

João da Goméia: transgressões e identidades de gênero no Candomblé

Thiago Almeida Ferreira¹

“Não podemos aceitar que a História do Negro no Brasil, presentemente, seja entendida apenas através dos estudos etnográficos, sociológicos. Devemos fazer a nossa História, buscando nós mesmos, jogando nosso inconsciente, nossas frustrações, nossos complexos, estudando-os, não os enganando.”²

Resumo

O presente artigo analisa alguns discursos midiáticos e acadêmicos _respeito da homossexualidade e performance de gênero do Babalorixá Joãozinho da Goméia. João, negro, homossexual assumido, bailarino e amante do carnaval viveu entre 1914-1971 e seus comportamentos foram vistos como transgressores na história do candomblé no Brasil, pois rompiam com aspectos da tradição dessa religião, ao mesmo tempo em que desnaturalizava concepções sociais hegemônicas de gênero vigentes. O percurso de João é analisado através sobretudo de materiais jornalísticos que transmitem fragmentos sobre sua vida dentro e fora dos espaços religiosos. . Desse modo, as imagens de João, difundidas em diferentes veículos como fotografias, jornais e textos acadêmicos, acabam por revelar valores, ideias, crenças e imaginários em torno desse personagem. Cada um desses discursos projetam seu próprio Joãozinho, visualizando-o de maneira diferente, desde “traidor da tradição do candomblé” até “rei do candomblé”.

Palavras chaves: candomblé, gênero, homossexualidade, transgressão, raça

Introdução

João Alves Torres Filho nasceu em Inhambupe, cidade a cerca de 150 quilômetros de Salvador, em 27 de março de 1914. Conhecido inicialmente como João

¹ Graduando em História da Universidade de Brasília,10/0125107. Orientadora Professora Doutora Edlene Oliveira Silva. Artigo apresentado ao Departamento de História do Instituto de Ciências Humanas da Universidade de Brasília para a obtenção do grau de licenciado/bacharel em História.

² NASCIMENTO, Beatriz. Por uma história do homem negro. Rio de Janeiro, Revista de Cultura Vozes. 1974, p. 43

da Pedra Preta (por receber um caboclo com o mesmo nome)³ ganhou notoriedade como “pai de santo” na imprensa e na sociedade baiana a partir de 1937, quando a convite do jornalista Édison Carneiro participou do II Congresso Afro-Brasileiro⁴. João, posteriormente se tornou “João da Goméia”, em referência ao nome da localidade onde ficava o terreiro que comandava em Salvador, no bairro de São Caetano.

A história da iniciação de João é marcada por incertezas e foi objeto de inúmeras críticas. No ano de 1936, em entrevista ao jornal *Diário da Noite*, quando perguntado sobre como havia se tornado “pai de santo”, ele afirmou que:

eu nunca pensei nessas coisas. Acredite. Sou filho de Inhambupe, lá não tem candomblé. Veja. Eu estava empregado num armazém da Calçada. Tinha quinze anos. Aí eu tive uma dor de cabeça tão forte que alguns dias depois me saíam bichos pelo nariz. Sabe onde eu fui me curar? Numa casa de Candomblé. Já tinha experimentado tudo quanto foi remédio. No candomblé foi que eu soube que estava sendo perseguido pelo meu santo. A mãe-de-santo de lá era minha madrinha, feita de Yansã. Ela me obrigou a ‘fazer’ o santo. Acontece que, pouco depois, ela morreu e eu tive de substituí-la na chefia do Candomblé. Sabe por quê? Fui forçado pelo meu santo (*Diário da Noite*, 9 de Setembro de 1936, “Pae de Santo aos quinze annos: Caboclo Pedra Preta quer liberdade no culto”).

Nessa entrevista vemos que João afirmou que foi forçado a “fazer o santo”, investido pela sua madrinha e que assumiu seu posto após a morte dela. No entanto, essa é uma das versões dada por ele sobre sua trajetória. Em 1955, em entrevista ao “*O Correio da Manhã*”⁵ João disse ter sido iniciado pelo pai de santo Severiano Manoel de Abreu, o lendário Jubiabá⁶, depoimento corroborado pela mãe criadeira do seu terreiro:

Na verdade o pouco que sabemos sobre a iniciação de pai João no candomblé é que ele saiu do interior da Bahia com seus pais para que conseguissem se estabelecer na capital e arrumarem emprego, e Pai

³ Nas religiões de Matriz-Africana acredita-se que as entidades e/ou divindades possam manifestar-se através da possessão, os adeptos geralmente passam por ritos que os preparam para que possam entrar em transe.

⁴ O II Congresso Afro-Brasileiro de Salvador ocorreu entre os dias 11 e 20 de janeiro de 1937 no Instituto Nina Rodrigues, pertencente à Faculdade de Medicina da Bahia, e no Instituto Geográfico histórico da Bahia. Na programação constaram a apresentação e leitura de comunicações, demonstrações de capoeira, festas em candomblés, exposições, reuniões político-intelectuais. As teses publicadas nos anais trouxeram pontos de vista variados acerca da história e da cultura brasileira, basicamente calcados na “influência do elemento africano no desenvolvimento do Brasil (SILVA, 2015, p.194-195).

⁵ Rio de Janeiro, 23 de dezembro de 1955 - No jubileu de prata de Joãozinho da Goméia: Oxosse domina o terreiro e exalta o reino dos Orixás *apud* GAMA, Elizabeth Castelano. *Mulato, homossexual e macumbeiro: que rei é*. Dissertação de metrado. Universidade Federal Fluminense, 2012, p. 3-9.

⁶ Severiano Manoel de Abreu “recebia um “encantado”, o caboclo Jubiabá e, por isso, ficou conhecido a vida inteira pelo nome de seu protetor” (BRAGA, 1995, p.93).

João trabalhava gratuitamente para o padre da paróquia da cidade, pois o sonho dele era ser padre, enfim nosso pai odiava e temia qualquer coisa relacionada ao Candomblé, achava coisa de gente doida e burra, até o dia em que os Orixás quiseram que ele trabalhasse para eles daí, Pai João ficou muito doente, até definhar por causa das dores de cabeça, à partir disto não tinha mais jeito, Pai João foi pego e feito no Candomblé de Caboclo para Oxóssi, Iansã, pelo Encantado Jubiabá que trabalhava na época com Mestre Severiano (*apud* NASCIMENTO, 2014).

Porém, nesse relato evidencia-se a incerteza sobre a iniciação de João. Um dos motivos para essas versões conflitantes pode ser o fato de Jubiabá ser considerado “um pai de santo afamado, mas de pouquíssimo prestígio no meio do candomblé tradicional” (GAMA, 2012, p.87) porque conduzia um candomblé de caboclo, que aos olhos dos sacerdotes de ascendência nagô era visto como uma manifestação abasileirada do culto africano. Ou seja, não ter sido “iniciado no culto pelos moldes considerados tradicionais pelo grupo dominante” (RODRIGUES *apud* GAMA, 2013).

As críticas ainda se relacionavam ao fato de João ter aceitado participar do II Congresso Afro-Brasileiro junto com suas filhas (os) de santo e ter acatado a proposta de fazer uma transmissão ao vivo via rádio dos cânticos, rezas e som dos atabaques: tradicionais do Candomblé. E também, ao fato que João, era ainda jovem e de procedência de candomblé de caboclo, que seguia muito estigmatizado, pelos os adeptos da tradição nagô. Segundo o jornal *O Estado da Bahia*,

Em colaboração com o Estado da Bahia e com a comissão do congresso Afro-Brasileiro da Bahia, a Rádio Comercial proporcionou aos rádio-ouvintes da cidade a audição de músicas e cânticos dos candomblés afro-baianos. O pai de santo João da Pedra Preta, chefe do candomblé da Goméia, na Estrada de rodagem Bahia-Feira, levou para o estúdio da emissora a sua orquestra de negros, dando início, às 21h, à audição de cânticos religiosos africanos ou de origem africana da Bahia. João da Pedra Preta cantou, anteontem, o despacho de *Exu* e várias canções de *Ogum*, *Oxóssi*, *Xangô*, de *Oxalá*, *Omolu*, *Oxunmaco* [sic] e de *Iansã*, todas em Ketu, língua norte africana, e canções de *Oxóssi*, de *Naná*, de *Oxum*, de *Tempo*, de *Katendê* e de *Iansã*, em Kinbundu, língua de Angola. Os negros do candomblé da Goméia, sob a direção de João da Pedra Preta, cantaram ainda algumas canções na língua dos caboclos do Brasil (Salvador, 17 de dez. de 1936 *apud* GAMA, 2012, p. 97).

O fato de ter utilizado o rádio é muito significativo, pois este suporte de comunicação de massa, nos fins da década de 1930, era um meio fundamental e

indispensável de informar, transmitir as notícias com a velocidade dos novos tempos (AZEVEDO, 2002, p.63). Porém, as críticas não foram direcionadas ao uso do rádio, mas baseadas na ideia de que a música por ser parte integrante da identidade e do ritual do candomblé, entendida apenas pelos iniciados, não poderia ser exibida ao público leigo, ainda mais em forma de espetáculo. José Jorge de Carvalho entende a espetacularização como a operação típica da sociedade de massas

em que um evento, em geral de caráter social ou artístico, criado para atender a uma necessidade expressiva específica de um grupo e preservado e transmitido através de um circuito próprio, é transformado em espetáculo para consumo de outro grupo, desvinculado a comunidade de origem (2010, p.47).

Joãozinho também foi rechaçado por permitir que pesquisadores participassem e fotografassem os ritos secretos ocorridos em seu terreiro, como por exemplo, o processo de iniciação de um novo filho de santo. Este ritual é altamente resguardado nas casas de candomblé até os dias de hoje. O processo iniciático dos noviços é um meio de manutenção e perpetuação das tradições de cada casa, pois é através dessa experiência que os adeptos são inseridos naquela comunidade como verdadeiros “Omo Orixá”⁷, e oficializam o compromisso em preservar, proteger e cuidar daquele espaço, respeitando toda a ancestralidade que a “Casa” remete. Entretanto o intelectual Roger Bastide, sem ter nenhum vínculo com a casa de João, obteve permissão para entrar no espaço onde ficam recolhidos os noviços que estavam sob o processo de iniciação. Como Bastide narra,

os futuros inspirados não podem ser visitados, nem mesmo em se tratando de ‘ogan’ ou de ‘obaj’ nos terreiros tradicionais. João da Gávea permitiu, contudo, que eu violasse esse tabu do segredo e vi, estendidos sobre pranchas, envoltos da cabeça aos pés com um pano branco, cinco a seis corpos desiguais (*apud* GAMA, 2012, p.102).

