

## O DIVINO MESTRE OU NOTAS SOBRE UMA DEVOÇÃO DE FRONTEIRA<sup>1</sup>

Alexandro Silva de Jesus\*

### Introdução

*O poema que faço fala do vazio, do meu vazio.*

*Não conheço outro.*

Rubem Alves, *Da esperança*.

Entre os anos 1846-7, uma série de representações nada confortáveis foi imputada a Agostinho José Pereira, um negro forro e letrado. Tratava-se do “Divino Mestre”, acusado pelos idos de insurgir escravos contra seus senhores e de ter criado um cisma religioso. De acordo com o *Diário de Pernambuco* (1846), no corpo de sua mulher estava a marca de uma irrupção apocalíptica: *ela está pejada, há cinco annos, e só parirá, depois que apparecer o messias*. O periódico dizia mais: era dado a iconoclastia. Com uma rede de pescar, a polícia dizia ter retirado do viveiro de Afogados, imagens de santos e da Virgem Maria que, depois de quebradas, foram afogadas por

Agostinho e seus seguidores. Sua Bíblia era grifada somente nos versos que faziam alusão à manumissão de escravos (Idem). Os desembargadores lotados no Tribunal da Relação na província de Pernambuco mostraram-se interessados em saber o que sua devoção significava para si e para seus discípulos.<sup>2</sup>

Neste artigo buscaremos apresentar uma leitura das práticas religiosas dos *agostinhos* no mercado religioso na província pernambucana e os sentidos daí decorrentes. O termo mercado religioso se aproxima, aqui, do conceito de *mercado de bens simbólicos* de Pierre Bordieu, tomado, portanto, como um lugar virtual, onde o capital religioso – formado pela demanda e a oferta religiosa – *que as diferentes instâncias são compelidas a produzir e a oferecer em virtude de sua posição na estrutura das relações de força religiosas*

\* Doutorando em Sociologia pela UFPE.

(BOURDIEU, 1999, p.57). Nessa direção, argumentaremos que a movimentação do capital religioso acontece em diálogo com o capital político.

### **Intervenções do divino**

“À vontade” não era bem o modo como Agostinho se sentia com a alcunha de *Divino Mestre*, ao menos em presença das autoridades: *o povo quem diz isto*, dizia. Sua inspiração divina era, complementava, *indiferente [...] para que o povo me trate com este nome.*<sup>3</sup>

O termo *povo* na resposta de Agostinho parece, a nosso ver, querer assegurar uma distância segura entre o apelido e a sua pessoa, ao passo que o *Diário de Pernambuco* procurava situar a alcunha para dentro do seu círculo de relações. Na lista divulgada dos presos encontrava-se o africano forro, Joaquim José Marques *que se denunciou, dizendo, [que] queria compartilhar a sorte do seu divino mestre!*. E o *Diário de Pernambuco* acrescentava: *He assim, que chamão ao tal Agostinho José Pereira, não só este pobre fanático, como todos os outros, que se teem deixado levar de suas alincatinas...* (DIÁRIO DE PERNAMBUCO, 1846). Por que, a despeito do seu trabalho de alfabetização vinculado ao ensino das Escrituras, Agostinho não se deixava ver assim? Pensar aonde e como circulava o termo *divino mestre* na primeira metade do século dezoito pode nos esclarecer sobre o sentido que lhe emprestou a época.

Em 1837, o termo circulava entre os escritos de Lopes Gama, o padre Carapuço. Um de seus artigos sugere abertamente uma indisposição de certos setores católicos em relação aos “progressos” da missão protestante metodista no Rio de Janeiro. Naquelas linhas, o *Carapuço* lembrava que os católicos brasileiros já possuíam a *luz do Evangelho*, não necessitando que os protestantes *nos ensinem não a doutrina do Divino Mestre, não o que pregarão os apóstolos [...]*. *Divino Mestre* era utilizado, ali, como garantia de uma reta doutrina, em oposição aos *desvarios, as opiniões privadas de cada Religioso [...]* (GAMA, 1983b, s/n).

Circulando em 1846, o uso da expressão coube ao Monsenhor Bidini. Ficamos sabendo em virtude de uma de suas exortações dirigida à comunidade de alemães católicos em Petrópolis, e que foi publicado pelos subscritores do *Diário de Pernambuco*. Ali seria lembrado que Jesus,

*o Divino Mestre e Redemptor, no[sic] so[sic] já tinha recommendado e incumbido a todos os seus discípulos a pregação do evangelho por todo o mundo e todas as creaturas, como escolhe depois hum entre elles para base de sua igreja...*(DIÁRIO DE PERNAMBUCO, idem).

