

**VISIBILIDADE E REPRESENTAÇÕES SOCIAIS DO CANDOMBLÉ PELO  
JORNAL DO BRASIL E CORREIO DA MANHÃ (1950-1990): UM ESTUDO DE  
CASO SOBRE O TERREIRO DA GOMEIA E SEU DIRIGENTE (DUQUE DE  
CAXIAS/RJ)**

**VISIBILITY AND SOCIAL REPRESENTATIONS OF THE CANDOMBLÉ BY THE  
JORNAL DO BRAIL AND CORREIO DA MANHÃ (1950-1990): A CASE STUDY ON  
THE GOMEIA TERREIRO AND ITS LEADER (DUQUE DE CAXIAS / RJ)**

**VISIBILIDAD Y REPRESENTACIONES SOCIALES DEL CANDOMBRE POR EL  
JORNAL DO BRASIL Y CORRIO DA MANHÃ (1950-1990): UN ESTUDIO DE CASO  
SOBRE EL TERREIRO DE GOMEIA Y SU DIRECTOR (DUQUE DE CAXIAS/RJ)**

**Rodrigo Pereira \***

**Frederico Antonio Ferreira \*\***

**Resumo:** A partir da constatação de que as religiões e a visibilidade que estas alcançam junto ao público não religioso ocorrem por meio de representações sociais construídas, em muitos casos, por veículos midiáticos como jornais e revistas, objetivamos neste artigo apresentar um estudo de caso onde serão analisados dois periódicos cariocas – o Correio da Manhã e o Jornal do Brasil – para demonstrar como o Candomblé era noticiado e representado por estes entre as décadas de 1950 a 1990. Para tanto, nos centraremos na análise de notícias que versavam sobre o Terreiro da Gomeia (localizado em Duque de Caxias/RJ), e também seu dirigente, o Joãozinho da Gomeia. Por meio desta análise poderemos exemplificar o processo histórico de visibilidade das religiões de origem africana no Brasil, mas também como esta era perseguida e criticada por meios impressos.

**Palavras-chaves:** Representações Sociais. Candomblé. Jornal do Brasil. Correio da Manhã. Terreiro da Gomeia.

**Abstract:** Based on the fact that the religions and the visibility they reach to the non - religious public occur through social representations constructed, in many cases, by media vehicles such as newspapers and magazines, we aim to present a case study where we will analyze two Carioca periodicals - Correio da Manhã and Jornal do Brasil - to show how Candomblé was reported and represented by the latter between the 1950s and 1990s. In order to do so, we will focus on the analysis of news related to the Terreiro da Gomeia (located in Duque de Caxias / RJ), and also its leader, Joaozinho da Gomeia. Through this analysis we can exemplify the

---

\* Doutorando em Arqueologia (Museu Nacional/UFRJ) desde 2015. Mestre em Arqueologia (Museu Nacional/UFRJ). Mestre em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Bacharel e Licenciado Pleno em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). E-mail: per.rodrigo.es@gmail.com.

\*\* Mestre em História (UFRRJ) Doutorando em História (UFRRJ) Arquivista Chefe do Arquivo Histórico do Itamaraty (MRE/RJ) Email: arquivistafred@gmail.com.

historical process of visibility of the religions of African origin in Brazil, but also how it was persecuted and criticized by printed means.

**Keywords:** Social representations. Candomble. Jornal do Brasil. Correio da Manhã. Terreiro da Gomeia.

**Resumen:** A partir de la constatación de que las religiones y la visibilidad que estas alcanzan junto al público no religioso ocurren por medio de representaciones sociales construidas, en muchos casos, por vehículos mediáticos como periódicos y revistas, objetivamos en este artículo presentar un estudio de caso donde se analizarán dos periódicos cariocas -el Correio da Manhã y el Jornal do Brasil- para demostrar cómo el Candomblé era noticiado y representado por éstos entre las décadas de 1950 a 1990. Para ello, nos centraremos en el análisis de noticias que versaban sobre el Terreiro da Gomea (ubicado en Duque de Caxias / RJ), y también su dirigente, el Joãozinho da Gomea. Por medio de este análisis podremos ejemplificar el proceso histórico de visibilidad de las religiones de origen africano en Brasil, pero también como ésta era perseguida y criticada por medios impresos.

**Palabras claves:** Representaciones Sociales. Candomblé. Jornal do Brasil. Correio da Manhã. Terreiro da Gomea.

## Introdução

A utilização de jornais, periódicos e revistas é amplamente empregado dentro das ciências sociais como um meio de acesso às representações sociais de um determinado período e instrumentalizados por um ou mais grupos sociais (CRUZ; PEIXOTO, 2007). Nesse sentido, a imprensa tanto constitui memórias de um determinado tempo e local, as quais apresentando visões distintas de um mesmo fato, como servem também como um meio para pensar vários temas dentro da História, como gênero, religião e política (LUCA, 2006). Além disso, permite um amplo acesso às formas de significação que os agentes históricos produzem e, por meio destas publicações, interpretam determinados processos e episódios. Portanto, uma notícia de jornal não é uma mera narração de um acontecimento, mas sim a interpretação dada sobre ele, ou seja, é uma representação social de um fato (NEVES et.al., 2006).

Luca (2006) defende que estas fontes escritas são uma ótima maneira de compreender a organização e representação humana acerca das paisagens urbanas e também sobre as idealizações sociais sobre determinado tema. Ou seja, a análise deste tipo documental permite observar como uma força ativa da história humana e não como mero depositário de notícias diárias. Assim, até mesmo a ausência ou presença de imagens no texto é meio de informar acerca dos arranjos sociais passados e como eles se davam no recorte estudado. De forma complementar, elas também dão acesso às visões contemporâneas daquele mundo, sendo necessário, porém, colocá-las em uma série de contextos (cultural e político, por exemplo),

incluindo aí as convenções artísticas, bem como os interesses de quem as elaborou e ainda a função dela em seu contexto de veiculação (BURKE, 2004).

Neste artigo analisaremos as representações sociais produzidas pelos jornais Correio da Manhã e Jornal do Brasil, entre as décadas de 1950 a 1990, sobre um Terreiro de Candomblé: do Terreiro da Gomeia e, de forma conjunta, as de seu dirigente, Joãozinho da Gomeia. A escolha dos periódicos deve-se ao fato de, como veremos ao longo do texto, estes dois periódicos possuem representações díspares entre si, o que nos permitem debater a forma como apresentavam o tema ao leitor. Quanto ao recorte temporal, destacamos que o período de 1950 a 1990 refere-se ao intervalo de funcionamento do local, o que permite observar como ele era noticiado pela mídia carioca. Defenderemos que esta notoriedade era resultante de um processo que, como veremos ao longo deste artigo, retroalimentou as publicações e dirigente/terreiro. Objetivamos desmontar como as representações sociais veiculadas pelas notícias sobre o este local e seu dirigente são mutáveis entre os dois periódicos analisados, mas detinham-se em dois grandes polos temáticos: a religião e a vida secular do terreiro e de seu *babalorixá*. Para tanto, adotaremos o conceito de Representações Sociais elaborada pelo historiador Roger Chartier:

As representações do mundo social assim construídas, embora aspirem à universalidade de um diagnóstico fundado na razão, são sempre determinadas pelos interesses de grupo que as forjam. Daí, para cada caso, o necessário relacionamento dos discursos proferidos com a posição de quem os utiliza [...] as percepções do social não são de forma alguma discursos neutros: produzem estratégias e práticas (sociais, escolares, políticas) que tendem a impor uma autoridade à custa de outros, por elas menosprezados, a legitimar um projeto reformador ou a justificar, para os próprios indivíduos, as suas escolhas e condutas (CHATIER, 1988, p. 17).

Assim, ao afirmar as representações sociais dessa maneira, o autor desenvolve a ideia de que estas são instrumentos teórico-metodológicos capazes de elucidar um campo histórico particular. Ao mesmo tempo, permite ainda análise dos mecanismos de internalização simbólica das lutas pelo poder e dominação entre os grupos (ou entre os indivíduos de tais grupos) estruturadas a partir de relações externas objetivas entre os mesmos e que existem independentemente das consciências e vontades individuais que as produziram dentro de determinado campo social (CHARTIER, 1988).

Nesse sentido, objetivamos analisar como o campo de publicações acerca do Candomblé, especificamente o Terreiro da Gomeia, era permeado de conflitos sobre a representação esperada socialmente a um dirigente e seu terreiro, mas também refletem a percepção sobre esta religiosidade. Ao mesmo tempo, como isso era transmitido aos leitores das publicações, menos no intuito de informar e mais de criar uma imagem sobre o que era o Candomblé no estado do Rio de Janeiro no período estudado.