João também permitiu que, em 1947, seus filhos (as) de santo fossem fotografados quando estavam incorporados pelos orixás e com roupas das divindades. Algumas dessas fotografias realizadas em 1947 são encontradas na obra de Pierre Verger (2002, p.75):

⁷ Filhos do Orixá, Filhos de santo.



Site: Fundação Pierre Verger

É importante sublinhar que apesar de ser uma atitude incomum aos pais de santo tradicionais, João não foi o único a autorizar fotografias de seu candomblé, outros sacerdotes baianos na mesma época, década de 40, ou até anteriormente tiveram atitude semelhante, inclusive liberando imagens de cerimônias religiosas de sacrifício animal. Mãe Riso da Plataforma (bairro de Salvador/BA), por exemplo, consentiu ao fotógrafo José Medeiros presenciar e registrar a iniciação de três filhas de santo. Como sublinha Coster,

Medeiros pagou a esta mãe-de-santo uma quantia em dinheiro como forma de colaboração nas despesas da iniciação de três iaôs que estavam se iniciando e que seriam, então, fotografadas. A ialorixá teria obtido a autorização de seu orixá para permitir o registro fotográfico da iniciação (2007, p. 21).

A fotografia ainda é considerada por muitos sacerdotes do candomblé um *tabu*. Não há fotografias de deuses nos corpos de seus filhos nas casas de origem nagô que são descritas como tradicionais publicadas por autores como Bastide, Landes, Carneiro, mas existem ocorrências em rituais nagôs de fotografias de integrantes do culto vestido com suas indumentárias sagradas, interpretando as danças dos Orixás, como no documentário *Orixá Ninú Ilé* de 1978⁸, produzido pela antropóloga Juana Elbein dos

⁸ Disponível em : <https://vimeo.com/151056560>

Santos, que foi gravado com filhas de santo do *Ilê Axé Opo Afonjá*. Assim como há outros registros em fotografias antigas e atuais e vídeos. Dessa forma, essas “rupturas” com a “tradição” atribuídas à Joãozinho e outros sacerdotes incomodavam pais de santos tradicionais que viam nessa atitude uma afronta ao legado do candomblé pois João trouxe as fotografias para as grandes mídias e revistas. Embora, tempos depois ou até mesmo durante o período em que João não havia migrado até o Rio, essas fotografias já existissem. Sobre a restrição em determinados terreiros às fotografias, Gisèle Cossard, francesa erradicada no Brasil, que foi iniciada por João da Goméia no Rio de Janeiro na década de 50, recebendo o nome iniciático de “*Omindarewá*”, afirma que tal proibição tem relação com as cenas de matança de animais que poderiam ser entendidas pelos leigos de forma preconceituosa:

Ela não se opõe, via de regra ao registro de rituais em seu terreiro, pois acredita que tudo o que diz respeito ao Candomblé já foi divulgado, fundamentalmente em textos. O problema residiria, novamente, no tipo de ritual que é realizado, à base de matanças de animais. Para ela é isto que faz com que o povo-de-santo não permita fotografias, o choque causado por essas imagens poderia resultar em discriminação (COSSARD *apud* COSTER, 2007, p.70).

Ou seja, para ela não seria um interdito devido ao desrespeito à herança religiosa, mas uma estratégia de proteção às incompreensões que poderiam ocorrer devido às diferenças culturais. Para os historiadores, as fotografias são objetos da história e elementos importantes da análise sobre o período nos quais foram produzidas.

A fotografia é uma fonte histórica que demanda por parte do historiador um novo tipo de crítica. O testemunho é válido, não importando se o registro fotográfico foi feito para documentar um fato ou representar um estilo de vida. No entanto, parafraseando Jacques Le Goff, há que se considerar a fotografia, simultaneamente como imagem/documento e como imagem/monumento (MAUAD, 1996, p. 8).

É importante problematizar a concepção de tradição ou quebra da tradição representada por Joãozinho. Já que influenciado pelas culturas africanas, onde tradição não permanece estática, alguns conceitos e valores foram introduzidos nesses espaços através de contatos com *o outro*. O Candomblé por mais que determinadas casas tentem assegurar para si uma identidade que representaria a pureza do ritual, é uma cerimônia de caráter heterogêneo e que possui uma complexidade identitária que, no Brasil,

variou no tempo e espaço. Na história do Candomblé é possível constatar essa reivindicação do *status* de autêntica religião em diversos tipos de candomblé, como no nagô, por exemplo. No entanto, essa intenção não conseguiu se estabelecer na prática dos seguidores. A noção de superioridade, por exemplo, de orixás sobre os caboclos ou a desqualificação de terreiros de candomblé que tivessem a presença de caboclos não se constitui num intento de sucesso, pois o culto do Candomblé é plural, multifacetado e a diversidade pode ser evidenciada nas variações de práticas de acordo com cada terreiro.

Como sublinha Cristina Brito (2005), entre as décadas de 20 e 40, os estudos clássicos de Nina Rodrigues e Artur Ramos reforçaram a supremacia da tradição nagô, influenciando a gestação da idéia de degeneração das práticas que permitiam combinações sincréticas, como presentes nos cultos bantos, considerados inferiores. A partir dos anos 50, as pesquisas de Pierre Verger e Roger Bastide fazem uma releitura destas teses e se dedicam ao estudo do Candomblé, reforçando uma postura de valorização da religiosidade de raiz essencialmente africanista (purismo).

Bastide foi talvez o mais ferrenho defensor do ideal de pureza nagô. Para ele, o prestígio nagô se difundiu rapidamente em todo o território nacional devido à dedicada

[...] fidelidade a religião ancestral, tal como havia sido trazida para as costas americanas (...) sem corromper e falsificar nada desta tradição, através das iniciações, geração após geração das filhas-de-santo, novas vestais desse fogo sagrado (*apud* GAMA, 2009, p. 44).

Apesar das depreciações à forma como Joãozinho vivenciava e divulgava o candomblé, ele ficou muito conhecido na Bahia. No entanto, por diversos motivos, decidiu se mudar de Salvador e tentar estabelecer um terreiro na cidade do Rio de Janeiro em dois momentos: 1942 e 1947. Nesse último ano, conseguiu se firmar em território carioca. O Rio de Janeiro pode ter sido escolhido por diversos fatores. Por ser, na época, uma referência para pais/mães de santos baianos⁹, ou por ser um espaço geográfico de maior visibilidade para artistas que queriam ser conhecidos nacionalmente. João era bailarino e tinha pretensões artísticas de se apresentar em

⁹Mãe Aninha sacerdotisa que funda o *Ilê Axé Opô Afonjá* fez algumas viagens ao Rio de Janeiro, onde havia criado inicialmente uma rede de amizades. Segundo Santana, Aninha foi a primeira vez ao Rio de Janeiro em 1885, (SANTANA, 2005, p. 70). Uma segunda viagem é datada de 1925, onde inicia *Iyawós* (MACHADO, 2013, p. 32). Em 1930 ela retorna ao Rio de Janeiro, dessa vez acompanhada por *Obá Deyí*, ou como seria chamada mais tarde, *Iyá Agripina de Aganjú* e que seria mais tarde a responsável pela direção do axé fundado por mãe Aninha no Rio de Janeiro.

lugares reputados no Rio de Janeiro como o Cassino da Urca e outros locais de festas, espetáculos e shows. O “Cassino da Urca” era considerado o centro de entretenimento mais famoso do Brasil, além de possuir luxuosos shows e espetáculos nacionais e internacionais. Carmem Miranda e outras cantoras, bailarinas e vedetes foram consagradas em seus palcos (PAIXÃO, 2005, p.17).

No entanto, a primeira tentativa de João de se estabelecer no Rio de Janeiro não se configurou em uma experiência agradável, porque foi detido pela polícia e preso no Rio de Janeiro, acusado de curandeirismo e baixo espiritismo. Como relata Gama,

embora possuísse relativa notoriedade em Salvador, João decide em 1946 mudar-se para o Rio de Janeiro, cidade onde residia algumas de suas filhas-de-santo. Já havia feito essa tentativa em 1942, mas fora preso ao desembarcar no Distrito Federal sendo acusado de praticar curandeirismo e baixo espiritismo. Ele não foi nem o primeiro, nem o último babalorixá baiano a optar por essa mudança nesse período (2012, p.14).

Nesse período, na década de 40, a repressão aos candomblés e seus adeptos era prevista no código penal de maneira “mascarada”, os sacerdotes eram querelados de “baixo espiritismo”, “curandeirismo”, “charlatanismo” e perseguidos pela polícia que os prendiam sob acusação de tais crimes. Os artigos 283 e 284 do Código Penal de 1940 previam detenção de seis meses a dois anos para cidadãos que reproduzissem tais práticas, além de detenções ou punições mais severas quando os “criminosos” colocassem em risco a saúde, o bem-estar físico de suas vítimas. Enquadrar os praticantes do candomblé nesses delitos era uma estratégia da polícia e do estado para reprimir os cultos das religiões afro-brasileiras. Como pontua Santos,

no Rio de Janeiro, entre os anos de 1889 e 1940, especialmente os seguidores da religiosidade afro-brasileira sofreram acusações que pendiam para o lado da anomia, da poluição, da sujeira, do vício e das relações eróticas. No campo do Direito positivo, que encontra em Nina Rodrigues um mestre, a crença mágica é apontada como um perigo social, pois, ela produz e é produto da anomia, da degeneração social e, por isso, da loucura (2009, p. 79).

As religiões afro-brasileiras eram acudadas e vistas como práticas primitivas pelo Estado, com base no pensamento branco e cristão predominante no Brasil, resquícios de um sistema escravocrata e colonizador. Em Salvador, as casas precisavam pagar licença à delegacia para terem suas festas autorizadas pela polícia. João em entrevista ao *Jornal, Diário da Noite*, as vésperas do II Congresso Afro-brasileiro, em 09 de setembro de

1936, ao ser questionado sobre ter alguma reivindicação em relação ao funcionamento e ao ofício de ser sacerdote, responde:

acho que o Congresso deverá solucionar, de uma vez, a questão da liberdade de religião, para dar a festa de domingo, tive de pagar 100\$000. Para outras pago 60\$000. A minha opinião pessoal é de que não deve haver pagamento nenhum. O candomblé deve ter a liberdade de funcionar quando quiser. [...] Penso que o congresso deve estudar direito um meio de resolver essa questão. Que diferença há entre religião dos brancos e a religião dos negros? (Diário da Noite, 1936, p.1)



O preconceito contra a religião e seus sacerdotes pode ser observado nos títulos e chamadas dos jornais da época. Acima o *Diário de Notícias* usa os termos mistificadores e curandeiros e classifica Joãozinho como “o indivíduo”, linguagem policial para se referir a delinquentes. Dessa forma, evidencia-se a participação dos jornais da grande imprensa brasileira na perseguição às religiões afro-brasileiras, estimulando o uso de ações policiais violentas com o objetivo de retirá-las de circulação.

