

João de Camargo: sincretismo e identidades

Óscar Calavia Sáez

Departamento de Antropologia - CFH/UFSC

Resumo

Este artigo trata da vida de João de Camargo, antigo escravo e líder religioso, no estado de São Paulo. Sua religião, que articula elementos africanos, católicos e espíritas reproduz em escala reduzida os processos religiosos do Brasil no séc. XX. Discute-se seu teor étnico, em função da própria representação de Camargo como "negro": mais um *personagem* negro que um protagonista negro. O velho "sincretismo" pode ganhar, neste contexto, uma nova relevância.

Palavras-chave: religiões afro-brasileiras; sincretismo; etnicidade.

Abstract

This article is an approach to the life of *João de Camargo*, a former slave and a religious leader, in the *São Paulo* State. Camargo's religion, assembling African, Catholic and Spiritualist issues, offers a small-scale model of the religious processes in Brazilian XXth. century. It's "ethnic" mark is discussed regarding the performance of *Camargo* as a "black": in fact, there is rather a black *character* than a black protagonist. The old-fashioned term "syncretism" can prove meaningful in this context.

Keywords: Afro-brazilian religions; syncretism; ethnicity.

Figura 1



Vista externa do templo.

Figura 2



Interior do templo: o exterior do "Trado".

A vida exemplar

Este artigo trata de João de Camargo, como figura exemplar e da religião por ele fundada. Seus seguidores e seus ritos deverão ser abordados com mais detalhe em outras ocasiões¹. João de Camargo Barros nasceu em julho de 1858 ou em 5 de junho de 1861 - segundo se atenda a GASPARG ou a MACHADO² - filho de uma escrava, numa fazenda de propriedade dos Camargo Barros, em Sarapuú, na região de Sorocaba, interior de São Paulo. A mãe de Camargo teria dado a seu filho algumas noções de curandeirismo, enriquecidas depois pelo seu convívio com outros escravos. Os seus donos, devotos e vinculados à paróquia de Itú (SP), teriam iniciado João no catolicismo, o que explica em parte o feito de suas

¹ Este trabalho é fruto de uma pesquisa realizada em 1990, com fundos outorgados pelo Centro de Estudos Afro-asiáticos - Fundação Ford, no Concurso Nacional de Pesquisas sobre o Negro no Brasil. O Plano Collor alterou seriamente o curso do mesmo, e os seminários previstos na convocatória não chegaram a acontecer. Sendo este o primeiro resultado público daquele trabalho que, espero, terá continuidade.

² A maior parte das informações neste artigo procede dos biógrafos de Camargo que citamos na Bibliografia, onde as informações nem sempre são coincidentes.

falas, entremeadas de fórmulas católicas e termos latinos deformados. João de Camargo não aprendeu nunca a ler. Durante a sua infância, João foi ocupado em serviços domésticos e mais tarde passou a trabalhar na lavoura. Os biógrafos, na sua maioria militantes do espiritismo, costumam dedicar à instituição da escravatura algumas frases de opróbrio, mas de modo algum esclarecem a situação de Camargo à respeito. Alguns o apresentam já como “empregado” na cidade (alforriado), antes da Abolição, que encontrou Camargo com 27 ou 30 anos. Só Barbosa Prado cita a vinda de Camargo à Sorocaba, na condição de livre:

*o médium depois de moço
quando veio a liberdade
mudou-se para Sorocaba
onde encontrou felicidade.*

Em julho de 1895 João de Camargo teria se casado com uma mulher branca, de nome Escolástica e com ela viveria cinco anos, primeiro em Sorocaba e depois no bairro da Ilha. Separados, Camargo viria a morar definitivamente em Sorocaba. Escolástica foi para o Paraná, onde permaneceu até morrer, segundo MACHADO. O que descobriu-se mais tarde não ser verdade quando a defunta Escolástica reapareceu, depois da morte do marido, reclamando sua herança e produzindo uma crise na Igreja de Camargo.

A vida de trabalhador de João de Camargo, especialmente confusa, é relevante na hora de entender sua carreira como líder religioso. Para começar, o coloca no contexto do tempo pós-abolição, em que não há vez para os ex-escravos. Camargo troca constantemente de patrão e de ofício: é trabalhador rural; empregado de uma olaria; quituteiro; cozinheiro de um engenheiro alemão e operário de um jornal - onde roda a manivela de uma impressora. Sua vida matrimonial é curta e infeliz, seu ânimo se encontra atormentado por visões e vozes misteriosas que, combinadas à constante embriaguez, o deixam “imprestável para ganhar o pão da sua própria subsistência”.