Ressaltamos que o Candomblé e suas representações sociais estavam inseridas em um contexto que remetia ao fim das perseguições a este tipo de culto, com a assinatura do Decreto-Lei nº 1.202 de 8 de abril de 1939, que proibia o Estados e municípios de embargar a qualquer manifestação religiosa, e também a um processo de valorização desta religiosidade com a ocorrência dos Congressos Afro-Brasileiros de 1934 e 1937, que deram não apenas visibilidade ao tema, mas inseriram no campo de estudos das ciências sociais o paradigma culturalista de Franz Boas no Brasil (CHEVITARESE; PEREIRA, 2016).

Para tanto, faz-se necessário uma breve contextualização do que foi este local e seu dirigente, Joãozinho da Gomeia, ou João Alves Torres Filho, em seu nome civil<sup>1</sup>. Conforme Pereira (2018) Joãozinho foi um dos primeiros dirigentes de origem baiana a se fixarem no Sudeste do Brasil, e especial no Rio de Janeiro, naquilo que Capone (1996) denominou de marcha religiosa de dirigentes afro-brasileiros nordestinos para o Sudeste do Brasil. A sua transferência do estado da Bahia deu-se na década de 1940 após o religioso ter sido uma das fontes de pesquisa antropológica de pesquisadores como Edison Carneiro, Roger Bastide e mesmo Pierre Verger (MORIN, 2017). A participação deste dirigente na organização e realização do II Congresso Afro-brasileiro, ocorrido em Salvador em 1937, foi um dos fatores que renderam enorme destaque no mundo acadêmico e religioso soteropolitano.

Além disso, autores como a antropóloga norte-americana Ruth Landes (2002) e seu colega Donald Pierson (1967) destacaram que a matriz religiosa do candomblé do dirigente era considerada menos ortodoxa aos moldes de outros candomblés que eram vistos como replicações da religiosidade africana no Brasil, como os terreiros *nagôs* do *Gantois* ou o *Opô Afonjá*, por exemplo. Para Landes, essa tradição de Candomblé, denominada pela autora como Candomblé Angola ou de Caboclo era, na verdade, uma degeneração da pureza africana que se mantinha no Brasil ainda na década de 1930, período dos estudos da antropóloga estadunidense. A tradição dos Candomblés de Caboclo da nação Angola, a qual o dirigente se auto identificava (COSSARD, 1970), era, portanto, vista como menor frente a um modelo nagô de culto (LANDES, 2002)<sup>2</sup>.

Neste contexto de perseguição e de crítica é que Chevitarese e Pereira (2016) compreendem como fator para a mudança do dirigente para o Sudeste. A sua entrada na então Capital Federal, durante a década de 1940, visava buscar um campo de atuação mais amplo do que aquele de Salvador (BA) e, sobretudo, livre da concorrência de uma ritualística *nagô* para a sua atuação religiosa. Para os mesmos biógrafos, a mudança também se dava por motivos de ordem pessoal, em especial pelo fato do dirigente ser homossexual e aventar a possibilidade de

maior liberdade de gênero no Rio de Janeiro, além de ser um local onde a dança e música, outras áreas de atuação de João Alves, poderiam ser melhor desenvolvidas<sup>3</sup>.

Assim, na década de 1950 o dirigente inaugurou o seu Terreiro da Gomeia, mantendo o nome de sua primeira casa que se localizava na periferia de Salvador. Além dos cultos aos deuses africanos, o local atraía um público que buscava no espírito indígena do Caboclo Pedra Preta, da ritualística Angola e de Candomblés de Caboclo, o atendimento às necessidades do corpo e da alma, ao ponto de autores como Pereira (2017) indicarem que, em muitos casos, esta entidade era mais procurada que as africanas, o que teria rendido grande notoriedade pela sua eficácia<sup>4</sup>.

A cidade escolhida foi Duque de Caxias e isso deve-se, conforme Chevitarese e Pereira (2016) a uma busca intencional por migrantes nordestinos adeptos do Candomblé que passaram a residir nesta cidade da Baixada Fluminense após a migração, inserindo também o dirigente em uma reconfiguração do espaço e da economia com a industrialização e urbanização do Sul e do Sudeste do Brasil. O terreiro logo tornou-se um local de referência para as matrizes afro-brasileiras cariocas devido à notoriedade que Joãozinho obtivera com os estudos de Carneiro e seus colegas, mas também pela rápida ligação do dirigente às áreas da dança, dos shows e do carnaval. Para Lody e Silva (2002) estes campos foram acionados intencionalmente na busca por um capital simbólico que diferenciasse tanto o dirigente de Candomblé, quanto o artista Joãozinho da Gomeia.

Com dados mais genéricos alguns biógrafos do dirigente associam a imagem deste com políticos e artistas da TV e rádio, como Juscelino Kubitschek, por exemplo (NOBRE, 2017). Estes dados são parcialmente confirmados por Faour (2015) que indica a relação de amizade da cantora Ângela Maria e Joãozinho e a apresentação dos dois juntos em shows na Zona Sul da cidade do Rio de Janeiro<sup>5</sup>.

Por todos estes motivos – sejam os religiosos ou os seculares – Joãozinho da Gomeia foi um dirigente afro-brasileiro com grande destaque na mídia e na produção acadêmica do Brasil ao longo das décadas de 1930 até 1980, sendo impossível falar-se de Candomblé sem citar as contribuições deste dirigente para a desmistificação do que era esta religiosidade (CHEVITARESE; PEREIRA, 2016). Como Pereira (2017) destaca, apenas a repentina morte do dirigente em 1971 é que encerrará esta trajetória/visibilidade. Após este fato, o arqueólogo destaca como o terreiro entrou em um processo de cisão resultante da instituição de uma querela política sobre quem seria o novo (a) dirigente. Como resultado, além da dispersão de membros

do local para outros terreiros e mesmo a abertura de novas casas de candomblé, ocorreu a destruição material do local (PEREIRA, 2017).

## **Os jornais no Rio de Janeiro no século XX**

A proliferação de jornais e de notícias no Rio de Janeiro do início do século XX estava relacionada, sobretudo, à ideia de nação e de um nacionalismo brasileiro. Assim, a República que tinha sido recém proclamada precisava mostrar que inauguraria algo de novo na política, economia e sociedade brasileira. Nesse sentido, os jornais foram utilizados como meio de expressar esse ideário (CARVALHO, 1990; SODRÉ, 1999). Costumes, tendências políticas e mesmo revolta sociais, como a da Vacina (ocorrida entre 10 e 16 de novembro de 1904 no Rio de Janeiro), passaram a estampar os jornais do início do século XX e informar sobre a nova direção que a nação tomava (CARVALHO, 1987). Junto a isso deu-se ainda uma modernização das formas de produção destes periódicos e, além disso, percebeu-se uma transformação na estrutura de sua produção, organização e financiamento. Lentamente surgiam diferenças entre as matérias com cunho informacional, tidas até então como neutras e objetivas, e os textos opinativos na forma de artigos ou editoriais. Estes destacavam-se por apresentar um posicionamento definido os temas que versava e orientava-se por meio de ideologias e valores particulares ao articulista ou do veículo que noticiava os fatos (SODRÉ, 1999)<sup>6</sup>. Contudo, na década de 1950,

O jornalismo empresarial foi pouco a pouco substituindo o político-literário. A imprensa foi abandonando a tradição de polêmica, de crítica e de doutrina, substituindo-a por um jornalismo que privilegiava a informação (transmitida ‘objetiva’ e ‘imparcialmente’ na forma de notícia) e que a separava (editorial e graficamente) do comentário pessoal e da opinião. A imprensa foi deixando de ser definida como um espaço do comentário, da opinião e da experimentação estilística e começou a ser pensada como um lugar neutro, independente. O jornalismo não era mais visto como um gênero literário de apreciação de acontecimentos [...]. Passava a ser reconhecido como um gênero de estabelecimento de verdades. No caso do jornalismo carioca, a busca por um certo distanciamento em relação à literatura e à política passou pela incorporação de uma série de práticas discursivas advindas sobretudo do jornalismo norte-americano. Através desse modelo, a linguagem jornalística começou a adquirir uma sistematização interna, e o jornalismo obteve uma certa dose de autonomização, se transformando numa comunidade discursiva própria (RIBEIRO, 2003, p. 148).

Nesta década, as notícias de jornais passavam a ser vistas como um espelho do mundo real: “vistos como emergindo naturalmente do mundo real, os acontecimentos [foram] concebidos como notícia, seriam a unidade básica de construção dos jornais” (RIBEIRO, 2003, p. 149). Assim, as publicações alteraram suas estruturas e passaram a organizar-se da seguinte forma: “o *lead* era a abertura do texto, o primeiro parágrafo, que devia resumir o relato do fato

principal, respondendo a seis perguntas básicas: quem?, fez o quê?, quando?, onde?, como? e por quê?” (RIBEIRO, 2003, p. 149).

