo histórico de criação do Candomblé e sua difusão em algumas cidades do Brasil*, procuramos abordar a origem dos cultos afro-religiosos ainda no período colonial brasileiro, a maneira da qual o culto se organizou no Brasil a partir da chegada do negro africano na condição de escravizado através do tráfico negreiro Atlântico. Além disso, buscamos analisar o processo e a difusão dos cultos afro-rreligiosos em algumas cidades do Brasil.

No segundo capítulo discutimos *A notoriedade de Joãozinho Da Goméia e sua atuação no II Congresso Afro-Brasileiro*, nos aprofundando na relação que o pai de santo<sup>1</sup> desenvolveu com intelectuais e a mídia baiana na década de 1930.

Acreditamos que o período de 1930 foi importante para as discussões sobre o negro na formação identitária brasileira e que o II Congresso Afro-Brasileiro estava inserido nesse processo. Sendo assim, ainda no segundo capítulo levantamos o estudo de alguns intelectuais como Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Gilberto Freyre e etc. Para melhor compreendermos o imaginário dos intelectuais do período principalmente na organização de eventos como o I e o II Congresso Afro-Brasileiro e como ambos os eventos tiveram importância nas discussões culturais e sociais afro-brasileiras.

No terceiro capítulo, intitulado como: **O rei do Candomblé no município de Duque de Caxias**, abordaremos a consolidação de Joãozinho da Goméia como “rei do candomblé” a partir da sua transição de Salvador para a região sudeste, mais precisamente para o município de Duque de Caxias, região metropolitana e periférica do Rio de Janeiro, com o objetivo de investigar os fatores que contribuíram para a saída do Babalorixá de Salvador e sua instalação em Duque de Caxias.

Acreditamos que a Baixada Fluminense, região na qual Duque de Caxias está

---

<sup>1</sup> Termo popularmente usado para denominar a autoridade máxima em um terreiro.

inserida, tem em sua formação religiosa uma característica composta por elementos afro-religiosos, sendo assim, ainda, no terceiro capítulo temos como objetivo abordar o processo de expansão de terreiros de candomblé na região.

O terceiro capítulo também conta com a análise referente às marcas que o terreiro de Joãozinho da Goméia deixou no município de Duque de Caxias. A Goméia duquecaxiense, como ficou conhecida, funcionou entre as décadas de 1940 à 1980, mas Joãozinho da Goméia liderou o terreiro até a data de sua morte (entre as décadas de 1940 a 1970).

A Goméia duquecaxiense foi um espaço frequentado não só por praticantes de Candomblé, mas também por políticos, artistas e influentes cariocas, acreditamos que o terreiro desenvolveu uma atuação não só religiosa, mas também cultural e política, por isso configura-se como um dos mais importantes patrimônios afro-cultural de Duque de Caxias e da Baixada Fluminense e apesar do encerramento de suas atividades, até hoje a Goméia duquecaxiense e seu líder são motivos de interesses pessoais e acadêmicos.

## CAPÍTULO 1

### DE JOÃO ALVES TORRES FILHO A JOÃOZINHO DA GOMÉIA, A TRAJETÓRIA DO REI DO CANDOMBLÉ

Negro, baiano, coroinha da igreja católica, até ficar conhecido como um dos Babalorixás mais notórios do Candomblé. Não bastando apenas à notoriedade lhe foi atribuído também o título “Rei do candomblé”. Título esse que lhe foi atribuído, de acordo com alguns pesquisadores, pela Rainha Elizabeth II durante uma passagem no Brasil, quando em um evento, Joãozinho fez uma demonstração de danças africanas. Na ocasião, Elizabeth II teria dito que se o Candomblé tivesse um rei, esse rei seria Joãozinho da Goméia. (GAMA,2012).

O fato de ter sido considerado o Rei do Candomblé rendeu uma capa de LP (Anexo1) estampada com a foto de Joãozinho da Goméia e o título de “rei do candomblé”. Mas quem foi Joãozinho da Goméia. Ou melhor, como João Alves Torres Filho tornou-se Joãozinho da Goméia?

Para entendermos a relevância que Joãozinho da Goméia teve na região sudeste, principalmente no município de Duque de Caxias (Rio de Janeiro), atuando como Babalorixá, é preciso contextualizar e compreender a trajetória daquele que foi denominado como o “rei do candomblé”, até porque, João não nasceu pai de santo, nem rei do Candomblé, tornou-se.

Neste capítulo, abordaremos a trajetória de Joãozinho da Goméia, privilegiando seus antecedentes históricos no município de Inhambupe (Bahia), cidade em que ele nasceu e viveu, onde mais tarde, transfere-se para Salvador iniciando-se como um sacerdote do Candomblé, apesar de uma controvérsia referente à sua iniciação. Ainda neste capítulo, temos como objetivo contextualizar a construção da memória de Joãozinho da Goméia como Babalorixá através de produções de cunho acadêmico ou não, o que possibilita encontrarmos elementos que foram fundamentais para sua projeção como um dos nomes mais fortes no Candomblé do Rio de Janeiro, principalmente na Região da Baixada Fluminense, tornando-o *rei do candomblé*, no sudeste.

Atualmente há diversas produções sobre a trajetória de Joãozinho da Goméia. Entre os pesquisadores, identificamos as obras de Elizabeth Castelano Gama (2012), Andrea Mendes (2014), Andrea Nascimento(2003), Paulo Siqueira (1971), dentre

outros artigos e trabalhos acadêmicos.

### **1.1 A trajetória de Joãozinho da Goméia: conflitos de memórias**

Durante as leituras realizadas para este capítulo, percebemos que nossos estudos aproximavam-se dos conceitos de história e memória que, a nosso ver, estão ligados. Ao integrarmos esses dois conceitos teóricos, houve a possibilidade de uma abordagem mais aprofundada à trajetória da vida de Joãozinho da Goméia.

A memória pode ser seletiva, concentrando-se apenas em alguns fatos, geralmente os que interessam o indivíduo. A História tem em suas relações o comprometimento com a problematização, com os teóricos, com as críticas e reflexões e seus fundamentos são pautados através das ciências metodológicas. De acordo com Marc Bloch, “A história é busca, portanto escolha. Seu objeto não é o passado: “A própria noção segunda a qual o passado enquanto tal possa ser objeto de ciência é absurda.” Seu objeto é “o homem”, ou melhor, os “os homens”, e mais precisamente “homens no tempo”. (BLOCH:2002,p.24).

A memória também pode estar ligada a uma relação de identidade e pertencimento. No âmbito das histórias de vida, a memória tem uma importante participação na construção de uma identidade social. Para Pollak (1992), essa relação precisa ser problematizada, principalmente no âmbito da história de vida através da história oral.

Pollak (1992) identifica que nas pesquisas de história oral, uma das metodologias de trabalho consiste na realização de entrevistas, a fim de recolher memórias. O autor destaca que essas memórias podem ser recolhidas de maneira individual ou coletivas. Pollak (1992) nos chama a atenção sobre a forma que interpretamos esses materiais produzidos.

Para Maurice Halbwachs, na obra *A Memória Coletiva*, os conceitos de memória coletiva ou memória social, não se deve confundir com a história, até porque a memória é sempre vivida de maneira física ou afetiva. Ao tratarmos de memória, precisa-se ter cuidado para que não seja manipulada ou forjada. Ainda de acordo com Halbwachs, o grupo afetivo é fundamental para a memória, pois se entende que memória é uma narrativa pessoal e de experiência individual, ou seja, lembranças individuais adquiridas de forma pessoal e com uma extensa relação de afetividade.

Outros homens tiveram essas lembranças em comum comigo. Muito

mais, eles me ajudam a lembrá-las: para melhor me recordar, eu me volto para eles, adoto momentaneamente seu ponto de vista, entro em seu grupo, do qual continuo a fazer parte, pois sofro ainda seu impulso e encontro em mim muito das idéias e modos de pensar a que não teria chegado sozinho, e através dos quais permaneço em contato com eles. (HALBWACHS: 1990, p.17)

Pela própria tradição africana da oralidade, os estudos sobre o Candomblé e sobre a trajetória do Babalorixá Joãozinho da Goméia, podem se conectar a memória. As religiões de matrizes africanas têm como uma característica particular: transmitir oralmente os princípios e as práticas doutrinárias. Não há a existência de livros sagrados ou algum registro de suas doutrinas como homogêneo, nesse caso, a história oral revela-se como uma das maiores fontes para pesquisas.

Sobre a trajetória de Joãozinho da Goméia, novos trabalhos dão conta do tema. Na obra *Vestidos de Realeza: Fios e nós centro-africanos no candomblé de Joãozinho da Goméia*, a autora Andrea Mendes, realiza uma análise referente à cultura africana, apresentada em roupas produzidas pelo Babalorixá em cerimônias de cunho religioso.

Já na obra de Elizabeth Castelano Gama, intitulada “Mulato, Homossexual e Macumbeiro: que rei é este? Trajetória de Joãozinho da Goméia (1914-1971)”, a autora realiza um balanço historiográfico no que se refere à trajetória do Babalorixá, abordando também o fato de o pai de santo ter sido uma referência do Candomblé do sudeste do Brasil.

Andrea Nascimento, autora do trabalho intitulado, *de São Caetano à Caxias: Um estudo de caso sobre a trajetória do Rei*, abordou a vida de Joãozinho da Goméia de maneira contemplativa, tendo como fonte depoimentos orais, com ênfase nos relatos dados por Agenor Miranda.

A vida de Joãozinho da Goméia é cercada de narrativas e depoimentos orais passados por quem conviveu com o Babalorixá. Registrado como João Alves Torres Filho e nascido no dia 27 de março de 1914, no interior da Bahia, na cidade de Inhambupe, saiu da cidade interiorana ainda jovem para trabalhar no comércio de “secos e molhados” em Salvador, capital baiana.

Nascido no município de Inhambupe, interior da Bahia no dia 27 de março de 1914, João Alves Torres Filho era um mulatinho franzino, neto de negros africanos, quando chegou a Salvador com 16 anos, levado por sua mãe Maria Vitoriana Torres, a Vó Senhora, a procurado terreiro do mais famoso pai de santo da Bahia, “o rico e temido Jubiabá”. (PERES: 2014, p.75)

Apesar de Guilherme Peres atribuir a mudança de Joãozinho para Salvador na adolescência, sendo motivado por sua mãe e avó, encontra-se na obra de Andréa Nascimento um relato controverso sobre a mudança de Joãozinho para a capital baiana. De acordo com a autora, “Joãozinho saía de sua cidadezinha Inhambupe, no interior da Bahia, para residir na capital onde começava a trabalhar em um pequeno comércio, contra a vontade de seus pais...”. (NASCIMENTO: 2003, p.29)

Para narrar os motivos pelos os quais o Babalorixá, ainda pequeno mudou-se para Salvador, Andréa Nascimento usa como fonte de referências depoimentos orais, nesse caso, relatos dados pelos próprios filhos de santo de Joãozinho. Diferente de Nascimento (2003), Peres (2014) realiza um trabalho bibliográfico onde contempla-se de obras já realizadas sobre a vida do Babalorixá.

Ainda nos relatos de alguns filhos de santo, somente após um ano já fixado e trabalhando na capital baiana, pai João passou a sofrer com constantes dores de cabeça. É então nesse momento que ocorreu o seu primeiro contato com o Candomblé, por meio de sua mãe e de sua madrinha, que o levaram ao terreiro de Severiano Manuel de Abreu, mais conhecido como “pai Jubiabá”, com o intuito de curá-lo da constante dor de cabeça que ele sentia.

Desesperada, a mãe de João, chama a madrinha de seu filho, para buscarem a cura para tais moléstias na casa de culto de Mestre Severiano Manuel de Abreu, famoso nome dentro do Candomblé baiano da época, graças a este, o pequeno João curou-se de suas graves moléstias, se conscientizando seguidamente que a razão de todas suas doenças, era como alguns do candomblé diziam na época : a cobrança de seus pais espirituais que exigiam que fosse a partir daquele momento iniciado no candomblé. (NASCIMENTO: 2003. p.29)

Provavelmente, Joãozinho da Goméia teria sido iniciado no Candomblé pelas mãos de Pai Jubiabá em 1930, quando tinha apenas 16 anos. Pelo menos é isso que Ariosto Pinto descreve no jornal *Correio da Manhã*, em uma reportagem em comemoração ao Jubileu de Prata de Joãozinho da Goméia. De acordo com a reportagem:

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 p’ra lá e p’ra cá. Sem cessar. Há reboição 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,

agarrava o jovem e decreta o seu internamento numa *camarinha*(...). 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(...). Passam-se os meses. O jovem está quase pronto. Mês de dezembro de 1930. Dia 21 (...). E quem seria esse João Torres Filho? Apenas o Joãozinho da Goméia, que se julga herdeiro espiritual de Jubiabá e que também atingiu tanta fama ou mais que o seu pai de sacerdócio. (Correio da Manhã, 23 de Dezembro de 1955).

Há diversos relatos sobre a iniciação de Joãozinho da Goméia no Candomblé, entretanto, ao analisarmos a reportagem de Ariosto Pinto para o jornal *Correio da Manhã*, percebe-se que a reportagem tem como característica uma riqueza de detalhes através de uma narrativa épica, contando também com elementos sobrenaturais. Além disso, a narrativa tem como elemento pai Jubiabá, que Ariosto descreveu em sua reportagem como um dos mais poderosos feiticeiros da sua época.

Em 1972, a famosa Ialorixá<sup>2</sup> (ou yalorixá) de um dos mais tradicionais Candomblé Baiano, Olga de Alaketu, põe em dúvida a veracidade de que Joãozinho era mesmo iniciado nos moldes tradicionais do Candomblé, além disso a mãe-de-santo tece uma crítica à quem faz apresentações que envolvem os segredos do Candomblé.

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

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 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.(*O Pasquim*. 3 de Julho de 1972)

O fato de ter iniciado o seu sacerdócio com pai Jubiabá era mal visto pelas casas de Candomblé mais tradicionais da Bahia. Por ser “candomblé de caboclo”, ou *jarê*, pai Jubiabá não era considerado um sacerdote de respeito, por não seguir uma linhagem de Candomblé tradicional.

A fama de Joãozinho sempre esteve acompanhada, entretanto, por muita polêmica. Como se sabe, na luta por legitimidade entre os vários modelos rituais, o candomblé de angola nunca conseguiu

---

<sup>2</sup> Também popularmente conhecido como “mãe de santo”, representa a autoridade máxima do gênero feminino dentro de um terreiro de candomblé ou de religiões de matrizes africana.

desfrutar o mesmo prestígio do candomblé jeje-nagô (modalidade de rito de influência iorubá e fon) praticada por casas famosas como Engenho Velho, Opô Afonjá, e Gantois. Além disso, o próprio Joãozinho não parece ter se preocupado muito com a questão da pureza ritual. (LODY.2002, p. 155)

O Candomblé realizado por pai Jubiabá, não era bem visto pelas casas mais tradicionais de Candomblé na Bahia (casas essas como Engenho Velho, Opô Afonjá, e Gantois), por ser um culto onde deuses do panteão Iorubá, ou Orixás, eram assimilados a entidades nativas brasileiras, como por exemplo, índios, caboclos ou descendentes de índios.

Nos moldes de feitura tradicional do Candomblé, os “filhos de santo passam por um série de rituais que são denominados como “iniciação”. A iniciação é um ritual restrito, apenas quem detém o conhecimento são os que professam a religião. No que denominamos como “candomblé de caboclo”, não há uma iniciação e, entretanto, os adeptos passam por uma preparação para o indivíduo poder incorporar a entidade referente a um caboclo ou a qualquer outro espírito nativo brasileiro.

Mas é preciso estar atento para o fato de que nos candomblés de caboclo, embora não houvesse uma iniciação seguindo o modelo dos outros candomblés, os adeptos passavam por uma preparação. O xicarangoma Almiro Miguel Ferreira, ou simplesmente Tata Almiro, em comunicação no Encontro de Nações de Candomblé, realizado em 1981, em Salvador, BA, falou sobre a estrutura do candomblé de caboclo. Almiro era bisneto de Silvana, do terreiro Viva Deus, considerada uma das iniciadoras do candomblé de caboclo na Bahia. Segundo ele, não existia iniciação, propriamente dita; o que havia era a “preparação” do indivíduo para “receber” o caboclo, não havendo “saída”, tampouco dijina (nome iniciático). (MENDES. 2014, p.129)

Em um período onde a descendência africana era sinônimo de privilégio, Joãozinho da Goméia sofreu fortes críticas por sua feitura não ter sido nos moldes tradicionais do Candomblé, além do fato de ser homossexual.

Este camarada João da Pedra Preta! Que moleque vergonhoso. Seus antepassados, o que eles sabem? Eles 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 (PIERSON:1967, p.276. In. SILVA)

No ritual de “feitura” de Joãozinho da Goméia, sabe-se que o Babalorixá aproximou-se de Edith Apolinária Santana, mais conhecida como Mãe Samba, integrante do terreiro Bate Folha, de seu Bernadino, que tinha como segmento os

molde da nação “Angola”. Pai João aproximou-se de mãe Samba e ela o ajudou a conhecer melhor os rituais e fundamentos do Candomblé. Joãozinho estava à frente do próprio terreiro de candomblé, entretanto, ele ainda não tinha recebido o cargo de maioridade, ou seja, a obrigação de sete anos, ritual que outorga ao iniciado o direito ao sacerdócio.

É no terreiro do Bate Folha, por intermédio de mãe Samba, que Joãozinho da Goméia realizou os ritos necessários para a obrigação de sete anos. Entretanto, o ritual não foi aberto ao público, o que aumentou ainda mais os rumores de que a feitura de Pai João não tinha legitimidade.

Não sabemos se Joãozinho fora preparado para o culto a caboclo no terreiro de Jubiabá, ou mesmo se ele efetivamente passou por qualquer processo iniciático sob sua responsabilidade. O fato é que ele foi reconhecido por ser um pai de santo da nação Angola, e segundo Gisèle Cossard quem “terminou” a iniciação de Joãozinho fora mãe Samba Diamongo (que foi iniciada no terceiro barco do candomblé do Bate Folha, dirigido por Bernardino da Paixão) (MENDES:2014, p.130)

Percebe-se que mãe Samba foi fundamental na formação e orientação de pai João como Babalorixá. Tamanha foi a aproximação entre os dois, que mãe Samba foi convidada por Joãozinho, a morar na Goméia. Na Goméia, mãe Samba iniciou muitos dos filhos de santo do Babalorixá, realizou obrigações e passou a auxiliar o pai de santo nas funções do terreiro, sendo assim, pai João passou a ser iniciado praticando o Candomblé que seguia os padrões da nação Angola<sup>3</sup>.

A partir da obra *Mulato, homossexual e macumbeiro: que rei é este? Trajetória de João da Goméia (1914-1971)*, de Elizabeth Gama, observa-se que a autora faz uma abordagem sobre o processo de alguns pais de santo assumirem-se homossexuais (ainda que de maneira sutil e velada), na década de 1930, principalmente pais de santo de Candomblés não tradicionais ou praticantes de Candomblé de caboclo.

Parece haver um início de processo a partir dos anos de 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. (GAMA: 2012, p.90)

Pensando na conjuntura do Candomblé de caboclo naquele período e o fato de

---

<sup>3</sup> O candomblé chamado Angola tem uma origem banto (complexo linguístico pertencentes de Angola, Congo e Moçambique) e os deuses reverenciados denominam-se inquices, como Mutalambô, Matamba, Dandalunda, entre outros. (DOMINGUES,2007, p.03)

Joãozinho da Goméia ser homossexual, entende-se que esses fatores contribuíram para o incômodo das grandes Ialorixás baianas. Além disso, havia acusações de que o Babalorixá abusava fisicamente das filhas de santo. De acordo com Gama, “Joãozinho da Goméia além de não ser visto como um sacerdote não respeitado pelos seus pares era constantemente acusado de agressão física contra suas filhas de santo...” GAMA:2015, p.51)

Aos 18 anos iniciou a sua trajetória como Babalorixá em Salvador, abrindo o seu terreiro no bairro São Caetano ), mais precisamente, na Rua Goméia, tornando-se famoso ao incorporar o caboclo Pedra Preta, ficando conhecido também como João da Pedra Preta e as entidades atribuídas ao Babalorixá eram Iansã (também sendo conhecida como Oiá ou Oyá) e Oxossi.

Nesse período, também surgiu o apelido que o acompanhou durante toda sua trajetória como Babalorixá, “pois o primeiro terreiro que fundou em Salvador ficava precisamente na Rua da Goméia, no bairro de São Caetano - periferia de Salvador. (NASCIMENTO: 2004, p.3).

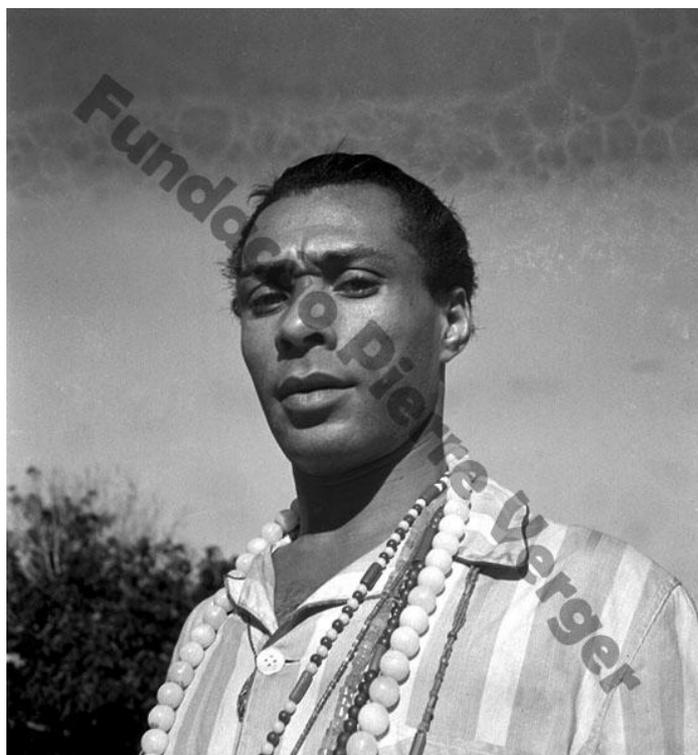


Foto de Joãozinho na goméia baiana, tirada por Pierre Verger-

#### ILUSTRAÇÃO 1.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Ilustração 1- Foto disponível no site <http://www.pierreverger.org/br/>

O caboclo pedra preta, entidade da qual Joãozinho incorporava, era a grande “atração” da Goméia baiana. A entidade atendia de forma voluntária os filhos de santo da casa e leigos que procuravam a entidade em busca de curas de doenças e auxílios espírituais, além disso, as festas na Goméia baiana tinham como destaque as grandiosas festas para o caboclo, que levavam dias para a preparação, com sacrifício de animais para ser servido junto com outras comidas aos convidados da festa.

Ainda segundo a descrição de Gisele Cossard, as festas na Goméia de São Caetano eram grandiosas, e levavam vários dias de preparação. Um boi era sacrificado pela manhã, e preparado para ser servido à assistência durante a festividade, juntamente com outras comidas. Durante todo o dia, a comunidade se ocupava dos preparativos para a festa, produzindo grandes quantidades de comida, preparando jurema (bebida consagrada aos caboclos), pendurando fios de bandeirolas de papel entre as árvores, e instalando guirlandas de luzes para iluminar a parte externa do terreiro. À noite, o candomblé se iniciava com louvores aos orixás – três cantigas para cada um deles – e na sequência eram entoados os pontos – ou cantigas - em louvor aos caboclos. Pedra Preta chegava, dançava com os fiéis, e se retirava, para vestir seu traje ritual. (MENDES: 2014, p. 131)

Apesar de Joãozinho da Goméia ter estabelecido o seu terreiro na capital baiana, entretanto, naquele período, o Candomblé era marcado pela significativa presença das mulheres a frente do sacerdócio e dos cultos. Ao analisarmos representatividade de Joãozinho da Goméia como sacerdote de Candomblé, percebe-se que o mesmo ganha destaque a partir da aproximação que o Babalorixá passou a ter com intelectuais do período, a destacar, Roger Bastide, Pierre Verger e Ruth Landes. Com relação à aproximação de Joãozinho da Goméia com Édison Carneiro, Gama (2012) diz que o estudioso “buscou no terreiro de Joãozinho da Goméia informações para seu livro sobre cultura religiosa de origem africana não-sudanesa na Bahia e encontrou um jovem pai-de-santo disposto a dar informações...” (GAMA. 2013, p. 06)

Mesmo com todo o contexto político da ditadura do Brasil, a década de 1930 foi marcada pelo interesse de estudiosos em assuntos que abordavam a cultura africana. Diversos pesquisadores e estudiosos “desembarcam” em Salvador no intuito de desenvolverem estudos dos elementos da cultura negra, étnicas e raciais, a fim de compreender elementos afro-culturais inseridos no “Novo Mundo”. Nos períodos das décadas de 1930 e 1940, Joãozinho da Goméia contribuiu para os estudos de Roger Bastide e Pierre Verger, este último, contratado pela revista *O Cruzeiro*, na condição de

fotógrafo. Pierre Verger registrou o dia a dia na Goméia, o ritual de iniciação no candomblé, rituais limitados à apenas aos integrantes da religião.

Pierre Verger, que fotografou a Goméia em 1946, ano em que chegou à Bahia. Isso nos leva a crer que, se não foi o primeiro, seguramente foi um dos primeiros terreiros registrados por suas lentes. Pierre Verger (1902-1996), após viajar durante quase 14 anos pelo mundo, chegou à Bahia e se encantou pelo mundo do candomblé, que passou a estudar sistematicamente, ao longo de sua vida. 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. (MENDES: 2012, p.62)



Cerimônia na Goméia Baiana- **ILUSTRAÇÃO 2.**<sup>5</sup>

<sup>5</sup> **Ilustração 2** - Disponível em: <http://www.pierreverger.org/br/acervo-foto/fototeca/category/478->

Além de Pierre Verger, segundo Gama (2012), a pesquisadora norte-americana Ruth Landes realizou um registro das filhas de santo de Joãozinho da Goméia, na ocasião, era a festa do Bonfim, na capital baiana, o registro da foto é do ano de 1939.



Filhas de santo de Joãozinho da Goméia na festa do Bonfim, Salvador, sob o registro de Ruth Landes- **ILUSTRAÇÃO 3.**<sup>6</sup>

No ano de 1938, a norte-americana Ruth Landes chegou ao Brasil para realizar uma pesquisa sobre o negro brasileiro, a fim de completar seu doutorado em antropologia pela Universidade de Columbia, além de investigar situação interracial brasileira, com uma perspectiva de compará-la com a situação norte-americana.

Ruth Landes realizou pesquisas referentes ao Candomblé, passou por cidades como Rio de Janeiro e Bahia, nessa última, permaneceu durante alguns meses e estabeleceu relações com Édison Carneiro, para melhor compreender a cultura negra no Brasil. Landes, observou o Candomblé brasileiro como um espaço dominado em sua maioria por sacerdotisas mulheres.

Ruth Landes, antropóloga treinada pela Universidade de Columbia (EUA), chegou em Salvador, Brasil, no ano de 1938, com o intuito de comparar as relações raciais entre os Estados Unidos e o Brasil. Depois de começar sua viagem no Rio de Janeiro, Landes chegou à cidade de Salvador e encontrou uma cultura afro-baiana bem

---

candomble-joaozinho-da-gomea.html. Acessado em 21/08/2015

<sup>6</sup> Disponível em: <http://www.siris.si.edu>

diferente, especificamente na religião do candomblé. Seu livro, *A Cidade das Mulheres* (publicado em 1947 nos Estados Unidos e 1967 em Português no Brasil), descreveu o candomblé como uma religião matriarcal. (ANDRESON. 2011, p.01)

Em descrições pessoais, Landes (2012) identifica que “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 delinquente...”. (LANDES:2002, p. 330).

Na descrição realizada por Landes (2012), podemos destacar que a designação as mulheres ao posto de ocupação mais alto na hierarquização de uma casa de Candomblé, contribuiu para o ponto de vista que a autora construiu sobre Joãozinho da Goméia. Além disso, a autora conclui que “muita gente acha que os homens não devem tornar-se sacerdotes e, em consequência, um homem alcançava esta posição apenas sob circunstâncias excepcionais. De qualquer modo, jamais pode funcionar tão completamente como uma mulher...”, (LANDES, 2002, p. 330).

Ao analisarmos a trajetória de Joãozinho da Goméia como Babalorixá ainda na Bahia, observa-se que além de ser homem em um espaço no qual o culto era dominado em sua maioria por mulheres, a sua ascensão não era bem vista aos olhos não só pelas tradicionais Ialorixás baianas, mas também por intelectuais do período, além do fato de ser homossexual.

Diversos trabalhos sobre a trajetória de Joãozinho da Goméia vêm sendo realizados ao longo dos anos. Percebe-se que a memória de Joãozinho da Goméia tornou-se um espaço de disputa no campo das investigações

Sendo assim, entende-se que as memórias em torno do Babalorixá são construções que não limitam-se apenas ao campo religioso, mas que perpassam mediações que caracterizam relações de poder, o que possibilita a hierarquização dos interesses dominantes sendo eles de caráter político, cultural, aspectos de classes ou até mesmo intelectuais. “Isto não é produto do acaso; é sim, resultado da relação e interação entre os diversos atores históricos em um determinado momento conjuntural...”. (PADRÓS. 2001. pg.80)

Joãozinho da Goméia destacou-se como Babalorixá no período da década de 1930 até a década de 1970, sendo assim, é preciso compreender o processo de formação do Candomblé brasileiro abordando os cultos aos Orixás que tem como antecedentes os cultos na África, e é essa abordagem que realizaremos na próxima seção.

## 1.2 O culto aos Orixás e suas raízes africanas

*Orisá* ou Orixá, vodum e inquices, são entidades cultuadas em territórios africanos, cujas convicções religiosas correspondem às forças da natureza, ou seja, a entidade é uma força pura e sua presença é perceptível quando incorporada em uma pessoa. O Orixá é uma força imaterial, manifesta a sua presença através da possessão do corpo de um ser humano durante rituais realizados em sua honra, além disso, Orixá representa o ancestral divinizado, onde todos são partes de uma numerosa família originária do mesmo antepassado.