O alcoolismo de Camargo, do mesmo modo que seu analfabetismo, são postos constantemente em relevo pelos seus hagiógrafos. Na versão mais popular da vida de Camargo - que anos depois foi encenada pelo próprio protagonista numa seqüência de fotografias

que está à mostra no templo foi divulgada para sua propaganda - a "profetização" aconteceu numa noite em que o ex-escravo cai bêbado junto a uma cruz mortuária. Um busto luminoso de mulher aparece a ele, lhe exorta a abandonar a bebida e a subir a Serra de São Francisco, onde lhe espera uma revelação. João acode à cita, e no meio da noite presencia três aparições: um menino branco, uma mulher parda e um homem preto. O menino, de uns cinco anos, vestido à marinheira, loiro e de cabelos encaracolados, pergunta a João se não o conhece. A mulher parda faz a mesma pergunta e se identifica como "aquela que todos os anos o povo acompanha, de Aparecida à cidade e da cidade à Aparecida". Depois, aparece um negro velho, de chapéu de palha, que lhe diz: "Tu há de ser aquele de nossa cor... escolhido para mostrar ao mundo o poder de Deus". O negro velho desaparece então, para voltar a aparecer, mas agora vestido de frade. João, que o tinha visto nos altares da igreja, o reconhece: "Esse é São Benedito". De novo o menino, usando uma espécie de vara mágica, lhe mostra a Igreja que deverá fundar. Finalmente, aparece o espírito de Monsenhor João Soares do Amaral - um venerado bispo de Sorocaba, morto quando atendia às vítimas da epidemia de febre amarela em 1900 - que lhe ordena a voltar à sua casa, prometendo acompanhá-lo no futuro.

A partir de então, João de Camargo começa a construção de uma capela, com dinheiro angariado numa festa de São João, e atende a uma clientela de aflitos que vai crescendo aos poucos. João de Camargo agia como curandeiro, ao que parece, bem antes da sua "profetização", mas só a partir de 1907 faz disso o seu único modo de vida. Como consta de uma outra versão da "profetização", conta por GUERRA CUNHA:

Dois anjos me cobriram e me disseram que acordasse para trabalhar por meus irmãos. Mostraram o jorro de uma fonte no barranco e me mandaram curar com essa água. De hoje em diante, eles falaram, você não precisará mais trabalhar. Você vai viver com a ajuda daqueles a quem curar com esta água abençoada.

A carreira de Camargo como beato, curador e líder religioso segue desde então numa linha ascendente, sem mais obstruções que o arresto e processo por curandeirismo que sofre em 1913, em que acabou sendo absolvido. A modesta capela do início foi sendo

ampliada até converter-se num templo de consideráveis dimensões, que incluía também sua residência. Ao redor desta se criou todo um arraial: desde hotelaria para peregrinos até um ateliê de fotografias, que servia para atender aos devotos - centenas de fotografias se acumulam ainda hoje no quarto dos milagre do templo - mas também para documentar as atividades do líder. João de Camargo promoveu uma série de ações que favoreceram a comunidade negra local - desde a construção de casas até a fundação de uma banda musical composta por negros - e possibilitou o povoamento do bairro, então periférico. Ele mesmo continuou uma vida modesta e dedicada exclusivamente ao seu ministério; não casou-se de novo nem teve descendência. Sua morte, em 28 de setembro de 1942, foi motivo de um incidente muito comentado pela imprensa local, quando a Igreja Católica, que ele freqüentava em vida, fechou as portas de seus templos à passagem do multitudinário funeral. O túmulo de João de Camargo reproduz em pequena escala seu templo e é lugar de culto, dotado de um corredor que possibilita a passagem de uma fileira de devotos. O líder religioso que começou sua carreira no culto roceiro das almas, foi por sua vez convertido pelo povo devoto em corpo santo.

