

Universidade Federal de São Carlos – *Campus* Sorocaba
PPGECH-So - PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS DA
CONDIÇÃO HUMANA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
(PPGECH/CCHB/UFSCAR) - Mestrado Acadêmico

WELLINGTON RENAN TÉLES DE ATAIDE

**JOÃO DE CAMARGO: UM NEGRO NA
ENCRUZILHADA DA MODERNIDADE**

SOROCABA-SP
2023

WELLINGTON RENAN TÉLES DE ATAIDE

JOÃO DE CAMARGO: UM NEGRO NA ENCRUZILHADA DA MODERNIDADE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos da Condição Humana da Universidade Federal de São Carlos (PPGECH/CCHB/UFSCar) – Campus Sorocaba, para obtenção do título de mestre. Área de Concentração: Condição Humana na Contemporaneidade. Linha de Pesquisa 1: Sujeitos de discursos, Narrativas e Mobilidades.

Orientadora: Dr^a. Vanda Aparecida da Silva

Sorocaba-SP

2023

Wellington Renan Téles de, Ataide

João de Camargo: um negro na encruzilhada da modernidade / Ataide Wellington Renan Téles de -- 2023. 120f.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de São Carlos, campus Sorocaba, Sorocaba

Orientador (a): Vanda Aparecida da Silva

Banca Examinadora: Arnaldo Pinto Junior, Geraldo Tadeu Souza

Bibliografia

1. João de Camargo. 2. Modernidade e racismo . 3. Memória. I. Wellington Renan Téles de, Ataide. II. Título.

Ficha catalográfica desenvolvida pela Secretaria Geral de Informática (SIn)

DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Bibliotecário responsável: Maria Aparecida de Lourdes Mariano -
CRB/8 6979

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

Centro de [nome do centro]
Programa de Pós-Graduação em Estudos da Condição Humana

Folha de aprovação

Assinatura dos membros da comissão examinadora que avaliou e aprovou a Defesa de Mestrado do candidato Wellington Renan Téles Ataíde, realizada em 01/03/2023:

Prof. Dr^a. Vanda Aparecida da Silva (Orientadora)
Universidade Federal DE São Carlos (UFSCar)

Dr.º Arnaldo Pinto Junior
Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP)

Prof. Dr.º Geraldo Tadeu Souza
Universidade Federal DE São Carlos (UFSCar)



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

Centro de Ciências Humanas e Biológicas
Programa de Pós-Graduação em Estudos da Condição Humana

Folha de Aprovação

Defesa de Dissertação de Mestrado do candidato Wellington Renan Téles de Ataíde, realizada em 01/03/2023.

Comissão Julgadora:

Profa. Dra. Vanda Aparecida da Silva (UFSCar)

Prof. Dr. Geraldo Tadeu Souza (UFSCar)

Prof. Dr. Arnaldo Pinto Junior (UNICAMP)

O Relatório de Defesa assinado pelos membros da Comissão Julgadora encontra-se arquivado junto ao Programa de Pós-Graduação em Estudos da Condição Humana.

AGRADECIMENTOS

Inicio meus agradecimentos me direcionando à Universidade Federal de São Carlos – Campus de Sorocaba-SP, que durante todo esse processo me ofereceu as ferramentas necessárias para realização deste trabalho, tendo em vista que atravessamos anos truçulentos com o governo de extrema direta de Jair Messias Bolsonaro. Que teve como projeto a destruição da pesquisa nesse país, elegendo como seu principal alvo as universidades públicas, ainda mais com o agravante da pandemia de Coronavírus (COVID-19). Destaco a equipe de docentes que diante de todo esse cenário, abriram uma pós-graduação nova, com consciência da relevância que a pesquisa e as universidades públicas têm para o desenvolvimento do país.

Não poderia deixar de mencionar nesse aspecto o papel que minha orientadora teve em toda essa jornada, professora Vanda Aparecida da Silva, que soube me acolher e me ajudar a atravessar toda essa caminhada, com sugestões de bibliografias, possibilidades de abordagem acerca do meu objeto de pesquisa e entendimento do momento difícil que atravessamos pelos motivos apresentados acima.

Também trago aqui o papel que minha família teve ao me dar todo o apoio e incentivo que eu precisava para seguir trabalhando e pesquisando, especialmente minha mãe, Eliane dos Santos Ambrozio, que se colocou o tempo todo a disposição para me ajudar e me tranquilizar diante do cenário de não ter uma bolsa de pesquisa e ter que reduzir minha jornada de trabalho para realização do presente trabalho. Sem ela não seria possível a pesquisa.

Ainda dentro dos laços familiares aponto para o papel que teve minha companheira Bárbara Marques Nunes, ao estar comigo esse tempo todo, me apoiando, me ajudando e auxiliando nos momentos de tensão que passei ao longo desse processo. Sua presença e cuidado afetivo foram fundamentais para minha travessia nesse trabalho de pesquisa.

Caminhando para o campo das amizades, destacarei aqui apenas o papel de alguns que estiveram a par de todo o processo, como querido Caio Ventura, que me auxiliou o tempo todo com a minha escrita e olhar atento ao meu texto. Ainda aponto para o parceiro de luta Daniel Alves Azevedo que mesmo produzindo seu doutorado, sempre parou para dialogar e me apontar caminhos, com referências teóricos e metodológicos. Junto dessa caminhada aponto para quem hoje se tornou um grande amigo, mas que no passado foi meu professor de história, o querido Mauricio Mafra, que caminhou junto comigo nas leituras de Frantz Fanon e os caminhos possíveis acerca da sua recepção no Brasil, para além das tardes e noites regradas a muita conversa e música negra.

Não posso deixar de ressaltar o estimado Marco Pereira, pesquisador da história negra da cidade, que sempre reservou um tempo para me acolher e me ajudar a pensar sobre o meu objeto de pesquisa. Ainda aponto para o prezado amigo Zorel, que observando minhas angústias me apontou para possibilidade de pesquisar João de Camargo diante das questões que eu levantava em nossas conversas a partir das nossas leituras. Sei que deixei uma parcela de nomes de fora, mas não quis me

arriscar a tentar nomear a todos e acabar esquecendo de um nome ou outro, mas vocês sabem o quanto foram e são importantes para o meu caminhar. Sem seus laços afetivos a vida seria insuportável.

Destaco um agradecimento enorme ao Baobá Grupo de Estudos Negros de Sorocaba-SP, grupo que eu cofundei com o já mencionado Daniel. As leituras e reflexões feitas em grupo nesse espaço foram fundamentais para a minha chegada nesse trabalho, a partir desse contato coletivo com as obras foi possível ter um salto enorme no entendimento das questões étnico-raciais que atravessam toda a história da modernidade e do Brasil.

Nesse meu caminhar eu não poderia deixar de mencionar o coletivo que faço parte, a Casa do Ritmo, lugar que me proporciona aprendizados importantes sobre o trabalho em grupo e que me coloca em contato direto com a música dos tambores, com os toques tradicionais das culturas indígenas e negras do Brasil. Esse contato me possibilitou olhar com mais recursos os caminhos que a diáspora africana percorreu em nosso território.

Não poderia deixar de mencionar o meu pandeiro, que ao longo de todo esse trabalho ele esteve aqui lado a lado comigo. Sempre me guiando e me tranquilizando nos momentos difíceis. Com ele compreendi que tem muito aprendizado nas repetições. E que o desenvolvimento nos processos exige certa disciplina e dedicação, para poder atravessar novas jornadas. Mas que existe um lugar seguro nesses novos lugares, nessas novas possibilidades. Funcionando como uma espiral de aprendizados e vivências com o corpo.

Hoje observo que na vida tudo tem um ritmo, que tudo pulsa, que tudo é possível de ser repensado e transformado como os tambores que traçam um diálogo intenso nas encruzadas do Atlântico Negro.

*Eu que vinha de outras terras
Tratando das minhas feridas
Trazidas de uma vida aflita
Meus traumas Freud não explica
Eu encontrei a rosa
E me tornei roseiro*

Fogueira Doce, Mateus Aleluia (2017)

RESUMO

Esta pesquisa se propôs a estudar a figura de João de Camargo na cidade de Sorocaba-SP. Sendo ele um homem negro que vivenciou a condição de escravizado, atravessou a abolição e sobreviveu do início da Primeira República até a Era Vargas, se tornando numa importante liderança religiosa, especialmente da comunidade negra. O corpo negro de João de Camargo passou por processos violentos em sua existência, pois vivenciou todo o contexto do projeto da modernidade europeia entrelaçada ao movimento de desenvolvimento brasileiro. Essa percepção do mundo, criado desde o longo processo de racionalização da vida europeia e a sua expansão ultramarina, consolidou uma relação de alteridade, estabelecendo o homem branco como o “nós” em oposição a outro compreendido como selvagem e incivilizado. Essa modernidade se consolidou com o projeto imperialista europeu que impôs ao mundo o seu processo civilizatório – processo extremamente violento que não poderia ter existido sem a sustentação de uma série de teorias que podem ser sintetizadas na noção do “fardo do homem branco” de levar a civilização aos demais povos, selvagens e inferiores. Foi nesse contexto que se desenvolveu o racismo científico, atrelando o atraso dos povos à condição de sua raça. Tais teorias chegaram com muita força no Brasil, em especial no período histórico em que João de Camargo desenvolveu sua religiosidade, junto a sociedade sorocabana. Todo esse cenário criado pela modernidade não aceitava os saberes ancestrais de João de Camargo como conhecimento e nem como religião. Essa construção subjetiva do sujeito a que ele teve que sobreviver e se reinventar, diante da política de embranquecimento a qual as elites brasileiras acreditavam ser a solução para o desenvolvimento do país, viam o negro como o responsável pelo atraso social e os seus corpos como algo indesejado no espaço público. Foi nesse contexto que João de Camargo criou um espaço de sobrevivência e resistência para a comunidade negra em Sorocaba, uma Capela Nosso Senhor do Bonfim. No decorrer da sua vida, João de Camargo conquistou o respeito sendo conhecido nacionalmente como o Papa Negro de Sorocaba. Porém, o avanço da modernidade não cessou e com sua morte, o município foi sofrendo com a chegada do progresso, de avenidas e especulação imobiliária. Gradualmente sua história e memória se tornaram ponto de disputa, para alguns setores da sociedade. Na manifestação do embranquecimento de seu culto, ele é tido como um médium espírita; para outros que o têm como liderança negra, ele trouxe os cultos dos ancestrais de matrizes bantus e iorubás, que se fizeram presentes naquele espaço materializado na sua Capela. Portanto, dentre os tantos fios desta memória acerca da vida, da luta de João de Camargo para se inscrever numa sociedade capitalista com aspirações ao modelo de modernidade importado, este trabalho sinaliza para as possibilidades restritas de acesso à história negra na cidade, já que a subjetividade moldada pela modernidade atravessou toda a sistematização desse passado. Não obstante, este texto ambiciona ter trazido mais elementos para a difícil compreensão do processo histórico através da vida cotidiana de um homem comum, um negro liberto que reinscreveu o seu destino.

Palavras-chave: João de Camargo; Modernidade; Racismo; Memória.

ABSTRACT

This research aims to study the figure of João de Camargo in the city of Sorocaba-SP. He was a black man who lived the condition of a slave, went through abolition and survived from the beginning of the First Republic until the Vargas Era, becoming an important religious leader, especially of the black community. João de Camargo's black body went through violent processes in its existence, as it experienced the whole context of the European modernity project intertwined with the Brazilian development movement. This perception of the world, created since the long process of rationalization of European life and its overseas expansion, consolidated a relationship of alterity, establishing the white man as the “us” in opposition to the other understood as savage and uncivilized. This modernity was consolidated by the European imperialist project that imposed its civilizing process on the world – an extremely violent process that could not have existed without the support of a series of theories that can be summarized in the notion of the “white man's burden” of bringing civilization to other, savage, and inferior peoples. It was in this context that scientific racism developed, linking the backwardness of peoples to the condition of their race. Such theories arrived with great force in Brazil, especially in the historical period in which João de Camargo developed his religiosity in the Sorocaba society. This whole scenario created by modernity did not accept João de Camargo's ancestral knowledge as knowledge, nor as religion. This subjective construction of the subject that he had to survive and reinvent himself, in face of the whitening policy which the Brazilian elites believed to be the solution for the country's development, saw the black as the responsible for social backwardness and their bodies as something unwanted in the public space. It was in this context that João de Camargo created a space of survival and resistance for the black community in Sorocaba, a Capela Nosso Senhor do Bonfim. Throughout his life, João de Camargo earned respect and was known nationally as the Black Pope of Sorocaba. However, the advance of modernity did not stop and with his death, the city suffered with the arrival of progress, avenues, and real estate speculation. Gradually its history and memory became a point of dispute for some sectors of society. In the manifestation of the whitening of his cult, he is regarded as a spiritist medium; for others who regard him as a black leader, he brought the cults of the ancestors of Bantu and Yoruba matrices, who were present in that space materialized in his Chapel. Therefore, among the many threads of this memory about the life and struggle of João de Camargo to inscribe himself in a capitalist society with aspirations to the imported model of modernity, this work signals the restricted possibilities of access to black history in the city, since the subjectivity shaped by modernity crossed all the systematization of this past. Nevertheless, this text aspires to have brought more elements to the difficult understanding of the historical process through the daily life of a common man, a freed black man who reinscribed his destiny.

Keywords: João de Camargo; Modernity; Racism; Memory.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Imagem 1 – João de Camargo em 1934.....	11
Imagem 2 – Constituição da modernidade.....	31
Imagem 3 – Invenção eurocêntrica da modernidade.....	31
Imagem 4 – Capela Nosso Senhor do Bomfim.....	59
Imagem 5 – Capela Nosso Senhor do Bomfim.....	59
Imagem 6 – Capela Nosso Senhor do Bomfim em 2023.....	68
Imagem 7 – Capela Nosso Senhor do Bomfim em 2023, vista da Av. Barão de Tatuí.....	68
Imagem 8 – Orientações de comportamento no interior da Capela.....	70
Imagem 9 – Orientações de comportamento no interior da Capela.....	70
Imagem 10 – Orientações de comportamento no interior da Capela.....	71
Imagem 11 – Da esquerda para direita: Pastora Juliana, Marco Pereira, Mãe Lourdes e Padre Benito Halter.....	75
Imagem 12 – Maracatu Mukumby.....	76
Imagem 13 – Grupo Saramuná.....	76
Imagem 14 – Roda de Capoeira.....	77
Imagem 15 – Entrada para o Ato Ecumênico.....	77
Imagem 16 – Ato Ecumênico.....	78
Imagem 17 – Maracatu Baque Mulher.....	78
Imagem 18 – Marcha Preta.....	79

SUMÁRIO

LINHAS CRUZADAS, ENTRE VIDA E MEMÓRIA	12
INTRODUÇÃO	21
CAPÍTULO 1: JOÃO DE CAMARGO, UM NEGRO NA MODERNIDADE DISPÓRICA	29
1.1. A modernidade diaspórica.....	29
1.2. “A consciência de si” no assujeitamento.....	42
1.3.A mediação entre a morte e a vida.....	49
1.4. Modernidade? Qual modernidade?.....	52
CAPÍTULO 2: CONSOLIDAÇÃO DE UM TERRITÓRIO NEGRO NA DIÁSPORA: JOÃO DE CAMARGO NA CIDADE DO APAGAMENTO	54
2.1. Sorocaba e suas encruzilhadas.....	54
2.2. Apagamentos e a disputa da memória como forma de sobrevivência ao colonialismo.	64
CAPÍTULO 3: MEMÓRIAS EM DISPUTA: NHÔ JOÃO E AS POSSIBILIDADES DE ACESSO À HISTÓRIA NEGRA DE SOROCABA	83
3.1 Antônio Francisco Gaspar – O Mistério da Água Vermelha: Novela Sorocabana.....	85
3.2 José Carlos Campos e Adolfo Frioli – João de Camargo e o Nascimento de uma Religião Sorocabana.....	89
3.3 Carlos Carvalho Cavaleiro: João de Camargo, o homem da Água Vermelha.....	99
CONSIDERAÇÕES FINAIS	109
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	113

Imagem 1. João de Camargo em 1934.



Fonte: *Revista O Malho*, Rio de Janeiro, 02 jun. 1934. Documento cedido gentilmente pelo pesquisador da Biblioteca Infantil Municipal, Zé Rubens.

LINHAS CRUZADAS, ENTRE VIDA E MEMÓRIA.

O exercício de escrever um memorial não me atinge como uma tarefa simples, ainda que importante e necessária, pois leva-me a olhar para o meu passado e analisar a minha trajetória repleta de lembranças e afetos ao longo destas três décadas de vida. Nasci no hospital Modelo, em Sorocaba, no ano de 1990, mas cresci e vivi na cidade de Votorantim-SP, vivenciando Sorocaba-SP apenas nos passeios, práticas esportivas e obrigações escolares – rotina comum para os moradores da Vila Nova, em Votorantim.

Venho de origem humilde, de pais divorciados ainda na minha infância, ambos da classe trabalhadora. Em minha família está a diversidade que compõe o Brasil, havendo por parte de meu pai, Ivan, a herança indígena e europeia de meus avós, Teresinha e Adão, e por parte de minha mãe, Eliane, a ascendência italiana de meu avô Mario e negra de minha avó Teresinha.

Ainda criança descobri a melanina da minha pele enquanto aspecto definidor de quem eu era socialmente, já que a apontavam diariamente nas brincadeiras de rua, jogando bola, empinando pipa, etc. A cada chute errado que colocava a bola na casa do vizinho, soava a fala atravessada dos colegas – diversos nas cores de suas peles, diga-se de passagem – me lembrando que o erro seria “serviço de preto”; isto é, havia de ser a cor da pele o motivo do acidente que atrapalhava a brincadeira.

Estas falas não foram menos presentes na adolescência; “olha o *buiu* chegando aí”, e por aí vai. Meus protestos, reclamações e apontamentos das falas racistas não comoviam. Para cada reclamação havia uma resposta de que eu era culpado por “não aguentar a brincadeira” ou levar a sério o que seria apenas uma zombaria amigável. Me lembravam ainda que o racismo não é coisa nossa, mas dos norte-americanos.

Para muitos como eu, o acesso à discussão sobre o racismo era limitado a artigos culturais estrangeiros como produções hollywoodianas. Filmes como *Mississippi em Chamas* e as comédias de Chris Rock ou Will Smith chegavam a nós pela mesma TV aberta que ignorava a discussão nos noticiários e programas policiais, nos apresentando o racismo como um problema estrangeiro. Concomitantemente, a urgência do trabalho e da sobrevivência diária impõe seus entraves à reflexão e a discussão. À minha avó coube a costumeira trajetória imposta à mulher negra no Brasil: o trabalho doméstico, e minha mãe, que nasceu com a pele clara de meu avô, trabalhou duro para me criar e proporcionar condições mais amenas para nós dois ao longo dos anos. Dessa forma fui crescendo e me adaptando às circunstâncias. É importante notar que junto a essa violência e agressividade de meus arredores, também se fazia presente uma solidariedade típica dos bairros

periféricos do interior, uma relação de ajuda entre vizinhos nas questões cotidianas como o cuidado com os filhos.

Devido à pouca idade e a falta de oportunidade, a infância e a adolescência se passaram sem que eu conseguisse identificar a causa das feridas e as questões que atravessavam o meu cotidiano. O som de *Racionais MC's* chegava a mim, me lembro de ouvir a faixa *Capítulo 4 Versículo 3*, porém ainda não havia sido pego pela potência do rap. O que ficava nítido, no entanto, nesse período da minha vida era a necessidade que meus familiares tinham de trabalhar e se sacrificar para que as contas estivessem em dia e a casa abastecida com o básico – situação comum para muitos dos meus amigos de infância. Uma frase comum que ouvia dos mais velhos da família, diante do pedido de um presente como um CD ou o tênis da propaganda, era que “não temos dinheiro”. Talvez esteja aí um dos fatores primordiais e definitivos da minha consciência de classe.

A busca de minha mãe por melhor salário a levou a fazer o curso técnico de enfermagem, o que a proporcionou o emprego no próprio hospital Modelo onde nasci e na Santa Casa de Saúde. Sua condição financeira foi aos poucos melhorando, ainda que até hoje acompanhada de uma forte disciplina financeira. Nos conselhos maternos que sempre recebi houve a ênfase constante no estudo como caminho pelo qual alcançaríamos melhores condições de vida, e sua fala veio acompanhada do exemplo: ingressou como bolsista no curso de farmácia da Universidade de Sorocaba (UNISO) e foi atrás do diploma no Ensino Superior. Hoje, carregado de leitura, vejo que essa foi a história de muitos sujeitos oriundos de bairros humildes.

Nesse contexto se fez marcante também a presença do meu padrasto Eduardo, na época namorado da minha mãe, mas posteriormente noivo e marido. Sendo negro e vindo de uma família negra, me proporcionou uma vivência significativa nesse universo durante as festas da sua família. Eram festas em que eu tinha um contato enorme com pessoas negras, regadas a muita música e comida.

Embora tenha havido exemplos diversos de esforço e dedicação na minha família, a figura do meu avô paterno era algo que sempre se sobressaiu. Havia nele, além do senso comunitário, a busca pela leitura, por vídeos, discos e documentários, um respeito pelo conhecimento e pelo próximo típico de um sábio que aprendeu muito com a vida. Havia também uma solidariedade e responsabilidade afetiva, esta também compartilhada pela minha vó, fora do ordinário. Com ele aprendi a olhar a vida com mais calma e serenidade. Mas por trás disso, havia e há ainda uma profunda consciência da condição humana de sua classe. Aprendi com ele também o amor pelos discos e a diversidade musical. Devo dizer que levou um certo tempo, mas com a sua paciência entendi a beleza dos ritmos, da sonoridade e o quanto ela representava cada povo, como mostravam o traço e a força cultural de um lugar.

No decorrer desse caminho, o esporte me possibilitou estar em espaços diferentes dos que estava acostumado. Jogar basquete me proporcionou uma bolsa de estudos em um colégio da elite da cidade. A bolsa não era integral, mas com o esforço da minha mãe consegui jogar e estudar no Colégio Uirapuru. Jogar era um sonho e o estudo um caminho possível caso não conquistasse a carreira de jogador. Confesso que o choque de realidade foi algo assustador, tanto pelo acesso ao conhecimento quanto pelo ambiente, a realidade e vida dos colegas de escola. Era um universo muito distante, quase outro mundo. Me lembro de ir à casa de um colega e, ao abrir a geladeira, me assustar com o abastecimento e abundância que aquela família tinha à disposição. Não faltava nada – pelo contrário, sobrava e muito.

O acesso a esse universo educacional foi algo determinante na minha formação e um tanto quanto traumático. Havia ali uma lavagem cerebral também, um apontamento sistêmico de que se eu não me formasse na Universidade de São Paulo – USP, não seria digno de me formar naquele colégio. É evidente que isto nunca foi posto às claras desta forma, mas a cobrança e o direcionamento eram inequívocos, nada sutis. Aponto como traumático pois ficar de recuperação nas disciplinas de exatas era uma constante, sempre um sufoco ao final do ano.

Porém, ocorreu algo interessante nesse período. O contato com o basquete me aproximou mais de um orgulho da negritude, de uma valorização de mim e dos meus. E nesse contexto, vim acompanhado pelo impacto de ouvir com mais maturidade algumas músicas dos Racionais, como os clássicos *Vida Loka* parte I e II ou *Negro Drama*, e ali eu era questionado sobre o que eu era nesse início de século XXI. A música me colocava para pensar a história do meu país e levou minha cabeça adolescente a pensar em estruturas sociais para além do indivíduo.

Outro ponto importante, foi a presença marcante de um professor negro durante o ensino médio – hoje um grande amigo –, o professor Mauricio Mafra. Vê-lo entrar em sala, vestido ao estilo do hip-hop, e apresentar a sua aula me impactou e impressionou. Hoje observo que o impacto se deu pela construção da subjetividade imposta pelo colonialismo, que faz com que o sujeito negro não se veja em locais de poder, e especialmente, de atividade intelectual. É evidente que na época este entendimento não me ocorreu, mas o senti de alguma forma.

Mafra não foi o único professor negro que tive no ensino médio. O professor Fernando, de química, foi outro importante professor. Mas a conexão com o Mafra foi imediata, havia um domínio impressionante da disciplina e uma oratória potente que dominava a norma culta e o discurso coloquial, habilmente transitando entre eles. Aquelas aulas de história se tornaram uma obsessão durante o ensino médio. Ali despertaria em mim um fascínio pela disciplina e pelo poder crítico que a história tem.

Nesta trajetória de crescimento e autoconhecimento contei com muita ajuda familiar, assim como dos colegas do basquete e dos amigos de infância. Devo destacar também os pais de um vizinho querido, Sérgio e Cristina que me levaram para a escola durante esses três anos e me ofereceram ajuda com os estudos e inúmeros conselhos valiosos para atravessar esse período. Sem essas amizades – repletas de contradições, é verdade –, não teria suportado esses três anos de colegial. Muitos companheiros do time ficaram pelo caminho. Se a memória não me falha, lembro que entraram doze jogadores no colégio, destes se formaram três. Eu, Lucas e Gerd.

Na escola tive um acolhimento importante da coordenação pedagógica, a querida Suzana. Ela me parecia ser o elemento humanizador num ambiente tão competitivo; aquela que olhava para além dos números. Junto dela, também entre os professores encontrei mãos estendidas, muita ajuda e direcionamento. Muitos reconheciam o meu esforço, mas vejo hoje que alguns me ajudavam por estarem embebidos na ideologia meritocrática e viam em mim esse símbolo de esforço. De qualquer forma, afirmo que sem eles não teria conseguido me formar naquele colégio. O ambiente era muito volátil, variava da calma para turbulência rapidamente. Ao mesmo tempo em que colegas de sala se solidarizavam e me ajudavam, diziam por vezes o quão injusto era eu estar ali, já que não havia feito prova de bolsa. O esporte não poderia definir o meu direito de estar naquele espaço elitizado.

Com o passar do tempo, e o crescimento da relação com o Mafra, me veio às mãos talvez um dos livros que mais influenciaram a minha formação, a autobiografia de Malcolm X. Mesmo limitado pela pouca idade e falta de maturidade, o acesso às ideias de Malcolm foi profundamente impactante para mim durante o Ensino Médio, me levando à percepção de que eu habitava o mundo dos brancos. Outra leitura marcante chegou a mim através de Thiago, meu professor de física. Numa troca de aula, ele me ouviu perguntando a Márcio, outro professor de história, por onde eu poderia começar a estudar Marx. Márcio não ofereceu ajuda, me disse que Marx era muito complexo para mim em minha idade. Na semana seguinte, Thiago me chamou de canto e, ao me dar nas mãos o *Manifesto do Partido Comunista*, disse: “se está em uma língua que você compreende, leia”.

Com o passar do tempo, decidi que a carreira de atleta profissional não era pra mim e precisei encarar a decisão sobre o que fazer da minha vida. Olhando para minha trajetória escolar, não via como horizonte provável ir para as áreas de exatas ou biológicas. Eu vi meu caminho na disciplina de História; pesou nessa escolha a afinidade pela disciplina, mas também a importância que os professores de História tiveram nesta etapa de minha vida. Me dei conta de que ao me tornar professor poderia oferecer a mesma ajuda que recebi para atravessar o Ensino Médio.

O cursinho pré-vestibular me possibilitou conhecer novos amigos com caminhos semelhantes ao meu, além do contato com mais um professor de História que me fez ter certeza de

minha escolha de curso. O professor Sidney Aguilar Filho foi responsável por me apresentar a abrangência que as ciências humanas carregavam e as possibilidades que o estudo da história trazia. Ver a maneira como abordava a História do Brasil e o quanto as permanências do passado se faziam presente no cotidiano foi algo poderoso.

Em 2010, eu ingressava na Universidade Júlio de Mesquita Filho, Unesp Campus de Franca-SP. Enfim o sonho de cursar uma universidade pública começa a tomar forma. Ao longo da graduação me dei conta de que não ter ido para a USP foi algo muito positivo. A vida em Franca não era tão custosa quanto seria em São Paulo, apesar das dificuldades geradas pela distância de Sorocaba. Os primeiros anos na Unesp foram marcados pelo novo. Tudo era novo, diferente. A universidade me apresentava uma fauna humana fora do comum; conhecer gente de tantos lugares, estados e países, com tantas ideias, vivências e diferenças era algo que eu nunca havia experienciado antes.

A experiência de viver na moradia estudantil durante o primeiro ano do curso me proporcionou mais calma com as finanças. Estes dispositivos de permanência estudantil foram fundamentais durante os primeiros anos. Tanto a moradia quanto bolsas de projetos do Núcleo de Ensino aliviaram muito a tensão financeira. Minha mãe estava se casando e construindo sua nova casa. O dinheiro estava mais que contado, era escasso mesmo.

O curso de história era algo incrível, embora não tivesse ainda me ligado a uma disciplina específica, tudo parecia interessante. É claro que a universidade pública tinha suas questões de sempre; as vezes professores bons, as vezes professores com o currículo lattes bom, mas uma carga de leitura instigante. O enriquecedor era ter contato com os colegas e as várias leituras que eles faziam e compartilhavam. De fato, era um ambiente cosmopolita. Logo, fui atraído para participar de projetos de extensão, onde tive a felicidade de participar do NATRA, Núcleo Agrário Terra e Raiz. Grupo que desenvolvia atividades ligadas ao Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra – MST. Ter contato com esse universo e a pauta da reforma agrária foi substancial na minha formação. Ter contato com um movimento social, extremamente organizado e consciente da sua situação me mostrava que a universidade não era a única detentora da produção de conhecimento e que os projetos de pesquisa eram em si, uma escolha política.

Para passar esses anos na universidade, foi importante a construção afetiva de amigos e de relacionamentos. Destaco a República *Bagaço da Laranja*, lugar que foi minha moradia por dois anos e espaço de aprendizado e construções afetivas importantes para minha formação. Como toda república estudantil, tivemos nossos momentos de crises. O círculo de amigos me proporcionou também um contato cultural que não havia degustado ainda, logo veio a paixão pela música instrumental e o jazz. Esse universo se mostrava potente naquele período. Ver as assembleias

estudantis também me apresentavam a importância política da universidade pública, e logo também, passava a perceber os manobristos de certos seguimentos do movimento estudantil.

Como todo espaço em uma sociedade capitalista, as contradições eram presentes. A universidade era pública, mas carecia de diversidade no seu quadro docente e discente. Ela se apresentava como um espaço limitado pelos seus elitismos, onde a cor da pele da maioria de seus habitantes evidenciava para quem ela existia. O quadro docente, em sua maioria, quase sua totalidade, era composto por pessoas brancas. Quando a lei de cotas para universidades federais foi aprovada, ouvi de um professor que isso era bom, pois a “nossa universidade” ficaria com os *bons alunos*.

Me aproximando do final da graduação, pretendia desenvolver uma pesquisa sobre a Crise de 1929 que assolou os valores burgueses – a chamada democracia liberal, que apesar de sempre liberal, era democrática apenas conforme as cores dos corpos. Mas me deparei com as aulas de um professor que trazia uma pesquisa incomum ali. José Adriano Fenerick trazia uma bagagem enorme dos estudos culturais e acabava de chegar na universidade. De repente, eu passava a ter contato com o marxismo britânico, a estudar a história contemporânea pelas lentes da Sagração da Primavera de Stravinsky e a ter contato com os movimentos modernistas e de vanguarda.

Passei a notar que era possível compreender o desenvolvimento da história através da música, através da cultura. Logo se formou o Grupo de Estudos Culturais da Unesp Franca, o GECU. Ali tive um contato maior com a obra de Adorno e o universo da escola de Frankfurt. A ideia da mídia de massa, indústria cultural e análise da sociologia da música me atraía muito, já que unia duas coisas muito caras à mim: a história e a música. Apesar de ter escrito para o meu trabalho de conclusão de curso um artigo sobre a Crise de 1929, me enveredei pelos estudos do jazz e a obra monumental de Miles Davis. Queria entender o universo contracultural dos anos 60 e o impacto que isso tinha na obra de Miles Davis. Queria ver o quanto esse músico havia saído da zona de conforto e transgredido na criação do Fusion – a grosso modo, a fusão do jazz, com o funk e o rock, particularmente de Jimi Hendrix – na célebre obra *Bitches Brew*. Miles Davis mudou a história do jazz com esse disco e aquilo me fornecia ricas informações sobre o aspecto cultural da década de 1960 e 1970.

Porém, ao me formar e não prestar o mestrado imediatamente, me vi obrigado a voltar para casa em Sorocaba. Passei a lecionar como professor de história a partir de 2015, conforme eu adiava e me auto-sabotava diante da proposta do iniciar o mestrado, minhas leituras iam se enveredando para entender melhor o Brasil. A questão racial sempre atravessou meus estudos sobre a história do jazz, Miles Davis mesmo retratou isso diversas vezes ao longo da sua trajetória. Mas a partir das

indagações que meus alunos traziam em sala de aula e a emergência mais ampla das discussões raciais e de gênero, minha atenção se voltava para a questão da identidade nacional brasileira.

Ao mesmo tempo que essas novas questões tomavam conta dos meus pensamentos, tive a felicidade de reencontrar neste retorno um colega de escola, hoje um grande amigo, que na época estudava história em Sorocaba, Caio Ventura. Deste encontro, decidimos estudar a história do samba juntos tendo em vista a formulação de um projeto futuro a partir deste estudo – a ideia de gravar um documentário sobre o tema pairava sobre nossas discussões. Trabalhando em um colégio particular no mesmo período conheci uma pessoa que se tornaria um grande amigo e companheiro de luta, Daniel, na época buscando terminar seu mestrado.

O aprofundamento dos estudos sobre a história do samba me mostrava o quanto a questão racial era central para entender a formação do Brasil e a forma como o samba havia se tornado o conduíte para a invenção de um Brasil em que a democracia racial reinaria. A música popular brasileira travaria um diálogo enorme com a questão nacional. Mas deixando a Bossa Nova e a MPB de lado, o samba se apresentava com um universo repleto de disputas e contradições. A malandragem se apresentava como a constante dialética da mediação e conflito com a branquitude. Ao mesmo tempo que se domesticava diante do projeto varguista, ele enegrecia o Brasil. Afloravam as contradições que viriam a se tornar o Nacional Desenvolvimentismo.

Observava que a questão racial se tornara central para o entendimento do que era o Brasil e a invenção do chamado Ocidente. Ao dialogar com Daniel, já com seu mestrado defendido, surgiu a ideia inicial de criar um grupo de estudos para debater tais ideias. Já havia tentado criar outro grupo de estudos envolvendo o debate sobre o escravismo moderno, mas não o levei adiante. Porém, agora com ajuda de Daniel, havia a possibilidade deste projeto se materializar – nem que fossemos nós dois apenas, como dizíamos na época –, já que para nós havia uma necessidade imensa de pensar tais questões. Não à toa Daniel se lançou no doutorado para estudar o intelectual Abdias Nascimento.

Esse pontapé inicial foi possível graças a ajuda da minha companheira Bárbara Marques, que propunha na época um espaço chamado Casa Aliá, com outras mulheres. A Casa Aliá era um espaço de acolhimento para mulheres e também funcionava como uma casa de saberes que abrigava diversos eventos, além de ser um consultório para ela e outras psicólogas. Bárbara nos ofereceu o espaço para realização dos encontros do que viria a ser o grupo de estudos que eu e Daniel havíamos idealizado.

Nascia assim o Baobá Grupo de Estudos Negros – Sorocaba SP. Lançamos uma proposta de estudos sobre o Pan-africanismo em um evento no Facebook em 2018. O grupo surgia com a proposta de escolhas coletivas sobre o tema, com encontros mensais abertos. Com o tempo o grupo

foi ganhando corpo. Desde lá, autoras e autores como Ângela Davis, Neuza Santos, Grada Kilomba, Audre Lorde e Achille Mbembe passaram por nossos estudos; mas o autor que marcou definitivamente meu entendimento de mundo foi a leitura em conjunto da obra *Peles Negras e Máscaras Brancas*, de Frantz Fanon. Destaco o lado coletivo da leitura, pois é uma obra que exige perspectivas de análises diversas. Foi importante ter no grupo historiadores(as) e psicólogos(as) se ajudando. E mesmo assim afirmo que não domino essa obra, já que há muito o que se aprender sobre ela.

Tal leitura, no entanto, se revelou um tanto quanto dolorosa. Descobrir a forma como o colonialismo dominou o meu processo de subjetivação e minhas escolhas afetivas até então era algo antes impensável. Retomar fragmentos de memórias de minha vida e perceber que o racismo determinou muitas das minhas escolhas não foi fácil. Por sorte, o grupo se ajudava. Fanon me mostrou que o iluminismo se constituiria na base do escravismo, que a invenção da África negra foi feita a mesma maneira que se inventava uma Europa branca. Logo percebi que boa parte da minha formação estava sustentada numa base profundamente eurocêntrica. O autor apontava também que quanto mais ele buscava se instruir, pesquisar e se formar, mais ele se embranquecia para participar do mundo civilizado. Quanto mais eu buscava me tornar um pensador, mais eu me embranquecia – até pouco tempo atrás minhas referências teóricas eram todas brancas.

Já no contexto pandêmico, com leituras a parte, Mafra, Daniel e eu decidimos ler uma obra que a tempos nos chamava atenção, o livro *Atlântico Negro* de Paul Gilroy, um outro divisor de águas, também muito influenciado por Fanon. Apontava para os perigos do nacionalismo e do absolutismo étnico. Tanto do movimento negro quanto dos pensadores britânicos, como Raymond Williams e Edward P. Thompson. Gilroy promove uma ampla discussão sobre a modernidade e o quanto a formação dos estados nacionais está diretamente ligado a questão racial. Por isso ele desloca a discussão para o Atlântico Negro como produtor de pensamento e debate que influencia a construção da modernidade, propondo o Atlântico Negro como contracultura da modernidade.

Como se trata de um memorial, não cabe aqui aprofundar tais debates, mas sim mostrar como essas obras e o diálogo com o movimento negro abriram meus horizontes, possibilitando novos olhares para pensar a formação do Brasil. Agora com certo aporte teórico, passei a ver as engrenagens de funcionamento do meu país com mais nitidez. Reconhecer o quanto a lógica do colonialismo ainda move os sentidos da economia política, o quanto o colonialismo move a estética em curso, me permitiu ver que a formação do Brasil de certa forma sempre se tratou de um experimento necropolítico a serviço da internacionalização do capital.

Por outro lado, observo também um profundo processo de sobrevivência e resistência das populações negras e indígenas e as formas pelas quais esses grupos tiveram que se reinventar diante

do avanço da “civilização”. Isso me chamou muito a atenção, o quanto o Brasil é permeado pelos valores diaspóricos e o quanto o mundo branco ignora isso – e quando nota essa realidade, frequentemente esforça-se por apagá-la.