Bem no calor dos combates nos quais pelejava Agostinho, encontraremos um mesmo uso para o termo, e que o relacionava diretamente ao cismático. Ao recomendar prudência na condução do caso, Borges da Fonseca, advogado dos agostinhos, informava aos leitores de *O Nazareno* sobre o andamento do caso do “divino mestre” – assim mesmo em minúsculo –, tomando o cuidado em classificá-lo como um indivíduo sem ilustração, *para poder apresentar-se como xefe de uma reforma qualquer*. Seu objetivo era contrastar o cismático com Jesus Cristo *o Divino Mestre* – agora em maiúsculo –, *que quer falar a razão, quer alcançar a consiensiã*. Havendo estabelecido a diferença entre os divinos, Borges procurava tranquilizar os católicos, pois, *esse sisma não pode jamais ser fatal a religião do Estado* (APEGE, 1846)

Os artigos do padre Carapuço e o sermão do Monsenhor Bidini são excepcionalmente ricos sobre os embates entre católicos e protestantes na primeira metade do século dezoito, e merecem ser analisados com vagar em ocasião mais oportuna. Aqui, basta-nos ressaltar que nos dois casos, juntamente com o artigo de Borges da Fonseca, o termo em questão, era utilizado como indicativo do Magistério da igreja católica. Da exclusividade deste magistério, aliás. Mais que isso: ele estabelecia uma verdade – nesse sentido, o termo figurou como uma das engrenagens de uma *tecnologia de verdade*, bem ao modo foucaultiano –; seu uso era combativo, bélico: seja no *Carapuço* contra os metodistas e os filoso-

O divino mestre ou notas sobre uma devoção de fronteira

Alexandro Silva de Jesus

fantes; em Monsenhor Bidini contra o uso dos serviços religiosos prestados pelos luteranos por parte dos católicos alemães em Petrópolis. Finalmente, em Borges da Fonseca, distinguindo aquele divino mestre, ao mesmo tempo menor e minorado, do Cristo, provavelmente para diminuir a tensão sobre seu cliente.

A contar com o discurso competente dos agentes autorizados da igreja católica (um padre, um monsenhor), e, se quisermos, com a opinião de seu fiel, ao ser instituído como "Divino Mestre", Agostinho simbolicamente cimentava suas práticas a um gravíssimo erro, posto que a alcunha contava como um índice de sua concorrência com o magistério da Igreja, com a primazia da instituição católica no doutrinamento dos fiéis, mas, ciente ou não de tamanha gravidade, Agostinho se auto-representava como mestre: *eu tenho tão somente esclarecido algumas pessoas da minha amizade que me pedem que lhes explique*<sup>4</sup>, respondia ao desembargador sobre a circulação de suas idéias. Esse magistério às margens da Igreja católica, no entanto, parece-nos uma entre outras intervenções que Agostinho exerceu no que se convencionou identificar como um mercado religioso, especificadamente recifense, mas que certamente compartilhava de características análogas dos mercados religiosos espalhados por todo o Império. E, foi num mercado religioso no qual produtores e consumidores estabeleceram e testavam *relações de poder*, o lugar onde as pregações e práticas de Agostinho começaram a chamar a atenção<sup>5</sup>. Um mercado mais amplo do que mostramos, com outras variantes católicas, outros usos para seus discursos e símbolos, que incluía também a reelaboração de espiritualidades africanas e indígenas; um mercado atravessado por idéias de agentes dos vários protestantismos que circulavam pelas províncias do Império. Se o Divino Mestre contudo, imprimia sentido à sua devoção de modo que oferecesse oposição a estes outros modelos, não sabemos; em seu interrogatório os desembargadores procuravam medir o seu distanciamento do catolicismo, e só sobre este lhe foi permitido se colocar.

Agostinho não se via católico. Dizia ser cristão, seguir a lei de Cristo. Ensinava também, como já salientamos. Para Joaquim José Marques, um dos seus mais fervorosos seguidores, *Agostinho ensinava a religião de Deos, a ler, e a lei de Deos*. Isso, aliás, foi o motivo pelo qual Manoel do Nascimento acreditava ter sido preso juntamente com seus companheiros: ele também seguia a *lei de Deos*. Em maior ou menor grau, seguir a *lei de Deos* distanciava os *agostinhos* da Igreja Católica.

Do catolicismo, Agostinho dizia acreditar somente em seu *Deos*, e na *escriptura que a igreja romana prega*. Novamente questionado, o africano Joaquim dizia acreditar em certas coisas, *porque acredito em tudo o que é de Deos*. Outro interrogado, Thomaz Francisco de Almeida, respondia aos desembargadores que a sua religião era *os dez mandamentos da lei de Deos*. E, a contar com a explicação do Divino Mestre, sua ruptura com a Igreja Católica foi motivada pela ausência nos fiéis católicos de uma ortopraxia: *a religião catholica, explicava, é quem dá conhecimento da lei de Jezus Christo, mas não dá cumprimento dos mandamentos, que tem todo vigor, porque é obra e não palavra*.<sup>6</sup> De que catolicismo Agostinho falava? Aquele que certamente conhecera de dentro e que, em sua opinião, impediu-lhe o acesso a Deus. Um catolicismo representado tão deficiente pela historiografia<sup>7</sup> como o foi para Agostinho e para alguns outros atores dos oitocentos.

O Padre Lopes Gama (1983), por exemplo, exasperou-se também *contra a louca vaidade dos Funeraes*, prática que acreditava opor-se à ação da natureza que *confunde todas as hierarquias, acaba todas as distinções*. Escrevia também para lastimar *a miséria, a que está reduzida entre nós a cadeira da verdade*. Maus pregadores, os *machacazes, que não servião nem para Sacristães*. Criticava ainda, os padres namoradores, os *gamenhos*.