Ainda de acordo com o *Diário de Notícias*, Joãozinho havia ido ao Rio de Janeiro para apresentar-se como bailarino no Cassino Atlântico ao lado da bailarina “Ani Guaíba”, porém “aqui chegando, todavia, o referido macumbeiro enveredou-se por outros caminhos, tendo até comparecido a uma autêntica exibição da “magia negra”, realizada em sua homenagem em um terreiro situado na estação de Belford”. (Diário de Notícias, 8/8/1942).

A religiosidade de matriz africana era comumente associada à termos pejorativos, “macumbeiro”, “magia negra” eram um deles que entravam em contraste com os valores propagados como aceitos socialmente. A perseguição por toda e

qualquer manifestação religiosa que não fosse cristã foi recorrente na história do Brasil seja, Colônia, Império, República ou no tempo presente. Esse processo de clandestinidade e demonização da religiosidade afro-brasileira fazia parte do pensamento do estado brasileiro. Como demonstra Luhning, os jornais baianos da primeira metade do século XX sistematicamente veiculavam matérias para acirrar os preconceitos contra os candomblés como afirmar que seus adeptos “tomavam banhos nus e xingavam”, o que contrariava as normas morais puritanas e os acusavam de contrariar a higiene e a limpeza pública com seus “ebós”. Também faziam referência cotidiana ao uso dos conhecimentos de ervas medicinais pelos sacerdotes para praticar curandeirismo (1995/1996, p. 200).

Apesar da experiência negativa na sua primeira ida ao Rio de Janeiro, João retornou à cidade em 1947 e com o apoio dos seus filhos (as) de santo conseguiu se estabelecer e fundar um terreiro. Aos poucos se tornou figura notória nos jornais e revistas cariocas, inclusive conseguindo inserir seu terreiro no roteiro de visitas turísticas da cidade e atrair políticos, embaixadores, artistas e pessoas da elite para frequentar as festas em seu terreiro nas quais eram recebidos como num baile de gala, num grande espetáculo, no sentido do conceito de espetacularização apresentado por José Jorge de Carvalho.

Concomitantemente as festas no seu terreiro, João com suas filhas de santo eram protagonistas de diversos espetáculos cariocas, como veiculado em nota no jornal “A noite” realizado em 4 de dezembro de 1953:

HOJE

FERNANDO DE CASTRO apresenta:

“CASA DA VIUVA COSTA”

(GRANDE VAUDEVILLE-REVISTA)

Autor: FERNANDO DE CASTRO -- Música de RADAMES GNATALLI, WALDEMAR HENRIQUE e ARMANDO RODRIGUES -- Coreografia de JULIANA YANAKIEVA -- Guarda-roupa de J. LUIZ e J. GUIMARAES; com execução de ERASMO e MARIA ROSA -- Cenografia de PERNAMBUCO DE OLIVEIRA e FRANCISCO DOS SANTOS

Direção Artística de ESTER LEAO
Grande Orquestra sob a regência do Maestro WALDEMAR HENRIQUE

ATRAÇÕES ESPECIAIS

VILLARET O Gênio da Melodia Falada!	<small>BREVEMENTE</small> ANGELA MARIA O Rouxinol Moreno do Brasil!
---	--

ELENCO SELECIONADO:

ARACY CÔRTEZ e SPINA

JOÃOZINHO DA GOMEIA E SUAS FILHAS DE SANTO
PAULO MAURICIO e ANTONIA MARZULO

ARMANDO RODRIGUES -- PINA BRUNETTE -- PAULETTE SILVA -- JUREMA SAMIO e LORD CHEVALIER -- Sérgio Napoli -- Salião -- Antonieta -- Agildo Barata Filho -- Marize Sobral -- Jorge Costa -- Leda, Terezinha Cavalanti -- Bianca Bruno -- Corpo de baile de Yanakieva, com Gioconda e Raul, e mais 8 astros e estrelas do BALLETO E 6 BROTOS QUEIMADINHOS da Praia de Copacabana! e Jorge com seus “Caboclinos” do Carnaval.

TEATRO DO CASINO ATLANTICO

POLTRONAS: Cr\$ 50,00; CADEIRAS: Cr\$ 40,00 -- BALCÕES: Cr\$ 30,00
GERAIS: Cr\$ 15,00. -- TODAS AS NOITES, ÀS 20.00 E 22.00 HORAS.
INGRESSOS À VENDA NA BILHETERIA DO TEATRO E NO MERCADINHO AZUL DE COPACABANA.
Vesperais, domingos, 16 horas. -- Sábados, descanso da Companhia.

Segundo Lody e Silva, Joãozinho foi, sem dúvida,

um personagem que transgrediu alguns dos segredos tidos como fundamentais nas alianças entre os terreiros. Contudo sinalizou e promoveu o candomblé como uma rica expressão religiosa, estética e lúdica, dada sua sensibilidade em perceber as fortes relações que esse campo religioso mantinha com outros aspectos da cultura brasileira: a música, a dança, as roupas, os adereços, as festas populares, enfim, com um imaginário presente no cotidiano de milhões de brasileiros (2002, p.162).

João ainda tentou atrair estrangeiros para o seu terreiro, como evidencia a nota acima publicada no Jornal *Diário Carioca* de 30 de novembro de 1964 que faz menção a confecção de convites escritos em francês que seriam distribuídos à comunidade francesa do Rio de Janeiro.



O jornal ironiza a escrita de Joãozinho, apontando sarcasticamente seus erros no idioma francês associando o babalorixá à ignorância ao dizer "o que dá uma média de 50% de erros no francês". Segundo o linguista Marcos Bagno, o preconceito linguístico baseia-se na ideia de que existe apenas uma forma correta da língua ancorada na tríade: escolas, gramáticas e dicionários. E,

qualquer manifestação linguística que escape desse triângulo [...] é considerada, sob a ótica do preconceito linguístico, errada, feia, estropiada, rudimentar, deficiente [...] A grande problemática não reside naquilo que se diz, mas em quem diz o quê, em outros termos, o preconceito linguístico é seqüela de um preconceito social (2001, p. 40).

A despeito do preconceito de classe social do jornal, o candomblé de Joãozinho era frequentado por embaixadores e estrangeiros. Evidência disso, é o caso da antropóloga francesa *Giselle Cossard Binon*, que durante sua estadia no Brasil acompanhando o marido embaixador, fez uma visita ao candomblé de João da Goméia, entra em transe ritual e mesmo sem entender, acabou por se iniciar na religião dos orixás no início da década de 60. Segundo Zapeda,

Na década de 1960, já aqui, acompanha sua empregada em uma festa de candomblé no terreiro do babalorixá em Duque de Caxias, município localizado na Baixada Fluminense. Lá, durante a cerimônia, perde o controle e entra em transe. Daí em diante começa o processo que levaria Gisèle Cossard a se tornar Omindarewá. “Eu relutei muito com isso, não queria mudar minha vida. Tinha dois filhos, um marido. Mas então, ele recebeu um chamado de Paris para ficar de setembro até janeiro do outro ano na França e eu continuei no Brasil. Quando ele voltou, o babalorixá já tinha feito minha cabeça”¹⁰.

Joãozinho foi um excelente bailarino e participou de inúmeros espetáculos de dança, tendo sido professor de bailarinas (*Revista da Semana*, n. 21 de 1948) conceituadas na época como *Ninon Sevilla* quando esta veio ao Brasil em 1956. No mesmo ano, *Ninon* estreou o filme “*Yambaó*”, “*em la que nada desnuda en una escena, fueron las primeras en incluir elementos de la santería y otras tradiciones de la cultura afrocubana en México*”¹¹. Em 1946, foi destaque ao lado da cantora mexicana conhecida como Maruja Rapisard, chamada de “La Mexicanita” nas páginas da revista *Scena Muda* na edição do dia 05 de Julho daquele ano. João é apresentado como “maior babalão do Brasil”.

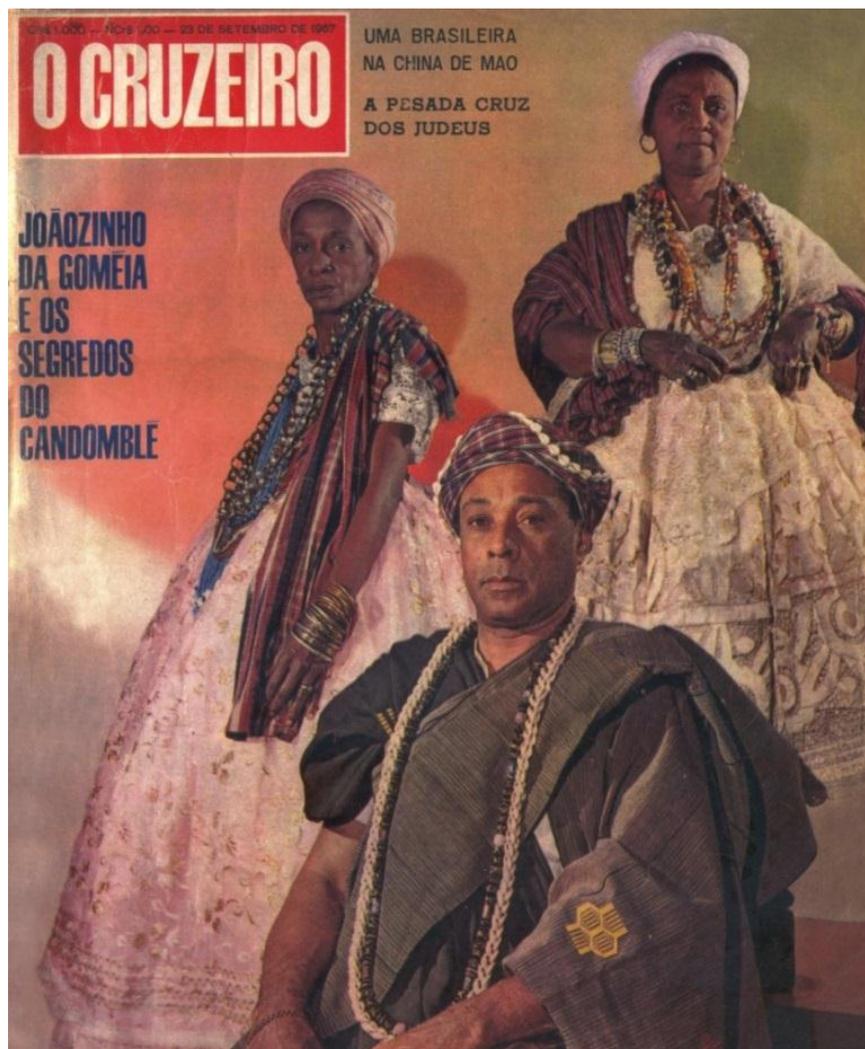
¹⁰ ZEPEDA, Vinicius. Omindarewá, a saga da francesa que virou mãe-de-santo na Baixada. Disponível em: <http://www.faperj.br/?id=1303.2.6>. Acesso 12.10.2016.