Nesse processo tive a oportunidade de me aproximar da cultura popular e dos tambores, passando a fazer parte de um coletivo chamado Casa do Ritmo. Ali em contato direto com os tambores passei a notar a sabedoria que havia nos povos originários e negros. O quanto que a música popular – aqui não estou me referindo a MPB – habitava o cotidiano e como aquele universo sobreviveu e sobrevivia diante de séculos de perseguição. Aprender a tocar um pouco de pandeiro me possibilitou estar na Capela de João de Camargo, junto a outro grupo de cultura popular da cidade, o grupo Saramuná – que sempre me acolheu –, me apresentando com um samba de coco durante o Dia da Consciência Negra

Esse contato foi ganhando significado conforme minhas leituras avançavam com o Baobá. Por isso, despertou em mim uma vontade de entender como esses mecanismos funcionavam. Diante disso, outro colega do Baobá, Zorel (Júlio César Bataiote) apontou para figura de João de Camargo como um corpo negro que atravessou a modernidade. A partir daí, o contato com a capela de Nhô João¹ tomou outro significado.

É difícil dizer que a busca pelas minhas memórias tenha cessado, pois creio que o risco de ter deixado várias dessas memórias de lado não seja pequeno. No entanto, acredito ter rastreado o caminho que me trouxe até esse momento, até a essa pesquisa.

¹ Tal referência será recorrente no texto, uma vez que está também é uma forma carinhosa de nomenclatura à João de Camargo, que encontramos em muitos escritos. Conforme o Dicionário da Língua Portuguesa Michaelis, “nhô” é uma alteração de “senhor”. E também uma linguagem utilizada pelas comunidades negras pelo Brasil para se referir ao mais velhos

INTRODUÇÃO

Ao longo desses dois anos de pesquisa, buscamos compreender as relações que se estabelecem entre o projeto da modernidade capitalista e os segmentos de uma sociedade formada pelo colonialismo, como a brasileira, que obrigam as populações negras e indígenas a se submeterem ao projeto civilizatório impostos por essas elites oriundas do escravismo moderno.

Partimos do pressuposto de que esses corpos objetificados pela constituição do liberalismo não se portaram como meros objetos de vendas e trocas, mas como sujeitos históricos que carregaram na cor da pele a marca da desumanização promovida pela racionalidade eurocêntrica. A invenção de uma sociedade profundamente atravessada pelas questões de classe e a idealização do homem branco, enquanto modelo a ser alcançado, legitimou uma série de violências que obrigaram os corpos desumanizados a criarem uma série de táticas de resistência para poder resistir e viver.

Dessa forma, com forte influência de Frantz Fanon (1925-1961), que se dedicou durante sua curta vida a analisar e entender os impactos que o colonialismo traziam para a formação da subjetividade dos indivíduos colonizados, sem deixar de observar as interseções que essas relações tinham com a sociedade de classes, observou também que a edificação de uma ideal de humanidade traçado pelo iluminismo – o qual é fruto de um processo histórico de edificação da modernidade – tinha como seu espelho o homem branco colonizador.

Diante de tais aspectos, as relações com o outro que se estabeleceram para a edificação do sistema mundo, iniciando na Expansão Marítima e sedimentado principalmente pelo imperialismo no século XIX, foram relações de não reconhecimento da humanidade do outro, trazendo como sedimentação desse processo a explicação científica, que apontava para a hierarquia de raças, sendo o africano a base deste sistema. Cabia, portanto, ao homem branco levar o processo civilizatório aos bárbaros, levar seu Deus aos bestiais e salvar suas almas enquanto exploram seus corpos e seus recursos.

As sociedades que se formaram através desse processo, acabaram edificando uma estrutura de poder atreladas ao território e a forma com a qual certas vidas serão dignas de serem vividas ou não. Assim o território da colônia passa a ser o lugar onde as leis estão a serviço da elite colonial, e não a do dito mundo civilizado. O poder de vida e morte que um senhor de engenho terá na América Portuguesa (1500-1822) e um barão do café no Brasil Império (1822-1889), é algo que se aplica apenas nesse território, tal violência não é projetada para acontecer nas metrópoles civilizadas.

Porém, não só Frantz Fanon, mas outros pensadores que buscaram estudar essas sociedades e, que vivendo nelas, lutaram para mudar essa estrutura, como Clóvis Moura (1925-2003), apontam que a população negra buscou criar uma série de mecanismos de resistência e implosão social para tal imposição vinda do mundo dos brancos, não só nos quilombos e com as fugas, mas mantendo a sua fundamentação ontológica viva; seus costumes, seus ancestrais, sua música, modo de vida e religião. Estabelecendo uma relação de mediação e conflito, de recriação de sociabilidades e formas de existir; fenômeno típico da diáspora negra no atlântico (GILROY, 2001).

Assim, o Brasil da Primeira República (1889-1930) embebido na proposta positivista de sociedade (CARVALHO, 1990) buscará intensificar tal projeto civilizatório, se reformulando enquanto Estado-Nação e avaliando a composição do corpo populacional que habitava o seu território. A proposta que vai se consolidando desde o final do Brasil Império e que ganha força no universo republicano é o branqueamento da população brasileira, uma vez que entende o negro como sinônimo de atraso e de classe perigosa. Propõe-se como projeto de salvação nacional a diluição desse corpo populacional a médio e longo prazo para extinguir a população negra do país.

O que observamos diante desse cenário, é que essas populações espalhadas pelo território nacional se utilizaram de diversos recursos para conseguir resistir a esse processo necropolítico (MBEMBE, 2016) de sociedade, desde estratégias que envolviam criar uma sociabilidade através da cultura, como o samba, a africanização do carnaval até a busca de fortalecimento das religiões de matrizes africanas, buscando permear as cidades, fazendo com que Brasil fosse atravessado pelas formas de vida da diáspora negra. Estratégias que vão se formando conforme as experiências nos espaços. Essas experiências carregam consigo suas similaridades, já que a estrutura social e econômica caminha para um mesmo projeto, mas também produziram suas particularidades e suas diferenças.

Dessa forma, buscamos compreender através dos fragmentos de história a personalidade de João de Camargo que se construiu na cidade de Sorocaba durante o final do século XIX e meados do século XX – se consolidando enquanto liderança negra e religiosa, sendo um personagem que presenciou uma transformação no bojo da sociedade brasileira que deixava de ser escravocrata e via na República a chance de se lançar de vez no processo civilizatório das grandes nações europeias.

João de Camargo Barros herdou dos seus ancestrais toda a sabedoria das senzalas (CAMPOS; FRIOLI, 1999) e de sua mãe, Nhá Chica, práticas de cura e reza que lhe proporcionaram, no decorrer da sua vida, uma série de habilidades para lidar com a realidade excludente da sociedade sorocabana. Sua criação católica, obtida através de seus donos no período do cativo na fazenda Camargo Barros, em Coces, bairro da atual cidade de Sarapuí, também contribuiu para poder lidar com esses conflitos, sendo a própria vida de João de Camargo o retrato

de todo um processo de adaptação ao projeto colonial que se mantinha estruturado no Estado brasileiro, já que a proposta de manutenção da escravidão pelo máximo tempo possível foi algo conquistado pelas elites escravocratas. Estrutura social essa que deixou suas permanências na Primeira República (1889-1930) de tal forma que, a recepção de teóricos que pensaram a organização da sociedade pelo prisma do racismo foi abertamente discutida e aplicada enquanto um projeto de branqueamento da sociedade que se desenvolveu ao longo deste período histórico².

Sorocaba atravessou toda essa transformação do Império para a República numa situação que já vislumbra as tendências das elites nacionais; projetando a guerra à vadiagem antes de abolir a escravidão na cidade em 1887 (CAVALHEIRO, 2010), para que rapidamente colocassem os imigrantes no lugar de ex-escravizados (BATAIOTE, 2022), se projetando como uma cidade industrial, crente na modernidade brasileira. Esse processo foi marcado pela construção da Estrada de Ferro Sorocabana, que antes tinha o propósito de escoar algodão, mas que nesse momento, permitiu novas possibilidades para a cidade.

[...] as novidades comerciais, pessoas diferentes, chegavam rapidamente pelos trilhos, assim como os fatos políticos pelos fios do telégrafo. Poucos anos após sua inauguração, intensificaram-se, as atividades comerciais não ligadas a feira de muares já em declínio, mas outra de caráter urbano, inclusive indústrias (NETO, 2005, p. 20).

Sorocaba se modernizou à moda brasileira, deixando claro que os ares da civilização não eram para todos. Já no Pós-abolição se iniciou a “guerra à vadiagem”, perseguindo todos aqueles que não possuíam ocupação segundo os bons costumes. “A Guerra à vadiagem em Sorocaba iniciou em fins de 1887 e recrudesceria a partir de maio de 1888, era perversa na medida em que associava o crescimento da vagabundagem como nova condição jurídica do negro” (CAVALHEIRO, 2010, p. 102). A população negra que se encontrava desempregada e notavelmente excluída de um processo de cidadania era encarada como vadia a ser combatida.

É nessa Sorocaba que João de Camargo começou a ter seus chamados aos atos de cura e de servir ao próximo. Foi após um longo dia de trabalho que João foi fazer uma devoção na Cruz de Alfredinho³, local histórico da cidade, conhecido por uma tragédia: após ter o cavalo assustado durante um passeio, um menino da região foi jogado do animal, ficando preso às suas rédeas e sendo arrastado enquanto o cavalo partia em disparada, o que acabou esfacelando o corpo da criança. O ponto em que foi encontrado o cavalo e o que sobrou da criança passou a se chamar Cruz

² Cf. SCHWARCZ, Lilian Moritz, **O espetáculo das raças: Cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930**, São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

³ Dentro da comunidade negra daquele período, a Cruz de Alfredinho podia ser encarada também como a possibilidade de ser os Ibejis. Cf. PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 22. Para o autor, os Ibejis são “[...] duas divindades infantis muito festejados no Brasil, os gêmeos ibejis, os orixás crianças que presidem a infância e a fraternidade, a duplicidade e o lado infantil dos adultos.”.

Vermelha, ou Cruz de Alfredinho. João de Camargo tinha o hábito de orar sempre nessa cruz. Dessa vez, João de Camargo teve uma visão com a figura de Alfredinho e de Monsenhor João Soares⁴ que afirmavam que chegara a hora dele fundar uma capela e passar a atender aos necessitados.

A partir desse momento João de Camargo passou a dedicar sua vida a ajudar ao próximo, com sua fé e com as ordens que ele recebia, ora dos santos, como o Senhor Jesus do Bonfim, ora da Igreja Negra, como ele a chamava. Não demora muito e a região da Água vermelha passa a ser um ponto conhecido, não só na cidade, mas em toda região⁵. O crescimento da fama de Nhô João se dá em toda região de Sorocaba, tendo em vista que os serviços de saúde pública eram praticamente nulos e os relatos dos “milagres”, aconselhamentos e acolhimento se espalharam ao longo das primeiras décadas do século XX. Logo a população negra e indesejada da cidade viu em João de Camargo uma liderança local. O crescimento da região chamou tanto a atenção que a Revista *O Malho*, que possuía circulação nacional, chegou à nomeá-lo como o papa negro – fazendo com que João de Camargo ficasse conhecido nacionalmente, no decorrer dos anos após a fundação da sua igreja, em 1906.

Evidente que para uma sociedade marcada pelas memórias da escravidão, ter um homem negro com tamanha fama, e que misturava saberes ancestrais com os chamados “civilizados”, fez de João de Camargo *persona non grata* pela elite branca sorocabana, desvalorizando sua importância e causando uma série de perseguições, que dentro do jogo da legalidade pouco se encontrava justificativa. A esse respeito, Frantz Fanon nos alerta sobre a situação do corpo negro no mundo em que as permanências estruturais do período colonial e a mentalidade colonizadora se fazem presentes.

O mundo branco, o único honesto, rejeitava minha participação. De um homem exige-se uma conduta de homem: de mim uma conduta de homem negro – ou, pelo menos, uma conduta de preto. Eu acenava para o mundo e o mundo amputava meu entusiasmo. Exigiam que eu me confinasse, que me encolhesse. (FANON, 2008, p. 107).

Era inaceitável que a figura de João de Camargo fosse reconhecida pela modernidade sorocabana, a Manchester Paulista⁶. Porém, Nhô João não só criou um território de resistência para sua fé, como para toda a população negra, que era massacrada por esse processo violento e racial do cotidiano. Não demorou muito e às diversas crenças que haviam no período somou-se o espiritismo,

⁴ Monsenhor Soares (1844-1900) foi um padre que teve papel importantíssimo no combate à epidemia da Febre Amarela, na cidade de Sorocaba.

⁵ Atualmente, a capela se encontra na Av. Barão de Tatuí, 1803 – Jardim Paulistano, Sorocaba-SP.

⁶ Por conta da quantidade de indústrias têxteis em Sorocaba naquele período, era comum se referir a cidade como a Manchester Paulista. Para mais informações, Cf. NETO, Adalberto Coutinho de Araújo. **Sorocaba Operaria: Ensaio sobre o início do movimento operário em Sorocaba 1897-1920**. Sorocaba: Create Editora, 2005.

recém-chegado ao Brasil e carregado de uma percepção racional do espectro religioso, o Kardecismo⁷. Frequentemente associadas às classes médias, estas correntes viram na figura de João de Camargo, um corpo que se encaixava em suas explicações religiosas, a possibilidade de uma relação de interesses no que diz respeito ao enfrentamento à Igreja Católica. Esta conjunção de crenças e interesses levou a um processo de sincretismo religioso que se tornaria a síntese dos conflitos sociais do momento.

João de Camargo atravessou a Primeira República e chegou a Era Vargas como uma imagem extremamente respeitada pela comunidade negra, tendo apoio da Frente Negra Brasileira⁸, que se projetava como uma grande mobilização nacional pela luta negra na época. Os eventos feitos pela Frente Negra em Sorocaba só se consolidaram com o respeito e o pedido da benção de João de Camargo.

A banda São Luiz, criada e mantida por João de Camargo, foi convidada para tocar durante os eventos da Frente Negra de Sorocaba. Havia outras bandas na cidade, até com maior fama e atuação, porém, foi essa a escolhida. É mais do que um simples convite, é um pedido de aval a uma liderança negra [...] (CAVALHEIRO, 2010, p. 122).

Mesmo conquistando todo esse respeito, não só frente das comunidades negras, mas de uma ampla parcela da sociedade, no dia do seu velório o trajeto estabelecido para passagem do corpo de João de Camargo tinha no seu roteiro a Catedral Metropolitana de Sorocaba, no centro da cidade. A Igreja se encontrava fechada, demarcando muito bem as posições conservadoras de certos setores da cidade sobre a figura de Nhô João, que ocupava o espaço social como um homem negro, como o papa negro, como um Preto Velho⁹, simbolicamente.

Portanto, no primeiro capítulo *João de Camargo, um Negro na Modernidade Diaspórica* buscamos apresentar a construção dessa modernidade, calcada na racionalização dos processos da

⁷ Cf. SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e Umbanda Caminhos da Devoção Brasileira**. São Paulo: Selo Negro, 2005, p. 110. “Em mesmo o Kardecismo, sendo praticado, por um estrato social mais elevado da população, autoincriminando-se uma religião cristã, legitimando a possessão dos espíritos e apresentando um discurso racional frente aos fenômenos mágicos, serviu como mediador para a constituição da Umbanda, que, sob sua influência, se desenvolveu como religião organizada.”

⁸ Entidade negra que durou de 1931 a 1937, sendo a Frente Negra uma organização que buscou atuar em várias frentes, como a imprensa negra da época, chegando a considerar a participação nas eleições. Deixou de existir com a ditadura do Estado Novo. Para mais informações, Cf. PINTO, Regina Pahim. **O movimento negro em São Paulo: luta e identidade**. Ponta Grossa: Editora UEPG; São Paulo: Fundação Carlos Chagas, 2013.

⁹ É difícil não associar a imagem de João de Camargo a de um Preto Velho, típico da Umbanda. Cf. SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e Umbanda Caminhos da Devoção Brasileira**. São Paulo: Selo Negro, 2005, p. 122-122. “[...] O preto velho quanto incorporado nos médiuns, apresenta-se com um espírito de um negro escravo muito idoso que, por isso, anda todo curvado, com muita dificuldade, que o faz permanecer a maior parte do tempo sentado num banquinho fumando pacientemente seu cachimbo. Esse estereótipo representa a idealização do escravo brasileiro que, mesmo tendo sido submetido aos maus tratos da escravidão, foi capaz de voltar a terra para ajudar a todos, inclusive aos brancos, dando exemplo de humildade e ressignificação ao destino que lhe foi imposto em vida”

vida, na ordem econômica, política e social. Temos como ponto de partida desse desenrolar a Expansão Marítima europeia, que teve como base de pensamento a busca de metais preciosos e a expansão do comércio pelas lentes do capitalismo comercial, edificando a forma mercadoria como base das relações sociais ao longo do seu desenvolvimento.

Junto desse caminhar, carregava consigo a fé cristã que sedimentou a fundamentação ontológica ao proporcionar um horizonte de catequização e conversão daqueles que julgavam ser desalmados. A invenção da modernidade europeia está diretamente ligada com a relação que se estabeleceu com os outros povos pelo Atlântico, gerando a partir dessa relação com o outro a sua formação humanizada. Nas palavras do professor Dennis de Oliveira (2021, p. 84): “A racionalidade moderna no sentido imposto pelo eurocentrismo não é universal. Ela é branca, eurocêntrica e opressora.”.

Portanto, a proposta do Estado-Nação que se consolida no decorrer desse processo está diretamente ligada à proposta dos colonizadores, numa perspectiva racial. Buscamos mostrar como essa formação eurocêntrica atravessou todos os povos, que foram subjugados por ela obrigando as populações não brancas a terem que mediar suas existências com essa forma de poder. Apontando para as encruzilhadas que a modernidade deixava para população negra, negando sua forma de vida e suas sociabilidades, buscando disciplinar os corpos quando lhes convinha. Do contrário, o fazer morrer se apresentava como modelo de gestão populacional.

Já no segundo capítulo *Construção de um Território Negro Na Diáspora: João de Camargo na cidade do apagamento*, buscamos apresentar como o território foi disputado pelas formas de sociabilidade da população negra e o avanço da modernidade capitalista. Partindo de um horizonte de encruzadas na cidade de Sorocaba, buscamos apresentar que a verticalidade do território, trazida pelo olhar do geógrafo Milton Santos (1926-2001), carrega todo o peso do progresso e da diáspora negra e a horizontalidade advinda do cotidiano das relações constitui o ponto de inflexão que se contrapõem a modernidade. João de Camargo, dessa forma, conseguiu consolidar um raio na sua territorialidade, em que sua localidade obrigou a cidade a lhe respeitar enquanto esteve vivo. Permitindo assim a formação de uma territorialidade negra na Manchester Paulista. Dessa forma, observamos que Sorocaba se moldou também a partir da sua relação com Nhô João.

Notamos que após a sua morte, a proposta de uma cidade branca avançou sobre seu território, tornando o seu espaço um lugar de especulação imobiliária, estando os corpos negros, em sua maioria, presentes apenas para trabalhar. Portanto, apontamos o processo em que a cidade buscou sedimentar um apagamento das memórias negras junto de um afastamento das populações negras dos seus locais de memória e ancestralidade. Observando que dentro da ótica do racismo estrutural, certas vidas são dignas de serem lembradas e outras não. Estas vão vivendo sob a

precarização das condições de existências proporcionadas pelo avanço do capital. Para o neoliberalismo, as funções que antes cabiam ao Estado garantir, como saúde e moradia, passam a ser responsabilidade moral da família cristã. O discurso de eficácia do Estado se traduz na sua minimização, para que o modelo de família inventada pelo ocidente assumira tais papéis. Apontamos que certas vidas e certos corpos têm direito ao processo de luto e de serem lembradas na cidade. Processo que vem sendo negado às famílias formadas pela diáspora negra.

No terceiro capítulo *Memórias em Disputa: Nhô João e as possibilidades de acesso à história negra de Sorocaba*, partimos da análise de três obras que buscam registrar e sistematizar uma representação histórica de João de Camargo, sendo elas: A) *O Mistério da Água Vermelha, Novela Sorocabana* (1925) de Antonio Francisco Gaspar; B) *João de Camargo de Sorocaba: o Nascimento de uma religião* (1999) de José Carlos de Campos e Adolfo Frioli; e C) *João de Camargo: o Homem da Água Vermelha* (2020) do historiador da cidade Carlos Cavalheiro.

Buscamos apresentar uma discussão sobre o acesso à memória negra da cidade e suas representações através da escrita da história por sujeitos brancos que possuíam sua subjetividade atravessada pela modernidade. Partindo desse ponto observamos que tal acesso a esses lugares de memória negra é organizada pelo prisma do contexto sociocultural e político que o país atravessa no momento em que estas obras são gestadas e lançadas; bem como, com a relação destes autores com a cidade de Sorocaba. Ressalva seja feita, neste capítulo não teremos o confronto destas interpretações junto aos respectivos autores. Ficam, no entanto, lançadas algumas pistas para futuras empreitadas analíticas.

Partimos da primeira escrita, pelo ferroviário Antonio Francisco Gaspar – também apontado como historiador/memorialista – que escreveu diversos livros sobre Sorocaba, dentre elas a obra *O Mistério da Água Vermelha, Novela Sorocabana*, escrita em 1925. O período da sua produção está inserida em um contexto em que João de Camargo ainda está vivo e, apesar de gozar de uma certa respeitabilidade em seu território, ainda é alvo de perseguição da Igreja Católica e setores das elites herdadas do colonialismo. A produção que busca trazer uma humanização para João de Camargo, em diálogo com seu tempo histórico, passa por embranquecê-lo construindo um imaginário espírita e cristão desse homem negro. Portanto, o livro busca retratar e construir uma imagem de João de Camargo como um espírito evoluído, comparando-o algumas vezes a Jesus, para fazer um questionamento à cúpula da Igreja Católica.

A segunda obra que analisamos é o trabalho de José Carlos de Campos e Adolfo Frioli, que possuem uma ampla pesquisa sobre a cidade e o seu entorno, chamadas pela imprensa local de historiadores/memorialistas. Esses autores escreveram em 1999 a obra *João de Camargo: o Nascimento de uma religião Sorocabana*. Campos e Frioli buscam construir a sua obra da forma

que olham para o culto e a capela de João de Camargo como um mistério, procurando, de certa forma, convencer o leitor a crer no culto de Nhô João. Os autores reconhecem as origens africanas dos conhecimentos do homem da água vermelha, inclusive adentrando no universo racista da cidade, mas buscando sempre apontar que João de Camargo sabia deixar os espíritos ruins de lado, sempre se referindo ao lado ruim como o de origem africana, como o orixá Omolu, e ainda mantendo uma certa linha interpretativa de que João de Camargo era um espírito de luz. Projetando em Nhô João, influenciados pelo movimento ecumênico que ganhara força na sociedade brasileira em meados do século XX para frente, o imaginário de tolerância religiosa, sendo João de Camargo um verdadeiro ecumênico, segundo os autores.

A terceira obra foi escrita por um historiador local que escreveu diversas obras importantes em torno da temática, abordando o sistema escravista na cidade, e as questões culturais da população negra. Carlos Cavalheiro lançou, em 2020, o livro *João de Camargo: o Homem da Água Vermelha*, buscando apresentar o sujeito histórico por trás do Preto Velho. Dessa forma, o historiador procurou desconstruir a imagem de que João de Camargo era apenas um homem muito humilde, que ao ser iluminado pelos seus guias espirituais acabava consolidando seu espaço na cidade através da fé. O autor apresenta, ao invés disso, um sujeito histórico que percebe as relações de poder da cidade, ao longo da sua trajetória, e vai tomando consciência da sua condição perante a Igreja e setores conservadores da sociedade sorocabana. Um sujeito tensionado, portanto, cuja existência por de trás de um discurso religioso, reflete a dificuldade de reconhecer que João de Camargo tinha plena consciência do lugar que habitava e do lugar que buscava construir por estratégias de enfrentamento e mediações com as forças locais.

CAPÍTULO 1: JOÃO DE CAMARGO, UM NEGRO NA MODERNIDADE DIASPÓRICA

1.1. A modernidade diaspórica

A discussão que se apresentará nesse capítulo parte da necessidade de entender como os corpos negros mediam sua própria existência com a construção do projeto da modernidade durante a primeira metade do século XX no Brasil, se adaptando e resistindo ao projeto positivista da Primeira República. Entendendo a noção de modernidade como Michel Lowy buscou apontar, observamos que: “[...] poucos conceitos são tão equívocos, ambíguos e polissêmicos.” (1992, p. 119). Mas sendo também observada por uma gama de autores como Frantz Fanon, Anibal Quijano, Paul Gilroy e Achille Mbembe como uma forma de racionalização dos processos e se impõem ao mundo via colonialismo e imperialismo, como processo civilizatório.

Dessa forma, a figura de João de Camargo enquanto liderança negra e religiosa tem despertado interesse de distintos pesquisadores(as) que vêm se notabilizando no campo acadêmico e nos espaços de debate público da cidade de Sorocaba. Podemos destacar Antonino Francisco Gaspar (1925), Óscar Sáez (1998), Eduardo Campos e Adolfo Frioli (1999), Silvio Anna (2013), Lourdes Carril e Rosalina Burgos (2020), Vanda Silva (2021), Carlo Cavalheiro (2020), entre outros, que buscam, sobre diferentes perspectivas, elucidar o que foi o passado e o peso da sua memória.

João de Camargo atravessa esse processo não só como uma liderança carismática (FERNANDES, 2011), mas como um corpo negro que deixará sua condição de escravizado para sobreviver aos anseios do projeto civilizatório da Primeira República (1889-1930) na cidade de Sorocaba. Diante dessa perspectiva Nhô João se tornará uma referência de existência e resistência ao fundar – como defendem alguns autores – uma religião em 1906 (CAMPOS; FRIOLI, 1999), sendo um contraponto à racionalidade iluminista que via as epistemologias e crenças não-brancas como formas que se deslocavam do projeto moderno. Frantz Fanon (2008), ainda aponta para a ideia de que estar fora do projeto iluminista, que vislumbrava a humanidade no homem branco, era estar sujeito ao processo civilizatório, isto é, assujeitar-se ao ideal da modernidade.

Essa imposição é feita à maneira em que, num processo histórico passa a se estabelecer relações de alteridade que fundam a modernidade num longo caminho de invenção da Europa como ocidental e branca. Ao relacionar-se com o outro, criará uma categoria de não reconhecimento dos não-brancos. Uma relação de poder que se consolidou com a colonialidade, em que ser o Outro é não pertencer a Europa e não ser branco.

Com o tempo, os colonizadores codificaram como cor os traços fenotípicos dos colonizados e a assumiram como a característica emblemática da categoria racial. Essa codificação foi inicialmente estabelecida, provavelmente, na área britânico-americana. Os negros eram ali não apenas os explorados mais importantes, já que a parte principal da economia dependia de seu trabalho. Eram, sobretudo, a raça colonizada mais importante, já que os índios não formavam parte dessa sociedade colonial. Em consequência, os dominantes chamaram a si mesmo de brancos. (QUIJANO, 2010, p. 117-118).

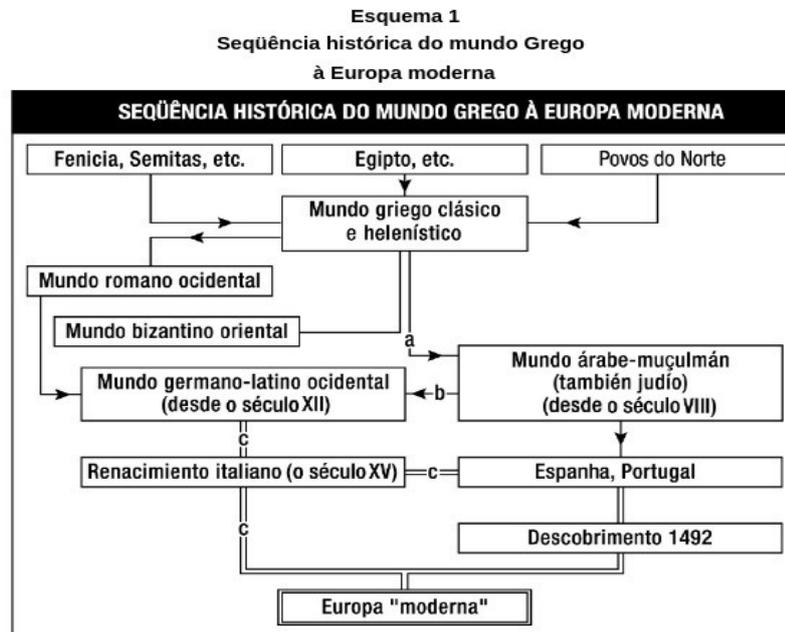
A categoria branco, veio a se tornar um padrão de universalidade, e um padrão mundial de poder. Quijano ainda complementa.

Na América, a idéia de raça foi uma maneira de outorgar legitimidade às relações de dominação impostas pela conquista. A posterior constituição da Europa como nova identidade depois da América e a expansão do colonialismo europeu ao resto do mundo conduziram à elaboração da perspectiva eurocêntrica do conhecimento e com ela à elaboração teórica da idéia de raça como naturalização dessas relações coloniais de dominação entre europeus e não-europeus. Historicamente, isso significou uma nova maneira de legitimar as já antigas idéias e práticas de relações de superioridade/inferioridade entre dominantes e dominados. Desde então demonstrou ser o mais eficaz e durável instrumento de dominação social universal, pois dele passou a depender outro igualmente universal, no entanto mais antigo, o intersexual ou de gênero: os povos conquistados e dominados foram postos numa situação natural de inferioridade, e conseqüentemente também seus traços fenotípicos, bem como suas descobertas mentais e culturais. Desse modo, raça converteu-se no primeiro critério fundamental para a distribuição da população mundial nos níveis, lugares e papéis na estrutura de poder da nova sociedade. Em outras palavras, no modo básico de classificação social universal da população mundial. (QUIJANO, 2010, p. 118).

Dessa forma, os europeus consolidaram uma tecnologia de dominação sobre os demais povos que consistia em reconhecer a si próprio enquanto civilizado, enquanto delegava ao outro a barbárie. Para desse modo justificar a espoliação econômica que viria decorrer da expansão do capital, cabendo aos povos se assujeitarem a tal dinâmica de poder. Esse assujeitamento ao processo civilizatório imposto pela Europa consiste em fazer o Outro, entendido aqui como todo povo não-branco, submeter-se pela violência aos valores modernos. Para empreender seu projeto, fez-se necessário aos europeus inventarem-se enquanto Ocidente e humanidade idealizada ao longo de todo o processo da Expansão Marítima e do Imperialismo, estabelecendo o “nós” europeu e o “eles” selvagem. A modernidade passa, assim, a se adequar dentro da proposta civilizatória europeia e tomar gradativamente a forma que a burguesia necessitava que tomasse, isto é, a forma mercadoria.

Quanto a invenção dessa modernidade de uma maneira eurocêntrica o teórico Enrique Dussel em seu texto, *Modernidade e eurocentrismo* (2005), apresenta como os europeus foram edificando essa percepção a sua maneira, apagando os povos que no decorrer do processo histórico consideraram irrelevantes para a formatação do homem racional. Dussel nos apresenta dois quadros elucidativos.

Imagem 2. Constituição da modernidade.



Fonte: DUSSEL, Enrique. Europa, Modernidade e eurocentrismo. *In:* LANDER, Edgardo. **Colonialidade de saber:** eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, Conselho Latinoamericano de Ciências Sociais, 2005, p. 26.

Imagem 3. Invenção eurocêntrica da modernidade.



Fonte: DUSSEL, Enrique. Europa, Modernidade e eurocentrismo. *In:* LANDER, Edgardo. **Colonialidade de saber:** eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, Conselho Latinoamericano de Ciências Sociais, 2005, p. 27.

O esquema apresentado na primeira figura apresenta a construção da modernidade feita a partir da contribuição de diversos povos, que existiam antes da ideia da racionalidade estar presente, sendo muito destes difusores, intérpretes e herdeiros diretos da filosofia grega, que com o passar do tempo envolveram-se em conflitos e trocas culturais que edificaram junto ao mundo europeu latino o que viria a ser o mundo moderno. Já no segundo esquema observamos a invenção eurocêntrica consolidada principalmente a partir do século XVII (DUSSEL, 2005), para legitimar o domínio ideológico dos europeus perante os povos “bárbaros”.

A respeito deste processo em que se constitui a modernidade, como processo civilizatório, Achille Mbembe, ao observar mais propriamente o continente africano e o atlântico, afirma:

Nessas pias batismais da nossa modernidade, pela primeira vez na história humana, o princípio racial e o sujeito de mesma matriz foram operados sob o signo do capital, e é justamente isso que distingue o tráfico negreiro e suas instituições das formas autóctones de servidão. Com efeito, entre os séculos XIV e XIX, o horizonte espacial da Europa alargou-se consideravelmente. O Atlântico foi-se tornando o epicentro de uma nova concatenação de mundos o lugar de onde emergiu uma nova consciência planetária. Esse acontecimento se segue as tentativas europeias anteriores de expansão rumo às Canárias, a Madeira, aos Açores e as Ilhas de Cabo Verde, correspondentes à etapa inicial de plantations utilizando mãos de obra de escravos africanos (MBEMBE, 2018, p. 32-33).

A colonização se tornará o processo de mercantilização dos viventes, transformando o Atlântico no palco dessa nova consciência planetária (MBEMBE, 2018), portanto, é necessário trazer a história a contrapelo (BENJAMIN, 2011) para observamos as contradições entre civilização e barbárie que levaram ao colonialismo. Sobre este tema, em sua célebre obra *O Discurso sobre o Colonialismo*, Aimé Césaire busca apresentar o que sustentou o palco em que se apresentou o espetáculo civilizatório. Em suas palavras:

Isso significa que o essencial aqui é ver com nitidez, pensar com nitidez, entender temerariamente, responder com nitidez à inocente pergunta inicial: o que, em seu princípio, é a colonização? É concordar que não é nem evangelização, nem empreendimento filantrópico, nem vontade de empurrar para trás as fronteiras da ignorância, da doença e da tirania, nem expansão de Deus, nem extensão do Direito, é admitir de uma vez por todas, sem recuar ante as consequências, que o gesto decisivo aqui é do aventureiro e do pirata, dos mercenários em geral, do armador, do garimpeiro e do comerciante; do apetite e da força, com a sombra maléfica, por trás, de uma forma de civilização que, em um momento de sua história, se vê obrigada internamente a estender à escala mundial a concorrência de suas economias antagônicas (CÉSAIRE, 2020, p. 10).

Ainda complementa Césaire:

Continuando minha Análise, acho que a hipocrisia é de data recente; que nem Cortez descobrindo o México do alto dos grandes toscalis, nem Pizarro diante de Cuzgo (ainda

menos Marco Polo diante de Cambaluc), arvoram-se mensageiros de uma ordem superior, que mantêm; que saqueiam; que tenham capacetes, lanças, cupidez; mas os embusteiros vieram depois e o grande responsável nesse campo é o pedantismo cristão, por ter elaborado as equações desonestas: cristianismo = civilização; paganismo = selvageria, das quais só poderiam resultar as abomináveis consequências colonialistas e racistas, cujas vítimas os índios, amarelos e negros (CÉSAIRE, 2020, p. 10-11).

Partindo de uma experiência escravagista e mercantil que ligava Europa, África e América, a formação do Brasil é orientada pelo projeto de modernidade. A implementação deste projeto se dá pela forma dos mais vis atos de dominação e espoliação dos povos não-brancos, cobertos pela justificativa da falta de humanidade desses povos ou da necessidade de cristianização, constituindo relações de poder bem distantes dos ideais de liberdade, igualdade e fraternidade.

Tendo isso em vista, busca-se entender como os corpos negros em diáspora, sobreviveram e existiram em um Brasil pós-abolição com a proclamação de uma república que buscava o seu lugar no mundo civilizado. Bebendo nas fontes do liberalismo e do positivismo, buscou-se construir uma constituição que se dizia liberal mas que apontava muito bem o formato da cidadania e como ela seria exercida no horizonte defendido pelos republicanos. O historiador José Murilo de Carvalho, em sua obra *Os Bestializados: O Rio de Janeiro e a República Que Não Foi* (1987), aponta uma forte influência das ideias do teórico Stuart Mill para a reforma da constituição de 1891, que consistia em ver o voto e a participação política não como sendo natural, mas como sendo concedida pela sociedade àqueles que são merecedores. Dirá “no Império como na República, foram excluídos os pobres (seja pela renda, seja pela exigência de alfabetização), os mendigos, mulheres, os menores de idade e, as praças de pré, os membros de ordens religiosas.” (CARVALHO, 1987, p. 44-45).

Continuando sua análise, insiste na discriminação dos analfabetos pela constituição, pois não havia obrigação do estado de oferecer uma educação primária segundo o historiador. Ao longo do livro José Murilo de Carvalho, deixa transparecer em suas comparações com a Monarquia, a sua inclinação para com o regime imperial.

A Constituição de 1891 também retirou um dispositivo da anterior que referia à obrigação do Estado de promover os socorros públicos, em outra indicação de enrijecimento da ortodoxia liberal em detrimento dos direitos sociais. O Código Criminal de 1890 teve a mesma inspiração. Tentou proibir as greves e coligações operárias, em descompasso com as correções que já se faziam na Europa à interpretação regida do princípio liberdade de contrato de trabalho. Foi a ameaça de greve por parte de alguns setores do operariado do Rio que forçou o governo a reformar logo os artigos que continham a disposição anti operária (205-206). (CARVALHO, 1987, p. 45).

A república que não foi, se materializou ao longo da sua trajetória, marcada pelo controle das oligarquias locais, no que se convencionou chamar das repúblicas dos coronéis, tendo em vista

que o voto além de ser extremamente restrito, era ainda aberto. Permitindo que as forças políticas locais controlassem o voto das suas regiões, fazendo assim suas articulações em escalas maiores. Isso apresenta a estrutura das sociedades advindas do período colonial, a elite proprietária de terras e de escravos continuava a controlar as esferas de poder. E mais, seguia a ditar as formas de gestão populacional fazendo com que o poder do homem branco permanecesse intacto. Se precavendo ainda dos ideais socialistas que chegavam com o processo de branqueamento da sociedade promovida por essa mesma elite.