Entender a organização dos cultos aos Orixás em territórios africanos pode parecer algo complexo, tendo em vista, o fato dos cultos não se darem de maneira homogênea e de não haver um panteão africano bem definido, entretanto, compreender a formação dos cultos ainda em territórios do continente africano é fundamental para analisarmos a construção de uma identidade religiosa de matriz africana no Brasil, tendo em vista a importância do papel da religião como referência de identidade, devido à necessidade de grupos afrodescendentes reelaborarem sua identidade religiosa e social. De acordo com Bauman.

A ‘identidade’ só nos é revelada como algo a ser inventado, e não descoberto; como alvo de um esforço, ‘um objetivo’; como uma coisa que ainda se precisa construir a partir do zero ou escolher entre alternativas e então lutar por ela e protegê-la lutando ainda mais — mesmo que, para que essa luta seja vitoriosa, a verdade sobre a condição precária e eternamente inconclusa da identidade deva ser, e tenda a ser, suprimida e laboriosamente oculta. (BAUMAN, 2005, p. 22)

De acordo com Bauman (2005), a identidade em si não está totalmente atrelada ao local de nascimento do indivíduo, mas sim, a maneira que esse sujeito se reconhece no território em que se encontra. Sendo assim, é importante compreender as diferenças nas realizações dos cultos na África e no Brasil. Não se pode anular a história do negro africano, com os seus antecedentes na África e são essas histórias que marcam o nascimento de uma nova identidade afroreligiosa no Brasil.

Lembrando que a História do negro africano e brasileiro não nasce a partir do processo de escravidão instalado no Brasil colonial. No século XV, quando europeus desembarcaram em alguns territórios do continente africano, encontraram entre os africanos um estilo de vida já formado, com uma organização social, religiosa e econômica já estabelecida e que giravam em torno do âmbito familiar e do povoado que

coabitava o mesmo território. (ALBUQUERQUE; FILHO,2006).

Nada se realiza sem antes consultar as divindades e as oferendas feitas pelo ser humano ao Orixá, em troca da garantia de proteção, abundância e prosperidade, caso contrário, se não satisfazê-los, acredita-se que a negligência aos deuses pode resultar em catástrofes, calamidades ou doenças. Os rituais em celebração aos Orixás em alguns territórios provenientes da região central, eram encarregados de sacrifícios e oferendas. O orixá incorpora naqueles que são denominados como *elégùn*, mais adiante voltaremos a falar sobre como se dá a iniciação desses *elégùns*<sup>7</sup> nos cultos aos Orixás.

Através da instituição do culto aos antepassados, os antigos iorubás estabeleceram as bases míticas de sua própria origem como povo, deificando seus mais antigos heróis, fundadores de cidades e impérios. aos quais se atribuiu à criação não somente do povo iorubá como de toda a humanidade. Dá-se assim a gênese do orixá Odudua, rei e guerreiro, considerado o criador da Terra, e de Obatalá, também chamado Orixanlá e Oxalá, o criador da humanidade, além de muitos outros deuses que com eles fazem parte do panteão da criação, como Ajalá e Oxaguiã (PRANDI: 2005 p.4).

Na África, a organização aos cultos dos deuses africanos ou Orixás não ocorriam de forma semelhante ao Candomblé brasileiro, que reúne no mesmo lugar diversos cultos. No território africano esses cultos são realizados de maneira geograficamente dispersa. Apesar disso, as divindades apresentam traços semelhantes em várias das mitologias africanas.

---

<sup>7</sup> *Elégùn* é aquele que passou pelo processo de “iniciação” das religiões de matriz africana, o *Elégùn* quando iniciado entra em transe com a possessão do orixá.

**TABELA 1<sup>8</sup>**  
**Organização dos cultos africanos**

“NAÇÃO”	JEJE	NAGÔ – QUETO- IJEXÁ	CONGO- ANGOLA
Nome genérico das divindades	Vodum	Orisá/Orixá	Inquice/ Nkisis
Sacerdotisa	Humbono	Ialorixá/ Yalorixá	Mameto
Sacerdote	Humbondo	Balalorixá	Tateto/ Tata
Iniciado (a)	Vodunce	Iaô	Muzenza
Iniciado mais idoso	Ebome	Ebome	Unzó/ canzuá/ ganzuá
Cerimônia fúnebre	Sirrum	Axexê	Itambi
Nome das almas	Cutuntó	Egúm	(in)vumbi
Língua dos cânticos	Jeje	Nagô- Queto- Ijexá	Congo-angola
Origem Africana	Fon	Yourubá	Banto

Um dos grandes exemplos sobre as diferenças das organizações religiosas no espaço africano identifica-se o culto ao *Sangô* ou *Xangô* na região de Oyó. A ele foi atribuído como aspecto de divindade a justiça e o poder do trovão. Entretanto, na região de Ifé o culto a *Xangô* é inexistente e o deus local é conhecido como *Oramfé*, cujos aspectos como justiça e o poder dos trovões o são atribuídos, assemelhando-se a *Xangô*.

Na mitologia africana, *Xangô* é representado como um rei guerreiro, o terceiro na dinastia de Oyó, no seu aspecto divino atribui-se a personalidade viril e atrevida, justiceira e violenta. Tendo como esposas três outras divindades, *Oiá*, *Oxum* e *Obá*, *Xangô* carrega como símbolo um machado de duas lâminas.

Entende-se que o culto aos Orixás está diretamente ligado a variações locais, ou seja, o culto está associado a um determinado território, e de como cada orixá ocupa a posição de “deus” em determinados territórios, e essas denominação são fundamentadas a partir de uma tradição das cidades que os cultuam.

Os cultos africanos são dinásticos, familiares, tribais ou circunscritos a determinadas localidades. Na chamada *Yorubaland* ele não fogem a essa regra. Não existiam, portanto, na África, organizações semelhantes aos terreiros de candomblé brasileiros, que reúnem num mesmo lugar cultos diversos e originalmente dispersos no território africano. Essa nova organização foi fruto da escravidão e da reunião compulsória, numa terra estranha, de vários grupos que, em sua terra de origem cultuavam diferentes divindades. Na região ocupada pelos vários grupos nagô, por exemplo, o orixá *Oxossi* só era cultuado na região de Ketu, *Xangô* na região de oyó; *Yemanjá*, em Abeocutá; *Ogun* em Ire, e assim por diante. O terreiro de candomblé, tal como

<sup>8</sup> **Tabela 1:** CASTRO, Yeda Pessoa. *Língua e Nação de Candomblé*. Revista do Centro de Estudos Africanos da USP. 4. 1981.

conhecemos, é a criação nas condições adversas da escravidão, de uma nova instituição e de um novo modelo de culto, adaptado às circunstâncias encontradas no Brasil.(SANTA'ANNA, p.03)

A cada entidade é atribuído um elemento da natureza, tais como: o vento, o trovão, as águas doces, as águas salgadas, a lama, a caça, o trabalho com metais, ou ainda, o conhecimento e utilização das plantas. Todos esses elementos estão relacionados ao crescimento da vida e como manifestação do poder divino, e cada elemento está ligado mitologicamente a um Orixá. De acordo com Pierre Verger, "O poder, *asé*, do ancestral-orixá teria, após a sua morte a faculdade de encarnar-se momentaneamente em um de seus descendentes durante um fenômeno de possessão por ele provocada..." (VERGER: p.18,1997).

O axé é o poder vital, a grande força e energia para o funcionamento de todas as coisas e o axé está inteiramente ligado às forças da natureza, porque o culto aos orixás está relacionado a essas forças.

TABELA 2<sup>9</sup>

## Divisão de entidades e região dos cultos de matrizes africana

ENTIDADES	REGIÃO	ELEMENTO DA NATUREZA CORRESPONDENTE.
<i>Yansa ou Oyá.</i>	Irá	Divindade dos ventos e das tempestades.
<i>Sango ou Xangô.</i>	Oyó	Divindade do trovão.
<i>Osún.</i>	Ijexá e Ijebu	Divindade das águas doces.
<i>Osalá.</i>	Ifé	Divindade da procriação.
<i>Yemonjá.</i>	Egbá	Divindade das águas salgadas.
<i>Ogùn</i>	Ekiti e Ondo	Divindade dos ferreiros e das guerras.
<i>Ososí</i>	Ketu	Divindade das caças.
<i>Osumare</i>		Divindade da transformação.
<i>Omolu ou Obaluaye</i>	Empé (Tapá)	Divindade das varíolas e das doenças.
<i>Nana Buruku</i>	Tapá	Divindade das águas pantanosas
<i>Lôgunède</i>	Ilexá	Príncipe, divindade da beleza e da riqueza
<i>Òsanyìn</i>	Iraô	Divindade das plantas medicinais e litúrgicas.
<i>Obà</i>	Oyó	Divindade do rio de mesmo nome, guerreira.

Verifica-se que até a colonização europeia em territórios africanos no século XIX, os grupos denominados como iorubas não eram compostos apenas por um povo, conheciam-se como: ekiti, ijexá, oyó, ifá, sabe, entre outros.

### A Iniciação de um *elégùn* na África.

Voltaremos a abordar processo de iniciação de um *elégùn* em terras africanas. Diferente do Brasil, onde em um terreiro de Candomblé pode iniciar vários indivíduos em Orixás diferentes, em territórios africanos todos são iniciados no mesmo Orixá, de acordo com o território que se vive.

<sup>9</sup> Tabela 2- VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás**. Salvador: Corrupio, 1981.

Na África, desde o nascimento de uma criança o seu destino já está ligado ao Orixá. Os responsáveis pela criança os levam até a um Babalaô<sup>10</sup>, responsável pela adivinhação do destino do recém-nascido. Aos sete anos de idade o futuro elégùn é entregue a um sacerdote para ser iniciado.

Em certas regiões nagô [...] os futuros elégùn fazem sua iniciação em grupo mais ou menos numerosos [...] assim como na Bahia onde é idêntico o ritual seguido [...] de um lado e outro do oceano Atlântico, ascerimônias de consagração dos novos elégùnsangó duram dezesseteadias[...] algumas vezes pode haver variações nos detalhes do ritual. masasequência geral das diversas partes de uma iniciação é a mesma.(VERGER: 1997, p. 36)

A consagração ao Orixá pode ser realizada em um templo já existente ou em cidades e roças próximas, o futuro iniciado é destinado a um local que deverá ser privado, ficando lá até o início de uma cerimônia pública. Esse lugar privado é conhecido como *igbóikú*<sup>11</sup>, e a permanência neste local caracteriza a consagração à divindade, a passagem entre a existência profana e a nova existência, o profano “morre” para dar lugar à pureza da divindade.

Na consagração ao Orixá são usadas no futuro *elégun*, ervas vegetais e infusão de folhas, cascas e raízes dedicadas ao Orixá, reforçando a relação entre *elégun* e divindade. Na preparação deste ritual está o *àse*, a força imaterial da divindade, “o àse, a força do deus, parece exercer uma ação sobre o cérebro dos iniciados e contribuir para deixá-los num estado de entorpecimento que fará deles criaturas dóceis e aptas à consagração...”.(VERGER:1997,p.37)

Ainda no *igbóikú* são realizados diversos rituais e purificação até a cerimônia pública do *elégun*. Os rituais ainda contam com o sacrifício de animais, tais como, pombos, tartarugas, galos, galinhas-d’angola, entre outros. O sangue dos animais é derramado na cabeça do iniciado, para estabelecer a ligação entre *elégun* e Orixá. O *elégun* ainda tem os cabelos raspados, o que simboliza a purificação para o recebimento do Orixá.

Por fim, há a cerimônia de escolha do novo nome que o *elégun* passará a usar. Essa cerimônia é denominada com *Ijétadogún*. Após o fim da iniciação, o *elégun* passa por uma reaprendizagem das atividades da vida cotidiana.

<sup>10</sup> Sacerdote responsável pelo culto de Ifá, pela divinhação.

<sup>11</sup> “a floresta da morte”

### **1.3 O processo histórico de criação do Candomblé e sua difusão em algumas cidades do Brasil**

A origem dos cultos de matrizes africanas é objeto de pesquisa desde estudos de Nina Rodrigues, passando por Édison Carneiro, Pierre Verger, Roger Bastide, até mesmo por estudiosos mais atuais, como por exemplo, Reginaldo Prandi e Agenor Miranda. Atualmente, há diversas produções sobre o Candomblé ou de outras vertentes das religiões de matrizes africanas.

A produção de textos e material fotográfico sobre o candomblé e outras denominações das heranças religiosas africanas reinterpretadas no Brasil é, hoje, bastante representativa no contexto editorial brasileiro. Os primeiros escritos datam do final do século XIX e resultam das pesquisas feitas na Bahia pelo médico maranhense Raimundo Nina Rodrigues. (SANTOS, 2012, p.319)

As religiões afro-brasileiras têm como uma característica particular transmitir oralmente os princípios e as práticas doutrinárias. Não há a existência de livros sagrados ou algum registro de suas doutrinas como algo unificado. As práticas religiosas no Candomblé têm a sua divulgação bem restrita, são rituais envolvidos em uma atmosfera de mistério o que para uma sociedade ocidental formada por uma cultura judaico-cristã, pode ser pouco compreensiva.

A origem e os ensinamentos do Candomblé enquanto prática religiosa não está materializada em uma narrativa tradicional. Ferreti (2010) identifica que os segredos aos cultos dos Orixás tem suas origens ainda em território Africano, entretanto, no Brasil tomou-se uma característica ainda mais restritiva em decorrência da perseguição dos rituais realizados por negros escravizados entre o século XVI ao XIX. O conhecimento africano é oral, com forte ancoragem no religioso, tanto o conhecimento mítico, como prático e moral.

Entretanto, Ferreti (2010) refuta a afirmativa de que a transmissão dos rituais sagrados do Candomblé sejam passados apenas pela oralidade. O autor argumenta que, “partindo do estudo de cadernos e textos de autoridades religiosas, contudo, um livro constata o forte papel da escrita para as religiões afro-brasileiras...”. (FERRETI, 2010,s/p). De uns tempos pra cá a escrita tem feito parte referente à passagem das tradições dos rituais afroreligiosos.

O que hoje conhecemos como Candomblé, teve nas suas origens a denominação

calundu colonial, e foi resultado de uma organização de matriz afrorreligiosa, de negros originários da África, principalmente dos grupos bantos e sudaneses.

Durante o século XVI do período colonial brasileiro e ao longo de mais 300 anos, a história do Brasil foi marcada pela chegada do negro africano na condição de escravizado, como força do trabalho servil. O comércio escravocrata iniciou-se nas próprias relações entre populações nativas e locais africanas com os europeus, as relações baseavam-se na troca do escravo negro por mercadorias portuguesas.

Durante todo o tráfico, por interesse comercial, preservou-se alguma informação sobre a origem étnica do africano, mas, na documentação oficial, a identidade da origem podia simplesmente estar referida ao porto de embarque. Embora cada porto concentrasse preferencialmente as presas das vizinhanças, a necessidade de manter portos de embarque afastados, para driblar a vigilância quando o tráfico começou a ficar ilegal.(PRANDI,2000,p.56)

Percebe-se que, neste caso, o conceito de diáspora está atrelado a um deslocamento forçado, a partir do momento que negros africanos são trazidos para o Brasil na condição de escravos pela demanda nas atividades açucareiras do Brasil colônia e, posteriormente, nas minas de ouro, sendo assim, a intensificação da mão de obra escrava.

A maioria dos escravos destinados ao Brasil, procede de áreas comercialmente interligadas, sob o controle de portugueses, como a Costa da Mina, o Congo e Angola. Os escravos procedentes de Moçambique chegaram em uma larga escala ao Brasil, somente na última década do século XVII.(KLEIN,1987. p.51)

Abaixo consta uma tabela com algumas informações sobre a estimativa de desembarque de africanos no Brasil. A tabela não informa a procedência dos portos onde os negros africanos desembarcaram, entretanto, de acordo com a elaboração do Departamento de História da Columbia University (Nova York):

**TABELA 3**<sup>12</sup>**Estimativas de desembarque de africanos no Brasil (1531 – 1780)**

<b>PERÍODO</b>	<b>NO PERÍODO</b>	<b>MÉDIA ANUAL</b>
1531-1575	10.000	222
1576-1600	40.000	1.600
1601-1625	100.000	4.000
1626-1650	100.000	4.000
1651-1670	185.000	7.400
1676-1700	175.000	7.000
1701-1710	153.700	15.370
1711-1720	139.000	13.900
1721-1730	146.300	14.630
1731-1740	146.300	16.610
1741-1750	185.100	18.510
1751-1760	169.400	16.940
1761-1770	164.600	16.460
1771-1780	161.300	16.130
Total: 1.895.500		

---

<sup>12</sup> **Tabela 3-** Fonte: Estatísticas Históricas do Brasil. Volume 3 – 1987. Pg.58

TABELA 4<sup>13</sup>

**Negros africanos procedentes dos portos de Luanda (1750-1757) e de Benguela (1762-1767), por categoria.**

PORTOS	TOTAL	CATEGORIA		
		Adultos	Crias de pé	Crias de peito
Total	109.167	103.469	4.516	1.182
Luanda	79.697	74.353	4.438	906
Benguela	29.470	29.116	78	276

Dezenas de etnias e nações de partes da África foram trazidas contra a própria vontade para o Brasil por meio do tráfico negreiro, entre elas, identifica-se negros originários de Senegal, Angola, Costa da Mina, Guiné, dentre outros territórios.

Cada grupo africano tinha a sua particularidade na forma de culto aos seus deuses e apesar de todos os esforços de convertê-los ao cristianismo, o africano escravizado continuou por cultivar os seus deuses, praticando suas religiões de origem.

A diferença de uma nação religiosa para outra passa pelas características do culto, dos alimentos, das roupas, da mitologia, da designação de suas divindades, do sistema de cores classificatórias dessas divindades, da maneira como se tocam os atabaques e da utilização da língua (que pode ser iorubá, no candomblé da nação ketu; quimbundo, da angola; e ewe, da nação jeje) utilizada nas cantigas rituais, rezas e saudações. (DOMINGUES, 2007, p.4)

Hoje, no Brasil, o que se conhece por Candomblé é justamente o resultado de um processo de diáspora, onde o comércio do negro africano para o Atlântico contribuiu para a formação da identidade e cultura afroreligiosa. A formação dos terreiros vão representar uma resistência identitária, uma forma do negro africano escravizado “voltar” as suas origens

Ao pensarmos nos estudos de Stuart Hall, na obra “*Da Diáspora- Identidade e Mediações Culturais*”, ainda que o autor veja a questão da diáspora pela ótica da dispersão afro-caribenha para o Reino Unido, na década de 1940, faz com que seja

<sup>13</sup> **Tabela 4-** Fonte: Estatísticas Históricas do Brasil. Volume 3 – 1987. Pg.59

possível pensarmos na diáspora africana para o Brasil, como percussora na formação da identidade afro-brasileira, seja em questão cultural ou religiosa. Segundo Verger (1981), os primeiros registros sobre as religiões africanas, no Brasil, datam de 1680, a partir de anotações feitas pela Santa Inquisição.

A formação da identidade afro-brasileira não foi construída de maneira homogênea e sim híbrida, segundo Prandi.

Nos primeiros séculos do tráfico, chegaram ao Brasil preferencialmente africanos bantos, seguidos mais tarde pelo sudaneses, cujo tráfico se acentuou a partir da queda do império de Oió, destruídos pelos fons do Daomé e depois dominado pelo haussás. (PRANDI,2000,p.56)

De acordo com Silveira (2010), desde o século XVII tem-se notícias de cultos africanos em terras brasileiras. De fato, há cerca de vinte anos uma imensa massa de informações sobre o que se convencionou chamar “calundu colonial começou a ser revelada por historiadores e antropólogos brasileiros...” (SILVEIRA, 2010. s/p).

Os registros do calundu datam a partir de meados do século XVIII e não tinham os seus cultos realizados em templos, entretanto, havia um calendário de atividades para os rituais, os cultos eram realizados em residências de pessoas importantes contando até mesmo com a participação de brancos.

Reis (2005) identifica que o calundu era terminologia genérica para denominar as práticas de cultos de matrizes africanas em um modo generalizado. O calundu era realizado em um espaço doméstico e misturava em seus rituais os cultos aos deuses africanos, tradições católicas e indígenas e também tinha como característica o atendimento à população prestando serviços como cura de doenças como tuberculose, varíola, recursos de fármacos tradicionais, serviços esses que a colônia não assegurava de maneira satisfatória para a população.

No que se refere ao sincretismo religioso, os calundus de origem jeje, acabaram “aderindo” ao catolicismo, enquanto que o de origem banta tiveram dupla “adesão”, ao catolicismo e aos cultos ameríndios. Alguns, no entanto, misturaram tradições africanas, católicas e indígenas no mesmo ritual, dando origem ao que se convencionou chamar umbanda.(SANTOS, p.6. 2008)

Dentre os sacerdotes do calundu colonial, destaca-se a atuação de Luzia Pinta, negra, originária de Luanda, Angola e foi trazida para o Brasil na condição de escravizada no início do século XVIII para a região de Minas Gerais, onde viveu por

cerca de 30 anos, mesmo após ser alforriada.

Luzia era natural de Luanda, Angola, onde viveu desde o nascimento, como escrava, por cerca de doze anos mais ou menos, antes de ser levada ao Brasil pelo tráfico negreiro, no início do século XVIII. Em Sabará, Minas Gerais, ela ainda permaneceu como cativa por muito tempo, até conseguir a tão sonhada liberdade. Após viver em torno de trinta anos na região mineradora, a africana foi forçada novamente a cruzar o Atlântico..(DAIBERT: 2012, p.2)

Em 1742 a sacerdote Luzia Pinta foi denunciada à corte de Lisboa, contra ela pairava a acusação de feitiçaria, o que no período era considerado um delito religioso pelos tribunais do Santo Ofício da Inquisição. Nas denúncias contra Luzia Pinto constava danças, rituais de cura e de adivinhações, elementos que reforçaram acusações contra a sacerdotisa nos tribunais inquisitórios.

No calundu, o culto às divindades, o transe por conta da possessão pelas divindades, os rituais de cura e adivinhações, o ritual caracterizado pelas músicas dos atabaques, nos remete aos cultos afroreligiosos contemporâneos, sendo assim, é possível compreendermos que o Candomblé, teve a sua origem nos ritos de calundu e foi resultado da diáspora África-Brasil, ou seja, sua formação não tem como característica totalmente homogênea a partir da junção de vários povos de diferentes etnias africanas.

O Candomblé no Brasil se organizou em nações conhecidas como Jeje, Nagô, Ketú (Queto), Ijexá, Congo e Angola (CASTRO, 1981). Nações essas que correspondem à região de origem no território Africano, onde se cultuam entidades denominadas como Orixás (Ketu), voduns (Jeje) ou inquices (Angola), cujas convicções religiosas correspondem às forças da natureza, ou seja, a entidade é uma força pura e sua presença é perceptível quando incorporada em uma pessoa (PRANDI, 2011).

Na Bahia, a religião de matriz africana é conhecida como Candomblé, no Rio Grande do Sul e na Amazônia, eles passaram a ser conhecidos por batuque. No Maranhão, são designados de tambor de mina. Em Pernambuco, Sergipe e Alagoas, tais cultos são conhecidos simplesmente por xangôs. Entretanto, qualquer que seja o nome destinado pelos cultos negros, a sua distribuição pelo espaço físico representa a importância litúrgica..

A reunião, no Brasil, de cultos religiosos de origem africana em um modelo litúrgico claramente organizado só ocorreu a partir da chegada maciça dos grupos jêje e nagô no século XIX. Esses grupos chegaram

num momento em que o tráfico negreiro de escravos banto praticamente havia cessado, e em que seus nativos ou descendentes já se encontravam mais integrados à cultura da terra, sendo inclusive, a principal base ancestral dos negros e mulatos aqui nascidos.[...] Ocorreu, no período, como já observado por vários autores, um “florescimento cultural” nagô, resultante da sua concentração numérica, da crise que já vivia a sociedade escravista e também do uso do ioruba como língua franca entre os africanos recém-chegados. (Sant’Anna, p.5)

Durante o século XIX o Candomblé se constituiu na Bahia, onde se concentrava uma grande população negra o que possibilitou um intercâmbio não só religioso, mas também lingüístico, sexual e cultural entre negros escravizados e/ou ex escravizados. Esse intercâmbio possibilitou a reorganização dos cultos africanos fazendo com que a Bahia fosse reconhecida pelo modelo de formação do Candomblé “puro”, originada de um modelo nagô<sup>14</sup>. (SANTA’ANNA, 2013. s/p).

Desde muito cedo, ainda no século XVI, constata-se na Bahia a presença de negros bantu, que deixaram a sua influência no vocabulário brasileiro. Em seguida, verifica-se a chegada de numerosos contingentes africanos, proveniente de regiões habitadas pelos daomeanos (gêges) e pelos iorubas (nagôs), cujo rituais de adoração aos deuses parecem ter servido de modelo às etnias já instaladas na Bahia. (VERGER, 1981, p. 23)

Para a realização dos cultos afroreligiosos, os rituais eram feitos em espaços denominados terreiros. Esses terreiros funcionavam como uma espécie de *continuum* do exílio africano. O terreiro é um espaço litúrgico, um lugar onde se realiza os rituais sagrados, um espaço constituído por muitos significados. Uma maneira de voltar às origens e quem trabalha com essa perspectiva é Sodré (1988), que explica o terreiro enquanto uma organização litúrgica. É parte de um grande patrimônio cultural africano. e acordo com o autor, “A palavra *patrimônio* encontra aqui um lugar próprio. Ela tem em sua etimologia o significado herança: é também ou conjunto de bens que se recebe do pai (pater, patri). Mas é também uma metáfora para o legado de uma memória coletiva, de algo culturalmente comum a um grupo...”. (SODRÉ:1988,p.50).

O Candomblé não representa apenas uma modalidade afroreligiosa, mas também, um espaço de resistência cultural, um mecanismo de preservação da identidade

---

<sup>14</sup> Iorubas ou nagôs -sudaneses dividiam-se em três subgrupos: iorubas, jejes e fanti-ashantis, trazidos do sudoeste do continente africano do que hoje é representado pela Nigéria, Daomei e Costa do Ouro e seu destino geralmente era a Bahia. [http://www.acaoeducativa.org.br/fdh/wp-content/uploads/2012/11/As-religi%C3%B5es-de-matriz-africana-e-a-escola\\_apostila.pdf](http://www.acaoeducativa.org.br/fdh/wp-content/uploads/2012/11/As-religi%C3%B5es-de-matriz-africana-e-a-escola_apostila.pdf)

dos negros escravizados durante tantos séculos, uma referência cultural afro, onde com luta, resistência e criatividade perdura até os dias atuais.

Em todo o território brasileiro formaram-se diversos terreiros de Candomblé, mas foi em Salvador (Bahia), no bairro da Barroquinha, através do Axé Olê Iya Nassô Oká, que se iniciou e se concretizou a estrutura do Candomblé como conhecemos ainda hoje. O Axé OlêIyaNassôOká, popularmente conhecido como Casa Branca ou Engenho Velho é considerado a grande matriz do culto de Candomblé, a primeira estruturada no espaço de um terreiro.

A Bahia foi constituída por uma população majoritariamente negra, isso nas primeiras décadas do século XIX. A Rua Lama servia de recinto de abrigo para o candomblé nagô, uma pequena mesquita e um clube male. “A Barroquinha daquela época era um reduto cultural africano na cidade da Bahia...”. (SILVEIRA, 2004, p.4)

TABELA 5 <sup>15</sup>

TERREIRO	“NAÇÃO”	DATA DE FUNDAÇÃO
Ilê Axé Iyá Nassô Oká/Terreiro da Casa Branca/ Casa Branca do Engenho Velho/Sociedade São Jorge do Engenho Velho ou Ilê Axé Iyá Nassô Oká	Kêtu	1735 <sup>16</sup>
Sociedade São Jorge do Gantois/ Terreiro do Gantois ou Axé Yamassê	Kêtu	1849
Ilê Axé Opô Afonjá	Kêtu	1910
Terreiro do Bogum ou Tumba Jussara	Angola	1919
Terreiro do Alaketu	Kêtu	1836(?) ou 1867
Ilê Axé Oxumarê	Kêtu	1836
Sociedade Cultural e Religiosa Ilê Axipá	Culto aos Eguns, mas com raízes em Kêtu	1980
Ilê Babá Agboula	Culto aos Eguns, mas com raízes em Kêtu	Primeiro quarto do século XX (sem data precisa)

Já Santos (2008), identifica que a data de fundação do ilê Axé Iyá Nassô Oká,

<sup>15</sup> PEREIRA, Rodrigo. Por uma outra diáspora: formação histórica dispersão dos terreiros de candomblé no Grande Rio. pág. 15.

<sup>16</sup> “A data de fundação do Ilê Iyá Nassô é incerta. Alguns autores sugerem o final do século XVIII, enquanto a hipótese mais conservadora aponta para as primeiras décadas do século XIX...” (PARÉS, 2005. pg. 15)

tem origem a partir da data de 1789. O autor argumenta que já existia uma irmandade de negros funcionando, cujos associados teriam sido os fundadores africanos. Hoje, esse Candomblé é um dos maiores e mais respeitados do Brasil, chama-se oficialmente Ilê Axé Iyá Nassô Oká, em homenagem à sua fundadora principal, mas é popularmente conhecido como Casa Branca do Engenho Velho da Federação.

Nas tradições orais não há referência à data de fundação do candomblé da Barroquinha, atual, Ilê Axé Iyá Nassô Oká, nome dado em homenagem a sua fundadora principal, mais popularmente conhecido, como Casa Branca do Engenho Velho da Federação(...) Há indícios, de que o candomblé da Barroquinha, teria sido fundado em 1789, coincidindo com dois fatos importantes: a chegada na Bahia, dos primeiros escravos provenientes do reino de Kétu, de onde seriam seus fundadores e a oficialização da irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios, em 1788. (SANTOS, 2008, p.07)

Além do Ilê Axé Iyá Nassô Oká, o Ilê Maroíá Laji popularmente conhecido como Alaketu, ocupa um importante espaço ao que se refere o processo histórico da formação do Candomblé em território Brasileiro. O Alaketu também encontra-se localizado na Bahia, e segundo Silveira (2003).