¹¹ Disponível em: www.excelsior.com.mx/funcion/2015/01/02/1000418. Acessado em 8.10.2016.



O FAMOSÍSSIMO Joãozinho da Gomeia, o maior babalaô do Brasil, explica a Mexicanita uma série de coisas complicadas sobre o traje das perfeitadas balanas. Joãozinho da Gomeia esteve no Rio durante alguns dias e aqui recebeu a visita da interessante intérprete que tanto sucesso está fazendo em um dos nossos "night-clubs"

João, na década de 60, já tinha seu nome projetado no Brasil como babalorixá e bailarino. Fez inúmeras viagens a Bahia para fazer obrigações religiosas e atender a filhos e clientes que lá tinha. Realizou muitas visitas a São Paulo, a casa de seus filhos e filhas de santo, onde inclusive foi o local da sua última atuação religiosa. Participou do filme "*Copacabana mon amour*", de Rogério Sganzerla em 1970 no papel de um pai de santo. E, apesar de ser criticado por mais conservadores do candomblé, ironizado pelos jornais, perseguido pela polícia, incompreendido pela sociedade cristã, é um dos personagens mais importantes da divulgação aos leigos das religiões afro-brasileiras e da História do Candomblé. Na revista *O Cruzeiro* de 23 de setembro de 1967, João anunciou sua filiação ao terreiro da mãe "Menininha do *Gantois*", tornando-se filho de santo de um candomblé reconhecido como tradicional, em uma reportagem histórica onde apresenta as vestimentas e indumentárias de todos Orixás, em suas filhas de santo em fotos coloridas.



Morreu alguns anos após, em São Paulo no dia 19 de março de 1971, no Hospital das Clínicas, durante uma cirurgia para retirada de um tumor cerebral.

João da Goméia: gênero em trânsito

João da Goméia era negro, de origem pobre, bailarino e homossexual. Como descreve as notícias de jornais, alisava o cabelo, permitia uso de indumentária “feminina” em seus filhos de santo e vestia os homens que incorporavam orixás femininos com saias, inclusive ele próprio. Essas atitudes foram tratadas, por alguns estudiosos e adeptos do candomblé como um desvirtuamento da tradição. Como dito, diversas práticas de João no candomblé foram vistas como não convencionais. No entanto, é preciso pensar as críticas atribuídas a ele para além da concepção religiosa de uma transgressão à tradição, mas relacioná-las ainda aos preconceitos raciais, de classe e gênero dominantes no imaginário social no qual ele estava inserido e do qual pesquisadores compartilham.

Na década de 30, no Brasil, contexto histórico marcado pelo forte preconceito contra gays, Joãozinho é reconhecido como homossexual assumido na sociedade de Salvador. E um exemplo de como a homofobia estava presente nos discursos dos acadêmicos das religiões afro-brasileiras da época são os escritos de Ruth Landes e Edson Carneiro. Landes desembarcou em Salvador para estudar os grupos femininos afro-brasileiros e Carneiro se referiu à Joãozinho para ela com os seguintes termos, como descrito em sua obra *Cidade das Mulheres*:

Há um simpático e jovem pai Congo, chamado João, que quase nada sabe e que ninguém leva a sério, nem mesmo as suas filhas-de-santo, como se chamam em geral as sacerdotisas; mas é um excelente dançarino e tem certo encanto. Todos sabem que é homossexual, pois espicha os cabelos compridos e duros e isso é blasfemo (2002, p.78).

Nessa fala de Carneiro podemos perceber várias questões acerca da mentalidade sobre a homossexualidade e a postura de João como sacerdote. Primeiro que, o fato de “espichar” o cabelo foi descrito como ato proibido, “blasfemo” ao olhar do iniciado do culto das divindades africanas, embora fosse prática comum das mulheres negras do período, Landes aqui, provavelmente estava influenciada pelas informações de Edison Carneir. No entanto, a ação de alisar o cabelo não pode ser apenas enxergada por essa

ótica, pois foi associada pejorativamente à homossexualidade de João. A expressão “cabelo duro” para se referir aos negros também é uma expressão racista e sinônimo de “cabelo de Bombril”, “cabelo ruim” e “pixaim” significando que cabelo bom é liso, marca identitária da branquitude e parte do ideal hegemônico de beleza idealizado.

João pode ter alisado seu cabelo para se adequar aos valores estéticos dominantes, mas ao fazê-lo dentro do candomblé, religião na qual é sacerdote e que qualifica esse ato de blasfêmia de acordo com a narrativa de Landes, pode ser considerado um pai de santo que rompeu com um dogma considerado importante entre os que diziam que ele era “blasfemo” pela sua condição de iniciado no culto dos Orixás, mas na verdade além de demonstrar racismo por Ruth Landes, a afirmativa serve para ressaltar a sexualidade de João.

O cabelo é utilizado publicamente para comunicar uma variedade de sentidos sociais e pode estar diretamente relacionado às demarcações e às internas delimitações hierárquicas das sociedades [...] Sendo um dos símbolos mais poderosos de identidade individual e social o cabelo consolida o significado do seu poder, primeiro porque é físico e extremamente pessoal; segundo porque apesar de pessoal é também público, muito mais do que privado. As efetivas hierarquias sociais podem ser simbolizadas por intermédio das formas de capilaridade que os indivíduos portam (SABINO *apud* SANTOS, 2012, p. 01).

O fato de ter nascido do sexo masculino e usar cabelos longos ainda é transgressor, pois dentro das performances de gênero e é considerada uma característica feminina e serve socialmente para indicar uma possível homossexualidade. Na obra de Viveiros de Castro, *Atentados ao pudor (Estudos sobre as aberrações do instinto sexual)*, de 1935, período no qual viveu Joãozinho, o autor “defensor da moral e dos bons costumes”, que considera a homossexualidade como doença, afirma que o pederasta (sic) “vive, sente, pensa e age *differentemente* do resto dos homens [...] uma inversão das qualidades características do sexo, enfim na *effeminização*” (1935, p.228). Joãozinho, nesse contexto histórico, ao adotar os cabelos “espichados” e “longos” trazia para sua identidade significantes que o identificava como homossexual, já que esse tipo de cabelo representava uma marca da “efeminização”, considerada o inverso da masculinidade e da virilidade. Um exemplo é a marchinha de carnaval, composta por Roberto Faissal e João Roberto Kelly em 1964 que tem em seu refrão: “*Olha a cabeleira do Zezé, será que ele é? será que ele é?*”. Essa música impele ao

policimento da identidade de gênero dos seres humanos e questiona a sexualidade do personagem na marchinha. Há uma prescrição: *Corta o cabelo dele!*” o que indica a imposição da heterossexualidade ao sujeito que resolve adotar o cabelo grande, além de que “[...] nos salões onde é tocada, a letra é tradicionalmente complementada pelos foliões da seguinte forma: quando o texto pergunta *"Será que ele é? Será que ele é?"* o povo responde BICHA”(RIBEIRO, 2015).

Além da transgressão de gênero protagonizada por João, há também um aspecto racial importante a ser considerado, pois “alisar os cabelos”, no período em questão, traz à tona a discussão sobre identidade negra. Os cabelos lisos eram vistos como sinal de higiene por serem associados às pessoas brancas que historicamente ocuparam espaços de poder no Brasil. Ter os cabelos lisos significava, portanto, para os negros, ser e estar mais socialmente “bem visto”. Em um estudo sobre o cabelo como performance identitária, Adriana Quintão,

aponta que nos Estados Unidos, próximo ao fim da escravidão, cabelos mais lisos representavam vantagens sociais e econômicas para o negro, já que “the hair was considered the most telling feature of Negro status, more than the color of the skin. [...] The rule of thumb was that if the hair showed just little bit of kinkiness, a person would be unable to pass as White. [...] Assim, ao alisarem seus cabelos, alguns escravos de pele mais alva conseguiam se fazer passar por homens livres (apud OLIVEIRA, 2015. p. 17).

João nasceu em 1914, não era um período escravocrata, mas levando em consideração a longa duração do racismo que esse sistema deixou na estrutura social do Brasil e que permeia a sociedade brasileira até os dias de hoje, podemos imaginar o quanto era sofrível ser negro naquela época. O racismo é tão estruturante no Brasil que obriga milhares de negros no passado e no presente a passar por processos, até mesmo de mutilação, para alterarem suas características fenotípicas. Um dos processos de alisamento desenvolvidos em 1940, época em que João viveu, “consistia em uma preparação a base de hidróxido de sódio ou hidróxido de potássio com amido, entretanto era altamente irritante ao couro cabeludo” (DELFINI, 2011, p.6). Embora se tenha uma referência que João utilizasse o método de alisamento por meio de “ferro quente”, essa técnica também é considerada altamente danosa aos cabelos e aos indivíduos.

João é apresentado como mulato pela antropóloga Ruth Landes e teve sua “pele clara” descrita pela autora.

No topo da ladeira, onde havia ar fresco um jovem e bonito mulato enxugava constantemente o suor do rosto de oito mulheres em traje de sacerdotisa, cada qual com um jarro dourado ou prateado na cabeça e uma vassoura nova na mão ... Observei com interesse o jovem pai. Era conhecido pelos seus casos de amor com outros homens e pela sua incapacidade de manter disciplina entre as filhas do seu templo de caboclo. Tinha fama de ser dançarino maravilhoso e eu podia imaginá-lo, pela sua figura leve e graciosa. O rosto era bonito e agradável, mas não frágil, e a sua pele de mulato claro contrastava bem com a camisa-esporte azul-marinho que usava aberta ao peito. Atendia com solicitude às filhas, todas aparentando muito mais idade do que ele. (LANDES, 2002. p.303).