Essas elites sempre se mantiveram atentas ao desenvolvimento teórico que o chamado mundo civilizado produzia, para poder se adequar às normas de etiqueta e manter seu domínio em sintonia com as da burguesia europeia conforme as necessidades locais para construção da identidade nacional¹⁰. Durante o século XIX os espíritos evoluídos da Europa passaram a justificar práticas sob a ótica do evolucionismo e do progresso, para fundamentar a exploração da classe trabalhadora internamente e a continuidade do colonialismo na África e na Ásia. Eric Hobsbawm (2014, p. 386) aponta que:

Essas eram, obviamente, dominantes nas ciências sociais e, mesmo nas ciências naturais mais relevantes para a sociedade e suas preocupações, o elemento social e político era muitas vezes crucial. No período que nos interessa, este era plenamente o caso de todas áreas da biologia que atingiam diretamente o homem social, e de todas as que podiam ser vinculadas ao conceito de “evolução” e ao nome cada vez mais carregado de constatações políticas de Charles Darwin. Ambos tinham um conteúdo ideológico forte. Sob a forma de racismo, cujo papel central no século XIX nunca será demais ressaltar, a biologia era essencial para uma ideologia burguesa teoricamente igualitária, pois deslocava a culpa das evidentes desigualdades humanas da sociedade para a natureza (A era do capital, capítulo 14:2) Os pobres eram pobres por terem nascidos inferiores.

O avanço do iluminismo culminou na explicação científica da sociedade e das suas condições de existência, propondo uma biologização desta sociedade em análise. É importante notar que a Revolução Francesa (1789) buscava trilhar um caminho da igualdade perante a República, porém o desenvolvimento do capitalismo trazia consigo internamente para a Europa o problema da classe operária, que não usufruía das conquistas científicas como a burguesia. Não à toa a noção de

¹⁰ Cf. ORTIZ, Renato. **Cultura brasileira e identidade nacional**. São Paulo: Editora Braziliense S.A, 1985, p. 29-30. “Uma primeira conclusão se impõe. No momento em que as teorias raciológicas entram em declínio na Europa, elas se apresentam como hegemônicas no Brasil. Torna-se, assim, difícil sustentar a tese da “imitação”, da “cópia” da última moda; existe na realidade uma defasagem entre o momento de produção cultural e o momento de consumo. Por outro lado, tem-se que esse consumo é diferenciado, Manuel Bonfim se volta para um autor como Topinard, a ponto de Skidmore se surpreender com seu conhecimento “atualizado” da literatura antropológica, Sílvio Romero prefere Agassiz ou Broca. O processo de “importação” pressupõe, portanto, uma escolha da parte daqueles que consomem os produtos culturais. A elite intelectual brasileira, ao se orientar para a escolha de escritores como Gobineau, Agassiz, Broca, Quatrefages, na verdade não está passivamente consumindo teorias estrangeiras. Essas teorias são demandadas a partir das necessidades internas brasileiras, a escolha se faz assim “naturalmente”. O dilema dos intelectuais do final do século é o de construir uma identidade nacional. Para tanto é necessário se reportar às condições reais da existência do país.”

nação passa aos poucos a cumprir um papel ideológico fundamental para o projeto de expansão burguesa, pois as determinações biológicas de pobreza da classe trabalhadora passaram a ser uma questão de concessão interna para manter a nação de pé, frente a investida do colonialismo onde a exploração assumia conotações piores em relação ao trabalho assalariado que ao longo da construção da luta teve reformas para melhoria das condições de trabalho.

Vale lembrar que a Revolução Haitiana (1791–1804) mostrou claramente os limites do iluminismo, já que o processo foi conduzido pelos escravizados que, mirando na revolução que caminhava na metrópole, buscavam trazer seus sonhos aos colonizados também. Como os colonizados se enquadram na categoria Outro, ou seja, não dotados da branquitude europeia, não podiam ter sua igualdade reconhecida pelos franceses e muito menos pelo mundo europeu. Achille Mbembe aponta em seu livro intitulado *Sair da Grande Noite – Ensaio sobre a África descolonializada*:

Essa tensão entre raça, cultura e nação não foi completamente suprimida nem pela Revolução nem pelo republicanismo. Certamente, a Revolução afirmara a primazia da igualdade de todos e o perecimento comum à cidade republicana acima de todos as outras formas de distinção social ou racial. Mas, ao mesmo tempo, a França revolucionária não deixara de fazer da diferença racial um fator de definição de cidadania. Pouco a pouco, a tensão entre um universalismo que ignorava a cor e um republicanismo liberal que apreciava os estereótipos raciais mais grosseiros enraizou-se na ciência e na cultura popular francesa no momento de expansão colonial. Ela foi exacerbada num contexto onde o imperialismo colonial tinha como função reanimar a nação e o “caráter francês” e “diminuir os benefícios da nossa civilização”. Em suma a necessidade de difundir nossa “civilização” só se justifica através da distinção nacional entre França e seus Outros. (MBEMBE, 2019, p. 68).

Portanto, cabe ressaltar que o projeto de construção de um Estado-Nação, a delimitação do seu território e a constituição de uma ideia de povo passa pela caracterização da ideia de raça – cultura, ciência e raça se misturam como marca definidora de uma nação dentro do espectro da modernidade. Assim o Darwinismo Social veio no bojo do progresso científico para definir a ideia de povo e para justificar novas investidas do mundo europeu aos ditos não civilizados. As teorias se espalharam pelo mundo e buscaram justificar em termos biológicos questões que eram fruto do processo histórico (ALMEIDA, 2019).

A historiadora Lilia Schwarcz em seu célebre livro *O Espetáculo das Raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930)*, apresenta o quanto esse debate se sedimentou nas instituições de saber brasileiras nos finais do século XIX até meados do século XX. Instituições tais como universidades que ganhavam corpo como a faculdade de direito de Recife e São Paulo, como o Instituto Histórico Geográfico Brasileiro e Museus que buscavam apresentar as questões para o ecodesenvolvimento da nação, e sua entrada no mundo civilizado.

Observando os chamados homens da “ciência” brasileira e os debates que intelectuais como Sílvio Romero travavam a época – buscando entender as transformações que o Império Brasileiro passava após a desastrosa campanha na Guerra do Paraguai (1864-1870). A década de 1871 apresentava uma série de transformações que sinalizavam o novo tempo que estava por vir, como a Lei do Ventre Livre (1871) que deixara claro que a escravidão estava com seus dias contados. Cabia pensar qual tipo de nação se construiria a partir disso, como classificar a sociedade brasileira. Conforme Lilia Schwarcz.

Apesar das exaltações, próprias de um intelectual que viveu intensamente o momento que narrou, o fato é que tudo parecia novo, os modelos políticos, o ataque a religião, o regime de trabalho, a literatura, as teorias científicas. Com efeito, esse período coincide com a emergência de uma nova elite profissional que já incorporava os princípios liberais à sua retórica e passava a adotar um discurso científico evolucionista como modelo de análise social. Largamente utilizado pela política imperialista europeia, esse tipo de discurso evolucionista e determinista penetra no Brasil a partir dos anos 70 como um novo argumento para explicar as diferenças internas. Adotando uma espécie de “imperialismo interno”, o país passava de objeto a sujeito das explicações, ao mesmo tempo que se faziam das diferenças sociais variações raciais. Os mesmos modelos que explicavam o atraso brasileiro em relação ao mundo ocidental passavam a justificar novas formas de inferioridades. Negros, africanos, trabalhadores, escravos e ex-escravos – “classes perigosas” a partir de então – nas palavras de Sílvio Romero transformaram-se em “objetos da ciência” (Prefácio de Rodrigues 1933/28) Era a partir da ciência que se reconheciam diferenças e se determinavam inferioridades (SCHWARCZ, 1993, p. 37-38).

Dispondo dessa percepção como forma de entender a construção brasileira, olhar para João de Camargo como um corpo negro que transitou pelo escravismo, pela abolição e pelo advento da república, vindo a falecer em 1942, já na Era Vargas, é observar que ele percorreu sua jornada através da mistificação de uma Sorocaba industrializada que, sob a alcunha de Manchester Paulista (PINTO JUNIOR, 2003), buscava posicionar a si própria como um polo moderno de industrialização.

Assim, cabe perguntar: como conseguiu Nhô João atravessar todo esse período histórico, não só sobrevivendo, mas também existindo e criando formas de existir? Como conseguiu mediar sua ancestralidade com a imposição de uma modernidade que descartava os saberes não europeus, empurrando-os à extinção? Como criou um território negro e um refúgio para os indesejáveis dentro da Manchester Paulista?

Tais questões nos jogam ao passado buscando decifrar como a trajetória desses sujeitos negados pela branquitude¹¹ deram diversos sinais de sua existência ao longo do período

¹¹ Para uma definição sucinta do conceito de branquitude, utilizei a definição proposta por Lourenço Cardoso citada por Júlio Bataiote. Para mais informações Cf. BATAIOTE, Julio César, **Racismo, Higiênismo e Controle Social**. A construção dos espaços asilares manicomial e de mendicância em Sorocaba, Dissertação de mestrado em Estudos da | Condição Humana UFSCAR Campus Sorocaba, 2022, p. 10. “Entende-se por branquitude a pertença étnico-racial atribuída ao branco, podemos entendê-la como o lugar mais elevado da hierarquia racial, o poder de classificar os outros

republicano. República esta que soprou os ventos da cidadania em sua proclamação e que, simultaneamente, negou este direito à massa negra que se encontrava formalmente liberta, mas despida dos meios de integração à sociedade que se construía.

Dessa forma, cabe retomar que Sorocaba transitava do século XIX para o XX buscando seu lugar de destaque no processo de desenvolvimento capitalista. A transição acontece em circunstâncias ímpares, pois a cidade deixará de ser tropeira para vislumbrar a construção das fábricas e a interjeição do trabalho assalariado. Um dos principais símbolos desse progresso será a construção da linha de ferro Sorocabana que permitirá à cidade estabelecer contato direto com a capital.

A estrada de Ferro foi construída em um contexto em que Sorocaba precisava escoar sua produção de algodão – um esforço considerável de certos setores da elite local, como o do empresário Matheus Maylask. A ferrovia possibilitou a chegada dos ares da modernidade, permitindo à cidade sentir a sensação do progresso. Foi o que constatou Luciano Leite (2021) a respeito dos plantadores e beneficiadores de algodão:

Os grandes plantadores e beneficiadores de algodão da época foram também os empreendedores. Tanto é assim, que esses mesmos senhores ocuparam cargos de direção nos primeiros anos da ferrovia. Essa elite, embora capitalizada, precisou convencer os demais empreendedores locais e a própria população de uma forma mais ampla, dos benefícios que a ferrovia traria à cidade e estimulá-los a investir na nova companhia. (LEITE, 2021, p. 30).

A cidade se modernizava e adentrava no século XX carregada de promessas e expectativas acerca das possibilidades de resoluções através das conquistas científicas. O desenvolvimento tecnológico permitiu ao mundo vislumbrar novas possibilidades em relação à arte e à cultura. Tais como a criação do gramofone que permitiria a reprodução da música em ambientes diversos e a ampliação do acesso ao cinema, promovendo o contato com as imagens e a visualização de novos mundos. Sorocaba recebe seu cinematógrafo no início do século. Conforme observa Arnaldo Pinto Júnior:

Combinação de um espetáculo de luzes que projetam imagens num ambiente escuro, aparelho movido à energia elétrica, o cinematógrafo presenteava o público com imagens geradas pela técnica. Na “era da ciência”, o mundo usufruiria dos avanços do progresso conquistado pela humanidade. Os seres humanos civilizados não tinham limites dominando a natureza. A velocidade da vida moderna chegava a todos os cantos de forma irresistível e irreversível. No caminho do progresso, Sorocaba recebia no início do século XX mais um

como não brancos, dessa forma, significa ser menos do que ele. Ser branco se expressa na corporeidade, isto é, a brancura, vai além do fenótipo. Ser branco consiste em ser proprietário de privilégios raciais simbólicos e materiais.” (CARDOSO, 2008, p. 178 apud BATAIOTE, 2022, p. 10).

dos símbolos da modernidade capitalista: o cinematógrafo ambulante. (PINTO JÚNIOR, 2003, p. 34).

Essa vida que chegava à cidade de Sorocaba, buscava apresentar o novo tempo do mundo. Porém a cidade herdava do século XIX não apenas o mandonismo das elites locais, como também um corpo populacional diverso – que abrigava aquilo que a cidade buscava esquecer: a escravidão negra que participou ativamente da construção da cidade. Sorocaba aboliu a escravidão um pouco antes da lei Áurea em 1887, tendo tido um movimento abolicionista presente para tal advento.

No entanto, essa quantidade de ex-escravizados que habitavam a cidade logo se tornava motivo de preocupações para a ambientação da cidade que buscava alcançar a civilidade moderna. Tendo em vista que esse negro liberto se via desconectado do mundo que habitava, pois não houve por parte do estado a possibilidade de incisão cidadã para tal categoria – que não via no mundo do trabalho nenhum sentido de existência, apenas a continuidade de uma vida de serviços a serem prestados. Não à toa essa população negra em partes buscou negar-se ao mundo do trabalho civilizado, pois a experiência com o mundo a sua volta mostrava ainda que pouco ou quase nada havia mudado para sua condição de vida, que continuava a ser ainda uma sobrevivência.

A abolição aparentemente precoce e “civilizatória” trazia consigo a proposta higienizadora da almejada nova divisão do trabalho, buscando se livrar desse estigma negro e moldar conforme a necessidade industrial idealizada pelas elites locais (BATAIOTE, 2022). Sobre isso ainda, Carlos Cavalheiro publicou um texto no Portal Palmares em 2010, intitulado *Considerações sobre o etnocentrismo e o preconceito em Sorocaba e Meio Tietê*, fazendo a seguinte observação:

O preconceito étnico poderia ser um desses fatores, aliado a falta de oportunidade econômica. Com efeito, em janeiro de 1888, comemorando ainda a liberdade antecipada dos escravos de Sorocaba (ocorrida em 25 de dezembro de 1887), o Diário de Sorocaba publicou nota em que termina dizendo que se obtivera a emancipação dos escravos sorocabanos “sem abalos ou desorganização do trabalho”.^[11] Isso porque desde o início dos anos de 1880, pelo menos, os políticos e a classe dominante buscava a substituição dos braços escravos por trabalhadores ‘livres’ chegando a intentar a imigração de chineses para tanto, o que foi considerada como uma infeliz idéia uma vez que “tivemos o elemento servil, lutamos para extingui-lo; vamos criar o elemento chim, e no futuro nos acharemos em dificuldades eguaes, se não maiores...”. Acreditava-se que o chinês poderia espantar os imigrantes europeus, desejados por se apresentarem como “modelo do perseverante, honesto, de hábitos morigerados e tendências à poupança e à estabilidade no emprego”.^[13] Ademais, o imigrante europeu servia à ideologia do branqueamento, que procurava diminuir o número de negros e pardos no Brasil, tanto pela proporcionalidade em relação ao número de brancos como através das miscigenações. Por esse motivo havia uma preferência pela ocupação dos postos de trabalho existentes por imigrantes brancos. (CAVALHEIROS, 2007).

Dando continuidade ao projeto disciplinatório a cidade começou a dar início à Guerra a Vadiagem¹², sendo sistematizada via imprensa a necessidade de disciplinação dos corpos negros para o trabalho. Nessa guerra, impunha-se a ausência de liberdade de escolha para esses “homens livres”, o progresso exigia a total submissão ao projeto hegemônico da cidade, que andava em pleno diálogo com o país e o mundo civilizado.

Carlos Cavalheiros (2010) ao analisar a imprensa do período, principalmente o *Diário de Sorocaba* chega à seguinte observação:

No dia seguinte, o 04 de abril de 1888, o mesmo *Diário de Sorocaba* repercute em primeira página uma matéria publicada na Gazeta de Campinas sobre o aumento da vadiagem decorrente da “emancipação quasi geral dos escravos que viviam sujeitos ao trabalho...”. Dois dias depois, dia 06 de abril, o delegado em exercício Joaquim Silvério Júnior é aplaudido pelas enérgicas providências tomadas na Guerra a Vadiagem que se instalará em Sorocaba.

O Posicionamento do Jornal Diário de Sorocaba, que parece refletir os anseios da classe dominante, deixa explícita a ideia que aos libertos não facultada a opção de não trabalhar e, mais ainda, que a vadiagem era resultado processo de abolição – campanha essa que paradoxalmente foi apoiada pelo mesmo jornal – e de uma tendência natural do ex-escravo de não ser dado ao trabalho. É bom lembrar as palavras ditas num dos artigos parcialmente transcrito nesse trabalho: “o escravo não foge do cativo, e sim do trabalho”. Quem não estivesse a ideologia do trabalho, que não dispusesse sua força de trabalho para auferir os lucros da classe dominante possibilitasse a idealização do progresso, era taxado de imoral. (CAVALHEIRO. 2010, p. 50-51).

A transição do século XIX para o XX veio carregada da necessidade de não só apresentar o novo, como conduzir ideologicamente o que era o novo e garantir pelas diversas maneiras de coerção que a única possibilidade do progresso era a visão adotada pelas elites locais. A consolidação da Guerra à Vadiagem veio acompanhada da ciência da época que passava a determinar quais eram as classes perigosas e as raças inferiores. Logo a cidade de Sorocaba não só vai obrigar a doutrinação ao trabalho como condição de existência, como vai buscar branquear sua cidade, já que a população negra será sistematicamente discriminada (CAVALHEIRO, 2010).

Essas mudanças oriundas da racionalidade ocidental chegam à cidade, a modernidade se apresenta à sociedade das tais deveras maneiras, tanto pela técnica, pelas indústrias e também pela necessidade de incorporação de novos hábitos. Como nas palavras de Pinto Júnior:

Os choques entre os antigos hábitos e as novas exigências da sociedade moderna trouxeram a necessidade da construção de modelos de comportamento, etiqueta e sociabilidade para as cidades em rápido crescimento. Buscar esses modelos em lugares distantes e desconhecidos, para a maioria das populações urbanas, pode ter sido uma grande estratégia de debelar as resistências ao processo de transformações modernas que a sociedade passou

¹² Cf. CAVALHEIRO, Carlos Carvalho. **Vadios e Imorais Preconceito e Discriminação em Sorocaba Médio Tiete. Sorocaba.** Sorocaba: Create Editora, 2010, p. 37. O autor aponta para a seguinte questão: “Após a libertação antecipada dos escravos de Sorocaba, ocorrido em dezembro de 1887 a imprensa escrita, ou seja, o *Diário de Sorocaba*, começa a destacar notícias de atuação da polícia ao que se deu nome “Guerra a vadiagem”.

a experimentar. As grandes cidades, indecifráveis até para seus próprios moradores, tornaram-se paradigmas de progresso e de oportunidades aos sujeitos interessados em produzir sua ascensão social. Muitas vezes confusos, diante das transições culturais do mundo de então, os sujeitos foram envolvidos por um discurso fantasmagórico de riqueza e tecnologia acessível a todos. (PINTO JÚNIOR, 2003, p. 45).

Na proposta da ordem e do progresso, Sorocaba estava em pleno diálogo com o projeto de branqueamento da sociedade brasileira, processo motivado pelas ideias de alguns ideólogos eugenistas, como Nina Rodrigues e Oliveira Vianna, que apontavam como causa do atraso brasileiro a população negra. Nina Rodrigues se tornou símbolo do seu período por pensar as questões nacionais deixando toda uma escola de pensamento na Primeira República. Sobre isso, Mariza Correa (2001) comenta:

Tentando aprofundar o conhecimento de nossa realidade, as novas “classes ilustradas” chegariam, por vias transversais, a uma problemática que era também central no pensamento científico europeu e norte americano do seu tempo: como dar conta, teoricamente, das evidentes desigualdades concretas entre os homens. O atalho que esta questão tomou no Brasil estava diretamente ligado à presença entre nós de milhões de descendentes de africanos, as “classes perigosas” aqui eram inicialmente compostas por eles e só muito mais tarde as classes trabalhadoras, maciçamente integradas por imigrantes, serão objeto da mesma atenção da ciência. Não é por acaso que os discípulos de Nina Rodrigues se especializarão também em questões como acidentes de trabalho na década de 20, incluindo na sua preocupação o estudo da composição racial desta classe. (CORREA, 2001, p. 25).

Ainda para Oliveira Vianna, segundo Maria Stella Bresciani, em seu artigo intitulado *Projetos políticos na interpretação do Brasil da primeira metade do século XX para a Revista História*, aponta para a seguinte observação.

Outro pressuposto definido pelo autor diz respeito ao objeto de suas “investigações, as populações rurais”, cuja “influência silenciosa, obscura, subterrânea” seria, a seu ver, as “matrizes da nacionalidade.” Não há nesse primeiro livro as longas digressões sobre as “raças” presentes na composição social brasileira, que lhe valeriam a denominação de racista, e às quais se dedicou em *Raça e assimilação*, publicado em 1932, e no qual afirmava “somos uma nacionalidade, para cuja formação o índio e o negro entraram em contribuição copiosíssima”. Completa o quadro de Populações meridionais a afirmação de que “depois da abolição do trabalho servil em 88, o nosso povo entra numa fase de desorganização profunda e geral, sem paralelo em toda a sua história” o que justifica o recorte temporal não abranger o período republicano, que “perturbadíssimo por crises sociais, econômicas e políticas”, exigiria um estudo a parte. (2010, p. 195).

A proposta que se estabeleceu para o projeto nacional passou pela desumanização do negro, relegando-o a uma categoria inferior ao branco e assim, justificando o projeto de branqueamento que vinha da esteira do progresso das elites brasileiras. Tal como observou Moura (2019):

Em vista disso, a imagem do negro tinha de ser destruída da sua dimensão humana. De um lado havia necessidade de mecanismos poderosos de repressão para que ele permanecesse naqueles espaços sociais permitidos e, de outro, a sua dinâmica de rebeldia que a isso se opunha. Daí a necessidade de ser ele colocado como irracional, as suas atitudes de rebeldia como patologia social e mesmo biológica. (MOURA, 2019, p. 46).

Dentro dessa estrutura, a população negra buscou se desenvolver e mediar sua vida em um Estado que projetou seu apagamento. Tais relações se desenvolveram de diversas formas dentro do território brasileiro, tendo nessa mediação aspectos culturais e a criação de organizações que iam desde as irmandades negras, até meados da Era Vargas (1930-1945), à fundação da Frente Negra¹³, entidade que visava inserir a população negra no processo de cidadania.

Essas relações se configuraram como um ponto de inflexão dentro desse projeto civilizatório brasileiro, pois a presença negra se fez presente nos mais diversos polos da sociedade e foi se reinventando, reconstruindo sua história nesse processo. Haja vista a história do samba, que se nutria dentro das casas das tias baianas em eventos que misturavam os momentos de religiosidades à festa, passando, aos poucos, a constituir seus “escritórios” nos bares da cidade do Rio de Janeiro (VIANNA, 2002).

Essa presença negra no cotidiano das cidades brasileiras foi fruto de diversas investidas do Estado para reprimir suas formas de vida, já no início do período republicano, condenando a vadiagem, “em 1893, durante o governo de Floriano Peixoto, um Decreto Legislativo Federal de nº 143, de 12 de julho, autorizou a criação de estabelecimentos voltados para a correção, pelo trabalho, dos vadios e vagabundos.” (JUNIOR, 2014, p. 4). Sendo importante apontar que Sorocaba, ao lidar com suas questões locais/particulares, andava dialeticamente ligada à totalidade dos adventos da modernidade.

João de Camargo atravessou esse universo experimentando o assujeitamento imposto pelo processo “civilizatório” da Primeira República (1889-1930), negociando a sua sobrevivência com o seu chamado a ancestralidade africana (CAMPOS; FRIOLI, 1999). Em um local que se tornou ponto sagrado para muitos na cidade, a Cruz de Alfredinho, no córrego da água vermelha, ele construiu sua capela em 1906.

Ao levantar sua Igreja Negra e Misteriosa da Água Vermelha, Nhô João tensionará o projeto modernizador da cidade, pois sua religiosidade carregava todos os símbolos do “atraso”. Seu corpo não deveria propor uma nova forma de existir nesse mundo, não deveria propiciar a lembrança do legado escravista da sociedade brasileira, deveria estar disciplinado ao trabalho, ao

¹³ Entidade negra que durou de 1931 a 1937, sendo a Frente Negra uma organização que buscou atuar em várias frentes, como a imprensa negra da época, chegando a considerar a participação de eleições. Deixou de existir com a ditadura do Estado Novo. Para mais informações, Cf. PINTO, Regina Pahim. **O movimento negro em São Paulo: luta e identidade**. Ponta Grossa: Editora UEPG; São Paulo: Fundação Carlos Chagas, 2013.

desenvolvimento do capitalismo. O que as elites sorocabanas buscavam apagar do imaginário social era o fato de que os corpos negros em diáspora, não eram apenas animais que detinham a força necessária para exploração. Mas sim sujeitos históricos que tensionavam sistematicamente a história do capitalismo. João de Camargo trará consigo toda a memória da diáspora em seu corpo, toda sabedoria ancestral que se materializará na figura de um Preto Velho. Ao encontrar as frestas, e os caminhos tortuosos a se trilhar durante a sua sobrevivência. Existirá como uma figura que lembrará a cidade que ela também é negra.

1.2. “A consciência de si” no assujeitamento

Utilizando dos saberes que herdou de sua mãe e a formação católica que recebeu de seus proprietários nos tempos de cativo, João de Camargo passou a atender as pessoas que lhe pediam cura. Construiu sua igreja buscando estabelecer um espaço para que suas práticas fossem possíveis. E aos poucos, sua fama foi se alastrando pela cidade, lá na região da água vermelha¹⁴ surgia uma possibilidade de cura para os indesejados e logo também uma possibilidade de se encontrar um abrigo. A fama de Nhô João aumenta rapidamente no decorrer da década de 1910, sendo importante notar que a Capela veio a se tornar espaço de acolhimento, aconselhamento e cura através da fé. Em um período histórico em que o acesso a recursos contra enfermidades pelas populações mais pobres era escasso, o nome de João de Camargo crescia não só pela cidade como pelo próprio Brasil ao ponto que na década de 1920 a revista O Malho – também publicada no Rio de Janeiro - fez uma extensa matéria sobre o “papa negro”. No decorrer dessas décadas a fama foi acompanhada da resposta conservadora das elites sorocabanas. A imprensa local, por meio de jornais como Correio Paulistano, Cruzeiro do Sul e até de âmbito estadual como O Estado de São Paulo, passaram a persegui-lo sistematicamente (CAVALHEIRO, 2020), construindo uma imagem do negro incivilizado e proporcionando um ambiente hostil a figura de Nhô João.

A respeito da construção de um imaginário hostil sobre a figura de João de Camargo pelos veículos de imprensa mencionados, o historiador Carlos Cavalheiro aponta que as reclamações de moradores do bairro da Água Vermelha nos jornais locais, a exemplo do Jornal Cruzeiro do Sul, denunciavam que por conta da Capela havia desordem e reunião de multidões na área, essas publicações foram o estopim para que sua prisão fosse decretada em 1913.

Em menos de uma semana, depois dessa nota pública na imprensa, o delegado de polícia Accacio Nogueira já havia providenciado a prisão de João de Camargo e instado o curandeiro a demolir sua capela. No inquérito, o delegado sustentou a acusação de

¹⁴ De acordo com Cavalheiro (2020), esse córrego deu o nome informal ao bairro Jardim Vergueiro de Região da Água Vermelha, devido a tragédia que resultou na cruz de Alfredinho. João de Camargo utilizou também e nomeação – água Vermelha. Logo em seguida chamando a capela de Igreja negra e Misteriosa da Água Vermelha.

exploração da credulidade e exercício ilegal do crime de curandeirismo, aliado a desordem pública. (CAVALHEIRO, 2020, p. 29).

Inserido nesta ideia de modernidade que busca apagar o passado africano da cidade, João de Camargo busca estratégias de inserção social e de produção de renda e sociabilidade para a sua comunidade, como a criação da Banda São Luiz, buscando gerar uma inserção na cidade de forma que a população conseguisse abarcar uma ocupação e emprego para tal população, tendo em vista que a Guerra a Vadiagem não havia cessado. Conforme descrevem minuciosamente Campos e Frioli:

Moravam na Água Vermelha algumas centenas de pessoas, considerando os arredores próximos, e a maior parte delas era das classes trabalhadoras, classes economicamente menos favorecidas, grande número de negros, pessoas que iam se integrando muito bem a vida comunitária, através da participação e atividades que locais repercutiam na cidade. A Corporação Musical São Luis, antiga banda número 5, fundada em 1905 por ordem espiritual de monsenhor João Soares, era muito garbosa com seus três uniformes engalanados para as apresentações especiais. Tinha vinte e oito músicos quase todos negros ali do bairro, e sua agenda era cheia, devido as múltiplas atividades da capela e de Sorocaba, em festas religiosas e profanas. A banda estava presente em comemorações cívicas, tocava no coreto do velho Largo da Matriz nos finais de semana, abrilhantava festas religiosas e procissões da Capela do Senhor do Bom Jesus da Água Vermelha e ainda achava tempo para atender a pedidos de apresentações na cidade da região. Por meio da música criava-se uma identidade social para os seguidores de João de Camargo, principalmente os da vila. Alguns desses músicos eram os mesmos que animavam os antigos carnavais de Sorocaba. Integravam-se assim a comunidade pelo samba e pelo batuque, acompanhados dos demais negros e brancos da cidade em cordões carnavalescos que iam pelas ruas. (CAMPOS; FRIOLI, 1999, p. 159).

A banda e a música eram ferramentas utilizadas não só por Nhô João mas por ampla parte da comunidade negra no Brasil. O contexto que se inseria a antiga Banda Número 5 – que posteriormente passou a se chamar banda São Luis – em Sorocaba, assemelha-se ao contexto em que se consolidou a Pequena África¹⁵ na cidade do Rio de Janeiro, com um samba muito próximo do mundo religioso¹⁶, que sendo praticado nos quintais das tias baianas, Ialorixás (Mães de Santo)

¹⁵ Cf. FENERICK, José Adriano, **Nem do Morro, Nem da cidade**: As Transformações do Samba e a Indústria Cultural. 1920 – 1945. Tese de doutorado em História Econômica, Universidade de São Paulo, 2002, p. 91. “As casas das Mães de Santo (as Tias), organizadas principalmente em torno do candomblé por baianas que migraram para o Rio de Janeiro, eram referências para os grupos negros que habitavam, principalmente, a periferia da cidade, em bairros como a Cidade Nova, Gamboa, Santo Cristo, Saúde e poucos mais. Muitas das casas dessas baianas localizavam-se nas vizinhanças da Praça Onze, uma das poucas áreas que “escaparam ilesas” ao “bota abaixo” de Pereira Passos, na Cidade Nova. Inicialmente, localizavam-se num lugar conhecido como Pedra do Sal, em Gamboa, mas com o tempo reaglutinaram-se na Cidade Nova, a Pequena África do Rio de Janeiro”.

¹⁶ Cf. FENERICK, José Adriano, **Nem do Morro, Nem da cidade**: As Transformações do Samba e a Indústria Cultural. 1920 – 1945. Tese de doutorado em História Econômica, Universidade de São Paulo, 2002, p. 251. “O samba no “estilo novo” e o samba no “estilo antigo” ainda se misturavam no Rio de Janeiro no começo da década de 1930. Noel, (juntamente com os outros músicos e compositores de sua geração), irá paulatinamente separar o samba do “estilo novo” do samba do “estilo antigo” e defini-lo como um gênero musical, não mais atrelado às festas lúdico-religiosas (ou de qualquer outro tipo), ao mesmo tempo em que redefine o espaço preferencial para a criação do samba.”.

por excelência, se misturava sistematicamente com o culto. A festa era a celebração para aqueles iorubás e bantus que reinventavam a vida. Aqueles negros que durante o dia, eram colocados em situações adversas pelo cotidiano, nesses sambas variavam de grandes músicos a corpos que recebiam os orixás, podiam ser Xangô durante uma noite. A música, a celebração sempre foi fonte de energia para vida dentro das tradições iorubás. O pesquisador Muniz Sodré ainda aponta:

O Samba é coisa diferente. Quanto ao seu aspecto de resistência, não há lugar para dúvidas, basta saber “ler” ou escutar a história da música e negra. Referindo – se à dança da mamachica campista, um pesquisador acadêmico não pode deixar de observar que “a aparente alegria da música brasileira é apenas inquietação, são os arrancos do bandeirante ambicioso, o desespero do escravo transplantado, o recalçado rancor do índio espoliado”. Sendo um discurso tático de resistência no interior do campo ideológico do modo de produção dominante – perpassado por singularidades, avanços e recuos, caracterizaras de todo discurso dessa ordem – o samba é ao mesmo tempo um movimento de continuidade e afirmação de valores culturais negros. (SODRÉ, 1998, p 56).

Assim como o samba, a Banda São Luis permeava a cidade de Sorocaba de maneira tal ao negociar com os poderios simbólicos e modernos como tocar em atos cívicos e festividades da cidade. Colocava a cidade em contato com os músicos oriundos da Água Vermelha que ao mediar a sua existência celebravam suas festas profanas e batuques, mostrando para a cidade que essa forma de existir também habitava a polis.

Contudo não só da música e sua integração com a festividade e a celebração da vida contava João de Camargo, a esfera hostil da cidade lhe obrigava a mediar outras formas de sobrevivência; nesse aspecto é importante notar que é a experiência que faz com que esse homem negro perceba as estruturas de poder que o cercam. A ideia de experiência se coloca, portanto, como algo que acontece no âmbito de uma cultura. É importante compreender como João de Camargo conjuga esse encontro da experiência na cultura. A respeito disso, Thompson argumenta:

E verificamos que, com "experiência" e "cultura", estamos num ponto de junção de outro tipo. Pois as pessoas não experimentam sua própria experiência apenas como ideias, no âmbito do pensamento de seus procedimentos, ou (como supõem alguns praticantes teóricos) como instinto proletário etc. Elas também experimentam sua experiência como sentimento e lidam com esses sentimentos na cultura, como normas, obrigações familiares e de parentesco, e reciprocidades, como valores ou (através de formas mais elaboradas) na arte ou nas convicções religiosas. (THOMPSON, 1981, p. 189).

Diante dessa experiência com as normas e obrigações que a cultura estabelece, João de Camargo passa a se entender cada vez mais enquanto sujeito negro numa cidade que almejava um progresso que não o incluía. Percebendo-se no mundo dos brancos, Nhô João passa a mediar a sua forma existencial com as estruturas de poder da cidade. É nesse contexto que a aproximação com o

espiritismo vai se construindo e outros contornos vão delineando o culto de João de Camargo. É o que observa Campos e Frioli, numa das passagens de sua obra:

O culto de João de Camargo, com seus elementos africanos de várias etnias, passa durante sua evolução por um certo branqueamento católico e espírita, que confere a seus arquétipos negros um certo velamento que em certos momentos quase se esconde. (CAMPOS; FRIOLI, 1999, p. 33).

O contato mais próximo com os espíritas dá a João de Camargo ferramentas para a manutenção de sua relação com o poder estabelecido, tendo em vista que essa parcela branca da população conseguia frequentar espaços de poder, difíceis de serem alcançados por um Preto Velho. Esta relação se sintetiza em uma forma de sincretismo religioso que aproxima o cristianismo espírita da sua própria religiosidade carregada da memória não apenas dos tempos de cativo que a República desejava apagar da história, como também de seus elos com a diáspora e com o imaginário de uma África Bantu e Nagô¹⁷ que, ao encontrar-se em Sorocaba, passou por um processo de morte e vida.

A morte se dá justamente no aprisionamento e na travessia, sendo o território de origem deixado para trás com as suas raízes ontológicas. Do outro lado do Atlântico, passa a se dar o encontro não só com os que aqui chegavam juntos, mas com os que aqui já se encontravam. Surgindo a partir disso, um processo de reinvenção e construção de uma vida possível diante do mundo que servia ao ideário da “civilização” (SIMAS; RUFINO, 2018).

A força de João de Camargo vem justamente dessa capacidade de se colocar diante dessa travessia, como um mediador entre a força da sua ancestralidade e os valores que a modernidade “civilizada” impunha sobre os negros. A saída para os conflitos que essa encruzilhada de forças colocava no seu caminho foi o sincretismo, que nasce como fruto da sua experiência vivida. Nessa aproximação com o espiritismo se faz o diálogo com o moderno, deixando claro que os elementos africanos também estariam presentes. Essas aproximações com o mundo dos brancos se fazem dentro da perspectiva de uma encruzilhada, ou seja, o campo das encruzadas é o ponto das incertezas e tomadas de decisões. É o ponto em que os campos das possibilidades se abrem.

¹⁷ Cf. CAMPOS, Carlos de; FRIOLI, Adolfo. **João de Camargo o Nascimento de uma religião de Sorocaba**. São Paulo: SENAC, 1999, p. 25. Os grupos étnicos citados acima são definidos da seguinte forma pelos autores: “As civilizações de grupos sudanês eram originárias dos territórios atuais da Nigéria, Benin, Togo e Gana, construídas pelos Iorubás, que tornavam as nações nagos, Ketu, Ijexá, Oyó, egbá, ifé, oba, efan e nupe, entre outras menores: pelos jejes, que formavam as nações ewe, fon, mahii, dagomé, fanti e ashanti, entre outras menores, e pelos grupos de sudaneses islamizados, que se estendem ao território dos atuais Gâmbia, Senegal, com as nações hausã, tapa, pehui, futa e mandinga. As civilizações de grupos bantos eram originárias dos territórios atuais do Congo, Angola e Moçambique, agrupados por duas visões geográficas; o grupo angola congolês, que engloba os abundas de Angola – com nações casangue, bangada, inbangala e dembo, entre outras menores, os cabindas ou congos do estuário do rio Zaire e os benguelas; e o grupo moçambiques, conhecidos como negros da contracosta, em as nações macua e angico.”

As culturas de síncope nos fornecem condições para praticarmos estripulias que venham a restaurar a pretensa universalidade do cânone ocidental. Impulsionados pelas sabedorias dessas culturas, temos como desafio principal a transgressão do cânone. Transgredi-lo não é negá-lo, mas sim encantá-lo na encruza. Enquanto algumas mentalidades insistem em ler o mundo em dicotomia, teimando na superação de um lado por outro, o poder da síncope se inscreve no cruzo. É no linete entre o que é cruzado que o catiço pratica seus rodopios inventivos. (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 19).

É nesse caminho do cruzo, do encantamento do cânone que João de Camargo observa a possibilidade de seu adentramento ao campo do espiritismo, não para ceder só ao propósito positivista da evolução do espírito, mas para encaná-lo no caminho dos cruzos, para envolver nos ritmos sincopados dos tambores, no ambiente cíclico de invenção, permanecer-se presente. Tal tecnologia de sobrevivência e vivência, consiste em não bater de frente, mas sim encontrar os caminhos das frestas. Conforme observa Costa:

Percebemos que o negro na condição de dominado aceitou apenas parcialmente a dominação imposta pelo colonizador, vez que manteve traços fortes e significativos de sua cultura e de suas crenças religiosas originais, por meio de um escamoteamento intencional que perpassou de geração em geração ao longo do tempo e que perdura até os dias atuais. (COSTA, 2013, p. 37-39).