O mito de fundação do terreiro do Alaketu, preservado na tradição oral da casa, 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 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 Maroíá Láji, casa de culto dedicada a Oxumarê, onde até hoje são zelosamente mantidas essas tradições religiosas.. (SILVEIRA, 2003. pg.345-346)

Observa-se que as informações relacionadas à fundação do Ilê Maroíá Laji são cercadas de elementos da mitologia africana e carregadas de referências às tradições orais. Uma das grandes características do Candomblé é a oralidade, tendo em vista que durante muito tempo a religião ficou em uma situação de subalternidade, no contexto de uma sociedade com formação eurocêntrica e desigual afetou e afeta de forma grave

quem se encontra em uma situação de vulnerabilidade étnica e socioeconômica.

Alguns pensadores, como Ranajit Guha e Gayatri Spivak, utilizam o termo “subalterno” para se referir a grupos marginalizados; grupos esses que não possuem voz ou representatividade, em decorrência de seu status social. Cabe dizer que se trata de um atributo geral relacionado à subordinação da sociedade, em termos de classe, casta, idade, gênero e trabalho. (FIGUEIREDO, 2010, p.84)

Diferentes das religiões judaico-cristãs onde doutrinas e dogmas foram escritos por líderes religiosos e adeptos, partes do que conhecemos hoje sobre a história, os rituais e os dogmas das religiões de matrizes africanas foram transmitidas através da oralidade, ou fontes como notícias de jornais e registros policiais por causa da perseguição religiosa.

A violência e perseguição consentida aos cultos africanos explicitam-se no âmbito legal na Carta Constituinte de 1824, que qual forçava os negros, às escondidas e recorrentemente revestidas de aparato católico, manifestar suas práticas religiosas; uma vez que de acordo com a mesma, a liberdade religiosa estendia-se além do catolicismo e do protestantismo de brancos estrangeiros residentes no país (...). Embora se tenha notícias de cultos africanos desde o século XVII, pouco se sabe sobre os mesmos. Pouco se conhece sobre a trajetória de líderes e devotos do candomblé no século XIX e sobre a história das religiões afro-brasileiras como um todo. (SANTOS, 2008, p.03)

Sabe-se que na Bahia, havia nesse período uma grande concentração negra no espaço urbano, segundo Carneiro (1959) “se assinalarmos no mapa a localização desses cultos, veremos que todos eles funcionam no quadro urbano ou, no máximo, suburbano, com uma ou outra exceção no quadro rural...” foi um grande reduto de formação e expansão dos terreiros de Candomblé, ainda no recôncavo baiano, terreiros como Ilê Iyá Omin Axé Iyá (conhecido como Gontois) e o terreiro Bate-Folha se popularizaram e resistem até os dias atuais.



Os primeiros filhos de santo do Bate Folha – **ILUSTRAÇÃO 4**<sup>17</sup>

Alguns fatores foram fundamentais para o surgimento e proliferação do Candomblé jeje-nago no estado Baiano, é preciso elucidar a grande concentração dos negros dessa etnia na capital baiana entre as décadas de 1820 a 1835 constituíam 57% da população escravizada.

Santa'Anna (2013), argumenta que nesse mesmo período Salvador contava com um número significativo de negros libertos ou negros considerados escravos de ganho<sup>18</sup> e em ambas as circunstâncias esses negros tinham o controle de algumas atividades comerciais ou atuavam como todo o tipo de biscate. A autora elucidada que os negros de ganho tinham uma maior mobilidade do que os negros escravizados domesticamente.

<sup>17</sup> **Ilustração 4**- Disponível em: <http://tatakiretaua.webnode.com.br/o-inicio/bate-folha-salvador-ba>

<sup>18</sup> A escravidão urbana era comumente estruturada em três grandes grupos: escravos de ganho, escravos de aluguel e escravos domésticos. Na base desta divisão está a renda auferida pela exploração da mão-deobra escrava, inexistente para a categoria dos domésticos. A diferença entre as categorias de ganho e de aluguel está no fato de que no ganho também o escravo podia se apropriar de uma parte da renda, não acontecendo o mesmo no aluguel. (COSTA, 1991. pg. 18)

De alguma maneira, a mobilidade que os negros de ganho ou libertos tinham possibilitou uma maior associação e vivência com outros negros, principalmente quando faziam parte do mesmo grupo étnico ou lingüístico.

Ainda de acordo com a autora, nas primeiras décadas do século XIX já haviam associações religiosas semelhantes ao Candomblé. Inicialmente essas organizações vinculavam-se a irmandades religiosas católicas, no caso, as primeiras irmandades negras que contava com a benção da Igreja. Essas irmandades desempenhavam assistências sociais, e, indiretamente, serviam de “espaço para a preservação de costumes e tradições africanas...”. (SANT’ANNA, 2013. s/p)

A organização dos cultos e a transição do calundu, realizado no espaço doméstico para o terreiro, foi um marco que perpassou as questões religiosas, se pensarmos que o processo histórico dessas formações contribuiu para recriar não só uma identidade religiosa, mas também um modo de manifestação cultural de um determinado grupo étnico e esses elementos são de caráter importante para a formação e compreensão da história e cultura afro-brasileira. Os primeiros cultos domésticos denominados calundus, aos primeiros terreiros de Candomblé, caracterizam uma atividade social e religiosa. Apesar de a Bahia ter concentrado uma grande população negra e ter sido “berço” para o processo de criação e expansão das práticas religiosas de matrizes africanas, a religião se espalhou por todo o território brasileiro.

Santos (2008) nos chama a atenção para o papel que a mulher negra desenvolveu dentro das religiões de matrizes africanas. Geralmente, as mulheres negras escravizadas que pertenciam ao âmbito urbano detinham de uma maior autonomia e independência o que possibilitou a compra da carta de alforria de algumas. Muitas delas desenvolveram atividades como quituteiras ou na costura.

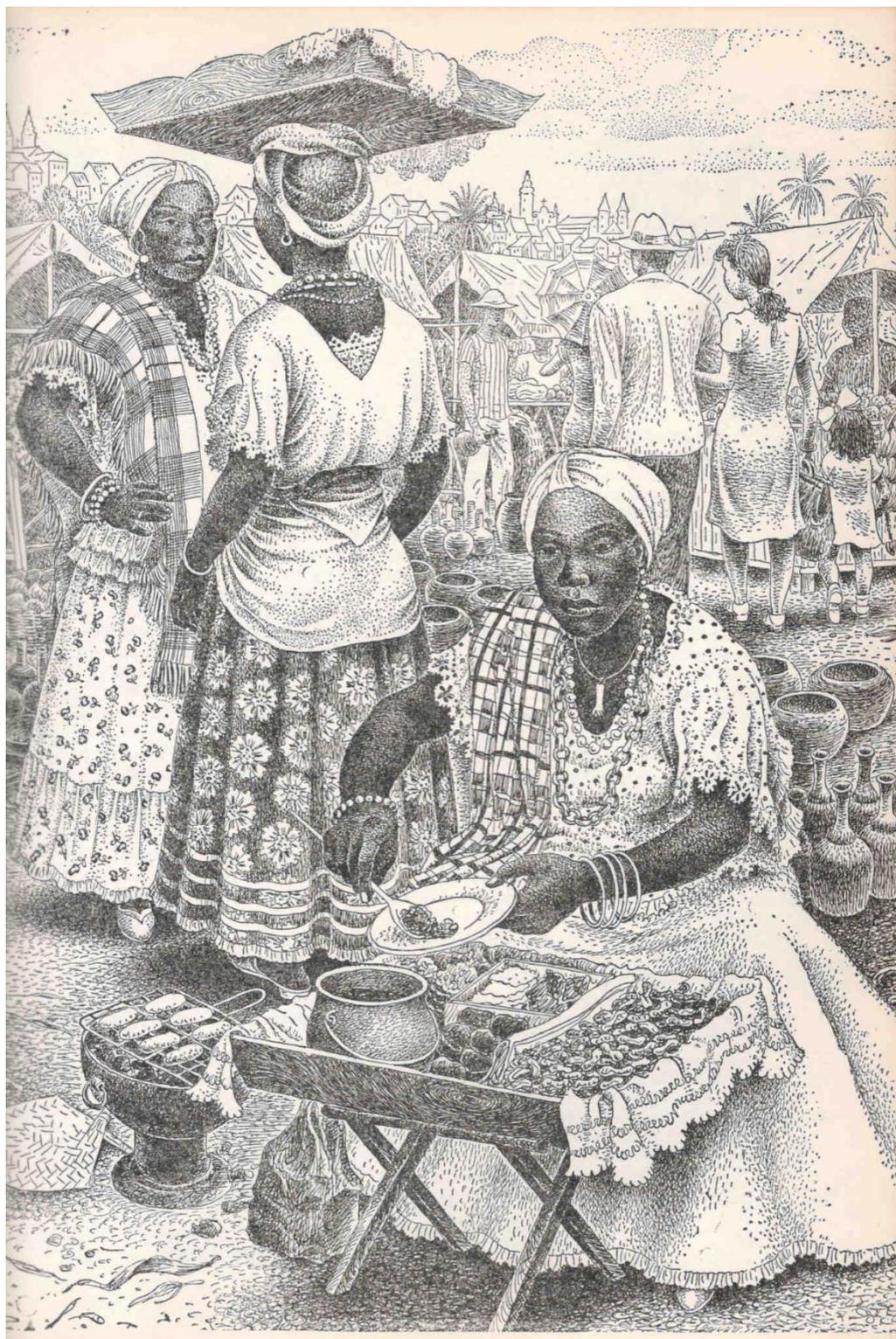


Ilustração das Negras Baianas por Percy Lau<sup>19</sup> - **ILUSTRAÇÃO 5**<sup>20</sup>

<sup>19</sup> Percy, Lau nasceu no Peru em 1903, mas passou a maior parte de sua vida no Brasil, onde fez carreira como desenhista e ilustrador. (SALGUEIRO, 2005. p.27)

<sup>20</sup> **Ilustração 5** - SOARES, Lúcio de Castro. Tipos e Aspectos do Brasil – Negras Baianas – Rio de Janeiro. Revista Brasileira de Geografia. 1975

É realmente uma figura singular e pictórica. Na gravura vemo-la no desempenho da sua atividade principal: o comércio de quitutes. Sentada diante do seu tabuleiro transportável, é encontrada vendendo os seus preparados saborosos, feitos segundo a receita africana que trouxe da terra natal ou lhe foi transmitida pelas gerações: guloseimas, nas quais a pimenta e o azeite de dendê são os condimentos mais freqüentes. O “acarajé” e o “abará” figuram, no tabuleiro, como pratos principais, seguidos do “vatapá”, do “caruru”, da “canjica”, do “tutu”, do “cuscus” etc. etc. (SOARES: 1975. p.206).

Através dos pequenos comércios a mulher negra ocupou um papel de destaque pelas ruas, principalmente em Salvador no final do século XIX, após a Abolição. Entretanto, é preciso ressaltar que havia diferença dos ganhos entre a negra escravizada e a negra liberta. A negra escravizada de ganho trabalhava na rua, geralmente vendendo quitutes em seus tabuleiros e dividia o ganho com os seus senhores. Mas apesar das diferenças ambas desenvolviam funções semelhantes quando circulavam pela cidade exercendo seus ofícios.

A “emancipação” da mulher negra, seja africana ou da terra, contribuiu de forma significativa para a para o surgimento de grupos iniciáticos femininos que se tornaram tradição entre as casas de cultos baianas. Se por um lado, os terreiros se tornavam espaços da mulher por excelência, por outro, cargos exclusivamente masculinos, como o de *babalaô*, o sacerdote adivinho de Ifá ou Fa, entrou em declínio, até quase a sua extinção. Dessa forma as mulheres, reorganizaram práticas e hierarquias e passaram adominar a adivinhação em concomitância com outras atribuições rituais. (SANTO: 2008, p.1)

Os cultos de matrizes africanas se expandiram pelo país e não se formaram de maneira homogênea, é possível reconhecermos singularidades na realização das práticas e até mesmo de como eram chamadas a partir de diferentes regiões do Brasil.

Carneiro (1959), na obra “*Os cultos de origem africana no Brasil*”, identifica elementos das práticas religiosas de matrizes africanas em diversos estados do território brasileiro, além disso, o autor faz uma divisão como: Zona A-1, Zona A-2.

A Zona A-1 corresponde uma faixa compreendida entre Bahia ao Maranhão e ao subdividir essa área, o autor identifica que “teremos três subáreas — a do *candomblé* (LesteSeptentrional), a do *xangô* (Nordeste Oriental) e a do *tambor* (Nordeste Ocidental).” (CARNEIRO,1959,p.14). A Zona A-2 corresponde ao Rio Grande do Sul, e é representada pelo *batuque* . A “Área b” que compreende a estados como Rio de Janeiro, capital federal no período em que o autor escreve a obra, além de Minas Gerais e São Paulo, identifica-se a prática religiosa denominada como “macumba” ou umbanda. Segundo Verger (1981), “no Estado do Rio de Janeiro instalaram-se

numerosos Candomblés, originários dos três terreiros ketô da Bahia...”.

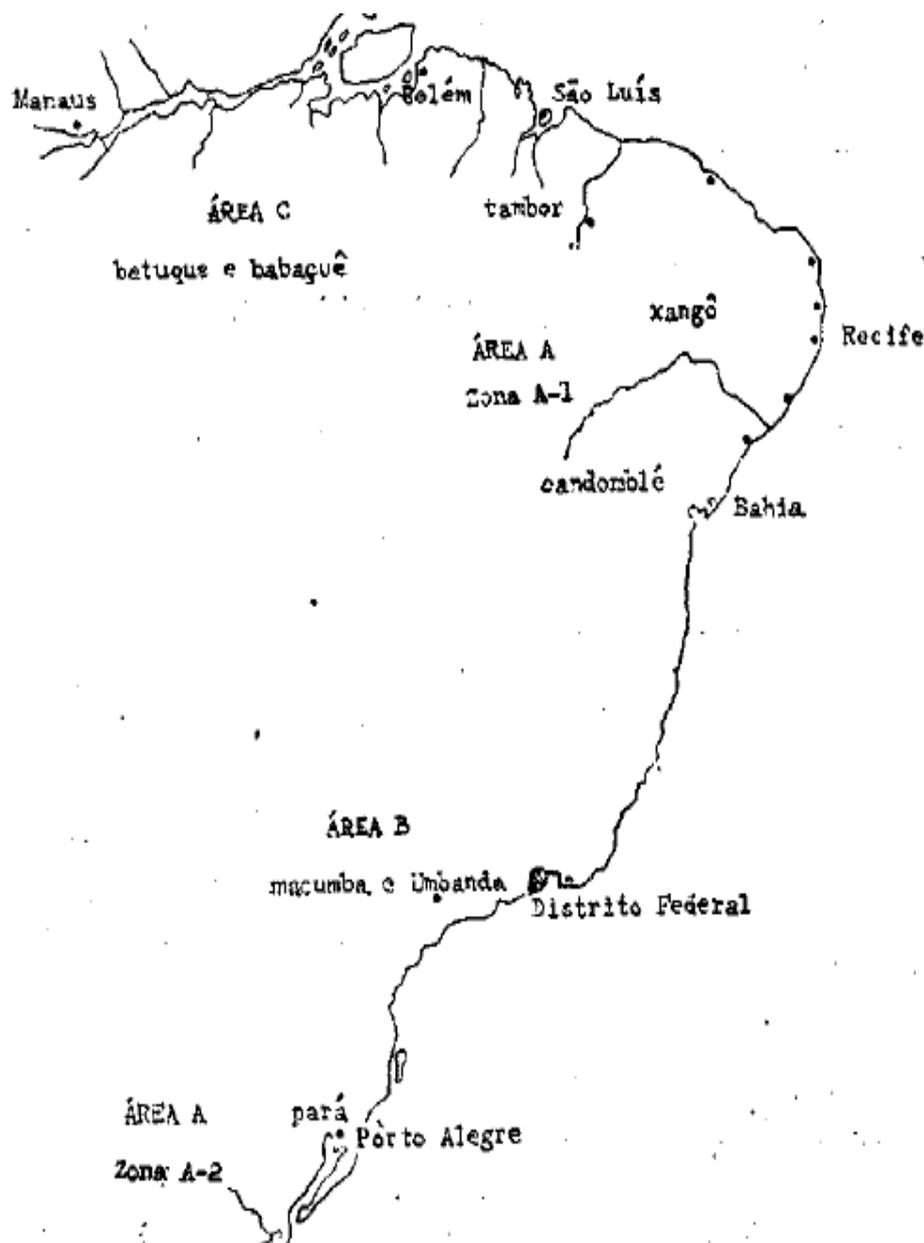


ILUSTRAÇÃO 6.<sup>21</sup>

No Maranhão, a prática afrorreligiosa é denominado como *Tambor de Mina*, “acredita-se que a primeira tenha sido fundada por uma rainha do antigo reino do Dahomé, vendida como escrava após o falecimento do Rei Agonglô (1797), ou por pessoa por ela iniciada. (FERRETI: 1996, p.02). A prática religiosa que surgiu na capital do Maranhão espalhou-se com essa denominação para outros estados da região Norte do Brasil, como por exemplo, Amazonas e Pará.

<sup>21</sup> **Ilustração 6** - Fonte: CARNEIRO, Edison. *Os cultos de origem africana no Brasil*. 1959. p.14. Rio de Janeiro.

Embora hegemônico no Maranhão, o Tambor de Mina Jeje, Nagô, Cambinda, foi sincretizado no passado com manifestação religiosa de origem indígena denominada Cura/Pajelança e com uma tradição religiosa afro-brasileira, surgida em Codó (MA), denominada Mata ou Terecô.(FERRETI,1996, p.03)

Percebe-se que “estas novas religiões apareceram primeiro na periferia urbana brasileira, onde os escravos tinham maior liberdade de movimento e eram capazes de se organizar em nações...” (JENSEN: 2001, p.03). Após organizarem-se em nações a religião se espalhou por todo o país e mesmo sendo denominado como *Catimbó*, *Batuque*, *Xangô*, *Tambor de Mina*, *Umbanda*, ou *Candomblé*, a estrutura dos rituais mantinham características incomuns, entre elas, buscar na religião uma forma de reafirmação em território brasileiro, buscando conservar conexões com África, entretanto, “cada terreiro exerce o direito de copiar e incorporar novidades...” (PRANDI: 2004, p.236).

Desse modo, diversos pesquisadores entre o final do século XIX e início do século XX, passaram a ter interesse sobre o processo de inserção do negro na América Latina e no Brasil e como os aspectos culturais, tais quais, identidade, tradição e religião, são importantes para pensar esses estudos.

Joãozinho da Goméia enquanto homem, negro e Babalorixá também foi alvo de interesse de diversos estudiosos importantes dentro da temática afro. No próximo capítulo nos debruçaremos sobre a colaboração que Joãozinho da Goméia deu para diversos estudiosos, abrindo o seu terreiro participando de eventos e como esse processo lhe trouxe certa notoriedade.

## CAPÍTULO 2

### A NOTORIEDADE DE JOÃOZINHO DA GOMÉIA E SUA ATUAÇÃO NO II CONGRESSO AFRO-BRASILEIRO

O final do século XIX e o início do século XX foram marcados pelo interesse de alguns intelectuais em pesquisas relacionadas à cultura afro-brasileira, provavelmente impulsionados pelo fim do tráfico e escravidão de negros africanos.

Por concentrar uma grande população negra e de terreiros de Candomblé, o recôncavo baiano teve um papel de destaque nas discussões históricas, cultural e antropológicas sobre a (re)construção dos aspectos culturais e indentitários das diversas “Áfricas” em território brasileiro.

Nina Rodrigues, embora atualmente muito criticado pelo teor de suas obras, tem a sua importância por ser um dos pioneiros nos estudos sobre a presença das práticas afrorreligiosas no recôncavo baiano. Além disso, (FERRETI: 2006) identifica que o estúdio foi *ogã* no terreiro do Gantois, na capital baiana.

A Universidade Federal da Bahia, através do Regulamento do Prêmio “Prof. Nina Rodrigues”, também traz a informação de que o estúdio foi iniciado a *ogã* de Oxalá por volta do ano de 1905.

Hofbauer (2006) ainda identifica que Nina Rodrigues protestava contra a perseguição policial, com relação aos cultos de matrizes africanas, que havia no período. Além disso, o autor afirma que Nina Rodrigues detinha uma função de destaque como *ogã* no Gantois e tinha admiração pelo “estudo de pureza” detectado no terreiro através de sua pesquisa.

Embora tenha atuado como *ogã* no terreiro dos Gantois, Nina Rodrigues em seus estudos questionou a possibilidade de desenvolvimento cultural do país. Ela atribuía à demora do desenvolvimento no país a grande quantidade de negros.

Outra coisa que nos chama a atenção foi o cargo na hierarquia que Nina Rodrigues ocupou dentro do Candomblé. O cargo de *ogã* é um dos cargos de maior autoridade e são geralmente reconhecidos como componentes importantes dentro de um terreiro.

Essa relação entre intelectuais e sacerdotes de Candomblé não é novidade, tendo em vista posteriormente a aproximação de alguns estudiosos como, por exemplo, Jorge Amado, que ocupou também o cargo de *ogã* no Ilê Axé Opô Ofanjá.

Não temos como objetivo nos aprofundar na relação de troca entre estudiosos e sacerdotes de Candomblé, entretanto, é preciso destacar essa relação de poder que alguns intelectuais detinham dentro do terreiro, e geralmente com a autorização de um Babalorixá ou Ialorixá (ou *Yalorixá*).

Durante a elaboração deste capítulo, observamos que a relação entre intelectuais e sacerdotes afroreligiosos intensificaram-se ainda mais a partir das décadas de 1930 e 1940. Entre os intelectuais que passaram a praticar os cultos, podemos citar como exemplo Jorge Amado, Pierre Verger, Roger Bastide, esses dois últimos contaram com a contribuição do Babalorixá Joãozinho da Goméia com as suas pesquisas.

Na década de 1930, o interesse pelas temáticas afroculturais contribuíram em diversos estudos e iniciativas para se pensar a importância do negro na formação identitária brasileira, o que também impulsionou e deu origem ao I Congresso Afro-Brasileiro de 1934, na cidade do Recife.

O Congresso foi idealizado por diversos intelectuais do período, dentre eles Ulysses Pernambucano, Solano Trindade, Gylberto Freire, dentre outras personalidades a época. O I Congresso Afro-Brasileiro reuniu diversos trabalhos sobre o negro e principalmente, a formação do negro em âmbito nacional após a abolição de 1888. (PAZ, 2007)

Em 1937 foi realizado o II Congresso Afro-Brasileiro, esse tendo como sede a cidade de Salvador. Entre os nomes de seus idealizadores, temos os intelectuais Arthur Ramos e Édison<sup>22</sup> Carneiro, esse último foi um dos pesquisadores que mais se utilizou das contribuições de Joãozinho da Goméia para as suas pesquisas etnográficas sobre o Candomblé.

Além disso, ambos os eventos contaram também, com a participação de líderes e praticantes de religiões de matrizes africanas, o que nos faz refletir sobre a relação de proximidade que intelectuais e sacerdotes de Candomblé detinham naquele período.

No desenrolar do segundo capítulo, iremos pensar na contribuição de diversos intelectuais na realização dos Congressos Afro-Brasileiro da década de 1930, tendo como destaque analisar a participação do Babalorixá Joãozinho da Goméia como uma atuação cultural e política, e de que maneira isso também contribuiu para a notoriedade construída ao longo dos anos.

---

<sup>22</sup> Édison Carneiro, como se sabe, desempenhou um papel fundamental nas pesquisas sobre os cultos afro-brasileiros. Ele foi não apenas “chave” de acesso aos candomblés e terreiros, valendo-se de seu prestígio junto aos líderes dos cultos, mas também, seu informante inseparável, explicando-lhe os valores, significados e problemas da sociedade baiana e brasileira. (ROSSI, 2011. Pg. 171)

## 2.1 Os estudos sobre o Negro no Brasil

Antes de analisarmos a contribuição dos debates raciais dos Congressos Afro-Brasileiro da década 1930 é preciso contextualizar os estudos que antecederam os congressos. Não temos como objetivo esgotar o assunto, entretanto, é preciso de compreender melhor o imaginário dos intelectuais do fim do século XIX e o início do século XX e seus posicionamentos sobre a temática afro-brasileira.

Com o fim do regime escravocrata em 1888 havia a necessidade em se pensar a formação da identidade nacional e isso incluiria as contribuições culturais de diversas origens africanas e do negro afro-brasileiro. Lembrando que as discussões das teorias raciais foram criadas na Europa do século XIX, “este século foi o período auge do chamado ‘racismo científico’...”. (TAMANO, 2013. pg.83).

No âmbito acadêmico, Raimundo Nina Rodrigues foi um dos intelectuais que viu a necessidade de se repensar o negro na identidade brasileira. Hoje, suas obras são analisadas sob olhares de críticas, entretanto, é inegável que o estudioso tem o seu valor no pioneirismo de seus estudos e suas obras são referências na atualidade, nem que seja para criticar.

Nina Rodrigues era maranhense e médico de formação, nascido em 1862 (FERRETI, 1999), suas pesquisas tinham como interesse a medicina legal e ênfases as condições sociais e psicológicas. O estudioso pode ser, também, apontado como um dos pioneiros sobre os estudos dos negros no Brasil. Ferreti (2006) denomina que “Nina Rodrigues foi o pai fundador dos estudos afro-brasileiros, o pioneiro nessa área, e sua contribuição foi fundamental para estabelecer diretrizes deste campo de estudos...”. (FERRETI, 2006, pg.54).

Apesar de tal afirmação, Ferreti ressalta que os estudos de Nina Rodrigues são caracterizados como ultrapassados. Entretanto, ainda hoje as suas obras são vistas com importância por autores da atualidade, “especialmente por suas ideias relativas às raças, atreladas a teorias da época que afirmavam a inferioridade da raça negra, do ponto de vista intelectual, físico, moral e religioso, embora reconhecesse muitas qualidades no negro...”. (FERRETI, 2006, pg.55).

Durante a produção deste trabalho confesso a dificuldade de encontrar as obras de Nina Rodrigues disponibilizadas para o acesso do grande público. Com relação à contribuição do autor para os estudos sobre as religiões de matrizes africanas, sabe-se

que em “religiões africanas, obra póstuma e inconclusa, Nina Rodrigues, entre outras diferenças, utiliza maiores referências bibliográficas sobre religiões e povos da África, como os trabalhos do Coronel J. B. Ellis sobre os iorubás, os fons e os fantis...” (FERRETI, 1999 pg. 23).

Nina Rodrigues vivenciou um período em que o debate da questão racial era muito caloroso no Brasil do século XIX. O estudioso acreditava que o negro era inferior nos aspectos físicos, morais, religiosos e intelectuais, teoria bem comum entre os contemporâneos do seu período. Ainda assim, seus estudos são considerados fundamentais sobre a temática afro-brasileira e apesar da ambiguidade das suas opiniões, “foi ele, também, quem primeiro considerou como religião o que então era considerado como crenças supersticiosas...”. (FERRETI, 1999. p.23).

Nina Rodrigues frequentava os terreiros, conhecia seus participantes na condição privilegiada de médico, a quem muitas intimidades são reveladas, tendo acesso ao próprio corpo dos observados, que iam também a seu consultório, tendo confiabilidade suficiente para adentrar os espaços mais restritos dos terreiros da época. Esse “padrão” de pesquisa de campo se repetiria nos trabalhos que se seguiram, embora com finalidades e conclusões distintas das desse primeiro autor. (SILVA, 2002. p.88).

Lembrando que apesar do fim do regime escravagista, a prática das religiões de matrizes africanas ainda encontrava-se na subalternidade, tanto que o código penal criado em 1889 “deixava brechas que pudessem incriminar as praticas religiosas de homens e mulheres de santo, seja por perturbação pública, vagabundagem, ofensa ao catolicismo ou por medicina ilegal, além disso, criminalizavam a capoeira. (NOGUEIRA, 2015. p.101).

Outro médico interessado nos estudos de temáticas afro foi o alagoano Arthur Ramos. Nascido em 1903 e formado em medicina pela Faculdade de Medicina da Bahia, Arthur Ramos revisitou os trabalhos de Nina Rodrigues e analisou as religiões de matrizes africanas por um viés psicanalítico, o que foi muito criticado no período (TAMANO,2013).

Arthur Ramos desenvolveu suas pesquisas na década de 1930, período que marca uma efervescência com relação aos estudos sobre a África e afro-brasileiros. Suas obras são caracterizadas pelo teor antropológico e da psicanálise. O autor “dividia seu tempo entre a medicina, à academia como professor, as pesquisas no campo da antropologia e seus estudos sobre psicanálise, psicologia social e a psiquiatria...”.

(GARCIA, 2011.p.02).

Ao analisarmos as contribuições de Nina Rodrigues e Arthur Ramos pelas fontes secundárias, identificamos que as culturas de origem africanas eram abordadas não só no aspecto cultural, mas principalmente no aspecto biológico e natural. Ramos contribuiu de forma ativa para as pesquisas das ciências sociais brasileira nos anos 30, principalmente pelas suas abordagens sobre as relações raciais.

É impossível não pensarmos na década de 1930 como um período efervescente para as discussões acerca do negro e da mestiçagem, principalmente pela contribuição de diversos autores para reafirmar tais teorias.

Dentre essas discussões sobre o negro e o mestiço na formação da identidade nacional destaca-se o nome de Gilberto Freyre. Autor de entorno de 60 obras, Gilberto Freyre lançou em 1933 a obra “*Casa Grande & Senzala*”, o que viria a ser uma de suas obras mais importantes e tem como contribuição uma abordagem antropológica e sociológica sobre a formação identitária brasileira do período colonial. (STRIEDER, 2000).

Gilberto Freyre surge na década de 1930 com a teoria de que o Brasil era o modelo para a humanidade futura por conter em sua formação a múltipla miscigenação racial, “na medida em que esta meta raça se afirmar, as democracias superarão, de fato, as diferenças étnicas, e procurarão diminuir as desigualdades sociais e culturais da população...”. (STRIEDER, 2000. s/p).

Durante a trajetória de suas pesquisas, Gilberto Freyre mostrou-se muito otimista com relação à miscigenação, entretanto, é preciso lembrar que as relações de cunho sexual entre o colonizador europeu com negras e índias, na maioria das vezes se consumavam através de práticas forçadas como o estupro, caindo por terra à visão de Freyre sobre a miscigenação enquanto resultado de uma relação pacífica e fraternal entre o colonizador europeu e as negras ou índias. (STRIEDER, 2000).