Por vezes o olhar sobre o catolicismo partia de outras paragens. Daniel Kidder, agente da *American Biblical Society* (ABS)

O divino mestre ou notas sobre uma devoção de fronteira

Alexandro Silva de Jesus

impressionou-se com o lugar destacado que as imagens possuíam na vida dos brasileiros, em particular na província da Bahia, onde pôde localizar várias fábricas de imagens (KIDDER, 1972, p. 40); a bordo do navio que seguia à província de Pernambuco, era-lhe contado por alguns passageiros católicos sobre medalhas miraculosas da Virgem que usavam com devoção, não somente os leigos, mas também o alto clero, como o Arcebispo residente na Bahia e o Bispo do Pará (Op. cit., p. 61-67).

É preciso destacar que uma dos objetivos do texto de Kidder era diagnosticar a cultura religiosa brasileira à sociedade bíblica para qual prestava serviços visando racionalizar os esforços para a distribuição de Bíblias no país, o que pode nos indicar o caráter ficcional do seu texto-relatório. Ainda assim, é possível perceber que seu diagnóstico sobre as práticas católicas convergia para as admoestações do padre Carapuceiro. Ambos identificavam uma religiosidade idiossincrática a ser reformada – segundo o padre –, ou completamente substituída – segundo o pastor.

Em 1846, Agostinho parecia entender a segunda opção como a mais atraente. Ele rejeitava o arrivismo e as relações de poder que explodiam nas práticas católicas. E, quaisquer que fossem as instâncias ou os agentes envolvidos nos conflitos, sua resposta atingia a todos: *os mandamentos de Deos*, informava aos desavisados, *manda que quando levamos uma bofetada na direita, ofereçamos a esquerda*.

Manifestava indisposição às imagens dos santos, tendo praticado ou não a iconoclastia – os efeitos da suspeita valiam tanto quanto sua confirmação –; dizia conhecer um só Deus, sendo as imagens, *umas estátuas; e a lei de Deos não manda reconhecer estátuas feitas pela mão do homem*. Respondia ainda que não confundia os *homens virtuosos* com suas representações, pois aqueles *tem espíritos, mas as estátuas só teem forma e não espírito*.

O africano Joaquim José Marques também confirmava não acreditar nas estátuas, *essas imagens chamadas santos; uma cou-*

*sa que não tem espírito, e que eu faço com as minhas mãos*. Eram afirmações explosivas. Considerando as análises de João José Reis (1991), Mary Karasch, (2000) e Mariza de Carvalho Soares (2000) sobre a preocupação das Irmandades de cor com seus mortos e o importante papel desempenhado pelos santos na passagem da vida para a morte<sup>8</sup>, podemos sugerir então, que os *agostinhos* – tendo ou não consciência do fato – faziam uma intervenção direta nas formas de *bem morrer* ao destituírem os santos de qualquer capacidade de mediação nessa direção, posto que para os *agostinhos*, as imagens em si mesmas eram desprovidas de qualquer ação ou vontade; *só teem forma e não espírito*. Suas concepções não respingavam na periferia das instâncias confraternais somente; reverberavam, também, no centro nervoso de muitas dessas organizações que tiveram como justificativa para seu funcionamento o cuidado que podiam prestar aos seus mortos, insinuando-se *pari passu* num sem número de relações de força. O tom de muitas das palavras de seus seguidores e as notícias circulantes nos jornais, conferiam a sua devoção um caráter apocalíptico, o que nos ajude a entender sua indisposição com as imagens.

Agostinho mesmo afirmara ter visões, ter visto Deus *em espírito como homem*; era por Ele visitado durante o sono, sabia-se profeta. Uma das mulheres afirmou ter visto Deus acordada; *estava assentada*, respondia, *e vi as nuvens descendo, e quando abriu-se vi a Deos com uma túnica roxa, assim como o Senhor dos Martyrios* (MACCORD, 2001). Sua narrativa desperta a atenção em dois pontos. Primeiro o fato de que, se por um lado Agostinho assumia a distinção entre sua espiritualidade e a católica, por outro, faltavam-lhe imagens próprias para comunicar as suas experiências místicas; o catolicismo, portanto, constituía-se numa herança difícil de abandonar completamente, posto que ainda lhe oferecia imagens com as quais dava dizibilidade a sua devoção; tratava-se de uma *religiosidade anfíbia*. Segundo, essa imagem reforça a característica apocalíptica

O divino mestre ou notas sobre uma devoção de fronteira

Alexandro Silva de Jesus

ca da mensagem. É sabido que o catolicismo e, posteriormente, alguns modelos de protestantismo, passaram a utilizar certas cores para indicar pedagogicamente a seus fiéis os períodos de seus calendários litúrgicos. A cor roxa apontava, dentro dessa lógica, para o período pascal, significando contrição contemplativa, induzindo à penitência, ao arrependimento, às cinzas, ao sofrimento. Uma cor bastante ajustada ao Senhor dos Martírios. Entre os *agostinhos* a cor que ajudava a criar o clima de expectativa da ressurreição de Cristo parecia se dilatar para uma expectativa de sua vinda iminente.

Era o que João da Costa dizia que Agostinho esperava. *Elle disse que me pozesse de joelhos com os olhos no céu a louvar a Deos: e que Jezus Christo estava para descer das alturas* (MACCORD, op. cit). Sobre a mulher de Agostinho, já afirmamos, foi feito circular, que acreditava *estar pejada, há cinco annos, e só parirá quando aparecer o messias* (DIÁRIO DE PERNAMBUCO, 1846).