Dentro desta jornada, a região da Água Vermelha se constitui como um território para os negros e um espaço de referência para entidades como a Frente Negra, que ao buscar se fixar na cidade, vai a João de Camargo, como sinal de respeito, pedir sua benção (CAVALHEIRO, 2010). Nhô João construiu inclusive uma escola mista junto a capela, devido à falta de apoio do poder público. O negro analfabeto sabia da importância de oferecer opções para seu povo, e o quanto que conhecer o caminho do letramento se tornava algo fundamental para o momento histórico. Tal como registram Campos e Frioli sobre o que foi se configurando o espaço que passou a abrigar a movimentação que a “igreja” e as ações de João de Camargo promoviam:

Em consequência do crescimento da vila, o local passará a ter também certa organização estrutural urbana, constituída por um armazém, uma venda, lojas de armazinhos, um grupo escolar e três hotéis para receber os peregrinos – um deles funcionando como restaurante. Tudo isso representava quase uma cidade que era mantida pela “igreja”, na verdade por ele próprio, com as ofertas que recebia por seu trabalho diário de atendimento. Usava esses recursos inteiramente na administração das coisas da capela e da vila. Fosse nas aulas de música ou no fardamento para os componentes da banda, que não eram poucos. Também fazia a manutenção da Escola Mista da Água Vermelha, qual lecionava dona Ondina Campolim, dedicada mestra, filha do velho Quiló, morador vizinho às terras do Tio Pedro. E gastava em bolsas e estudo, conservação das casas, encaminhamento dos doentes, auxílio aos desempregados e mais um sem-número de pagamentos todo dia. Por meio da “Igreja”, ele sempre realizara um amplo trabalho de assistência social. (CAMPOS; FRIOLI, 1999, p. 155).

Diante destes registros acerca da vida de João de Camargo é possível interpretar que deparando-se ao longo de sua trajetória com as diversas formas de retaliação à sua existência e continuamente tendo de sobreviver a estes desafios, as condições de sua existência lhe impuseram uma percepção particular do mundo, por isso a necessidade de garantir a estrutura de funcionamento do bairro, uma vez que “[...] não é a consciência que determina a vida, é a vida que determina a consciência.” (MARX; ENGELS, 2009). Diante de tais circunstâncias, Nhô João teve de se perceber não só como uma liderança religiosa, mas como uma figura carismática negra, que apesar de sua fama e respeitabilidade, ser negro no Brasil era condição imanente, contingente das suas relações com a cidade.

Já em 1925, enquanto sua figura se consolidava na cidade de Sorocaba, João de Camargo decidiu doar, em memória a sua origem na cidade de Sarapuí-SP, uma imagem de Santa Tereza de Jesus à matriz da cidade que o batizou na sua infância. Segundo Francisco Gaspar, a resposta do vigário sorocabano Aristides da Silveira Leite se fez cumprir.

Tudo ocorria entre alegria e continua animação para os fiéis, quando inesperadamente o sr. Bispo da Diocese, confidenciado por fanáticos da Igreja de Roma, o Coadjutor e o Vigário da Parochia de Sorocaba, proibiu esse acto que sinceramente ia se realizar com extrema devoção.

Sopreso por esse incidente, João de Camargo não se opoz a essa proibição e imediatamente desistiu da ida a Sarapuhy, onde o Viggário de lá e o povo esperavam o rico presente offertado a sua igreja matriz. (GASPAR, 1925, p. 105).

O contato com essa dinâmica de poder na cidade de Sorocaba aponta para uma tomada de consciência que Fanon já apontava na sua célebre obra – *Peles Negras Máscaras Brancas*. Conforme observa Fanon (2008):

A dialética que introduz a necessidade de um ponto de apoio para a minha liberdade expulsa-me de mim próprio. Ela rompe minha posição irrefletida. Sempre em termos de consciência, a consciência negra é imanente a si própria. Não tenho de recorrer ao universal. No meu peito nenhuma probabilidade tem lugar. Minha consciência negra não se assume como falta de algo. Ela é. Ela é aderente a si própria. (FANON, 2008, p. 122).

Nesse sentido por mais que João de Camargo buscasse mediar as suas relações com a branquitude, ele ainda era um homem negro na modernidade diaspórica e a consolidação do seu lugar na cidade passa, essencialmente, por essa percepção enquanto sujeito, ao longo da sua trajetória. Aqui o ponto é que a modernidade se molda a partir da diáspora negra, ela se projeta por ela – para negar a humanidade que seja – mas ao fazer isso é imediatamente influenciada por ela. A diáspora construiu a modernidade como contracultura, como inflexão já que produziu conhecimento

sobre tal processo (GILROY, 2001). Portanto, a cidade de Sorocaba é atravessada por João de Camargo.

Tal atravessamento é fruto da constituição de uma cidade industrial, que buscou se industrializar e crescer ao gosto das suas elites, que por mais poderosas que fossem, tanto no ramo industrial, religioso e maçônico – não conseguiram impor suas vontades por completo

Nenhuma personalidade, por forte que seja, pode, como o senhor de um império feudal puramente agrário — para dar um exemplo ao acaso —, deter mais do que temporariamente as tendências centrífugas cuja força corresponde às dimensões do território. Ela não pode transformar sua sociedade, de um só golpe, numa sociedade absolutista ou industrial. Não pode, por um ato de vontade, promover a divisão de trabalho mais complexa, o tipo de exército, a monetarização e a total transformação das relações de propriedade que se fazem necessários para que se desenvolvam instituições centrais duradouras. Está presa às leis das tensões entre os vassalos e os senhores feudais, de um lado, e entre os senhores feudais rivais e o governante central, de outro. (ELIAS, 1994, p. 41).

Assim, Norbert Elias nos lembra que uma sociedade industrial também se caracteriza pelas relações e construções feitas pelos indivíduos e nesse jogo João de Camargo se tornou uma personalidade, com suas teias de relações e com a construção da sua imagem ao longo dessas primeiras décadas do século XX. Fazendo com que a cidade se modele a partir da sua existência também.

No decorrer do processo histórico, já na Era Vargas (1930-1945) e a necessidade de se criar um projeto nacional, a política Getulista criou o discurso da mestiçagem como algo positivo, respaldado ainda pela obra de Gilberto Freyre, *Casa Grande e Senzala* (1933), que ofereceu esse discurso – convertido para muitos – em oposição ao projeto eugenista que existia na época. A ideologia da democracia racial passa a criar forma no Estado Novo, encontrando no samba sua maior fonte de propaganda.

Para o professor e pesquisador Dennis de Oliveira, a obra *Casa Grande e Senzala* apresenta a ideia de que o antagonismo de raça e classe no Brasil se equilibram por conta das relações pessoais da família.

As relações idílicas nesse ambiente familiar, como unidade central formadora da nação, é que formam a base da sociabilidade brasileira. Para Freyre, tais relações (que incluem tanto os membros da Casa Grande como da senzala) equilibram seus antagonismos de raça e classe por conta das relações pessoais, formando uma determinada singularidade cultural. A mestiçagem seria uma das resultantes – e comprovação – dessa situação específica. (OLIVEIRA, 2021, p. 141).

A respeito dessas mudanças, Frantz Fanon aponta que o racismo vulgar e biológico é substituído por uma forma mais refinada.

Estas posições sequelares tendem, no entanto, a desaparecer. Este racismo que se pretende racional, individual, determinado, genotípico e fenotípico, transforma-se em racismo cultural. O objeto do racismo já não é o homem particular, mas uma certa forma de existir. Os “valores ocidentais” reúnem-se singularmente ao já célebre apelo à luta da “cruz contra o crescente”. (FANON, 2018, p. 79).

João de Camargo atravessa todo esse período se consolidando como a figura de um Preto Velho, que no bojo da sua humildade carrega vasto conhecimento para lidar com as questões da vida. E que no decorrer da sua trajetória apresentou discernimento e acolhimento para a população branca também, enfrentando e dialogando com o projeto modernizador da cidade. Assim mediou sua existência adquirindo, ao longo da sua trajetória, a noção do lugar em que vivia e do país em que habitava, e dessa forma buscou atuar, à sua forma, frente à comunidade negra sorocabana.

1.3. A mediação entre a morte e a vida

Ao atravessar todo esse processo histórico, é importante ressaltar que João de Camargo sobreviveu ao processo necropolítico (MBEMBE, 2016), entendido como a subjugação da vida ao poder da morte. Achille Mbembe aponta que o ápice de um estado racista não se encontra no estado nazista, como afirma Michel Foucault em *Defesa da Sociedade* (1999), mas sim nos projetos coloniais que se consolidaram ao longo da modernidade, como a Expansão Marítima e o Imperialismo (MBEMBE, 2016). Isso é importante para evidenciar que os experimentos que as metrópoles teceram para gestão da população sob uma ótica de extrema exploração foram testados na colônia antes. Sendo o nazismo decorrente de um efeito bumerangue dessa violência estruturada ao longo dos séculos pela burguesia europeia (CÉSAIRE, 2020).

O Brasil se funda como fruto desse experimento, sendo a estrutura da escravidão fundamental para a estruturação do país, tanto na independência quanto nos séculos seguintes.

O aparato ideológico de dominação da sociedade escravista gerou um pensamento racista que perdura até hoje. Como a estrutura da sociedade brasileira, na passagem do trabalho escravo para o livre, permaneceu basicamente a mesma, os mecanismos de dominação, inclusive ideológicos, foram mantidos e aperfeiçoados. (MOURA, 2019, p. 46).

Ou seja, todo aparato de desumanização dos não brancos, em especial indígenas e negros, continuou a reificá-los ativamente, já que tratando-se do Outro selvagem, os tomam por descartáveis. Em um estudo realizado, em 1942, sobre João de Camargo, intitulado *Contribuição para o Estudo de um Líder Carismático*, Florestan Fernandes aponta para as perseguições sistemáticas que a cidade de Sorocaba destinava a população negra: “Parece que a proliferação de

curandeiros e macumbeiros foi responsável pela severa campanha de repressão ao curandeirismo e a macumba organizada pela polícia de Sorocaba” (FERNANDES, 2011, p. 264).

Dessa forma, é importante manter o significado do Atlântico negro para nossa análise, foi a experiência das *plantations* que moldou o horizonte da modernidade, determinando com o seu abstrato universalismo o ideal de humanidade. A despeito disso, Luiz Antônio Simas e Luiz Rufino apontam para o seguinte horizonte.

O Atlântico é uma gigantesca encruzilhada. Por ele atravessaram sabedorias de outras terras que vieram imanadas nos corpos, suportes de memórias e de experiências múltiplas que lançadas na via do não retorno, da desterritorialização e do despedaçamento do mundo, cognitivo e identitário, reconstruíram-se no próprio curso, no transe, relativamente a si e o mundo. O colonialismo se edificou em detrimento daquilo que foi produzido como sendo o seu outro. A agenda colonial produz a descredibilidade de inúmeras formas de existência e de saber, como também produz a morte, seja ela física, através do extermínio, ou simbólica, através do desvio existencial. (SIMAS; RUFINO, 2018, p.11).

O colonialismo é a base de formação do estado moderno no que se convencionou chamar de Estado-nação. Dessa forma, a sua consolidação e criação passa exatamente pelo que Simas e Rufino chamam a atenção: morticínio, seja ele físico ou epistêmico. Pois na edificação da universalidade abstrata (a falsa universalidade branca) o Estado determina seus inimigos. Não à toa, Mbembe estabelece uma relação direta entre nacional-socialismo e nacional colonialismo (MBEMBE, 2016). A despeito do papel do estado nessa edificação do racismo, Michel Foucault apresenta o racismo moderno da seguinte forma:

A especificidade do racismo moderno, o que faz sua especificidade, não está ligado a mentalidades, a ideologias, a mentiras do poder. Está ligado a técnicas de poder que nos coloca, longe da guerra das raças e dessa inteligibilidade da história, num mecanismo que permite ao biopoder exercer-se. Portanto, o racismo é ligado ao funcionamento de um Estado que é obrigado a utilizar a raça, a eliminação das raças e a purificação da raça para exercer seu poder soberano. A justaposição, ou melhor, o funcionamento, através do biopoder, do velho poder soberano do direito de morte implica o funcionamento, a introdução e a ativação do racismo. E é aí, creio eu, que efetivamente ele se enraíza. (FOUCAULT, 1999, p. 309).

Nestes termos, tais situações permitem compreender que o gerenciamento populacional do Brasil será feito por categorias que vislumbram certa humanidade ou não, num experimento de entrelaçamento entre a biopolítica e a necropolítica. Tal experimento ordenado dentro da internacionalização do capital fez com que se edificasse um Estado-Nação brasileiro, extremamente apegado às permanências do período colonial. Estas se consolidaram ao se deter numa dada classificação da sociedade, organizando os espaços geográficos enquanto áreas exclusivas, onde a cidadania poderia ser exercida por alguns. Forma-se, desta forma, espaços de vida e lugares de

terror, sendo o passado colonial o fator determinante para o estabelecimento destas fronteiras, de acordo com as vontades das elites brasileiras.

Dentro do quadro daqueles que pensavam e estruturavam a gestão da população na cidade de Sorocaba, se encontra o psiquiatra Osório Thaumaturgo César que trabalhou no sanatório do Juqueri. Ele é apresentado no artigo *João de Camargo: sincretismo e identidade*, escrito pelo antropólogo Óscar Sáez como um alienista que opinava sobre negros e religião. Saez menciona que o psiquiatra, Osório Thaumaturgo, ao falar a respeito de Nhô João dizia que: “o diagnóstico é duro: Camargo é um débil mental impressionável e acessível às alucinações e ainda por cima carregado com as taras do alcoolismo: como dizia alhureso repórter Cavalcanti, um “preto velho imbecilizado pela cachaça ou pela liamba.” (SÁEZ, 1998, p. 146). Ao analisar os manicômios em Sorocaba, no início do século, e a imprensa local, o historiador Juliano Batoaide faz a seguinte observação.

No entendimento dos articulistas da campanha contra os vícios, a modernidade que chegava junto com o século XX vinha carregada de todos os males mundanos que ameaçavam o cerne da família tradicional. Abolir o uso de álcool era uma parte da resolução do problema, a proposta era ainda mais audaciosa, pois propunha que as camadas subalternas se mantivessem em completa ignorância e desinformação a respeito do que se passava nesse mundo moderno; capitalista, urbano, industrializado e liberal. Isso era muito conveniente para a burguesia local, pois possibilitava um controle da classe trabalhadora aos moldes escravistas de até poucas décadas atrás. A classe dominante entendia que o alcoolismo comprometia não apenas a ordem social como também o bom funcionamento de suas empresas e indústrias. (2022, p. 101-102)

Esse olhar, compartilhado pelas elites sedentas por esse progresso, leva a insistência de uma interpretação colonial acerca do território, determinando simbolicamente os espaços do direito e da cidadania e os espaços dos mal quistos. O estabelecimento desta dinâmica exige que os indesejados sejam lembrados de sua condição sub-humana e caracterizados enquanto corpos marginais ao pacto social. Estes corpos e territórios serão sistematicamente barrados do espaço de vida e humanidade que o projeto de modernidade reserva aos brancos (MBEMBE, 2016). Sobre essas questões, Carlos Cavalheiro nos auxilia a compreender o imaginário sorocabano em relação à figura de João de Camargo após absolvição do mesmo em um dos seus processos:

Gente atrasada que permite a presença de um negro curandeiro, o qual não se consegue, mesmo com uso da força, escorraçar da cidade. Gente atrasada que é conivente com as expressões culturais dos negros, seus incômodos batuques e sambas, suas ruidosas e espalhafatosas congadas, sua estranha religião que mescla rituais de matriz africana com veneração de santos católicos. (CAVALHEIRO, 2010, p. 116).

Diante desta trajetória e de uma condição que implica constante sobrevivência e resistência, Nhô João conseguiu se firmar como um ponto de inflexão na sociedade sorocabana da primeira

metade do século XX, consolidando-se como um preto diaspórico que fez de si mesmo um contraponto ao projeto civilizatório da Manchester Paulista; sendo ele mesmo a afirmação de que essa mesma modernidade que buscou tomar a ciência e o progresso como símbolos da branquitude, teve na diáspora africana seu principal ponto de contradição (GILROY, 2001). De maneira dialética, o projeto civilizatório colonial acaba por gerar as novas formas culturais e de sociabilidade dos agentes colonizados.

João de Camargo encontrou na mediação dos símbolos de poder da sociedade do seu tempo a maneira de consolidar, mesmo que temporariamente, um lugar para os indesejados da cidade. O entorno da capela Senhor do Bonfim - situada hoje na Av. Barão de Tatuí, 1803 no bairro Jardim Paulistano – foi um espaço em que a oralidade e as formas ancestrais daqueles que tinham no seu passado a sua sustentação ontológica encontraram vazão para se desenvolverem dentro do universo hostil da primeira metade do século XX.

1.4. Modernidade? Qual modernidade?

Ao apresentar tal percurso ao longo do texto, buscamos trazer as condições que foram colocadas aos corpos não brancos na diáspora, em especial aos negros no Brasil, através dos fragmentos da história de João de Camargo. Diante disso, apontamos para a necessidade de se ater ao processo de Expansão Marítima e ao colonialismo como motores de formação e consolidação do capital. A este processo histórico chamamos de Modernidade diaspórica, tendo em vista que a estruturação desse capitalismo teve como base fundamental o escravismo e a espoliação do mundo pelo continente europeu.

Portanto, é importante entender o processo histórico de formação do mundo moderno e suas contradições que levaram à edificação do mundo civilizado – a afirmação sistemática do universalismo narcísico europeu – se edificou de maneira falaciosa como um projeto estritamente europeu, condicionando a produção do conhecimento e da subjetividade como uma face da brancura. Essa perspectiva está presente na formação dos sujeitos tanto nas colônias quanto na metrópole, visto que a Europa precisou se inventar enquanto branca, racional e civilizada para justificar os processos de extermínios que promoveram ao longo da consolidação do iluminismo (FANON, 2008).

Diante de tais questões, olhar para o Brasil é entender que o país emerge dessas questões, almejando nessa Europa o seu desenvolvimento, o seu progresso. Não é difícil de imaginar que as formas de sociabilidade, pensamento e religião dos povos não-brancos serão descartáveis por essas elites que pensaram e comandaram a construção do estado brasileiro.

Porém, essa modernidade teve que conviver com a cultura dos negros e, sem perceber, foram sendo influenciados, constituindo suas formas de pensamento através dessa relação de alteridade. Mas o que mais surpreende é que os negros frutos desse processo diaspórico se reinventaram por aqui, apresentando um sincretismo entre as várias formas de crenças que traziam da sua terra, mediando essas formas de sociabilidade com o racismo que estrutura o Brasil, ainda nos dias de hoje.

Por isso, o processo sincrético no Brasil, como aponta Clóvis Moura (2019) na sua obra *Sociologia do Negro*, não pode ser encarado apenas como a religião do colonizador que sede o espaço para o colonizado, mas sim também de forma inversa, onde o colonizado, tendo que sobreviver diante de uma sociedade que estrutura o racismo como forma de gestão populacional, encontra nesse sincretismo intencional as frestas para a sobrevivência e (re)existência¹⁸.

João de Camargo consolidou seu espaço na cidade de Sorocaba tendo que lidar com todas essas questões a sua volta, adquirindo percepções da sua cidade e do território que habitava, através da experiência com o mundo concreto que lhe negava o direito de existir da forma que desejava. Tal como observa Milton Santos (2002, p. 330), “a consciência *pelo lugar* se superpõe à consciência *no lugar*”. Foi diante das experiências de perseguição e vivência que Nhô João conseguiu encontrar as frestas para se estabelecer e consolidar toda uma territorialidade negra na cidade de Sorocaba. Fazendo muito mais do que falando, João de Camargo se consolidou como um mediador das relações de poder na cidade ao longo da primeira metade do século XX. Assim sendo, trouxe uma conotação positiva para esse novo espaço da negritude, buscando imprimir uma nova história (SANTOS, 2002).

¹⁸ A noção de re(e)xistencia se apresenta como uma forma de resistir ao racismo e existir sistematicamente, ou seja, criar sociabilidades durante o processo de luta.

CAPÍTULO 2: CONSOLIDAÇÃO DE UM TERRITÓRIO NEGRO NA DIÁSPORA: JOÃO DE CAMARGO NA CIDADE DO APAGAMENTO.

2.1. Sorocaba e suas encruzilhadas

É importante pensar o território, não como uma extensão de terra, mas como um espaço que é ocupado por uma população que nele desenvolverá relações historicamente construídas, consolidando com suas dinâmicas e contradições uma sociabilidade, subjetividade e dinâmicas de poder junto de sua política econômica. Dessa forma, Milton Santos apresenta a seguinte observação.

O território usado constitui-se como um todo complexo onde se tece uma trama de relações complementares e conflitantes. Daí o vigor do conceito, convidando a pensar processualmente as relações estabelecidas entre o lugar, a formação socioespacial e o mundo. (SANTOS, 2002, p. 3).

Portanto, essa política econômica está dialeticamente ligando o todo ao particular, dinamizando as questões nacionais, estaduais e municipais. Assim sendo, a ocupação de um território numa cidade ganha todo um contorno histórico mais complexo que envolve pensar seu processo de formação em consonância com a dinâmica do capital. Tal como observou Arnaldo Pinto Júnior (2003):

Sem alterações significativas dos personagens envolvidos, a elitização do cenário político local foi uma característica constante na república velha. Desde o período imperial, as autoridades públicas da cidade estiveram ligadas aos grupos econômicos mais fortes. Grandes proprietários de terras ou de imóveis urbanos, capitalistas em geral e correligionários eram homens que ostentavam as patentes da Guarda Nacional, compunham a Câmara Municipal e administravam a justiça na cidade. As fortunas das famílias tradicionais sorocabanas foram acumuladas através das atividades desenvolvidas nas propriedades rurais ou urbanas, com a agricultura, a pecuária, o comércio de animais ou de mercadorias e, a partir do final do império, com as atividades industriais que surgiam na cidade. (PINTO JÚNIOR, 2003 p. 63).

Desse modo, Sorocaba da virada do século XIX para o XX passa por um processo de profunda modernização e mudanças de horizontes, que já no final do século XIX vislumbram a construção da estrada de ferro Sorocabana (LEITE, 2021), se sedimentando nas primeiras décadas do século XX. A configuração de uma proposta de cidade industrializada – civilizada – se misturou com a proposta de uma cidade higienizada, recebendo a alcunha da imprensa da época de Higienópolis paulista (DALL’AVA; MOTA, 2017).

Com esse, cenário buscou-se proporcionar a entrada da cidade no projeto civilizador, sendo acompanhada de uma proposta de urbanização e apagamento da memória recente, memória essa que era regradada pela feira de muares, mas também pelo legado da escravidão negra da cidade – vale

lembrar que a cidade é fundada pela escravização indígena – que se apresentava não só pelos corpos em trânsito pela cidade, mas pelas medidas de código de posturas e a guerra à vadiagem (CAVALHEIRO, 2010) que buscava reprimir formas de existir inadequadas ao projeto modernizador.

A origem desses escravizados remonta à fábrica Ipanema (RIBEIRO, 2014), situada próxima à cidade, que utilizou mão de obra escrava negra para os serviços mais pontuais na feira de muares. Por quando, no bojo de uma conjuntura internacional da Guerra de Secessão dos Estados Unidos (1861-1865), o contingente de escravizados passa a crescer significativamente na cidade. Sorocaba passa a fornecer algodão para a Inglaterra, levando as elites locais a projetar tal escoamento, e uma ligação com a capital da província. Retomando uma colocação feita por Luciano Leite (2021), é importante observar que:

Os grandes plantadores e beneficiadores de algodão da época foram também os empreendedores da então Companhia Sorocabana de Estrada de Ferro. Tanto é assim, que esses mesmos senhores ocuparam cargos de direção nos primeiros anos da ferrovia. Essa elite, embora capitalizada. Precisou convencer os demais empreendedores locais e a própria população de uma forma mais ampla, dos benefícios que a ferrovia traria à cidade e estimulá-los a investir na nova companhia. (LEITE, 2021, p. 30).

Luciano Leite nos apresenta, portanto, a força que esses produtores de algodão chegaram a alcançar nesse período – final do século XIX –, sendo importante ressaltar que a força de trabalho, a qual é a origem da riqueza desses produtores de algodão, vem da exploração da mão de obra escrava. Dentro desse campo cabe lembrar que o número de escravizados e libertos na cidade é significativo, sendo dessa forma marcante a presença negra na cidade. Florestan Fernandes (2007) observou por.

Como se sabe, a população negra de Sorocaba chegou a ser bastante elevada no passado, graças à importância daquela zona, como centro de produção agrícola e de troca. Aluisio Almeida extraiu de um livro da Curia Diocesana interessantes indicações a respeito: em 1840, em 3428 habitantes da vila, existiam 1181 escravos; e dos 8053 habitantes dos bairros, 2010 eram escravos. Portanto, os negros escravos contribuem 34% da população da vila e 25% das populações dos bairros. De acordo com as informações, fornecidas no referido trabalho pelo mesmo autor, a escravaria de alguns proprietários que tinham casa na vila era grande. Um deles possuíam 65 escravos, “quase todos moços de 30 anos, sendo 19 crianças”, e outro, 60 escravos. A escravaria de outras famílias mencionadas era menor (30 escravos e dois agregados, 29 escravos, 17 escravos e um agregado). (FERNANDES, 2007, p. 260)

Sorocaba, portanto, se apresentava como uma cidade em que a escravidão teve presença considerável, mas que buscava mudar tal cenário ao final do século XIX, passando por transformações diferenciadas, já que vinha substituindo sua mão de obra antes de abolir a

escravidão meses antes da *Lei Áurea*, em 1887¹⁹, se projetando como uma cidade detentora de algumas indústrias e aberta ao branqueamento sistêmico, que acreditava na modernidade capitalista brasileira. Assim, buscou criar as circunstâncias que possibilitassem a circulação de novas ideias e horizontes para tal modernização. Cabe insistir que a estrada de ferro sorocabana teve esse papel ligando a cidade ao mundo e as pessoas, conforme observou Neto (2005):

[...] as novidades comerciais, pessoas diferentes, chegavam rapidamente pelos trilhos, assim como os fatos políticos pelos fios do telégrafo. Poucos anos após sua inauguração, intensificaram-se, nas atividades comerciais não ligada a feira de mueres já em declínio, mas outra de caráter urbano, inclusive indústrias. (NETO, 2005, p. 20).

Sorocaba se modernizou à moda brasileira, deixando claro que os ares da civilização não eram para todos. Já no Pós-abolição se iniciou a “guerra à vadiagem”, perseguindo todos aqueles que não possuíam ocupação segundo os bons costumes. “A Guerra à vadiagem em Sorocaba, que se iniciou em fins de 1887 e recrudesceria a partir de maio de 1888, era perversa na medida em que associava o crescimento da vagabundagem como nova condição jurídica do negro”²⁰. A população negra que se encontrava desempregada e notavelmente excluída de um processo de cidadania era encarada como vadia a ser combatida, para disciplinar (FOUCAULT, 2010) estes corpos e assujeitá-los aos valores modernos.

Esse assujeitamento aos chamados valores civilizatórios trazia consigo a necessidade de contar um passado que justificasse o presente, que apagasse o passado escravista das elites sorocabanas. A esse respeito, Carlos Cavalheiro aponta em seu livro *Scenas da Escravidão: Breve Ensaio Sobre a Escravidão Negra em Sorocaba*, que:

Independente da boa vontade dos abolicionistas, especialmente os maçons da Loja Perseverança III, até mesmo procurando fornecer instrução aos libertos com intuito de inserção social, a verdade é que a escravidão em Sorocaba acabou porque a classe dominante necessitava de sua extinção. Mas não era de bom alvitre dizer ao escravo – Pode ir embora, não necessito mais dos seus préstimos. Era necessário criar, inventar uma bela história. Aquilo que Hobsbawm chamaria, com toda propriedade, de tradição inventada. A Historiografia oficial apagaria os vestígios do passado ao mesmo tempo em que a repressão institucional, (Igreja, polícia, legislativo, política ...) coibia as formas de expressão cultural dos negros, sujeitando – os, pacificando-os domesticando-os. Rasga-se a identidade cultural, apaga-se a história. (CAVALHEIRO, 2006, p. 14).

Seguindo esse caminho, o trabalho do pesquisador Júlio Cesar Bataiote (2022), ao analisar a construção e edificação de uma Higienópolis Paulista, observa que o controle dos maus costumes e

¹⁹ Cf. CAVALHEIRO, Carlos Carvalho. **Vadios e Imorais preconceito e Discriminação em Sorocaba e Médio Tietê**. Sorocaba: Crearte Editora p, 81.

²⁰ Cavalheiro, Carlos Carvalho. **Vadios e Imorais: Preconceito e Discriminação em Sorocaba e Médio Tietê**. Sorocaba: Crearte Editora, 2010, p.102.

a crítica ao alcoolismo foi algo recorrente na imprensa local e estadual – seu trabalho faz uma análise do *Jornal Cruzeiro do Sul*, o jornal espírita *A Luz* e *O Estado de São Paulo* – chegando a seguinte observação.

Numa sociedade onde o trabalho honesto era entendido como elemento edificador, a prática de ganhar a vida medicando ou exercendo uma ocupação socialmente improdutiva era vista tal como um parasitismo social, imoral e desonesto. Mais uma vez percebemos que os discursos recorrentes à moralidade são evocados e como Sorocaba se entendia como uma cidade conservadora da moral, o discurso não seria outro. (BATAIOTE, 2022, p. 108).

Ainda o pesquisador traz o seguinte excerto retirado do Jornal *O Estado de São Paulo*.

NOTÍCIAS DIVERSAS

O dr. delegado de policia desta cidade, na noite de 6 do corrente teve conhecimento da chegada de uma escolta vinda de Sorocaba conduzindo um preto, uma preta e um fulano Pinto, ourives, que eram deportados de Sorocaba, trazendo passes para Araçatuba. Depois de pernoitar a escolta e os presos na cadeia desta cidade, seguiram pela Noroeste, até Araçatuba. Os soldados da escolta declararam que traziam ordem expressa de abandonar os deportados em Araçatuba, regressando em seguida, e assim fizeram. Declararam mais que o preto é um desordeiro que se tornou impossível em Sorocaba, a preta a mesma coisa, e que o ourives Pinto é um “desgraçado”. Ha dias a policia de Sorocaba verberou a desta cidade, accusando-a de deportar para lá um individuo perigoso e declarou esse facto digno de todas as censuras. Agora, poderemos applicar ao delegado de Sorocaba as suas proprias palavras. E note-se que a queixa oriunda de Sorocaba foi fundada em declarações do criminoso; as queixas que ora tornamos publico é tirada de documento official, qual seja requisição de passe do delegado de Sorocaba e as declarações dos soldados. (NOTÍCIAS..., 1917 apud BATAIOTE, 2022, p. 113).

Sendo possível observar nas palavras do historiador “Essa notícia publicada em 13 de setembro de 1917, no jornal *O Estado de São Paulo*, aponta como que o discurso da imprensa estava impregnado de uma mentalidade racista” (BATAIOTE, 2022, p. 113). Portanto, se evidencia que as forças modernizadoras das cidades, projetavam o processo civilizatório a imagem e semelhança do mundo branco.

É diante desse cenário que a figura do Preto Velho atrelada a figura de João de Camargo dará início a sua ocupação do território na primeira década do século XX construindo sua Igreja Negra no bairro da Água Vermelha. Território este que na época se encontrava afastado do centro da cidade, mas que viria a se tornar um espaço entre o rural e o urbano, sendo um ponto de encontros entre aquilo que as elites da cidade estavam desejosas de apagar e a materialidade de um passado, e da memória da cidade que se construiu pela mão de obra escrava.

Sendo assim, dentro dessa proposta ancorada nas ideias de Henri Lefebvre, Milton Santos (2006) mostra um ponto de cruzos na formação do território. Partindo de uma ótica da verticalidade e horizontalidade. A verticalidade se apresenta como o peso da história, das questões macros que se apresentam na formação de um território, e a horizontalidade, as relações constituídas pelo cotidiano – as relações que se apresentam a partir da experiência e das vivências. Passamos então a

encontrar uma certa encruzilhada de perspectivas. O peso da história oriunda de um prisma da macroestrutura, ou seja, aquilo que vem enquanto força solapado pela velocidade do capital, se apresenta como a modernidade. Uma modernidade que avança enquanto progresso e que busca homogeneizar as questões diante de uma universalidade eurocêntrica. Os valores da civilização se aportam como único caminho possível para o desenvolvimento da sociedade. Já a horizontalidade vai apresentar uma rede de relações, que entrariam em contato, e por muitas vezes em conflito com esse olhar verticalizado, já que as relações se constroem pelo que existe no território, pela cultura que se apresenta ali, que não é necessariamente baseada nos pilares eurocêntricos.

Quando olhamos para a proposta de modernização da cidade de Sorocaba, é justamente essa perceptiva que entra em conflito. A cidade busca entrar no trilho do progresso, modernizando suas relações, constituindo a chegada da luz elétrica, indústrias e a edificação da higienização da sociedade. Todo esse panorama vem de um olhar eurocentrado para questões que modernizam a cidade. Porém, à constituição do cotidiano, mostra uma cidade atravessada pelo peso das suas permanências históricas. Tanto a força de famílias tradicionais, quanto um cotidiano cultural caipira (CANDIDO, 2010) é marcado pela presença negra da cidade.

As verticalidades são vetores de uma racionalidade superior e do discurso pragmático dos setores hegemônicos, criando um cotidiano obediente e disciplinado. As horizontalidades são tanto o lugar da finalidade imposta de fora, de longe e de cima, quanto o da contrafinalidade, localmente gerada. Elas são o teatro de um cotidiano conforme, mas não obrigatoriamente conformista e, simultaneamente, o lugar da cegueira e da descoberta, da complacência e da revolta. (SANTOS, 2006, p. 193)

A Capela de João de Camargo se encontra diante dessa encruzilhada, pois a sua existência se apresenta não só como a força da experiência do cotidiano, mas trazendo o peso da diáspora, do Atlântico negro; se sedimenta a partir do surgimento de uma religião calcada nos valores ancestrais de Nhô João e do catolicismo popular; é confrontada sistematicamente pelo peso do progresso científico e da alta cúpula da Igreja Católica. A horizontalidade e a verticalidade se cruzam na região da Água Vermelha.

As duas imagens²¹ que se seguem mostram a capela em momentos diferentes, ainda que seja difícil precisar a data em que foram produzidas as fotos²². Ainda assim, ao observá-las é possível deduzir o que já se encontrava na década de 1920, período das reformas que deram o formato que

²¹ Infelizmente, ao receber tais imagens, as mesmas vieram sem a precisão das datas.

²² Esses dois eventos ficaram marcados por terem uma forte liderança religiosa que conseguiu aglutinar um grupo de pessoas em situação de vulnerabilidade em seu entorno diante de um contexto dos coronéis da Primeira República. Os nomes de Antônio Conselheiro e José Maria pairavam sobre as elites que olhavam para lideranças religiosas com receio. Para mais informações, Cf. SCHWARCS, Lilia M; STARLING, Heloisa M. **Brasil: uma Biografia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

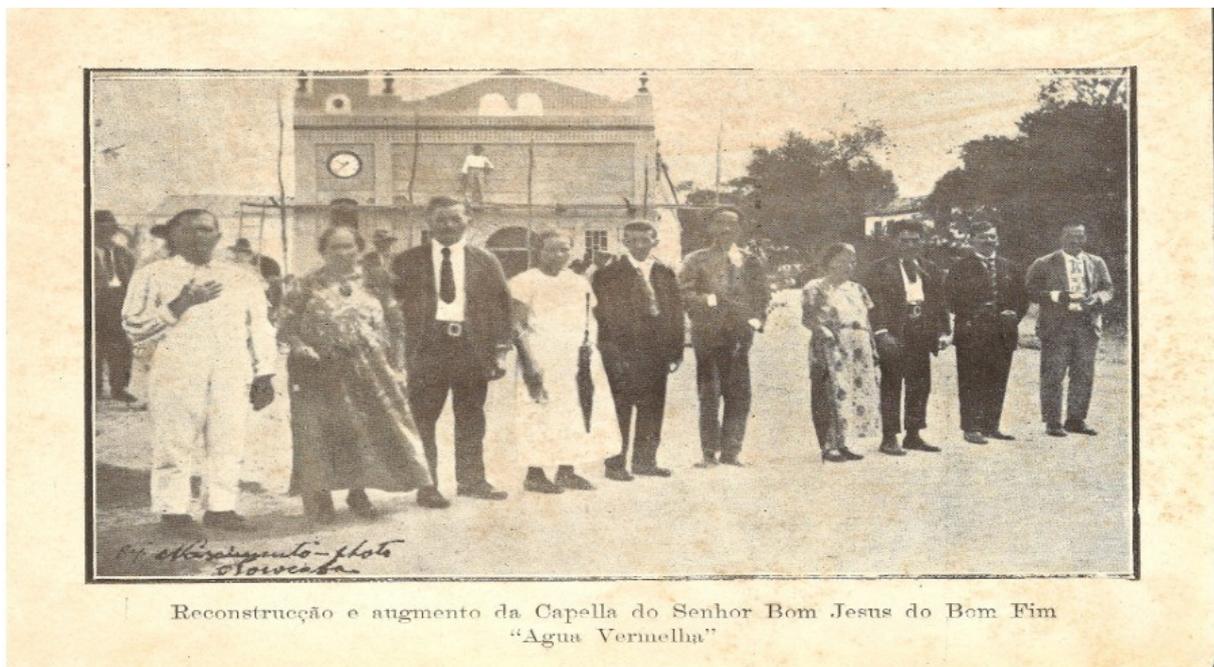
ela ainda possui nos dias de hoje. Nesse contexto a Igreja de João de Camargo se encontrava em um ponto de travessia entre o rural e o urbano, entre o moderno e o arcaico da cidade, sendo ponto de acolhimentos para os eleitos indesejados da Manchester Paulista.

Imagem 4. Capela Nosso Senhor do Bomfim.

Fonte: Essa imagem foi cedida gentilmente pelo pesquisador da Biblioteca Infantil Municipal, Zé Rubens.



Imagem 5. Capela Nosso Senhor do Bomfim.



Fonte: Essa imagem foi cedida gentilmente pelo pesquisador da Biblioteca Infantil Municipal, Zé Rubens.

Portanto, a capela de Nhô João representou – e ainda representa – um espaço não só de memória desse passado, mas também de recriação desse legado, fundando um espaço em que a religiosidade será o arcabouço de fundamentação da sobrevivência daquilo que deveria ser morto. Sendo assim, o território que será ocupado pela capela de João de Camargo se consolidará como a sedimentação da diáspora negra na cidade, vindo a ser também ponto de refúgio dos indesejados pela cidade (CAMPOS; FRIOLI, 1999), tendo na sua horizontalidade, um raio de influência que se apresenta como campo de possibilidades.