Freyre tornou-se um cientista social de grande projeção depois da publicação de *Casa-grande & Senzala* (1933), e costumava ressaltar sua formação em “estudos graduados e pós-graduados em ciências sociais” realizados no exterior, uma credencial que poucos intelectuais podiam exibir nos anos 30, quando os primeiros cursos nessa área foram criados no Brasil.(SILVA, 2002. p.90).

O trabalho de Gilberto Freyre também foi muito criticado por tentar promover a ideia de que o índio, o branco e o negro viviam em comunhão e sem conflitos,

integrantes de uma pátria onde todos são acolhidos, o autor defendia a harmonia entre os três pilares na formação da identidade brasileira. Os legitimadores deste discurso acreditam que debater sobre esse tema acirra os conflitos que já foram selecionados com a abolição do regime escravocrata.

A adoção do discurso da mestiçagem é uma antiga concessão [dos setores dominantes], incorporada no decorrer dos anos pelo senso comum, à presença maciça de não-brancos em uma sociedade que valoriza a branquitude e uma antiga e atual forma de resistência ao olhar eurocêntrico. O que um dia foi uma vitória cultural e política contra a opressão eurocêntrica já foi capturado pelo conservadorismo reinante e a naturalização de relações racistas. Incorporar o discurso da mestiçagem a esse conservadorismo e controlar o sentido do discurso da mestiçagem (...) [reitera] que, por ser um país mestiço, não há ódio racial (...) [o que reforça] esse controle dos sentidos da vida em sociedade. (SOVIK, 2009. 39)

No período de 1930, *Casa Grande & Senzala* foi um grande divisor de águas na trajetória de Gilberto Freyre. Nesse mesmo período o autor organiza junto com o seu primo Ulysses Pernambuco o I Congresso de estudos Afro-Brasileiro. Ulysses Pernambuco foi um dos principais colaboradores de Gilberto Freyre no que se referiu aos estudos sobre o negro no Brasil, até a data de sua morte em 1943 em decorrência de problemas cardíacos. (PAZ,2007).

Pensando na conjuntura política interna brasileira de 1930, o país passava por mudanças significativas. A terceira década do século XX pelo fato de Getúlio Vargas ter assumido a presidência onde ficou por 15 anos consecutivos.

O Governo Getulista significou o fim da República Velha e de uma política de oligarquias cafeeiras, o que deu espaço para um governo de estilo populista e carismático. Lembrando que em 1937, com a implantação do Estado Novo todos os movimentos sociais e organizações políticas entraram em caráter de clandestinidade, até mesmo pelos simpatizantes do Governo de Getúlio Vargas.

A vitória de Vargas rendeu-lhe a admiração de todos os que viviam sob o domínio daquelas famílias poderosas, entre os quais se destacavam os afro-brasileiros. Os negros de São Paulo manifestaram seu apreço por Vargas prometendo publicamente apoio ao Clube 3 de Outubro, o braço mais militante do movimento político do presidente. (GREGÓRIO, 2005. 190)

Foi nessa conjuntura que o I e o II Congresso Afro Brasileiro (1934/1937) também estavam inseridos, em um contexto de uma década onde se originou

importantes militâncias do movimento negro no Brasil. Temos em 1931 um importante fato histórico que foi a mobilização implementada pela Frente Negra Brasileira que tinha como *“proposta à integração moral, política, intelectual e econômica do negro na sociedade brasileira, encontrando adeptos em outros Estados, inclusive em Pernambuco...”*.(GREGÓRIO,2005. p.24). Além disso, posicionou-se no sentido de combater o racismo, a discriminação e a desigualdade.

Em sua organização a Frente Negra primou por ser uma instituição autônoma, e se caracterizou pelo pioneirismo dentro do movimento sociopolítico negro (...). A FNB era composta por integrantes de diversas ocupações, considerando entretanto que em sua maioria eram de origem pobre e da classe trabalhadora. (SILVA; TOLEDO, 2013.pg.3)

A Frente Negra Brasileira criada em São Paulo em 1931 incentivou a criação de outros centros de militância importantes. Em Pernambuco foi criado a Frente Negra Pernambucana que posteriormente passou a se chamar Centro de Cultura Afro-Brasileiro, fundado em Recife em 1936 e teve como um de seus idealizadores Solano Trindade.

De acordo com Gregório (2005) o Centro de Cultura Afro-Brasileiro surgiu em concomitância com os Congressos Afro-Brasileiro “o que vai lhe possibilitar um olhar diverso sobre a “cultura negra” e as “tradições africanas”, em relação àquele desenvolvido em São Paulo...”(GREGÓRIO,2005. p.27).

O Centro de Cultura Afro-Brasileiro surgiu em Recife, estado sede do I Congresso Afro-Brasileiro (1934), entre seus fundadores havia Solano Trindade, intelectual negro que teve bastante destaque na liderança negra pernambucana. Sua militância tinha como característica a ascensão social do negro através da Educação.

Solano Trindade destacou-se como poeta, sua militância era através das artes e era através da poesia que demonstrava o orgulho em ser negro e a valorização da cultura negra. Sendo assim, observamos que Solano Trindade enquanto negro e militante falava de um lugar próprio, enquanto um sujeito que reconhecia a importância da sua própria história e isso era mostrado através de suas obras.

(...)

Eu canto aos Palmares  
odiando opressores

de todos os povos  
de todas as raças  
de mão fechada contra todas as tiranias!

Fecham minha boca  
mas deixam abertos os meus olhos  
Maltratam meu corpo  
minha consciência se purifica  
Eu fujo das mãos do maldito senhor!  
Meu poema libertador  
é cantado por todos, até pelo rio.<sup>23</sup>

Pensando em intelectuais negros que também tiveram um papel de importância na militância e na luta histórica dos negros no Brasil, destacou-se o intelectual Abdias Nascimento. Nascido em 1914. Abdias teve uma trajetória extremamente envolvida na construção de igualdade social para os afros brasileiros.

Abdias viveu sua infância na cidade de Franca, em São Paulo, onde relatou sua experiência na delegação de jovens atletas nos jogos estaduais. Ao analisarmos uma entrevista dada por Abdias identificamos seu incomodo sobre problemas de exclusão por questões raciais que se deram na sua experiência na delegação. Segundo ele mesmo, “a delegação francama foi assistir um desfile dessa Guarda Civil, e eu fiquei estarecido: todos os seus integrantes eram brancos, louros de olhos azuis; não havia um negro sequer no meio daquela força municipal...”. (NASCIMENTO,2009. p.7)

Eu e meus irmãos levamos e entregamos muito recado do fundador da Guarda Civil do Município de São Paulo. Tentei saber com ele a razão daquela exclusão dos negros nos quadros da guarda, e ele evidentemente tentou me enrolar numa conversa mole. Mas quem era eu para interpelar um homem poderoso assim? Conversava era com minha mãe sobre o assunto, e ela ficava indignada também, pois era amiga daquele homem; como é que ele poderia sustentar uma atitude dessas? Mais tarde, já na capital, participei de outras iniciativas em relação a essa exclusão dos negros da Guarda Civil, e, finalmente, a Frente Negra Brasileira conseguiu um posicionamento oficial das autoridades sobre o assunto, supostamente acabando com a discriminação. (NASCIMENTO,2009. p.7)

Assim como Solano Trindade, Abdias Nascimento também falava de um lugar próprio. Enquanto negro, ele sabia dos problemas sociais e da condição de

---

<sup>23</sup> Trindade, S. **O Poeta do Povo**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2008, p. 37.

subalternidade imposta por uma cultura dominante. Ainda de acordo com a sua entrevista é possível vermos um Abdias de postura combatente por não aceitar ser vítima de discriminação racial.

A militância de Abdias resultou na idealização do Teatro Experimental do Negro (TEN), que surgiu em 1944 no Rio de Janeiro e que se “propunha a resgatar, no Brasil, os valores da pessoa humana e da cultura negro-africana, degradados e negados por uma sociedade dominante que, desde os tempos da colônia, portava a bagagem mental de sua formação metropolitana europeia...”. (NASCIMENTO, 2004. p.2010).

A idealização do Teatro Experimental do negro pode ser visto como um ato de empoderamento, no caso o empoderamento aqui tem significado de resistência, tendo em vista a carência de artistas negros interpretando nos palcos papéis de destaque, e quando tinham algum papel geralmente eram interpretações secundárias ou carregadas de estereótipos. (NASCIMENTO,2004).

Durante sua trajetória, Abdias desenvolveu uma importante atuação na luta em reconhecimento da cultura negra. Sua trajetória é carregada por uma militância que envolve artes e política. Na política, atuou como deputado, senador e secretário do governo do Estado do Rio de Janeiro. O intelectual morreu em 2011, entretanto, deixou como seu legado a importância pela luta do negro no Brasil.

A década de 1930 levanta um debate acalorado sobre a condição social, cultural, religiosa e até mesmo econômica do negro no Brasil. E de alguma forma isso faz com que intelectuais do período impulsionaram o interesse pelas temáticas afros, além da proximidade com sacerdotes de Candomblé.

Analisar as contribuições das pesquisas desses intelectuais e a relação que os mesmos tinham com as religiões de matrizes africanas se fazem necessárias a partir do momento em que o II Congresso Afro-Brasileiro será pensado nessa pesquisa a partir da atuação do Babalorixá Joãozinho da Goméia e a sua relação com intelectuais do período, a fim de analisar como essas relações contribuíram para a notoriedade do pai de santo.

## **2.2 O I Congresso Afro-Brasileiro de 1934**

A proposta aqui apresentada é analisar a programação e os trabalhos debatidos no Primeiro Congresso Afro-Brasileiro, para isso, nos debruçaremos em trabalhos bibliográficos que abordam as memórias do evento além de periódicos.

Realizado em Novembro de 1934 em Recife, e de que maneira o evento contribuiu para os estudos referentes à importância do negro na formação identitária no Brasil. O evento teve como sede o Teatro Santa Isabel e de acordo com Siqueira (2005), o I Congresso Afro-Brasileiro teve como diferencial à participação de “yalorixás, cozinheiras velhas, pretos de fogareiro, negros de engenho, rainhas de maracatus, outros analfabetos e semi-analfabetos inteligentes, com conhecimento direto de assuntos afro-brasileiros” (SIQUEIRA,2005. p.41).

Nos dias 11 a 15 de Novembro, deverá se realizar na cidade do Recife este importante certame científico. Um grupo de intelectuais, artistas, estudantes e Babalorixás, residentes no recife constitue a comissão organizadora do Congresso, e esta tem empregado todos os esforços no sentido de obter um congresso que possa estar paralelo nos que se reúnem no nosso país e no estrangeiro.(Jornal do Brasil, 16 de Outubro de 1934).

Silva (2002) considera que o I Congresso Afro-brasileiro foi um encontro pioneiro de estudiosos e praticantes de religiões de matrizes africanas. Apesar de o evento contar com a idealização e participação de intelectuais e eruditas daquele período, Siqueira (2005) ainda argumenta que o I Congresso teria dado um outro impulso para as pesquisas afro-brasileiras ao libertar-se do exclusivismo acadêmico e cientificista.

Os babalorixás e a ialorixá procuraram registrar receitas de quitutes de origem africana como o eôfupá ou eôfunfun– que deve ser feito com inhame do norte, cozinhá-lo, ainda quente, farofá-lo e, depois, acrescentar azeite de dendê e misturar até virar um pasta – e o acará – pega-se o feijão fradinho, coloca-o de molho, depois descasca-se, molha-se e rale na pedra, depois, bate-se e acrescenta-se cebola, camarão seco, pimenta e sal e assar. As receitas de comidas africanas apresentadas nos “Xangôs” pernambucanos, nos “candomblés” baianos ou nas “macumbas” cariocas eram as mesmas oferecidas aos convidados. Após o preparo, eram colocadas para descansarem “pés” dos orixás, representados pelos seus assentamentos e, depois da cerimônia, servido ao público.(PAZ,2007.p.239)

É interessante analisar a forma que mídia divulgou as atividades do congresso. Alguns dos periódicos da época deram uma importância para a divulgação do evento e enfatizavam a participação das camadas populares.



Jornal *A Noite*. Rio de Janeiro- Sexta-feira, 16 de novembro de 1934-

#### ILUSTRAÇÃO 7 <sup>24</sup>

Com relação aos sacerdotes afrorreligiosos, o nome de dois sacerdotes nos chamaram à atenção por terem sido citados com frequência em trabalhos de pesquisas relacionados ao I Congresso Afro-Brasileiro, são eles os Babalorixás Pai Anselmo e Pai Oscar de Almeida, tradicionais sacerdotes de Candomblé de Recife e contribuíram para os estudos ligados a religiosidade (PAZ,2007).

Sobre Pai Anselmo, o jornal *Diário de Pernambuco* do dia 13 de Novembro de 1934, dedicou em uma pequena coluna detalhes da casa do Pai de Santo.

Na Casa de Pae Anselmo.

A casa do babalorixá Anselmo estava decorada com bandeirinhas de papel e flores também de papel. Nas paredes retratos, photographias, chromos. Também havia estampas de santos. Nas portas cortinas de rendas muito bonitas. Tudo muito bem lavado e arrumado. Os filhos e filhas do terreiro de Anselmo estavam vestidos com as cores características de seus santos protectores. Roupas azues, vermelhas, brancas, roxas. No chão muita folha de canella que desprendiam um cheiro brasileiro e bom. E a gente sentia aquelle cheiro e só lembrava-se de festas de baptisados ou casamentos dos tempos ant'gos. Anselmo estava aterefadissimo. De cá para lá attendendo a uns e outros. Das toadas cantadas, cada uma que fosse ma's bonita (...). (Diário de Pernambuco, 13 de Novembro de 1934.

<sup>24</sup> **Ilustração 7:** Disponível no Acervo da Hemeroteca da Biblioteca Nacional.

É importante destacar essa relação entre intelectuais e Babalorixás, tendo em vista a repressão policial do período com as religiões afro-brasileiras e seus líderes religiosos. Essa relação pode ser interpretada como um ato de ponderação e veremos isso se repetir no II Congresso Afro-Brasileiro de 1937, principalmente por causa da atuação de Joãozinho da Goméia.

### **2.3 A participação de alguns intelectuais na edição do I Congresso Afro-Brasileiros**

A sessão de abertura de abertura do I Congresso Afro-Brasileiro ocorreu no dia 11 de Novembro de 1934 e sua abertura contou com a apresentação do trabalho de Ulysses Pernambucano, intitulado como “*Doenças Mentais entre os negros de Pernambuco*”. (PAZ,2007. p.129).

O professor Ulysses Pernambucano, presidente de honra do evento e um dos seus organizadores, participou da sessão de abertura, apresentando seus estudos etnográficos realizados nos Hospital da Tamarineira, quando foi seu diretor de 1931 a 1935, sobre a questão psicológica do negro. Partia da ideia de que raça e questões biológicas não eram apontamentos para a degeneração da sociedade. (PAZ,2007. p.129).

O I Congresso Afro-Brasileiro encontrava-se em um contexto de um período onde intelectuais brasileiros debatiam o papel do negro na sociedade brasileira e a idealização do congresso foi de extrema importância por trazer a tona trabalhos que levantavam questões culturais, religiosas e sociais afro-brasileiras.

O Jornal *A Noite* de 16 de Novembro de 1934 transcreve o discurso proferido por Ulysses Pernambucano na sessão de abertura. De acordo com Ulysses o o I Congresso Afro-Brasileiro aconteceu por um interesse público comum em pensar a presença do negro africano em nossa formação. Ainda de acordo com o discurso de abertura do intelectual:

A influencia africana se infiltrou lentamente no Brasil, nos hábitos e costumes, mercê da intimidade em que viviam tantos escravos no seio da família patriarcal, na culinaria em que elles enriqueceram tanto a minguada alimentação da colônia e no sangue principalmente que se póde dizer que tosta tanto, em maior ou menor porcentagem, a pureza aryana de tantos dos nossos glóbulos vermelhos. Homem de confiança ou concubina do “Sinhô”, braço direito e tanta vez espia de “Sinhá velha”, iniciadora de “Yôyô” nos primeiros passos na vida, confidente e quasi irmã de “Sinhá moça” - em tudo e por toda a parte o negro

andou envolvido em nossa vida de familia. Depois, já contagiados de suas crendices, de seus despachos e catimbó, mais para defender-nos de praticas que temíamos pelo simples espirito de attrail-os ao trabalho de deformar-lhes as crenças, perseguindo-as systematicamente,, impedindo-lhes a legitimidade de um culto que não comprehendíamos, mas superticiosamente receávamos. Essa atitude parece que já passou, mas infelizmente a reacçãoveiu tarde (...). Este Congresso veioactualizar e justificar o interesse do problema da influencia africana na formação brasileira, desde a contituição do nosso typoanthropologico á reactividade mórbida especial, no vestuário como na cozinha, nas crenças como na musica, nas supertições, nos divertimentos e até na saudade... E' esta larga porta para pesquisas de todos os genero, do mais alto interesse para nós brasileiros, que vae ser oficialmente aberta pelo Congresso, que neste momento declaro inaugurado".(PERNANBUCANO Jornal *A noite*, 16 de Novembro de 1934).

2ª EDIÇÃO

# A NOITE

2ª EDIÇÃO

## Annulação e responsabilidade criminal!

O julgamento do Tribunal Superior no caso das associações representativas e beneficentes de Belo Horizonte

O voto do desembargador José Linhares



Desembargador José Linhares

De acordo de fato, o Tribunal Superior, ao declarar o nulidade das associações representativas e beneficentes de Belo Horizonte, fez, em sua decisão, uma interpretação que, ao mesmo tempo, anula a responsabilidade criminal dos dirigentes e reconhece a validade jurídica das associações em si mesmas.

Desembargador José Linhares, ao votar, afirmou que a decisão do Tribunal Superior, ao declarar a nulidade das associações, não anula a responsabilidade criminal dos dirigentes, pois a responsabilidade é pessoal e não se extingue com a nulidade da associação.

Desembargador José Linhares, ao votar, afirmou que a decisão do Tribunal Superior, ao declarar a nulidade das associações, não anula a responsabilidade criminal dos dirigentes, pois a responsabilidade é pessoal e não se extingue com a nulidade da associação.

Desembargador José Linhares, ao votar, afirmou que a decisão do Tribunal Superior, ao declarar a nulidade das associações, não anula a responsabilidade criminal dos dirigentes, pois a responsabilidade é pessoal e não se extingue com a nulidade da associação.

Desembargador José Linhares, ao votar, afirmou que a decisão do Tribunal Superior, ao declarar a nulidade das associações, não anula a responsabilidade criminal dos dirigentes, pois a responsabilidade é pessoal e não se extingue com a nulidade da associação.

Desembargador José Linhares, ao votar, afirmou que a decisão do Tribunal Superior, ao declarar a nulidade das associações, não anula a responsabilidade criminal dos dirigentes, pois a responsabilidade é pessoal e não se extingue com a nulidade da associação.

Desembargador José Linhares, ao votar, afirmou que a decisão do Tribunal Superior, ao declarar a nulidade das associações, não anula a responsabilidade criminal dos dirigentes, pois a responsabilidade é pessoal e não se extingue com a nulidade da associação.

Desembargador José Linhares, ao votar, afirmou que a decisão do Tribunal Superior, ao declarar a nulidade das associações, não anula a responsabilidade criminal dos dirigentes, pois a responsabilidade é pessoal e não se extingue com a nulidade da associação.

## Uma nota de escândalo nos sports

Descoberta uma emissão de entradas falsas para o encontro de ontem em S. Paulo 1 — Vários "sportsmen" estariam envolvidos no caso

Embarca hoje o team bandeirante que vem ao Rio de Janeiro para o encontro de futebol de hoje, no "Cruzeiro do Sul". Já agora o mesmo quadro que enfrentou ontem os cariocas.

Antes de cumprir as leis sociais

As notas de exclusão da Armada

O direito dos maridos

Palavras do rei Jorge V

Cigarros Florida

Perfumes Caron

A morte de Carlos Chagas

Cigarros Florida

As promoções nos Correios e Telegraphos

O Sr. Arthur Bernardes está no Rio

A Chapelaria Alberto

## Congresso Afro-Brasileiro

Concorrem ao cartame, ao lado de nomes de relevo do mundo intelectual, trabalhadores negros dos engenhos, litorais e babalorixás



Aspecto da sessão inaugural do Congresso Afro-Brasileiro

RECEBE 12 serviços especiais de A. NOTTE. — Constituiu uma grande caravana a sessão inaugural do Congresso Afro-Brasileiro, que se realizou no Palácio do Congresso Nacional, em Brasília, no dia 14 de novembro.

O reajustamento nos Correios e Telegraphos

O discurso inaugural

Palavras do rei Jorge V

Cigarros Florida

Perfumes Caron

A morte de Carlos Chagas

Cigarros Florida

As promoções nos Correios e Telegraphos

O Sr. Arthur Bernardes está no Rio

A Chapelaria Alberto

## A viagem do ministro da Fazenda a São Paulo

O Sr. Arthur Costa vai demorar-se uma semana

Inauguração da Alfândega de Santos e uma visita ao interior do Estado

O Sr. Arthur Costa vai demorar-se uma semana

Inauguração da Alfândega de Santos e uma visita ao interior do Estado

O Sr. Arthur Costa vai demorar-se uma semana

Inauguração da Alfândega de Santos e uma visita ao interior do Estado

O Sr. Arthur Costa vai demorar-se uma semana

Inauguração da Alfândega de Santos e uma visita ao interior do Estado

O Sr. Arthur Costa vai demorar-se uma semana

Inauguração da Alfândega de Santos e uma visita ao interior do Estado

O Sr. Arthur Costa vai demorar-se uma semana

Inauguração da Alfândega de Santos e uma visita ao interior do Estado

O Sr. Arthur Costa vai demorar-se uma semana

Inauguração da Alfândega de Santos e uma visita ao interior do Estado

Jornal A noite, 16 de Novembro de 1934, que trouxe como destaque as atividades do I Congresso Afro-Brasileiro e o discurso do intelectual Ulysses Pernambucano — ILUSTRAÇÃO

8.25

25 Ilustração 8- Disponível no Acervo digital da Hemeroteca da Biblioteca Nacional.

Ao analisarmos a fala de abertura do I Congresso por Ulysses Pernambucano, observamos o otimismo do intelectual referente às discussões sobre a temática afro-brasileira. Entretanto, ao interpretamos o discurso encontramos uma característica que permeava o imaginário de alguns intelectuais do período, a de que não havia conflitos entre negros escravizados e famílias patriarcais e que ambos viviam em clima de fraternidade no Brasil.

O discurso por parte de alguns intelectuais que defendiam que negros e brancos viviam em harmonia e fraternidade e que as oportunidades eram dadas de maneira igualitária entre ambos, sofre bastante crítica alguns anos depois, principalmente após a obra de *Casa-Grande & Senzala* (1933) de Gilberto Freyre. A crítica a esse tipo de discurso ficou conhecida anos depois como “o mito da democracia racial”

(...) É necessário fazer uma seguinte reflexão. Ao racionalizar teoricamente o que a posteriori foi chamado de “democracia racial”, Gilberto Freyre, na obra *Casa-Grande & Senzala*, de 1933, catalisou os fundamentos de um mito contruído historicamente pela classe dominante, contudo aceito, no geral, por camadas das demais classes sociais em particular, por um setor da população negra. O lançamento de *Casa-Grande & Senzala*, teve menos importância pela originalidade das proposições colocadas e mais pela capacidade de canalizar a representação popularizada das relações entre negros e brancos do país e transformá-la na ideologia racial oficial. Entre 1889 e 1930, em São Paulo, o sentido da democracia racial, no plano das ideias, era senso-comum. Portanto, Gilberto Freyre não fundou o mito da democracia racial, mas o consolidou, elevando ao plano considerado científico um imaginário das relações sociais, fortemente arraigado no pensamento nacional. (DOMINGUES, 2005. p.127)

O mito da democracia racial foi um ponto negativo para que negros brasileiros pudessem identificar-se como tais, principalmente em um processo de reconhecer a própria história e cultura o que levava a abandonar a sua identificação no lado da luta pelo seu grupo em reconhecimento a sua origem. (DOMINGUES,2005).

Ainda analisando o discurso inaugural do evento proferido por Ulysses Pernambucano, percebe-se que o autor descreve as religiões de matrizes africanas como um culto de credices, entretanto, há o reconhecimento de que por muito tempo a falta de conhecimento impediu a legitimidade de tais ritos.

Apesar de o I Congresso Afro-Brasileiro contar com a participação da população negra, não se pode esquecer que o mesmo foi idealizado por intelectuais brancos do período, o que de maneira alguma descaracteriza a importância do congresso para os

estudos afro-brasileiros, até porque, “o Congresso realizado em 1934, vinha na esteira dos vários acontecimentos que primavam pela discussão do papel do negro na sociedade...”. (PAZ, 2005. p.5).

Para abordar algumas das apresentações realizadas no I Congresso Afro-Brasileiro, contamos com o trabalho fruto da pesquisa de mestrado realizado por Paz (2007), que teve como objetivo traçar a programação do congresso e além de, analisar alguns dos trabalhos apresentados.

Percebe-se que dentre as temáticas discutidas no I Congresso Afro-Brasileiro há uma gama de trabalhos apresentados abordando as temáticas afrorreligiosas, vide também a participação de Babalorixás no evento. Com relação aos trabalhos que abordam as religiões de matrizes africanas, identificam-se as apresentações das pesquisas de Jacques Raymundo, Fernando Mota, Nóbrega da Cunha e Gonçalves Fernandes. (PAZ,2007).

Segundo Paz (2007), o trabalho apresentado por Jacques Raymundo intitulado como *Ohuneniadudu* buscou analisar a inserção do negro africano em território brasileiro através da religiosidade e que o culto aos seus deuses e ancestrais era uma maneira de o negro africano escravizado, violentamente retirado do seu local de origem, permanecer em contato com sua terra natal.

Ainda sobre os trabalhos apresentados no Congresso sob a temática afrorreligiosa, identifica-se a pesquisa do médico Fernando, cujo tema era “*Influência do negro na formação religiosa do nosso povo*”. De acordo com Paz (2007), o trabalho de Fernando Mota destacou a contribuição do negro para a formação da identidade religiosa e cultural no Brasil, além do sincretismo religioso com elementos da religião católica e cultos indígenas.

O culto afrorreligioso no Rio de Janeiro também foi tema de interesse no congresso através do trabalho de Nóbrega da Cunha. O trabalho apresentado tinha como título “*A macumba no Rio de Janeiro*”. A proposta da pesquisa era analisar a influência afrorreligiosa no Rio de Janeiro e em outros lugares no Brasil. Para abordar as religiões de matrizes africanas no Rio de Janeiro, Nóbrega privilegiou as narrativas de João do Rio<sup>26</sup> “que, no início do século XX, havia desenvolvido trabalho semelhante nos centros espíritas cariocas...”.(PAZ, 2007. p.240).

---

<sup>26</sup> João do Rio foi um dos pioneiros em ir à rua à cata da informação, buscando fontes e entrevistando pessoas. Da mesma forma, seu texto aproxima vivamente da reportagem moderna, com elementos contundentes do que se entende, hoje, por jornalismo literário. (RIZZATI,2006. p.9).

As religiões de matrizes africanas são um aspecto importante para compreender a formação identitária religiosa no território Brasileiro. A realização do I Congresso Afro-Brasileiro foi importante para a discussão de tal assunto. Ainda no congresso, Gonçalves Fernandes apresentou o trabalho “*Xangôs no nordeste*”, lembrando que *Xangô* é o nome pelo qual a religião de matriz africana é conhecida em Pernambuco e assim como o Candomblé, ou o tambor de mina, tem como característica a influência do sistema divino hierarquizado por deuses do panteão africano.

Ao analisarmos a descrição que Paz (2007) faz com relação ao trabalho apresentado por Gonçalves Fernandes, identificamos que a pesquisa deste último conta com um diferencial que foi a abordagem da perseguição do culto religioso pela polícia do período e como os praticantes do culto usavam de estratégias para negociar a liberdade para a realização de seus rituais. Em 1937, no II Congresso Afro Brasileiro, vemos um episódio parecido quando o Babalorixá Joãozinho da Goméia critica publicamente a atuação da polícia na repressão ao Candomblé Baiano, na ocasião, o pai de santo até mesmo revela que precisou pagar para realizar os seus cultos.

Gonçalves Fernandes parecia mesmo interessado pelo assunto afroreligioso no nordeste, em suas escritas como colunista no *O Cruzeiro* o autor volta a abordar a questão da repressão policial. O título desta crônica escrita por Gonçalves Fernandes para o periódico *O Cruzeiro*, chama-se; *Nos velórios do nordeste – a sobrevivência do culto aos mortos, entre negros e mestiços*.

O rito funerário dos negros e mestiços da Parahyba, verificado facilmente no interior do Estado, assume proporções tais que em muitas localidades é objecto de repressão policial. Inicia-se com o aviso da morte, ou com o ajudar a morrer. Então dizem-lhe os amigos e as pessoas que lhe são mais chegadas e que sabem “ajudar a morrer”, em altos brados, que elle vae morrer, de mistura com indicações de ordem religiosa e despedidas dramáticas. Morto que esteja, corre alguemá rua e grita o apello para que venham vela: “Irmão as A-mas!”. Quem ouve o grito repete o chamado e dirige-se á casa do morto. Assim se repete o grito, e em toda a vizinhança, de espaço em espaço, lugubrememente. Na sala principal, estendido em rêde, caixão ou esteira, limitado por vellas, passa o corpo toda a noite, enquanto ao redor cantam “excellencias” seus amigos, e bebem aguardente. Começam marcando o numero de “excellencias” que deverão cantar, e terminando-as fazem o seu offerecimento ao defunto. (FERNANDES. *O Cruzeiro*, 18 de junho de 1938)

Essa aproximação entre intelectuais e sacerdotes ou praticantes das religiões de matrizes africana nos mostram como o terreiro tornou-se um espaço não só para adeptos e praticante mas também , um reduto para os intelectuais do período que se debruçaram

em estudar a cultura afro-brasileira e também os aspectos religiosos da mesma. Vemos essa relação entre intelectuais e sacerdotes se repetir no II Congresso Afro de 1937, esse último já contando com a presença do Babalorixá Joãozinho da Goméia.