Obviamente, por mais técnicos que estes jornais pudessem ser, a mera estruturação narrativa deixava claro a posição adotada sobre o tema versado e a não neutralidade destes veículos de informação. Apesar da modernização quanto às formas de produção e de linguagem, passando a se constituir com notícias de capa e cadernos específicos para cada tema, permaneceu a filiação ideológica da maioria destes, se não foi acentuada com o Populismo e as mudanças econômicas que ocorriam no país (TRAQUINA, 2001). É sobre este posicionamento e forma de apresentar o tema que nos deteremos a seguir em nosso artigo, quando observaremos como os temas Candomblé e Terreiro da Gomeia foram abordados pelo Correio da Manhã e Jornal do Brasil

O Correio da Manhã foi um dos que mais noticiou o terreiro e seu cotidiano. Pela longeva publicidade que João Alves teve nas notícias do jornal não é possível traçar, com clareza, todos que dele se dedicaram no Correio da Manhã – até porque a maioria das matérias não era assinada, fato também presente no Jornal do Brasil. Com publicações matutinas e diárias, o periódico foi fundado em 15 de junho de 1901 por Edmundo Bittencourt e extinto em 8 de julho de 1974. Para Abreu (2015, p. 1) “foi durante grande parte de sua existência um dos principais órgãos da imprensa brasileira, tendo-se sempre destacado como um ‘jornal de opinião’”. A posição dos jornalistas e mesmo o foco das publicações foram variáveis com o tempo. Por exemplo, em 1964 com o Golpe Militar, o jornal teve de acatar um interventor em seu quadro e desfez-se de uma série de jornalistas para que não fosse fechado por denunciar o ocorrido (ABREU, 2015).

Mesmo neste contexto, o Correio da Manhã não deixava de publicar notícias sobre as religiosidades afro-brasileiras, mesmo durante o Regime Militar (ABREU, 2015). Diante deste cenário, seria de se esperar que notícias sobre cultos afros dessem lugar à economia ou mesmo política. De fato, isso não ocorreu. Outro ponto merece destaque: as publicações do tema Candomblé tinham sempre como foco o que se passava na Gomeia e não em outros locais de religiosidade afro-brasileira. É visível que o tema tinha boa receptibilidade pelo público e, portanto, passou a ser uma das pautas do jornal.

O Jornal do Brasil, por outro lado, foi fundado ainda no século XIX (em 9 de abril de 1891) por Rodolfo de Sousa Dantas e Joaquim Nabuco e caracterizou-se como um dos periódicos com maior duração no país. Suas publicações na forma impressa encerram-se em 2010, quando passa a versão *on line*, mas foram retomadas em 2018. A partir da década de 1930

o jornal perde parte de sua característica ligada a notícias de política e passa a ser visto como um

Boletim de anúncios, deixando de lado as preocupações com os grandes temas políticos e abandonando o interesse tradicional pelas artes e pela literatura. [...] os literatos do jornal deveriam ser gradativamente afastados. Dessa forma, o Jornal do Brasil foi perdendo sua importância como órgão noticioso, voltando-se quase que exclusivamente para os anúncios classificados. Mantendo suas primeiras páginas inteiramente ocupadas por anúncios, o jornal recebeu nessa época o apelido pejorativo de ‘jornal das cozinheiras’ (ABREU, 2015, p. 8).

Com forte relação com a Igreja Católica e veiculando notícias acerca de grandes momentos desta, como congressos eucarísticos e a cobertura sobre o Concílio Vaticano II (1962-1965), o Jornal do Brasil, ainda na segunda metade do século XX, noticiava também a situação política do país (ABREU, 2015). Nas décadas seguintes, o jornal retoma o viés político de suas notícias, mas a ação não conseguiu resultados e o periódico continua a ser visto como um grande classificado (ABREU, 2015). No final da década de 1950 e início dos anos de 1960 o jornal tenta uma nova reformulação, mas sem grandes consequências concretas.

Em março de 1957, a primeira modificação substancial no aspecto do jornal se fez sentir com a publicação de uma fotografia na primeira página. Introduzida a título de experiência, a foto foi incorporada definitivamente, embora a primeira página continuasse ocupada basicamente por anúncios. Um segundo passo importante na reforma foi a organização da página de esportes por Carlos Lemos e Jânio de Freitas. Funcionando como um verdadeiro laboratório de experiências, essa página apresentou em primeira mão uma série de alterações, tanto na diagramação como no estilo das fotos e das matérias. Aí, por exemplo, foram pela primeira vez eliminados os fios que separavam as colunas de textos (ABREU, 2015, p. 11).

Na década de 1960 outra reformulação no campo editorial deu a forma que o jornal mais ficou conhecido.

Essa reforma fez de fato com que o jornal passasse a ocupar outra posição no seio da imprensa carioca, ganhando uma nova estatura na formação da opinião política do país e estimulando a reestruturação gráfica dos demais periódicos. Apesar de tudo, porém, o Jornal do Brasil manteve os quatro atributos que sempre nortearam sua atuação, definindo-se como um órgão ‘católico, liberal-conservador, constitucional e defensor da iniciativa privada’ (ABREU, 2015, p. 12-13).

A partir da caracterização destes jornais passaremos a analisar agora como emergiram duas representações sociais sobre o Terreiro da Gomeia e seu dirigente, em especial veremos como os temas tenderam a ser eclipsados após o falecimento de João Alves, em 1971. Esse processo nos informa mais do que o fim da trajetória do local, pois está associado à emergência de um embate religiosos entre as nascentes igrejas “evangélicas” e os cultos afro-brasileiros. Este processo pode ser visto neste processo de “apagamento” do tema candomblé do Correio da Manhã e Jornal do Brasil.

## **Visibilidade e representações sociais sobre o Terreiro da Gomeia e seu dirigente nos jornais analisados**

Revista Semina V. 17, N.º 2, 2018 – ISSN 1677-1001  
Artigo Recebido em 16/09/2018- Aprovado em 17/12/2018

De modo a melhor expressar os conteúdos dos jornais analisados neste artigo foi elaborado um Repertório no qual foram descritos pormenorizadamente documentos, pertencentes a um ou mais fundos e/ou coleções, selecionados segundo critérios previamente definidos (BRASIL, 2005). Para tanto, utilizou-se a hemeroteca *on line* da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro para o acesso aos periódicos. O resultado obtido será debatido a seguir e demonstra como estabeleceram-se duas representações sociais majoritárias sobre o candomblé e a Gomeia: os polos seculares e profanos sobre o local e seu dirigente.

Frente às cento e quatro menções do Correio da Manhã para este local e seu babalorixá<sup>7</sup> e as cinquenta e duas identificadas no Jornal do Brasil (totalizando cento e cinquenta e seis) podemos concluir que, no caso do Correio da Manhã, os temas acerca da Religiosidade do Dirigente (festas na casa e ações deste cunho) eram a maioria das notícias (trinta e quatro, que representam 32,7%), esta era seguida pela temática Evento Sociais (ligados a vida secular de Pedra Preta), com dezessete menções que totalizam 16,3% das veiculações. Logo em seguida outro eixo secular pode ser destacado: Personalidade Social – que envolvia sua atuação em campanhas ou shows beneficentes, por exemplo – que contém oito entradas (7,7%). Se somarmos estes dois quesitos obteremos os valores de vinte e cinco notícias que representam 24% do total pesquisado. Assim, no Correio da Manhã a imagem do dirigente mais comumente veiculada é a de seu mundo religioso, sendo o secular bem expressivo no periódico. Aqui João é apresentado como Joãozinho da Gomeia, líder candomblecista de um terreiro em Duque de Caxias

No Jornal do Brasil, periódico mais conservador, católico e de posição política de direita, a imagem apresentada é relacionada, majoritariamente, ao Carnaval (posição secular), com os valores de dezesseis veiculações (30,8%), enquanto que sua faceta religiosa alcançou apenas a metade do primeiro valor – oito matérias com 15,4% do total analisado. Portanto, para uma mídia mais conservadora, tanto a imagem veiculada, como as notícias que eram publicadas, ligavam-se ao eixo secular de João Alves e de seu terreiro.

Ao somarmos os dois jornais e as categorias utilizadas para a contagem/classificação obteremos a seguinte situação: Joãozinho da Gomeia era ligado a imagem religiosa, com quarenta e duas menções. Contudo, sua imagem secular apresenta-se mais destacada nesta situação analisada – sessenta e seis menções. Nas cento e oito ocorrências, portanto, 39% refere-se ao polo religioso, já os 61% restantes referem-se a sua faceta secular.

Assim, a partir destes dados, podemos observar como a imagem do babalorixá e seu terreiro transitava entre os polos secular e religioso, mas não havia uma única representação

social sobre estes. Com esta situação sendo considerada não descartamos que o próprio dirigente tivesse a noção desta visibilidade e, portanto, pudesse utilizá-la para atrair maior público e também capital simbólico para seu terreiro e atuação em meios culturais.