Dessa forma, o campo de possibilidades se configura na diáspora negra não só pelo traslado nos navios negreiros pelo atlântico, mas também por um processo de morte e vida, sendo a morte o próprio processo de escravização, dominação do corpo e desligamento com o território de origem que abrigava toda uma sociabilidade e subjetividade própria para a entrada em um novo processo de sedimentação e recriação de sociabilidade. Nesse sentido, as novas configurações passam a ser a forma de traçar o legado da origem, mas também de criação, de invenção do novo. Como nos chama a atenção Kim Butler (2020), no movimentar-se por distintos espaços, as pessoas desempenharão vários papéis que confirmarão a diáspora carregada de memória e espaços físicos, uma vez que.

A metáfora biológica central está incompleta sem o acolhedor útero materno da mãe terra, sem o qual nada poderia nascer. Em outras palavras, o projeto de formação da diáspora vai além dos indivíduos que viajam; é também inseparável dos espaços físicos onde pessoas dispersas chegam para recriar comunidades e vínculos, bem como das memórias e dos relacionamentos contínuos e persistentes com os lugares de onde partiram. Nesse processo, a transmissão da identidade, cultura e comunidade envolve milhares de interações com mulheres e homens que podem nunca deixar os lugares que nasceram. Os indivíduos desempenham múltiplos papéis na formação da diáspora quando se movem nos espaços sociais fluidos. (BUTLER, 2020, p. 5).

Além desse prisma, é importante ressaltar que a diáspora assume formas polimorfas de se apresentar ao mundo conforme as determinações históricas possibilitam a sua formação. Tal como observou Stuart Hall:

Senti-me próximo a França tanto no Haiti quanto na Martinica, mas há França diferentes: no Haiti, a “França” do Velho Império, cuja a derrota foi causada pela Revolução Haitiana (a fusão explosiva da resistência escrava africana e as tradições republicanas francesas na demanda pela liberdade sob Toussaint L’Ouverture). Na Martinica, a “França” do Novo Império – do Republicanismo, do Caudilhismo, do “chie” parisiense, atravessado pela transgressão do “estilo” negro e as complexas afiliações ao “ser francês” de Fanon e Césaire. Em Barbados, como esperado, senti maior aproximação com a Inglaterra e a sua disciplina social implícita – com certa vez ocorreu, imediatamente, mas não mais, na Jamaica. Contudo, os hábitos, costumes e a etiqueta social de Barbados são claramente uma tradução, através da escravidão africana, daquela cultura do engenho, íntima e de pequena escala, que reconfigurou a paisagem barbadiana. (HALL, 2013, p. 36).

Dessa forma, Stuart Hall (2013) nos apresenta como a diáspora se constrói de formas multifacetadas, criando possibilidades distintas de sociabilidade, subjetividades mediante as determinações históricas. Carregando ainda semelhanças de um passado ancestral, de origem em África e nos traslados dos navios de traficantes liberais. Assim, é importante pensar a dimensão territorial do Brasil e as várias possíveis configurações que essa diáspora constitui ao longo da escravidão e no pós-abolição. Logo, regiões diferentes como a Pequena África, no Rio de Janeiro, Salvador, na Bahia, e Sorocaba de João de Camargo, constituirão formas particulares e semelhantes de sociabilidade e subjetividade.

O espaço, a terra (BUTLER, 2020) se liga a um processo de vida e morte em que o território é fundamental para ocorrência de tal movimento. O território se constitui pela sua formação político cultural e a sociabilidade, que dá sentido às suas dinâmicas de poder, sendo ele, o particular, não apenas um fragmento da totalidade, mas a própria totalidade (SOUZA, 2019). Dessa forma, a consolidação de um território diaspórico por Nhô João se deu em uma cidade que buscava se modernizar e apagar tudo aquilo que não fosse valoroso para a modernidade. Sendo a territorialidade da capela um lugar do todo da cidade, que se revela na sua materialidade impactada pela cultura negra. A esse respeito, Carlos Cavalheiro aponta para o significado e os sentidos utilizados por João de Camargo ao criar da Banda Número 5, posteriormente conhecida como banda São Luiz.

Percebe-se, portanto, a estratégia utilizada por João de Camargo de amalgamar as pessoas de sua comunidade, criando uma identidade própria e simbólica, ao mesmo tempo em que permitia aos negros a ascensão social por medo da garantia de trabalho qualificado. (CAVALHEIRO, 2020, p. 45).

Assim sendo, a consolidação de tal território inspirado e inaugurado por João de Camargo passa por um ponto de cruzos em que a força da ancestralidade advinda das senzalas e principalmente instruído por dona Nhá Chica – Mãe de João de Camargo – e a outra arraigada por um catolicismo popular que se materializa nas festas populares e nas congadas. Este território sentirá o peso do discurso científico que se sustentava na eugenia para aprimorar a raça brasileira: que buscará apagar aquilo que não seja digno do que o colonialismo buscou edificar enquanto civilização – a Europa - para assujeitar os sujeitos não brancos ao seu processo civilizatório.

Por colonialismo podemos compreender – além da exploração direta dos espaços geográficos utilizando mão de obra escrava – procedimentos de controle, elevação essencialista de uma diferença e identificação de grupos humanos, que condicionam a formação social, reconhecíveis como tais em sua repetição. Quer dizer, o colonialismo pode ser entendido como a necessária repetição ideológica de uma organização social que impõe uma *visão de mundo* e tem por intuito ocultar sua fundamentação histórica utilizando

diversos aparatos para tanto. Por isso, o colonialismo é bem mais que uma prática concreta: trata-se também de uma organização ideológica que permanece com traços definitivos até hoje, sobretudo nas velhas colônias. (BARROS, 2020, p. 25).

A partir das análises das obras que procuraram traduzir a trajetória e a vida de João de Camargo, é possível arriscar na ideia de que tenha adquirido uma consciência dessa dinâmica que a cidade lhe apresentava através dos conflitos que enfrentou, tanto com a imprensa sorocabana que buscava apresentar a cidade com os valores das elites brancas da cidade, como a representação da Manchester Paulista (JÚNIOR, 2003), quanto com a judicialização e a prisão após ser acusado de curandeirismo em 1913 (CAVALHEIRO, 2020). A leitura mais plausível para a sustentação do processo é a partir do racismo – que edifica historicamente a sociedade brasileira. Todavia, esse racismo pode ser atenuado consoante a associação de suas práticas de cura e religiosidade de matriz afro-brasileira a uma outra de maior aceitação na sociedade vigente. Como demonstram Campos e Frioli (1999),

Nesse processo foi possível resolver para João de Camargo a questão jurídico-penal curandeirismo, absolvido que foi da acusação, em consequência da originalidade da tese levantada que o comparou a um médium espírita. O processo merece ser destacado como uma clássica peça jurídica, pois a tese veio depois a se converter em legítima defesa dos cultos afro-brasileiros junto as polícias e aos tribunais. A partir dos processo, João de Camargo criou um associação espírita para se proteger da perseguição político-policia e registrou-a como Associação Espírita e Beneficente Capela do Senhor do Bonfim, mas tarde reconhecida como – em 1º de fevereiro de 1921. Desde então a associação passou a gerir os interesses da capela. (CAMPOS; FRIOLI, 1999, p. 236).

Dessa maneira, a sua aproximação com o espiritismo não só vem de uma possibilidade sincrética oriunda de uma “mediunidade” como certos autores apontam, mas também de um entendimento do mundo a sua volta, da encruzilhada que o cercava e buscava apagar a sua forma de existência. Por isso João de Camargo consolidou a capela denominando-a de Associação Espírita Beneficente Capela Senhor do Bonfim, conhecida como pessoa jurídica em 1921. Bem antes da consolidação da associação, João de Camargo promove uma procissão em resposta a prisão, segundo Carlos Cavalheiro (2020, p. 40):

O fato é João de Camargo se livra do processo da acusação, o que lhe permite voltar a atender em sua igreja na Água Vermelha. E o que faz o curador? Promove uma procissão nos moldes da Igreja Católica, passando pelas ruas centrais de Sorocaba. Desafiando a sociedade branca e católica de Sorocaba, dezembro daquele ano, pouco depois de ter sido proclamada a sua absolvição. A procissão saiu da casa de Francisco Bernardes de Oliveira, que residia na Rua Monsenhor João Soares, nº 32, passou pela Rua Brigadeiro Tobias e seguiu para a capela da Água Vermelha, conduzindo a imagem do Senhor do Bom Jesus do Bom Fim.

No contexto da Primeira República (1889-1930) vale lembrar que os mandonismos e acordos com a alta cúpula da Igreja Católica se entrelaçavam conforme os interesses se estreitavam. O promotor Luiz Pereira de Campos Vergueiro passa a ter forte influência na política de Sorocaba, em 1911, e aos poucos passa a se tornar a principal força política, com um olhar elitista sobre a região (PINTO JÚNIOR, 2003). É importante recordar também que o coronelismo se instaurara na cidade e tomava conta dos meios de comunicação, tais como o Jornal Cruzeiro do Sul que se comportava como um porta-voz situacionista da política municipal. Arnaldo Pinto Júnior, citando Geraldo Bonadio, apresenta a seguinte situação.

Apoiado pelo principal órgão de imprensa na cidade, o jornal “Cruzeiro do Sul”, ele recorre indiscriminadamente à fraude eleitoral ou a violência física para conservar o mando. No livreto, “As Ocorrências de Sorocaba”, reproduzindo peças do processo, Vergueiro tenta demonstrar que ele e seus correligionários nada tiveram a ver com a morte dos operários Lino Gonçalves, Gastão de Camargo e Belmiro de Oliveira, alcançados por parte dos “mais de 50 tiros de carabina, revólver e garrucha”, disparados contra os manifestantes que haviam acabado de passar em frente ao sobrado em que funcionava o jornal “Cruzeiro do Sul”. Apesar da veemência da denúncia do promotor José Olimpio Dias, Vergueiro e os demais denunciados, inclusive o diretor e redatores do jornal, sequer chegaram a ser pronunciados. (PINTO JUNIOR, 2003, p. 157).

Havia nas elites paulistas a memória de dois acontecimentos que marcaram o início da República, a Guerra de Canudos e a Guerra do Contestado²³, em que lideranças religiosas, diante de um forte drama social, lideraram processos de enfrentamento ao poder da República. João de Camargo se enquadrava nesse espectro, pois a sua região se tornará famosa e habitada.

João de Camargo foi comparado a Antônio Conselheiro no relatório datado de 1929, feito pelo coordenador dos serviços estaduais da saúde pública no município, no item que trata do curandeirismo, “mal que tanto prejudica a população”. E a comparação não parece ser gratuita, porquanto o líder de Canudos, por muito tempo foi considerado um fanático e ignorante inimigo da República e da civilização, e que em torno de si agregou multidões de pessoas consideradas “gente inferior”, como escravos, vagabundos e marginalizados (CHAVENTO, 1992) Canudos era uma espécie de Meca dos desvalidos e o mesmo acontecia com a região da Água Vermelha, o território de João de Camargo. (CHAVENTO apud CAVALHEIRO, 2020 p. 112).

Assim, enquanto esteve vivo, Nhô João não esteve livre das perseguições simbólicas e restrições quanto ao acesso da cidade, mas conseguiu manter a territorialidade negra da sua capela e também tensionar o imaginário da cidade – não só ganhando o processo mas promovendo sua procissão pelas ruas da cidade.

²³ A vila Leão, era um bairro próximo ao centro histórico, que tinha um contingente considerável negro, e o Clube 28 de setembro se consolidou ao longo do século XX, como um espaço para socialização e politização da comunidade negra, após a extinção da Frente Negra, já na Era Vargas. Cf. PEREIRA, Marco Antônio. **E do silêncio fez-se a fala: Oralidade e trajetória de vida de mulheres negras da cidade de Sorocaba.** Dissertação de Mestrado em Educação. Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGED) UFSCAR-Sorocaba, 2014.

2.2. Apagamentos e a disputa da memória como forma de sobrevivência ao colonialismo

Quando olhamos para a ocupação territorial da cidade de Sorocaba contemporânea observamos que os espaços que habitavam a população negra se modificaram drasticamente, sendo tais espaços hoje, espaços elitizados em que a maioria dos corpos negros quando acessam, acessam para trabalhar e sobreviver. Ficando a população negra e periférica afastada do centro e das áreas de sua origem histórica, como a da Água Vermelha, do bairro Vila Leão e o Clube 28 de setembro²⁴.

Diante disso, cabe pensar que a busca pela construção de uma memória coletiva, passa por elaborar os aspectos históricos que sejam, simultaneamente, consistentes e de interesse hegemônico. O hegemônico aqui está atrelado ao que consideramos como a compreensão das classes dominantes e sua maneira de contar a história oficial, fazendo com que essa versão seja difundida como a verdadeira possibilidade de leitura do passado. Essa construção de um passado oficial passa por uma série de acordos, tendo em vista que consiste em legitimar a proposta daqueles que contariam a história na articulação com os veículos de imprensa que legitimam tal proposta. Caminhando, portanto, para a solidificação de uma memória coletiva que trará sentido para o mundo vivido e para as perceptivas de laços sociais e afetivos de um dado território, seja em aspecto nacional, estadual ou municipal. Nesse ponto, cabe lembrar que os monumentos históricos, como casarões preservados, museus, nomes de praças, etc., participam ativamente desse legado da memória coletiva.

Como essa construção oficial se dá a partir dessa perspectiva – das elites econômicas –, outras memórias, subterrâneas, passam a ser deixadas de lado. Essas memórias subterrâneas consistem no entendimento dos subalternos que se fazem presentes na história, mas que são intencionalmente deixados de lado pela chamada história oficial e, quando aparecem, sempre aparecem a reboque da condição que lhes foi concedida por setores dominantes. Porém, cabe ressaltar que a construção de um imaginário coletivo não é um ponto pacífico entre esses grupos, pois a memória dos subalternos tende sempre a aparecer em momentos específicos, questionando a história oficial, trazendo outros elementos que ficaram de fora do enquadramento dado.

Esse enquadramento se aponta justamente pela sedimentação dos meios oficiais e positivistas do fazer histórico: os documentos oficiais. A memória do oprimido, vem carregada de oralidade. Sobre esse aspecto, Michael Pollak (1989) aponta a seguinte perceptiva.

²⁴ As Irmandades religiosas negras compunham muito mais do que os espaços religiosos, pois atuavam como fomentadoras da comunidade negra. Para mais informações, Cf. CAVALHEIRO, Carlos. *Negritude velada: As irmandades de negros de Sorocaba*. São Paulo, 2021, Não paginado. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/negritude-velada-as-irmandades-de-negros-de-sorocaba/>. Acesso em 12 fev. 2023.

Ao privilegiar a análise dos excluídos, dos marginalizados e das minorias, a história oral ressaltou a importância de memórias subterrâneas que, como parte integrante das culturas minoritárias e dominadas, se opõem à “Memória oficial”, no caso a memória nacional. Num primeiro momento, essa abordagem faz da empatia com os grupos dominados estudados uma regra metodológica e reabilita a periferia e a marginalidade. Ao contrário de Maurice Halbwachs, ela acentua o caráter destruidor, uniformizador e opressor da memória coletiva nacional. Por outro lado, essas memórias subterrâneas que prosseguem seu trabalho de subversão no silêncio e de maneira quase imperceptível afloram em momentos de crise em sobressaltos bruscos e exacerbados. A memória entra em disputa. Os objetos de pesquisa são escolhidos de preferência onde existe conflito e competição entre memórias concorrentes. (POLLAK, 1989, p. 2).

Dessa forma, a oralidade passa a ser a metodologia de abordagem da história dos subalternos e oprimidos que trazem suas memórias silenciadas pelos diversos dispositivos de que a história oficial consolida a memória coletiva. Porém, cabe ressaltar que essa memória coletiva, como aponta o autor, não está protegida e consolidada para todo o sempre. Ela é sempre passível de questionamento, principalmente em momentos de crise, tendo em vista que a memória coletiva busca criar uma identidade e homogeneizar o coletivo. É quando essas memórias que habitavam o silêncio emergem, passam a questionar o enquadramento dado e a disputar o espaço pela consolidação do imaginário.

O pesquisador e militante do movimento negro, Marco Pereira, em sua dissertação de mestrado intitulada “E do silêncio fez-se a fala: Oralidade e trajetória de vida das mulheres negras da Cidade de Sorocaba” (2014), buscou contar através da história oral a memória de mulheres negras que atravessaram o século XX em Sorocaba, que vivenciaram as mais diversas situações de racismo que a cidade podia oferecer. Ao relatar a entrevista com Ondina Seabra, à época com 92 anos, o autor apresenta o seguinte comentário sobre uma liderança que morava na Vila Leão conhecido como Salerno das Neves e a distribuição de santos de uma igreja que se situava no centro da cidade.

Tudo que os negros quisessem, tinham primeiro de falar com ele e, depois dele, nunca mais houve um líder igual. Essa liderança se dava em função da religião, por causa da igreja de Santo Antônio, onde ele era capelão. A igreja ficava em frente ao local onde hoje é o Mercado Municipal. A imagem de São Benedito ficava nessa igreja e, quando ela foi demolida, no início dos anos de 1950, todas as imagens de santos foram levadas para a Catedral. Os padres só não quiseram a de São Benedito, “pra não encher a igreja de negrada”. Os frades franciscanos da Igreja Bom Jesus aceitaram a imagem e também a Irmandade lá, onde permanecem até hoje. Agora, falam da festa de São Benedito, que ocorre anualmente naquela igreja, mas nada dizem sobre o porquê de a imagem estar lá. Lembro-me que, nesse tempo, os agregados se reuniam através das rezas que eram conduzidas por Salerno. Em março, fazíamos uma penitência na qual nos ajoelhávamos centenas de vezes. Também faziam quermesses com barraquinhas, onde as famílias negras se reuniam. (PEREIRA, 2014 p. 88).

É importante notar que a cúpula da Igreja na cidade buscava afastar a população negra da parte central da cidade em consonância com o projeto “civilizatório” das elites locais. Ao projetar a Higienópolis paulista, necessitava-se higienizar a cidade para que o progresso, progresso com ordem, acontecesse. Numa trama pela sobrevivência e inclusão nos processos que faziam os sujeitos participarem da cidade, os corpos negros eram proibidos de entrar nos clubes que existiam a época. Dessa forma o Clube 28 de Setembro exerceu uma função extremamente relevante, não só por abrigar a população negra e oferecer um horizonte valioso de perspectiva de futuro, mas por se situar na área central da cidade. Sobre essas questões o relato de Ondina Seabra se mostrou valioso.

Nessa época, já era formada. Havia outros clubes na cidade. No Recreativo, preto não entrava. No Sorocaba Clube, era mais rígido, pois era a fina flor. Negro não entrava nem pra dar um recado. Depois de muitos anos, começaram a deixar entrar no Recreativo e, depois, no Sorocaba Clube também. Pra falar a verdade, eu ia tentando até que um dia entrei, mas acho que não era qualquer preto que podia. Escolhiam os pretos que podiam entrar, não eram todos. Naquele tempo, preto não podia nem fazer tiro de guerra. O pai de Ana Maria e meu irmão Euclides foram os primeiros negros a fazerem o tiro de guerra na cidade. (PEREIRA, 2014, p. 87).

Ainda em cima dessas memórias orais trazidas no trabalho do Marco Pereira a história da Ana Maria Mendes (65 anos), militante do movimento negro de Sorocaba nos mostra de que forma a irmandade²⁵ Negra de São Benedito foi lograda ao receber um terreno, nas suas palavras.

Naquele tempo, era comum se fazer promessa para os santos e, tendo sido atendido, gratificar materialmente esse santo. Pesquisando alguns livros de atas remanescentes dessa primeira irmandade de São Benedito, lê-se que, em 1932, há uma fala durante duas ou três reuniões seguidas. Fala-se que São Benedito havia ganhado umas terras como agradecimento por graça alcançada. São terras que, na atualidade, compõem o vale do quarteirão das ruas Sete de Setembro, Eugênio Salerno, Pernambuco e Rio Grande do Sul. Nesse terreno, foi construído o Seminário Menor São Carlos Borromeu, que hoje é um dos Campi da Universidade de Sorocaba, outra parte foi vendida para a construção do Ipanema Clube e as demais foram desmembradas. É claro que uma irmandade não iria ficar responsável por essas terras. As terras foram para a Cúria e a Irmandade ficou completamente excluída desse destino. Do ponto de vista da legalidade está tudo correto, mas alguém saiu lesado. Tanto isso é verdade, que em 1951, portanto aproximadamente vinte e cinco anos depois, a igreja é demolida e a irmandade que estava instalada ali fica sem ter lugar para ir. É preciso que os padres se lembrem de que São Benedito era franciscano também e levam sua imagem e sua irmandade para a Igreja Bom Jesus. (PEREIRA, 2014, p. 101).

Ana Maria ainda aponta que naquele tempo havia um negro importante para a comunidade e que atuava na Irmandade, mas que teve sua voz silenciada para que a curia da Igreja Católica decidisse a melhor forma de manejo para a instituição. Como demonstra o texto de Pereira (2014):

²⁵ Para mais informações Cf. SHIKAMA, Felipe. Capela construída por João de Camargo passa por reformas a partir de segunda. *Cruzeiro do Sul*. Disponível em: <https://www2.jornalcruzeiro.com.br/materia/581644/capela-construida-por-joao-de-camargo-passa-por-reformas-a-partir-de-segunda>, Acesso em 19 jul. 2022.

Essa Irmandade é muito importante para a história e não é só porque agrega os negros da cidade. Também é importante porque demonstra a liderança natural e verdadeira de um cidadão chamado Salerno das Neves. Muito pouco se consegue levantar sobre sua vida, talvez porque, mesmo tendo sido casado por duas vezes, não teve nenhum filho. Quando falece dona Rosa, sua segunda esposa, a história foi-se com ela. Ele era uma pessoa com a qual as pessoas conversavam sobre as dificuldades normais da vida. Também era o capelão, a pessoa que fazia as rezas. As famílias costumavam rezar por seus mortos nos sete primeiros dias e era Salerno quem conduzia as encomendas dos mortos das famílias negras. Os velórios também eram acompanhados das “inselências”, que eram as rezas misturadas com cânticos fúnebres e era também Salerno quem as conduzia. Isso acontecia, também, porque a igreja já cobrava pela missa de sétimo dia e a negrada não podia pagar. Sorocaba também teve um grupo de Congada e, embora não dançasse, era ele quem sabia quais seriam os personagens da representação. Foi pessoa muito influente entre os negros. Tem algo que me chamou a atenção quando estava pesquisando os livros-atas sobre os quais lhe falei. Nas primeiras atas, ele está rezando, conduzindo a Irmandade nas práticas religiosas. Depois, tem a notícia dessas terras e, de repente, ele some e não tem mais voz na Irmandade. Fui até a última página do livro-ata e só soube que ele estava ali porque tem sua assinatura, mas não fala mais nada. Pareceu-me que houve uma poda mesmo, acabou. Ocorreu a doação das terras, ela é comentada na Irmandade, depois de uns três meses aparece essa história de que a Cúria iria cuidar da questão legal e o assunto não volta mais. (PEREIRA, 2014, p. 102).

Dessa forma, o projeto modernizante da Manchester Paulista avançou ao longo do tempo, não só em um processo de embranquecimento da cidade ano a ano no decorrer do século XX, como expandiu a área urbana se tornando uma região metropolitana (BURGOS; CARRIL, 2020) que avança dentro da mentalidade colonial. Dentro dessa ótica, Sorocaba se encontra com uma estrutura espacial marcada pela segregação e negação do acesso à cidade, principalmente aos espaços de memória e ancestralidade da população negra.

Dentro desse prisma de funcionamento do capital, a cidade vai buscando eliminar e separar a população negra dos espaços de memórias afro-brasileiras, para que não se possa reenviar um legado. Assim as gerações atuais crescem sem a referência do que aconteceu, ou seja, sem a referência histórica do processo de formação do seu território. Assumindo dessa forma os valores postos pela modernidade e pelo colonialismo como sendo a única forma de existir. Nesse aspecto, a capela Nosso Senhor do Bonfim se torna um ponto de referência de resgate da memória negra na cidade. Não obstante, e nesta direção, é o que apresentam as geógrafas Rosalina Burgos e Lourdes Carril quando analisam o crescimento urbano do Brasil e a configuração urbana de Sorocaba. Dizem as autoras:

Assim, a presença do patrimônio histórico afro-brasileiro, no decurso do crescimento urbano brasileiro e de suas desigualdades, afasta o acesso dos jovens negros periféricos à memória do legado de ancestralidade, o qual se dilui nas linhas de separação do direito à cidade e do reconhecimento dos sujeitos como construtores dos monumentos e da própria cidade. Esse processo não sendo particular da formação urbana da metrópole paulista, mas da realidade histórica nacional, é demonstrada na formação de Sorocaba, esta que se torna Região

Metropolitana, em 2014, e apresenta nítidas linhas de separação das famílias negras em relação aos monumentos afro-brasileiros sorocabanos. (BURGOS; CARRIL, 2020, p. 88).

Imagem 6. Capela Nosso Senhor do Bomfim em 2023.



Fonte: autoria própria.

Imagem 7. Capela Nosso Senhor do Bomfim em 2023, vista da Av. Barão de Tatuí.



Fonte: autoria própria.

A Capela de Nhô João, ao se constituir como patrimônio histórico da cidade, passou por um processo ao longo do tempo de manutenção e, ao mesmo tempo, de descaracterização da sua originalidade, devido ao avanço do capitalismo. O espaço se caracterizava por uma avenida que respeitava o lugar da capela e do território concedido a João de Camargo (CAVALHEIRO, 2020). Hoje se encontra rodeado de uma área comercial e que, em sua forma, parece querer expulsar a capela do seu devido lugar, para apagar de vez a presença negra que um dia constituiu esse território.²⁶

Alguns estudiosos sobre a vida de João de Camargo relatam, em entrevistas ao Jornal Cruzeiro do Sul, várias das transformações que foram ocorrendo ao longo dos tempos. Como nos trechos da reportagem com Sobrinho, a seguir:

O pesquisador conta que, durante o processo de restauração, foram removidos milhares de retratos que ocupavam as quatro paredes de uma pequena sala da capela. “Essas fotos formavam uma espécie de painel, repleta de testemunhos dos devotos que tiveram graças alcançadas”, lamenta. Segundo Sobrinho, uma trave de madeira, que ficava em cima da capela, também foi removida após a restauração. “Também houve mudanças nas posições dos santos. Para se ter ideia, colocaram no altar principal a imagem de João de Camargo no lugar de Nossa Senhora da Ponte. João de Camargo era um homem humilde e jamais desejaria que essa capela o colocasse como o santo mais importante”, complementa. Entretanto, o maior prejuízo para as características originais da capela, segundo o pesquisador, foi a remoção de peças de madeira que ficavam no altar e formavam uma espécie de cabine retangular, denominada pelo próprio João de Camargo como “trado”. “Retiraram o local mais sagrado da capela, que era onde o João de Camargo passava os dias atendendo os crentes que o buscavam”, lamenta. Conforme informações do historiador Florestan Fernandes, o “trado” ganhou esse nome porque era o local onde João de Camargo “traduzia” a linguagem dos espíritos na língua dos homens. “Desde a morte de João de Camargo o trado foi um local onde se concentravam uma série de símbolos como fitas, estatuetas, fotos. Esse era o local que revelava a presença de João de Camargo, tanto que o acesso era vedado devido ao zelo de preservação. Sem o trado, a igreja negra e misteriosa perdeu sua mística”, opina Sobrinho. (CRUZEIRO DO SUL, 20/11/2014)²⁷

O processo descrito pelo jornal mostra o avanço da modernidade capitalista e o trato que ela busca ter com a herança histórica daqueles que não são vistos como sujeitos pela cidade. A descaracterização do espaço no interior da capela, apresenta uma forma de apagamento do que era o culto e os valores que ali habitavam, favorecendo um embranquecimento sistêmico da capela. O aniversário de João de Camargo é celebrado na capela na data de cinco de julho de dois mil e dezoito, porém, como apresenta a reportagem do Jornal Cruzeiro do Sul, das práticas ancestrais, ficaram apenas o chá feito à base de folhas de Magnólia.

²⁶ Para mais informações Cf. CAMARGO, Vinicius. Terço a João de Camargo será 3ª feira, às 19h30. *Cruzeiro do Sul*. Disponível em: <https://www.jornalcruzeiro.com.br/sorocaba/noticias/2022/07/696490-terco-a-joao-de-camargo-sera-3-feira-as-19h30.html>. Acesso em: 19 jul. 2022.

²⁷ O Projeto Quilombinho surge como uma alternativa para as mães negras que não tinham com quem deixar seus filhos para poderem ir trabalhar. O projeto passar a ser também um importante espaço de cultura negra para essas crianças da cidade. Para mais informações Cf. <http://www.crearte.com.br/quilombinho/>. Acesso: 02 ago. 2022.

Esta edição do evento religioso – que acontecerá no jardim da igreja – será aberta ao público. Ao contrário de 2021, haverá o terço completo, neste ano. A celebração com a apresentação da história de João de Camargo. Em seguida, vêm as rezas e, nos intervalos das orações, cânticos. Ao final, serão distribuídos botões de rosa, um terço, bolo e chá de folha de magnólia. (CRUZEIRO DO SUL, 06/07/2022).²⁸

Imagem 8. Orientações de comportamento no interior da Capela.



Fonte: autoria própria.

Imagem 9. Orientações de comportamento no interior da Capela.



Fonte: autoria própria.

²⁸ Cf. GILROY, Paul. **O Atlântico Negro**. São Paulo: Editora 34, 2001, p. 65. Segundo o autor: “A especificidade da formação política e cultural moderna a que pretendo chamar Atlântico negro pode ser definida, em um nível, por este desejo de transcender tanto as estruturas do estado-nação como os limites da etnia e da particularidade nacional.”.

Imagem 10. Orientações de comportamento no interior da Capela.



Fonte: autoria própria

Portanto, cabe ressaltar a disputa em torno da memória sobre João de Camargo, oriundo de certos setores do movimento negro de Sorocaba. Figuras públicas como Mãe Ofa (Ialorixá) e Rosângela, idealizadora do projeto Quilombinho²⁹, passam a propor a realização dos atos do 20 de novembro – Dia da Consciência Negra – na Capela de Nhô João como uma proposta de trazer a história da Igreja Negra e Misteriosa da Água Vermelha. Ou seja, ao notar que os elementos de ancestralidade africana vinham sendo deixados de lado pela gestão da capela, setores que são oriundos da tradição oral da cidade apontam para o básico da história de João de Camargo. Trazem o panteão dos orixás para a capela, evocam a figura do Preto Velho. Assim sendo, talvez o que ocorra seja uma reinterpretação criativa deste passado. Como nas palavras de Pollack (1989):

²⁹ Sobre esse aspecto, o sociólogo Antônio Sérgio Alfredo Guimarães, em seu livro *Racismo e Antirracismo no Brasil* (1999), apontou para o aspecto de que por conta da concentração da industrialização no sudeste, em especial São Paulo, acabou tendo um forte impacto no processo de branqueamento nesta região, já que os imigrantes vinham em busca de emprego. Isso dilui a cultura afro-brasileira no Sudeste se comparada com regiões como Pernambuco e Bahia.” As tradicionais áreas culturais da Bahia, Pernambuco e Minas Gerais, permaneciam quase que intocadas, na sua composição racial, pelo afluxo migratório, enquanto outras áreas culturais importantes, como Rio de Janeiro, São Paulo e Rio Grande do Sul, tinham sua composição racial transformada no modo radical (MERICK E GAHAM, 1979; Skidmore, 1993 apud GUIMARÃES, 1999, p. 54).

Mas nenhum grupo social, nenhuma instituição, por mais estáveis e sólidos que possam parecer, têm sua perenidade assegurada. Sua memória, contudo, pode sobreviver a seu desaparecimento, assumindo em geral a forma de um mito que, por não poder se ancorar na realidade política do momento, alimenta-se de referências culturais, literárias ou religiosas. O passado longínquo pode então se tornar promessa de futuro e, às vezes, desafio lançado à ordem estabelecida. (POLLAK, 1989, p. 9).

O passado foi assumido como possibilidade de enfrentar o presente por esses setores do movimento negro de Sorocaba que, ao disputar a memória da capela, buscam trazê-la para o horizonte das perspectivas e contradições que formaram a cidade. Fazem da quebra do silêncio que habitava a homogeneização coletiva do território, um novo campo de possibilidade para os sujeitos racializados pela modernidade.

Esses sujeitos que edificam a base da sociedade como mão de obra e construtora da sociedade engendram um amplo campo sincrético de produção cultural. Dessa forma, partimos do entendimento de que toda cultura tem uma base material. Apontamos ainda para as perceptivas da base e da supraestrutura como categoria de análise cultural (WILLIANS, 2011). Entendemos que o ser social forma a consciência, e ampliando o ângulo de visão para o Atlântico Negro³⁰, pontuamos que a formação do histórico cultural brasileiro é marcado pela influência negra em seu território, que constituiu e ainda constitui uma capacidade de permear as formas do cotidiano de inúmeras maneiras, tanto pelas tradições culinárias, religiosas e os vários ritmos diaspóricos que sustentam a música brasileira.

Esses corpos que remontam às tradições das *plantations* na formação brasileira também produziram o imaginário nacional em uma mediação constante com as contradições do desenvolvimento econômico do Brasil. Assim sendo, Sorocaba é atravessada por esses translados dos navios negreiros que constituirão a modernidade. Ao olharmos para a história negra de João de Camargo, chama-nos a atenção a formação da cidade, que se moldou em uma relação com o outro, com o culto de Nhô João.

Cabe notar que para além dos relatos das congadas que habitavam a cidade e a banda São Luís da Capela, os escritos sobre as práticas culturais no entorno da igreja de João de Camargo relatam os chamados batuques (CAMPOS; FRIOLI, 1999). Os batuques, que remetem aos tambores tão presentes nas tradições e religiosidades de origem africana, ao mesmo tempo que constata a

³⁰ Esses três grupos de cultura popular promovem o acesso aos ritmos da cultura na cidade de Sorocaba, promovendo também eventos e trazendo mestres e mestras da cultura popular para cidade. Para mais informações Cf. Casa do Ritmo: <https://www.facebook.com/casadoritmooficial/>; Saramuná: <https://www.facebook.com/GrupoSaramuna>; Maracatu: <https://www.facebook.com/maracatumukumby>; Mucumby: <https://www.facebook.com/maracatumukumby>. Acesso em 10 ago.2022.

presença cultural negra na cidade, não conseguem nos oferecer a rítmica tocada na região, dificultando o acesso à musicalidade e a tradição cultural que habitavam naquele território³¹.

Isso se torna relevante, pois ao trazer a memória ancestral da capela no dia da Consciência Negra, já no século XXI, se observa que os ritmos tocados ali, remetem à cultura popular de outras regiões do país. Como o Samba de Coco e o Maracatu que são oriundos de Pernambuco e habitam a cidade pelos diversos grupos de cultura popular da cidade, como Saramuná, Maracatu Mukumby, Casa do Ritmo³² e outros, que ainda hoje enfrentam o peso do racismo quando os sons dos tambores ecoam. O que se mantém historicamente como algo da região é a capoeira, que sempre esteve presente na cidade, desde o século XIX.³³

No dia vinte de novembro de dois mil e vinte e dois, estive presente para participar e observar o evento e as questões que apontamos acima. O Ato Ecumênico iniciou-se às nove horas da manhã, sendo conduzido pela Mãe Lourdes – liderança religiosa negra –, que seguiu o cronograma da organização que buscou trazer as falas de setores do movimento negro e de integrantes das igrejas Católica e protestante.

A fala inicial foi feita por Marco Pereira, – já citado acima – que em seu discurso³⁴ buscou apresentar a história do Brasil a partir de um olhar negro, denunciando ao longo da sua fala a perspectiva sobre a população negra. Em suas palavras:

Quando os europeus invadiram a África com esse intuito, diferentemente da mentira que os livros de história nos contaram, encontraram um continente rico e com complexa estrutura econômica e política, embora diferente daquela praticada na Europa, terra do invasor branco” (Trecho da fala de Marcos Pereira, em 20 de novembro/2022, na Capela de João de Camargo)

Marcos Pereira seguiu denunciando o racismo estrutural que edifica a sociedade brasileira e a importância da historiografia moderna, que vem apresentando novas visões e horizontes sobre a luta dos escravizados, citando principalmente os quilombos e a importância dos cultos dos Orixás como elemento afetivo de ligação com a terra de origem. Ainda procurou apontar para a importante vitória eleitoral de uma frente ampla pela democracia, liderada pelo candidato Luis Inácio Lula da Silva (PT), contra a extrema-direita representada por Jair Bolsonaro (PL) e a importância da celebração do dia 20 de novembro.

³¹ Para mais informações: Cf. CAVALHEIRO. Carlos. A história da capoeira em Sorocaba. Disponível em: <https://anovademocracia.com.br/no-18/837-a-historia-da-capoeira-em-sorocaba>. Acesso em 11 ago. 2002.

³² Marco Pereira cedeu gentilmente seu discurso transcrito.

³³ Visitando a capela recentemente, e mais de uma vez, notei que o pedido de silêncio como forma de oração se espalha pelo interior da capela.

³⁴ Neste último ato, os tambores já não ecoam à frente da Capela.

Nos quatro anos desse governo que foi bravamente derrotado pelo povo nas urnas, tivemos um vergonhoso avanço nas ações que colocaram o povo negro ainda mais em vulnerabilidade. O discurso de ódio, a criminalização da pobreza e a naturalização de ações de violência desmascararam uma sociedade adoecida por um racismo estrutural que visa manter esse modelo que coloca uma minoria rica, cis gênero e branca no topo da pirâmide social e uma esmagadora maioria minorizada na base dos excluídos, onde a população preta é maioria. (Trecho da fala de Marcos Pereira, em 20 de novembro/2022, na Capela de João de Camargo).

Em seguida ocorreu a fala das figuras cristãs que estavam ali, a pastora Juliana, uma mulher negra, e o padre branco Benito Helter. A pastora utilizou o recurso do testemunho, prática frequente em cultos evangélicos, relatando as diversas ocorrências de racismo no seu cotidiano em sua igreja, e a dificuldade que as pessoas têm em ver uma pastora negra que se veste com os símbolos de sua ancestralidade. Já o padre veio carregando um livro, que não apresentou aos ouvintes, e falou ao público reprovando, o papel da Igreja Católica durante o período colonial, procurando valorizar a celebração do dia. Em seguida, Marcos Pereira pediu o microfone e ressaltou a necessidade de pronunciamentos semelhantes nos locais de atuação desses líderes religiosos, para que os fiéis de suas igrejas conheçam também os seus relatos.