O I Congresso Afro-Brasileiro teve a sua importância ao promover pesquisas e debates sobre a formação identitária e sócio-cultural do negro no Brasil, sendo assim, é preciso levar em consideração os estudos de intelectuais como Gilberto Freyre e Ulisses Pernambucanos, não que suas obras tenham significado um marco na ruptura dos estudos afro-brasileiros, mas sim, pela iniciativa em se pensar o papel do negro brasileiro. Sendo assim, o I Congresso Afro-brasileiro significou um ponto de partida para o desenvolver de outras pesquisas e movimentos culturais relacionados a cultura afro-brasileira ao longo dos anos, como por exemplo, a segunda edição do Congresso Afro-Brasileiro de 1937 e o I Congresso do Negro Brasileiro de 1950.

#### **2.4 O II Congresso Afro-Brasileiro em 1937 em Salvador**

Vimos anteriormente que o I Congresso Afro-Brasileiro de 1934 marcou um período de muitas discussões sobre a formação identitária do negro brasileiro e a importância do mesmo na construção sócio cultural do Brasil. A segunda edição do evento ocorreu no ano de 1937 em Salvador, o espaço sediado foi o Instituto Geográfico e Histórico de Salvador da Bahia.

O II Congresso Afro-Brasileiro teve como um de seus idealizadores o intelectual Édison Carneiro. Antes de ser realizado em 1934, Édison Carneiro defendia que o I Congresso Afro-Brasileiro deveria ser realizado em Salvador por considerar o recôncavo baiano o berço da cultura afro-brasileira, entretanto, não conseguiu e coube a Salvador receber a segunda edição do evento em 1937.

O evento, realizado em Salvador reunia diversos estudiosos, pesquisadores e líderes de movimentos negros, todos engajados nos estudos dos elementos de cultura negra, étnicas e raciais tendo como objetivo o desenvolvimento dos estudos afro-brasileiros e contou com a presença de inúmeros intelectuais, principalmente baianos, como por exemplo, Jorge Amado.

II Congresso Afro-Brasileiro ocorreu entre os dias 11 e 20 de janeiro de 1937, nas dependências do Instituto Nina Rodrigues (pertencente à

Faculdade de Medicina da Bahia) e do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia (IGHB). Lá, reuniram-se intelectuais brasileiros, cientistas sociais estrangeiros e diversas lideranças negras ligadas, principalmente, ao universo afro-religioso da capital baiana. Dentre as atividades previstas, incluíram-se vistas aos terreiros mais “tradicionais” de Salvador, conferências, homenagens a figuras ilustres e apresentação e leitura de trabalhos que versaram sobre os múltiplos aspectos da presença africana no Brasil. (SILVA, 2010. p.39).

Assim como a primeira edição de 1934, o Congresso Afro-Brasileiro de 1937 também contou com a presença de pesquisadores, além de sacerdotes e praticantes afroreligiosos e militantes do movimento negro (SILVA,2010).

Apesar de previsto para ser realizado em Setembro de 1936, o II Congresso Afro-Brasileiro ocorreu entre os dias 11 e 20 de janeiro. O evento contou com diversas atividades principalmente visitas há diversos terreiros famosos no recôncavo baiano. O evento de 1937 também teve a reunião de intelectuais brasileiros e cientistas sociais estrangeiros que desenvolviam trabalhos sobre as múltiplas identidades africanas na formação do Brasil.

Depois do êxito brilhante do Primeiro Congresso Afro-Brasileiro do Recife, os estudos africanistas tornaram vulto no Brasil, apesar da grita de que tais certames atentavam contra nossos foros de civilização de cultura. O Segundo Congresso está anunciado para reunir-se na Baía, em Setembro vindouro. E isto é o quanto basta se prever o mais brilhante sucesso desse movimento que não visa predomínios nem preconceitos raciais (...). Por séculos não se cuidou do estudo e da discriminação das características afro-negras que encontraram em nossa formação étnica e só depois que Nina Rodrigues deu exemplo que foi que alguns espíritos inteligentes e devotados entregaram-se à mesma febre de elucidação das “linhas negras” em todas as direções da vida brasileira. (*Jornal do Brasil*, 11 de Abril de 1936).

Previsto para ser realizado no final de 1936, o evento só ocorreu em janeiro de 1937 e na ocasião o intelectual Gilberto Freyre teceu críticas sobre a programação do evento, a crítica foi divulgada no periódico *Diário de Pernambuco*. De acordo com Gama (2012) a crítica de Gilberto Freyre foi o principal motivo para o atraso da realização do evento.

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 atual congresso só estejam preocupados com o lado mais pitoresco e mais artístico do assunto: as “rodas” de copeira e de samba, os toques de “candomblé”, etc.(FREYRE. *Diário de Pernambuco*. 1936).

Ao analisarmos a crítica de Gilberto Freyre, percebe-se que o estudioso tinha como preocupação excesso de apresentações relacionada às religiões de matrizes africanas. Para Freyre, o evento poderia se tornar algo folclórico e pitoresco.

Os famosos terreiros de Candomblés baianos tiveram bastante atuação no evento, sendo destaque até mesmo nos jornais do período. Alguns dos congressistas visitaram o tradicionalíssimo terreiro do ÔpoAfonja onde foram recebidos com festa, na época liderado pela Ialorixá Mãe Aninha (Eugênia Maria dos Santos).

A nota em um periódico sem informações que está disponibilizado no arquivo digital da Biblioteca Virtual Consulo Pondé, traz informações sobre algumas atividades relacionadas ao evento. Observa-se que as atividades não ficaram restritas somente a sede do Instituto Geográfico e Histórico de Salvador, acontecendo também em alguns outros pontos da cidade.

Apesar da baixa qualidade do documento, acreditamos que é importante reforçar nossas informações através da imagem, até porque para a melhor compreensão do leitor, analisamos divulgações do evento pela mídia impressa do período.



Informações sobre a programação do II Congresso Afro-Brasileiro. Recorte de Jornal não identificado-

#### ILUSTRAÇÃO 9<sup>27</sup>

<sup>27</sup> **Ilustração 9** - <http://www.bvconsueloponde.ba.gov.br/modules/conteudo/conteudo.php?conteudo=24>. Acessado em 19 de Outubro de 2016.

Ainda na imagem, identifica-se as atividades realizadas por Joãozinho da Goméia, na reportagem descrito como João da Pedra-Preta , como por exemplo uma apresentação de samba junto as filhas de santos, onde lê-se; “ o pae-de-santo João da Pedra Preta levou uma turma de filhas –de- santo para o clube de regatas Itapagipe, na Ribeira. Desenvolvendo ali os passos de samba da “Bahia”...”.

Assim como no terreiro do Ôpô Afonja, os congressistas também realizaram uma visita ao terreiro da Goméia, a reportagem descreve que “a tarde os congressistas, em maneira especial, visitaram o “terreiro da Goméia, do pae-de-santo João da Pedra Preta, onde lhes foi oferecido uma baita festa...”.

Percebe-se que o II Congresso Afro-Brasileiro contou com uma participação bem atuante dos terreiros de Candomblé baiano. Dentre a programação do evento, o encerramento contou com uma grande festa no terreiro congo/angola do Bate-Folha. A convite do líder do terreiro, o Babalorixá Bernardino, os congressistas finalizaram as atividades no terreiro, onde, de acordo com um periódico do período, ficaram “encantados com a recepção, com a ordem mantida e com o brilho das vestimentas das diversas filhas de santo...”.(2º Congresso Afro-Brasileiro. Fonte: arquivo digital da Biblioteca Virtual Consuelo Pondé).



Informações sobre a programação do II Congresso Afro-Brasileiro. Recorte de Jornal não identificado-

#### ILUSTRAÇÃO 10<sup>28</sup>

No período, o terreiro do Bate-folha já era reconhecido como um dos mais tradicionais terreiros baianos da nação Congo/Angola e sua fundação é datada de 1916 e atualmente é considerado o terreiro de nação Angola mais antigo em território Baiano (NUNES, 2013).

Em um laudo antropológico realizado pelo professor doutor Ordep José Trindade Serra, a fim de fundamentar o pedido de tombamento do terreiro, Serra, identifica que entre os importantes registros etnográficos sobre os Candomblés baianos, Édison Carneiro teria realizado ensaios sobre o terreiro do Bate Folha entre os anos de 1937 e 1948 e de que o intelectual teria sido o pioneiro em realizar pesquisas sobre o

<sup>28</sup> Ilustração

<http://www.bvconsueloponde.ba.gov.br/modules/conteudo/conteudo.php?conteudo=24>. Acessado em 19 de Outubro de 2016

“candomblé banto”.

Ainda de acordo com Serra, os ensaios realizados por Édison Carneiro levaram a participação do Bate-Folha no II Congresso Afro-Brasileiro e apesar do pioneirismo do intelectual nas pesquisas sobre as influências afroreligiosas da nação banto, o mesmo não foi justo com o “candomblé banto” porque tinha uma preferência pela nação nagô e isso afetou negativamente a etnografia voltada para essa nação.

Ao escrever em 1936 que: “foi a mítica pobríssima dos negros bantos que, fusionando-se com a mítica igualmente pobre do selvagem ameríndio, produziu os chamados Candomblé de caboclo na Bahia...”(CARNEIRO, 1936.p.62), o intelectual nos mostra que acreditava em pureza afroreligiosa e que os bantos não faziam parte dessa pureza e que assim degradavam a cultura religiosa africana. O intelectual acreditava que o Candomblé de nação congo-angola era um segmento que misturava diversas influências religiosas que incluíam influências banto, nagô e indígenas.

Os candomblés de caboclo degradam-se cada vez mais, adaptando-se ao ritual espírita, produzindo as atuais sessões de caboclo, bastante conhecidas na Bahia. Falta-lhes a complexidade dos candomblés de nagô ou de africano, isto é, jeje-nagô. A extrema simplicidade do ritual possibilita o mais largo charlatanismo. (CARNEIRO,1936. P.62)

Apesar disso, Joãozinho da Goméia que ainda era conhecido como João da Pedra Preta, e que também era um sacerdote pertencente da nação congo-angola, contribuiu muito para as pesquisas de Édison Carneiro, o que o levou a ter bastante destaque na programação do II Congresso Afro-Brasileiro o que conseqüentemente contribuiu para que o Babalorixá alcançasse um destaque no Candomblé baiano.

## **2.5 A atuação de Joãozinho da Goméia no II Congresso Afro-Brasileiro de Salvador**

Sobre a atuação de Joãozinho da Goméia, a divulgação de um periódico do qual não identificamos, descreveu a participação do Babalorixá como algo pitoresco e fetichista ao escrever que o evento contava também com a “festa fetichista do Candomblé da Goméia, do pae-de-santo João da Pedra Preta, em São Bartholomeu...”. Lembrando que ao longo dos anos, Joãozinho da Goméia foi muito criticado e acusado de folclorizar as danças sagradas dos deuses do panteão africano, principalmente por

apresentá-las em peças teatrais. (GAMA,2012).

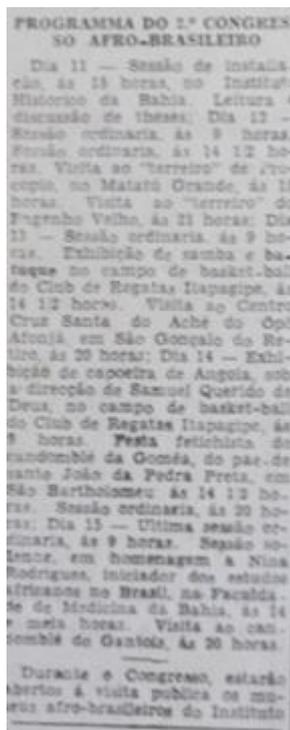


ILUSTRAÇÃO 11<sup>29</sup>

O evento foi o ponto crucial para a construção e projeção de Joãozinho da Goméia como um dos Babalorixás mais populares da Bahia. Com o apoio da imprensa baiana do período a participação no congresso, não só o projetou como também o aproximou de Édison Carneiro. Em uma carta enviada para Arthur Ramos, Édison Carneiro descreve; “arranjei um ótimo campo de observação- o Candomblé da Goméia (Angola). Já tenho observações notáveis que vão espantar a turma...”. (OLIVEIRA; LIMA. 1987. p.109).

De acordo com Nascimento (2003), em Salvador a relação entre intelectual e sacerdote de Candomblé era comum no período. Essa relação de troca entre intelectuais e sacerdotes de religiões de matrizes africanas, aconteciam desde os fins do século XIX. Lima (2004), destaca que Nina Rodrigues contou com a colaboração do Babalaô Martiniano Bonfim para os seus estudos. Lima (2004) identifica que Martiniano Bonfim foi um informante remunerado por Nina Rodrigues. Não podemos dizer ao certo se uma

<sup>29</sup> **Ilustração 11-** Recorte de jornal onde se lê: “(...)Festa fetichista do candomblé da Goméia, do pae-de-santo João da Pedra Preta, em São Bartholomeu(...). Disponível em: <http://hdl.handle.net/bv2julho/433>. Acessado em 19/10/2016

remuneração em maneira geral fazia parte do acordo entre intelectuais e Babalorixás baianos. Entretanto, vemos essas relações se repetirem ao longo do século XX.

Martiniano Bonfim também teve um papel de destaque no II Congresso Afro-Brasileiro, foi convidado por Édison Carneiro para ser o presidente de honra no evento. Em uma notícia sobre o evento em um jornal do período, Martiniano Bonfim é descrito como “professor” e “grande “colaborador” nos estudos de Nina Rodrigues.

Instala-se hoje o 2º Congresso Afro-brasileiro. Nesta sessão serão lidas as theses de Dante Laytano, Alfredo Brandão e Edison Carneiro. Instala-se hoje, às 15 horas, no Instituto Histórico da Bahia sob a presidência do professor Martiniano do Bonfim, o grande colaborador de Nina Rodrigues o 2º Congresso Afro Brasileiro. (2º Congresso Afro-Brasileiro. Fonte: arquivo digital da Biblioteca Virtual ConsuloPondé).

**Instala-se hoje o 2.º Congresso Afro-Brasileiro**

Nesta sessão serão lidas as theses de Dante de Laytano, Alfredo Brandão e Edison Carneiro

Instala-se hoje, às 15 horas, no Instituto Histórico da Bahia, sob a presidência do professor Martiniano do Bonfim, o grande colaborador de Nina Rodrigues, o 2.º Congresso Afro Brasileiro.

Na sessão de hoje, serão lidas as theses de Dante de Laytano sobre "O negro nos acontecimentos guerreiros do Rio Grande do Sul", de Alfredo Brandão sobre "Documentos antigos sobre os negros palmarinos", e Edison Carneiro sobre "O Santo dos pobres".

As sessões do Congresso para que são convidados todos os estudiosos do assumpto serão assistidas por varios "pau de santo" baianos e elementos negros existentes na Bahia.

O prof. Arthur Ramos

o 2.º Congresso Afro Brasileiro. A exemplo do 1.º que teve em Recife por sede, o congresso

ILUSTRAÇÃO 12<sup>30</sup>

<sup>30</sup> Ilustração 12- Fonte: <http://www.bvconsueloponde.ba.gov.br/modules/conteudo/conteudo.php?conteudo=24>. Acessado em 19 de Outubro de 2016.

Para Gama (2012) um Babalorixá ou Yalorixá ser informante ou colaborador de um intelectual era motivo de orgulho. Entretanto, a maioria das pesquisas sobre os terreiros de Candomblé eram destinadas a origem *nagô*. Joãozinho da Goméia era de origem *banto* e pouco se sabia sobre esta nação no período de 1930.

Joãozinho da Goméia viu como uma grande oportunidade colaborar com Édison Carneiro, principalmente por precisar se afirmar em um ambiente onde todas as atenções eram voltadas para as grandes Yalorixás baianas. Entretanto, essa relação precisa ser problematizada. Édison Carneiro projetou o nome de Joãozinho da Goméia e em troca teve uma entrada facilitada nos cultos que o Babalorixá realizava em seu terreiro, fato que possibilitou o intelectual desenvolver seu trabalho como jornalista e etnólogo afro-brasileiro. (NASCIMENTO,2003).

Édison Carneiro viu em Joãozinho da Goméia uma oportunidade de também promover o II Congresso Afro-Brasileiro. Na ocasião, Édison Carneiro organizava entrevistas e apresentações de Joãozinho da Goméia antecedentes ao evento. O pai de santo deu uma entrevista para o jornal *Estado da Bahia* em dezembro de 1936 e realizou um *show* de Candomblé transmitido ao vivo na rádio Rádio Comercial da Bahia, “na chamada para o espetáculo, aproveitava para lembrar da aproximação do congresso que ocorria em janeiro de 1937...”. (GAMA,2012.p.95)

No próximo dia 15, terça-feira, a ‘Radio Comercial’ oferecerá aos seus fãs um numero 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 pó 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 ‘broadcasting’. (O Estado da Bahia. In. GAMA, 2012.96).

Joãozinho da Goméia teve ativa participação no II Congresso Afro-Brasileiro. Antecedendo a realização do evento, o jornal *O Estado da Bahia* veiculou diversas reportagens sobre o Candomblé com o propósito de divulgar o evento e atrair participantes. Na ocasião, Joãozinho falou ao jornal sobre as suas expectativas e sobre liberdade religiosa e a intervenção da polícia na realização de festas em sua roça.

Acho que o candomblé deverá solucionar, de uma vez, a questão da liberdade de religião. Para das a festa de domingo, tive que pagar 100\$000. Para outras pago 60\$000. A minha opinião final é a de que não deve haver pagamento nenhum. O candomblé deve ter a liberdade de funcionar quando quiser. Reconheço que alguns pais de santo abusam da licença. Mas que se há de fazer? Agora, assim como está é que não esta certo. Penso que o Congresso deve estudar muito um meio de resolver essa questão. Que diferença há entre a religião dos brancos e a religião dos negros?(O Estado da Bahia. In. GAMA,2012,p.100)

A apresentação de Joãozinho para a *Rádio Comercial Baiana* foi um grande sucesso de audiência. Na ocasião, essa foi à primeira apresentação teatral do Babalorixá, o que mais tarde viria acontecer com mais frequência no Rio de Janeiro. Entendemos que o II Congresso Afro-Brasileiro e a parceria de Joãozinho com o intelectual Édison Carneiro, foram um dos fatores fundamentais para ascensão e projeção do pai de santo não apenas como sacerdote de Candomblé, mas também como artista.

Ao analisar a reportagens nos jornais do período atribuídas a Joãozinho da Goméia, percebemos que o Babalorixá até então não era conhecido como Joãozinho da Goméia e sim João da Pedra Preta, uma forte referência ao caboclo, entidade que o pai de santo incorporava e que não era bem visto nos Candomblés tradicionais do período,

Consideramos que a notoriedade e a fama de Joãozinho da Goméia começou a ser construída ainda no recôncavo baiano da década de 1930, impulsionada pelo II Congresso Afro-Brasileiro e principalmente pela relação que o sacerdote teve com a mídia local da Bahia. O que impulsionou a notoriedade do pai de santo para além da Bahia, vindo a ter filhos de santos na região sudeste e é sobre essa ascensão na região sudeste que trabalharemos o capítulo posterior, procurando entender os fatores que levaram Joãozinho a sair da Bahia em direção ao Rio de Janeiro, instalando-se lá até o fim de sua vida e consolidando-se como um dos pais de santos mais populares do Brasil.

### **CAPÍTULO 3**

#### **O REI DO CANDOMBLÉ NO MUNICÍPIO DE DUQUE DE CAXIAS**

Nos capítulos anteriores, observamos a trajetória de Joãozinho da Goméia ainda no recôncavo baiano, sua atuação como Babalorixá com a abertura de seu terreiro em Salvador ainda muito jovem e seu relacionamento com intelectuais do período.

Os relacionamentos de Joãozinho da Goméia com intelectuais e com a mídia baiana ajudaram-no a construir notoriedade como Babalorixá ainda em Salvador. Entretanto, na década de 1940, Joãozinho da Goméia decidiu deixar Salvador e partir em direção ao Rio de Janeiro, onde se instalou no município de Duque de Caxias e viveu até a data de sua morte.

Diversos fatores contribuíram para a transferência de Joãozinho para o Rio de Janeiro, entre os quais desde explicações “míticas” ao descontentamento de exercer o sacerdócio no recôncavo baiano. Nesse capítulo, procuramos analisar os fatores que levaram Joãozinho da Goméia a sair da Bahia em direção ao município de Duque de Caxias.

Além disso, acreditamos que é importante contextualizar o município no período da chegada de pai João e de que forma as religiões de matrizes africanas foram fundamentais para a formação identitária afroreligiosa dessa cidade.

É preciso também contextualizar o período em que Joãozinho da Goméia chegou ao Rio de Janeiro, na década de 1940 e de como as afroreligiões já se organizavam na cidade e para além da região metropolitana, como por exemplo, sua expansão para regiões da Zona Norte do Rio de Janeiro e Baixada Fluminense.

### 3.1 Joãozinho da Goméia, a primeira vez do Babalorixá na Capital Federal

Vimos anteriormente que Joãozinho da Goméia já havia construído em território baiano a sua notoriedade como pai de santo, entretanto, na década de 1940, o Babalorixá decidiu sair de Salvador tendo como destino o Rio de Janeiro, a então Capital Federal do período.

Diversas são as versões atribuídas sobre este evento e aqui buscaremos problematizá-las, sendo importante salientar que diversos autores debatem os motivos da transferência do Babalorixá.

Em 1942 Joãozinho da Goméia tentou se instalar pela primeira vez no Rio de Janeiro, porém, a atitude fracassou devido à repressão e perseguição de cultos de matrizes africanas durante o Estado Novo sob o governo de Getúlio Vargas.

A primeira vez de Joãozinho da Goméia no Rio de Janeiro em 1942, foi marcada por uma confusão policial. No período, o chefe de polícia, um general que atendia pelo nome de Alcides Etchegove que junto ao delegado de polícia Dulcídio Gonçalves, moviam um ferrenho combate à repressão de drogas, prostituição e também aos tais “mistificadores. (MENDES,2014).

A chegada de Joãozinho da Goméia foi noticiada em jornais pelo Rio de Janeiro e esta repercussão foi bem tolerada pelo chefe de polícia. Sendo assim, Etchegove pediu permissão à Dulcídio Gonçalves para repreender Joãozinho da Goméia sob a acusação de ser um mistificador. Dulcídio Gonçalves considerou o argumento de Etchegove e disse, “obrigue-o a voltar à Bahia. Lá que é terra de macumbeiro.”. (SIQUEIRA,1971. p.54).

Através da narrativa de Paulo Siqueira, identifica-se que Joãozinho da Goméia não saiu da Bahia totalmente anônimo. Apesar das divergências com as casas tradicionais baianas e das críticas dos intelectuais do período, o Babalorixá já teve o seu nome projetado como sacerdote no Candomblé, devido a sua atuação no II Congresso afro-brasileiro.

Poucas são as narrativas com relação ao episódio da prisão de Joãozinho da Goméia na capital federal, onde foi acusado de feitiçaria. O que se encontra referente a esse evento, são narrativas de Paulo Siqueira, autor de *Vida e Morte de Joãozinho da Goméia* e a notícia publicada no periódico *Diário de Notícias*, publicado no dia 08 de Agosto de 1942, onde se pode ler na manchete: “Preso o indivíduo conhecido por Joãozinho da Goméia”. Além disso, a manchete contava com a foto de Joãozinho sendo

fichado.

Além da prisão de Joãozinho da Goméia, o periódico *Diário de Notícias* também identificou a prisão de outro sacerdote, conhecido como José Marques. Na notícia, o jornal refere-se a José Marques como célebre curandeiro. Isso nos faz pensar que as religiões de matrizes africanas e uma identidade afrocultural, também eram uma realidade no Rio de Janeiro naquele período.

Recorte de Jornal sobre a prisão de Joãozinho da Goméia em 1942



Prisão de Joãozinho da Goméia.- **ILUSTRAÇÃO 13.**<sup>31</sup>

Pela abordagem da reportagem, podemos perceber que Joãozinho da Goméia não era um Babalorixá desconhecido. De acordo com Gama (2012), a vinda de Joãozinho da Goméia para o Rio de Janeiro em 1942 era por motivos de trabalho. O Babalorixá que além de exercer uma função religiosa, também era costureiro e bailarino, tendo sido convidado para apresentar-se em um show no Cassino Atlântico,

<sup>31</sup> **Ilustração 13-** In. GAMA, Elizabeth Castelano. Mulato, homossexual e macumbeiro: que rei é este? Trajetória de João da Goméia. Niterói. 2012

junto com a bailarina Ani Guaíba.

Abaixo da foto de Joãozinho da Goméia, na imagem, lê-se: “João Alves Torres Filho, vulgo Joãozinho da Goméia”. Aquela autoridade, por determinação do delegado Dulcídio Gonçalves, resolveu recolher no xadrez o referido “pai de santo” a embarrá-lo imediatamente para a Baía.”(*Diário de Notícias*, 08 de agosto de 1942)

Os cultos de matrizes africana era uma realidade do Rio de Janeiro do período, pensando nisso, dedicamos a próxima seção na abordagem sobre a forte representação cultural, identitária e religiosa negra na cidade. Tendo como recorte temporal o final do século XIX e início do século XX, período correspondente a presença maciça dos negros na zona Central do Rio de Janeiro, principalmente após a abolição do regime escravista em 1888.

### **3.2 A importância do Negro e da afror-religiosidade na formação identitária da cidade do Rio de Janeiro**

No início do século XX na região central da cidade do Rio de Janeiro, mais especificamente no reduto da Saúde, Gamboa e Pedra do Sal, concentrava-se um número significativo populacional de negros e comunidades remanescentes de Quilombolas. Segundo Moura (1995), tais características levaram Heitor dos Prazeres denominar essa região como “Pequena África”, que se estendia da zona do cais do porto até a Cidade Nova, tendo como capital a Praça Onze...”(1995, p.93).

A “Pequena África” caracterizava-se pela presença e ocupação maciça de negros que se encontravam em condições de subalternidade mesmo após a abolição de 1888, onde ficou constituído o fim do período escravista. Para RanajitGuha (1982) aquele que se encontra em condições de subalternidade, é idealizado como um alguém que lhe carece a autorrepresentação e poder, além de ser um sujeito excluído nas práticas de reconhecimento e de formação da própria história.

Em meados do século XIX, a população escrava chega a representar mais da metade da população da corte, enquanto na cidade de São Paulo o contingente de escravos não chegava a atingir 9% da população. (VELLOSO, 1990, p.208)

Dentre esses elementos de matrizes africanas na região central e portuária do município do Rio de Janeiro identifica-se o reduto de Tia Ciata, o terreiro de João

Alába, além de inúmeras casas de Candomblé que caracterizavam referências e permanências das tradições africanas, assim, é possível identificarmos as características marcantes da cultura africana e as contribuições culturais ou religiosas do negro na formação identitária no Rio de Janeiro.

De acordo com Moura (1995)

A casa de tia Ciata se torna a capital dessa Pequena África no Rio de Janeiro, seu carisma se somando à ocupação integral de seu marido, permitindo que fosse preservada sua privacidade que se abria para a comunidade. A negra tinha respeitada sua pessoa e inviolabilizada sua casa. Privilégio? Coisa de cidadão que quanto preto recebia ou exigia, se estranhava. Na sua casa, capital do pequeno continente de africanos e baianos, se podiam reforçar os valores do grupo, afirmar o seu passado cultural e sua vitalidade criadora recusados pela sociedade. [...]. Da Pequena África do Rio de Janeiro surgiram alternativas concretas de vizinhança, de vida religiosa, de arte, trabalho, solidariedade e consciência, onde predominaria a cultura do negro vindo da experiência da escravatura, no seu encontro com o migrante nordestino de raízes indígenas e com o proletário ou o pária europeu, com quem o negro partilha os azares de uma vida de sambista e trabalhador. (MOURA, 1995, p.152)

Segundo Maffesoli (2006), o tempo e o espaço produzem a vida social, e o apego afetivo liga um indivíduo ou um grupo ao território, sendo assim, entende-se que a “Pequena África” estava ligada a uma questão identitária, onde ao definir um espaço, um grupo desenvolveu e estabeleceu relações (SODRÉ, 1988), eram comuns as relações e atividades entre a população que formava a “Pequena África”, exemplo disso era o comércio de doces e aluguéis de roupas que Tia Ciata mantinha ou o ofício de pespontadeira de Tia Bebiana. A figura dessas mulheres faz com que fosse possível refletirmos sobre as marcas de solidariedade e laços formados por esses membros, provavelmente ligados pela religião, nação ou sentido de pertencimento identitário (MOURA,1995).

A região central do Rio de Janeiro entre o final do século XIX e meados do século XX, tinha como característica muito forte os elementos afroreligiosos, principalmente por causa dos terreiros de Candomblé liderados por Babalorixás que vieram de Salvador, como por exemplo, Cipriano Abedé, Benzinho Bamboxê e João Alabá. (MOURA,1995).

A migração dos babalorixás que vinham de tradicionais terreiros do recôncavo baiano para o Rio de Janeiro contribuiu de forma significativa para a construção de uma

identidade afro-religiosa da então capital federal no período. O que nos facilitar identificar e destacar a contribuição do negro, não apenas na religião, mas também cultural, no Rio de Janeiro e também em outros municípios.

Além da característica e presença maciça do negro na região central do Rio de Janeiro, o início do século XX período que ficou conhecido como *Belle Époque*, marcado pelas modificações na estrutura urbana através das reformas de Francisco Pereira Passos, prefeito Rio de Janeiro entre os anos de 1902 a 1906.

No período, o Rio de Janeiro era então a capital da República, ou seja, havia um interesse no “embelezamento da capital” Para o então Rodrigues Alves, presidente da República naquele período, “[...] a remodelação e o saneamento da Capital Federal constituíam pontos básicos (senão os principais) do programa de governo de Rodrigues Alves[...]” (BENCHIMOL,1992, p.212).