No Correio da Manhã as matérias sobre a Gomeia eram variadas e versavam sobre os mais diversos assuntos: em agosto de 1952 relata-se a ocorrência de uma festa no terreiro e que Joãozinho “é o mais mundano dos pais de santo” (CORREIO DA MANHÃ, 19/08/1952). Aqui o tom é de crítica a uma festividade “secular” em um ambiente “religioso”; em fevereiro de 1960 veicula que ele sairia vestido de Vulcano com roupa bordada com pedras preciosas no carnaval (CORREIO DA MANHÃ, 09/02/1960). Em julho de 1966 Joãozinho foi acometido de mal súbito dentro de seu terreiro. Após atendimento médico, foi aconselhado a fazer repouso. Durante sua vacância, não ocorreriam jogos de búzios no terreiro, sendo este retomado após seu retorno. O jornal informa que outros dirigentes dos cultos afros faziam *trabalhos* para a melhoria do quadro de saúde do dirigente (CORREIO DA MANHÃ, 10/07/1966); em janeiro de 1967 o jornal destaca a viagem do dirigente para a Bahia, juntamente com um grupo da Império Serrano, no dia doze daquele mês. Na capital soteropolitana o babalorixá visitaria sua antiga roça e dirigentes do candomblé daquela cidade. Informava ainda que ele voltaria em meados daquele mesmo mês e retomaria atendimentos públicos em seu terreiro (CORREIO DA MANHÃ, 08/01/1967); em janeiro de 1970 o periódico informa que a Imperatriz Leopoldinense homenagearia no dia vinte e quatro de janeiro, durante seu ensaio, figuras importantes para o carnaval daquele ano: Joãozinho da Gomeia, Raul Boop, Di Cavalcanti, Silvio Peixoto e Luiz Peixoto (CORREIO DA MANHÃ, 23/01/1970).

Por fim, até mesmo sua morte e os fatos que a antecederam foram noticiados pelo Correio da Manhã. Em fevereiro de 1971 informava que a Imperatriz Leopoldinense substituiria Joãozinho por Raimundo Nonato dos Santos para o carnaval de 1971, pois o dirigente estava internado em São Paulo. Relata ainda que ele sofria de problemas cardíacos e que se esperava sua melhora e sua transferência para o Rio de Janeiro (CORREIO DA MANHÃ, 17/02/1971); no dia vinte, quase um mês após a notícia de sua internação, o Correio da Manhã estampa em sua capa “Caxias recebe hoje Joãozinho da Gomeia” e “Saravá, Seu Joãozinho”, relatando o falecimento do pai de santo no dia anterior em São Paulo. Informava ainda que o corpo já havia sido embalsamado e que estava sendo trazido de São Paulo para Duque de Caxias, onde seria enterrado. A notícia destacava que o dirigente, ao longo de sua vida, teria iniciado mais de quatro mil filhos (as) de santo (CORREIO DA MANHÃ, 20/03/1971).

Assim, aventamos que o jornal Correio da Manhã utilizou, de modo constante e consciente, a fama do dirigente para manter sua vendagem. Nesse sentido, compreende-se como este periódico buscava atender uma demanda que, ao que tudo indica, estava ávida por notícias e fatos da Gomeia e pelo próprio Candomblé. Aproveitando-se deste tema, o periódico assume a pauta “Joãozinho” como privilegiada – tanto para o público, como para vendas.

Uma postura diferente da adotada pelo Correio da Manhã é a apresentada pelo Jornal do Brasil. Foram as características católico e conservador do jornal que puderam ser lidas nas reportagens que versaram sobre a Gomeia e seu dirigente. Longe de expressar o Candomblé como manifestação cultural, religiosa ou folclórica, o Jornal do Brasil dedicou-se a apresentar um dirigente “imoral” ou extremamente ligado ao carnaval, ou seja, um “mundano”. Em algumas oportunidades, como na edição de primeiro de janeiro de 1971, o jornal noticia uma matéria com o título “Proliferação da Macumba é desafio que a Igreja mude seu método” e indicava um desafio diante do qual a Igreja Católica Romana deveria atuar para combater a proliferação dos terreiros de Umbanda no país e Rio de Janeiro. Noticiava-se a Tese de Doutorado em Teologia do Padre Valdeli Carvelho da Costa, da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Para o religioso, ou a igreja mudava seu modo de “evangelização” de forma urgente ou os cultos afros “arrastarão” católicos para seus centros (JORNAL DO BRASIL, 01/12/1971).

A partir da década de 1950 o Jornal do Brasil fez um forte ataque a figura de Joãozinho da Gomeia, atrelando-a a Macumba e não ao Candomblé e identificando-o como um assíduo frequentador de bailes de carnaval, o que reforçava sua imagem como “mundano”. O jornal não o liga aos cultos africanos, mas sim ao sincretismo entre o catolicismo e as religiões africanas que se percebia, à época, como fator de crítica à macumba, o que gerava certo nível de descrença a esta religiosidade. O Jornal do Brasil, entre a fundação do local e os eventos de sucessão após a morte do dirigente, não poupou críticas, como as feitas na matéria intitulada “Turismo de Macumbas e Orixás”, na qual veicula, de forma pejorativa, que visitas de turistas ao Terreiro da Gomeia eram promovidas pelo Pedra Preta, o que significava apenas uma busca por dinheiro e notoriedade e não uma desmistificação da religiosidade (JORNAL DO BRASIL, 27/08/1958). Assim como outra na qual era anunciada uma festa de Réveillon a se realizar em uma casa de show localizada na Avenida Vieira Souto, 110, Ipanema, destacando que João Alves seria uma das atrações principais do evento (JORNAL DO BRASIL, 27/12/1964) ou ainda na coluna “Viva o Rio”, na qual informava que Joãozinho, no carnaval de 1955, sairia fantasiado de Dom João VI, sendo sua fantasia uma das mais caras produzidas por ele para o desfile na Império

Serrano. É válido destacar que este carnaval seria diferente dos demais, pois comemorava o IV centenário de fundação da cidade do Rio de Janeiro e, por isso, era envolto em muitas comemorações pela data (JORNAL DO BRASIL, 11/02/1965).

Analisando a trajetória do dirigente pela ótica do Correio da Manhã e no Jornal do Brasil é possível observar como os primeiros anos em solo fluminense foram marcados não pela religiosidade, mas sim pela atuação em bailes de carnavais e festas do gênero. Joãozinho da Gomeia não era um mero pai de santo, mas um dos que realizavam os “gritos” de abertura do carnaval carioca (JORNAL DO BRASIL, 27/12/1964): em 2 de setembro de 1962 o Jornal da Manhã informava que haveria um pré baile de carnaval no Teatro João Caetano em que o dirigente o presidiria. A matéria, em tom de elogio, o chama de “Ramsés” do carnaval carioca (JORNAL CORREIO DA MANHÃ, 02/09/1962). No mesmo jornal são encontradas notícias nos anos de 1965, quando Joãozinho saíria fantasiado de Dom João VI em uma roupa que custaria Cr\$ 6.8000 mil (JORNAL CORREIO DA MANHÃ, 10/02/ 1965). O Jornal do Brasil, em 1962, noticiando a apuração dos desfiles de carnaval, insinuava que a Império Serrano teria colocado pessoas sem ligação alguma com a escola, daí seu terceiro lugar. A reportagem questionava se a presença de Joãozinho no desfile não teria levado à posição desfavorável da escola na colocação final da festa. O presidente da escola – Evandro de Castro Lima – informava, como meio de justificar essa situação, que “quem tem samba no pé, desfila, mesmo que seja estrangeiro” (JORNAL DO BRASIL, 06/02/ 1962).

Outras notícias continuaram sendo publicadas na década de 1960: em 1967 o Jornal do Brasil informava que a Escola de Samba Em Cima da Hora daria um baile na Associação Atlética dos Bancários do bairro de Cavalcanti. Estariam presentes Clovis Bornay e João da Gomeia, que iria representando a Escola de Samba Império Serrano (JORNAL DO BRASIL, 03/06/1967); em 1968 o Correio da Manhã indicava o dirigente como uma das figuras “típicas” do carnaval na cidade (JORNAL CORREIO DA MANHÃ, 02/03/1968); em 1970 o mesmo jornal veiculava que Joãozinho saíria de destaque naquele desfile, o “Rei Negro” no carnaval da Imperatriz Leopoldinense (JORNAL CORREIO DA MANHÃ, 02/01/1970); no mesmo ano, o referido jornal veiculava que os clubes da cidade do Rio de Janeiro estavam se preparando para o Carnaval – Clube Municipal, Associação dos Cronistas Carnavalescos, Clube Magnatas, Monte Líbano e Clube Marabu. Neste último haveria a apresentação de João da Gomeia no dia seis de fevereiro e a escolha da “mulata de ouro” do carnaval daquele ano (JORNAL DO BRASIL, 28/01/1970).