O sistema de Camargo

Esse epílogo configura um compromisso não tão óbvio assim entre catolicismo tradicional e espiritismo, que não se mantém sem uma certa tensão.³

Os relatos dos seus biógrafos - sobretudo GASPAR - são apologias de Camargo enquanto médium, e estão cheios de parágrafos didáticos que tentam explicar à luz da doutrina espírita alguns episódios que de outro modo poderiam chocar o espectador, como a relação entre as visões iniciais de Camargo e a embriaguez. A desqualificação cultural e social de Camargo - iletrado, mísero, bêbado - fazem dele, como de Isaías da Bíblia, um simples veículo da vontade divina. Já a versão de MACHADO faz maiores concessões a um contexto decisivo para a formação do sistema de João de

³ Ver CALAVIAS, Óscar. *Fantasma Falados: Mito, Escatologia e História no Brasil*. Campinas/SP: Editora da UNICAMP, 1996.

Camargo: o catolicismo da roça, que pode se reconhecer nas figuras de santos - não especificados por GASPAS - e no papel fundamental que desempenha o culto às “santas cruzeiras”, monumentos comemorativos de uma morte fora de hora e de lugar, nos caminhos. De fato, o que nos relatos da “profetização” aparece como um sistema sincrônico, pode ser o resultado de uma longa evolução. No começo de sua carreira, segundo FERNANDES, João de Camargo teria recebido exclusivamente o espírito do menino Alfredinho, que morrera criança, arrastado por um cavalo, mas que na prática de Camargo não se distinguiu claramente do espírito de Monsenhor Amaral. Passa depois a receber inspiração de espíritos mais elevados, de santos, e posteriormente do Espírito Santo e até de Deus. No auge de sua carreira, Deus é substituído pela “Igreja”, uma vaga entidade superior àquele, que englobava a totalidade dos santos, Deus e as Almas. Do catolicismo menor ao maior, passando pelo espiritismo, Camargo - *beato*, *médium* e, enfim, *santo* - passa a encarnar aquela mesma totalidade que reuniu na fantástica composição do seu templo.

Não é fácil, a partir dos documentos, uma descrição única do ritual elaborado por Camargo para suas consultas, e possivelmente este variou muito ao longo de sua vida. Uma das fórmulas mais habituais era, ao que parece, a recepção de uma variedade de espíritos dentro de um espaço fechado - no lugar que corresponderia ao presbitério num templo católico - que ele chamava de “Trado”, ao tempo que os consulentes esperavam fora. Junto com as bênçãos e a água milagrosa - há uma fonte no interior do templo - os devotos recebiam um remédio, habitualmente uma folha (de figueira, a julgar pelas que se repartem atualmente) que deveria ser usada ou como chá, ou em contato com a parte doente, ou sob o travesseiro, etc. Um relato recorrente - talvez a peça central da tradição oral a respeito de Camargo - sublinha a “humildade” da folha, vale dizer, sua carência de valor farmacológico específico: um cliente suspicaz joga fora a folha, ou porque a considera sem valor, ou porque sabe que a mesma folha foi receitada para outros males diferentes dos seus. Com a continuidade ou a piora do mal, o homem de pouca fé acode de novo a Camargo; este lhe recomenda mansamente recolher a mesma folha que ele descartara e que milagrosamente se conserva intacta no mesmo lugar. A terapia de Camargo é declarada-

mente *espiritual*. Não parece que suas atenções incluísem tratamentos mais complexos ou cerimônias mais espetaculares, e essa simplicidade se revelou apta para criar uma “agência de cura” de enorme difusão. Para além do público local, ou dos numerosos peregrinos que vinham de pontos distantes do Brasil, Camargo tratou por correio um enorme número de aflitos - às vezes em lugares tão distantes quanto a Itália ou a Áustria - e mantinha para isso um grupo de secretários, que se ocupavam da correspondência e documentavam também as falas proféticas de Camargo.