Ao descrever João como mulato a sua negritude é amenizada, ou seja, João não é preto, pois carrega em seu sangue o sangue branco e até mesmo indígena, sendo produto assim do processo de miscigenação exaltado no pensamento de Gilberto Freyre. A mestiçagem foi indicada pelo médico e filósofo português Francisco Soares Franco em sua obra “*Ensaio sobre os melhoramentos de Portugal e Brasil*” em 1821 como uma tática civilizatória, por isso ele recomendava que nesses países estimulasse “a mestiçagem e se favorecesse o mestiço, desenvolvendo se a imigração de europeus proibindo a importação de negros” (SOARES *apud* OLIVEIRA, 1974, p. 71)

João era negro, homossexual, pai de santo e não Ogan, posto que na ótica machista conferia certo prestígio aos homens de candomblé por ser um cargo ocupado apenas por pessoas do sexo masculino. João aparentava não se importar com as imposições estruturadas em “castas” superiores. Ao ser chamado de blasfemo, a figura de João é apresentada como alguém que não se comportava de acordo com os padrões ou “ideal de uma unidade de gênero”. Para Pelim, a unidade de gênero,

[...] não passa de um “efeito de práticas regulatórias”. Tais práticas são mantidas por força de uma matriz cultural que institui a heterossexualidade compulsiva como a norma a qual todo desvio deve ser julgado. É essa matriz que, para Butler (2003, pp. 37-8), faz com que as pessoas tornem-se “inteligíveis” apenas à medida que mantêm seu gênero e sua sexualidade “em conformidade com padrões reconhecíveis de inteligibilidade de gênero”. Como consequência, certos tipos de identidade não podem existir, pois fogem ao padrão coerente da heterossexualidade compulsória em que o gênero deriva do sexo anatômico e a sexualidade deriva do gênero (2010, p.3).

No trabalho de Landes, os Oigans, responsáveis por tocar os instrumentos que conduzem a cerimônia do candomblé são apresentados sob um arquétipo da virilidade. Na descrição da antropóloga é possível perceber a lógica da masculinidade hegemônica que atribui um valor negativo á feminilidade no homem em contraponto à valorização

da masculinidade, o que é na sua descrição dos de campo realizado no terreiro do Engenho Velho onde presenciou um homem, identificado como filho de santo *Procópio de Ogum* que se deixava “cavalgar” por Omolu, atitude vista como “descaramento” e “reprovação” em contraponto a um sujeito apresentado como Felipe Neri que ao sentir a possível aproximação do seu orixá em “cavalgá-lo”, abandonou a sua função e o recinto numa tentativa de preservar sua masculinidade e teve a atitude comemorada como uma prova de sua virilidade, pois “se livrara de dançar” (LANDES, 2002, p. 94-95).

A presença de homens como “filhos de santo” na descrição de Landes é apresentada como algo que os destituía de “moral” e masculinidade. Provavelmente é uma tendência de poucas casas que destinavam aos homens somente o papel do Ogan, o que é reforçado por estudiosos que,

[...] durante muito tempo [...] faziam suas pesquisas em terreiros cujos valores morais e sociais eram compatíveis com os seus (um tipo de modelo ideal de terreiro). Quanto aos outros, não eram considerados autênticos e, dizia-se que eram chefiados por charlatães (BASTOS, 2009, p. 161).

Acontece que em muitos candomblés considerados centenários havia homens desempenhando funções de líderes religiosos e isso não se contrapunha a nenhum valor moral ou social. Temos, por exemplo, *Babá Laji* que ao lado de *Otampê Ajaró* funda o candomblé do Alaketu (CASTILLO, 2011, p. 235), visto como um dos mais tradicionais da Bahia e também como *Talábi* “reconhecido sacerdote” que funda a “Casa de Oxumarê”, também centenária, dentre outros (CASA DE OXUMARÊ, p. 7). No entanto, os discursos que orientavam as funções do homem no candomblé que não incorporassem o santo se baseavam na visão de que era preciso ter um contingente de indivíduos alertas para proteger o terreiro caso houvesse alguma invasão da polícia. (LANDES, 2002, p. 324).

Na sociedade brasileira machista e racista, composta majoritariamente por negros que viviam sob os valores do patriarcado e pela proeminência da branquitude, a virilidade atribuída à “raça” negra conferia uma posição social menos subalternizada aos negros e correspondia ao esperado do homem negro, viril, robusto e forte. Os corpos negros masculinos passaram por diversos processos de construção e atribuição de valores, desde a sua chegada ao Brasil. Gilberto Freyre, traz suas reflexões acerca do homem negro escravizado compondo por vezes “arquétipo zoomórfico” (SANTOS, 2014, p.8), dentre outros conceitos que perpassam os estudos da crimonologia de Nina

Rodrigues, a demência, tendência ao alcoolismo, ver (SOUZA, 2009); (SANTOS,2014); (CARVALHO, 2016). Nesse sentido, “se este homem negro é gay, [...] ou simplesmente não corresponde ao estereótipo supermasculino... este indivíduo será pior que nada” (NKOSI, 2014, p. 91). Ser Ogan por si só representava uma oportunidade de corresponder ao esperado do homem negro, através da sua virilidade, heterossexualidade compulsória e sua possibilidade de sociabilidade, ao passo que os sacerdotes masculinos que “dançavam” para os deuses eram vistos abaixo da escala social. Dessa forma, alguns sacerdotes identificados como homossexuais por Landes, adotavam comportamentos “masculinizados” para não sofrerem discriminação. João não fazia parte desse grupo de homens negros gays, ao contrário de Bernardino, que segundo Landes se empenhava

por ocultar a sua homossexualidade, limitando-a à sua casa e aos terrenos do templo. Usa decentes roupas brancas e raspa a cabeça peluda. João, pelo contrário, não se envergonha, anda num semi bamboleio pelas ruas, escreve cartas de amor aos homens por quem se apaixonou, veste blusas de corte e cor que ressaltam a sua pele e os seus ombros delicados - e espicha o cabelo. O cabelo espichado, proibido pelos padrões nagô, é o símbolo dos homossexuais passivos (2002, p.330).

João aglutinava em sua identidade homossexual várias características consideradas pejorativas e desviantes, inclusive entre os homossexuais, que era ter gestos afeminados. Por ser considerado afeminado para os padrões de masculinidade da época João foi associado à delinquência e à homossexualidade passiva. O homossexual passivo no candomblé podia ser associado aquele que se deixar “cavalgar” pelas divindades e socialmente era o sujeito que ocupava o papel de penetrado nas relações sexuais.

Ainda hoje, o candomblé continua sendo uma religião na qual os sujeitos assumem papéis binários, masculinos ou femininos, mesmo sendo estes consagrados a deuses que de acordo com sua própria cosmologia possuem uma transitoriedade de gênero. Nas casas de candomblé baiano, por exemplo, que são centenárias, o homem, mesmo sob o transe de uma divindade feminina, jamais usa saia, mas veste uma bombacha bastante folgada com outros acessórios que permitem uma feminilização característica da divindade, porém não do “filho de santo”. No entanto, para o senso comum, o candomblé é visto como uma comunidade na qual a homossexualidade pode ser expressada livremente. Há pesquisadores que reproduzem essa idéia como Peter Fry, em seu livro “o que é homossexualidade?”. Segundo ele afirma, “os candomblés não

tem nenhum preconceito em relação à homossexualidade e não é raro que um rapaz ou uma menina que tenha dificuldades em casa por causa de constantes acusações [...] encontrem nessas comunidades religiosas um lugar onde são aceitos” (1985, p.54). Entretanto, os relatos de Landes sobre as reprovações aos homens que se deixam “cavalgar” por seu orixá em determinados terreiros da Bahia, o que levou até ser colocado um aviso nas paredes do Engenho Velho, após o incidente do filho de santo de Procópio ter entrado em transe com seu deus *Omolu*, serve para problematizar a pretensa total liberdade de gênero nos terreiros. Ailton Silva Santos, em seu artigo “Gênero na Berlinda”, discute a vigência do modelo heteronormativo em muitos candomblés, com a reprodução de certas “interdições” direcionadas a filhos e filhas que são homossexuais (2013, p.2).

Outra questão que deve ser problematizada na construção de João como homossexual transgressor é o fato dele se deixar se “cavalgado” por um orixá feminino, Oyá e se vestir-se de “mulher” (ver imagens abaixo).



MENDES, Luciane Rodrigues. Vestidos de realza: contribuições centro-africanas no Candomblé de Joãozinho da Goméia (1937-1967). P. 8



Divulgação/Anacostia Museum, Smithsonian Institution, Washington, D.C., EUA

Na primeira imagem, João está sob a possessão da divindade Oyá, na segunda foto em um registro feito pelo o linguista norte americano, Lorenzo Dow Turner na década de 40, João parece estar apenas vestido com as roupas e instrumentos consagrados a mesma divindade sem a presença do transe.

Segundo Landes,

Aqui é que está o busílis. Alguns homens se deixam cavalgar e tornam-se sacerdotes ao lado das mulheres; mas sabe-se que são homossexuais. Nos templos, vestem saias e copiam os modos das mulheres e dançam como as mulheres. “Às vezes têm melhor aparência do que ela” (2002, p.77).

A vestimenta feminina é uma forma de identificar os homossexuais. Segundo Viveiros de Castro, a maneira de se vestir é um dos fatores da homossexualidade. Ao tratar sobre o Largo do Rocio, ainda nos fins do século XIX, onde, segundo ele, era um local de reunião de “pederastas”, os descreve vestindo:

usavam paletot muito curto, lenço de seda pendente do bolso, calças muito justas, desenhando bem as fôrmas das coxas e das nádegas. Dirigiam-se aos transeuntes pedindo fogo para accender o cigarro, em voz adocicada, com meneios provocantes e lascivos. Durante o

carnaval, vestidos de mulher, invadiam os bailes de mascara do teatro São Pedro (1935, p. 221-222).

João também rompeu com o ideal de moralidade prevalente por manter amizades com prostitutas sendo um líder religioso. Como assevera Landes, “João, mantêm as antigas ligações ao mesmo tempo em que as novas. Essas atitudes contrastantes em relação ao passado de desonra ligam-se a outras formas de comportamento” (2002, p. 330).