É preciso lembrar que essa expectativa de um retorno seja do Cristo ou de qualquer outro desejado<sup>9</sup>, foi recorrente na história do cristianismo. Em 1837, no sertão de Pernambuco, os sebastianistas realimentaram essa espera. Antes, em 1820, essa expectativa sebastianista convulsionou violentamente a região Serra do Rodeador, ainda aqui, na província pernambucana (CABRAL, 2002). Respeitando as diversas descontinuidades entre os *agostinhos* e os movimentos de fundo sebastianista, ficava a confluência oferecida pelo fato de que a crença na volta iminente de um esperado desloca a preocupação de um grupo da morte para a vida. As práticas cotidianas adquirem, não raro, um peso todo especial.

Segundo alegação, o motivo que levou Agostinho a casa no bairro de São José, lugar de sua prisão, foi a necessidade de “acomodar” um dos homens com os quais ele seria encarcerado. Joaquim José Marques respondeu sobre a natureza da intervenção: *Agostinho foi accommodar uma mulher que estava brigando com o marido, dizendo o Sr. Agostinho que a lei de Deos não permitia que o*

*marido brigasse com a mulher, nem a mulher com o marido.* Era o que também se podia ouvir do “tal preto” que protagonizara a confusão: *o Senhor Agostinho foi accommodar, dizendo que Deos não queria que levantássemos a mão para o outro, que devíamos respeitar ao nosso semelhante.* Os relatos nos sugerem que os *agostinhos* tinham lá os seus problemas, portanto. Sugerem ainda que pareciam não fazer questão de esconder. Não cultivavam uma espiritualidade em que as demandas humanas não lhes tocassem. No entanto, eram incentivados a uma conduta correta, a seguirem a *lei de Deos*, ou, como respondia Agostinho aos desembargadores, a dar [...] *cumprimento dos mandamentos, que tem todo vigor, porque é obra e não palavra*<sup>10</sup>. Era o *relaxamento* dos homens — e aqui nos parece tanto uma questão mais geral como uma questão de gênero — que o desagradava, oferecendo-lhes por isso cerrada oposição; *todos os homens, fazia questão de explicar, são meus inimigos porque não dão cumprimento ao que está escripto na lei de Deos*<sup>11</sup>. O africano Joaquim afirmava que fora levado para a religião do Divino Mestre *por ver elle praticar.* Contou também que seu acesso ao círculo do Divino não foi fácil; *há muito tempo que eu leio, admitia, mas não podia segui-la por que era muito difficultosa.*

A seu turno, a mulher de Agostinho, quando interrogada sobre seu casamento, revelou aos desembargadores seu conceito prático da vida conjugal: *casado está quem boa vida faz.* O casamento não se caracterizava, então, por um contrato mediado por instâncias autorizadas, mas sim pela harmonia estabelecida na vida diária dos cônjuges. Suas explicações sobre o casamento indicavam a recusa do grupo à mediação clerical. *Ouvi dizer que Deos quando tirou Eva da costella de Adão não os casou com Pa-dres, e só disse: Esta carne da tua carne, osso do teu osso.* A prática conjugal tratava-se, em sua opinião, de uma continuidade da tradição bíblica: *nós somos, completava, os filhos de Eva que estamos desgarrados neste Valle de lágrimas. Eu creio, Sr., que um filho é herdeiro de seus pais*<sup>12</sup>.

O divino mestre  
ou notas sobre  
uma devoção  
de fronteira

Alexandro Silva  
de Jesus

No mundo católico, ao menos para suas instâncias legais, essas palavras eram bem coisa de cismáticos. Acontecia que o casamento não figurava como uma questão qualquer. No início da segunda metade dos seiscentos, a reação tridentina ao cisma protestante reafirmava o sacramento do matrimônio que dizia instituído por Cristo, e legitimado pela tradição dos Pais da Igreja, e em vários Concílios como o de Latrão. Em seu *Contra as inovações doutrinárias dos protestantes*, a sessão XXIV, que ganhou letra de lei em novembro de 1563, estipulou os Cânones do sacramento, orientando sobre quais erros vinculados ao matrimônio fariam de um fiel um excomungado. *Se alguém disser*, alertava as resoluções do Concílio, *que as causas matrimoniais não são da competência dos juizes eclesiásticos – seja excomungado* (1953, p. 71). E mais adiante arbitrou sobre os matrimônios clandestinos que deviam ser considerados nulos: eram inaptos para o contrato matrimonial *os que tentarem de outro modo que não na presença do pároco [...] e duas ou três testemunhas. Tais contratos se dá por írritos e nulos, como com efeito os invalida e anula por este decreto* (op. cit., p. 75). Se Agostinho estivesse sob a égide do catolicismo, portanto, teria seu casamento invalidado, e por fim, seria excomungado<sup>13</sup>.

Atitudes anticlericais não eram novidades na experiência de muitos indivíduos do Império. Foi o que Kidder observou nas palavras de um “coronel” – em uma embarcação que seguia de Alagoas para a província de Pernambuco – que *veio em nosso apoio declarando que preferia obedecer os preceitos de Deus a seguir os do clero* (KIDDER, 1972, p. 66). Mas o anticlericalismo não pressupunha um afastamento radical do clero, muito menos da igreja. Outro senhor que animava o debate, tinha por prática deixar com que seus filhos se confessassem, somente uma vez por ano, era verdade, e mesmo assim com um sacerdote da sua confiança. Mas acrescentava: [...] *todos deviam seguir a religião dos seus antepassados* (KIDDER, op. cit., p. 67). Tratava-se, portanto, de críticas de dentro do catolicismo sobre um clero que acusavam de imoral,

mas não o suficiente para retirar-lhes a crença na validade da igreja que representava, aderindo inclusive, a muitas de suas devoções, como o uso de medalhas miraculosas as quais já nos referimos.