Essa atividade curativa era só um aspecto do sistema de Camargo, que incluía também uma dimensão mais pública e outra esotérica. No lado público, a religião de Camargo se integrava no universo festivo do catolicismo da roça: o arraial criado em volta do templo era um lugar privilegiado para a celebração das festas católicas tradicionais. No âmbito esotérico - o que seria tentador ver como a face africana do culto - Camargo desenvolvia uma atividade constante, sozinho ou em companhia de seus acólitos, no próprio templo ou em viagens, por vezes longas, até às serras ou ao mar. O conteúdo desse endo-ritual, mantido em segredo, seria difícil de definir - e não será aqui que o tentaremos - porém cabe dizer que parecia dedicado prioritariamente à *elaboração* do próprio templo, à busca ou à fabricação dos objetos sagrados. Cada elemento do culto é o produto de um trabalho ritual, desde o nome da banda musical do templo - Banda 5 - e os dobrados que ela interpretava (escritos por Camargo *qua medium*) até os santos (o próprio Camargo fabricou alguns deles; a compra e a instalação dos que foram depois comprados também eram decididos por consulta espiritual) até as pedras colocadas em vários lugares do templo, que foram objeto de longas procuras.

O primeiro sincretismo

O templo de João de Camargo entraria sem dúvida num elenco universal das obras-primas da bricolagem, junto com o *Palais Idéa*, do carteiro Chaval ou a fictícia Xanadú, criada por Orson Welles. Nada o distingue, por fora, dos templos católicos; mas o interior apresenta uma exuberância avassaladora - não há como fugir do barroco ao descrevê-lo. Uma fonte, telhas, conchas marinhas, móveis coloniais e lâmpadas coloridas sobre as imagens de

gesso. Uma cadeira vestida com um pano branco da qual pendem até o chão duas fitas vermelhas. Os muros revestidos de pedras. Cabeças de cera e folhas de figueira, papéis com rabiscos semeados pelos altares. Poucos limites são tão frouxos quanto o deste conjunto de objetos sagrados. Retratos nos muros: de médicos, de voluntários da Revolução de 32, de confrades do Rosário dos Pretos, do Marechal Floriano, de Getúlio Vargas, de João Paulo II, de Iemanjá. Em um quarto no interior, abandonada, uma pequena herma de Mussolini; em outro, uma figurinha de Mozart; talvez ainda sobrem por aí os retratos de Sacco e Vanzetti, de quem falou há muitos anos um cronista. Sobretudo os santos, essa legião de imagens que às centenas ou talvez aos milhares enchem muros, armários, estantes, hornacinas em hierarquias ou em esquadrões compactos. Nela tem sua maior expressão, segundo opiniões, o delírio, o apurado gosto, o bárbaro esplendor ou a bizarria do templo. João de Camargo dedicou as mais longas horas de sua vida pública à construção e ao ornato da capela, peça central de sua profecia e de sua memória: ela é um perfeito emblema de uma das categorias centrais deste trabalho, o sincretismo.

Considero aqui duas acepções básicas do sincretismo.⁴ Em uma reportagem feita em 1934 para a revista *O Malho*, do Rio de Janeiro, Plínio Cavalcanti dá um exemplo do primeiro, tomando como símil precisamente a arquitetura de Camargo:

*Formando um conjunto irregular de casa à margem da estrada, os arraiais de nhonhô Camargo não tiveram um plano de desenvolvimento uniforme e parece reflectir no seu arcabouço geral a confusão dos dogmas do velho beato cuja classificação no índice religioso constitue verdadeiro problema por isso que, o famoso macumbeiro, ora se apresenta como médium espírita fazedor de milagres, ora como apóstolo de uma crença nova, ora como illuminado creador de um culto especial, ora envolto na penumbra do mysterio como esse da praia de Santos, onde uma voz desconhecida lhe ordenou dedicar sua igreja ao padroeiro N. S. Bom Jesus de Bomfim da Água Vermelha (*O Malho*, 28, VI, 1934:26), (grifo dos editores, para identificar palavras que hoje têm outra grafia na língua portuguesa).*

⁴ Será constante no resto deste artigo a referência a um texto seminal de Pierre Sanchis: *As tramas sincréticas da história*, RBCA, n. 28, p.23-138, que propõe uma “transposição de nível” e um adequado resgate do termo “sincretismo”.

Em outros momentos do artigo de CAVALCANTI - que impressionou aos seguidores de Camargo, ao mesmo tempo pelo destaque conseguido junto à mídia e pelo retrato, entre ambíguo e insultante feito do líder - o templo é denominado “pandemônio”, a doutrina nele seguida “mixórdia” ou ainda “bruxaria ou qualquer nome que mereça sua seita”. O fundador de um e de outra recebe, também, uma patuléia de qualificações que indicam a cultura amplamente sincrética do repórter: *macumbeiro, ogan, chefe apocalíptico, Dom Quixote Africano, popular curandeiro, Papa Negro, Pão do Terreiro, charlatão, singular eremita, Pae João humilde, soba, missionário*, dentre tantas outras.