Ao longo do evento ocorreram diversas falas de lideranças políticas ligadas ao campo progressista e de esquerda, tanto de pessoas organizadas em partidos, como o Partido dos Trabalhadores, representado pela vereadora Iara Bernardi (PT), e o Partido Socialismo e Liberdade, representado por Fernanda Garcia (PSOL). Importante observar que durante a fala de Fernanda Garcia, passou ao lado da capela um homem branco, fazendo aparentemente a sua corrida matinal, proferindo xingamentos e ligando o evento a Lula. Episódio recorrente nos tempos que vivemos durante o mandato do então presidente da República, Jair Bolsonaro. Destaco ainda a fala de Maria Teresa – também militante do movimento negro –, que chamou a atenção para a necessidade da ocupação dos espaços de poderes na cidade e da sua disputa, trazendo para sua fala o momento em que o Conselho Municipal de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra de Sorocaba (CMPDCNS) passava, com falta de membros e a possibilidade de desaparecimento da entidade. O Pai-de-Santo Nivaldo, falou sobre a formação de valores, o Ori na luta contra o racismo religioso.

É importante notar que o Ato Ecumênico ressaltou a importância simbólica da luta contra o racismo e, ao mesmo tempo apresentou as dificuldades que setores do movimento negro de Sorocaba enfrentam. O evento, comparado com edições anteriores que têm registros de divulgação na imprensa local, estava esvaziado, pois aconteciam diversos eventos na região, como a própria celebração da data no Quilombo Cafundó. Ao que tudo indica, não houve uma articulação entre os eventos nesta versão que pude acompanhar. Durante o adentrar na igreja ao som dos tambores, as

falas que se fizeram trataram da ancestralidade – pensar aqueles que vieram antes, diversidade religiosa e a ancestralidade saudando João de Camargo.

Imagem 11. Da esquerda para direita: Pastora Juliana, Marco Pereira, Mãe Lourdes e Padre Benito Halter.



Fonte: Essa imagem foi cedida gentilmente pelo fotógrafo André Pinto.

Imagem 12. Maracatu Mukumby.



Fonte: Essa imagem foi cedida gentilmente pelo fotógrafo André Pinto.

Imagem 13. Grupo Saramuná.



Fonte: Essa imagem foi cedida gentilmente pelo fotógrafo André Pinto.

Imagem 14. Roda de Capoeira.



Fonte:Essa imagem foi cedida gentilmente pelo fotógrafo André Pinto.

Imagem 15. Entrada para o Ato Ecumênico.



Fonte: Essa imagem foi cedida gentilmente pelo fotógrafo André Pinto.

Imagem 16. Ato Ecumênico.



Fonte: Essa imagem foi cedida gentilmente pelo fotógrafo André Pinto.

Imagem 17. Maracatu Baque Mulher.



Fonte: Essa imagem foi cedida gentilmente pelo fotógrafo André Pinto.

Imagem 18. Marcha Preta.



Fonte: Essa imagem foi cedida gentilmente pelo fotógrafo André Pinto.

Ainda durante o ato, ressalto também a fala do mestre de capoeira – Mestre Jaime – que apontou para o embranquecimento dos grupos de capoeira da cidade. Dentro da sua análise, não deixei de notar que sua crítica se estendia aos demais grupos de cultura popular de Sorocaba.

Cabe pensar, a partir disso, que o avanço da modernidade na cidade busca de maneira sistêmica apagar as tradições negras que a habitam. Porém, cabe ressaltar que a capacidade de ressignificação e reinvenção das práticas culturais oriundas da cultura negra e indígena sobrevive ao epistemicídio, dialogando com as possibilidades de criação de novos imaginários para Sorocaba. Portanto, quando duas mulheres negras propõem que o 20 de novembro seja comemorado na capela, trazem ao seu lado, todo o peso da história do Atlântico Negro, pois ao disputar tal memória, contribuem de maneira significativa para as novas possibilidades de ocupação da Capela.

A reivindicação dessa memória silenciada ocorre dentro de um tempo e espaço que nos compele a tecer um aprofundamento para uma crítica, também, pois a importância de se apresentar uma perspectiva ancestral no espaço da capela carrega consigo algo valioso, que obriga a capela a sair da sua rotina costumeira de receber os fiéis, de maneira silenciosa³⁵ e ordeira, como vimos acima. Colocando a utilização do tempo e espaço da capela, numa outra dimensão de interesse e significação. Apresentando um contraste de tempo e espaços. Roberto DaMatta aponta que:

Cada sociedade tem uma gramática de espaços e temporalidades para poder existir como um todo articulado, e isso depende fundamentalmente de atividades que se ordenam também em oposições diferenciadas, permitindo lembranças ou memórias diferentes em qualidade, sensibilidade e forma de organização. (DAMATTA, 1985, p. 36).

Esse horizonte que se apresenta como um preenchimento do tempo e do espaço da capela acaba sendo um marco para a cidade de Sorocaba neste início de século. Com o passar dos anos vem-se assumindo ares de calendarização na Capela, cujas atividades vão sendo socialmente programadas. Tal como observa DaMatta, “estas situações se definem pelo que usualmente chamamos de festas, cerimoniais, rituais, solenidades.” (DAMATTA, 1985, p, 37). Ou seja, o que se apresentou e ainda se apresenta como um campo de possibilidades, de uma construção possível do espaço, acaba assumindo aspectos de domesticação e esvaziamento.

Sendo assim, por mais que seja uma situação extremamente delicada, apontar para essa domesticação, pois mesmo com essa calendarização do Dia da Consciência Negra, no 20 de novembro, observa-se que as pessoas que estão à frente da organização do evento de celebração

³⁵ O projeto de modernidade que constitui o Estado-Nação, busca, de forma sistêmica apagar, aquilo que não os representa. Cf. RAFFESTIN, Claude. **Por uma geografia do poder**. São Paulo: Editora Ática, 1993, p. 47. Portanto, cabe notar que “É evidente que ainda se poderia evocar os elementos dos códigos culturais, por exemplo, mas eles também são atravessados pelo código econômico e pelo código político.”

passam por enfrentamentos. Um exemplo observado, no dia do ato, em anos anteriores³⁶, foram as tentativas (por parte de membros da diretoria da Capela) de não permitir que os tambores estivessem próximos à entrada da capela. Tal situação fez com que houvesse atraso no início do evento. De toda forma, isso demonstra que, mesmo com as tensões que se revelam em momentos como este, não existe por parte do movimento negro uma reivindicação do espaço, tampouco uma proposta de compartilhar a administração da Capela João de Camargo. Assim sendo, acaba-se tendo uma data do ano em que a memória da Capela Nosso Senhor do Bonfim é disputada como possibilidade de uma memória ancestral, mas que, passado o evento, ao longo do ano essa memória é deixada de lado na capela. Sinalizando possivelmente para o esvaziamento de sentido que o evento vem tendo para significativa parcela de moradores da cidade de ascendência afro-brasileira. Será reflexo do apagamento de uma memória ancestral de matriz negra, em Sorocaba?

Ao longo do processo de edificação do capitalismo que desde a década de 1990 no Brasil se apresenta na sua forma neoliberal, busca-se consolidar uma forma de sobrevivência em que o Estado deve ser mínimo e a sua forma de organização se baseia na liberdade e na moralidade. Sendo a liberdade econômica e moralidade da família cristã pilares de edificação da sociedade (BUTLER, 2015), essa edificação da moralidade se consolida para que a família assuma as responsabilidades do Estado, na educação, na saúde e no bem-estar social. O papel que essa moralidade assume ganha tons de perversidade, já que se consolida com ele uma relação com o Outro, em que o Outro – que não está no horizonte da moralidade da família tradicional – se torna descartável.

Essa dinâmica de não reconhecimento é consolidada pela estrutura de poder do colonialismo, sendo a raça fator determinante do que deve ou não ser lembrado, vivenciado. Para Achille Mbembe, a formação de reprodução do capital chegou a tal ponto que não existe mais espaço para todos nessa dinâmica neoliberal. A espoliação é tanta, que a forma de manutenção dessa estrutura se consolidou através de uma política de morte que não se expõe mais a morte em si, mas que se organiza como uma política econômica em que a morte faz parte do projeto do gerenciamento populacional. A essa forma Mbembe chama de necropolítica. Sendo a raça, fator determinante que faz com que o reconhecimento do sujeito seja negado (MBEMBE, 2016). Conforme escreve Souza (2019):

³⁶ Cf. RAFFESTIN, Claude. **Por uma geografia do poder**. São Paulo: Editora Ática, 1993, p. 143-144. “O território [...] é um espaço onde se projetou um trabalho, seja energia e informação, e que, por consequência, revela relações marcadas pelo poder. O espaço é a prisão original, o território é a prisão que os homens constroem para si. [...] É essencial compreender bem que o espaço é anterior ao território. O território se forma a partir do espaço, é o resultado de uma ação conduzida por um ator sintagmático (ator que realiza um programa) em qualquer nível. Ao se apropriar de um espaço, concreta ou abstratamente (por exemplo, pela reapresentação), o ator ‘territorializa’ o espaço.”

Nas cidades e nas metrópoles, onde a pobreza se instala, pela natureza do uso do território e pela essência do sistema de ações correspondente que não foram dominadas pela volúpia do tempo presente, resulta numa diferença qualitativa do processo civilizatório. Nelas as relações sociais são distintas, complexas, difíceis, mas a vida se dá, contrariamente aos discursos alarmistas, daqueles que explicam a violência, onde os sujeitos da periferia são sempre chamados a se responsabilizar por ela, vinculando-os a processos intensos de criminalização da sua própria existência. Os habitantes da periferia não são sujeitos da violência, são suas maiores vítimas. Vale o genocídio dos pretos da periferia de São Paulo. (SOUZA, p. 8).

Diante de tais questões, o professor Dennis de Oliveira, no seu livro *Racismo Estrutural: uma perceptiva histórico-crítica* (2021), ao trazer o contexto histórico de retomada da luta pelo movimento negro brasileiro, o autor aponta dois documentos que foram importantes para construir a luta dos movimentos negros ao longo da década de 1990.

O primeiro documento advindo da CIA, data de 1974, " que apontava para o risco da hegemonia anglo-saxônica no mundo: o crescimento "desproporcional" das populações não brancas nos países do Sul do Equador, razão pela qual o controle populacional deveria ser tratado como uma política de segurança nacional." O segundo documento vem das Escola Superior de Guerra, de 1989, intitulado *Estrutura para o Poder Nacional para o Século XXI*. no capítulo sobre a ordem social o documento vê como problemas os menores abandonados e o cinturão de miséria do Brasil; o documento apontava para necessidade das forças armadas " atuarem para enfrentar esta horda de bandidos, neutralizá-los e até mesmo destruí-los para ser mantida a lei e a ordem. (OLIVEIRA, p. 127-128).

Como estratégia de re(e)xistência a esse genocídio da juventude negra, retomar a ancestralidade e disputar a memória negra se torna indispensável como possibilidade de enfrentamento a coisificação da vida. Enfrentar o racismo é combater o colonialismo e suas formas de imposição ideológica no mundo. Apresentar a humanidade em formas de sociabilidade e subjetivação que não seja essencialmente branca é humanizar a relação de alteridade; por isso entender as formas como João de Camargo enfrentou as questões do seu tempo é criar possibilidades de enfrentamentos a modernidade colonial que se apresenta na cidade de Sorocaba. Como apresentou Ana Maria, em sua fala na entrevista para a dissertação do militante Marco Pereira (2014, p. 103):

A impressão que tenho de João de Camargo é a de que era alguém que usava bem a palavra. Tinha o dom de ouvir e aconselhar. Entendia que a maioria das patologias é de origem psicossomática e, dessa forma, cuidava do bem estar da pessoa através da escuta. Depois de escutar toda a história da pessoa, dizia pra ela ficar em paz e que no caminho encontraria uma erva com a qual poderia fazer um chá. Naquela região tinha abundância de gabioba, goiaba, araçá e outras vegetações típicas do serrado planalto. Tomavam na esperança de se curar, pois não tinham dinheiro pra ir ao médico. De fato, se curavam mesmo. Tive uma tia, falecida recentemente, aos 95 anos, que foi consultar-se com João de Camargo. Ela engravidava sequencialmente e ficava muito tempos sem menstruar. Conversou com Nho João que disse que ela ficaria boa e deu umas três folhinhas de goiabeira pra ela fazer o chá. Fez o chá e menstruou naquela mesma noite. Houve também o caso de uma pessoa que se negou a tomar o chá e os sintomas persistiram. Ao retornar lá,

Nho João disse: “tamém, ocê num tomô o chá que eu conseiei.” Então ele tinha uma percepção mais apurada. Coisa que a parapsicologia explica.

Apontamos ao longo do texto para o papel da diáspora negra na formação da cidade de Sorocaba e o quanto o projeto civilizatório buscou apagar essa história e garantir a repressão de tais formas de existência. O que se observa é que as ideias do colonialismo continuam a estruturar as formas de poder do mundo moderno, ditando quais vidas merecem ser vividas. Apresentando, em suma, quais valores ontológicos são dignos de humanidade.

Portanto, revisitar a memória de João de Camargo, escrita e descrita por diferentes autores, e trazê-las à luz sob a lente do debate teórico da diáspora, é humanizar o desumanizado, criando condições para que as formas de ocupação dos territórios se reinventem com valores que não sejam apenas a mercantilização da vida, ao espelho do homem branco. Alongar tais horizontes pressupõe redimensionar e recriar as formas de sociabilidade e de subjetivação da vida (FANON, 2008). Narrar a história daqueles que sobreviveram ao processo de escravização e criaram mecanismo de sobrevivência e vida, pode ser um caminho a ser trilhado para frear o capital.

João de Camargo consolidou sua existência mediando sua vida com os símbolos e poderes de Sorocaba. Cabe observar agora como que a produção historiográfica local buscou contar a sua história e conseqüentemente, construir, as memórias em disputa em torno de Nhô João.

CAPÍTULO 3: MEMÓRIAS EM DISPUTA: NHÔ JOÃO E AS POSSIBILIDADES DE ACESSO À HISTÓRIA NEGRA DE SOROCABA.

A discussão que apresentamos neste capítulo está entrelaçada com a proposta de pensar o papel da memória e suas representações sobre João de Camargo na cidade de Sorocaba. Para tal, utilizamos os principais trabalhos que circundam o tema e são acessíveis³⁷ aos que desejam conhecer mais de perto a história da Capela Nosso Senhor do Bonfim e as representações construídas sobre Nhô João.

Para tanto, observamos que por se tratar de uma personalidade que contém uma série de significados e afetos que acabam constituindo uma disputa em torno da sua memória, tanto por setores da elite dominante e segmentos conservadores que ainda demonizam João de Camargo, quanto para seguimentos religiosos que buscam ilustrá-lo como um típico médium espírita; como para a comunidade negra de Sorocaba, que procura apontar as fundamentações de matrizes africanas no culto de Nhô João, ora assimilando ele a Omolu, ora a um Preto Velho. Como também apontar para todo o trabalho que João de Camargo teve em consolidar um território negro numa cidade que buscou destruir sua imagem.

Diante de tais aspectos, a preocupação que temos aqui é em abordar a disputa da memória coletiva que se firma no tempo presente e as possibilidades de acesso a ela, como apontou Le Goff: “Ela é o antídoto do esquecimento” (1990, p. 439). Assim, as obras de Antônio Francisco Gaspar, Eduardo Campos e Adolfo Frioli e Carlos Cavalheiro, se tornam caminhos acessíveis para o encontro com João de Camargo e sua época. É importante notar que os autores, ao produzirem suas obras, organizaram seus trabalhos, conforme os problemas e temas do seu tempo. Portanto, as obras produzidas sobre João de Camargo apresentam também questões da sua época e retratam o imaginário e as disputas daquele tempo vivido.

Ao construírem seus trabalhos, Antonio Francisco Gaspar no seu livro *O Mistério da Água Vermelha, Novela Sorocabana* (1925), Eduardo Campos e Adolfo Frioli, *João de Camargo: o Nascimento de uma religião Sorocabana* (1999) e Carlos Cavalheiro em *João de Camargo: o Homem da Água Vermelha* (2020), os autores buscam compreender o passado por meio de disputas simbólicas do seu tempo. A partir disso existe um entrelaçamento entre a história e a memória. Já que a história busca se distanciar da memória, deixando a seletividade afetiva de lado e se

³⁷ Pesquisa, salvamento, exaltação da memória coletiva não mais nos acontecimentos mas ao longo do tempo, busca dessa memória menos nos textos do que nas palavras, nas imagens, nos gestos, nos ritos e nas festas, é uma conversão do olhar histórico. Conversão partilhada pelo grande público, obedecendo pelo medo de uma perda de memória, de uma amnésia coletiva, que se exprime desajeitadamente na moda retro, explorada sem vergonha pelos marcadores de memória desde que a memória se tornou um dos objetos da sociedade do consumo que se vende bem. Para mais informações, Cf. LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Campinas: SP Editora UNICAMP, 1990, p. 472.

preocupando com o método de análise, de referencial bibliográfico e documentação a partir do diálogo com seus pares. A questão que fica é que a memória, embora seja seletiva e se modifique com a avançar do tempo, permeia as angústias dos historiadores, muitas vezes entrando no imaginário com suas tensões e propondo perguntas investigativas. História e memória de certa forma caminham de maneira dialética, se influenciando.

Ainda cabe notar que a memória é fruto de um jogo de forças sociais – no qual historiadores participam – que no mundo moderno é atravessada pelo papel que a imprensa³⁸ exerce e os interesses que as elites têm sobre tais aparelhos ideológicos. Sobre esse prisma, Jacques Le Goff observa:

Finalmente, os psicanalistas e os psicólogos insistiram, quer a propósito da recordação, quer a propósito do esquecimento (nomeadamente no seguimento de Ebbinghaus), nas manipulações conscientes ou inconscientes que o interesse, a afetividade, o desejo, a inibição, a censura exercem sobre a memória individual. Do mesmo modo, a memória coletiva foi posta em jogo de forma importante na luta das forças sociais pelo poder. Tornarem-se senhores da memória e do esquecimento é uma das grandes preocupações das classes, dos grupos, dos indivíduos que dominaram e dominam as sociedades históricas. Os esquecimentos e os silêncios da história são reveladores desses mecanismos de manipulação da memória coletiva. (LE GOFF, 1990 p. 427).

Dessa forma, observamos que a memória faz parte de um construto em que as elites – branca, de alto poder econômico, herdeira das estruturas coloniais e, principalmente, dirigente dos rumos políticos e das instituições nesse território – buscam traçar o que realmente importa a elas, e notamos que ao fazê-lo em Sorocaba, na medida do possível, busca e buscou silenciar as vozes e a história daqueles que se ergueram contra o projeto civilizatório imposto a cidade. Dessa maneira, João de Camargo faz parte dessa disputa; porém, o local onde está sua capela, hoje, constitui um dos maiores polos de especulação imobiliária no município e é espaço de grande prestígio comercial. Tal espaço não permite a si próprio ser lembrado enquanto lugar de constituição no passado de sociabilidade negra. Não à toa, a publicação e republicação de obras que tratem da região e da capela não recebem maiores incentivos da cidade, sendo frequentemente o oposto: ocorre apenas pelo esforço de segmentos interessados em revisitar tais questões em disputa pela memória

A disputa da memória está envolvida numa trama em que passado, presente e futuro se fundem, pois ao evocar a memória de um espaço, não se trata apenas do esquecimento como aponta Le Goff, mas também de pensar as realizações do presente com a perspectiva de qual futuro se

³⁸ O Acesso a tal obra foi impossível por conta da reedição produzida por Gilberto Fernando Tenor que tinha um exemplar em sua casa. A Nova edição de 2020 utilizou a venda dos livros para colaborar com a Associação Espírita Beneficente da Capela Nosso Senhor do Bonfim. E também buscou num segundo momento distribuir exemplares para bibliotecas e escolas.

busca alçar. Ou seja, disputar a memória é disputar o presente e o futuro possível. Jacy Alves Seixas observa que:

A memória que se atualiza no presente, e que se move do passado em direção ao presente, não se detém nele: pela própria natureza contínua da duração, ela é portadora do futuro. O tempo da memória está longe, portanto, de se voltar exclusivamente para o passado, pois a duração engaja sempre o futuro. A concepção de tempo bergsoniano encontra, então, uma feliz expressão na metáfora do “bloco” – outra imagem sugestiva de Bachelard – em que o passado-presente-futuro se fundem numa “unidade indestrutível”, fazendo com que todo passado esteja indissolvelmente unido a um futuro. (SEIXAS, 2002, p. 48).

Portanto, veremos adiante como a disputa em torno da memória de João de Camargo faz parte desse bloco que busca contar uma história da cidade que busca justificar o presente e o futuro. Dessa maneira, na análise das obras, busca-se entender o momento presente da publicação e sua recepção, observar as questões que estavam naquela época que aparecem na escrita dos autores e perceber dessa forma as possibilidades de acesso que a população negra tem à sua história na cidade de Sorocaba.

Dessa forma, é importante frisar que a produção escrita interfere na memória a tal passo que a recepção dessas obras, hoje, se constitui como o caminho para acessar a história negra da cidade. Cabe ressaltar ainda que a produção historiográfica marcada pela subjetividade do colonialismo, como observou Césaire, tende a “[...] monopolizar em benefício próprio toda glória.” (2020, p. 47), ou seja, é preciso estar atento às interpretações que embranquecem o passado de lutas negras.

3.1 Antônio Francisco Gaspar – O Mistério da Água Vermelha: Novela Sorocabana.

Antonio Francisco Gaspar (1891-1972) deu uma contribuição grande para a história de Sorocaba, pois teve atuações e produções significativas na primeira metade do século XX, sendo próximo de personalidades como o Padre Aluísio de Almeida, e figuras importantes da cidade. Produziu obras como *Historia da fundação, estrada de Ferro Sorocabana, Sorocaba de ontem* entre outras como a que será abordada aqui. Tendo um trânsito fácil com setores da elite sorocabana, desenvolveu vasta pesquisa – a sua maneira – sobre Sorocaba e região, se utilizando de acervos de imprensa, documentação e entrevistas.

Portanto, o autor além de ter acesso aos círculos influentes da cidade, também contribuiu para a construção da história de Sorocaba, ao buscar sistematizar em suas obras e eventos públicos a história da cidade, chegando a ser responsável pelo Museu Sorocabano. Diante de tais considerações, a sua obra o *Mystério da Água Vermelha: novela sorocabana*, (1925)³⁹, teve papel

³⁹ Embora o movimento ecumênico, tenha origem em meados do século XIX, na Europa. A sua recepção na América Latina e no Brasil, se inicia no século XX, de maneira lenta e gradual. Ganhando mais relevância a partir da segunda metade do século XX. Para mais informações, Cf. WOLFF, Elias. Igrejas e ecumenismo: uma relação identitária.

importante na primeira sistematização histórica de João de Camargo ao traçar também a edificação de uma imagem que permitisse o respeito a Nhô João frente aos embates com a Igreja Católica na época.

A escrita do livro é feita a partir das vivências do autor na capela, e dos embates e discussões da cidade no seu tempo. Junto a isso, Gaspar se utilizou de uma fonte oral, como o próprio aponta na introdução do livro “Era João Claro Sousa, cognominado “João da Ilha”, homem de cor, de 85 anos e com memória ainda lúcida” (1925, p. 6). Dentro dessa ótica e a partir de seu posicionamento em defender a capela, Antônio Francisco Gaspar escreve este livro.

A posição do autor já na dedicatória nos dá pistas da forma como pretende abordar o tema. Dedicou “Ao esclarecido espírito do poeta e escritor theatral sorocabano Avelino Argento” denotando aqui o vocabulário, esclarecido espírito, comumente utilizados nos meios espíritas ao se referir a alguma figura ilustre neste meio. Ainda dedica homenagens aos advogados Dr. Juvenal Parada, Dr. Ernesto Leão e Prof. Antonio Miguel Pereira. O primeiro nome desta lista de advogados é o advogado que representou João de Camargo em 1913, no processo que levou Nhô João à prisão. O mesmo aconselhou João de Camargo a registrar a Capela como um espaço espírita, para inibir as perseguições policiais.

Em vista disso, cabe notar que a produção do livro se passa em um período em que o homem da água vermelha tinha forte enfrentamento com a cúpula da Igreja Católica na cidade e, por se posicionar ao lado da capela, vai buscar construir uma imagem humanizadora de João de Camargo para a cidade de Sorocaba, buscando impactar de forma a garantir o respeito ao espaço e a capela dentro da ótica espírita. Conforme o trecho da obra,

Na última sala, no extremo da igreja, estão dispostos em forma de pantheon, riquíssimos quadros de finíssimas molduras onde, engastados e conservados com desvelo, veem-se os retratos de SS. Papa Pio X, S. Eminem, Cardeal Arcoverde, Monsenhor João Soares do Amaral, Coração de Jesus e Santo Antônio. (GASPAR, 1925, p. 4).

Caminhando por esse horizonte, o autor busca contar uma história em que João de Camargo é visto como um preto humilde, que seguia sua vida trabalhando de maneira honesta, traçando o caminho deste escravizado ante a revelação que guiou a construção da Capela. Conta a trágica história da Cruz de Alfredinho buscando apresentar o local que será construída a Igreja de João de Camargo. Apontando para 1906, apresenta a versão em que as vozes se revelam para João de Camargo que assustado corre para longe, à Serra de São Francisco, onde ouve novamente a voz.

Ahi ouviu elle, novamente, a mesma voz que o aconselhava:

- João, não te pertubas. Sou seu emissário de Deus. Venho ensinar-te o caminho do bem e da caridade. Deverás cumprir a sua missão. Sae destas mattas. Volta ao Local de onde vieste e ergue uma igreja defrente ao regato da “Água Vermelha”. Alli, onde está aquella cruz, longe dullicio da cidade, distante das orgias das iniquidades, levantaraás um altar para o fim de prodigalizar beneficios àquelles que delles necessitam.” (GASPAR, 1925, p 26).

Os guias apresentados seriam o menino Alfredinho, Monsenhor João Soares e uma dama vestida de Branco. A partir disso, apresenta nomes importantes para o lugar como a doação do terreno, “[...] o terreno foi doado por Pedro de Camargo a Nosso Senhor do Bonfim.” (GASPAR, 1925, p. 39), apontando o que seria a missão da capela.

A todos que ali iam pedir remédio para seus males, João dava água e um “**papelzinhos**” com letras enigmáticas e dizia que para não estorvar ninguém.”fez sua capella apatrada com água, pedra e verdade3” e havia de curar todos que ali aparecem. (GASPAR, 1925, p 39).

O autor vai oferecendo uma representação da capela e do misterioso João de Camargo como personagens que não ofereciam risco algum para a comunidade sorocabana, mas que traziam benefícios para a localidade. Em seguida apresenta uma resposta que João de Camargo teria dado, ao ser questionado sobre os ídolos da capela.

- “Quando o povo compreender que não é o ídolo da que fala, e sim os espiritos protetores, será mandado guarda todas as imagens. Então o povo reconhecerá que são os espiritos que curam e não eu João de Camargo. Somente sou accionado como medium auditivo. Nosso senhor Bom Jesus não é quem havia de vir, tendo um padre constante para mandar executar o que o povo mais tarde ha de vêr. A respeito do Espirito Santo, de quem fui ecomendado, só Deus é quem sabe porque tenho o dom de curar. O tempo vem vindo e bem principiado está! Verdade é que o tempo não tem fim porque o tempo é de Deus! Desaparecem os povos, fundam-se cidades, monumentos e igrejas, tudo isso, levantado pelas civilizações, cabe sobre peso dos século! Povo! ... Abre teus olhos, para que possas com segurança desviar-te das pedras que a cada passo se encontram no caminho da vida! ... Ama os amantes: sê afável para com todos; se intransigente no cumprimento do dever moral, de sorte que a tua consciência não tenha o menor sobressalto!... Os tumulos Fallam a linguagem da vida!... Em nome de Jesus, abençoado seja tu, o! povo ordeiro, a quem instigo para o lema: - Paz, Amor e Caridade! ...” (GASPAR, 1925, p. 40).

Há uma preocupação em apresentar João de Camargo como um humilde servo de Deus, num olhar que traria mais à frente os enfrentamentos com a Igreja. Ainda se preocupa em mostrar que esse humilde preto combate os vícios da vida. “o Álcool! esse terrível veneno da humanidade é alli proibido! João de Camargo faz também guerra ao álcool!” (GASPAR, 1925, p. 60). Aqui é importante notar que se propagava sistematicamente que João de Camargo era um bêbado, um negro maluco, como mostrou a pesquisa do Júlio César Bataiote (2022), a cidade já sonhava com o posto de higienópolis paulista. Antonio Francisco Gaspar se atenta a isso ao mostrar a imagem de João de Camargo. A menção à questão negra ligada ao culto não aparece na obra, apenas uma fala

de João de Camargo na trama “-Irmãos de crença da igreja negra e misteriosa da “Água Vermelha” (GASPAR, 1925. p. 63). Fora isso, os elementos de matriz africana não são considerados.

Ao apontar as perseguições sofridas por João de Camargo, referindo-se a ele como humilde curador, mostra a tentativa e proibição das suas reuniões e práticas na capela. Muito provavelmente se referindo ao processo que Nhô João respondeu em 1913, busca narrar uma série de violações e maus-tratos durante a prisão do então humilde servo de Deus. Trazendo o nome do advogado de defesa, Dr. Juvenal Parada, e do então Juiz Dr. Rodolpho Ferreira Santos que absolveu João de Camargo, e projetou a construção de uma imagem de João de Camargo que o coloca em comparação com Jesus, fazendo frente a Igreja Católica. Buscando definir o território espiritual de João de Camargo e a tensão que existia com a Igreja, como dito anteriormente, Gaspar escreve.

João de Camargo, sendo um medium auditivo e curador e seguindo esses preceitos que a doutrina espírita determina, não faz coisa alguma em sua capela, nem move um passo para fora d’ali, se ordem dos protetores.

Como seu guia espiritual é um padre. João de Camargo não despreza os actos da Igreja Católica.

Esse bem feitor da humanidade, esse regenerado preto e humilde curador, tem tido inúmeras vezes convidado para levar crianças á pia baptismal da Igreja Matriz de Sorocaba: porém, por ser elle o que é, o smr. Vigário da paróchia o tem recusado.(1925, p. 87-90).

Francisco Gaspar, ao fazer a defesa de João de Camargo nessa obra, frente ao conservadorismo da cidade, acrescenta ainda no apêndice do seu livro a proibição de uma procissão organizada por João de Camargo em 1925, que visava levar uma imagem de Santa Tereza para Matriz de Sarapuú, sua terra de origem. “Ultimamente lembrou-se João de Camargo de oferecer á Matriz de Sarapuhy, igreja essa onde fora batizado, uma imagem da Santa Thereza de Jesus.” (GASPAR, 1925, p. 104). O autor descreve a proibição como um ato alheio ao verdadeiro cristianismo pregado por Cristo sem revelar quem fora o autor. Porém, o nome do Vigário só vem a tona no acréscimo do livro em uma carta aberta que descreve o constrangimento da família do finado Frederico Mascarenhas, que no seu enterro por ordem do vigário Aristides de Silveira Leite negou que integrantes da igreja fizessem o seu velório. No dia do valcória, a igreja alegou estar sem padres. O que a carta mostra, porém, é que o motivo para isso “era o fato do falecido ser um maçom”. A carta foi escrita por Renato Mascarenhas, em 7 de agosto de 1925.

Gaspar selecionou as memórias sobre João de Camargo a fim de construir uma imagem de um homem espírita, isso se deu por conflitos com a Igreja e por conta do conservadorismo sorocabano. O momento da sua escrita é um momento em que a Igreja está fortalecida enquanto instituição, chegando nos anos 1930 com forte influência na sociedade paulista. Portanto, a recepção da obra de Francisco Gaspar, nos dias de hoje, e que teve o seu relançamento ligado à

associação espírita que cuida da capela, proporciona, ao mesmo tempo, o acesso a um documento histórico importante, mas também sinaliza para uma memória embranquecida de João de Camargo. Talvez seja a memória que a população que se auto identifica como branca queira ter de Nhô João. Todavia, há outros intérpretes acerca de sua trajetória que sugerem campos mais ambiciosos, como por exemplo, a obra de José Carlos Campos e Adolfo Frioli.

3.2 José Carlos Campos e Adolfo Frioli – João de Camargo e o Nascimento de uma Religião Sorocabana

José Carlos de Campos Sobrinho (2019), conhecido como Zeca, na cidade de Sorocaba, e Adolfo Frioli escreveram, juntos, o livro *João de Camargo de Sorocaba: nascimento de uma religião* (1999), talvez a obra mais significativa sobre João de Camargo, dado o tamanho da pesquisa e os aprofundamentos em documentos e livros sobre o tema, buscando trazer uma densidade para o entendimento da misteriosa religião de João de Camargo e a cidade de Sorocaba.

Carlos Campos, falecido em 2019, era formado em medicina e especializado em psicologia, mais precisamente em psicanálise, envolvendo os estudos de Wilhelm Reich. Na orelha do livro, as informações que aparecem sobre ele dizem: “[...] médico trabalhando desde 1980 como psicoterapeuta. Dedicou-se também à pesquisa da história regional de Sorocaba e à da formação do Brasil. Neste livro, participou na pesquisa e redigiu o texto.” Já Adolfo Frioli, ainda vivo, é uma figura conhecida da cidade, que atuou e atua como um grande memorialista de Sorocaba, chamado por alguns de historiador, mas não é possível identificar a sua formação acadêmica – diferente de Zeca que se formou na PUC Sorocaba –, as informações que a orelha de livro trazem são as seguintes, “[...] é museólogo, ex-diretor do Museu Histórico Sorocabano e organizador do Museu da Estrada de Ferro Sorocabana. Publicou vários trabalhos referentes à história de Sorocaba. Neste livro, além da contribuição nessa área, fez a pesquisa iconográfica.” (CAMPOS; FRIOLI, 1999).

Ambos autores possuíam, durante a realização da obra, fácil trânsito por certos setores da cidade, obtendo o acesso à documentação e fontes orais para a realização da obra. O livro é finalizado quatro anos após o tombamento da Capela Nosso Senhor do Bonfim – tombada em 1995 – sendo uma produção que possui um distanciamento histórico da vida de João de Camargo de cinco décadas, mas que buscou também delimitar a história e a importância de Nhô João frente a sociedade Sorocabana.

O livro em questão foi construído em um formato que leva o leitor a adentrar nos mistérios do culto de Nhô João, cheio de cantigas e versos caipiras e de religiões de matrizes africanas, como a Umbanda, Candomblé, Calundus e outros segmentos, seguidos por todos os capítulos com a

alcunha de médium espírita, rodeado de uma cultura caipira acoplada ao catolicismo popular. Já na abertura do livro busca trazer o tom da escrita.

João de Camargo era um negro, “ O Preto e bom da Água Vermelha”, um negro que refletia em sua pele os sofrimentos e os mistérios das nações africanas, e das contrarias do Rosário e de São Benedito; negro que trazia, em seu corpo, as marcas dos navios negreiros, dos eitos e das senzalas; negro que cadenciava seu coração nas batidas dos atabaques nos batuques dos terreiros, dos calundus e das congadas; e que se deixava levar, em suas meditações, por artigos sons de línguas ancestrais, dos loonginquos cafundós do Mali, de Angola, do Lucumi [...] (CAMPOS; FRIOLI, 1999, p. 13).

Portanto, observamos aqui já de início que os autores se utilizam de recursos poéticos para adentrarem no universo religioso e misterioso de Nhô João. Buscando mostrar, por outro lado, também a dificuldade de se definir o que é o culto da igreja negra e misteriosa da água vermelha. Mas se valendo na época de estudos de dois sociólogos que desempenharam um papel enorme no estudo da população negra em meados do século XX, Roger Bastide e Florestan Fernandes, apontam para a seguinte afirmação.

Todos os elementos do Pai João e de seu culto compõem um quadro que permite chegar a conclusão de que se trata do “nascimento de uma religião” conforme afirmou o sociólogo francês Roger Bastide, há quase quatro décadas, fundamentado em um trabalho de campo realizado pelo sociólogo brasileiro Florestan Fernandes em 1942 sobre o líder carismático e sua capela. (CAMPOS; FRIOLI, 1999, p. 16).

Campos e Frioli partem desse lugar para afirmar que se trata do nascimento de uma religião no início do século XX. Algo que acontecia, como os próprios autores mostram no decorrer do livro, em vários lugares pelo Brasil afora. Observa-se, no Brasil, a manifestação da pluralidade religiosa. A umbanda logo vai se sedimentar em um campo religioso e cada vez mais as lideranças do candomblé vão aparecendo, ambos sendo alvos de perseguição policial. O fundamento religioso de matriz africana é encarado como inimigo do projeto civilizatório, que traz consigo um fundamento epistêmico que não remetia aos valores da invenção do mundo ocidental.

No entanto, o caminho misterioso que os autores buscam demonstrar ao longo da obra, demonstra o preconceito existente do período, mas também em um tom que sugere que a sociedade da época não possuía recursos científicos para entender a personalidade de João de Camargo. A ideia de ciência estava demarcada pelo *positivismo*. A forma como o texto se desenvolve mistura as explicações históricas, sociológicas e científicas com o campo do sagrado e do profano.

Estes milagres acompanharão
os que querem:
expulsarão os demônios
em meu nome,

falarão novas línguas,
manusearão serpentes
e, se beberem algum veneno mortal,
não lhes fara mal;
imporão as mãos aos enfermos,
e eles ficarão curado.

Até recentemente, o fenômeno da iluminação era trazido à cena de modo misterioso, sempre envolvido em tradições esotéricas, linguagem impessoal muito peculiar, e permeado por misticismo e referências mitológicas de culturas estranhas e distantes; hoje, a iluminação começa a ser compreendida dentro de uma visão mais esmiuçada, um campo de estudo mais amplo de estudos mais amplo, que abrange o entendimento do processo de individuação do ser, em combinação com os conhecimentos dos fatos atribuídos a paranormalidade, mais os conhecimentos adquiridos com o estados alterados de consciência, e os conhecimentos advindos das terapias, da bioenergética e dos estados de transe, da psicologia transpessoal, das práticas orientalistas, das drogas expansoras da mente, das mediações, das emanções energéticas e, enfim, dos conhecimentos próprios das espiçoes culturais de cada povo. (CAMPOS; FRIOLI, 1999, p. 18-19).