Também a morte do dirigente foi amplamente divulgada pelos periódicos analisados. Por ter morrido no estado de São Paulo, o fato extrapolava uma amplitude apenas carioca do fato. Conforme o jornal baiano Diário de Notícias, de vinte e três de março de 1971, antes do sepultamento, ocorrido em Duque de Caxias no Cemitério do Corte Oito, houve uma enorme chuva e trovoadas, o que foi relacionado a manifestação do orixá Oyá pela morte de seu filho<sup>8</sup>. Conforme o jornal Última Hora, de vinte e três de março de 1971, o corpo do babalorixá ficou exposto em velório por vinte e seis horas antes de seu enterro, tendo sido celebrada uma missa de corpo presente por dirigente da Igreja Católica Brasileira, uma dissidência da Romana.

Não respeitando aparentemente o luto imposto pela instauração do período dedicado aos ritos mortuários no Candomblé (o axexê<sup>9</sup>), os jornais noticiavam que seria aberto um cofre localizado na residência do dirigente em Bonsucesso, onde estaria seu testamento quanto ao novo líder da casa<sup>10</sup>. Fato que não aconteceu, pois este estava vazio<sup>11</sup>. O Jornal do Brasil de vinte e nove de março de 1971 destacava que, mesmo antes da abertura do testamento, já haviam dois grupos que disputavam o comando da casa. O mesmo periódico de vinte e oito de março daquele mesmo ano indicava a sucessão como política não religiosa, o que reforçava que as movimentações acerca da sucessão não esperariam o período de luto se encerrar.

O rito mortuário por qual tinha de passar a alma de Joãozinho, o axexê, foi noticiado pelo Correio da Manhã de vinte e quatro de abril de 1971, um mês após o falecimento do dirigente. Contudo, as relações e conflitos de sucessão eram destacados pelo periódico: a reportagem informava que Seci Caxi, uma criança de nove anos dedicada a nikisi<sup>12</sup> Angorô<sup>13</sup>, era a nova dirigente indicada pelos búzios para o terreiro. Sobre esta questão outra fonte afirma que Tião de Irajá, um dos membros do terreiro, foi o indicado para a verificação de quem lideraria a casa através do jogo de búzios, realizaria a consulta durante o primeiro axexê, mesmo que a contragosto:

Sete dias depois [da morte do dirigente], Tião de Irajá não queria jogar os búzios, maneira que os orixás falam aos iniciados para indicar quem herdaria o trono da Gomeia. Porém, foi escolhido para realizá-lo. Segundo a própria Menininha do Gantois, só ele tinha condições de fazer o jogo naquele momento. Antes de fazer o jogo ele declarou a todos que estavam presentes que [o] faria sabendo que depois, dos quatro mil amigos que tinha naquele local, não lhe restaria mais de quinhentos. Disse também que o jogo seria assistido por todos [e] utilizou os mesmos búzios da cerimônia do axexê e fez questão, inclusive, de que os ogãs<sup>14</sup> e os mais velhos ficassem ao seu lado naquele momento (PROJETO CENTRO CULTURAL JOÃOZINHO DA GOMEIA, s/d.).

Não há notícias nos periódicos do resultado do jogo, nem da situação em que a casa se encontrava. Aventamos que a crise sucessória que se se instalara na Gomeia e os grupos dissidentes levariam o conflito para a escolha de líderes que lhes fossem mais interessantes. Neste sentido, quase um ano após o evento de morte, o Correio da Manhã publicava a notícia

do segundo axexê do dirigente, dando destaque para a crise sucessória que se instalara: o periódico informava que o rito seria iniciado em vinte e cinco de março de 1972, sob o comando de Mametu Kitala<sup>15</sup>. A reportagem destacava que os búzios não haviam confirmados ainda o comando de Seci Caxi. Caso se confirmasse o fato, haveria a eleição de duas mães de santo, que foram Mametu Kitala e Ilecí, e um ogã (Ogã Valentim) para o governo da casa até que a menina completasse vinte e um anos (CORREIO DA MANHÃ, 20/03/1972).

A nova regente foi entronizada em meio a este conflito de interesses na Gomeia, conforme os jornais analisados, Seci de Angorô tornou-se a nova regente naquele mesmo ano. Para o Correio da Manhã de treze de abril de 1971, em reportagem intitulada “Ialorixá brinca de boneca”, a criança era a nova regente do terreiro. A confirmação teria ocorrido duas semanas antes da publicação, em trinta de março, consultando os búzios e Angorô, nikisi que passou a reger a casa. A confirmação deu-se após vários jogos que indicavam uma criança desta entidade. Chegou-se, então, à conclusão de ser Seci. Até que ela completasse a maioridade, vinte e um anos, o terreiro seria comandado pelo Ogã Valentim, e pelas Mametus Kitala e Ilecí, as duas filhas de santo mais velhas do terreiro e que migraram com Joãozinho da Bahia na década de 1940. Na época da reportagem, Seci não residia em Duque de Caxias, mas sim na casa de uma madrinha, nominada como Hilda, no de Copacabana, na Zona Sul do Rio de Janeiro. Frente a esta ausência, conforme relato de sua mãe biológica para o jornal, houve resistência no terreiro quanto à sucessão, mas todos teriam aceitado a nova dirigente.

Assim, conforme Pereira (2017) destaca, é indicativo que os grupos de oposição ou de embate pelo poder na Gomeia já estivessem presentes antes mesmo da morte de Joãozinho. Conforme os jornais analisados, de um lado estaria Mametu Ilecí da Silva, filha de Dandalunda<sup>16</sup>, sendo aclamada por unanimidade pelos membros do terreiro para a direção. De outro lado estava Seci, a indicada pelos búzios como sucessora<sup>17</sup>.

Após o estabelecimento do conflito instaura-se um de ordem legal, já que a Vara de Justiça da Família havia impedido que Seci assumisse o comando da Gomeia<sup>18</sup>. Em meio a isso, conforme relata Pereira (2017), um filho de santo da casa, por meio de consulta ao grupo, incumbiu-se da tarefa da compra do terreno onde situava-se o terreiro, pois a mãe carnal de Joãozinho optara por retornar para a Bahia após a morte de seu filho. Como resultado disso, esse membro obteve a posse do terreno e dependências e não a repassou à coletividade (PEREIRA, 2017). Esse fato tendeu a acirrar o conflito e a manutenção do terreiro. Conforme Pereira (2017) este impasse resultou na destruição do terreiro e no seu fechamento entre os anos de 1989 e 1990. No íterim do período entre 1971 a 1989 o trio escolhido anteriormente

comandou o terreiro, mas este foi esvaziando-se até ser totalmente destruído pelo novo dono do local, que teria transferido alguns objetos do dirigente e da casa para outro local previamente escolhido por ele (PEREIRA, 2017).

Após a morte de Joãozinho da Gomeia e dos eventos relacionados às querelas de sucessão, o tema tem um rápido ocaso das páginas dos jornais analisados. Em março de 1972 o *Correio da Manhã* notícia que um filho de santo baiano do falecido dirigente intitulava-se seu sucessor, ao mesmo tempo, dava uma pequena nota acerca da realização do rito mortuário do axexê após um ano da morte de João Alves (CORREIO DA MANHÃ, 23 E 28/03/1972). Após estas notícias, o tema Gomeia e Candomblé desaparecem das páginas do periódico. Porém, é válido ressaltar que em 1974 o jornal seria extinto (ABREU, 2015), o que pode ser considerado como um fator a mais para o decréscimo das notícias sobre o assunto, pois o periódico estaria passando pela crise que antecede seu término.

Por outro lado, o *Jornal do Brasil* manteve a pauta Candomblé e Gomeia presente em suas páginas. Em edição do dia 21 de julho de 1972, em matéria sobre a iniciação do pintor mineiro Januário no Candomblé – realizado em uma casa de uma filha de santo do recém falecido dirigente – o jornal refere-se a este como “a imortal figura do candomblé no Brasil” (JORNAL DO BRASIL, 21/07/1972). Em 30 de agosto de 1979, o mesmo periódico informava que os músicos Tom e Dito, em uma reportagem sobre um de seus shows, teriam cantado a música *Amanhanguá* em homenagem ao falecido João Alves (JORNAL DO BRASIL, 30/08/1979). Em outras reportagens ao longo da década de 1980 prevalece o tom secular do dirigente, quando não associado a temas como a homossexualidade, moda e a violência.