A voz de um psiquiatra, no caso o Dr. Cezar, alienista do Hospital de Juqueri, é chamada pelo jornalista para explicar esta confusão:

Os negros que atualmente existem no Brasil, impregnados pelo meio social católico romano, perderam em grande parte o verdadeiro culto animista de seus antepassados africanos. Contudo existe ainda na mentalidade dessa gente, um pouco de essência de seus costumes primitivos, que se revelam em nosso meio, ora pela prática da feitiçaria, pela crença nas 'mandingas', ora pelo emprego dos feitiços (CAVALCANTI, 05/07/34, p. 27).

Thaumaturgo Osório Cezar era mais um dos alienistas que opinavam, na época, sobre negros e religiões, e deixou algumas obras que resultam curiosas examinar no presente. Numa delas *A Vida social dos loucos*, baseada na sua experiência no sanatório de Juqueri, dedica algumas linhas ao que ele chama “delírio religioso sistemático”, isto é, a criação individual de complexos sistemas religiosos a partir de materiais avulsos tomados de uma variedade de cultos - algo, no fundo, não muito diferente do que se entendia por “sincretismo”. Em outra, *Misticismo e Loucura*,⁵ cataloga dentro das categorias psiquiátricas da época uma ampla variedade de santos e iluminados mal lembrados agora. Entre eles, João de Camargo, de quem não tinha mais dados que os fornecidos pelo livro de Genésio Machado. 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 alhures o repórter CAVALCANTI, um “preto velho imbecilizado pela cachaça ou pela liamba”.

⁵ CEZAR, Thaumaturgo Osório. *Misticismo e Loucura*. Juqueri/São Paulo: Oficinas Gráficas do Serviço de Assistência a Psicopatas, 1939.

À margem da caricatura jornalística e do pedantismo psiquiátrico do momento, o que transparece nesta primeira versão é uma atenção prioritária aos aspectos caóticos do sincretismo e sua percepção através de categorias psicológicas e históricas. O sincretismo, como dizia BELFORT DE MATTOS, em um artigo de 1938:

obedece a uma lei psicológica que se verifica quase sempre, quando se põem em contato 'culturas' diversas. Há uma assimilação mais ou menos perfeita: os inferiores se 'culturalizam', os de civilização superior se degradam, perdendo a pureza de suas manifestações.⁶

Embora seja essa uma lei psicológica universal, é visível sua utilidade para entender o “feitio... e paladar do plasma racial das nossas populações em corrida tumultuosa para uma diretriz difícil de prever” (CAVALCANTI, 28/06/34, p. 27).

O segundo sincretismo e a primeira identidade

Somente logo após sua morte (nos estudos de Florestan Fernandes e - baseado nele - Roger Bastide), recebeu João de Camargo um tratamento mais afável, exemplo ao mesmo tempo do que venho a chamar de segunda versão do sincretismo. Ambos procuraram na vida e no templo do profeta - no seu aparente caos - algo como uma ordem oculta: a ordem africana. Existem indícios claros dessa ordem: a Igreja está dedicada ao Bom Jesus de Bonfim, transunto de Oxalá. O desvelo de Camargo para recolher determinadas pedras sugere vagas litolatrias africanas. Cada dia da semana, no calendário ritual de João de Camargo, está dedicado a um santo, e a lista completa oferece claros paralelos com o calendário mantido em algumas religiões de origem africana. Enfim, Florestan Fernandes soube que João de Camargo atribuía um nome secreto aos santos de sua igreja: por um *lapsus* de Natalino, seu sucessor, chegou a saber um deles, o de São Benedito, que entre os iniciados era conhecido como Rongondongo.

Essa ordem africana, porém, se apresentava pálida e desagregada como em toda a macumba paulista, segundo BASTIDE. Seu caráter secreto, ainda por cima, permitia conhecer-lhe poucos

⁶ BELFORT DE MATTOS, Dalmo. As macumbas em São Paulo. In: *Revista do Arquivo Municipal*, v. XLIX. São Paulo, 1938, p. 151-161.

detalhes. João de Camargo transmitia uma parte limitada de seu saber a seus discípulos, e estes pouco deixaram entrever do que eventualmente receberam, em seus encontros com FERNANDES.