Como visto acima, busca-se apontar para uma explicação dos fenômenos da iluminação junto de um versículo da bíblia – versículos bíblicos do Evangelho de São Marcos, XVI: 17 e 18 – como uma busca de justificação racional do fenômeno da iluminação acompanhado do discurso religioso. Continuam em uma sequência de parágrafos importantes, trazendo uma contextualização da transição do século XIX para o XX, mostrando que a ciência da época estava a serviço de um passado escravagista, “[...] as práticas religiosas negras continuaram sendo discriminadas, dificultando assim a expressão das potencialidades culturais do inconsciente das pessoas negras.” (CAMPOS; FRIOLI, 1999, p. 21). Sendo responsável por produzir teorias de não integração da população negra no mercado de trabalho junto da demonização das suas crenças religiosas.

Para os autores, esse contexto fez com que psiquiatras do período, alinhados com o projeto político da cidade, buscassem construir uma imagem do Nhô João como um louco, bêbado. Ou seja, uma ciência alinhada com o projeto de poder da cidade, mas ligada ao seu tempo histórico.

Por causa desses históricos e desrespeitosos preconceitos para com a cultura negra. João de Camargo chegou a ser referido como débil mental e alcoólatra em um livro *Misticismo e Loucura*, de autoria do médico psiquiatra Thaumatrugo Osório César, editado em 1939 pelo serviço de assistência aos psicopatas do Juqueri, hospício de renome do estado de São Paulo, de onde derivava boa parte dos conceitos psiquiátricos oficiais. (CAMPOS; FRIOLI, 1999, p 22).

Ao demonstrarem como a ciência do período lidou com João de Camargo, retomam a narrativa de justificação do culto de Nhô João, por outros referenciais teóricos

No século XX, um dos pensadores que mais abriram a visão para o entendimento profundo da psique do homem, o médico psiquiatra suíço Carl Gustav Yung, deixou registrada uma frase na abertura de seu livro do seu livro autobiográfico, *Memórias, sonhos, reflexões*, que bem define, sob o enfoque ácina citado, e aponta para o que vem a ser um indivíduo

iluminado, aquele que percorre os caminhos da Kundaline, ou segundo seus próprios termos, da individuação.

De modo semelhante, a vida do iluminado João de Camargo pode muito bem ser considerada o resultado da ação de profundas forças inconciliantes, enraizadas em sua identidade africana, em um jogo de combinações com restos mitológicos indígenas, dispersos em meio a um antigo universo interiorano paulista, e em um jogo de confronto histórico com forças sociais locais, políticas e religiosas, de identidade europeia branca, católica e espírita; ambos os jogos, de combinação e confronto, influenciam marcadamente sua vida e seu mistério religioso. Assim, seus arquétipos negros tiveram de se adaptar a essa realidade social para poderem se realizar. (CAMPOS; FRIOLI, 1999, p 22-24).

Essa proposta de justificar a “iluminação” de João de Camargo a partir de referenciais teóricos da psicanálise junguiana, se enquadra dentro dos propósitos do espiritismo kardecista, que carrega em si um olhar científico para a religiosidade, típico também do século XIX. Como um dos autores tem sua formação em medicina, atuando na psicoterapia, seu tom procura trazer o leitor para o universo da capela através das lentes teóricas, justificando sua crença nos mistérios da Água Vermelha.

É curioso notar que as bases de análise utilizadas nesta obra que transita do século XX para o XXI, são marcadas por uma epistemologia eurocêntrica, pois foi através desses possíveis olhares que certas correntes da psicanálise foram se desenvolver no decorrer do século XX, dando legitimação para a compreensão dos autores acerca do culto de João de Camargo. Uma ferramenta argumentativa para proteger a capela e a história de Nhô João. Ou seja, a memória de João de Camargo se encontra nessa obra ainda na encruzilhada da modernidade.

A obra traz consigo também elementos importantes que visam mapear a população negra de Sorocaba, buscando sua origem bantu e nagô na formação do escopo cultural da cidade no tempo de Nhô João. Dessa forma, a obra busca mostrar a importância dos cultos de origem africana e também traz uma tentativa de entender as influências que João de Camargo absorveu do seu tempo de cativo, com sua mãe Nhá Chica.

[...] em São Paulo o culto africano passou pela macumba, com maior influência dos rituais angolanos que a caracterizam, e pela calunga, culto misterioso, também angolano, sobre o qual é difícil obter informações precisas. Foi dessa influência angolana que desabrochou o culto de João de Camargo. (CAMPOS; FRIOLI, 1999, p. 30).

Continuando nessa linha, busca-se fazer um apontamento histórico, dialogando com o surgimento de terreiros de candomblé na Bahia e macumbas no Rio de Janeiro. Mostrando de certa forma que o culto que germinava em Sorocaba não estava isolado de um contexto histórico maior. Mas que sim carregava suas peculiaridades. Para os autores, a influência dos iorubás foram maiores nos outros cultos, já para “João de Camargo tem seus fundamentos mais próximos nos bantos angolanos, com as sessões de cura, o culto aos mortos e, praticamente, a deusa calunga do mar e da

morte.” (CAMPOS; FRIOLI, 1999, p. 33). O texto vai seguindo seu curso ao longo do livro de um formato não cronológico, não existe uma preocupação por parte dos autores ao longo do livro de pensar a construção do culto de João de Camargo com o passar das décadas. O velório de João de Camargo é retratado nos primeiros capítulos do livro. No entanto, a cada etapa da obra, algum aspecto que parecia ter sido já tratado retorna, como um movimento cíclico. Este efeito produz a sensação novamente de acompanhamento do curso dos mistérios dentro da obra.

O livro busca apresentar ao leitor a história da cidade desde seu período de fundação até a edificação do circuito da feira de muares, indo e voltando nas temporalidades históricas.

A antiga *Yby sorc*, feita fazenda no século XVII para servir de morada e repouso a um velho mameluco chamado de Baltasar, cansado bandeirante das buscas de ouro e de escravos índios, foi se fazendo uma pequena povoação nascente em torno de um mosteiro. Teve instalado o pelourinho, depois transformou-se em vila da colônia e, assim, foi crescendo e gestando bandeirantes e tropeiros por mais de dois séculos, amadurecendo nas marchas e conquistas das bandeiras, no Caminho das Tropas e nas feiras de Muares. Tornou-se cidade em 1842, cem anos antes da morte desse seu santo negro. A cidade interiorana de Sorocaba recebia agora em suas entranhas o corpo de João de Camargo, missionário negro que aí desenvolvera seu ministério, como que para fazer cumprir essa dupla vocação, desbravadora e mística, daquele povoamento primitivo no mitológico Araçoiaba, foi reerguido no Itavuvu e depois cresceu em torno dos mosteiros beneditino. Talvez por essa simbose, o lugar sempre foi acompanhado e perpassado por estranhas histórias mitológicas, religiosas e místicas. (CAMPOS; FRIOLI, 1999, p. 59).

Cercada dos mistérios, que muitas vezes são identificados apenas pelos autores, a obra busca dar uma certa densidade ao retratar Sorocaba nas primeiras décadas do século XX. O leitor é levado para o contexto histórico de modernização da cidade, mostrando o caminho que seguiu a partir da construção da linha de ferro sorocabana, a concentração de um circuito industrial que levará a alcunha de Manchester Paulista, a chegada da eletricidade, retratando a mudança do cotidiano das pessoas em contraste com o mundo rural e caipira do interior paulista. “A população se multiplicava, chegando a cerca de 43 mil habitantes, quase quatro vezes a de 1872. A cidade estava iluminada com a construção da Represa e Usina de Itupararanga, na serra de São Francisco.” (CAMPOS; FRIOLI, 1999, p. 80), A cidade crescera de fato e buscava alçar a modernidade, “Sorocaba também tinha uma linha de rede telefônica iniciado em 1906, melhorada em 1907 e definitivamente instalada em 1911, para ligações locais e interurbana.” (1999, p. 80). Junta a tais condições, os autores mostram elementos dos conflitos e como o preto velho atravessava a cidade.

Difícilmente Nhô João saía de casa, dedicando-se em tempo absolutamente integral sua causa, mesmo porque desde o início do seu ministério morava sozinho. Antes da Capela, desde o comodo construído junto a Capelinha de Alfredinho, ele já vivia como um ermitão, mas sempre pronto para receber quem chegasse pedindo sua ajuda. É claro que em certas ocasiões especiais ele saía, como na Festa do Divino, por exemplo, quando ia assistir à passagem da procissão pelas ruas da cidade, já que, em virtude das rivalidades com o clero

católico, ele não podia participar diretamente do ato. Mas isso não lhe tirava o direito de ficar observando respeitosamente a passagem dos fiéis carregando os andores e de fazer disso, intimamente, sua cerimônia pessoal de fé, uma vez tanto respeitava o catolicismo.

João de Camargo também saía para acompanhar as procissões que ele mesmo promovia pelas ruas da cidade com seus fiéis, em comemoração das festas religiosas do culto da sua “igreja”. Eram frequentes as procissões à cultuada capela do André nos altos do caminho do tanquinho, assim como a procissão pelas ruas centrais da cidade, na festa do Bom Jesus do Bom Fim. Costumava sair também nas festas em que São Benedito era homenageado e cultuado, nas congadas que o povo da Água Vermelha realizava, no final e no princípio do ano, da época do Natal até a Festa de Reis. (CAMPOS; FRIOLI, 1999, p. 80).

Após a demonstração de fragmentos da vida de João de Camargo no seu cotidiano, Campos e Frioli navegam para tentar entender os motivos que levaram João de Camargo, após passar pela matriz Nossa Senhora das Dores, em Sarapuú, prosseguir para o cemitério no bairro dos Cocaes - na mesma cidade onde “realizou, em seu campo-santo, uma solenidade, bem característica do tipo de religiosidade que dele emanava e que ele pregava a seus fiéis – culto aos mortos.” (CAMPOS; FRIOLI, 1999, p. 90). Dedicava um longo caminho explicando a origem dos proprietários de Nhô João, que descendem deste bairro e adentram no universo escravocrata no final do século XIX, para trazer as questões que envolviam a formação de João de Camargo dos tempos de cativo, na fazenda dos Camargo Barros, em Cocaes. Dividindo uma vida de propriedade da fazenda com a formação católica dada por seu proprietário Luís de Camargo Barros, frequentando a capelinha e frequentando as festas católicas da fazenda. Simultaneamente, convivendo com um universo cultural diverso dentre as culturas africanas

Sem dúvida, esse sufocante clima de escravidão ecoava no fundo da alma do menino João, temperando sua personalidade no convívio com outros escravos na senzala no campo, onde aprenderia a conhecer as suas dores e, ao mesmo tempo, seus costumes, seus cultos e suas festas, em sua multiplicidade cultural africana. (CAMPOS; FRIOLI, 1999, p. 106).

Ainda chama a atenção para um quilombo que, ainda hoje, existe, próximo ao bairro do Cocaes, o Cafundó. Ali, apontam os autores que muito provavelmente João de Camargo aprendeu muito com a cultura deste território, tendo influência inclusive linguística para as suas rezas e nomeação dos santos que habitavam o universo da sua capela.

Voltando ao cotidiano novamente, apresentam as contradições que haviam devido a fama que João de Camargo já possuía naquela época. No período vespertino o preto velho buscava organizar e sistematizar a administração da sua Capela e também o bairro da Água Vermelha, já que tudo ali girava em volta da Capela. Recebia visita do Padre Francisco Cangro, conhecido como padre Chiquinho e também do Jornalista José Crespo Filho, indicando a permeabilidade que João de Camargo já possuía na sociedade. Para se ter uma noção da fama que a Capela tinha, apontam Campos e Frioli:

Seu nome transcendera a Água Vermelha e corria mundo afora: chegava a receber, em sua Caixa Postal 63, uma correspondência diária de centenas de cartas de todo Brasil. Muitas vinham de pessoas de destaque social, e um bom número procedia de várias partes do mundo – Portugal, Espanha, Itália, França, Argentina, Uruguai, Paraguai. Algumas ficavam expostas em um mostruário de parede, num dos corredores da capela. (CAMPOS; FRIOLI, 1999, p. 127).

Mais a frente no livro, ainda comentando sobre as tensões com clero sorocabano e a fama do Preto Velho, os autores mencionam a reportagem feita em 1934 pela revista do Rio de Janeiro, *O Malho* “Era a revista mais lida do país, com tiragens de até 30 mil exemplares, altas para época” (CAMPOS; FRIOLI, 1999, p. 158). Corroborando para o conhecimento de João de Camargo como o Papa negro de Sorocaba.

Na série de três matéria públicas, o evento espacial dissecou, a seu modo, a vida do médium negro, apresentando-o bombasticamente com um título muito provocativo - “João de Camargo, o Papa negro de Sorocaba”. Deixava transparecer, assim, um ranço preconceituoso contra as religiões negras e um ceticismo irônico, às vezes até grosseiro, contra o personagem, a quem chamava por epítetos inimagináveis, sugerindo até mesmo que se tratava de um “preto velho imbecilizado pela cachaça pela liamba”. Refere-se a ele de várias formas, como D. Quixote africano”, “alquimista refinado e psicólogo profundo”, “apostolo de uma crença nova” e “iluminado, criador de um culto especial”. Reconhece sua paranormalidade ao usar expressões como “médium espírita”, “traumaturgo” “ogã sorocabano”, “pai de terreiro” e soba sorocabano” além de outras menos nobres; “o bruxo da Água Vermelha”, “curioso feiticeiro”, “carimbozeiro”, “macumbeiro vulgar”, “macumbeiro chefe” e a provocante ironia de comparar ao Papa católico, “Papa negro de Sorocaba”, o que devia acirrar as divergências com o clero. (CAMPOS; FRIOLI, 1999, p. 158).

Em tempos em que as pessoas mais humildes tinham pouco acesso a serviços de saúde, os autores chamam a atenção para um dado importante: o Preto Velho era o médico dos pobres. As pessoas humildes e carentes recorriam a Nhô João, para receber acolhimento e curar suas doenças e dores. A questão que se apresenta problemática nesse ponto do texto, mas que de certa forma percorre o livro todo, é justamente o fato de que Campos e Frioli carregam no seu texto observações taxativas em certos momentos sobre o culto dos orixás.

João de Camargo era visto por segmentos mais ligados às verdades dos iorubás, com o orixá Obaluaê, o velho Omolu, orixá conhecido por trazer as curas e as doenças para o mundo. Ainda dialogando com o imaginário que buscava embranquecer Nhô João, apresentam que o diálogo com tal orixá se dava no campo apenas das curas. “Essas tão terríveis características destrutivas do orixá, entretanto, parecem ter sido muito bem controladas ao se manifestarem no médium.” (CAMPOS; FRIOLI, 1999, p. 140). Ainda seguem apresentando a relação entre o orixá e Pai João de tal forma, que não se deveria desprezar a sua relação com tal entidade, ao passo que Omolu preparou a cidade para o receber.

Durante a feira de muares de 1897, a peste chegou a cidade, trazendo um clima de trevas apocalípticas para região. Omulu, ao que parece, varria a cidade e prepara o terreno para o seu culto, passando profundas mensagens aquele ex-escravo que já acostumava acender velas e fazer suas rezas ao pé de uma certa cruze que já praticava, aqui e ali, com este e aquele, os poderes de cura que nele se manifestam (CAMPOS; FRIOLI, 1999, p. 143).

Dessa forma, apontam para o orixá a responsabilidade pela crise que a cidade enfrentou nos anos seguintes à chegada da febre-amarela. No entanto, essa epidemia tem uma relevância, não só por João de Camargo ter sobrevivido a ela, mas por conta do clérigo Monsenhor João Soares ter se destacado no cuidado das pessoas assoladas pela enfermidade que ceifava vidas dia após dia. Por ficar na cidade e ajudado ao próximo, se tornou um nome importante no imaginário da cidade e dentro do culto da Água Vermelha se tornou um Guia espiritual para Nhô João.

A cidade passou a festejar a festa de São Roque após a passagem da febre, que no plano sincrético se refere a Xapanã, Omolu – segundo os autores. Mas, como se não bastasse, os autores continuam analisando uma série de tragédias ligadas ao que seria um castigo do orixá.

Até mesmo o esperado projeto de iluminação e força elétrica, concessão feita em 1985 aos irmãos Lacerda, estava atrasada em sua instalação por causa da febre-amarela. Não passava de um pálido bruxulear de algumas luminárias na praça, em dezembro de 1990., ano em que caducou a tal concessão. O contrato com Lacerda foi cassado pela Câmara Municipal, em virtude do não cumprimento de algumas cláusulas, decisão política que teria uma repercussão trágica. Uma década mais tarde, em 1911, foi assassinado o advogado Jose Marques Ferreira Braga, o doutor Braguinha, filho do antigo chefe político liberal. Antonio José Ferreira Braga. O assassino foi um dos irmãos sócios, o agrônomo João Lacerda, que atribuía a Braguinha a cassação da concessão e o prejuízo econômico que sua empresa de luz e força elétrica tivera. Na verdade, o que os fatos mostram com essa morte trágica e desnecessária era o final de um ciclo, que se despedia sob xaxará de Omolu, o preço que a cidade pagava, sem conseguir obter explicações plausíveis para tantas desgraças. (CAMPOS; FRIOLI, 1999, p. 154).

Dessa forma os autores reconhecem as origens africanas dos conhecimentos de Nhô João, observam o sincretismo, mas buscam também distanciar João de Camargo do que os mesmos consideram espíritos ruins. Ao longo dessa passagem, não apresentam nenhum motivo para o castigo promovido por Omolu, tentam colocar a situação de uma forma em que João de Camargo sabia deixar os espíritos ruins de lado, mantendo uma certa linha interpretativa de que João de Camargo era um espírito de luz. E há que se perguntar: as divindades de matriz africana consideram a lógica de “bem” e “mal”?

Ainda sobre o embranquecimento da religião da Água Vermelha, os autores apontam para o contraste dos elementos de origem africana numa sociedade dos brancos. É importante notar que a percepção de uma sociedade racista, embora perpassasse todo o texto, em inúmeras vezes os memorialistas preferem utilizar a palavra preconceito contra o negro.

A Igreja de João de Camargo funciona para quem tem fé. Toda a Igreja envolve um segredo, um mistério em relação aos filho de Omolu-Obaluaiê, servidor de Oxalá, com seu culto mais que secreto João de Camargo, mais que qualquer outro pai-de-santo negro, por ser das madrugadas escuras, viu-se obrigado a embranquecer sua “Igreja para poder sobreviver dentro de uma sociedade preconceituosa encoberto por causa das perseguições policiais a que esteve sujeito. Foi preso calundus. Por isso, renega esse seu lado secreto da Linha das Almas, que ficou desmoralização e ameaças de expulsão da cidade, até o histórico processo de e sua capela foi fechada várias vezes, sofreu ameaças pessoais, campanhas de 1913, quando, acusado de curandeirismo, foi absolvido.

Para evitar os problemas óbvios da perseguição policial, a “Igreja” começou a receber, a partir desse processo de 1913, um branqueamento adicional. Passou a identificar-se, no culto e na linguagem, com os dogmas, concepções e explicações filosófico-científicas do espiritismo, doutrina francesa de Allan Kardec, criada nos meados do século XIX. O espiritismo chegara ao Brasil através das altas-rodas e se disseminara nas classes populares nas décadas finais desse século, com mais força que na própria França, oferecendo explicações científicas e filosóficas para as experiências parapsicológicas e as crenças inexplicadas Assim, conferia legitimidade ao culto aos mortos dos primitivos africanos e indígenas do país, ou seja, do povo brasileiro. (CAMPOS; FRIOLI, 1999, p. 234).

De certa forma, os autores apresentam a questão do embranquecimento como um elemento estratégico para barrar as perseguições policiais que cercavam a capela e seus mistérios. Seguindo essa linha narrativa e muito já influenciada pelas questões do presente, Campos e Frioli utilizam um dado concreto do período de João de Camargo, mencionando que certos grupos protestantes que haviam na cidade buscavam Nhô João para ter um espaço para a prática do seu culto. Os autores apresentam isso como um ato ecumênico.

E o sincretismo a marca desse médium negro brasileiro. Mais que isso, é a tolerância religiosa a marca que o torna abrangente. Ou, muito mais, é o ecumenismo, marca que o faz universal, apontando para João de Camargo como um líder agregador do seu povo negro e tolerante para com outras práticas religiosas. Trouxe do berço negro, de sua mãe Nhá Chica, sua africanidade. Com seus senhores praticou o catolicismo europeu e branco. Com sua sagacidade e abertura, compreendeu o espiritismo Kardecista. Soube até mesmo fazer uso político dessa filosofia religiosa. De sua identidade brasileira soube incorporar a religiosidade indígena local, constituindo, assim, um organizador de fé, sempre tolerante para com outras crenças, permitindo e até incorporando outros rituais em sua capela, que chegavam a contar com sua participação. (CAMPOS; FRIOLI, 1999, p. 206 -207).

A discussão ecumênica tem lastro histórico, mas no Brasil ganha força décadas depois da morte de João de Camargo, sendo muito mais uma questão do tempo dos autores do que do próprio Preto Velho⁴⁰. Existe o projetar de um desejo do tempo presente – período da produção do livro –,

⁴⁰ Destacamos aqui a dificuldade de se encontrar informações e fontes sobre João de Camargo, tendo em vista que ao longo da pesquisa se evidenciou que certas documentações não foram preservadas pelo poder público, como o processo de 1913. Há indicações de que existem cópias desse processo, contudo, não foi possível o acesso às pessoas que detêm tais fontes.

impondo ideias acerca do ecumenismo sobre a figura de Nhô João. Discussão essa que não alcançava, ao que tudo indica, os pensamentos ou preocupações de João de Camargo.

Ainda se debruçando sobre os mistérios de João de Camargo e seu culto, os autores retomam algo que o embranquecimento estratégico obrigou Nhô João a ocultar para se distanciar das perseguições oriundas do clero católico e, conseqüentemente, da polícia: o culto aos mortos. No Cemitério da Saudade, no Dia de Finados, passou a se ter um culto em torno do túmulo de João de Camargo celebrando os mortos. Chegou-se ao ponto, na década de 1970, do túmulo ter sido aberto e roubado – devido à crença de setores religiosos de matrizes africanas, embora não se saiba quem de fato tenha roubado o túmulo e uma parte dos ossos de Nhô João.

Esse misterioso orixá, de tão amplos e diferentes poderes, manifestou-se em João de Camargo em seu arquétipo de curandeiro, médico dos pobres, o lado branco, da linha de direita de Omolu, sendo difícil obter referências ao culto de Omolu na Calunga Pequena, como o Chefe da Linha das Almas. Chefe das Falanges de Exus, das linhas de esquerda. Esse lado do culto negro desde o início do Brasil foi estigmatizado como feitiçaria pelos brancos escravocratas, era proibido e considerado crime, motivo pela qual João de Camargo foi preso várias vezes e passou pela experiência de um processo criminal com os dois resultados; a condenação por um juiz do Tribunal Superior, e absolvição, pelo Tribunal do Juri. Ele bem sabia o sofrimento que essa perseguição lhe produzira, talvez a razão pela qual nem ele nem os discípulos comentavam sobre esse lado obscuro do culto dos mortos. No entanto, as cerimônias que ocorrem no túmulo de João de Camargo, a Calunga do Cemitério da Saudade, com a oferta de pipocas no ritual do culto, não deixam dúvidas sobre a identidade do médium com esse orixá. Atestam claramente sua condição de filho de Omolu e clareiam um pouco esse caráter secreto e misterioso do culto do Preto Velho, apenas lembrado por ele na cerimônia do cemitério do Coxaes. Hoje em dia, é fascinante assistir a esse ritual comemorativo do Dia dos Finados. Dia das Almas, Dia de Omolu, realizado há quase três décadas, todo dia 2 de novembro no Cemitério da Saudade. É realizado pela Casa de Umbanda Pai Chico e Mãe Cambinda, da cidade de Osasco, próxima a São Paulo. Nesse dia, os crentes da casa chegam em uma romaria até Sorocaba, dezenas de homens, mulheres, crianças, para visitar o túmulo do Preto Velho e a Capela do Bom Jesus do Bonfim e da Água Vermelha. Ali realizam seus rituais, sendo que a cerimônia realizada no cemitério tem para eles um caráter especial. (CAMPOS; FRIOLI, 1999, p. 232-233).

Nota-se, portanto, que mesmo após a sua morte, o culto de João de Camargo continua a despertar afetos múltiplos não só na cidade de Sorocaba e região, mas também vindo de lugares um pouco mais distantes como Osasco. Observando que segmentos do catolicismo popular, espiritismo e religiões de matrizes africanas, reivindicam a sua memória e seu legado.

A obra dos autores buscando dar maior profundidade ao culto de João de Camargo e pontuar os conflitos que constituíam a sociedade daquela época, insere o leitor em sua proposta; demonstram que o culto é misterioso e assumem tal mistério como proposta de exposição, enquanto tentam agradar a todos os públicos. Porém, sempre se referindo a João de Camargo como um médium, que era negro e ecumênico.

3.3 Carlos Carvalho Cavalheiro: João de Camargo, o homem da Água Vermelha.

Carlos Cavalheiro é um historiador conhecido da cidade, que possui uma ampla produção histórica sobre a cidade, abordando temas do folclore como nos livros *Folclore em Sorocaba* (1999) e *Descobrimo o Folclore* (2002), o movimento operário com os livros *A Greve de 1917 e as Eleições Municipais de 1947 em Sorocaba* (1998) e *Salvadora* (2001), diversos artigos em Jornais sobre o tema envolvendo a história local e da região de Sorocaba, e também abordando temas que envolvem a população negra sorocabana e da região, como os livros *Scenas da Escravidão* (2006) que desempenhou um papel importante para repensar o papel dos escravizados na cidade e o debate que havia, por parte de setores da maçonaria, que diziam que a escravidão negra em Sorocaba tinha sido mais amena e que os negros tinham tido suporte dos liberais da cidade. Outra obra importante também a respeito do tema é o livro *Vadios e Imorais Preconceito e discriminação em Sorocaba e Médio Tietê* (2010), que desenvolve uma discussão sobre a vadiagem e a moralidade como forma de garantia da discriminação da população negra da região.

Dessa forma, o autor em questão tem uma ampla produção sobre várias temáticas da cidade de Sorocaba e também, com um enfoque importante para a população negra. A obra que iremos abordar aqui se chama *João de Camargo: o homem da água vermelha* (2020). Esse livro produzido recentemente busca trazer um olhar diferente sobre João de Camargo, pois além de ter um distanciamento histórico maior em relação ao objeto de análise – Nhô João – também vem escorado de uma maior produção bibliográfica sobre o assunto e carregada de uma ampla pesquisa colhida durante anos pelo historiador.

A preocupação trazida por Carlos Cavalheiro nessa obra se desloca das demais, pois o autor busca apresentar o sujeito histórico por trás do imaginário religioso que circunda João de Camargo. Assim, Cavalheiro apresenta o imaginário social sobre Nhô João como aspecto que foi se processando ao longo do tempo, passando de ignorante, boçal, vagabundo e charlatão, para a fase de santo e bom. Ainda aponta para que “João de Camargo vai sendo interpretado ao sabor dos gostos e dos tempos.” (CAVALHEIRO, 2020, p. 12). O que o autor observa é que recentemente setores organizados do movimento negro vem despertando o interesse sobre a imagem de Nhô João,

Atualmente, a imagem de João de Camargo como uma liderança negra tem ganhado simpatia de muitos militantes. Ainda, sim, parece que a sua imagem continua indissociável do homem simples e religioso, do Santo da Água Vermelha, acima de quaisquer preocupações terrenas. (CAVALHEIRO, 2020, p. 13).

Partindo dessa observação, Carlos Cavalheiro aponta para a contribuição que pretende trazer para o debate, a perspectiva humana de João de Camargo, o homem por trás do imaginário religioso.

Aquele homem que criou um culto religioso em torno de si e que adquiriu fama acima do que se poderia esperar para um ex-escravizado, pobre e analfabeto, vivendo no final do século XIX a meados do século XX, precisa ser entendido no âmbito histórico, como sujeito que – a despeito da sua religiosidade e espiritualidade – desenvolveu estratégias de sobrevivência em um universo permeado de contradições e óbices para a população pobre e negra. (CAVALHEIRO, 2020, p. 13).

Partindo deste prisma, o historiador segue tecendo seu texto sobre João de Camargo através dos debates que as bibliografias e a memória oral contam sobre a origem de Nhô João, em Sarapuí, a sua chegada à Sorocaba e o debate que envolvem o término do casamento de João de Camargo com Escolástica, nome de sua esposa. Pois, após o término do casamento, se evidencia que de fato ele buscou sedimentar-se na cidade de Sorocaba e construir sua vida na cidade. O consenso que aparece e chama a atenção do historiador é o retrato da imagem de João de Camargo como um bêbado. Sobre isso Carlos Cavalheiro faz o seguinte comentário:

Não se sabe se foi a partir desse fato que João de Camargo se entregou ao vício da bebedeira. Talvez, tenha sido, na verdade, esse o motivo da separação. O fato é que consta que João de Camargo era visto embriagado todas as noites. Diziam que trabalhava duro o dia todo e, ao final do expediente, parava no bar para se embriagar. Curiosamente esse é um fato da vida de João de Camargo que nunca foi escondido por ele ou por seus biógrafos. Ao contrário, evidenciar a embriaguez constante é uma forma de enaltecer a “transformação” ocorrida depois. Esse detalhe bibliográfico o aproxima do hagiológico de muitos santos. (CAVALHEIRO, 2020, p. 16-17).

Carlos Cavalheiro vem evidenciando a construção histórica, portanto, também da memória de Nhô João através das bibliografias e observando, que cada uma delas enfatizava situações com maior ou menor intensidade conforme lhes convinha para legitimar sua visão sobre João de Camargo. Caminhando pelos mistérios que as obras apresentam sobre o milagreiro, o historiador percorre o ato da revelação em 1906, quando teve a revelação próximo ao córrego da Água Vermelha e da cruz de Alfredinho, onde seus guias se apresentaram para Nhô João, lhe dando a missão de construir tal capela.

Cavalheiro aponta questionamentos para seguir diante de uma crítica histórica: “Por que o homem João de Camargo construiu a capela? Por orientação sobrenatural. Como soube onde buscar os recursos materiais para isso? Por orientação sobrenatural.” (CAVALHEIRO, 2020, p. 16-17). Tais questões geram um incômodo no autor, pois o que orienta o seu olhar para o objeto de análise, é justamente o sujeito histórico. Partindo disso, faz a seguinte crítica.

Ocorre que essa forma de pensar, embora mereça o seu respeito, esvazia todo o lado humano de João de Camargo, reduzindo-o a um mero “fantoche” nas mãos de prováveis “orientadores” sobrenaturais. É como se disséssemos que, de fato, por ser negro e analfabeto, ex-escravizado, pobre e ébrio, João de Camargo jamais poderia ter iniciativas autônomas sem uma inspiração “externa”, “espiritual”. Faltar-lhe-ia o intelecto necessário para, de forma independente, realizar tudo o que realizou. Um passo tênue para a incorporação de um racismo.

É preferível, portanto, ler a vida desse homem buscando algumas possibilidades de estratégias por ele desenvolvidas para a elevação social do negro pós-Abolição. Afinal, sob sua orientação desenvolveu-se um território que propiciou um diálogo em pé de igualdade entre a cidade “moderna, branca e burguesa” com aquela “negra, caipira” e com uma proposta de organização anti-hegemônica. Não sem tensões e conflitos. Ao contrário, território forjado de intensas oposições e choques. Porém, é por esse viés que se percebem as estratégias de sobrevivência utilizadas por ou pela orientação de João de Camargo. (CAVALHEIRO, 2020, p. 16-17).

É importante notar que o debate racial ganhou maiores dimensões nos últimos tempos no Brasil, principalmente, fruto do desenvolvimento e reflexões do movimento negro e seus intelectuais orgânicos, a quem Carlos Cavalheiro sempre esteve atento e próximo na cidade, mas também por um número de alunos e alunas periféricas que passaram a frequentar a universidade pública através das políticas de cotas a Lei 12.711 sancionada em 2012. Conquista histórica do movimento negro, cabe ressaltar. Esses estudantes passaram a levantar novos temas de pesquisas e reivindicações de novas fontes bibliográficas para os cursos que frequentavam, constituindo gradualmente, mesmo que de maneira lenta e repleta de enfrentamentos, novos horizontes de pesquisa pelo olhar daquele que fora objeto de estudo antes. Me parece que esse debate, ao ganhar força na sociedade, influenciou o historiador no seu olhar para com João de Camargo, enquanto sujeito histórico. Além de obras importantes no conjunto da historiografia brasileira, como *Visões da liberdade* (2011) de Sidney Chalhoub – que consta nas referências bibliográficas do livro – que contribui para repensar o papel do escravizado não apenas como uma coisa, um coitado, mas sim como sujeito histórico que soube tensionar a estrutura escravista e atuar nela para construir suas lutas.

No decorrer do livro, Cavalheiro chama a atenção para os polos de poder da cidade, centrada na força da igreja católica que passa a ter que dividir suas zonas de influência com a maçonaria. Aponta ainda para uma aproximação entre maçons e protestantes na virada do século XIX para o XX, pois ambos eram alvos das críticas da Igreja. Aponta ainda para setores espíritas que também foram alvos de perseguição da Igreja e juntaram forças com os maçons. Com isso, observando o jogo de forças da cidade, o autor chama a atenção para o fato de João de Camargo ter copiado o “modelo de capelas e igrejas católicas.” (CAVALHEIRO, 2020, p. 22) como forma de provocação, já que a cidade tinha seu horizonte moral cerceado pela igreja. Ainda comenta

Construir um templo inspirado nos modelos católicos, portanto, naquela época era um exercício de ousadia e de provocação. Pode-se alegar que João de Camargo, que foi instruído no catolicismo desde a infância, não conseguiu transcender o paradigma de templo religioso. Um estudo iconográfico demonstra que a capela nasceu com uma arquitetura bem mais simples e que os contornos que lembram hoje uma igreja católica foram sendo acrescentados ao longo do tempo. Ao passo que esse estudo permite deduzir, somente na década de 1920 que a Igreja de João de Camargo terá o aspecto que possui até hoje. (CAVALHEIRO, 2020, p. 23).

Em seguida, a obra apresenta o processo que Nhô João sofreu em 1913, acusado principalmente de desordem pública por conta do crescimento do número de pessoas no local, já que a pena para esse crime, segundo o historiador, era maior que o crime de curandeirismo. Cavalheiro apresenta o quanto o processo era um jogo de cartas marcadas, com depoimento regrado ao moralismo e aos valores de uma sociedade cristã “civilizada”; mostra o envolvimento do Jornal Cruzeiro do Sul na trama com a máquina pública para garantir que João de Camargo ficasse preso. O episódio, porém, serviu também para mostrar que havia forças dissidentes na cidade.

Que João de Camargo tivesse admiradores, isso é incontestável. Porém, a ocorrência de “protetores” denota o interesse de um grupo de pessoas em assegurar-lhe a liberdade de sua ação (ou omissão), incluindo aí a preservação de sua integridade física, bem como, por conseguinte, a existência de outro grupo contrário, disposto a persegui-lo. Disso tudo depreende-se que toda a ação realizada por João de Camargo até aquele ano de 1913 mobilizou forças contrárias e criou a arena onde se desenrolaram os conflitos entre duas propostas de organização da cidade: uma voltada para o discurso de progresso e modernidade, encampada pelas classes dominantes; e a outra relacionada ao direito existência de uma comunidade negra, com seus interesses próprios, sua cosmovisão, suas crenças e costumes. (CAVALHEIRO, 2020, p. 36).

Apontando para esse espaço de disputa que se formou na cidade logo após ter sido absolvido, João de Camargo organiza uma procissão para enfrentar os poderes da cidade e demarcar seu espaço no simbolismo sorocabano.

O fato é que João de Camargo se livra do processo e da acusação, o que lhe permite voltar a atender em sua igreja na Água Vermelha. E o que faz o curador? Promove uma procissão aos moldes da Igreja Católica, passando pelas ruas centrais de Sorocaba. Desafiando a sociedade branca e católica de Sorocaba, em dezembro daquele ano, pouco depois de ter sido chamada à sua absolvição. A procissão saiu da casa de Francisco Bernardes de Oliveira, que residia na Rua Monsenhor João Soares, nº 32, passou pela Rua Brigadeiro Tobias e seguiu para a capela da Água Vermelha, conduzindo a imagem do Senhor Bom Jesus do Bonfim. Isso provocou os católicos da cidade que se manifestaram pelo jornal, repudiando a participação nesta romaria. Curioso é perceber que o texto não apela mais para a intervenção policial, nem procura apoio de autoridades para impedir a sua ocorrência. João de Camargo acabara de ganhar um processo criminal e saiu fortalecido dessa empreitada. Tão forte que ousou “incomodar” insistindo na realização de uma procissão pelas ruas centrais de Sorocaba. (CAVALHEIRO, 2020, p. 36).

Nos anos seguintes, João de Camargo buscando melhorar a condição do negro na sociedade, segundo o autor – considerando a opinião do já citado no capítulo anterior, Marco Pereira –, funda a Banda nº 5, que viria a se chamar Banda São Luís. Sendo essa banda uma forma de gerar emprego e rentabilidade para a população negra. A banda, além de ter uma agenda cheia, tocando em diversos eventos, fazia parte das procissões da capela e das congadas.

Aqui desponta alguma pista. Aparentemente, João de Camargo entendeu a necessidade de criar uma banda onde os negros pudessem atuar como músico. Demonstra, portanto, uma consciência de seu papel enquanto liderança negra, mas também da necessidade de criarem-se possibilidades de inserção do negro em um mundo de poucas possibilidades, como era o período consequente a abolição. (CAVALHEIRO, 2020, p. 43-44).

Carlos Cavalheiro ainda descreve que a igreja viu na imprensa da época a maneira de continuar a construir uma narrativa que alarmava a situação do bairro da Água Vermelha com a cidade. Denunciava o perigo do crescimento dos correligionários da fé de João de Camargo. O autor aponta para a disputa que começava a existir no mercado da fé, já que o espiritismo crescia e o protestantismo também. O caminho encontrado por João de Camargo, foi o que mais tarde se tornou o caminho de boa parte das religiões de matriz africana. Registrou a igreja e a prática religiosa como associação espírita em 1921.

Ainda buscando criar melhores condições para a população do seu bairro, de maioria negra e pobre, construiu uma escola mista. Nas palavras de Carlos Cavalheiro:

As diversas ampliações do prédio da igreja, e a de casas próximas, enfim, a formação do bairro ou arraial demonstram a existência de uma capacidade econômica para sustentar tudo isso. Parte dessa capacidade deve provir de doações dos consulentes, mas há de existir outras fontes a construção
Ao final, João de Camargo percebeu que para a finalização de seu projeto havia a necessidade de construir uma escola para aquela comunidade. A falta de prédios escolares sempre foi uma realidade.
Para os mais pobres e negros, o acesso às escolas era algo praticamente inatingível. (CAVALHEIRO, 2020, p. 60).