Assim, em 5 de março de 1980, vê-se a reportagem “Bahia: praia, sol. A festa continua”. Nesta, narram-se as belezas físicas e turísticas de Salvador (BA) e indicava que ela se mantinha “negra”, com a presença de Mãe Mirinha do Portão, filha de santo de Joãozinho e que comandava um terreiro descendente do dirigente naquela cidade (JORNAL DO BRASIL, 05/03/1980). Em 1983 o nome Gomeia e Candomblé aparecem nas notícias policiais. Na edição de 2 de fevereiro de 1983 noticiava-se que a travesti e filha de santo do terreiro, Anastácia (Ernani dos Santos), foi encontrada morta com marcas de linchamento, pauladas, facadas e tiros de vários calibres. O corpo foi encontrado no bairro de Copacabana (o mesmo onde situa-se o Terreiro da Gomeia em Duque de Caxias). O suposto motivo do assassinato era que a travesti vinha praticando roubos no bairro (JORNAL DO BRASIL, 02/02/1983). Em janeiro de 1987, o jornal informa-se que Clodovil, ao sair do show de Cláudia Raia (o “Alô alô”), estava muito impressionado com os figurinos criados pela figurinista do espetáculo, Carla Roberta, para o

show. Porém, o estilista fez o seguinte comentário: “Carla foi a um terreiro de umbanda e baixou nela o espírito do Joãozinho da Gomeia. Ela queria vestir um travesti velho e, na falta deste, vestiu a Claudia Raia” (JORNAL DO BRASIL, 22/01/1987). Mantinha-se, assim, o tom de escárnio das décadas anteriores, mesmo após a morte do dirigente já ter mais de dez anos.

Ainda na década de 1980 vê-se a última menção ao tema. Na matéria de agosto de 1988, Gisele Cossard (esposa do Embaixador Francês<sup>19</sup> no Rio de Janeiro da década de 1960, Jean Binon), informava em entrevista sobre sua visita ao terreiro em 1959 e sua iniciação no Candomblé. Estando neste local, o “santo pegou” (JORNAL DO BRASIL, 27/08/1988), ou seja, foi tomada por Iemanjá e dali foi recolhida para sua feitura por João Alves, tornando-se a conhecida “Francesa do Candomblé” (DION, 2011). Gisele saíria dos ritos iniciáticos com a alcunha de Omindarewá – que significa “a beleza das águas claras” em iorubá.

Após esta matéria nenhuma outra foi identificada, sendo o mesmo resultado para a década de 1990. Essa ausência será debatida e analisada na próxima sessão, onde defenderemos que este apagamento do tema informa mais que um reflexo da morte do dirigente e da destruição de seu terreiro.

### **Considerações sobre a visibilidade do Terreiro da Gomeia e o Candomblé no estado do Rio de Janeiro entre 1950-1990**

O que estas notícias e fatos da vida do babalorixá da Gomeia nos informam? Estabelecermos agora duas conclusões sobre o fato de percebermos uma grande visibilidade do dirigente e seu terreiro, mas que tende a diminuir ao longo da década de 1970 e 1980. Para tanto, é importante entendermos que a morte do dirigente não deve ser tomada como único fator para esse decréscimo. Como veremos a seguir, essa perda de notoriedade significa, na verdade, um processo histórico mais amplo – ligado à emergência das igrejas pentecostais e neopentecostais no Rio de Janeiro. Assim, esse processo insere-se também em um campo de disputas simbólicas sobre a visibilidade e legitimidade de religiões, além de outro ligado a uma perseguição que não tinha cunho político ou sanitário, como as ocorridas ainda dentro do governo de Getúlio Vargas e todo o início do século XX (MAGGIE, 1992), mas ligava-se agora a processo que relacionam à busca por afirmação de novos arranjos religiosos, sobretudo aqueles de origem “evangélica” - os pentecostais e neopentecostais (CAMPOS, 2005).

Sobre a primeira conclusão nossa leitura defende que, a trajetória de João Alves no Rio de Janeiro foi associada ao carnaval e à participação em festas particulares em clubes da Zona Sul, como o Monte Líbano na Lagoa Rodrigo de Freitas. Joãozinho não era conhecido

apenas como pai de santo do Candomblé, mas sim como uma figura do meio cultural. Os periódicos analisados tenderam a manter essa dupla identificação “secular” e “religiosa”, o que deve ter aumentado em muito o capital cultural do dirigente. Por outro lado, esta “fama” pode ser sido instrumentalizada pelo religioso como meio de capitanear recursos financeiros para sua instalação inicial em Bonsucesso<sup>20</sup> na década de 1940 e, conseqüentemente, para a construção de seu terreiro de Duque de Caxias. Assim, as participações em shows descritas pelos jornais podem ser consideradas como uma das fontes de renda para que o dirigente erigisse seu terreiro. Assim, não é improvável pensarmos que ele se utilizou de sua fama como dançarino, cantor e carnavalesco para conseguir maior notoriedade para seu terreiro, o que pode ter rendido novos iniciados e visibilidade junto aos demais religiosos africano-brasileiros, como atesta a obra de Gama (2014).

Nesse sentido, a visibilidade em jornais como o Correio da Manhã e Jornal do Brasil, no momento em que definiam duas representações sobre o dirigente – a “mundana”/secular/carnavalesca e a religiosa/babalorixá – tenderam a gerar um capital simbólico que auxiliou o religioso na construção de sua trajetória e na solidez de sua imagem, sobretudo aquela que Chevitarese e Pereira (2016) definem como controversa: hora visto como um dirigente zeloso do Candomblé, hora como um personagem midiático e relacionado às festas e ao carnaval. Nesse sentido, os jornais expressam bem o que Bourdieu (2006) defendeu para a construção de uma biografia de vida: “o não linear, o não esperado e não pretendido realizado pela pessoa e que deixa traços de suas intenções em registro escritos ou fontes dadas pela tradição oral ou ainda pela Arqueologia” (CHEVITARESE; PEREIRA, 2016, p. 47). Ou seja, os jornais analisados tenderam, por um lado, a demonstrar esse não linear da vida do sujeito histórico, mas também contribuíram para a construção de uma representação *sui generis* dele, mas também do próprio Candomblé, que por vezes foi representado nesse sentido não linear e sempre relacionado à violência urbana das periferias do Rio de Janeiro e Baixada Fluminense (CONTINS, 2009).

Assim, a controvérsia entre os polos de representações sociais que se estabeleceram sobre Joãozinho da Gomeia, sobre seu terreiro e também sobre o Candomblé indicam um processo em que os cultos afro-brasileiros passaram, ganhando maior visibilidade a partir do fim das perseguições policiais e da eleição do tema como privilegiado pelas ciências sociais (ROSSI, 2015; CHEVITARESE; PEREIRA, 2016). Ao passo que houve o fim da discriminação ferrenha e esta religião, ela passou a ser mais acessível a decodificações e explicações científicas, assim a sua representatividade em meios impressos, como os jornais,

indica que o tema poderia ser aproveitado como pauta junto ao público leitor e que este se interessava sobre o tema.

Porém, uma outra leitura deve ser destacada: a visibilidade do tema Candomblé e Gomeia informa também sobre a situação em que se encontravam os cultos afro-brasileiros no Rio de Janeiro e Brasil de segunda metade do século XX. Contins (2009) indica a alta presença dos cultos afro-brasileiros na cidade do Rio de Janeiro e na Baixada Fluminense das décadas de 1970 e 1980, quando coexistiam com as religiões de matriz evangélica (pentecostais e neopentecostais), mas esta situação se alteraria na década seguinte com a proliferação rápida destas igrejas, ao ponto de as casas de cultos afro-brasileiros deslocarem-se destes bairros para outros locais (PEREIRA, 2014). Ainda para Contins (2009), a emergência deste grupo religioso, em suas várias vertentes, foi um dos fatores da criação de uma nova perseguição, ou mesmo novas representações sociais, que tinham nas matrizes afro-brasileiras um inimigo espiritual a ser combatido.

Passos (2000) indica que a emergência destes “evangélicos” está associada aos processos de urbanização ocorridos no Brasil na segunda metade do século XX, sendo a organização administrativa destas igrejas e aspectos religiosos do culto também reflexo da modernização em curso. O lento processo de inserção destas denominações, via Estados Unidos e outros países, agora dava-se de forma rápida e organizada, mesmo sendo questionável uma pretensa unidade de crença, mas que se expressava de formas organizacionais distintas (SIEPIERSKI, 2004). Nesse sentido, “tais reconfigurações recriam os espaços institucionais dos significados socioculturais, colocando em crise velhos padrões estabelecidos” (PASSOS, 2000, p. 123). Ou seja, no processo de adequação destas religiões ao urbano a eleição de um inimigo público, aqui os cultos afros (tidos como elementos ligados ao mundo rural e não moderno, como defende Passos (2000) para as religiões anteriores aos “evangélicos”) configura a disputa não apenas por adeptos, mas também sobre uma visão de mundo, ou seja, de que representações sociais seriam prevalentes para este grupo naquele momento. Neste sentido, a perseguição sofrida pelos cultos afro-brasileiros nas décadas de 1970 e 1980 também reflete os significados esperados acerca de uma reconfiguração do urbano, agora moderno e industrial. Assim, buscava-se extinguir certos elementos religiosos que se considerava como inadequados ao novo Brasil que surgira neste período (PASSOS, 2000). Defendemos que os cultos afro-brasileiros foram o escolhido.