O que se deixa ver ou entrever é no entanto suficiente para firmar a “negritude” essencial de Camargo e sua religião, onde os elementos brancos - católicos e espíritas - formam uma crosta imposta ou defensiva, mas sempre inautêntica. A avaliação que BASTIDE e FERNANDES fizeram da “africanidade” de Camargo é, possivelmente, conservadora e não há melhor modo de senti-lo que revisar o que sabemos de Camargo na companhia de algum praticante das religiões de raiz africana. A freqüente afirmação de Camargo de que sua “Igreja Negra e Misteriosa de Água Vermelha” tinha um fundamento de “água, pedra e verdade”, além de uma prova de sua boa oratória sagrada, mostra uma afinidade grande com a concepção do candomblé e de como deve-se alicerçar um terreiro. O mesmo Camargo, com seu ar *provento* e melancólico e sua dedicação aos doentes, assume o aspecto típico de Omulú/Obafuaniê; algo talvez demasiado subjetivo para ser levado em consideração, mas que ganha volume quando lembrarmos que o seu espírito-guia, Monsenhor do Amaral, foi um sacerdote sorocabano que morreu socorrendo os doentes durante a epidemia da febre amarela, e que as pedras arduamente procuradas por Camargo para fundar sua Igreja eram, entre outras, “cascalhos de rio, brancos de um lado e pretos de outro”, isto é, as pedras consagradas àquele orixá. METRAUX poderia ter reconhecido no ritual do “trado” uma das práticas que ele descreve para o vodu haitiano. Mas tal recurso, embora legitimado pelo hábito dos estudos sobre “religiões africanas no Brasil” leva demasiado longe; decifrar mensagens africanas no fluído do templo, pondo-nos constantemente em risco de sobre interpretação. Ainda admitindo que João de Camargo tenha utilizado no seu sistema um material africano muito mais rico do que era possível supor, nada nos aporta senão uma curiosidade suplementária sobre o modo em que todos eles foram remanejados e entendidos pelo profeta, e diluídos depois de sua morte numa sociedade que pouco tinha de africana.

BASTIDE tomava Camargo como exemplo da desagregação das tradições africanas no mundo paulista - muito embora representasse uma “vontade de sistema” incomparável com as práticas

desemparelhadas dos supersticiosos e espertalhões da grande cidade. FERNANDES escreve a respeito de Camargo uma cuidadosa “sociografia”, que ainda se lê com proveito, mas estava mais interessado nele como líder social - ou na religião em si como fator capaz de reduzir a anomia do negro, no mundo dos brancos. Em qualquer caso, a identidade negra de Camargo resultava numa evidência que não faria sentido questionar.

As outras identidades

Para quem não teve a oportunidade de entrevistar o próprio Camargo, as entrevistas com devotos seus e que o tinham tratado em vida oferecem muitas vezes um aspecto sugestivo e inesperado: o seu estilo direto. Em lugar de descrever os feitos e as palavras do profeta, os informantes os representam imitando sua postura, sua voz, sua fala trôpega de caipira negro, como se fosse necessário pôr em cena aquela condição humildíssima que o repórter CAVALCANTI já tinha celebrado, e que é um atributo imprescindível do grande médium.

Camargo compõe sua religião com os elementos da religião da roça, mas - é importante lembrar - não o faz na roça. O que ele cria é uma identidade folclorizada, uma figura de ‘preto-velho’ roceiro destinada a uma sociedade de imigrantes e marcadamente industrial. A clientela de Camargo é moderna: seu sucesso é inseparável - e não contraditório - da expansão fabril de Sorocaba, da sua posição estratégica nas rotas dessa ferrovia, cujos empregados formaram e ainda formam o estado mor do culto.

Há algo afinal incongruente na famosa humildade de Camargo: no auge de sua carreira, e até o final de sua vida, ele reunia um poder considerável. Seus numerosos retratos, moeda corrente entre seus devotos, o apresentam grave e elegante, ereto junto a uma imagem de Nossa Senhora ou sentado em poses meditativas. Trabalhava e viajava com uma pequena corte de secretários, em geral, ao que parece, jovens brancos. Camargo era perfeitamente consciente de sua imagem, e sabia utilizá-la de um modo pioneiro. Mais do que uma idiossincrasia, a humildade de Camargo era uma virtude posta em destaque, e que os seus aliados espíritas apreciaram com entusiasmo. A diminuição do médium é uma peça insubstituível na hagiografia de Camargo e na sua releitura pelo espiritismo.