O Agostinho que surge dos registros, não. Destituía os santos, desinvestia os padres, seguia somente a lei de Deus. Forjou uma espiritualidade bem ao seu sabor, fez dos homens seus inimigos, aglutinou discípulos. Do catolicismo dizia conservar somente o seu Deus e as Escrituras; praticava sua lei: pregou, ensinou, explicou, exortou. Investiu nas boas obras, deu vigor à lei de Deus, foi constituído profeta; *Deos sempre os tirou dentre as famílias humildes*, empobrecendo assim o primeiro Isaías, Jeremias e tantos outros profetas saídos da aristocracia hebraica. Opôs o seu cristianismo ao catolicismo: *agora que sigo a lei de Jesus Christo é que tenho visto*<sup>14</sup>.

Era difícil enquadrá-lo. Apontá-lo como cismático somente traduzia sua ruptura com o catolicismo; reconhecia-se cristão, mas não era tido como alguém que professasse a *lei da reforma*; sobre o apelido de Divino Mestre afirmava ser o povo quem o dizia assim. Acrescentava, aliás, que era *indiferente a inspiração divina para que o povo me trate com este nome*<sup>15</sup>. Resistia, portanto, a um assujeitamento por parte da Igreja, do povo, dos desembargadores. O mesmo fizeram seus discípulos.

Thomaz Francisco de Almeida respondeu estar preso *porque me prenderão*, fazendo figurar sua prisão como um ato arbitrário para quem não tinha nenhum crime a responder. Manoel do Nascimento inverteu sua posição. Afirmando estar preso por *seguir a lei de Jesus Christo*, transformou os desembargadores em algozes da verdade. Fez mais: recusou as regras do jogo. Por duas vezes, na cópia do interrogatório publicada no *Diário Novo*, o relator registrava logo após as perguntas que *não houve resposta*. Era um silêncio carregado de sentidos; transgressor, posto que num interrogatório dirigido por agentes autorizados de uma instância igualmente investida, a subversão se manifestava no calar.

O divino mestre ou notas sobre uma devoção de fronteira

Alexandro Silva de Jesus

Os protocolos foram também quebrados pelo riso das mulheres diante de respostas que talvez as quisessem absurdas: o Jesus de quem falavam *era acaboclad*!. Uma das pretas interrogadas não quis responder pelo nome de Madalena, pois *é o povo quem diz isto*. De fato, não foi encontrada, na relação dos nomes que Borges da Fonseca arrolou na introdução do seu pedido de *Habeas Corpus* em favor dos seus clientes, nenhuma mulher nomeada Madalena<sup>16</sup>. Tratava-se de um apelido ambíguo, e que pode nos servir de reforço para pensar, com base na documentação, que as autoridades enxergavam a devoção de Agostinho e seus fiéis como um cosmético para, dentre outras coisas, práticas libertinas.

Os discursos do catolicismo sobre a figura de Maria Madalena emergem durante a Idade Média e já foram analisados, com maior ou menor interesse, por historiadores como Georges Duby e Mario Pilosu. O recorte de Duby apresenta o interesse da igreja em atender uma suposta demanda espiritual feminina, de desviar a mulher dos caminhos iniciados por Eva, recuperá-la. E num discurso direcionado para a mulher considerada de *vida secular*, Madalena acabou por ser instituída como modelo exemplar de uma pecadora convertida: *as prostitutas podem, porém, elas também, ser tirada abjeção, salvas. Maria Madalena não o foi? Libertada dos sete demônios, resgatada pela penitência, e tão perfeitamente que tem um lugar de honra no céu, mais gloriosa que todas as mulheres, à exceção da Virgem Maria* (DUBY, 2001, p. 107).

Do mesmo modo que seu colega francês, Pilosu apresenta a construção de mulher que amou Jesus ajustada pelo *contaminatio* de outras mulheres – a mulher com os sete demônios, Maria Egipcíaca – de trajetórias similares à sua. Mas demora-se em atenção às práticas sociais que entre essas categorias são instituídas: a prostituição, ainda que condenada, tornava-se domesticada pelo conceito de *mal menor*, liberava certo grupo de mulheres – as honestas, as virgens, as viúvas, as casadas – da energia sexual dos ho-

mens. (PILOSU, 1995, p. 76). A prostituição passou a ser uma profissão, institucionalizasse. E nesse ambiente há indícios – escassos porém verossímeis nos informa Pilosu – de um outro uso de Maria Madalena: teria passado a transitar nas associações criadas pelas prostitutas como *uma santa padroeira [...] com uma procissão solene a 22 de Julho* (PILOSU, Idem, p. 87).

A Maria Madalena que encontramos em registros que circularam no Império brasileiro, misturava devoção e carnavalesação; o *Diário de Pernambuco* meses antes da prisão dos *agostinhos* anunciava a venda de máscaras de *Magdalenas, centuriões, prophetas [...]* para procissões (Diário de Pernambuco, 1846). Koster, por ocasião da Quaresma assistia uma encenação da Paixão de Cristo na Igreja do Sacramento, relatou sobre a mulher que representava Madalena: *informaram-me que, para manter o caráter, os costumes da mulher não eram muito puros* (KOSTER, 2002, p. 88).