Portanto, podemos compreender que o decréscimo de notícias após a morte do dirigente também reflita o conflito entre as religiosidades existentes no Rio de Janeiro daquele

período, mas também quais seriam as representações sociais que se estabeleceriam como dominantes. Assim, o silêncio sobre a Gomeia na segunda metade da década de 1970 e na seguinte significa não um desinteresse no tema ou sua extinção com o término do terreiro, mas sim que ela tinha sido abandonada, tendo em vista a emergência de novos grupos sociais, os “evangélicos”, e a necessidade de cobrir temas e assuntos sobre estes. Ademais, como defende Passos (2000), a modernização da religião e do espaço urbano também resultou na crítica a estes elementos “ultrapassados” ou “antigos”. Assim, defendemos que os jornais tivessem consciência deste processo de emergência de novos públicos e novas religiosidades e o “sumiço” do tema Candomblé da Gomeia significaria uma ação intencional de adequar-se às novas configurações sociais em curso no Rio de Janeiro das décadas de 1970-1980.

Assim, a ampla cobertura que o Terreiro da Gomeia teve entre as décadas de 1950 a 1970 representa um interesse na pauta Candomblé e em sua desmitificação junto ao público. Porém, nas décadas de 1970 e 1980 este foi suplantado por um quase desaparecimento, se não total o caso quanto ao assunto, o que representa um período em que o tema e as suas significações não eram vistas como importante – tanto aos veículos jornalísticos, quanto ao público que poderia se interessar sobre o tema.

Assim, no momento em que se inicia uma concorrência com outras religiões que também se estabeleciam no espaço urbano, como os “evangélicos”, a visibilidade inicial foi ofuscada e representa a eleição do silêncio ao tema como uma representação social sobre este: deveria ser esquecido ou abandonado. Aqui, a ausência nos informa mais sobre como ele era significado socialmente – como algo de menor importância ou mesmo inadequado frente ao nascente grupo cristão – do que meramente a adequação das pautas ao público. Portanto, a invisibilidade do Candomblé nas décadas de 1970 e 1980, a partir do *Jornal do Brasil* e *Correio da Manhã*, nos permite observar o alinhamento nestes periódicos a uma mudança de público leitor e, por consequência, da própria constituição da população urbana do Rio de Janeiro e Baixada e temas que poderiam ser de seu interesse - mesmo quando a ausência de alguns signifique mais do que uma não presença, mas sim uma ação consciente de apagamento ou desprestígio ao Candomblé.

## **Referências bibliográficas**

ABREU, A. A. de. *Dicionário histórico-biográfico da Primeira República (1889 - 1930)*. Rio de Janeiro: FGV, 2015.

BOURDIEU, P. “A Ilusão Biográfica”. In: FERREIRA, M.; AMADO, J. (Org.). *Usos e Abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: FGV, 1996, p. 183-192.

BRASIL. *Dicionário brasileiro de terminologia arquivística*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.

BURKE, P. *Testemunha ocular – imagem e história*. Bauru, SP: EDUSC, 2004.

CAMPOS, L. S. “As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro: observações sobre uma relação ainda pouco avaliada”. In: *Revista USP*, São Paulo, n. 67, 2005, p. 100-115.

CAPONE, S. “*Lê pur et lê degenere: lê candomblé de Rio de Janeiro ou lês oppositions revisités*”. In: *Journal de la Société des Americanistes*, Paris, v. 82, 1996, pp. 259-292.

CARVALHO, J. M. de. *Os bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

\_\_\_\_\_. *A formação das almas: o imaginário da República no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CHARTIER, R. *A história cultural entre práticas e representações*. Lisboa: Difusão Editora, 1988.

CHEVITARESE, A. L.; PEREIRA, R. “*O desvelar do candomblé: a trajetória de Joãozinho da Gomeia como meio de afirmação dos cultos afro-brasileiros no Rio de Janeiro*”. In: *Revista Brasileira de História das Religiões*, Maringá, v. 9, n. 26, 2016, p.43-65.

CONTINS, M. de V. “O caso da pomba-gira: reflexões sobre crime, possessão e imagem feminina”. In: GOMES, E. de C. (Org.). *Dinâmicas contemporâneas do fenômeno religioso na sociedade brasileira*. Aparecida: Ideias & Letras, 2009, p. 17-51.

COSSARD, G. *Contribution à l'Étude des Candomblés du Brésil. Le Rite Angola*. 828 fls. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Faculté des Lettres et Science Humaines, Sorbonne, 1970.

CRUZ, H.; PEIXOTO, M. “*Na oficina do historiador: conversas sobre história e imprensa*”, In: *Projeto História*, São Paulo, n. 35, 2007, p. 1- 41.

DION, M. *O mindarewá - uma francesa no candomblé - em busca de uma outra verdade*. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

FAOUR, R. *Ângela Maria: a eterna cantora do Brasil*. Rio de Janeiro: Record, 2015.

FICHTE, H. *Etnopoesia. Antropologia poética das religiões afro-americanas*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

GAMA, E. C. *Mulato, homossexual e macumbeiro: que rei é este? Trajetória de Joãozinho da Gomeia (1941-1971)*. Duque de Caxias/RJ: APPH-CLIO, 2014.

LANDES, R. *A cidade das mulheres*. 2. ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.

LODY, R.; SILVA, V. G. da. “Joãozinho da Gomeia: o lúdico e o sagrado na exaltação ao candomblé”. In: SILVA, V. G. (Org.). *Caminhos da alma: memória afro brasileira*. São Paulo: Summus, 2002, p. 153-184.

LUCA, T. R. de. “História dos, nos e por meio dos periódicos”, In: PINSKY, C. (Org.) *Fontes históricas*. São Paulo: Contexto, 2006, p. 111-154.

MAGGIE, Y. *Medo do Feitiço: relações entre Magia e Poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

MORIN, F. *Roger Bastide e Pierre Verger. Diálogos entre filhos de Xangô. Correspondência 1947-1974*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2017.

NEVES, L.; MOREL, M.; FERREIRA, T. (Orgs.). *História e imprensa: representações culturais e práticas de poder*. Rio de Janeiro: DP e A/FAPERJ, 2006.

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

PASSOS, J. D. “Teogonias urbanas: os pentecostais na passagem do rural ao urbano”. In: Revista São Paulo em Perspectiva, São Paulo, v. 14, n. 4, 2000, p. 120-128.

PEREIRA, R. “Por uma outra diáspora: formação histórica e dispersão dos terreiros de candomblé no Grande Rio”. In: Revista de História Bilros, Fortaleza, v. 2, 2014, p.125-152.

\_\_\_\_\_. “Memórias do Terreiro da Gomeia: entre a materialidade e a oralidade”. In: Revista Religião & Sociedade, Rio de Janeiro, v. 37, n. 3, 2017, p. 101-123.

\_\_\_\_\_. *Candomblé: história, cultura e materialidade*. Rio de Janeiro: Autografia, 2018.

PIERSON, Donald. *Negroes in Brazil*. Southern Illinois University Press, 1967.

PROJETO CENTRO CULTURAL JOÃOZINHO DA GOMEIA. Disponível em: <[http://ccjgomeia.blogspot.com.br/2010/11/luta-pela-gomeia-e-o-resgate-da\\_26.html](http://ccjgomeia.blogspot.com.br/2010/11/luta-pela-gomeia-e-o-resgate-da_26.html)>. Acesso em 20 fev. 2018.

RIBEIRO A. P. G. “Jornalismo, literatura e política: a modernização da imprensa carioca nos anos 1950”. In: Revista Estudos Históricos, Rio de Janeiro, n. 31, 2003, p. 147-160.

ROSSI, G. *O intelectual feiticeiro: Edison Carneiro e o campo de estudos das relações raciais no Brasil*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2015.

SODRÉ, N. W. *História da Imprensa no Brasil*. 4. ed. atual. Rio de Janeiro: Mauad, 1999.

SIEPIERSKI, P. “Contribuições para uma tipologia do pentecostalismo brasileiro”. In: GUERRIERO, S. (Org.). *O Estudo das religiões: desafios contemporâneos*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 71-88.

TRAQUINA, N. *O estudo do jornalismo no século XX*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2001.

## **Jornais**

Jornal Correio da Manhã, edição de 19 de ago. de 1952.

Jornal Correio da Manhã, edição de 22 de nov. de 1953.

Jornal Correio da Manhã, edição de 5 de abr. de 1959.

Jornal Correio da Manhã, edição de 23 de jun. de 1959.

Jornal Correio da Manhã, edição de 9 de fev. de 1960.

Jornal Correio da Manhã, edição de 2 de set. de 1962.

Jornal Correio da Manhã, edição de 10 de fev. de 1965.

Jornal Correio da Manhã, edição de 10 de jul. de 1966.

Jornal Correio da Manhã, edição de 8 de jan. de 1967.

Jornal Correio da Manhã, edição de 2 de mar. De 1968.

Jornal Correio da Manhã, edição de 2 de jan. de 1970.

Jornal Correio da Manhã, edição de 23 de jan. de 1970.

Jornal Correio da Manhã, edição de 17 de fev. de 1971.