Inspirado em um modelo de desenvolvimento na lógica eurocêntrica de formação de cidade, onde foi aplicado um modelo segregador, que excluiu e colocou o negro em uma situação de periferização, a reforma Pereira Passos, ou como ficou conhecida “Bota-abaixo”, expressão criada para designar a maneira radical que foi implantada as reformas públicas, configurou-se em ações de demolições de cortiços, remodelação da cidade inspirada nos modelos parisienses e remodelação da zona portuária, sendo assim, [...] a "Pequena África" decididamente não tem lugar na maquete da cidade idealizada pelo prefeito Pereira Passos [...] (VELLOSO,1990, p.208).

O intuito das reformas de Pereira Passos era tornar a cidade o Rio de Janeiro uma “Europa Possível”, entretanto, “A pequena África” com suas permanências e tradições de matrizes africanas era a contrapartida dessas possibilidades. (VELLOSO,1990). Um dos maiores objetivos das reformas era desvencilhar a então capital federal de qualquer resquício do período colonial, entretanto, a elite tinha como argumento o discurso da reforma sendo um meio de livrar o Rio de Janeiro da insalubridade e constantes epidemias de doenças, sendo assim, demolir, sanear, higienizar e civilizar, foram palavras de ordem na gestão de Pereira Passos, onde velhos casarões, cortiços e estalagens ocupados por populares, tornaram-se alvos da nova política de reforma e econômica por não se enquadrarem ao novo modelo de desenvolvimento da cidade e capital.

A retórica elitista que justificava essa remodelação, a estética art-nouveau dos novos edifícios e mansões, como as medidas que em

nome da higiene e do saneamento urbano definem a demolição em massa, o “bota-abaixo”, dos cortiços e do antigo casario habitados por populares, e as campanhas de vacina obrigatória, se por um lado ajustam efetivamente a cidade às novas necessidades da estrutura política e econômica montada e aos valores civilizatórios da burguesia, por outro, não consideravam os problemas de moradia, abastecimento e transporte daqueles que são deslocados de seus bairros tradicionais no Centro para a periferia, para o subúrbio, e para as favelas que se formam progressivamente por todo o Rio de Janeiro, definindo um padrão de ocupação e de convívio das classes na cidade que vai se tensionando ao longo do século. (MOURA, 1995, p.66-67)

Velloso (1990), nos atenta ao fato de que o projeto de reformas e modernização da cidade, tinha como meta a obtenção da homogeneidade, o que não era possível tendo em vista as diversidades da territorialidade cultural, como por exemplo, negros, imigrantes nordestinos, povos originários e ciganos. Dessa forma, o Governo não conseguiu integrar e unificar esses elementos, e na lógica pensada pela elite dominante referente ao espaço da cidade, a solução era excluir esses elementos do imaginário urbano.

As reformas durante a gestão de Pereira Passos não foram apenas urbanas, mas também sanitaristas. Houve uma intensa campanha de vacinação compulsória, sendo assim, em 1904 ocorrendo o episódio que ficou conhecido como à revolta da vacina, quando a população respondeu com indignação a campanha de vacinação obrigatória, resultando na tomada das ruas por populares, fazendo ataques a cidade, transportes e prédios. A maior concentração da revolta aconteceu no bairro da Saúde.



Charge do período reproduzindo os embates entre populares e Estado-

### ILUSTRAÇÃO 14.<sup>32</sup>

Esse episódio faz com que possamos identificar o potencial de organização das camadas mais populares, apesar da elite do período ignorar este poder. A insatisfação com as reformas realizadas pelo governo Pereira Passos nos demonstram que a população não agiu de forma passiva referentes às suas insatisfações, além de construir e constituir suas próprias redes de relação, como por exemplo, através dos terreiros. (Velloso,1990).

Com as demolições de habitações populares, a reforma Pereira Passos também contribuiu para a expansão populacional nos morros já existentes na cidade do Rio de Janeiro ou para a formação de novas favelas. De acordo com Ferreira (2009), “presença de casebres em morros da cidade data de 1865, o que leva a argumentação de que já se tratariam de formas embrionárias de favelas”. A favela passou a ser uma habitação possível para as camadas de renda mais baixa, que já não podiam pagar os preços exorbitantes dos aluguéis e passagens de transporte público, entretanto, era preciso manter-se perto do local de trabalho. Ferreira (2009) ainda identifica que “nesse sentido, o novo já traz em si a sua própria negação. Para complicar ainda mais, os meios de transporte eram precários, obrigando a força de trabalho a residir próximo ao local de trabalho.”.

Outra solução encontrada para essa população subalternizada era a migração para o subúrbio carioca, como por exemplo, a região da zona norte da cidade e a região da Baixada Fluminense, que absorviam as classes mais baixas aquisitivamente da população, imigrantes nordestinos ou proletariado. Lílian Vaz (1998) identifica que “nas décadas de 1940-1950 seguites assistiu-se à expansão metropolitana e à formação das periferias”.

Rio de Janeiro subalterno, não mais o dos escravos, mas o das favelas e dos subúrbios que se expande em proporções inéditas, que se forma longe do relato dos livros e dos jornais, afastado e temido, visto como primitivo e vexatório. A cidade se reforma. A cidade se transforma. A cidade se transtorna. O Rio de Janeiro moderno. (MOURA, 1995, p.86)

Sendo assim, entende-se que a figura do negro é fundamental para entender a construção da identidade afro na história da cidade do Rio de Janeiro, do subúrbio e da Baixada Fluminense. Dentre os fatores que formaram o processo histórico e de

---

<sup>32</sup> **Ilustração 14-** Disponível em: <http://vacinarevoltada.blogspot.com.br>

expansão da população para as favelas ou para as regiões mais afastadas da zona central da cidade do Rio de Janeiro, identifica-se a desapropriação de casarões e habitação de moradias populares na zona central e portuária da cidade, parte de um conjunto de reformas urbanas durante o período de gestão pública de Francisco Pereira Passos (1902-1906) enquanto prefeito do Rio de Janeiro.

Isso faz com que seja possível pensar que o processo de expansão da população para as áreas mais afastadas da região central do Rio de Janeiro, tem como características fatores de negação, dificuldades econômicas, injustiça ambiental e exclusão ao longo de que refletimos sobre de que maneira se deu a distribuição do espaço, principalmente formado pela população negra.

Os aspectos como a formação da identidade negra na zona central do Rio de Janeiro é fundamental para entendermos a construção da identidade afro no subúrbio e na Baixada Fluminense, principalmente para entendermos em quais circunstâncias Joãozinho da Goméia transfere-se para o município de Duque de Caxias onde deu início às atividades da Goméia duquecaxiense.

Na próxima seção iremos nos debruçar no processo histórico da formação e expansão do Candomblé no município de Duque de Caxias privilegiando também o processo histórico da religião de matriz africana em alguns municípios da Baixada Fluminense, região essa que Duque de Caxias também se encontra inserida.

### **3.3 O processo histórico do Candomblé em alguns municípios da Baixada Fluminense e em Duque de Caxias**

Com deslocamento de camadas populares e negras para os subúrbios, favelas e regiões da Baixada Fluminense foi possível identificarmos no município de Duque de Caxias identificar a presença negra e afroreligiosa na cidade. Localizada na periferia do Rio de Janeiro, Duque de Caxias localiza-se às margens da Baía de Guanabara e junto, aos municípios vizinhos, compõe a região denominada Baixada Fluminense.

Situado na Baixada Fluminense, Duque de Caxias abriga atualmente 855.048 habitantes em seus 467,619 km<sup>2</sup> segundo o Censo de 2010. Seus limites estendem-se, atualmente, aos municípios de Miguel Pereira, Petrópolis, Magé, Rio de Janeiro, São João de Meriti, Belford Roxo e Nova Iguaçu. A hidrografia pode ser resumida em quatro bacias principais: Iguaçu, Meriti, Sarapuí e Estrela. O município é dividido em quatro distritos: 1º - Duque de Caxias, 2º - Campos Elíseos,

3º- Imbariê, 4º- Xerém. Em cumprimento a Lei Orgânica, a sede municipal, que se situava no 1º distrito, foi transferida, a partir de 29 de maio de 1991, para o 2º. (OLIVEIRA, 2004.p.17)

É possível encontrarmos estudos sobre as distintas abordagens de Baixada Fluminense para a busca de uma maior compreensão. De acordo Oliveira (2004), os estudos e interesses sobre a demarcação do que é Baixada Fluminense tem o seu início na década de 1930, alguns estudiosos, como por exemplo, Góes, Geiger e Mesquita, caracterizam como Baixada Fluminense a área que corresponde desde Campos, localizado no norte fluminense, até o município de Mangaratiba, área denominada como Costa Verde.

Identifica-se que diversas são as interpretações para se conceituar a região da Baixada Fluminense e que, em geral, os critérios usados correspondem a uma análise geográfica ou baseiam-se por um critério de grau de urbanização como, por exemplo, distribuição populacional e etc.

Analisando diferentes temas como investimentos públicos, localização residencial, renda familiar, urbanização, industrialização, migrações e distribuição populacional, esses trabalhos revelarão de uma forma mais precisa e empírica as profundas desigualdades na região metropolitana. (ALVES, 2003. P.17)

Entre tantas definições sobre os conceitos e delimitação de Baixada, utilizaremos, nesta pesquisa, a noção de Baixada Fluminense pela ótica da SEDEBREM, Secretaria de Desenvolvimento da Baixada e Região Metropolitana. A SEDEBREM atribuiu como Baixada Fluminense um recorte de treze municípios: Nova Iguaçu, Duque de Caxias, Nilópolis, São João de Meriti, Belford Roxo, Mesquita, Japeri, Queimados, Magé, Guapimirim, Itaguaí, Paracambi e Seropédica.

Essa noção de Baixada Fluminense estabelecida pela SEDEBREM, talvez seja a mais recorrente e de acordo com Oliveira, “o referido grupo de municípios apresenta diversas carências que os integram, desde a problemática habitacional, passando pelo mandonismo local, até a violência...”. (OLIVEIRA, 2004.p.27)

Entender o processo de formação e as representações afroreligiosas no município na Baixada Fluminense, tendo como ênfase o município Duque de Caxias através do Candomblé é de caráter importante, a partir do momento que reconhecemos o município como um território que foi formado a partir de múltiplas identidades, até porque, “Duque de Caxias, como todo lugar possui uma História viva e pulsante, moldada pela

ação dos diferentes sujeitos históricos...”. (ALMEIDA, 2014, p.111), portanto, ao direcionarmos nossa lupa na abordagem do processo histórico e de formação de uma identidade afroreligiosa na região em Duque de Caxias, nos permite conhecer parte da história e a memória dessa localidade.

Acredita-se que as constantes perseguições religiosas de casas de Candomblé, que já estavam em atividades no centro da cidade do Rio de Janeiro, contribuíram significativamente para a o processo de expansão do culto religioso, não só em Duque de Caxias, mas em toda a região da Baixada Fluminense (CUNDURU,2010,p.110.)

Outra questão que também contribuiu para essa construção histórica: à premência de uma melhor distribuição do espaço físico para a realização dos rituais. Sob a ótica de Marcia Ferreira Netto, era necessário que os rituais sagrados fossem realizados em locais apropriados e de preferência próximos a natureza.

O número de terreiros foi crescendo e se expandindo para as outras localizações que não o centro da cidade, em busca de terrenos maiores e maior liberdade de culto: a Baixada Fluminense e as Zonas Norte e Oeste do Estado do Rio foram às escolhidas porque ofereciam espaços verdes e repletos de elementos da natureza compatíveis com as necessidades do culto.(FERREIRA,2009,P.15)

Rocha (2000) identificou a expansão do Candomblé para além da zona central do Rio de Janeiro como a fase dos “anos de ouro” do Candomblé carioca, quando nas décadas de 1950 a 1960, onde as casas já estruturadas na Baixada Fluminense, tornaram-se famosas ao realizarem grandes cultos religiosos e festas dedicadas aos Orixás, passando a receber um grande público proveniente dos bairros de classe média e alta da cidade.

Os registros das primeiras casas de Candomblé abertas na região da Baixada Fluminense datam a partir da década de 1940. De acordo com Agenor Miranda, na obra “*As Nações Kêtu: Origens, Ritos e Crenças*”, nessa década, pode ser encontrada uma nova fase para o Candomblé carioca. Antes, casas que tinham como referência a região central do Rio de Janeiro, regiões que correspondiam a zona portuária até os bairros da Saúde e Gamboa, passam a se deslocar para a Baixada Fluminense ou para os subúrbios da cidade.

A década de 40 marca uma nova fase do candomblé carioca. Três das quatro casas existentes até então fecharam, levando à dispersão das pessoas iniciadas em cada uma delas. Esse processo de dispersão foi

acompanhado pela abertura de novas casas, em moldes bem diferentes dos padrões até então encontrados. As novas lideranças religiosas emergentes na cidade deixam os bairros urbanos pobres e se deslocam para o subúrbio, onde instalam suas “roças”.(ROCHA,2000,p.26)

Assim como Ferreira (2009), Rocha (2000), também destaca as constantes perseguições religiosas de casas que já estavam em atividades no centro da cidade como um dos fatores que motivaram a deserção do culto para a Baixada Fluminense. As casas de axé já eram frequentemente atacadas devido à discriminação referentes às realizações dos cultos de matrizes africanas. Ainda de acordo com Rocha (2000), casas de Candomblé transferiram-se para os subúrbios do Rio de Janeiro ou para os municípios vizinhos.

Conta a tradição do Axé Opô Afonjá que, um dia, por ocasião de uma obrigação, Xangô, dono do Axé, preveniu Mãe Agripina de que “não queria mais comer calado, porque já tinha uma roça”. O Axé, então localizado na Rua Bela, em São Cristovão, foi transferido para Coelho da Rocha. Esse episódio ilustra bem os problemas das permanências das casas de candomblé na cidade, na década de 1940, quando, devido á perseguição policial, não se podia cantar alto ou tocar atabaques. (ROCHA,2000,p.29)

Referente às casas de Candomblé na Baixada Fluminense, destacam-se a Casa Grande Mesquita e a Sociedade Beneficente da Santa Cruz de Nosso Senhor do Bonfim que, nos seus primórdios, localizava-se no bairro da Saúde. Depois, passando por Bento Ribeiro e, depois, estabeleceu-se em Mesquita, já no fim da década de 1930.

A Casa Grande Mesquita é considerada o primeiro terreiro de Candomblé na região da Baixada Fluminense. A sua transferência para região deu-se devido à uma dispersão de filhos de santo. Quando, após o falecimento do zelador de santo Pai João Alabá d’Omolu, sem deixar um sucessor, sua filha de santo Dona Pequena de Oxalá, herda o assentamento de seu orixá e funda o “axé” de Mesquita. Segundo Cunduro:

Obtivemos a informação de que Vicente Bankolé e Tia Pequena estiveram, primeiro, em Bento Ribeiro e, logo em seguida, se estabeleceram em Mesquita, na Baixada Fluminense, criando “a Sociedade Beneficente da Santa Cruz de Nosso Senhor do Bonfim, mais conhecida como Casa-Grande de Mesquita, e que seria a primeira comunidade-terreiro de candomblé a estabelecer-se na Baixada Fluminense.(CUNDURO

Com o falecimento de Dona Pequena de Oxalá, Dona Davina de Omolu, que até então tinha o cargo de mãe-pequena, ficou como herdeira da casa. Na década de 1960,

após o falecimento de Dona Davina de Omolumorre, o axé passou para Meninazinha de Oxum, sua neta carnal. Atualmente, o axé ainda se encontra em atividade na cidade de São João de Meriti, localizado no bairro São Mateus e leva o nome de Ilê Omolu Oxum. A casa mantém a tradição e denomina-se como um espaço de resistência e valorização da memória cultural afro-brasileira na Baixada Fluminense.

Percebe-se que o deslocamento das casas de Candomblé para a Baixada Fluminense é fruto de um processo histórico, não tendo apenas um fator comum, um fluxo migratório que ocorre dentro do próprio território espacial, que é o estado do Rio de Janeiro devido a diversos os fatores, sendo eles, injustiça ambiental quando se distribui desigualmente o espaço urbano, uma melhor distribuição referente ao espaço para a realização dos cultos, dispersão de filhos de santo, fuga de perseguições religiosas em casas de Candomblé que já estavam em atividades no centro da cidade do Rio de Janeiro, entre outros.

Em Duque de Caxias, o zelador de santo Pai Cristovão, da nação de Efon, chegou ao Rio de Janeiro no início da década de 1950, trazendo com ele o seu filho de santo Valdemiro da Costa Pinto, mais conhecido como Valdemiro Baiano ou Valdemiro de Xangô, fundando o seu axé no bairro Parque Fluminense, em Duque de Caxias, em 1951.

O senhor Miro nos forneceu uma informação importante sobre a nação Efon na Baixada Fluminense. Segundo ele, o pai espiritual dele foi o responsável pela vinda da nação Efon para o Rio de Janeiro. Pai Cristóvão Lopes dos Anjos, que tem sua casa em Duque de Caxias, no bairro do Pantanal. Segundo o senhor Miro essa casa foi fundada no ano de 1951, período em que o candomblé estava vivendo um momento áureo na sua existência. (ISAAC, 2006, p.54)

Valdemiro Baiano rompeu com o seu zelador de santo, Pai Cristovão e, de acordo com Marcia Ferreira Netto, na obra, *Terreiros de Candomblé do Rio de Janeiro*, “O terreiro Santo Antônio dos Pobres – Ilê AséBuruLepê (nome do terreiro em iorubá), foi fundado na década de 1950, por Valdomiro da Costa Pinto...”.(NETTO, 2009,p.56)

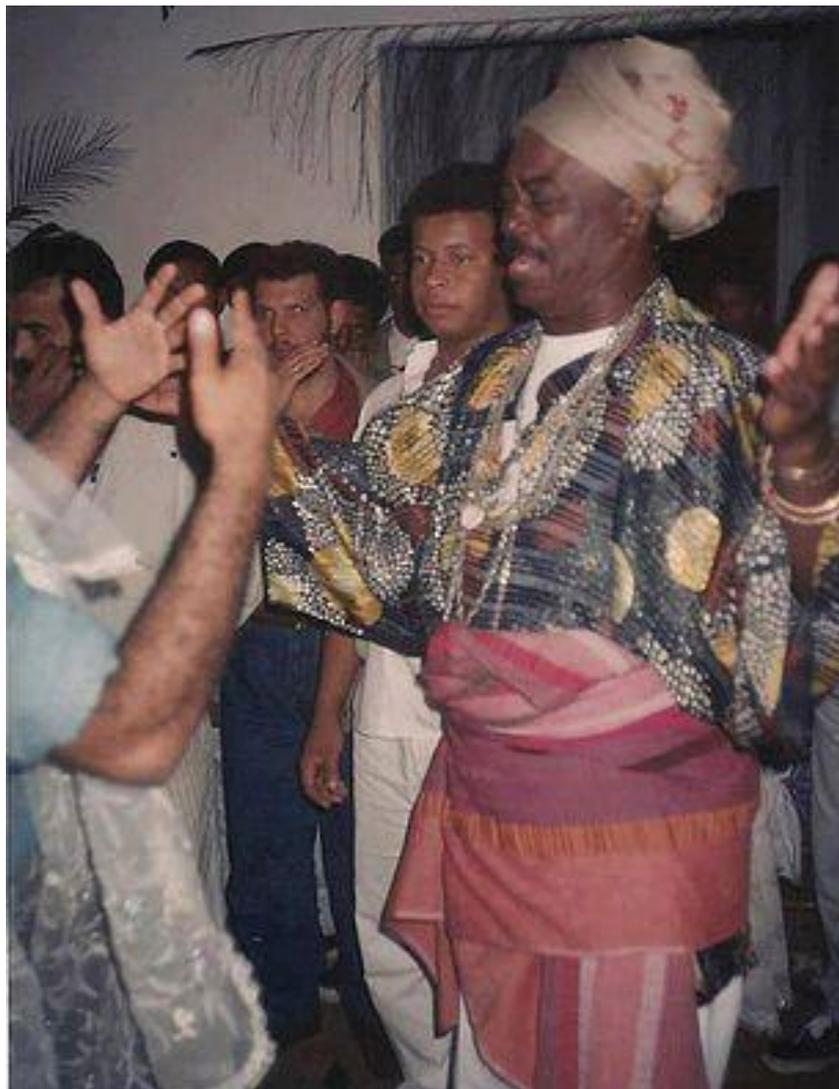
O Jornal *O Globo* em 2005 dedicou uma matéria sobre o terreiro liderado por pai Valdomiro e destacou que o sacerdote era um dos Babalorixás mais antigos da região. Na ocasião, Valdomiro estava comemorando 77 anos e o Ilê AséBuruLepê estava entrando em processo de tombamento de patrimônio imaterial cultural.

Ainda com relação à reportagem, a informação dada sobre a data de fundação do terreiro contrapõe as afirmações de Netto (2009). A matéria descreve que o terreiro foi

fundado na década de 1940 enquanto Netto (2009) argumenta que a data de fundação do terreiro é de 1951.

Ainda que as informações sobre a data de fundação estejam desconstruídas, percebe-se que o final da década de 1940 e início da década de 1950 foram importantes para pensarmos o contexto da expansão dos cultos de matrizes africanas na Baixada Fluminense, principalmente em Duque de Caxias, município no qual Joãozinho da Goméia consolidou sua influência como Babalorixá.

Com relação ao Ilê AséBuruLepê, até os dias atuais o terreiro encontra-se em funcionamento. Entretanto, sem a liderança do Babalorixá Valdomiro que morreu em 2007 aos 79 anos de idade e não viu concretizar o processo de tombamento do terreiro enquanto um espaço de cultura e patrimônio afroreligioso. Até hoje o processo de tombamento do terreiro não foi finalizado. O que nos faz pensar sobre as dificuldades em reconhecer e atribuir a importância das religiões de matrizes africanas como elementos de formação identitária e cultural para a nossa sociedade.



Pai Valdomiro Baiano- **ILUSTRAÇÃO 15.**<sup>33</sup>

Os elementos afrorreligiosos e a questão da migração baiana parecem realmente ser uma característica importante para Duque de Caxias. O município recebeu a nação Bamboxê (Também escrito como *Bangbosê*) através da Yalorixá Regina Topazio, que igualmente a Joãozinho da Goméia e Pai Valdomiro era de origem baiana e descendente da família Bamboxê da Bahia. De acordo com Gomes (2012), a história do tradicional Candomblé Bamboxê teve início no recôncavo baiano ainda no século XIX, sendo assim, a família Bamboxê teve e tem até hoje uma forte contribuição cultural e religiosa no Brasil.

Mãe Regina, como era popularmente conhecida, vinha de uns dos Candomblés mais tradicionais de Salvador, o Bamboxê e transferiu-se para o Rio de Janeiro, aos 43 anos de idade, no ano de 1957, fundando o Axé Ilê Yamim. Ao chegar ao Rio de

<sup>33</sup> **Ilustração 15-** Disponível no link <http://brasilcandombleverdade.blogspot.com.br/2012/05/babalorixa-valdemiro-baianofalecido-aos.html>



Com a perseguição durante o período da ditadura militar, mãe Regina migrou para Duque de Caxias, primeiro para uma localidade conhecida como Furnas e, posteriormente, para o Parque Eldorado, onde se estabeleceu até o ano de sua morte, em 2009. O Bangbosé continua as suas atividades no Parque Eldorado, sob a liderança de Mãe Lina de Oxumarê, neta carnal da Yalorixá Regina Topazio. (GOMES, 2012)

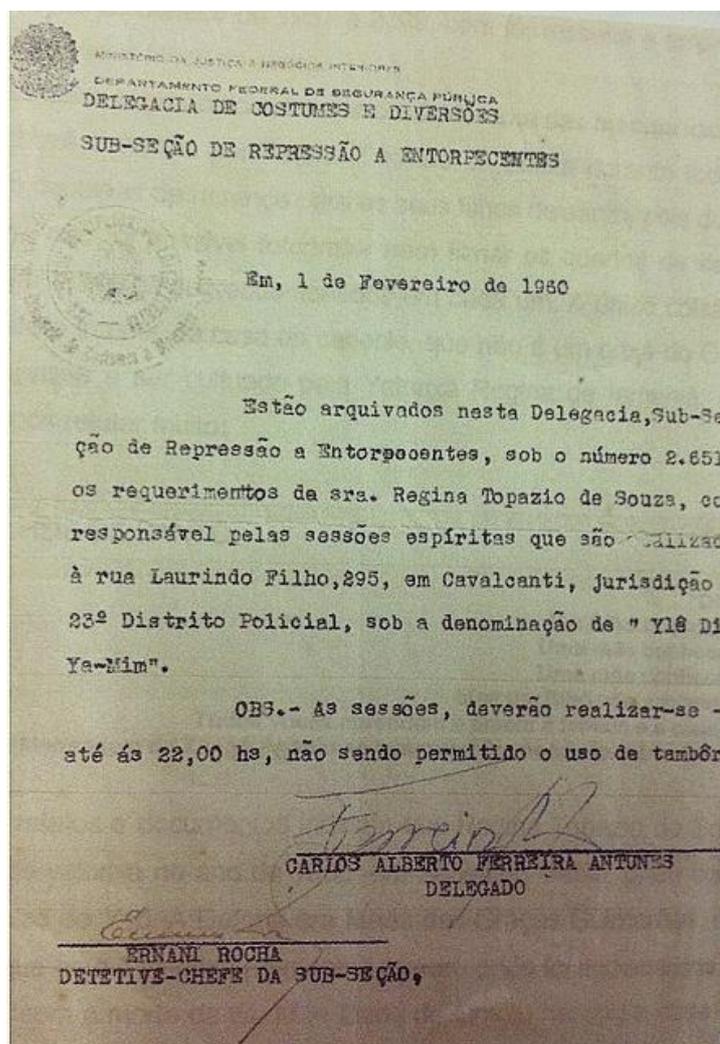


ILUSTRAÇÃO 17<sup>35</sup>

O Candomblé enquanto elemento afroreligioso foi importante para o desenvolvimento e processo histórico de uma identidade negra em Duque de Caxias. Entretanto, não podemos esquecer que parte desse elemento afroreligioso é resultado

---

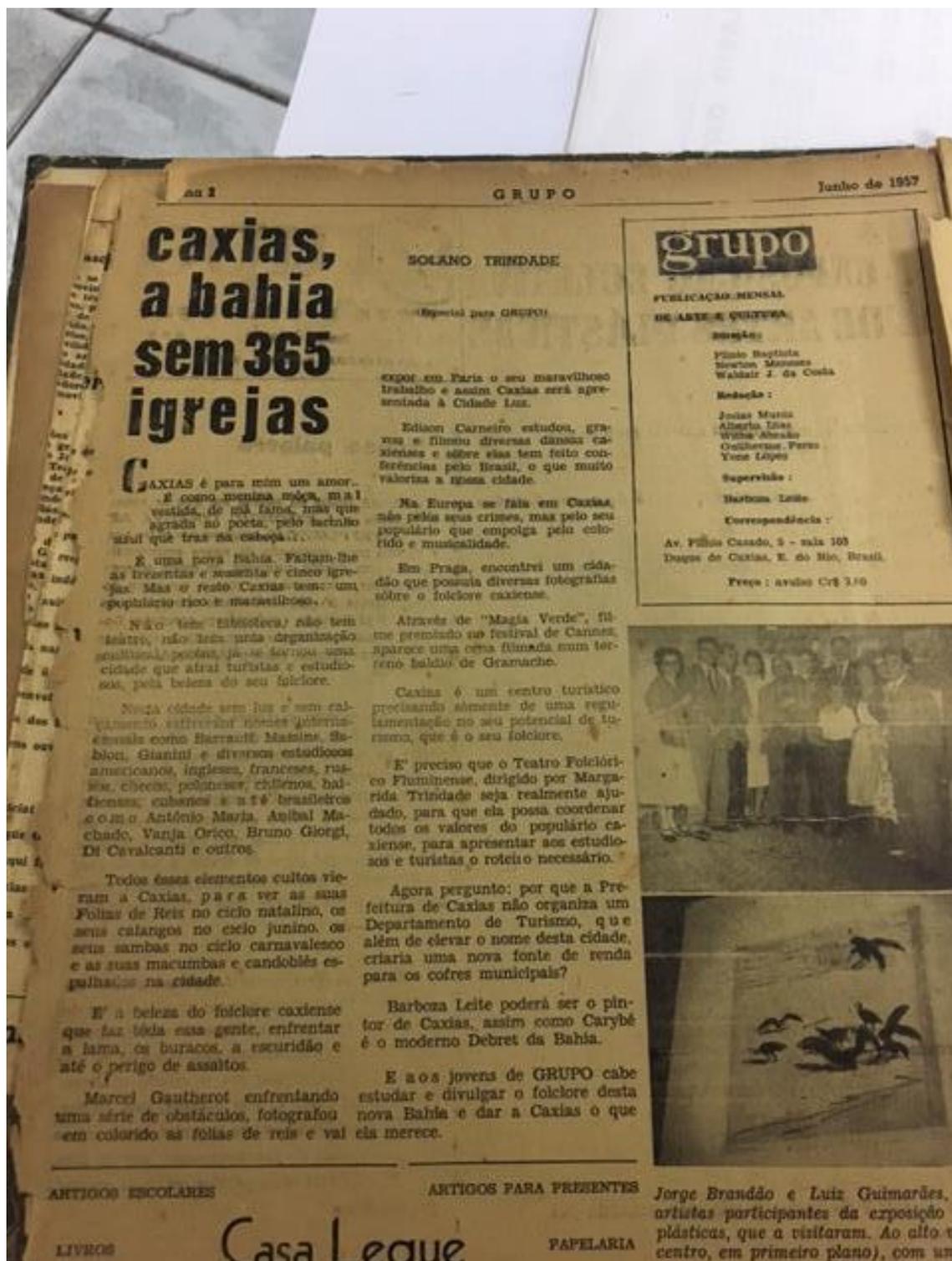
estava disponível na exposição "Vida na Fé- Centenário Iyá Regina Bangbosé", realizado no dia 10 de Novembro de 2014, na Biblioteca Municipal Governador Leonel de Moura Brizola.

<sup>35</sup> Ilustração 17- GOMES, Elaine Cristina Marcelina. **Mãe Regina de Bamboxê. Diálogos entre o Rio de Janeiro e Salvador. Uma História Social do Axé. Niterói.** Dissertação de mestrado pela Universidade Salgado de Oliveira, 2012.

de desigualdade na distribuição do espaço, proveniente de um modelo de desenvolvimento na lógica da cidade, se configura como modelo de segregação, que exclui e coloca o negro em uma situação de periferização.