Os registros do Interrogatório dos *agostinhos* nos sugerem, entretanto, um sentido da alcunha menos carregado de misturas. O uso no Tribunal se afasta da corrente hegemônica que estabeleceu Maria Madalena como emblema de uma pecadora arrependida. E por motivos vários: acusadas de cismáticas, uma delas, mulher de Agostinho, demonstrava opiniões pouco ortodoxas sobre matrimônio. Ademais, do seu casamento, os desembargadores insinuavam uma liberdade, concedida pelo marido, de pertencer a outro. *Não Sr.*, respondia, *foi de casar com pessoa nenhuma*<sup>17</sup>. Aos seus “desvios” da fé católica que os *agostinhos* dispunham-se a confirmar, as autoridades, então, agregavam outros que eram negados pelos interrogados. Outras suspeitas ainda circularam apenas nos jornais, não merecendo a atenção dos desembargadores durante suas averiguações.

### **As marcas de uma espiritualidade**

No que se tem como registro do interrogatório feito a Agostinho e seus discípulos não há menção sobre algum exemplar das Escritu-

ras em que suas referências sobre a manumissão de escravos estivessem grifadas e em posse de alguém entre os sectários, como denunciara o *Diário de Pernambuco*. Nenhuma observação. Do que sobre a Bíblia foi averiguado parecia alimentar entre os desembargadores um outro circuito de preocupações: o modo de acesso ao texto (*Quem lhe deu esta Bíblia? Comprou na loja de Bíblia?*); o nível de conhecimento que tinham das escrituras. Conhecimento técnico e sobre seu conteúdo (*Está bem certo da Bíblia? Quantos livros tem? Você não conhece o Novo Testamento?*); quais as partes do texto mais significativas para a devoção e práticas dos interrogados (*Por que livros tem estudado? Pelo novo ou velho testamento?*); o alcance do Livro entre os cismáticos (*Quando Agostinho ensinava a Bíblia era você só, ou tinha mais gente? Também essas pessoas não lá para o mesmo fim, para que você ia?*); questões de gênero (*Também ensinava mulheres?*).

Das Escrituras que liam, os *agostinhos* as autoridades averiguavam também as suas traduções. Durante a inquirição do africano Joaquim José Marques, perguntava-lhe o relator sobre em qual língua suas Escrituras estavam traduzidas. Respondido que era na *língua do paiz*, tratou-se de saber sobre o autor da tradução: *um padre fulano de tal Antônio*, respondeu o africano. Provavelmente referiu-se Joaquim a versão autorizada pela igreja católica do padre Antônio Figueiredo que circulava no Império. Mas havia outra: sob os auspícios da *American Biblical Society* (ABS) missionários protestantes vendiam e distribuíam exemplares das Escrituras traduzidas pelo pastor calvinista João Ferreira de Almeida; mas não sem problemas. O pastor Daniel Kidder, por exemplo, comissionado pela referida Sociedade registrou, em um dos seus textos, o sucesso de suas distribuições das Bíblias e da literatura e evangélica entre os fiéis católicos, *pari passu* ao descontentamento e ação reversa de alguns oficiais entre o clero.<sup>18</sup>

Na Bahia, no entanto, a distribuição encontrou resistência protagonizada pelos Capuchinhos, *os únicos religiosos*, pontuava

Kidder, *dentre os milhares de frades e clérigos seculares da diocese baiana, que, com alguma propriedade, podem ser considerados missionários*. Parecia a Kidder que os Capuchinhos teriam sido usados pelo arcebispo da arquidiocese *a-fim-de ofuscar, uma vez por todas, os feitos das missões protestantes*. Acusava-se, assim, *as sociedades bíblicas de lançar em circulação exemplares adulterados ou mutilados das Escrituras, além de afirmar que os missionários protestantes pouco ou nada fizeram para o bem da humanidade [...]*. E o que mais parecia espantar Kidder: que os capuchinhos animassem suas missões *sem outra Bíblia que os seus breviários* (KIDDER, 1972, p. 44-5).

Pode-se dizer, portanto, que o catolicismo brasileiro era – no que fosse devedora da ação dos Capuchinhos italianos –, também, uma religião do livro: o breviário, como antes, a partir da segunda metade do século dezoito, o catecismo inaugurava essa caracterização para a catolicidade européia<sup>19</sup>.

No século dezenove o uso dos breviários tanto servia para orientar os clérigos quanto para catequisar. Era com aqueles livros que os missionários saíam para orientar o povo para a piedade e alertá-los contra os abusos da ação protestante no Império. Neste sentido, o breviário tal como o catecismo tratava-se de uma tecnologia para a produção de verdade, não fazendo, ademais, desaparecer a Bíblia. Antes, apresentava o conteúdo das Escrituras no interior do seu texto, imprimindo-lhes sentidos coincidentes com a Tradição e das decisões conciliares romana. Tratava-se de um combate entre e pelas Escrituras.

Isso pôde ser mais bem evidenciado em 1846. Alguns meses antes da prisão dos *agostinhos*, os embates em torno das Bíblias protestantes ganhavam espaço nas práticas discursivas de um periódico católico que circulava na praça do Recife. Tratava-se do *A voz da religião*, que numa das suas edições de maio daquele ano, publicava um extrato de um outro jornal, lisbonense, pertencente ao mesmo arraial religioso. Assumia o periódico português a responsabilidade de tornar manifesta as deficiências da tra-

O divino mestre ou notas sobre uma devoção de fronteira

Alexandro Silva de Jesus



dução de Ferreira de Almeida. O esforço se concentrava em desinvestir a tradução protestante de qualquer legitimidade, algo que, a nosso ver, nos ajuda a compreender as redes de sentidos que agostinho e seus discípulos se viram enredados.