Jornal Correio da Manhã, edição de 20 de mar. de 1971.

Jornal Correio da Manhã, edição de 23 de mar. de 1971.

Jornal Correio da Manhã, edição de 24 de mar. de 1971.

Jornal Correio da Manhã, edição de 3 de abril de 1971.

Jornal Correio da Manhã, edição de 5 de abril de 1971.

Jornal Correio da Manhã, 13 de abr. de 1971.

Jornal Correio da Manhã, edição de 24 de abr. de 1971.

Jornal Correio da Manhã, edição de 20 de mar. de 1972.

Jornal Correio da Manhã, edição de 23 de mar. de 1972

Jornal Correio da Manhã, edição de 28 de mar. de 1972.

Jornal Diário de Notícias, edição de 3 de mar. de 1971.

Jornal do Brasil, edição de 27 de ago. de 1958.

Jornal do Brasil, edição de 6 de fev. de 1962.

Jornal do Brasil, edição de 27 de dez. de 1964.

Jornal do Brasil, edição de 11 de fev. de 1965.

Jornal do Brasil, edição de 3 de jun. de 1967.

Jornal do Brasil, edição de 28 de jan. de 1970.

Jornal do Brasil, edição de 1º de jan. de 1971.

Jornal do Brasil, edição de 1º de dez. de 1971.

Jornal do Brasil, edição de 28 de mar. de 1971.

Jornal do Brasil, edição de 29 de mar. de 1971.

Jornal do Brasil, edição de 5 de abr. de 1971.

Jornal do Brasil, edição de 21 de jul. de 1972.

Jornal do Brasil, edição de 30 de ago. de 1979.

Jornal do Brasil, edição de 5 de mar. de 1980.

Jornal do Brasil, edição de 2 de fev. de 1983.

Jornal do Brasil, edição de 22 de jan. de 1987.

Jornal do Brasil, edição de 27 de ago. de 1988.

Jornal Última Hora, edição de 23 de mar. de 1971.

---

<sup>1</sup> O dirigente possuía ainda outras alcunhas: João da Pedra Preta, *Tata Londirá* ou Pai Joãozinho da Gomeia.

<sup>2</sup> Outro antropólogo norte-americano, Donald Pierson, que pesquisou a Bahia e seus candomblés entre os anos de 1935 a 1937, de forma semelhante a Ruth Landes, teceu críticas à falta de ortodoxia do Pedra Preta: “This comrade João da Pedra Preta! What a shameful kid. Your ancestors, what do they know? Did they grow up in the sect and leave it to him? No, he came from the wilderness and started a candomblé. Grab some Jeje, a bit of Nago, a little congo, a little half-breed and so on. A shameful mix” (PIERSON, 1967, pp. 276).

<sup>3</sup> Pereira (2017) indica que o dirigente chegou a ser coreógrafo do Cassino da Urca e do Teatro João Caetano, além de gravar um *long play* na década de 1960 que teve reedições até a década de 1980.

<sup>4</sup> É importante destacar que, na ritualística Angola, existe a presença de espíritos de indígenas (os “caboclos”) que são cultuados juntamente com os orixás africanos. Assim, todo iniciado incorpora tanto seu orixá guia, quanto seu caboclo. Estas divindades atuam na resolução de problemas de saúde e conselhos sobre amor, trabalho e demais questões do cotidiano humano.

<sup>5</sup> Faor destaca, na biografia de Ângela Maria, que esta teria organizado o musical *Vaudeville-Revista*, na década de 1950, com Joãozinho da Gomeia, Caymmi, Aracy Cortes, Black-Out e a Orquestra de Waldemar Henrique no teatro do Cassino Atlântico. O show foi noticiado pelo Correio da Manhã em vinte e dois de novembro de 1953, onde indica a estreia da apresentação para o dia trinta daquele mesmo mês (CORREIO DA MANHÃ DE 22 DE NOVEMBRO DE 1953).

<sup>6</sup> Sobre isso, Ribeiro (2003, p. 148) destaca: “até a década de 1940, a maioria dos diários era ainda essencialmente instrumento político. Pequenos em termos de tiragem e de recursos econômicos, os jornais eram acima de tudo porta-vozes do Estado ou de grupos políticos que os financiavam em parte ou na totalidade. A imprensa era ainda essencialmente de opinião e a linguagem da maioria dos jornais era em geral agressiva e virulenta, marcada que estava pela paixão dos debates e das polêmicas”.

---

<sup>7</sup> Termo do Candomblé que significa dirigente espiritual de um terreiro. Quando aplicado a mulheres equivale a Ialorixá ou Yalorixá. Na tradição angola tem-se o Tata e o feminino Mametu.

<sup>8</sup> Pereira (2017) indica que Joãozinho da Gomeia era filho dos orixás *Oxóssi* e *Oyá* (também nominada de *Iansã*), além de possuir o Caboclo Pedra Preta.

<sup>9</sup> O rito de Axexê consiste em um conjunto de danças e oferta de comidas votivas que tem por objetivo encerrar a ligação do mundo físico para aquele adepto do Candomblé recém-falecido. Por meio deste o espírito da pessoa alcança meios de adentrar o mundo espiritual do Candomblé e de lá zelar pelo seu terreiro. Para maiores informações, ver Pereira (2018).

<sup>10</sup> O Jornal do Brasil de cinco de abril de 1971, por exemplo, indica que não se guardou o luto pelo dirigente falecido.

<sup>11</sup> O Jornal Correio da Manhã do dia da morte do dirigente, de vinte e três de março de 1971, afirma que apenas um gato foi a herança deixada por Joãozinho.

<sup>12</sup> Termo do Candomblé Angola equivalente ao Orixá da tradição Nagô. Significa o (s) deus (es) africanos.

<sup>13</sup> Nikisi que tem uma forma zoomórfica de uma cobra. É a divindade que rege as chuvas.

<sup>14</sup> Dentro do Candomblé, os ogãs são os responsáveis pelo cuidado físico do terreiro, pelo toque e cântico das músicas utilizadas nas festas e também pela realização dos sacrifícios dos animais que são utilizados em alguns ritos.

<sup>15</sup> Mametu Kitala, ou Adalice Benta dos Reis, juntamente com a Mametu Ileci, foi umas das primeiras iniciadas por João Alves quando este ainda atuava na Bahia. Ela mudou-se com o dirigente para o Rio de Janeiro, passando a residir dentro de uma casa no Terreiro da Gomeia. Destaca-se que Kitala era a mãe biológica de Seci Caxi.

<sup>16</sup> Nikisi Angola das águas do mar, equivalente a Iemanjá Nagô.

<sup>17</sup> No dia vinte e quatro de março de 1971, alguns dias após a morte de João Alves, o Correio da Manhã veicula em suas páginas que Mãe Ileci, filha de santo de Joãozinho, afirmava ser a substituta do dirigente na Gomeia. O jornal destaca que a sua indicação teria se dado pelo “povo” e “os búzios”. Ou seja, por aclamação popular e meios religiosos.

<sup>18</sup> Conforme o Correio da Manhã de três de abril de 1971, Sandra foi a escolhida pelos búzios para subir ao comando da Gomeia. Contudo, a menor de oito (ou nove anos) foi proibida pelo Juiz de Menores da Comarca de Duque de Caxias – Eduardo Canotta – de assumir o cargo devido à idade. Esperava-se pronunciamento da Curadora do caso, Maria de Andrade Esqui, sobre o assunto. Para o Juiz de Menores de Niterói, Jessir Gonçalves da Fonte, as festas, os horários e a presença de bêbados poderiam influir negativamente da formação moral da criança, o que poderia impedi-la de assumir o cargo. O mesmo jornal, publicado no dia cinco daquele mês indica que o Juiz de Menores era filho de santo da Gomeia, o que poderia passar ao público alguma lisura quanto ao processo ou mesmo que este era direcionado para que Sandra não assumisse o cargo.

<sup>19</sup> Sobre este dado um fato merece atenção. O Embaixador Francês no Brasil, em 1959, seria Bernard Hardion, conforme veiculado pelo Correio da Manhã de vinte e três de junho de 1959. O esposo de Gisele Cossard, Jean Binon, é identificado pelo mesmo jornal, na sua edição de cinco de abril do mesmo ano, como sendo o Conselheiro Cultural da Embaixada da França (Adido Cultural). Ele fazia parte, portanto, do corpo consular franco no país, mas não era o Embaixador.

<sup>20</sup> É interessante observar uma divisão entre os dois polos aqui adotados e ocorrida na vida pessoal de João Alves Torres Filhos. Ele possuía uma residência no bairro de Bonsucesso (Zona Norte do Rio de Janeiro), situada na Avenida Paris, nº 55. Ao mesmo tempo, possuía outra casa contígua a Gomeia em Duque de Caxias. É possível pensar na separação entre o mundo do carnaval e da vida religiosa do dirigente, além de uma vida pessoal e/ou amorosa, de sua vida religiosa como dirigente na Gomeia.