O momento chave do encontro entre Camargo e os espíritas pode ter sido o processo movido contra ele, em 1913, por curandeirismo. No livro de Genésio Machado se reproduz um fragmento deste processo, precisamente o discurso da defesa, pronunciado pelo doutor Juvenal Parada, pioneiro do espiritismo nascente na cidade. Nas décadas de 10 e 20, o espiritismo se aproximou ostensivamente de Camargo, aproveitando seu enorme prestígio popular e fornecendo-lhe em troca uma mediação com a sociedade e o estado, muito severos no começo da carreira do curandeiro. Os espíritas vão ocupar, nos anos seguintes, o espaço aberto por Camargo e vão mostrar uma capacidade de assimilar os elementos da cultura católica popular de que o próprio catolicismo oficial careceu. Os biógrafos, o advogado e vários empregadores de Camargo eram espíritas; provavelmente afins às tendências espíritas que mais tarde integraram o campo da Umbanda. Os espíritas atuais costumam classificar Camargo dentro do catolicismo, continuando uma opinião que já se expressava nos anos quarenta. Gostam, porém, de glosar a “mediunidade espetacular”. Camargo seria um veículo-imperfeito, como todos - do mundo invisível; ou seria também um simples veículo - famoso que fosse - da expansão do kardecismo?

Camargo desfrutava, em vida, da fama de ter “expulso os macumbeiros de Sorocaba”, fama essa que lhe é consagrada depois no estudo que lhe dedica FERNANDES. A amplidão do prestígio de Camargo em Sorocaba e arredores teria esgotado o espaço religioso que em outros lugares só foi preenchido pela Umbanda, organizando os *disiecta membra* da anômica macumba paulista. Seu sistema, surgido antes da Umbanda e independente desta, numa cidade provinciana, ilustraria por assim dizer a inevitabilidade histórica de uma religião nacional sincrética e de suas feições gerais - o compromisso de hagiografia, culto aos mortos e mediunidade, sua capacidade antropofágica. Mas se, no caso da Umbanda, são os espíritas de classe média que constróem um panteão nacional, se apropriam de cultos populares e os domesticam, em Sorocaba é um “preto velho” de carne e osso quem inventa e governa a religião. Sua humildade, como vimos, é demasiado explícita, demasiado poderosa em termos simbólicos para que nos impeça ver por trás dela a autoria e a astúcia de Camargo.

Figura 3

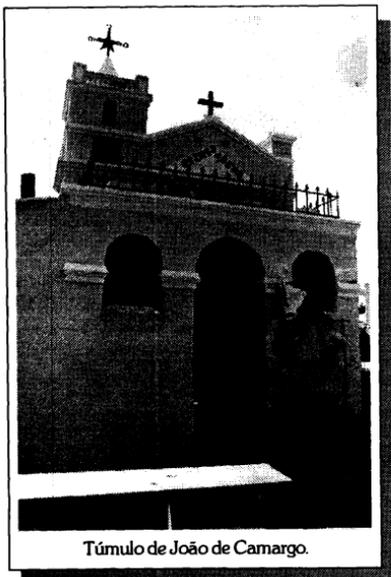


Figura 4



Religião vs. etnia

Este escrito começou atribuindo a Camargo um valor exemplar. Ele nos fornece um modelo em escala: uma religião que assimila os elementos heterogêneos de todo um processo histórico nacional, mas com um fundador, um templo e um santo central, tudo isso no meio discreto de uma pequena cidade do interior. O próprio túmulo de Camargo, uma maquete do seu templo, parece uma prova final da sua capacidade de síntese. Os largos e frouxos processos brasileiros podem se concentrar num pequeno palco.