A Bíblia era fruto de um conjunto de decisões consensuais, definidoras tanto do seu *corpus* documental quanto dos critérios que deveriam reger suas traduções. Uma questão fundamental, portanto, era de ordem interpretativa; combater ao máximo possível os traidores do texto, que se faziam passar por tradutores. Na letra do artigo, a circulação de traduções das Escrituras dependia da autorização das instâncias competentes, sendo os Concílios um dos *topos* mais reconhecidos; o tridentino estabeleceu como *authentica e regra infalível* a *Vulgata Latina*, versão que dizia atravessar os séculos e *quasi desde o princípio, seguida e usada na mesma igreja*.

A *Vulgata* prestava-se ao mesmo tempo como o cânone de onde outras versões seriam julgadas em função da maior ou menor proximidade que guardassem do seu modelo. O problema da tradução de Ferreira de Almeida, na concepção do articulista, era que *tão longe esteve o seu author de se encostar a Vulgata Latina, que antes desprezando-a como todos os sectários, se gloria de haver trabalhado a sua obra sobre os originaes, hebreo e grego* (APEGE, 1846). Negava-se, para a tradução protestante qualquer coisa que atestasse confiabilidade, conhecimento e competência, ou carisma.

A Bíblia de Ferreira de Almeida fora citada à época numa *Memória sobre algumas traduções e edições Bíblicas menos vulgares* produzida por Antônio Ribeiro dos Santos e publicada sob os auspícios da Real Academia de Ciências de Lisboa; seus comentários serviram, no corpo do artigo, como testemunho competente das distorções e supressões na versão do pastor calvinista em pontos nevrálgicos para a doutrina católica: a versão é acusada, então, de manipular os evangelhos e escritos de S. Paulo para desinvestir a instituição do sacramento da

eucaristia; trechos da primeira epístola aos Coríntios distorcidos para fazer figurar o predestinacionismo calvinista, e *que excluí a cooperação da vontade humana nas couzas da salvação*; omitira os livros deuterocanônicos. Sabedoria, Eclesiástico e Macabeus; omissões e interpretação de modo *truncado* do livro de Daniel, com vistas de fazer frente *a definição da Igreja, o parecer dos judeos, e sectários a que pertence, que julga mais ilustrados, e infallíveis, que aquella* (APEGE, idem).

Tratavam-na como uma versão opositora, portanto. Seu acesso era vetado para os fiéis católicos. Eram-lhes proibido recebê-la dos *hereses*. Mais que isso, os devotos deveriam evitar um contágio ideológico: não poderiam conferir as Escrituras da Igreja *inteligência diferente do que ella lhes dá, sequer tentarem uma interpretação que contrariasse a dos Santos Pais da Igreja, posto a autoridade patrística estava legitimada pela continuidade histórica que se estabelecera entre Igreja e o movimento de Jesus e seus apóstolos, sendo a única, portanto, que possuía a chave de um livro que, para todos os que estavam fora, permanecia sellado*. Em 1846, então, leitores do periódico católico-ricifense *A voz da religião*, ficavam sabendo que João Ferreira de Almeida era um *renegado*, sendo sua tradução encarada como um atentado a fé romana.

A Encíclica promovia também uma desnaturalização das bandeiras das Sociedades Bíblicas. Uma delas em particular. Tratava-se da Aliança Cristã criada em Nova Iorque em 1843, *com o escopo, dizia, de infundir entre os romanos e em todos os italianos o espírito de liberdade ou, para dizer melhor, uma insensata indiferença no campo da religião*. Essa liberdade, substantivada como de Consciência, era vista por Gregório como *erro*, escamoteamento de uma outra, sua fonte: a política, que dizia afirmar os associados, estava ligada ao *incremento da pública prosperidade*. Desse modo, *não temos dúvida que, afirmava Gregório aos seus fiéis,*

[...] *virão em auxílio também as autoridades civis, e, principalmente, os potentíssimos príncipes da Itália, seja pelo*

*empenho de que são animados a sustentar a religião católica, seja por que não foge à sua percepção o quanto é importante também para o bem e tranqüilidade dos próprios Estados (APEJE, 1846).*

Nesse embate entre as Sociedades Bíblicas e a Sé de Pedro, Deus e sua Igreja – católica – eram instituídos os juizes; Gregório dizia tomar decisões para beneficiar seus fiéis. Escrevia, exortava, alertava, prevenia. Em certos momentos, sua atitude se apresentava mais radical, insistido com seus oficiais em *retirar das mãos dos fiéis as Bíblias em língua corrente publicadas contra as citadas normas dos romanos pontífices [...]. Um radicalismo que ganhava por vezes feições paternas: a autoridade dos seus pastores era usada a fim de que seus fiéis aprendam qual pastagem deve ter por saudável, e qual por nociva e mortífera. Amor pelos seus, portanto, mas não somente, pois do seu zelo pastoral não excluía nem os principais mestres da impiedade, posto que não devemos [...] cessar de procurar a salvação por qualquer caminho e modo que nos seja possível*(APEJE, op. cit.).