João chegou ao Rio em 1947 e logo estabeleceu contatos que favoreceram sua ascensão para o título que ganharia mais tarde de “rei do candomblé”. Apresentou-se em teatros, deu aulas de dança a artistas e desenvolveu um grande amor pelo carnaval, sendo figura presente nos desfiles das escolas de samba todos os anos desde a sua chegada ao Rio de Janeiro. Sua participação nos bailes de carnaval carioca foi, às vezes, questionada por ser considerada imprópria a um homem religioso. Sob isso João

responde a *Folha da tarde* em 27 de janeiro de 1957.

RAMSES DA GOMEIA
O pai-de-santo Joãozinho da Gomeia vai baixar de Ramsés II, num baile pré-carnavalesco, a ser realizado no Teatro João Caetano, cuja decoração evocará Roma Antiga. Joãozinho presidirá a folia ao lado de Messalina. Dizem, muito confidencialmente, que o faraó de terreiro daria tudo para trocar de papel com sua parceira de fuzarca. Saravá, meu pai Ramsés!

[...] vivo somente para duas coisas na vida: o candomblé e o carnaval. No mais, levo uma verdadeira vida de pai de santo, não vou ao cinema, nem ao futebol, não frequento botequins, nem gafeiras; nem mesmo o *society*, apesar dos insistentes pedidos dos meus clientes. Não procuro ninguém; o povo é que me procura, e as portas do meu terreiro estão sempre abertas para meus amigos.

Embora, após sua mudança para o Rio de Janeiro, a mídia quase não mencionasse sua homossexualidade, ele não escapa completamente das piadas e chacotas homofóbicas da imprensa carioca da época. A nota publicada no *Correio da Manhã*, do Rio de Janeiro em 2 de fevereiro de 1962 comentando a apresentação dele em um baile vestido de Ramsés II ao lado da personagem Messalina, veiculou que João “daria tudo para trocar de papel com sua parceira de fuzarca”.

Essa nota evidencia que a sua homossexualidade era entendida a partir da noção de que o gay quer ser mulher,



Joãozinho da Gomeia fez “show” em boate. Gentem ficou espantada com o seu número.

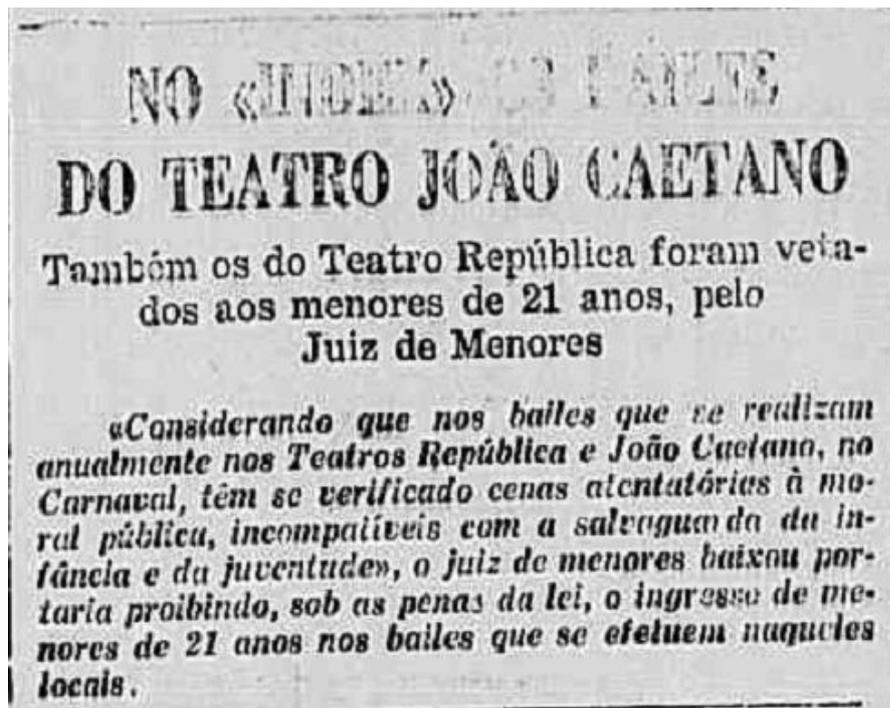
concepção comumente atribuída aos homossexuais fundamentada na lógica binária que só admite a existência de homem e mulher.

Para o caso dos homossexuais masculinos, por exemplo, representações que deixam ver as formas pelas quais a sociedade procura construir “o homem”, pois, este não apenas não pode ser “como uma mulher”, ele também não pode ser o que não seja o estereótipo social do homem, produzido pelo e no discurso masculinista, em correspondência com a política da heterossexualização compulsória (SOUSA FILHO, 2007, p. 3)

O fato de João ser bailarino e homossexual reforçava os estereótipos de gênero que atribui o balé “a coisa de mulher”. Na reportagem ao lado, veiculado na *Revista do Rádio* da década de 60, é informado que ele estava em cartaz em uma boate na zona sul do Rio, e na nota lê-se “gente-bem ficou espantada com seu número” provavelmente fazendo referência a ousadia de João em contraposição ao público formado por “homens e mulheres de bem” da classe média que o assistia em seu espetáculo. João segundo Gama chocou a todos em 1968 quando “entrou no baile do Teatro Municipal vestido de Cleópatra carregado por homens musculosos” (2012, p.77).

[a] estética corporal proporcionada pela dança é considerada a mais própria de uma espécie de essência natural da mulher. Por outro lado, ela parece ser imprópria para um projeto de aquisição e de “prova” de masculinidade viril, o que historicamente sempre foi melhor articulado através de uma associação entre masculinidade e certos esportes, e que faz com que o homem, para dançar, tenha que superar inúmeros obstáculos sociais (ANDREOLI, 2010, p.112).

Um dos maiores “escândalos” que envolveu João, foi a sua participação em um baile conhecido como “Baile do Travesti” que ocorria todos os anos no carnaval do Rio de Janeiro e recebia bastante atenção da mídia. O evento tinha esse nome, pois os se vestiam com roupas atribuídas ao gênero feminino, com maquiagem e perucas. No período em questão entendia-se travesti como homem ou artista que se vestia de mulher para representar um personagem. Não havia um conceito de que a travesti era uma identidade de gênero, o que possibilitava o acontecimento da festa como um momento de brincadeira entre os foliões do carnaval. Entretanto, a sociedade de maneira geral, incluindo a polícia, via a travestilidade como algo ameaçador, posição acirrada por denúncias à respeito de comportamentos transgressores entre os participantes.



A reportagem acima saiu do jornal *Imprensa Popular* no dia 14 de fevereiro de 1958, anuncia a proibição da entrada de menores de 21 anos, pois já circulava na sociedade denúncias sobre os frequentadores do baile. O chefe de polícia de acordo com a matéria de *O Jornal*, veiculada 6 de fevereiro do mesmo ano, havia lançado uma portaria regulando o funcionamento de bailes no estado do Rio, proibindo os desfiles de fantasia nessas festas. Percebe-se que tais medidas visavam coibir relações homoeróticas entre homens nesses espaços demonstrando a força moralizadora do Estado e da Igreja no imaginário social vigente.

O baile chegou a ser proibido em outros anos, sendo retirado do Teatro João Caetano, devido a crescente repressão da sociedade e da polícia, o que ocasionou inclusive a proibição de registros fotográficos ou televisionados, com a justificativa de que a homossexualidade não deveria ser incentivada, como é observado na matéria veiculada pela *Revista do Rádio*, “*As fotos proibidas do baile do travesti*” no dia 18 de março de 1961.

Em 20 de dezembro de 1962, foi publicada uma nota sobre a possível proibição do baile em 1962 pelo o



Jornal *Ultima Hora*, que demonstrava uma insatisfação com a ameaça de proibição do baile no Carnaval de 1963. A nota declarava total repúdio á interdição por tratar-se de um evento turístico que atraia atenções do Brasil, com muitos turistas e frequentadores de outros estados brasileiros.

Rio de Janeiro continuava sendo uma cidade importante política –e culturalmente, mesmo depois- da -inauguração -de -Brasília em -1960, mantendo-se como um –polo –de –atração para quem buscava as oportunidades oferecidas por um a Metrópole dinâmica e diversa. Para uma pessoa -jovem -que -sentia -desejos -por outra pessoa -do -mesmo sexo -ou que não se adaptava aos padrões de gênero associados ao seu corpo, a “Cidade Maravilhosa” servia com um grande refúgio (GREEN; QUINALHA, 2014, p.3).

Dentro dessa perspectiva, podemos pensar que na possibilidade enunciada por Green e Quinalha com uma das razões que levou Joãozinho a migrar para o Rio de Janeiro. Ser homossexual na Bahia, aos olhos das mães de santo tradicionais da cidade onde todos se conheciam talvez fosse mais arriscado. Além do que havia menos bailes, atrizes, cantoras, estrelas. O Rio possuía o lúdico e o glamour que tanto impressionava João. E foi no “Baile do travesti” de 1956 que João protagonizou uma de suas maiores polêmicas, após ter comparecido fantasiado de “vedete”. O acontecimento repercutiu entre as instituições religiosas como a Federação Espírita de Umbanda do Estado do Rio de Janeiro, tendo seus representantes vindo aos jornais manifestarem-se contra a fantasia de João, como pode ser observado na matéria publicada pela *Revista do Rádio*, em março de 1956.

longe, ou do alto, apreciando das frisas e camarotes a grande farândula.

A presença do famoso Joãozinho da Goméia no desfile de 56 provocou quarenta e oito horas depois, severos protestos das rodas de macumba e candomblé, em as quais o folião «travesti» é figura obrigatória e de projeção. Parece que os praticantes de tais seitas, escandalizados ou seguindo instruções do Além, mostram-se, ao serem redigidas estas linhas, dispostos a expulsar do Ritual o herói que muito garrido e

predisposto, melido em uma fantasia sumária, estilizada, tipo vedete Folies Bergères, arrancou tantos e tão quentes aplausos da assistência do João Caetano.

Em suma, não há mais por que privar os leitores, desses aspectos fotográficos, pôsto que amanhã ou depois eles serão reproduzidos nas maiores publicações ilustradas do mundo. Convenhamos que se trata de um festim pouco simpático; nesse caso, cabe às autoridades a tarefa de impedir que seja reproduzido nos anos

A revolta dessa Federação pode ser compreendida pelo viés moralizador e conservador dos ideais da “umbanda pura” e de “embranquecimento”, de crítica ao candomblé, dessa associação que coadunavam com valores cristãos. “É através da

negação da África que a Umbanda se tornará ‘limpa’, ‘branca’, ‘pura’, identificada com uma prática do bem, por caridade e sem cobrança, apta, pois a ter uma aceitação social mais ampla” (Beatriz Dantas *apud* GAMA, 2012 p.169). Sobre o caso João manifestou-se em entrevista na revista *Cruzeiro*, em 1956.