Exemplo, sim. Mas exemplo de que? De uma mentalidade primitiva ou degradada, da suspeita de que de qualquer mixórdia pode se obter um sentido religioso? De uma identidade religiosa negra escondida sob roupagens estratégicas ou, ainda, diluída no cenário moderno da sociedade industrial paulista, como aparece em FERNANDES/BASTIDE? Do branqueamento da religião negra, de sua co-optação pelo espiritismo kardecista, se per-

cebermos o paralelo com a Umbanda e aplicarmos uma análise paralela à de ORTIZ?⁷

Estas visões - como o próprio título deste volume, "Religião e etnia" assumem um axioma durkheimiano: o da reflexividade básica da religião. O homem cultua, via de regra, os deuses da tribo; deve haver um encontro de fundo entre uma religião e uma identidade social. Dessa perspectiva, Camargo é inconseqüente. O branqueamento de sua religião não é posterior à sua morte. Ele escolhe seus auxiliares entre jovens imigrantes de origem italiana, e reúne uma clientela internacional. Os desenvolvimentos do seu panteão são "brancos": um monsenhor e a "Igreja". No entanto, Camargo não renega suas origens, e é de vários modos fiel à missão que o "preto velho"/São Benedito lhe assinala durante a sua profetização - Camargo é um profeta negro. Não tenho condições de avaliar o efeito de sua ação sobre a comunidade negra de Sorocaba, mas parece que foi eficaz - já FERNANDES o indica - para estabilizá-la, dar-lhe orgulho e pontos de referência. O que é talvez mais importante, Camargo não se branqueou a si mesmo, o que é significativo quando reconhecemos o peso que a política "de imagem" teve na sua carreira. Sua imagem persistentemente negra destaca em comparação com a mutação caucásica que pode-se detectar nos retratos de negros ilustres, como por exemplo Machado de Assis. No aspecto esotérico do seu sistema, e na sua própria performance como curador e homem santo, percebemos o desígnio de Camargo de estabelecer o negro - um negro, ele mesmo - como raiz e como símbolo de uma religião; mas não, certamente, de uma religião *negra*. Tal política - não tão diferente da adotada nos últimos decênios por religiões "puras" como o candomblé, que se "africaniza" no mesmo momento em que se expande entre a classe média - não tem nada a ver com uma religião "étnica". Considerada de uma perspectiva histórica, a elaboração religiosa se alimenta preferentemente de alteridade; essas imagens um pouco desesperantes de MATOS sobre amálgamas étnicas correndo com destino incerto poderiam enfeitar o relato das origens históricas de qualquer religião. Os teóricos do "primeiro sincretismo" consideram a história, mas a privam de significados; a partir do axioma durkheimiano, o sincretismo se apresenta como contaminação ou

⁷ ORTIZ, Renato. *A Morte Branca do Feiticeiro Negro*.

como disfarce, e o significado se faz anulando a história. Camargo, profeta numa terra necessitada sempre de sacralidades negras, pode sugerir uma superação destas abordagens.

Referências bibliográficas

- BASTIDE, Roger. A Macumba Paulista. In: Estudos Afro-Brasileiros. Revista Sociologia. Editora Perspectiva, p.325-34, 1973.
- CALAVIA SÁEZ, Óscar: Fantomas Falados: mito, escatologia e história no Brasil. São Paulo: Editora da UNICAMP. 1996
- CÉZAR, Thaumaturgo Osório. *Misticismo e Loucura*. São Paulo: Oficinas Gráficas do Serviço de Assistência a Psicopatas (Juqueri). 1939.
- CUNHA, A. C. Guerra da. *João de Camargo, o 'Santo Negro' de Sorocaba*. Sorocaba - SP: Diário de Sorocaba, 10/05/81.
- FERNANDES, Florestan. Contribuição para o estudo de um líder carismático. In: *Revista do Arquivo Municipal*, n. 138, p. 19-34, s/d.
- GASPAR, Antônio Francisco. *O Mistério da Água Vermelha*, São Paulo: Ed. Cupolo, 1925.
- MACHADO, Genésio. *João de Camargo e seus Milagres*. São Paulo: s/ed., 1928.
- MATTOS, Dalmo Belfort de. As macumbas em São Paulo. In *Revista do Arquivo Municipal*, v. XLIX. São Paulo: Prefeitura Municipal de São Paulo, p. 151-161, 1930.
- ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- PRADO, José de Barbosa. *O Servo João de Camargo, humilde missionário da Fé*. Sorocaba: s/ed., 1941.
- SANCHIS, Pierre. As tramas sincréticas da história. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n.28, p. 123-138, s/d.