O elemento afro enquanto característica da identidade que formou e forma o município de Duque de Caxias era reconhecida até mesmo por intelectuais do Século XX, como por exemplo, Solano Trindade, que em sua coluna no *Jornal O Grupo* do ano de 1957, identificou que Duque de Caxias era a Bahia sem as 365 igrejas.

Solano Trindade ressaltou o carnaval, as macumbas e o candomblé espalhados pelo município de Duque de Caxias, além disso, atribuiu à cidade o título de “nova Bahia”, além de enfatizar também a passagem do intelectual Édison Carneiro pela cidade, onde este último, “estudou gravou e filmou diversas dansas caxienses e sobre elas tem feito conferências pelo Brasil, o que muito valoriza nossa cidade...”. (TRINDADE, Junho de 1957. *Jornal O Grupo*)

ILUSTRAÇÃO 18<sup>36</sup>

Joãozinho da Goméia assim como Pai Valdomiro e mãe Regina do Bamboxê saiu de Salvador em direção ao Rio de Janeiro. Junto com alguns de seus filhos de santo seguiu em direção ao Rio de Janeiro e já contava uma popularidade e já havia se

<sup>36</sup> Ilustração 18- Imagem do periódico *O Grupo*, pertencente ao acervo do Instituto Histórico da Câmara Municipal de Duque de Caxias. Acessado em 14/02/2017.

estabilizado como sacerdote de *candomblé* por causa da *goméia* baiana.

Apesar de se mudar pra Duque de Caxias, a *goméia* Baiana não se manteve fechada e tanto o terreiro que funcionava em São Caetano quanto o de Duque de Caxias, mantinham os seus calendários de atividades, de festas e rituais.

A seguir nos dedicaremos em analisar a trajetória de Joãozinho da *Goméia* em Duque de Caxias e no Rio de Janeiro, tendo como destaque a sua relação com a sociedade carioca e como o Babalorixá tornou a *goméia duquecaxiense* um dos terreiros mais conhecidos da região sudeste.

### **3.4 A chegada de Joãozinho da *Goméia* em Duque de Caxias na década de 1940**

Observamos anteriormente que a década de 1940 e 1950 é marcada pela transferência de alguns Babalorixás e Yalorixás baianos para o Rio de Janeiro, e Joãozinho da *Goméia* não traçou um caminho diferente, entretanto, provavelmente foi o Babalorixá que mais se destacou no que no período era então a Capital Federal.

É relevante abordarmos os pontos de vistas de diversos autores ao que se referem os motivos pelos os quais o Babalorixá resolveu deixar a Bahia para se instalar definitivamente no Rio de Janeiro, mais precisamente no município de Duque de Caxias.

Joãozinho da *Goméia* chegou a Duque de Caxias logo após a emancipação do município, que até 1943 fazia parte de Nova Iguaçu. Com a emancipação, Duque de Caxias vivia no período uma realidade de novas imigrações. A emancipação do município permitiu a transição do rural para o urbano, e em meados da década de 1940, o município passou a receber imigrantes originários de camadas mais pobres do estado do Rio de Janeiro, nordestinos e até mesmo de outros estados localizados na região sudeste, principalmente Minas Gerais e Espírito Santo.

Para Almeida (2014) o surgimento de novos loteamentos em Duque de Caxias, foi estimulado pelo deslocamento das camadas mais pobres para o município, além do fenômeno que foi a chegada de diversos migrantes originários de variadas regiões do Brasil. Em função da busca de uma melhor maneira de viver, fugindo da pobreza, violência, seca, e principalmente, fome.

É exatamente nesse período, onde há um grande fluxo migratório para a região sudeste, que Joãozinho da *Goméia* chega a Duque de Caxias. No ano de 1946 e aos 32 anos de idade o Babalorixá chega ao município, acompanhado de sua mãe biológica e

alguns filhos de santo. E foi na Rua General Rondon do bairro Copacabana (em Duque de Caxias) que Joãozinho viu a oportunidade de instalar o seu terreiro (NASCIMENTO,2003).

Nascimento (2003) identifica que Joãozinho da Goméia vai para o Rio de Janeiro porque acreditava que a região não tinha uma tradição de grandes nomes de sacerdotes de Candomblé, sendo assim, o Babalorixá viu nisso a possibilidade de se destacar no campo religioso, pois sabia que em Salvador “o campo religioso era tomado pela nação kêtu, não que a Roça da Goméia, tenha obtido fracasso, nada disso[...] Aqui no Rio de Janeiro, o campo já estava naturalmente aberto para a macumba, umbanda e kardecismo...”. (Jornal Correio da Bahia de 31 de março de 2003. In. NASCIMENTO,2003. p.18).

Na obra, *De “São Caetano à Caxias: um estudo de caso sobre a trajetória do Rei do Candomblé Joãozinho da Goméia”*, Nascimento (2003), trabalha com um balanço historiográfico sobre as versões referentes aos motivos que levaram o Babalorixá a deixar a Bahia. Primeiramente, a autora faz uma análise a partir do depoimento de Agenor Miranda Rocha, onde este atribui o confronto religioso entre Joãozinho com outros pais-de-santo tradicionais da Bahia e teorias místicas, na justificativa de transferência do Babalorixá para o município de Duque de Caxias.

Joãozinho da Goméia começou a implicar com um grande feiticeiro que tinha aí de angola, e em determinado dia resolveram render-lhe uma homenagem, daí prepararam um tabuleiro com tudo contra Iansã, por pura maldade, era um tabuleiro de comidas contra Iansã ele pegou o tabuleiro, dançou e no dia seguinte e foi preso, quando estava chegando no Rio de Janeiro, o fato de ter dito ser o maior, ou mesmo o Rei do Candomblé, causou grande revolta entre as comunidades de terreiro, daí os pais de santo todos se reuniram e fizeram um feitiço contra ele, era pais de santo cariocas, baianos e de todos os cantos, alguns até falavam à imprensa, da época que Joãozinho foi preso porque estava dizendo que era o melhor de todos, e o que mais conhecia sobre o candomblé, daí foi preso acusado de feitiçaria. Então logo em seguida duas filhas-de-santo de Joãozinho me procuraram e eu fiz um “negócio” para que ajudasse Joãozinho, mandei entregar pra ele, e ele saiu do xadrez na mesma hora. E foi devido à este feitiço contra Joãozinho que ele veio de mudança para a cidade do Rio Janeiro se instalando em Duque de Caxias.(MIRANDA.Apud NASCIMENTO,2003. p.47)

Contrapondo a visão de Agenor Miranda através do depoimento dado pelo o mesmo, Lody; Silva (2002),na obra *“Joãozinho da Goméia, o lúdico e o sagrado”*, atribuíram a vinda do Babalorixá para o Rio de Janeiro como uma consequência da

expansão de seus filhos de santo na região sudeste, o que de certa maneira obrigava Joãozinho realizar viagens com frequência, a fim de cumprir suas obrigações religiosas com alguns de seus filhos de santo. Para reafirmarem seus argumentos, Lody; Silva (2002) atribuem sua justificativa a uma narrativa dada pelo próprio Joãozinho da Goméia, na ocasião para o jornal Diário da Noite.

Ah! O negócio foi assim: fui convidado para dar "comida ao santo" numa tenda das minhas filhas residentes em Duque de Caxias, depois de concluído o ritual, voltei para a Bahia mas lá chegando, não tive sossego: os amigos insistiam para que eu voltasse e não tive outro remédio senão pegar um Ita no Norte e ficar em Caxias, cheguei, gostei e fui ficando. (*Diário da Noite*, 20/08/1952. In. LODY; SILVA.2002. pg.159)

Outro trabalho que se dedica a fazer balanço historiográfico ao que se referem os motivos pelos quais Joãozinho da Goméia transferiu-se para o Rio de Janeiro, é de Gama (2012). Em sua obra, *“Mulato, homossexual e macumbeiro: que rei é este? Trajetória de João da Goméia”*, Gama (2012) se debruça a abordagem de Siqueira (1971), autor da obra *“Vida e Morte de Joãozinho da Goméia”*, onde ele identifica que a vinda do pai de santo para a então capital federal não se deu por motivo religioso e sim para trabalhar como bailarino e coreógrafo.

João volta á cidade a convite do jornalista Orlando Pimentel, que o apresentará 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 vida de João não é narrada pelo autor por motivos religiosos. João veio como bailarino. Não fica claro no texto de Peralta, nem no libreto de Paulo Siqueira o que ocorreu para que seu trabalho como bailarino não tenha se sobressaído ou dado certo, e o que levou a abrir um terreiro em Caxias. (SIQUEIRA. 1971. In. GAMA.2012.pg.76)

Ao analisarmos alguns periódicos do período, compreendemos que o argumento levantado por Siqueira (1971) faz todo o sentido, tendo em vista a vasta divulgação do nome de Joãozinho da Goméia associado a diversos anúncios de shows em teatros e cassinos e geralmente o Babalorixá realizava os espetáculos acompanhado de suas filhas de santo.

**RECREIO**

A Empresa De Basile apresenta **ULTIMA SEMANA!**  
**WALTER DAVILA, GRANDE OTELO,**  
**DORINHA DUVAL, DIANA MOREL E UM**  
**MILHAO DE GAROTAS EM**  
**“O QUE É QUE O BIKINI TEM”**  
 de Paulo Orlando e A. Flores — Improprio até 18 anos  
 ATRAÇÕES:  
**ELIANE and BOBBY - GEORGE GREEN - BILINHA**  
 SUPERVISAO DE MARY E DANIEL  
 As 20 e 22 hs. Vesp. apenas sábados e domingos As 16 hs.  
 A seguir: **UMA REVISTA CARNAVALESCA!**

**Teatro do Cassino Atlantico**  
 (A. A. B. B. — Posto 6 — Res. Tel. : 27-5335 e também no  
 Mercadinho AZUL)  
 FERNANDO DE CASTRO apresenta  
**“CASA DA VIUVA COSTA”**  
 (VAUDEVILE — REVISTA)  
 Grande atração:  
**JOÃO VILLARET**  
 Um elenco fabuloso, destacando-se ARACY CORTES —  
 SPINA - JOAOZINHO DA GOMÉIA e suas filhas de santo.  
**AS 20 E 22 HORAS — Vespéral, domingo, às 16 horas.**

### ILUSTRAÇÃO 19<sup>37</sup>

No recorte do periódico *Diário da Noite*, de 05 de Dezembro de 1953, encontra-se a divulgação de uma apresentação de Joãozinho da Goméia, em uma coluna denominada como “Cartaz, teatros e boites”. Onde é possível ler: “Grande atração: João Villaret. Um elenco fabuloso, destacando-se Aracy Cortes- Spina- Joãozinho da Goméia e suas filhas de santo. As 20 e 22 horas – Vespéral, domingo. Às 16 horas”.

As divulgações das apresentações de Joãozinho da Goméia eram corriqueiras nos periódicos. Em outra ocasião, o *Diário da Noite* divulga a contratação de Joãozinho para a realização de espetáculos em algumas casas de show.

Uma Grande Atração está dando sopa: Já comentamos a corrida carnavalesca que tomará conta das nossas boites, a partir de dezembro. Há uma luta desenfreada em busca de grande cartazes. E ainda que pareça incrível, há um, um dos maiores, dando sopa: o famoso Pai de Santo, Joãozinho da Goéia. Êle sozinho vale e inspira um show. Está contratado para a temporada teatral de Fernando de Castro, no Teatro do Cassino Atlantico. (*Diário da Noite*, sem data identificada)

De fato, é interessante analisarmos que nas divulgações das apresentações de Joãozinho da Goméia, era sempre citado o fato de ser pai de santo. Pensamos que esse detalhe não pode passar despercebido, e talvez podemos até mesmo associar este detalhe como uma forma de estratégia que visava curiosos para shows.

<sup>37</sup> **Ilustração 19-** Recorte do periódico *Diário da Noite*, 05/12/1953. Disponível no banco digital de periódicos da Hemeroteca Digital.

O fato é que Joãozinho ter tido ligação com casas de shows faz com que acreditemos ser um dos fatores que contribuiu para a fama do pai de santo, fazendo de seu terreiro, a Goméia de Duque de Caxias a sua extensão dos palcos, o que fez com que o Candomblé de Angola ganhasse uma grande visibilidade no campo afroreligioso não só do Rio de Janeiro, mas na Baixada Fluminense.

Entende-se que, para Joãozinho da Goméia foi conveniente mudar-se para o Rio de Janeiro, tendo em vista o fato deste a capital do Brasil à época, e isso traria uma oportunidade para se afirmar como líder espiritual, assim como no âmbito artístico. A grande fama alcançada por Joãozinho da Goméia deu-se no seu terreiro em Duque de Caxias. A Goméia duqueaxiense teve um papel fundamental para a consolidação do nome de Joãozinho como sacerdote reconhecido.

Não se tem um fator decisivo que possa justificar os motivos dos quais levaram Joãozinho da Goméia a se mudar para o Rio de Janeiro na década de 1940. Entretanto, ao observamos as análises de diversos autores, que dedicaram suas obras em pesquisas com relação ao Babalorixá, podemos identificar que os fatores econômicos, espirituais, a busca por maior espaço dentro da religião e claro, melhores condições de vida, foram molas propulsoras para a decisão de Joãozinho da Goméia.

### **3.5 A notoriedade alcançada por Joãozinho da Goméia e sua relação com a sociedade carioca**

As festas da Goméia duqueaxiense aconteciam com mais frequências do que as da Goméia baiana, “as festas mais importantes aconteciam com a saída das Iãos e dos Orixás: Inhassã e Oxossi e a festa do caboclo Pedra Preta. Da mesma forma, o Logorun, Olubajé, e Águas-de-Oxalá”. (PERES,2014. pg.77).

Assim como as noites de apresentações de Joãozinho da Goméia eram divulgadas na mídia impressa carioca, os rituais religiosos da goméia duqueaxiense eram divulgados corriqueiramente. As divulgações dos rituais tinham bastante destaque nos periódicos do período, muitas das vezes, de forma pejorativa e associada ao misticismo.

O periódico *Luta Democrática* de 1962, identifica que mais uma vez a fama de Joãozinho da Goméia foi confirmada e descreve o Babalorixá como famoso líder religioso do terreiro de Duque de Caxias e que um festejo dedicado ao Orixá Iansã tinha atraído além de fiéis, muitos curiosos.

Na reprodução iconográfica do periódico abaixo, lê-se:

“Society” curvou-se a Joãozinho da Gomeia: A fama de Joãozinho da Gomeia foi mais uma vez confirmada. Na noite de anteontem, quando do início dos festejos em louvor a Iansã (Santa Barbará), o terreiro do famoso babalaô foi pequeno para conter o grande número de fiéis e curiosos que lotaram todas as dependências do centro mais famoso do Brasil. A reportagem encontrou entre visitantes, figuras da alta sociedade e diplomatas estrangeiros. Também foi grande o número de jornalistas de outros países. Chegada Triunfal: Somente às 23 horas, Iansã baixou no terreiro. Joãozinho da Gomeia desceu triunfante de seu trono e realizou passos de dança que só ele sabe executar empolgando a todos. A multidão saudava Iansã aos gritos de “iê-parrê” (viva, salve). Os batuques só pararam pela madrugada. Quando Iansã “desencarnou”, Joãozinho da Gomeia recepcionou os diplomatas presentes e correspondentes estrangeiros. Os festejos só terminarão no próximo dia 25. (*Luta Democrática*, 06 de Dezembro de 1962)



atividades no Rio de Janeiro. O autor deixa claro que o que se encontrava no Rio de Janeiro não era Candomblé, e sim o que ele denominou pejorativamente como “macumba”.

Um Babalorixá inteligente, dotado de iniciativa, compreendendo todo o interesse, do ponto de vista econômico, que podia tirar 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 as suas pedras, seus objetivos 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 desse novo lugar de culto (...). Mas o terreiro que fundou evolui mais para o espiritismo de Umbanda do que permanecesse fiel às normas puramente africanas. (BASTIDE, 1958. pg. 301)

Em sua crítica, Bastide (1958) não cita diretamente o nome de Joãozinho da Goméia, mas a descrição que do autor nos leva a identificar semelhanças com relação à trajetória traçada pelo Babalorixá e a maneira na qual ele realizava seus cultos. É possível perceber que o olhar de Bastide, um dos maiores intelectuais nos estudos sobre os negros africanos e brasileiros, analisava Joãozinho através de um olhar negativo.

A ligação que Joãozinho da Goméia tinha como artista da noite carioca, era visto por alguns praticantes afroreligiosos, intelectuais e até mesmo pela imprensa de forma negativa. Provavelmente essa reação era desencadeada pelo fato de que o pai de santo não parecia se importar quando os rituais religiosos da Goméia duquecaxiense eram descritos como espetáculos.

De acordo com Debord (1967), “o espetáculo não é um conjunto de imagens, mas uma relação social entre pessoas midiaticizadas por imagens”. (DEBORD, 1967. pg.14). Além disso, o autor argumenta que o espetáculo também pode ser compreendido como um excesso massivo na divulgação de imagem (DEBORD,1967). No caso de Joãozinho da Goméia, o espetáculo e a exposição representaram uma dualidade positivas e negativas na construção de sua memória.

Segundo Nora (1993) a memória está em permanente evolução por ser carregada por grupos vivos, sendo assim, ela está aberta tanto a lembrança quanto ao esquecimento e de forma inconsciente pode sofrer manipulações e deformações ao longo do tempo.

Com relação aos elementos negativos, observa-se o fato do Babalorixá não ser levado a sério enquanto sacerdote religioso. Em certo momento, a sua exposição quase

resultou na sua expulsão na federação de umbanda, instituição na qual ele fazia parte.

Ao darem, nos jornais, com o “pai de santo” em trajes femininos, numa atitude de pronunciada passividade, os umbandistas perderam por completo a paciência para com os excessos dele. Já o consideravam de há muito como falso cultor do umbandismo, falso “pai de santo” e indivíduo mercenário(...) O processo baseia-se em duas acusações: imoralidade e ganancia desenfreada. A primeira diz respeito a conduta do “babalaô” no Teatro João Caetano: a segunda, à maneira comercial que ele imprime aos espetáculos apresentados em seu “terreiro” de Caxias. (*Luta Democrática*, 18/02/1956)

O pedido da dissociação de Joãozinho da Goméia da Federação de Umbanda se deu pelo fato da constante exposição do Babalorixá, principalmente, quando no carnaval de 1956, o mesmo participa de um baile gay fantasiado de mulher. Na época, o periódico *Luta Democrática*, trata o baile como um “desfile de anormais na Praça Tiradentes”. Referindo-se ao fato de que o evento era destinado ao público gay.

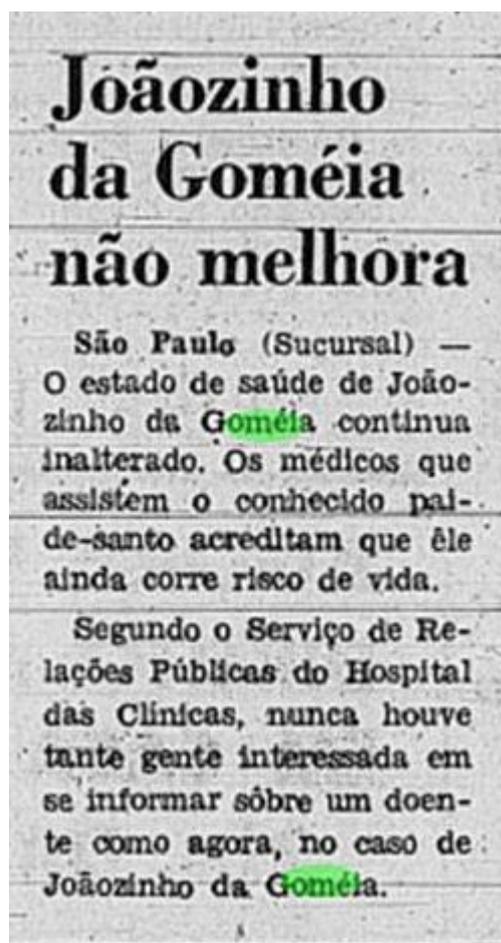


ILUSTRAÇÃO 21.<sup>39</sup>

<sup>39</sup> Ilustração 21- Recorte do Periódico *Jornal do Brasil*, 17 de Fevereiro de 1971. Disponível no acervo on-line da Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional.

Percebe-se que a notícia foi divulgada na capa do jornal e além de trazer o nome de Joãozinho na manchete, destacou o Babalorixá fantasiado de mulher. Joãozinho da Goméia nunca assumiu publicamente se era homossexual, entretanto, a relação entre Candomblé e homossexualidade não era nenhuma novidade nesse âmbito. A nosso ver, além do fato da exposição corriqueira e de ter sido homossexual afeminado, contribuíram também para a construção de uma memória negativa com relação a Joãozinho. (GAMA,2012)

Mas ao pensarmos nas representações positivas referentes à construção da memória de Joãozinho da Goméia, identificamos o diálogo que o Babalorixá mantinha com diversos segmentos da sociedade, o que de certa maneira trazia naquela ocasião visibilidade para o candomblé.

Se formos falar numa questão de representatividade, enquanto homem negro, homossexual e candomblecista, naquele momento Joãozinho da Goméia ocupava um espaço que nem todos que vinham da mesma origem que ele, conseguiam ter destaque. E isso é de caráter importante se analisarmos as representações sociais.

De acordo com Oliveira; Verba- In. Jacques (2003), representação social é todo o conhecimento compartilhado socialmente e sua finalidade é fazer com que diversos grupos sociais interpretem e entendam um conjunto de conceitos.

Ao pensarmos na visibilidade que Joãozinho da Goméia atraiu para a goméia , fazendo do terreiro um dos conhecido por toda a Baixada Fluminense, faz com que seja possível nos apropriarmos dos conceitos de representações sob a ótica de Roger Chartier, nesse caso, as representações do Babalorixá Joãozinho da Goméia tem relação a com a sua colaboração na construção histórica, identitária e cultural do Candomblé em Duque de Caxias, e de que forma, “identificar como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade social é construída, pensada, dada a ler.” (CHARTIER, 1990, p. 16 e 17)

Um dos espaços que Joãozinho da Goméia conseguiu adentrar foi como colaborador da seção *Ao cair dos Búzios* no jornal *Diário Trabalhista* entre o final da década de 1940 a 1950. Enquanto colaborador, Joãozinho dava conselhos sobre diversos assuntos, não restringindo apenas ao campo religioso.

De acordo com Silva (2010), nas décadas de 1940 e 1950 as classes médias passaram a ter um maior interesse sobre assuntos relacionados à Umbanda e Candomblé

---

e o fato de Joãozinho da Goméia ser um Babalorixá que tinha participação em uma coluna de jornal, era extremamente favorável no ponto de vista de dar visibilidade as religiões de matrizes africana e de certa maneira isso acabou configurando uma resistência da cultura afrorreligiosa.

Ainda sob a ótica de uma construção de memória positiva em torno de Joãozinho da Goméia, a maneira da qual o Babalorixá transformou alguns dos tradicionais costumes do Candomblé (PERALTA,2000), também merece ser citado. Principalmente quando o pai de santo abre as portas do seu terreiro para diversos intelectuais, o que possibilitou a contribuição do babalorixá de forma significativa para diversos estudos sobre o âmbito afrorreligioso.

Na data de 19 de março de 1971, na cidade de São Paulo, Joãozinho da Goméia morreu aos 57 anos devido a complicações de saúde originada por um tumor cerebral. O pai de santo estava em São Paulo em função de compromissos religiosos com o seu filho Paulo Sérgio Nigro, mais conhecido como Gitadê.

O fato de Joãozinho ter ido a São Paulo para realização de compromissos religiosos, nos demonstras que a atuação de Joãozinho enquanto Babalorixá não limitava-se apenas à Duque de Caxias ou Rio de Janeiro. (NASCIMENTO, 2003)

Joãozinho da Goméia sofreu um desmaio no dia 05 de fevereiro e logo foi acometido por um coma profundo e ficou internado no Hospital das Clinicas em São Paulo. Assim como o seu sacerdócio, a internação e a morte de Joãozinho teve uma cobertura maciça da imprensa do período.



#### ILUSTRAÇÃO 22.<sup>40</sup>

O velório e a disputa sucessória para saber quem ocuparia o lugar de Joãozinho da Goméia teve o destaque digno de uma realeza, os jornais do período traziam informações sobre como estava ocorrendo o processo e os conflitos de sucessão na Goméia duquecaxiense, já que Joãozinho da Goméia não deixou um herdeiro por registrado.

Logo após a morte de Joãozinho da Goméia, deu-se o início ao rito no qual é denominado como cerimônia de Axexê. Manzochi (1995) descreve a cerimônia do Axexê como um rito de passagem realizado dentro dos terreiros de Candomblé quando há a morte de uma pessoa que detém uma hierarquia de importância dentro do terreiro.

No caso, “a morte não significa a extinção total, mas uma mudança de plano de existência e de status, para se chegar ao “estado ancestral”...”. (MANZOCHI,1995). Ou seja, aquele indivíduo que tinha uma atuação de importância dentro do terreiro de Candomblé, torna-se um ancestral. Além disso, a cerimônia do Axexê também serve

<sup>40</sup> Ilustração 22- Recorte do Periódico *Luta Democrática*, 20 de Março de 1971  
<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=030678&pesq=joaozinho%20gomeia&pasta=ano%20197>

para indicar o novo sucessor do terreiro.

Logo após o ritual de Axexê, a escolhida para suceder Joãozinho da Goméia nos compromissos religiosos, foi sua filha de santo Sandra Regina que na época tinha oito anos de idade. Sandra Regina, mais conhecida como Sesi Caxi, foi escolhida como herdeira da Goméia através dos búzios. De acordo com o periódico *Luta Democrática* de 30 de março de 1971, a escolha de Sesi foi presenciada por quase duas mil pessoas.

Para suceder Joãozinho da Goméia foi escolhida, na tarde de domingo, através do jogo dos búzios, uma menina de 8 anos de idade. Sandra Regina, que nasceu no terreiro e é sexi caxi, A cerimônia fôï assistida por quase duas mil pessoas. Antes da escolha de Sandra Regina para suceder o famoso babalaô, houve a cerimônia de encerramento de axexê período de resguardo e vigília de todos os adeptos da seita.(*Luta Democrática* de 30 de março de 1971).

A sucessão de Joãozinho da Goméia foi marcada por conflitos internos. José dos Santos, filho adotivo do Babalorixá dava como ilegítimo o ritual de escolha do herdeiro, além disso, José dos Santos acusava irregularidade no Axexê.

Os búzios com que foi feito o jogo da escolha não eram os verdadeiros, que meu pai usava; faltavam quatro búzios, substituídos por outros quatro improvisadamente: o pai de santo que fez o jogo para escolher o sucessor do meu pai, não tinha mérito para isso, pois era muito novo no santo...(*Luta Democrática*, 30 de Abril de 1971)

Gama (2012) identifica que o que também contribui para o atrito referente a sucessão de Sesi como herdeira da Goméia, era o fato dela ser menos de idade e não poder assumir com totalidade a maioria das obrigações que são impostas aos sacerdotes de Candomblé.

Acreditamos que os conflitos religiosos internos dentro da Goméia após a morte de Joãozinho, contribuíram para o encerramento das atividades do terreiro. Sesi não assumiu a posição como Yalorixá da casa por conta de ameaças, entretanto, é considerada a herdeira legítima de João por parte de alguns descendentes. Mas isso não foi o suficiente para que ela assumisse o cargo e mantivesse a Goméia duquecaxiense em atividade.

Assim como a Goméia duquecaxiense, a Goméia de São Caetano também encerrou suas atividades logo após a morte de Joãozinho. Entretanto, atualmente há descendentes que se dizem originários da Goméia espalhados por

todo o país, principalmente em São Paulo, no Rio de Janeiro e em Salvador.

### 3.6 As marcas e a importância da Goméia duquecaxiense

A trajetória de Joãozinho da Goméia originou diversos trabalhos acadêmicos. Alguns até mesmo citados aqui em nossa pesquisa. Entretanto, além das obras que privilegiam a atuação de Joãozinho da Goméia, o ano de 2014 foi um ano representado por diversas iniciativas no que se refere à preservação da memória do pai de santo, justamente por ser ano no qual o Babalorixá completaria 100 anos, se vivo estivesse.

Entre os eventos, identifica-se a iniciativa da Fundação Palmares em parceria com o Centro de Referência Patrimonial e Histórico (CRPH) de Duque de Caxias, onde se realizou no dia 01/12/2014, no Plenário da Câmara Municipal de Duque de Caxias um seminário intitulado como “Memória e Identidade: 100 anos de Joãozinho da Goméia”. O encontro reuniu a comunidade local, autoridades e sacerdotes do Candomblé para debaterem sobre a popularização de Joãozinho da Goméia no Candomblé brasileiro.



ILUSTRAÇÃO 23.<sup>41</sup>

Além da Fundação Palmares, o Museu Vivo do São Bento, localizado no bairro São Bento, em Duque de Caxias, e que tem como característica uma relação com a comunidade local, também promoveu um evento em homenagem a memória de Joãozinho da Goméia. A programação contou com lançamentos de livros com ênfases na trajetória do Babalorixá além da inauguração do Memorial Joãozinho da Goméia

O evento do Museu Vivo do São Bento ocorreu nos dias 19 e 20 de novembro.