“- *Você não acha que a sua fantasia de vedeta se choca com os regulamentos do Candomblé?*

- *De nenhuma maneira, meu amigo. Primeiro, porque antes de brincar eu pedi licença ao meu ‘guia’. Segundo porque o fato de eu ter me fantasiado de mulher não implica em desrespeito ao meu culto, que é uma Suíça de democracia. Os Orixás sabem que a gente é feito de carne e osso e toleram, superiormente, as inerências da nossa condição humana, desde que não abusemos do livre arbítrio.*

- *Você está falando difícil, disse o repórter.*

- *Você está pensando que babalaô tem de ser analfabeto?”* (Revista *O Cruzeiro*, março de 1956, *apud* GAMA, 2012 p.221)

A declaração demonstra o nível de consciência de João em relação a sua identidade como sujeito homossexual e seu comportamento fora do espaço sagrado do terreiro. Primeiro, declara que “pediu” licença e expõe seu respeito a suas convicções e crenças. Segundo, quando diz que ter-se “fantasiado de mulher não implica em desrespeito”, percebe-se uma crítica a moralidade prevalente. Declarar que sua religião “é uma Suíça de democracia” demonstra ao repórter que na religião dos orixás, a percepção da vida e dos atos humanos são mais democráticas que nas religiões cristãs. O babalorixá diz que “Orixás sabem que a gente é feito de carne e osso e toleram, superiormente, as inerências da nossa condição humana” apresentando que os orixás respeitam as subjetividades humanas. Por último, rebate o preconceito do repórter que ironizou o fato de uma pessoa considerada ignorante contrariasse suas convicções preconceituosas.

Não encontrei registro imagético de João fantasiado em outras edições, não há registros de sua presença em outros “bailes do travesti”, mas apenas uma nota no *Imprensa Popular* em 14 de fevereiro de 1958, em que ele é mencionado.

A Associação Brasileira de Rádio realizou o seu <baile popular>, no Teatro João Caetano. Muito concorrido principalmente pela Polícia Especial, diga-se de passagem. Mas existe muita gente triste, entre eles o muito popular Joãozinho da Goméia. O baile dos travestis, terça-feira, no João Caetano foi terminantemente proibido.

Abaixo em foto publicada pela *Revista da Semana* em 03 de Março de 1956:



João em outro ângulo, na Revista do Rádio de 10 de Março de 1956:



Outros homens, assim como João da Goméia, como o baiano de nome José Bispo dos Santos, também teve dificuldades para exercer sua subjetividade de gênero devido ao machismo no Candomblé: Pai Bobó foi iniciado como filho de santo, Iyawó em 14 de Junho de 1933, porém foi apresentado ao corpo religioso da sua casa de candomblé como Ogan, para que escapasse do machismo da época. José Bispo assim como Joãozinho também era filho de Oyá, orixá feminino das tempestades, dos raios.

José Bispo saiu nos braços de Oya Biyi, Yánsàn de Maria da Encarnação, mãe biológica de Mãe Simplícia de Ôgún. Era uma forma de assegurar a determinação do Òrìsà e salvaguardar aquele jovem dos comentários jocosos (além de ser homem iniciado – adosu, filho de um Òrìsà feminino – Ayaba, algo quase inconcebível à época). [...] Assim, na década de 50, 17 anos após ter sido iniciado, José Bispo dos Santos, saiu de Salvador rumo ao sudeste do país, precisamente ao Rio de Janeiro, vivendo por lá durante sete anos. No Rio, Pai Bobó se destacou como grande sacerdote, estabelecendo fortes laços de amizade com os Babalòrìsàs da região, tais como Joãozinho da Gomeia e Waldomiro Baiano¹².

José Bispo esteve em seus primeiros sete anos no sudeste na companhia de Joãozinho, o ajudando em sua casa de candomblé. Seu nome foi citado em algumas reportagens fazendo menção apenas ao fato de ser Pai de santo que auxiliava Joãozinho. A amizade de João para com Bobó e Waldomiro parece ter sido fundamental para que estes conseguissem êxito no candomblé do sudeste.

Waldomiro Baiano, mantinha boas relações com Joãozinho da Goméia e expôs isso em uma entrevista encontrada na internet¹³ onde afirma:

“[...] Quem na verdade puxou a vinda dos baianos e abriu definitivamente o Candomblé no Rio de Janeiro foi o sucesso obtido por João da Goméia. [...] Eu era Pai Pequeno de muitos filhos de Santo de seu João.”. Sobre o seu segundo barco de Iyawó, Waldomiro diz “as roupas dos Santos foram todas emprestadas por seu João da Goméia”.

12Página Oficial da Casa de Oxumarê no Facebook. Disponível em: <https://www.facebook.com/casadeoxumare/posts/673200052703236?fref=nf> . Acesso em: 28/10/2016

13 Revista de Candomblé. Disponível em: http://revistadecandomble.blogspot.com.br/2011/10/o-homem-que-se-chamava-valdomiro-t_2083.html. Acesso em: 28/10/2016.



Bobó, segurando o *Xere* (instrumento capaz de fazer o iniciado entrar em transe com as divindades africanas) sob a cabeça de Joãozinho, provavelmente lhe concedendo o transe.

Não há muitos registros disponíveis na internet que tratem da relação entre estes três sacerdotes e não tive a oportunidade de encontrar nenhum filho descendente de suas casas que me relatassem fatos, acontecimentos que os envolvessem. Ao lado uma foto de Pai

Conclusões:

A primeira pessoa a mencionar que João da Goméia fosse homossexual foi a antropóloga norte americana Ruth Landes, informada por Edison Carneiro, Landes descreve João como homossexual passivo. A estigmatização do homossexual passivo que é associado a comportamentos interpretados como afeminados, por conceitos heteronormativos. A autora utilizava-se das descrições psiquiátricas que assimilava determinados comportamentos a sexualidade e gênero. A sua conduta como líder religioso chamou a atenção de Landes e de outros intelectuais estrangeiros que estudavam o candomblé, por João além de somatizar sua participação de sacerdote de um culto “primitivo” - e que no seu caso não estava engendrado em um sistema de valorização da academia branca que o considerava “dono” de um candomblé “tradicional” – ser um jovem negro, homossexual.

A sexualidade de João foi adaptada para os termos médicos, criado-se a propaganda negativa a respeito de sua identidade, que continuou a fluir até chegar ao baile do travesti em 1956 vestido de “vedete”, onde foi externalizado por adeptos de outras comunidades religiosas de matriz-africana e pela mídia em geral. Pra sociedade regulada sobre os valores cristãos e eurocêtricos que desembocam em diversas estruturas nesse país, o comportamento de João feria a “moralidade” primeiramente por

ser negro e também por ser homossexual. No texto publicado em seu blog¹⁴ Anin Urasse, faz uma reflexão acerca dos conceitos de sexualidade herdados da sociedade colonial e sobre um resgate do pensamento africano como possibilidades de leitura da sexualidade da população negra no Brasil.

Os conceitos de “gay” (rapaz alegre!), ou “homo/hetero/bissexual” (estes últimos originários da psiquiatria colonialista do século XIX) nos contempla? Não partem eles da historicidade ocidental? (Vejam: a heterossexualidade está incluída.). Lembremos do que nos ensina Toni Morrison sobre como fomos privados de nos auto-nomear dentro desse sistema de supremacia branca. Foi a partir dessas nomeações e das concepções ocidentais de sexualidade da militância LGBT branca-euro-estadunidense que fomos levados a crer que homo/lesbo/bifobia são universais (assim como o machismo e o patriarcado) E ELES NÃO SÃO. (URASSE, 2016)

As perguntas incitadas pela autora nos levam a um patamar de discussão que abandona de toda discussão de gênero voltada a um padrão eurocêntrico que não atende as demandas raciais. O que seria uma possibilidade interessante para levarmos a figura de João, pois o homossexual negro, após a revolução sexual dos Estados Unidos da década 70, não contemplou os “LGBTs” negros e trouxe pautas que não faziam parte dessa vivência. Pois os homossexuais negros já estavam com seus nomes estampados em revistas, livros como sujeitos marginalizados por atravessarem as barreiras da sexualidade, sob o agravante do racismo. João Francisco dos Santos, conhecido como madame Satã ficou nacionalmente conhecido como homossexual, foi preso inúmeras vezes e considerado um criminoso inimigo do estado, reagiu a ataques de homofobia com violência, mas não foi um revolucionário aos moldes vigentes para obter-se status de representação de resistência homossexual, pois era negro. O mesmo acontece com João, sendo figura pública também não há uma memória dentro das comunidades LGBTs que permitam com que uma história da homossexualidade do Brasil tenha ilustres personagens negros, que embora inseridos e dialogando com lógicas racistas criaram seus próprios quilombos, seguindo o conceito de quilombo de Abdias de Nascimento.

O homossexual negro experimenta também uma negação no mundo homossexual – seus clubes, boates, espaços de confraternização, trajetórias pessoais modelares, imagens, mídia gay, sua perspectiva de

¹⁴ URASSE, Anin. O homossexualidade não é africana, a heterossexualidade também não. Disponível em: <<https://pensamentosmulheristas.wordpress.com/2016/01/26/a-homossexualidade-nao-e-africana-a-heterossexualidade-tambem-nao-parte-1/>> Acesso em: 07/11/2016

poder e, o que é muito importante, padrões de consumo, sempre têm como referência o homossexual branco. Ou seja, ocorre uma afirmação da identidade homossexual que passa necessariamente pelas perspectivas definidas por um mercado de consumo voltado para o público homossexual urbano, branco, jovem e integrado às relações de produção e trabalho estabelecidas pelo mundo branco, heterossexual hegemônico. Os homossexuais negros que conseguem entrar nesse mundo poderoso do consumo são induzidos a adotar um referencial branco estadunidense e/ou europeu de identidade homossexual.(LIMA;CERQUEIRA, 2007, p.7)

Essa negação vivida por João, ainda é uma constante para homossexuais negros, que encontram nas religiões de matriz africana, suporte de resistência. A comunidade religiosa, o espaço sagrado mistura-se com o espaço do “Ser”, ou seja, dentro desses espaços, há a possibilidade do homem negro homossexual reconhecer-se como parte fundamental de uma comunidade.