Em seguida, o autor busca observar as narrativas da imprensa sobre João de Camargo, anunciando de imediato que com o passar do tempo o tom das matérias vão mudando, passando do tom pejorativo, como bruxo, ignorante e macumbeiro, para santo e humilde. Observando ainda que o recurso que Nhô João terá, é justamente a utilização da sua imagem, algo que para o historiador seria sua estratégia para consolidar a imagem de humildade, associada ao preto velho e reproduzida pelos biógrafos.

Cavalheiro busca construir uma linha cronológica após apresentar os caminhos que a imprensa teve no percurso histórico, segundo observa:

As primeiras referências a João de Camargo na imprensa, encontradas por esta pesquisa, remetem à década de 1910. Especificamente, o ano de 1913 apresenta maior profusão de informações devido à ação policial que culminou na prisão e processo judicial contra João de Camargo.

Nessa época, João de Camargo é apresentado como “curandeiro, há mais de dous annos explora o fanatismo de certa parte do povo”, como o descreveu um jornal do Rio de Janeiro (JORNAL DO COMMERCIO, 25 abr 1913, p. 6). O periódico carioca ainda o qualifica de “hp boçal” e associa a capela como “tenda” (Idem).

O jornal sorocabano *Cruzeiro do Sul*, por seu turno, identificava João de Camargo como “explorador da credulidade pública”, “curandeiro” e responsável por trazer a Sorocaba a má fama de “terra de beócios e gente atrasada” (CRUZEIRO DO SUL, 16 abr 1913, p. 2, 23 abr 1913, p 25 abr 1913, p. 2.9 nov 1913, p. 2). Ao fim desse ano, o mesmo jornal serviu de suporte a uma publicação assinada como “vários catholicos”, em que João é tido como espírita e portanto, contrário aos ensinamentos do catholicismo (CRUZEIRO DO SUL, 7 dez 1913). (CAVALHEIRO, 2020, p. 66-67).

O historiador chama a atenção para o contexto histórico brasileiro, em que a República havia a pouco enfrentado a Guerra de Canudos (1896-1897), com Antônio Conselheiro, e a Guerra do Contestado (1912-1914), com José Maria. Havia um medo por setores da Igreja e das elites que um novo conflito pudesse emergir de tais condições análogas aos dois conflitos que permearam o imaginário das primeiras décadas da República Oligárquica. Cavalheiro aponta que durante a década de 1910 e 1920 os ataques à imagem de João de Camargo eram constantes nos jornais, ora buscando desqualificar, ora pedindo que as autoridades tomassem medidas imediatas contra o macumbeiro.

Já nesse período se consolidava o projeto da Higienópolis Paulista (BATAIOTE, 2023) defendido por setores da sociedade, que diante do fracasso, em relação ao projeto de prender João de Camargo. Buscam utilizar os recursos do projeto civilizatório da modernidade para retirar Nhô João de circulação, sugerindo que o lugar dele era o manicômio.

A reportagem começa assim: “Devido a uma nova criação do já veterano João de Camargo, aquelle homem que de dia a dia mais se aperfeiçoa na geringonça macabra de curar a humanidade por meio de fitas, fitinhas e fitões, muito mais legítimas que as passadas pelos Irmãos Marciano, em seus cinemas, devido a isso o visinho do Quiló, pelas suas descobertas, faz jus, dia a dia, a um bom lugarzinho no manicômio local (O SOROCABANO, 8 dez 1918, p. 5). (CAVALHEIRO, 2020, p. 71).

Os recursos para tentar desqualificar João de Camargo são múltiplos. O jornal *Correio da Manhã* em 1928 publica uma matéria em que escreve que, seguindo os conselhos de Nhô João, um homem teria atirado na testa para retirar dois tumores, trazendo a alcunha de “feiticeiro João de Camargo”. Ao longo da década de 1920, no entanto, o trato que João de Camargo recebe da imprensa vai se alterando lentamente, permeando a possibilidade de retratar João de Camargo como

uma pessoa boa, diferente dos outros macumbeiros. Ao comentar as matérias do Jornal o Estado de São Paulo de 1929, sobre a perseguição aos curandeiros em Sorocaba.

É importante lembrar que a autoridade policial realizou uma grande operação para “livrar” Sorocaba dos adivinhadores e curandeiros em outubro de 1927. Possivelmente, seja por isso que a matéria se refira a uma “segunda fase” da campanha policial. João de Camargo não foi molestado em 1927 e nem em 1929, o que demonstra, de certa forma que da parte de seus contendores havia uma concordância de que essa não era a melhor estratégia de combate

Ademais, como foi dito acima, o texto reconhece benefícios que João de Camargo e a sua organização proporcionavam aos mais humildes. De certa forma, o texto chega a admitir que João é diferente dos demais “macumbeiros”, não somente por não cobrar pelas consultas, com também por não se beneficiar pessoalmente daquilo que The era entregue espontaneamente. Ao verificar que João de Camargo empregava o dinheiro recebido pelas doações em melhoramentos na igreja e nos arredores, o jornal deixa transparecer a identidade do religioso com o “progresso” e “modernidade” de Sorocaba.

A matéria diz que apesar das críticas, João de Camargo vai trabalhando no atendimento aos seus fiéis. O uso termo "trabalho" denota uma vontade de não mais qualificá-lo de “vagabundo” ou “charlatão”. Aliás, esses temas não aparecem na matéria em questão. (CAVALHEIRO, 2020, p. 71).

O autor observa que a mudança vem ocorrendo também por conta de intelectuais, como Antônio Francisco Gaspar que publicou o livro, em 1925, *O Mistério da Água Vermelha*, que contribuíram para que a imagem de João de Camargo fosse sendo repensada no imaginário da cidade. Aos poucos João de Camargo vai conseguindo se sedimentar na opinião pública, criando espaços de aceitabilidade do seu culto e de sua pessoa. Lentamente a narrativa vai colocando João de Camargo como uma pessoa que contribui para o desenvolvimento da cidade e da região. Como aponta Carlos Cavalheiro.

Em outra edição de 1930, o Diário Nacional coloca a figura de João de Camargo em paralelo ao ideário da “modernidade” sorocabana: informa que ele gasta uma peque na fortuna para uniformizar os 40 músicos da Banda São Luiz, que possui um arquivo com diversos caixotes repletos de correspondências de várias partes do globo, que mantém relações comerciais com várias casas em São Paulo no Rio Grande do Sul, que promove caridade (incluindo o pagamento de todos os enterros de pessoas do bairro), que mantém secretários políglotas (fluentes em inglês castelhano e italiano), que mantém relações com o coronel Fernando Prestes (de quem é hóspede nas suas visitas a Itapetininga), que confia nas leis e que mantém extensa folha pagamentos que inclui nove pedreiros fixos para os reparos da igreja e cinco secretários. João de Camargo também responsabiliza pela manutenção e conservação da estrada do bairro e projetava, naquela época, a construção de uma (DIÁRIO NACIONAL, 26 jul 1930, p. 1). (CAVALHEIRO, 2020, p. 83-84).

Outro evento importante de imprensa é a já comentada matéria da revista de circulação Nacional, *O Malho*, que o nomeia de Papa Negro, algo que deve ter assombrado o alto clero católico da cidade. O historiador mostra que com a notícia da morte de João de Camargo, em 1948, o jornal o *Comércio* fez uma matéria respeitosa contando detalhes do enterro, que contou com mais

de seis mil pessoas, sua trajetória de vida e as inúmeras perseguições que o *bom* da Água Vermelha sofreu.

A hipótese levantada pelo autor, de que João de Camargo sabia se utilizar das suas imagens, vem na sequência em que o livro apresenta fotografias do Nhô João, tendo em seguida a seguinte observação:

As fotografias produzidas sobre João de Camargo permitem a ilação de que ele entendeu a importância da imagem para a difusão de sua narrativa. Percebe-se, por exemplo, o cuidado com a pose, com o ângulo, com o olhar que ora se apresenta como de um homem simples, mas sábio; ora como um místico; ora como “o bom velho preto da Água Vermelha”. Para a reportagem do Diário Nacional, João mostrou-se preocupado com a imagem, querendo informações sobre quando poderia vê-la impressa no jornal. Em outras publicações, como O Malho, a mesma preocupação aparece: Verifica-se, também, a preocupação de João em mostrar as manifestações de sua religião, como as procissões e festas e o seu apadrinhamento de crianças, ressaltando sua obra social e religiosa. (CAVALHEIRO, 2020, p. 98).

O autor ainda chama a atenção para os símbolos esotéricos que a capela possui, sendo alguns deles referentes à escola maçônica Perseverança III e ícones políticos na igreja. Que para o autor demonstra a percepção que João de Camargo tinha do território que vivia. Dando sequência ao livro, Carlos Cavalheiro se utiliza de um texto já publicado na obra *Vadios e Imorais* apontando para a formação de uma territorialidade negra no entorno da capela. Nesse trecho da obra, o autor retoma o noticiário da imprensa sorocabana da época já abordada acima, e também, detalhes do processo sofrido pelo Homem da Água Vermelha em 1912. Apontando para a relação que a cidade desenvolvia com o preto milagreiro.

Nesse ponto João de Camargo vai se tornando uma liderança para a população pobre e negra da cidade, e vai tomando consciência da importância da sua territorialidade, segundo o autor.

João de Camargo construiu uma territorialidade para si e seus seguidores na Água Vermelha, o que por si só denota as tensões sociais existentes em Sorocaba naquela época. Com efeito, há de se considerar que aquele espaço geográfico foi disputado por duas facções da cidade: aquela pertencente às classes dominantes e, de outro lado, as classes consideradas “perigosas”, compostas pelos desvalidos. Naquele espaço se desenvolvia toda uma cultura e formas de relação social próprias dessas classes, o que incomodava as demais Grupos de congada, por exemplo, faziam questão de se apresentar ao Preto Velho da Água Vermelha, Romeiros de todas as partes e crenças vinham buscar o conselho do preto velho da Água Vermelha. Forasteiros abundavam no local. Talvez seja por isso que foi dada tanta importância ao depoimento de Antônio Cavalheiro: como era de Capivari, tornou-se prova incontestável do afluxo de forasteiros no local.

A Água Vermelha (e adjacências) continuou sendo uma territorialidade negra por muito tempo (e sofrendo as mesmas perseguições). Décadas depois de sua morte, umbandistas realizavam a lavagem das escadarias da Igreja de João de Camargo. Pouco antes, a Escola de Samba III Centenário, pelas mãos de Mestre Lazinho, era impedida de realizar os ensaios na rua através de repressão policial. Nas proximidades brincava-se de rodas de pernadas.

Essa construção de territorialidade pressupunha um embate entre camadas sociais e, por isso, tinha por objetivo o uso, a posse, a defesa e a propriedade do espaço para a

manutenção da comunidade. Um exemplo é o fato de João de Camargo receber a escritura de doação graciosa de suas terras da Água Vermelha em 29 de novembro de 1938 e em 20 de setembro de 1939, entrar com uma ação de despejo para garantir a posse de um prédio que pertencia à gleba doada. (CAVALHEIRO, 2020, p. 122-113).

O autor retoma esse texto, porque ele corrobora para o olhar que ele tece sobre o objeto de pesquisa, o sujeito histórico. O despejo feito para garantir a posse do prédio descrito acima denota que João de Camargo sabia jogar o jogo da sociedade branca nessa altura de sua vida. Outra passagem importante se dá ao verificar que a chegada da Frente Negra, nos anos 1930, em Sorocaba, é feito mediante o pedido de benção de Nhô João, ou seja, havia o reconhecimento por setores organizados da população negra na luta contra o racismo, de que João de Camargo era uma das suas lideranças, arrisco dizer que a mais significativa em seu tempo.

Em seguida, o historiador busca tensionar a imagem reivindicada por setores da sociedade que colocam em João de Camargo o “arquetipo” de Preto Velho. Carlos Cavalheiro constrói uma discussão em torno de duas figuras importantes para a Umbanda, o Caboclo e o Preto Velho. Chama a atenção para a construção dessas entidades no campo religioso como reflexo do passado escravista, que buscou enfatizar o quanto os povos originários eram guerreiros e não aceitavam a escravidão, justificando de certa forma o tráfico negreiro e a corroboração para um imaginário que os negros não lutavam ou não resistiam.

O caboclo é visto no terreiro, exatamente como um guerreiro e o Preto Velho como um senhor negro, sábio e muito velho, bondoso e experiente. Perdendo-se do horizonte aquele negro quilombola para o negro pacifista da umbanda.

Como indica o autor, a percepção que se tem é a de que os africanos preto velho devem ser humildes e submissos, por uma espécie de punição a uma vida anterior, fato esse que não atinge os espíritos dos indígenas. Assim, de certa forma, justifica-se dentro de uma visão metafísica ou “sobrenatural”, a escravidão que se impôs aos africanos. Mas, armadilha da memória, esquece-se de que o indígena também foi escravizado por, pelo menos, 257 anos! Dessa forma, a personificação do africano na Umbanda restringiu-se ao pacífico, ou melhor, pacificado Preto Velho, sem espaço para a sua versão rebelde, a do negro em fuga, quilombola ou capoeira. (CAVALHEIRO, 2020, p. 122-113).

O historiador retira dessa análise que João de Camargo se utilizou da imagem imposta sobre ele, estrategicamente para se inserir no imaginário da cidade e poder contrapor as estruturas de poder do seu tempo. Como se pode ler noutra passagem de sua obra:

Então, o que temos em resumo é que o estereótipo do Preto-Velho na Umbanda é o de uma pessoa humilde e pacífica, ao contrário do Caboclo, tido sempre como altivo e guerreiro, impressão essa que adere perfeitamente ao imaginário criado a partir do ensino acrítico da História do Brasil nos bancos escolares. Qual afirmava que a preferência pelo africano na escravidão se deu porque este se sujeitava mais a essa situação do que o indígena.

Portanto, criou-se uma imagem de passividade do Preto-Velho e isso se transferiu a João de Camargo. A percepção que se tem dessa personalidade é a mesma produzida pelo contato com o Preto-Velho: uma pessoa extremamente humilde a tal ponto que se torna submissa. Desse ponto de vista, tornou-se difícil entender como é que o “preto velho e bom da Água Vermelha” produziu estratégias de sobrevivência e de combate ao modelo de cidade que se impunha diante dos valores e tradições sedimentadas ao longo de centenas de anos. Ocorre que, ao lado do “preto velho e bom”, João de Camargo soube utilizar-se de outras personas, demonstrando perspicácia e plena consciência no uso de ferramentas para a resistência e sobrevivência de seu grupo, o que vale dizer, a sobrevivência do seu modo de vida. A relação com o sagrado, as crenças e valores, a cosmovisão de um povo que experimentara pessoalmente a eficácia de suas soluções de problemas, tudo isso não poderia ser assim descartado sem que houvesse um mínimo movimento de resistência. A ausência de resistência seria a traição à própria história do escravizado que transcendeu, sua disposição, as agruras do cativo. por diversos meios à sua disposição, as agruras do cativo. (CAVALHEIRO, 2020, p. 122-124).

Dessa forma, o historiador acredita ter demonstrado que por detrás da imagem do humilde Preto Velho, o bom da Água Vermelha, está um sujeito histórico que soube se utilizar de diversas estratégias para enfrentar o mundo dos brancos, na primeira metade do século XX, que percebe as relações de poder em seu entorno e que busca consolidar um espaço para o negro na cidade de Sorocaba através de enfrentamento e mediações com as forças locais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise histórica dos processos de consolidação da modernidade e seus desdobramentos no Brasil, no período da Primeira República, nos permite observar que os valores *civilizatórios* permearam todas as formas de existências daqueles que foram atravessados pelo colonialismo. O processo colonial determina a forma geral que os europeus produziram dominação e extermínio de outras culturas, e também as formas de enfrentamento, rejeição e sobrevivência a essa dominação e extermínio. A sociedade formada pela diáspora negra conviveu das mais diversas formas a recriação do seu mundo a partir das memórias dos seus ancestrais, mas também da capacidade criativa que esses grupos desenvolveram ao longo de tal processo.

Portanto, a encruzilhada que se deu nesse processo obrigou a população negra a ter que encontrar seus caminhos de sobrevivência, junto de um processo de existência. A modernidade atravessou toda formas de sociabilidade e subjetividade por onde passou, como observou Frantz Fanon na obra *Pele Negra Máscaras Brancas*:

Todo povo colonizado – isto é, todo povo no seio do qual nasceu um complexo de inferioridade devido ao sepultamento de sua originalidade cultural – toma posição diante da linguagem da nação civilizadora, isto é, da cultura metropolitana. (FANON, 2008, p. 34).

A cultura metropolitana se impõe como exigência para inserção no mundo (dito) moderno. A linguagem do colonizador é o caminho para existir. Sendo os elementos de cultura tradicional de outros povos, objeto de demonização e de não aceitação pelo mundo dos brancos. Portanto, os atravessamentos dessas formas de sociabilidade se estabelecem em uma relação de mediação e conflito constante com os valores do colonialismo.

João de Camargo foi atravessado por essa linguagem, ao buscar cultuar seus ancestrais e referenciar o culto dos mortos, como tudo indica o exemplo da deusa Kalunga, que teve seu culto perseguido das mais diversas formas pelo mundo dos brancos, estabelecendo uma relação de mediação e conflito constante. À medida que João de Camargo experienciou a cidade de Sorocaba, foi entendendo as formas de poder e a maneira como a sociedade do capital organizava seus valores, sua aceitabilidade.

O uso político do espiritismo feito por Nhô João, que o aproximou de setores de classe média branca da cidade, chama a atenção para as táticas necessárias para que a sua forma de viver fosse respeitada. Chegando ao ponto de adquirir o estatuto de uma associação espírita em 1921, caminho percorrido pela umbanda também. A estratégia utilizada foi fruto das determinações históricas do seu tempo, pois ao se tornar pessoa não grata pelas elites oriundas do colonialismo na

cidade, acabou se tornando por um determinado tempo o inimigo número um da cidade de Sorocaba.

Além dos mecanismos de repressão do estado, tanto pelo aparato das forças públicas quanto jurídico e religioso por parte da igreja Católica, a imprensa foi uma ferramenta de construção de um imaginário sobre o culto de João de Camargo e toda a sociabilidade que habitava o território da Água Vermelha no entorno da sua capela. Nos comentários do historiador Arnaldo Pinto Junior sobre a produção tipográfica da cidade de Sorocaba na primeira metade do século XX encontramos o seguinte trecho:

Para além das questões mercadológicas, as empresas tipográficas sorocabanas eram negócios estratégicos, tanto do ponto de vista cultural quanto político. Diretamente relacionados a setores sociais privilegiados da cidade, as maiores tipografias possuíam seus jornais, que representavam “loci de combate” de onde partiam suas plataformas políticas. Pretendendo combater os inimigos políticos locais, os grupos que tinham a sua disposição órgãos de imprensa, tratavam de defender-se ou de atacá-los. Em meio aos embates políticos, projetos culturais eram difundidos pela imprensa tipográfica, criando uma guerra de símbolos que acabava alvejando até os moradores marginalizados ou pouco afeitos às questões político-partidárias. Dentro dessa guerra de símbolos, os jornais locais foram as trincheiras mais requisitadas. (PINTO JUNIOR, 2003, p. 189).

Dessa forma, observamos que João de Camargo teve que lidar constantemente com a construção de uma imagem negativa no imaginário da cidade. Ao mesmo tempo, porém, que ia consolidando uma territorialidade negra complexa ao redor do que veio a ser chamada a *Igreja Negra e Misteriosa da Água Vermelha*. Ao consolidar esse território, Nhô João obrigou a cidade a se moldar a partir dos seus valores, da sua perspectiva de mundo, ao passo que a cidade também ia sendo atravessada pelo imaginário de um homem bom, acolhedor, humilde. Sorocaba gradualmente ia tomando conhecimento da imagem do Preto Velho, o bom da Água Vermelha.

Ao montar uma banda para sua comunidade, a banda São Luís, além de criar uma forma de gerar renda para a população negra, já que a banda se apresentava em diversos eventos da cidade, com isso também criou um mecanismo de mediação com os valores modernos, já que essa banda era utilizada nas procissões que João de Camargo promovia pelas ruas da cidade, como forma de atravessar a sociabilidade do mundo do colonizador. As congadas faziam parte do repertório da banda. Outro ponto importante levantado por Carlos Cavalheiro (2020) é que a banda garantia uma forma de ocupação para esses músicos, buscando protegê-los da campanada que havia na cidade, a guerra à vadiagem.

Assim, ao utilizar sua aproximação com espíritas, mas garantindo as formas de sociabilidade da população negra da cidade, como os diversos apontamentos que seus biógrafos deixam sobre as batucadas que aconteciam no entorno da capela, João de Camargo foi se tornando uma liderança

reconhecida pelos indesejados da cidade. Ao estabelecer uma relação dialética com os valores da pólis, transformou o imaginário da região. Ao ponto que lentamente – como apontou Carlos Cavalheiro (2020) – a imprensa ia deixando de adjetivá-lo como macumbeiro, feiticeiro, boçal, para nomeá-lo como um ser humilde, acolhedor, que não faz mal a ninguém, como aquele que inclusive ajuda a economia da cidade. Ou seja, o processo civilizatório feito pelas elites sorocabanas foi atravessado pela diáspora negra, pela reinvenção do mudo a partir daqueles que carregam consigo a memória ancestral das terras do outro lado do atlântico negro, como nomeia Paul Gilroy (2001).

A ordem e o progresso não deixaram de avançar no decorrer dos anos, mas a liderança carismática de João de Camargo (FERNANDES, 2011), fez com que o seu território fosse respeitado. Após a sua morte, com o avanço do capital, sua capela foi sendo colocada à margem de uma avenida larga e rodeada de empreendimentos comerciais. A população negra foi sendo deslocada da região para lugares afastados dos seus campos de memória. Como apontou Douglas Barros (2020), embora o colonialismo como forma de ocupação territorial não esteja mais presente no Brasil, a sua forma ideológica de ver o mundo ainda modela os marcadores sociais e raciais, as formas de conceber o mundo, determinando qual cultura é civilizada e qual é atrasada. A invenção do ocidente enquanto mundo civilizado e racional ainda determina quais corpos têm direito à história à memória.

Observamos um processo de morte e vida constante no mundo moderno, que tem seus interesses guiados pela mercantilização da vida. A tentativa constante de apagamento das memórias, silenciamentos das populações negras e indígenas se traduz em um experimento necropolítico (MBEMBE, 2016) constante na sociedade brasileira. A escrita da história é permeada por uma subjetividade branca, que vai buscando retirar em certos casos os elementos de origem africana dos monumentos e das personalidades que conseguiram deixar seu legado exposto para a sociedade atual. A capela é também um exemplo disso: ela ainda se encontra lá, de pé, mas permeada de branqueamentos e apagamentos históricos que devem ser profundamente questionados.

João de Camargo tem seu legado em disputa hoje. Setores espíritas buscam retratá-lo apenas como um médium, um ser iluminado e sem repertório para articular seus saberes e entendimento de mundo. Essa leitura utiliza a cor da sua pele negra atrelada a um semblante de humilde analfabeto como forma de legitimação de suas crenças religiosas. Trata-se da construção de uma figura individual a-histórica, uma aparição divina sem lastros de formação social.

Percebo que, ao retomar a celebração e a luta do dia vinte de novembro neste território, setores do movimento negro criam um espaço de tensionamento sobre a capela. Já que na data retomam o imaginário de João de Camargo como símbolo de luta da população negra sorocabana. Encontramos dessa forma outro João de Camargo com suas raízes ancestrais abertamente colocadas

em questão, reivindicando suas matrizes religiosas – Afro-Brasileira. Sendo pautado o tempo o seu papel de liderança negra. O dia toma um sentido de festa, com o toque de tambores, como uma recriação diáspora no lugar, pois os ritmos em boa parte não pertencem à localidade, mas em sua maioria pertence ao nordeste, como o samba de coco e o maracatu Ressalto a importância de notar, como aponta Muniz Sodré (1998), que a festa e luta se misturam para população negra. Celebrar a vida é uma forma de luta constante.

Ainda sendo importante notar que segmentos de setores de religião de matriz africana também disputaram e ainda disputam o legado de João de Camargo para além do vinte de novembro, no decorrer das décadas após a sua morte. Como as bibliografias mais recentes sugerem, ao colocar João de Camargo como um Preto Velho ou Omolu, indo ao seu túmulo no dia de finados para relembrar que parte do seu culto, também celebrava aqueles que se foram.

Conseguimos perceber que o acesso à história e a memória negra da cidade se dá, em boa parte, pela escrita de memorialistas e historiadores moldados em boa medida pelos valores civilizatórios do mundo moderno. Isso nos permite acessar apenas fragmentos da história de João de Camargo e da população negra. Essa escassez de material documental sobre o povo negro é fruto das disputas constantes sobre os apagamentos e silenciamentos da cidade, de tal forma que hoje o legado de João de Camargo é contado pela historiografia branca da cidade. Observamos que a figura de Nhô João ainda se encontra nos caminhos das encruzadas, nos pontos de tomadas de decisão, de reconhecimento de existências do passado e do presente, assim como da invenção de novas possibilidades de existência, ainda sendo atravessado e sobrevivendo ao colonialismo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Aluíso de. **Sorocaba: 3 Séculos de História**. Sorocaba: editora Ottoni, 2002.

ALMEIDA, Silvio, **Racismo Estrutural**. São Paulo: Jandaira. 2019.

Alves de Seixas, J. (2012). OS TEMPOS DA MEMÓRIA: (DES)CONTINUIDADE E PROJEÇÃO. UMA REFLEXÃO (IN)ATUAL PARA A HISTÓRIA? **Projeto História: Revista Do Programa De Estudos Pós-Graduados De História**, 24. Recuperado de <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/10612>

BENJAMIM, Walter. **Magia e Técnica, Arte e Política: Ensaio Sobre Literatura e História da Cultura; Obras Escolhidas Volume 1**. São Paulo: Editora Brasiliense, 2011.

BENJAMIM, Walter. **Boudelaire e a Modernidade**. São Paulo: Autêntica, 2015.

BARROS, Douglas Rodrigues. **Racismo**. São Paulo: Editora Fibra, 2020.

BATAIOTE, Júlio Cesar. **Racismo, Higienismo e Controle Social**. A construção dos espaços asilares manicomial e de mendicidade em Sorocaba, Dissertação de mestrado em Estudos da | Condição Humana UFSCAR Campus Sorocaba, 2022.

BRESCICIANI, Maria Stella, Projetos políticos nas interpretações do Brasil da primeira república metade do século XX, **Revista História** edição especial (2010), p. 187-215.

BURGOS, Rosalina; CARRIL, Lourdes. Espaço público e lugares de memórias negras: (des)encontros entre sujeitos e o patrimônio histórico urbano. **Boletim Paulista de Geografia**, n. 104, jul.-dez. 2020.

BUTLER, Judith. **Introdução: vida precária, vida passível de luto. Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luta?** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

BUTLER, Kim d. Definições da Diáspora: Articulação de um Discurso Comparativo. *In: Diásporas Imaginadas*. São Paulo: Perspectiva, 2020, p. 1-37.

CANDIDO, Antônio, **Os Peregrinos Do Rio Bonito**: Estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meio de vida. Rio de Janeiro: Ouro Sobre Azul, 2010.

CAMPOS, Carlos de; FRIOLI, Adolfo. **João de Camargo o Nascimento de uma religião de Sorocaba**. São Paulo: SENAC, 1999.

CAVALHEIRO, Carlos Carvalho. **Scenas da Escravidão**: Breve Ensaio Sobre a Escravidão negra em Sorocaba. Sorocaba: Create, 2006.

CAVALHEIRO, Carlos Carvalho. **Considerações sobre o etnocentrismo e o preconceito em Sorocaba e Médio Tietê**. Edição n. 21 de abril/maio de 2007. Disponível em: <http://www.historica.arquivoestado.sp.gov.br/materias/anteriores/edicao21/materia01/>. Acesso em: 03 fev. 2023.

CAVALHEIRO, Carlos Carvalho. **Vadios e Imorais Preconceito e Discriminação em Sorocaba Médio Tiete**. Sorocaba: Create Editora, 2010.

CAVALHEIRO, Carlos Carvalho. **João de Camargo o Homem da Água Vermelha**. Maringá: Publisher Editora, 2020.

CARVALHO, José Murilo. **Cidadania no Brasil: o longo processo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

CARVALHO, José Murilo, **Os Bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi**. São Paulo: Companhia das letras, 1978.

CARVALHO, José Murilo. **A formação das almas: o imaginário da República no Brasil**. São Paulo Companhia das Letras, 1990.

CARVALHO, Rogério Lopes Pinheiros de. **Fisionomia da cidade: Sorocaba – cotidiano e desenvolvimento urbano – 1890 – 1943**, Tese de Doutorado, USP/FFLCH, 2008.

CARRIL, Lourdes. Dimensões dos conflitos territoriais do Brasil – Quilombos e Território. **Boletim Alfenense de Geografia**. Alfenas. v. 1, n. 2, p. 24-41, 2021.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Tradução de Claudio Willer. Ilustração de Marcelo D'Saete. Cronologia de Rogério de Campos. São Paulo: Veneta, 2020.

CHALHOUB, Sidney. **Visões da liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na corte**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

COSTA, Huda da Silva Cedro da. **Umbanda, Uma Religião Sincrética**. Tese de Doutorado em Ciência da Religião, PUC GOIAIS, 2013.

DALL'AVA, João Paulo; MOTA, André. A gripe espanhola em Sorocaba e o caso da Fábrica Santa Rosália, 1918: contribuições da história local ao estudo das epidemias no Brasil. **História, Ciências, Saúde – Manguinhos**, Rio de Janeiro, v.24, n.2, abr.-jun. 2017, p.429-446.

DAMATTA, Roberto. Casa, rua e outro mundo: o caso Brasil. *In*: DAMATTA: A casa e a rua. Rio de Janeiro: Rocco 1985.

DOMINGUES, Petronio. **Protagonismo negro em São Paulo: história e historiografia**. São Paulo: SESC, 2019.

DUSSEL, Enrique. Europa, Modernidade e eurocentrismo. *In*: LANDER, Edgardo. **Colonialidade de saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, Conselho Latinoamericano de Ciências Sociales, 2005, p. 25-34.

ELLIAS, Norbert. **A sociedade dos indivíduos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

FERNANDES, Florestan. **O negro no mundo dos brancos**. São Paulo: Global Editora, 2007.

FAUSTO, Boris. **História do Brasil**. São Paula: Edusp, 2006.

- FAUSTINO, Deivison. **Frantz Fanon e as encruzilhadas**: Teoria, política e subjetividade. São Paulo: Editora Ubu, 2022.
- FANON, Frantz. **Peles negras Máscaras Brancas**. Salvador: UFBA. 2008.
- FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1968.
- FANON, Frantz, Racismo e Cultura. **Revista Convergência Crítica**, n. 13, 2018.
- FENERICK, José Adriano. **Nem do Morro, Nem da cidade**: As Transformações do Samba e a Indústria Cultural. 1920-1945. Tese de doutorado em História Econômica, Universidade de São Paulo, 2002.
- FREYRE, Gilberto. **Casa Grande Senzala**. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1933.
- FOUCAULT, Michael. **Em Defesa da sociedade**: Curso no Collège de France (1975-1976). Tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- GASPAR, Antônio Francisco. **O Mistério da Água Vermelha**. 1925. Reimpresso, [S.I.; s.n], 2020.
- GILROY, Paul. **O Atlântico Negro**. São Paulo: Editora 34, 2001.
- HALL, Stuart, **Da Diáspora**: Identidades e mediações culturais. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2013.
- HOBSBAWM, Eric. **Era dos Extremos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- HOBSBAWM, Eric. **A Era dos Impérios**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014.
- HOBSBAWM, Eric. **Sobre História**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- JUNIOR, Sérgio Luiz Milagre. **A República e a Repressão a Vadiagem**: abordagens sobre vadios em Minas Gerais. Anais do XIX Encontro Regional de História, 28 a 31 de julho de 2014.
- LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Campinas: SP Editora UNICAMP, 1990.
- LEITE, Luciano. **Estrada de Ferro Sorocabana e a reinvenção do passado**. Sorocaba: Editora TCM Comunicação, 2021.
- LÖWY, Michel. **A escola de Frankfurt e a modernidade**. Novos Estudos CEBRAP, São Paulo, n. 32, p. 119-127, março 1992.
- MARIANO, Neusa de Fátima. Sobre pedra, água e verdade: a Capela de João de Camargo como resistência em meio ao processo de urbanização de Sorocaba(SP). *In*: SILVA, Carlos Henrique Costa da; Silva, Edelci Nunes da (org.). **Chão de Terra**: Olhares, Reflexões e Perceptivas Geográficas de Sorocaba, Curitiba, Editora CRV, 2016, p.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A Ideologia Alemã**, São Paulo: Editora Expressão Popular, 2009.

- MBEMBE, Achille. **Crítica da Razão Negra**. São Paulo: N-1 Edições, 2018.
- MBEMBE, Achille. Necropolítica. Rio de Janeiro: **Artes e Ensaios**, v. 32, 2016.
- MOURA, Clóvis. **Sociologia do Negro**. São Paulo: Perspectiva, 2019.
- MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil – identidade nacional versus identidade negra**. Belo Horizonte: Editora Autentica, 5ª edição, 2019.
- NETO, Adalberto Coutinho de Araújo. **Sorocaba Operaria**: Ensaio sobre o início do movimento operário em Sorocaba 1897-1920. Sorocaba: Create Editora, 2005.
- OLIVEIRA, Dennis de. **Racismo estrutural**: uma perspectiva histórico crítica. São Paulo: Editora Dandara, 2021.
- PETSCHILLES, E. FRAGMENTOS DE HISTÓRIA: ÍNDIOS E COLONOS EM SOROCABA (1679-1752). **Revista de Estudos Universitários - REU**, Sorocaba, SP, v. 38, n. 2, p. 279-313, dez. 2012. Disponível em: <https://periodicos.uniso.br/reu/article/view/1040>. Acesso em: 13 fev. 2023.
- PINTO JUNIOR, Arnaldo. **A invenção da “Manchester Paulista”**: embates culturais em Sorocaba (1903-1914). 2003. 234 f. Dissertação (Mestrado em Educação). Faculdade de Educação, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2003.
- PINTO, Regina Pahim. **O movimento negro em São Paulo**: luta e identidade. Ponta Grossa: Editora UEPG; São Paulo: Fundação Carlos Chagas, 2013.
- POLLAK, Michael, Memória, Esquecimento, Silêncio. **Escritos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n.3, 1989, p. 3-15.
- PRANDI, Reginaldo. **Os mortos e os vivos**: uma introdução ao espiritismo. São Paulo: Três Estrelas, 2012.
- PEREIRA, Marco Antônio. **E do silêncio fez-se a fala**: Oralidade e trajetória de vida de mulheres negras da cidade de Sorocaba. Dissertação de Mestrado em Educação, UFSCAR-Sorocaba, 2014.
- QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. *In*: LANDER, Edgardo. **Colonialidade de saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, Conselho Latinoamericano de Ciências Sociais, 2005, p. 116-142.
- RAFFESTIN, Claude. **Por uma geografia do poder**. São Paulo, Editora Ática, 1993.
- SANTOS, Jaqueline Lima. **Negro, Jovem e Hip Hopper**: História, Narrativa e Identidade em Sorocaba. 2011. Dissertação (Mestrado em Sociologia) Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual “Júlio de Mesquita Filho”, Marília, 2011.
- SANTOS, Milton, **A Natureza do Espaço**: Técnica e Tempo, Razão e Emoção. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e Umbanda Caminhos da Devoção Brasileira**. São Paulo: Selo Negro, 2005.

SILVA, Vanda Aparecida. Da Capela do Bonfim de João de Camargo em Sorocaba-Sp: Memórias, Identidades e Patrimônio. **identidade!** São Leopoldo, v. 26, n. 1 e 2, p. 308-328, jan./dez. 202.

SILVIA, Simone Resende, Negro Na Mata Atlântica; Territórios quilombolas e a Conservação da Natureza. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia Física Universidade de São Paulo. 2008.

SOUZA, Maria Adélia de. Território usado, rugosidades e patrimônio cultural: ensaio geográfico sobre o espaço banal, **Revista Latinoamericana e Caribenha de Geografia e Humanidades**, n. 04, 2019.

SOUZA, Maria Adélia de. O retorno do território: Milton Santos. En: OSAL: **Observatorio Social de América Latina**. Año 6 no. 16 (jun. 2005-). Buenos Aires: CLACSO, 2005.

SCHWARCS, Lilia M; STARLING, Heloisa M. **Brasil: uma Biografia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

SCHWARCZ, Lilian nMortiz, **O espetáculo das raças: Cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930**, São Paulo, Companhia das Letras, 1993.

THOMPSON, E. P. **A Miséria da Teoria: um planetário de erros, uma crítica ao pensamento de Aauthusser**, Rio de Janeiro, Zahar, 1981.

VIANNA, Hermano. **Mistério do Samba**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 2002.
PRANDI, 2012.

WOLFF, Elias. Igrejas e ecumenismo: uma relação identitária. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 45, n. 2, p. 18-30, 2005.

Referências Digitais.

FOGUEIRA Doce. Intérprete: Mateus Aleluia. Compositores: Mateus Aleluia. In: FOGUEIRA doce. MM RIGHTS, 2017. Disponível em:
<https://open.spotify.com/album/2ZTVIAzIjX14uA57vvWvER> Acesso em 13 fev. 2023.

Jornal Cruzeiro do Sul

<https://www2.jornalcruzeiro.com.br/materia/581644/capela-construida-por-joao-de-camargo-passa-por-reformas-a-partir-de-segunda>. Acesso em: 19 jul. 2022.

<https://www.jornalcruzeiro.com.br/sorocaba/noticias/2022/07/696490-terco-a-joao-de-camargo-sera-3-feira-as-19h30.html>. Acesso em: 19 jul. 2022.

<https://www.jornalcruzeiro.com.br/sorocaba/morre-em-sorocaba-o-medico-e-psicanalista-jose-carlos-de-campos-sobrinho/> Acesso em: 02 fev. 2022.

<https://www.jornalcruzeiro.com.br/opiniaio/artigos/adolfo-frioli-e-sua-historia-de-amor-ao-pe-da-montanha/>. Acesso em: 02 fev. 2022.

Nova Democracia

<https://anovademocracia.com.br/no-18/837-a-historia-da-capoeira-em-sorocaba>. Acesso em: 11 ago. 2022.

Centro cultural Quilombinho

<http://www.crearte.com.br/quilombinho/>. Acesso em 02 ago. 2022.

Facebook

<https://www.facebook.com/casadoritmooficial/> Acesso em 10 ago. 2022

<https://www.facebook.com/GrupoSaramuna> Acessado em 10 ago. 2022

<https://www.facebook.com/maracatumukumby> Acesso 10 ago. 2022