<sup>41</sup> Ilustração 23-: <http://www.palmares.gov.br/wp-content/uploads/2014/11/Jo%C3%A3ozinho-da-Gom%C3%A9ia.jpg>

Tendo em vista que dia 20 de novembro é atribuído ao dia da Consciência Negra, nos faz pensar na escolha de Joãozinho da Goméia na homenagem, enquanto uma preocupação da comunidade em preservar a memória do pai de santo, atribuindo a ela uma notoriedade que traz consigo elementos das referências e implicações de matrizes afro, por ser negro e sacerdote do Candomblé, sendo assim, “tais práticas culturais podem ser alvo de apropriações ou reapropriações por parte das comunidades que mantêm os seus vínculos religiosos...”. (NUNES, 2013, p.8)

**CENTENÁRIO JOÃOZINHO DA GOMÉIA**  
(1914-2014)

**19 nov às 19h**

**Lançamento dos livros**  
(Inauguração da Série *Recôncavo da Guanabara*)

- \* **Vestidos de Realeza:** fios e nós centro-africanos no candomblé de Joãozinho da Goméia, de *Andrea Mendes* (Doutoranda em História-UNICAMP)
- \* **Mulato, homossexual e macumbeiro:** que rei é este? Trajetória de Joãozinho da Goméia (1914-1971), de *Elizabete Castelano Gama* (Mestre em História - UFF)

Local: **FEUDUC** - Av. Governador Leonel de Moura Brizola (antiga Presidente Kennedy), 9422, São Bento, Duque de Caxias-RJ

**20 nov às 10h**

**10h - Inauguração do Memorial Joãozinho da Goméia,** no Jardim do Museu Vivo do São Bento

12h - Almoço: Feijoada (R\$ 20,00)

14h - Apresentações culturais

17h - Encerramento

Local: **Museu Vivo do São Bento** - Rua Benjamin da Rocha Júnior, s/nº, São Bento, Duque de Caxias-RJ

**INFORMAÇÕES**  
(21) 2653-7681  
contato@museuvivodosabento.com.br  
www.MUSEUVIVODOSAOBENTO.com.br

MUNICÍPIO: MUSEU VIVO DO SÃO BENTO  
CRPH  
SECRETARIA MUNICIPAL DE EDUCAÇÃO  
FEUDUC

#### Programação do Centenário de Joãozinho da Goméia- **ILUSTRAÇÃO 24.**<sup>42</sup>

Ao analisarmos as obras e os eventos em homenagem a Joãozinho da Goméia, é possível identificarmos as influências e implicações das matrizes africanas na cultura do município através do Candomblé e da atuação do pai de santo, entretanto, ao falarmos de representações é preciso pensar se o objeto de estudo tem a sua individualidade e representatividade pensada somente no âmbito cultural no qual está inserido ou em toda a comunidade.

Segundo Santos, “As religiões de matrizes africanas através de suas comunidades-terreiras também desempenham relevante importância na construção e elaboração das identidades pessoais e coletivas dos povos negros...” (SANTOS, 2011. p.09), partindo

<sup>42</sup> **Ilustração 24** - Disponível em: <http://www.museuvivodosabento.com.br/novidades/centenario-joaozinho-da-gomeia>

do pressuposto que os elementos afroreligiosos reforçam as representações e práticas oriundas das matrizes africanas, compreendemos que a representatividade sobre Joãozinho da Goméia perpassa o campo religioso, tendo em vista que o terreiro do Babalorixá, a Goméia duque caxiense representou um espaço onde havia uma integração entre diferentes níveis sociais e de classes, passando a ser um ponto de encontro não só de quem era da religião, mas de pessoas de diversos segmentos sociais, como por exemplo, artistas, políticos influentes e integrantes da alta sociedade duquecaxiense e carioca. As festas eram sempre registradas e divulgadas pela mídia.



Notícias sobre as atividades na Goméia duquecaxiense- **ILUSTRAÇÃO 25.**<sup>43</sup>

Joãozinho da Goméia foi um dos Babalorixás que mais se utilizou dos meios de comunicação, não só para dar visibilidade para o Candomblé, mas também para ampliar sua notoriedade no meio do carnaval e da dança. Diversas são as representações sobre o pai de santo e entres as obras e os eventos que abordamos neste trabalho permitem que possamos compreender a importância do babalorixá e da goméia duque caxiense na preservação da memória e história do candomblé no município de Duque de Caxias.

### 3.7 A goméia duquecaxiense como um lugar de patrimônio

Valorizarmos e preservarmos a memória desses terreiros é fundamental para pensarmos a formação identitária de Duque de Caxias. Percebemos que o terreiro de Candomblé enquanto espaço de memória, é compreendido também como um espaço

<sup>43</sup>**Ilustração 25-** Recorte de periódico não identificado. Disponível em [http://www.marccelus.xpg.com.br/materias/colunas/foiotempo/template\\_gomeia\\_default.html](http://www.marccelus.xpg.com.br/materias/colunas/foiotempo/template_gomeia_default.html)

que abriga experiências individuais ou coletivas. Geralmente as práticas dos rituais nos terreiros são passadas oralmente, para isso, essa memória precisa ser preservada, respeitada e compartilhada, principalmente com as novas gerações. Sendo assim, os terreiros configuram-se como espaços portadores de uma identidade não só religiosa, mas também social.

Acreditamos que reconhecer um terreiro de Candomblé como patrimônio, possibilita o acesso ao conhecimento daquela comunidade ao entorno, causando empatia e ampliando o significado e a ação de (re)conhecimento da própria identidade. Nesse caso, o patrimônio configura-se como uma forma de identidade e preservação da sua própria história e filosofia.

De acordo com Horta (1999) o patrimônio permite que seja possível o desenvolvimento de um conhecimento crítico através das experiências de manifestações culturais, possibilitando para uma determinada comunidade o sentimento de apropriação e valorização cultural.

A goméia duquecaxiense entra em nossos estudos como um lugar de Patrimônio Imaterial. Para Arantes (2001), os patrimônios imateriais são todos aqueles que representam as referências de uma identidade social ou grupos que por meio de determinadas práticas sociais, realimentam e modificam a sua identidade.

Por ser também um espaço físico, o terreiro de Candomblé também pode ser identificado como um lugar de patrimônio cultural (NETTO,2011). Nesse caso o patrimônio terá sentido como “herança familiar” ou conjunto de “bens familiares” e que são passados pelos membros de geração em geração.

No caso da goméia duquecaxiense, acreditamos que o terreiro é um território importante tanto pra quem é praticante de religiões de matrizes africanas e para a comunidade local. Porque o terreiro de Candomblé significa um espaço que carrega um um forte sentido nas questões identitárias, de manifestações culturais e na formação da própria história de uma determinada localidade. (NETTO, 2011).

Atualmente, resta-se pouco do que um dia foi a goméia duquecaxiense. O lugar que durante as décadas de 1940 a 1970 tinha como regularidade suas atividades religiosas, hoje é um terreno que está em posse da prefeitura Municipal de Duque de Caxias, destruído e abandonado.

Não se sabe exatamente se o terreiro encerrou suas atividades logo após a morte de Joãozinho da Goméia ou alguns anos depois. Gama (2012) aponta que na década de 1980, o terreno onde funcionava o terreiro encontrava-se em abandono, entretanto, já

começava uma demonstração de interesse em tornar o terreno em um espaço Cultural Afro-Brasileiro e que ao mesmo tempo também tinha o interesse em preservar a história do Babalorixá. A iniciativa partiu do vereador Luís Brás Luna, que em 1987 “indicou um ofício para a desapropriação do imóvel sugerindo a criação de um centro cultural Afro-brasileiro que homenagearia João...”. (GAMA, 2012. pg. 195).

Apesar do abandono, a goméia duquecaxiense atrai até hoje os olhares de pesquisadores e de quem compreende o espaço enquanto um patrimônio que precisa ser preservado. Em 2015 o local onde funcionava o terreiro voltou a ser notícia ao fazer parte de um projeto de escavação arqueológica, realizado por professores e alunos da UFRJ.

Para Pereira (2015), o trabalho tem como proposta por meio da Arqueologia “elucidar como se forma o registro da cultura material em terreiros extintos ou abandonados...”. (PEREIRA,2015,p.01). No início das escavações, foram “descobertos o quarto do caboclo e o piso do salão principal do terreiro que recebeu muitas personalidades e autoridades como Juscelino Kubitschek, Getúlio Vargas, e os cantores Marlene e Dorival Caymmi...”. (*Baixada Fácil*, 13 de Agosto de 2015).

A Arqueologia nos permite estudar através da cultura material, práticas culturais de uma sociedade em um determinado contexto, no caso das escavações no que um dia foi a goméia duquecaxiense, o conhecimento arqueológico é analisado à luz dos objetos de cultos usados no terreiro da Goméia entre as décadas de 1940 a 1970, para que melhor compreensão sobre as práticas culturais em um determinado terreiro de Candomblé. (PEREIRA,2015).

Todas as pesquisas e eventos que envolvam a valorização da memória e do patrimônio de Joãozinho e da goméia duquecaxiense, são fundamentais para possibilitar o acesso ao conhecimento, principalmente quando se tem como objetivo atingir a população de Duque de Caxias ou ao entorno. Ao valorizarmos esse tipo de ação, possibilitamos o (re)conhecimento identitário e cultural de uma determinada comunidade.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao finalizarmos nossas investigações, ressaltamos a importância de algumas considerações apresentadas neste trabalho. Este trabalho de pesquisa teve como proposta identificar o aspecto religioso e a contribuição do Candomblé na Baixada Fluminense, tendo como ênfase a trajetória de João Alves Torres Filho, mais conhecido como Babalorixá Joãozinho da Goméia ou Pai João e o terreiro no qual ele liderou entre as décadas de 1940 a 1970.

A partir de todos os debates expostos ao longo deste trabalho, tecemos aqui algumas considerações finais sobre a atuação de Joãozinho da Goméia como Babalorixá ou pai de santo de Candomblé e como o terreiro que ele liderou no município de Duque de Caxias se tornou um espaço importante para se pensar nas questões como memória e patrimônio referente à construção da identidade afroreligiosa no município.

A primeira constatação em nosso trabalho é que Joãozinho da Goméia já vinha construindo sua popularidade como Babalorixá ainda na Bahia, estado em que ele nasceu e fundou seu primeiro terreiro de Candomblé no bairro São Caetano, onde liderou até década de 1940.

Verificamos que ainda no recôncavo baiano Joãozinho da Goméia começou a se consolidar como Babalorixá, principalmente ao abrir as portas de seu terreiro no bairro São Caetano para estudiosos e pesquisadores que buscavam mais informações sobre o Candomblé de Angola. Essa aproximação com alguns intelectuais do período foi fundamental para pai João estabelecer alguns contatos de importância, o que consequentemente rendeu ao babalorixá um convite para participar do II Congresso Afro Brasileiro de 1937.

O II Congresso Afro-Brasileiro de 1937 teve entre seus colaboradores e idealizadores o pesquisador Édison Carneiro. O evento que teve como sede o Instituto Geográfico e Histórico da Bahia reuniu pesquisadores, lideranças dos movimentos sociais dos negros e líderes e praticantes de religiões de matrizes africana, com o intuito de se pensar sob diversos pontos de vista o desenvolvimento dos estudos afro-brasileiros.

Entendemos que a participação de Joãozinho da Goméia no II Congresso Afro-Brasileiro, ajudou a construir a popularidade como pai de santo. Isso se deve ao fato de que Édison Carneiro conseguiu vincular o nome de Joãozinho à programação do evento, o que gerou diversas “aparições” do babalorixá na mídia baiana do período.

Isso nos permite analisar que Joãozinho da Goméia não saiu da Bahia totalmente anônimo, principalmente após tentar instalar-se no Rio de Janeiro pela primeira vez em 1942 e ser preso por conta da perseguição religiosa que havia no período. Na época, a prisão de Joãozinho rendeu manchete nos periódicos do período.

Em 1946 Joãozinho da Goméia se transferiu definitivamente para o Rio de Janeiro, onde se instalou no município de Duque de Caxias. Durante esse trabalho compreendemos que apesar ter possuído notoriedade em Salvador, um dos fatores que fizeram Joãozinho sair da Bahia, foi talvez achar que não tinha tanto destaque quanto as Yalorixás que eram consideradas por intelectuais do período como líderes de terreiros que detinham a “pureza” dos cultos aos deuses africanos.

Entretanto, algumas informações analisadas nos levaram a crer que os motivos profissionais também foram fatores importantes ao analisarmos a transferência de Joãozinho da Goméia para o Rio de Janeiro. Até porque, o Rio de Janeiro ainda era capital federal em 1940, sendo assim, vivia um momento de grande fluxo migratório, recebendo migrantes do nordeste em busca de trabalho e melhores condições de vida. Fica claro em nosso trabalho que pai João chega ao Rio de Janeiro em uma época na qual Babalorixás e Yalorixás estavam saindo da Bahia e abrindo novos terreiros no Rio de Janeiro.

A abertura de terreiros de Candomblé em Duque de Caxias na década de 1940 nos permite afirmar que as religiões de matrizes africana também tem um papel fundamental ao pensarmos na formação identitária do negro e da afroreligiosidade em Duque de Caxias, como um município que abrange a cultura afro-brasileira e detém na formação de seu território a característica de ser formado por múltiplas identidades.

Ainda em nossas considerações, compreendemos que a Goméia duque caxiense teve e ainda tem a sua importância na história e memória, não só de Joãozinho da Goméia, mas também do município de Duque de Caxias. Tendo em vista que o território quando encontrava-se em atividade, recebia em suas cerimônias pessoas de diversos segmentos, como artistas, políticos e pessoas que detinham influência na sociedade carioca, não se limitando apenas aos praticantes da religião.

Hoje, apesar das atividades encerradas desde a década de 1980 e do descaso público com o que um dia foi o terreno da Goméia duquecaxiense, o terreiro ainda desperta interesses acadêmicos, religiosos ou de quem compreende que preservar a memória de Joãozinho e da goméia, nos permite conhecer parte da história, da identidade e da cultura de uma determinada localidade.

Ao fim de nossas pesquisas, compreendemos que a popularidade de Joãozinho da Goméia foi além da região sudeste e do município de Duque de Caxias e atualmente a Goméia duquecaxiense configura como um espaço importante na questão do patrimônio afro-cultural de Duque de Caxias.

Ao final de nossas investigações uma indagação surgiu; como a Goméia duquecaxiense ainda pode ser pensada como um patrimônio afrorreligioso se hoje não é possível encontrar na estrutura física do espaço qualquer resquício de que ali funcionou um dos terreiros mais importantes do Brasil? Essa é uma questão que logicamente precisa ser investigada com mais afinco. Entretanto, ao pensarmos em patrimônio logo o associamos ao patrimônio material. No caso da Goméia duquecaxiense, vemos que o sentido de patrimônio que ela reproduz está ligado ao valor cultural e identitário, resultado de memórias coletivas ou individuais.

A goméia enquanto herança identitária e cultural pro município de Duque de Caxias nos permite adquirir informações e conhecimentos acerca da história do município fazendo com que seja possível uma maior contribuição na formação da identidade da cidade. Em vista disso, preservar a memória de Joãozinho e da Goméia duquecaxiense, são fundamentais para o desenvolvimento sociocultural não só de quem é praticante das religiões de matrizes africana, mas para toda a comunidade do entorno.

## REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, W.R; FILHO, W. F. **Uma História do Negro no Brasil**. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006.

ALMEIDA, Tânia Maria da Silva Amaro. **Olhares sobre uma cidade refletida: memória e representações de Santos Lemos sobre Duque de Caxias (1950-1980)**. Duque de Caxias: ASAMIH, 2014.

ALMEIDA, Tania Maria da Silva Amaro de. **A Estrada Rio-Petrópolis**. Jornal da Câmara, Ano 2- Número 12. Agosto de 2014.

ALMEIDA, Tania Maria Amaro. **DUQUE DE CAXIAS: de distrito a município**. Acervo do Instituto Histórico da Câmara Municipal de Duque de Caxias

ALVES. José Cláudio Souza Alves. **Dos Barões ao Extermínio: Uma História de Violência na Baixada Fluminense**. Duque de Caxias, RJ: APPH, CLIO, 2003.

ANDRESON, Jamie Lee. **Ruth Landes e Edison Carneiro: matriarcado e etnografia nos candomblés da Bahia (1938-9)**. Bahia. 2011

BASTIDE, Roger. **O Candomblé da Bahia [1958]**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001

BAUMAN, Zygmunt. **Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi**. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005

BENCHIMOL, Jaime Larry. **Pereira Passos, um Haussmann tropical**. Rio de Janeiro: Biblioteca Carioca, 1992.

CARNEIRO. Édison. **As religiões negras**. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira. 1936

CARNEIRO, Édison. **Os cultos de origem africana no Brasil**. Biblioteca Nacional Rio de Janeiro. 1959.

CASTRO, Yeda Pessoa. **Língua e Nação de Candomblé**. Revista do Centro de Estudos Africanos da USP. 4. 1981.

CUNDURU, Roberto. **Das casas às roças: comunidade de candomblé no Rio de Janeiro desde o fim do século XIX**. Topoi, v. 11, n. 21, jul.-dez. 2010, p. 178-203.

COSTA, Ana de Lourdes Ribeiro da. **Espaços negros- cantos e lojas em Salvador no Século XIX**. Caderno CRH. Suplemento, p. 18-34, 1991.

DAIBERT, Robert Jr. **Luzia pinta: experiências religiosas centro-africanas e inquisição no século XVIII**. *Religare*, pgs 3- 16, março de 2012

DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo**. 2003.

DOMINGUES, Petrônio. **O mito da democracia racial e a mestiçagem no Brasil (1889-1930)**. Diálogos Latinosmericanos. Aarhus. 2005.

DOMINGUES, Petrônio. **Um pedaço da África do outro lado do Atlântico: o terreiro de candomblé Ile Iya Mi Osun Muiywa (Brasil)**. Diálogos Latinoamericano, núm.12, noviembre,2007

FERREIRA, Marcia Netto. **Terreiros de Candomblé do Rio de Janeiro**. IPHAN-RJ, 2009.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. **Querebetã de Zomadonu: etnografia da Casa das Minas do Maranhão**. São Luís: EDUFMA, 1994.

FERRETI, Sérgio Figueiredo. **A escrita nos terreiros**. *Jornal das Resenhas*. n° 8.

FERRETI, Mundicarmo. **TAMBOR DE MINA E UMBANDA: O culto aos caboclos no Maranhão**. Publicado no *Jornal do CEUCAB-RS: O Triangulo Sagrado*, Ano III, n. 39 (1996), 40 e 41 (1997).

FERRETI. Sérgio Figueiredo. **Nina Rodrigues e as religiões AfroBrasileiras**. II Seminário Participativo da Educação. São Luiz. 1999

FERRETI, Sérgio Figueiredo. **Nina Rodrigues e a Religião dos Orixás**. *Gazeta Médica da Bahia* 2006

FIGUEIREDO, Carlos Vinícius da Silva. **O Direito ao Grito – a hora do intelectual subalterno em Clarice Lispecto**. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Mestrado em Letras da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. Três

Lagoas. 2009

GAMA, Elizabeth Castelano. **Mulato, homossexual e macumbeiro: que rei é este? Trajetória de João da Goméia.** Niterói. 2012 .

GARCIA, Ronaldo Aurélio Gimenes. **ARTHUR RAMOS: A PSICOLOGIA E A PSICANÁLISE A SERVIÇO DA EDUCAÇÃO (Rio de Janeiro 1930 – 1940).** São Paulo. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH. Julho 2011

GOMES, Elaine Cristina Marcelina. **Mãe Regina de Bamboxê. Diálogos entre o Rio de Janeiro e Salvador. Uma História Social do Axé.** Niterói. Dissertação de mestrado pela Universidade Salgado de Oliveira, 2012.

GREGÓRIO, M. do CARMO. **Solano Trindade: Raça e Classe, Poesia e Teatro Na Trajetória de um Afro-Brasileiro (1930-1960).** Dissertação de Mestrado, 2005.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva.** São Paulo: Vértice, 1990.

HOFBAUER, Andreas. **Uma história de branqueamento ou o negro em questão.** São Paulo. Editora UNESP. 2006.

HORTA, Maria de Lourdes Parreiras. **Guia básico de educação patrimonial.** Brasília. IPHAN. 1999.

LACERDA, Stélio José da Silva. **A emancipação política do município de Duque de Caxias (uma tentativa de compreensão).** Revista Pilares da História, Dezembro 2003.

JENSEN, Tina Gudrun. **Discursos sobre as religiões afro-brasileiras - Da desafrikanização para a reafrikanização.** Revista de Estudos da Religião. 2001.

KLEIN, Hebert S. **A demografia do tráfico Atlântico no Brasil. Estatísticas Históricas do Brasil.** IBGE. Rio de Janeiro. 1987

LANDES, Ruth. **A cidade das Mulheres.** 2. Rio de Janeiro. Editora UFRJ. 2002

LODY, Raul e SILVA, Vagner Golçalves da Silva. **Memória Afro-Brasileira:**

**Caminhos da Alma 1 - O lúdico e o sagrado na exaltação do candomblé.** 2002.

MAFESOLI, Michel. 1984. **A conquista do presente.** Rio de Janeiro, Rocco

MAFFESOLI, Michel. **O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades pós-modernas.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006

MANZOCHI, H.M. **Axexe: um rito de passagem.** Rev. do Museu de Arqueologia e Etnologia. São. Paulo, 5: 261-266, 1995.

MENDES, Andrea. **O Rei do candomblé nas páginas da revista: Joãozinho da Goméia em o cruzeiro (1967).** Recôncavo: Revista de História da UNIABEU. Volume 4 Número 6 janeiro – junho de 2014.

MENDES, Andrea. **Vestidos da realeza: contribuições centro-africanas no Candomblé de Joãozinho da Goméia (1937-1967)** – Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. – Campinas, SP. 2012.

MOURA, Roberto. **Tia Ciata e a pequena África no Rio de Janeiro.** Rio de Janeiro. Coleção Biblioteca Carioca. 2º edição. 1995.

NASCIMENTO, Abdias. **Entrevista com Abdias Nascimento.** Acervo Arquivo Nacional. v. 22, no 2, p. 5-14. Rio de Janeiro. 2009

NASCIMENTO, ABDIAS. **Teatro Experimental do Negro: trajetória e reflexão. Estudos avançados.** 2004

NASCIMENTO, Andréa. **De São Caetano à Caxias: Um estudo de caso sobre a trajetória do Rei do Candomblé Joãozinho da Goméia.** 2003.

NASCIMENTO, Andréa. **Salve Pai Pedra Preta: uma contribuição singela á trajetória do Baba Iorixá Joãozinho da Goméia.** Mneme – Revista Virtual de Humanidades, n. 11, v. 5, jul./set.2004

NETTO, Marcia Ferreira. **Os Terreiros de Candomblé como representação da memória e identidade nacional afro-brasileira.** Anais do XV Encontro Regional de História da ANPUH- Rio. Rio de Janeiro. 2011

NUNES, Erivaldo Sales. **História e memória do candomblé Bate Folha em Salvador/BA (1916-1966): Percursos metodológicos.** ANPUH. 2013.

NORA, Pierre. “**Entre Memória e História: a problemática dos lugares**”, In: Projeto História. São Paulo: PUC, n. 10, pp. 07-28, dezembro de 1993.

OLIVEIRA, Rafael da Silva. **Distintas noções de Baixada Fluminense: a busca do entendimento da constituição política da região – apresentação otimista sobre o seu crescimento latente.** In: Baixada Fluminense: novos estudos e desafios. Rio de Janeiro: Paradigma, 2004

PADRÓS, Enrique Serra. Literatura e Autoritarismo: o esquecimento da violência. In: UMBACH, Rosani Úrsula Ketzer, GINZBURG, Jaime (orgs). Literatura e Autoritarismo. Revista Letras, jan-jun 2001, p. 79-95

PAZ, Clinton Silva da. **Um monumento ao negro – memórias apresentadas ao Primeiro Congresso Afro –Brasileiro do Recife, 1934.** Dissertação submetida ao corpo docente do PPG – História Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro. 2007.

PARÉS, Luis Nicolau. **O mundo atlântico e a constituição da hegemonia nagô no candomblé baiano.** Revista Esboços volume 17, nº 23, pp. 165-185 — UFSC.

PEREIRA, Rodrigo. **Por uma outra diáspora: formação histórica dispersão dos terreiros de candomblé no Grande Rio.** Anais do XVI Encontro Regional de História da Anpuh-Rio. 2014

PERES, Guilherme. **João da Goméia: Sacerdote do Candomblé em Duque de Caxias.** Revista Pilares da História, ano 13 – numero 14- maio de 2014

PRANDI, Reginaldo. **De africano a afro-brasileiro: etnia, identidade e religião.** Revista USP, São Paulo, n.46 , junho/agosto 2000.

PRANDI, Reginaldo. **Segredos Guardados- orixás na alma brasileira.** São Paulo. Companhia das Letras. 2001

PRANDI, Reginaldo. **De africano a afro-brasileiro: etnia, identidade e religião.** Revista USP, São Paulo, n.46 , junho/agosto 2000.

REIS, João José dos. Bahia de todas as Áfricas . Dossiê África Reiventada. Revista de História da Biblioteca Nacional. Ano I. nº 6. Dezembro de 2005.

ROCHA, Agenor Miranda. **As nações de Kêtu: origens, ritos e crenças: os candomblés antigos no Rio de Janeiro**. Mauad Editora Ltda. 2000

ROSSI, Luiz Gustavo Freitas. O intelectual “feiticeiro”: Édison Carneiro e o capoeirista de estudo das relações raciais no Brasil. Campinas. Março de 2011.

SANTOS, Nágliá Oliveira dos. **Do calundu colonial aos primeiros terreiros de candomblé no Brasil: de culto doméstico à organização político-social-religiosa**. Revista África e Africanidades. Ano 1. Maio de 2008.

SANTA'ANNA Marcia. **Escravidão no Brasil – os terreiros de candomblé e a resistência cultural dos povos negros**. Revista Oralidad. S/d.

SANTOS, Erisvaldo Pereira dos. **Uma abordagem crítica sobre a oralidade e a escrita no candomblé da Bahia**. Afro-Ásia, 46 (2012), 319-325.

SERRA, Ordep José Trindade. **Exposição de motivos para fundamentar pedido de tombamento do Terreiro do Bate Folha com patrimônio histórico, paisagístico e etnográfico do Brasil**. Salvador. 2002

SILVA, Wagner Gonçalves da. **Religiões Afro-Brasileiras**. São Paulo. Revista USP. n.55, p. 82-111. 2002

SILVA, Helenita Maria Beserra da. **A Emancipação Política do Município de Duque de Caxias**. Revista Pilares da História, Dezembro 2003

SILVA, Vagner Gonçalves da (org.) – **Caminhos da alma**. São Paulo. Summus/Selo Negro; pp 219-237. Afro-Ásia. (2003)

SILVA, Joselina da. O negro baiano pai Joãozinho da Goméia: o candomblé de Duque de Caxias na mídia dos anos cinquenta. Revista Magistro. Vol 1. N1.p43. 2010.

SILVA, Sara Calvi Amaral. **Africanos e afro-descendentes nas origens do Brasil. Raça e relações raciais no II Congresso Afro-Brasileiro de Salvador (1937) e no III Congresso Sul-Rio-Grandense de História e Geografia do IHGRS (1940)**. Dissertação de Mestrado. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2010

SILVA, C. S; TOLEDO, M. J. A. D. **Frente negra brasileira uma proposta emancipadora da perspectiva do negro**. UNIVAP. 2013

SILVEIRA, Renato da. **Sobre a fundação do terreiro do Alaketo**.

SILVEIRA, Renato da. **O candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto**. Resgate da Memória. Ano 2, Nº 4. Abr.2015

SILVEIRA, Renato da. **Do calundo ao Candomblé**. . Dossiê África Reiventada. Revista de História da Biblioteca Nacional. Ano I. nº 6. Dezembro de 2005.

SIQUEIRA, J.J. **Os congressos afro-brasileiros de 1934 e 1937 face ao i congresso do negro brasileiro de 1950: rupturas e impasses**. Rio de Janeiro. Augustus. 2005.

SIQUEIRA, Paulo. **Vida e morte de Joãozinho da Goméia**. Rio de Janeiro: Nautilus, 1971.

SOARES, Lúcio de Castro. **Tipos e Aspectos do Brasil – Negras Baianas – Rio de Janeiro**. Revista Brasileira de Geografia. 1975.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira**. IMAGO. 2002

SODRÉ, Muniz. **A verdade seduzida: por um conceito de cultura no Brasil**. 2.ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988. 214p.

SOVIK, Liv. **Aqui ninguém é branco**. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2009

STRIEDER, Inácio. VII Simpósio de La Revista Internacional de Filosofia Política. Colômbia. 2000.

TAMANO, Luana Tiek Omena Tamano. **O PENSAMENTO E ATUAÇÃO DE ARTHUR RAMOS FRENTE AO RACISMO NOS DECÊNIOS DE 1930 E 1940**. Revista Dossiê História: Estado, Rel. de Poder e Mov. nº 8. 2013

TRINDADE, S. **O Poeta do Povo**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2008

VAZ, Lílian Fessler. **Novas questões sobre a habitação no Rio de Janeiro: o esvaziamento da cidade formal e o adensamento da cidade informal**. In *Anais do XXI International Congress Latin American Studies Association*, Chicago, 1998

VELLOSO, Monica Pimentel. **As tias baianas tomam conta do pedaco – espaço e identidade cultural no Rio de Janeiro**. Revista Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 3, n. 6, 1990, p.207-228.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás**. Salvador: Corrupio, 1981

VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás, deuses iorubas na África e Novo Mundo** : Salvador, Corrupio, 1997

VERGER, Pierre Fatumbi. **Notas sobre o culto aos orixás e voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na antiga costa dos escravos, na África**. EduSP. São Paulo. 1999.

## **Jornais**

*Jornal do Brasil*, 16 de outubro de 1934

*Jornal Diário de Pernambuco*, 13 de Novembro de 1934.

*Jornal A Noite*, 16 de Novembro de 1934

*Revista O Cruzeiro*, 18 de Junho de 1938

*Jornal do Brasil*, 11 de Abril de 1936

*Diário de Pernambuco*, 1936

*Diário da Noite*, 05 de Dezembro de 1953

*Correio da Manhã*, 23 de Dezembro de 1955

*Luta Democrática*, 16 de Fevereiro de 1956

*Grupo*, Junho de 1957

*Luta Democrática*, 06 de Dezembro de 1962

*Jornal do Brasil*, 17 de Fevereiro de 1971

*Luta Democrática*, 20 de Março de 1971

*O Pasquim*, 3 de Julho de 1972

*Baixada Fácil*, 13 de Agosto de 2015

## Anexo 1



Capa do LP estampado por Joãozinho da Goméia- **ILUSTRAÇÃO 24**<sup>44</sup>

<sup>44</sup> **Ilustração 24-** O LP faz parte do Acervo Musical do Instituto Histórico Tomé Siqueira. Situado no município de Duque de Caxias. Sob a direção de Tania Maria Amaro da Silva de Almeida.