Na atualidade, com a crescente dinamização das informações através do uso da internet, surge no contexto nacional e de luta de mobilização negra e homossexual, páginas em redes sociais como “bicha nagô”¹⁵ e o coletivo “Afrobixas”, criado por alunos negros e gays da Universidade de Brasília, que trazem discussões de sexualidade homo vivenciada por negros e coletivos que discutem a situação do homem negro e gay no Brasil. Esses jovens influenciados pela estética e empoderamento “afropunk”, assumem suas identidades evidenciando e ressaltando suas especificidades enquanto negros urbanos, que são espaços que recebem, negros de zonas rurais que também transformam esses espaços, assim como João da Goméia.

¹⁵ <http://bichanago.tumblr.com/>



Acervo fotográfico de Lorenzo Dow Turner (Anacostia Museum, Smithsonian Institution, Washington, USA.)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBUQUERQUE, Marli Brito M.; KLEIN, Lisabel Espellet. Pensando a fotografia como fonte histórica. *Cadernos de saúde pública*. Rio de Janeiro, 1987.

ALMEIDA, Paulo H. de & AZEVEDO, José Sérgio Gabrielli de. Salvador dinâmica: a economia soteropolitana pela ótica da ocupação. *Relatório final de pesquisa*. Salvador, Faculdade de Ciências Econômicas da UFBA. In: CARVALHO, I; PEREIRA, GC (orgs). Como anda Salvador e sua Região Metropolitana. Salvador: EdUFBA, 2008.

ANDREOLI, Giuliano Souza. Dança, gênero e sexualidade: um olhar cultural *Conjectura*, Caxias do Sul, v. 15, n. 1, p. 107-118, jan./abr. 2010.

AZEVEDO, Lia Calabre. *No tempo do rádio: radiodifusão e cotidiano no Brasil. 1923-1960*. Niterói: UFF, 2002 [Tese de doutorado em História].

BAGNO, M. *Preconceito Linguístico: o que é, como se faz*. São Paulo: Loyola, 2001.

BASTOS, I. S., A Visão do Feminino nas Religiões Afro-brasileiras. CAOS. *Revista Eletrônica de Ciências Sociais*, v. N° 14, p. 156-165, 2009. CASTILLO, Lisa Earl. O Terreiro do alaketu e seus fundadores.

BRAGA, Júlio Santana. *Na gamela do feitiço: repressão e resistência nos candomblés da Bahia*. Salvador: EDUFBA, 1995.

BRITO, Cristina da Silva. Umbanda, Ordem e Progresso: Representações das origens, construção identitária e institucionalização da Umbanda Pura no Rio de Janeiro (1908-1961). *Dissertação de mestrado*, programa de Pós Graduação em História, Universidade de Brasília, 2005.

CARVALHO, José Jorge. 'Espetacularização' e 'canibalização' das culturas populares na América Latina. In: *Revista Antropológicas*, Recife, ano 14, v.21, n.1, p. 39-76. 2010. Disponível em: <<http://www.ufpe.br/revistaantropologicas/index.php/revista/article/view/189/140>>. Acessado em 22.08.2016.

CASTRO, Viveiros de. *Atentados ao pudor (Estudos sobre as aberrações do instinto sexual)*. Rio de Janeiro: Livraria Editora Freitas Bastos, 1943.

COSSARD, Gisele. IN COSTER, Eliane. Fotografia e candomblé, modernidade incorporada? (*Dissertação de mestrado*), Rio de Janeiro: UERJ, 2007.

CUNHA, Lúcia Nunes. A população negra nos conteúdos ministrados no curso normal e nas escolas públicas primárias de Pernambuco, de 1919 a 1934. In: ROMÃO, Jeruse. (Org.). *História da Educação do Negro e outras Histórias*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005, p. 221-248.

DANTAS, Beatriz. *Vovó Nagô e Papai Branco: usos e abusos da África no Brasil*. Lugar: Graal, 1988.

DELFINI, Fernanda Novelli de Almeida. Ativos alisantes em cosméticos. *Trabalho de conclusão de curso* (Farmácia-Bioquímica) - Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências Farmacêuticas de Araraquara, 2011.

FAUSTINO (NKOSI), D. O pênis sem o falo: algumas reflexões sobre homens negros, masculinidades e racismo In: *Feminismos e masculinidades: novos caminhos para enfrentar a violência contra a mulher* / organização Eva Alterman Blay. – 1. ed. – São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014.

FONSECA, A. Adriano. A representação do negro em Casa-grande e senzala: uma releitura. *Revista Alpha* (Patos de Minas), Patos de Minas, v. 6, n.6, p. 99-109, 2005.

FRY, Peter; MACRAE, Edward. *O que é homossexualidade* (Coleção Primeiros Passos). São Paulo: Abril Cultural/Brasiliense, 1985.

GAMA, Elizabeth Castelano. Memórias do candomblé carioca: experiência religiosa e prática social no século XX. *Monografia de conclusão de curso*. UFF: Niteroi, 2009, 111p.

GAMA, ELIZABETH CASTELANO. *Mulato, homossexual e macumbeiro: que rei é*. Diss. Universidade Federal Fluminense, 2012.

GAMA, Elizabeth Castelano. Uma trajetória de muitas histórias: João da Goméia e o conflito entre Candomblé e Umbanda nos “anos dourados”. *XXVII Simpósio Nacional de História: conhecimento histórico e diálogo social*. Natal/Rio Grande do Norte, 22 a 23 de julho de 2013. Disponível em: http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1364840767_ARQUIVO_TextoAnpuh.pdf. Acessado em: 22.08.2016.

GREEN, James N.; QUINALHA, Renan (orgs.). *Ditadura e homossexualidades: repressão, resistência e a busca da verdade*. São Carlos/SP: EdUFSCar, 2014.

LANDES, Ruth. *Cidade das Mulheres*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2002.

LODY, Raul; SILVA, Vagner Gonçalves da. Joãzinho da Goméia, o lúdico e o sagrado na exaltação do candomblé. In. SILVA, Vagner Gonçalves da. *Coleção Memória Afro-brasileira*. Vol I. São Paulo: Summus/Selo Negro, 2012.

Livro digital Casa de Oxumarê: Disponível em <http://www.casadeoxumare.com.br/imagens/livro/livro_oxumare.pdf>. Acessado em: 12.10.2016.

LIMA, Ari & CERQUEIRA, Felipe de Almeida. A Identidade Homossexual e Negra em Alagoinhas. *Bagoas*. V.1, N. 1, jul/dez 2007. pp. 269-286.

MACHADO, Ed. *Ilé Asé Opó Afonjá: Da Pedra do sal até Coelho da Rocha*. Rio de Janeiro: Editora Metanoia, 2013.

MAUAD, Ana Maria. Através da Imagem: Fotografia e História Interfaces. *Tempo*, Rio de Janeiro, vol. 1, n.º. 2, 1996, p. 73-98.

MENDES, Luciane Rodrigues. Vestidos de realeza: contribuições centro-africanas no Candomblé de Joãozinho da Goméia (1937-1967). *Dissertação de mestrado*. Campinas, SP: 2012.

NASCIMENTO, Andréia. Salve Pai Pedra Preta: uma contribuição singela à trajetória do Baba Iorixá Joãozinho da Goméia. Mnome: *Revista de Humanidades*. Departamento de História e Geografia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, V. 05. N. 11, jul./set. de 2004. Disponível em: www.cerescaico.ufrn.br/mnome. Acessado em: 22/08/2016.

OLIVEIRA, Gabriela de Souza. “Em terra de chapinha, quem tem cachos é rainha”: a visibilidade dos cabelos afrodescendentes nas campanhas publicitárias de Dove e Garnier Fructis. Universidade de Brasília. *Monografia (graduação)*, Brasília, 2015.

OLIVEIRA, Eduardo de Oliveira e. O mulato: um obstáculo epistemológico. *Argumento*, jan. de 1974.

OJIMA, Ricardo; FUSCO, Wilson. Migrações e nordestinos pelo Brasil: uma breve contextualização. In: _____ *Migrações Nordestinas no Século 21 - Um Panorama Recente*. São Paulo: Editora Edgard Blücher, 2015, p.11-26.

PAIXÃO, Dario Luiz Dias. 1930 - 1945 A verdadeira Belle Époque do turismo brasileiro: o luxo e os espetáculos dos hotéis-cassinos imperam na era getulista. In: Luiz Gonzaga Godoi Trigo. (Org.). *Análise Regional e Global do Turismo*. São Paulo: ROCA, 2005.

RIBEIRO, Fábio de Oliveira. Jornal GGN 19-01-2015. Disponível em: <https://jornalgnn.com.br/blog/fabio-de-oliveira-ribeiro/a-cabeleira-do-zeze-no-banco-dos-reus>>. Acessado em 12.10.2016.

SALVI, Sarah Calvi Amaral. Africanos e afrodescendentes nas origens do Brasil. *Revista Mundos do Trabalho* | vol. 7 | n. 13 | janeiro-junho de 2015 | p. 193-214.

SANTANA, Marcos. *Mãe Aninha de Afonjá: um mito afro-baiano*. Português. ed.1a. Salvador. EGBA. 2006.

SANTOS, Daniel dos. Ogó: encruzilhadas de uma história das masculinidades e sexualidades negras na diáspora atlântica. *Universitas Humanas*, Brasília, v. 11, n. 1, p. 7-20, jan./jun. 2014

SANTOS, Edmar Ferreira. *O poder dos candomblés: perseguição e resistência no Recôncavo da Bahia*. Salvador : EDUFBA, 2009.

SANTOS, Luane Bento dos. Usos e Imagens sobre os cabelos crespos das mulheres negras. *Congresso Internacional Interdisciplinar em Sociais e Humanidades*. Niterói: ANINTERSH/ PPGSD - UFF, 03 a 06 de Set. de 2012.

SOUSA FILHO, Alipio. Ideologia e transgressão. *Revista Psicologia Política*, v. 11, n. 22, p. 207-224, 2011.

SOUSA FILHO, A. . A resposta gay. In: Francisco de Oliveira Barros Júnior e Solimar Oliveira Lima. (Org.). *Homossexualidades sem fronteiras: olhares*. Rio de Janeiro: BookLink, 2007, v. 1, 11-35.

VERGER, Pierre. *Os orixás*. Salvador: Editora Corrupio, 2002.