O artigo lisbonense sobre a tradução de João Ferreira de Almeida; a encíclica *Inter Praecipuas* de Gregório XVI sobre a ação das Sociedades Bíblicas protestantes; possivelmente outros textos da mesma natureza, circulavam no Império brasileiro, já para época alvo da ação de agentes difusores de Bíblias não autorizadas pela Sé católica. Não propomos aqui uma relação direta entre tais textos; nossa intenção é a de oferecer tão somente as regras discursivas de tais registros com fins de evidenciar que certos regimes de verdade presentes em seu *topos* podiam ser articulados entre si por determinados agentes lotados em instituições com autoridade competente – não somente a igreja –, permitindo a materialidade de casos como o do divino mestre.

Relacionamos, logo de partida, as perguntas sobre aquisição, circulação, e autoria das versões das Escrituras que se encontravam entre os cismáticos com o problema da tradução de Bíblias. Marcas que

se encontram no interrogatório dirigido pelos desembargadores e encontrados, também, tanto nos registros de Daniel Kidder como na circulação do excerto lisbonense. Uma confluência de apreensões é evidenciada ainda entre as mesmas autoridades do Tribunal da Relação e Gregório em sua Encíclica: apreensão quanto à presença feminina (*também ensinava mulheres?/reuniões de leigos e de mulheres feitas com o pretexto de piedade e para ler as Escrituras*); a dificuldade de ingerência (*a casa onde aprendia era na Boa Vista/ tais vulgarizações eram lidas em reuniões secretas*); a recusa a doutrina católica (*o evangelho é de Jezuz Christo, a tradição, etc.[...] como seu mestre ensinava uma cousa que não essa?/[...] pouco a pouco se acostumem a julgar audazmente o sentido da Escritura, a desprezar as tradições divinas [...]*).

Os *agostinhos* diziam ainda aprender sem mestre. Joaquim José Marques afirmava que, embora tenha visto Agostinho praticar, aprendeu a lei por si mesmo, reconheceu que era boa; uma das pretas respondeu que havia sido ensinada pelas Escrituras; a preta – provavelmente a esposa de Agostinho – respondia que não era mestra de nenhuma daquelas mulheres que ali se encontravam com ela, posto que todas elas sabiam ler. Mesmo considerado um Divino Mestre e sendo responsabilizado pelas práticas da seita, sendo procurado amiúde para explicar o Evangelho, os registros nos sugerem que a dinâmica da sua religiosidade permitia uma margem considerável de autonomia aos seus fiéis; muitos teriam aprendido diretamente das Escrituras, o letramento estimulava a livre interpretação, e muito do que disseram praticar, partia das visões individuais onde Deus confirmava sua vontade para o círculo.

Preocupações coincidentes, portanto, Gregório entendia ser política a ação das sociedades bíblicas; o *Diário de Pernambuco* veiculava a notícia de que a seita de Agostinho era apenas um cosmético de uma sociedade insurrecionista, de conexão interprovincial. O Papa dizia estar certo de que iria contar com a intervenção das autoridades civis italianas; aqui, o

O divino mestre ou notas sobre uma devoção de fronteira

Alexandro Silva de Jesus

periódico afirmava caber as autoridades provinciais averiguarem o que era denunciado. Mas o que nos parece na narrativa de Gregório uma sugestão ou convite para a atuação do poder civil nas demandas religiosas que enfrentava o pontífice, no Império brasileiro uma intervenção desta natureza estava legalmente assegurada, posto que em setembro de 1828, as questões eclesiásticas passaram para a ingerência do Ministério da Justiça.

Não virou letra morta. Em 1847 certos registros indicam não só a justiça arbitrando, mas em choque com outras instâncias de poder em função de uma tal competência. Tratava-se da aprovação do Compromisso de uma Irmandade em Goiana. Informa-nos Marcelo MacCord, o conflito que se estabeleceu entre Executivo e Judiciário fora causado pela ambigüidade existente na letra da lei (MACCORD, 2001, p. 75-6). Discutir essa contradição não faria sentido aqui, mas tão somente perceber que a lei era ativada na prática judiciária. Percebe-se o seu uso também em 1846. Em um artigo de outubro daquele ano, o *Azorrague* lembrava ao bispo diocesano, acusado na época de estar ávido para excomungar, por pressão dos baronistas, o presidente da província, *que o fato civil sobre que se basea a excomunhão, deve estar plenamente provado, e que esse caráter de certeza é conferido pela sentença dos tribunais competentes*. O periódico utiliza como exemplo o caso de um certo Oxalá<sup>20</sup>, indivíduo já excomungado pelo bispo, afirmando que *sua primeira excomunhão foi fora de regra, posto que não se achava sentenciado: porque foi justamente no dia, em que foi elle ao jury de Olinda, que se publicou a Pastoral de S. Exa. Rma. Excomungando-o...* (APEGE, 1845). Dias antes do *Azorrague* veicular as denúncias contra o procedimento à margem da legalidade do bispo, os efeitos da lei de 1828 se faziam pesar, através do Tribunal da Relação, sobre Agostinho e seus seguidores.

Muito embora nos seja lembrado por Marcus Carvalho que o caso de Agostinho não teria respeitado as instâncias competentes, seu encaminhamento para a competên-

cia jurídica tratava-se de um procedimento padrão. Para alguns pelo menos. O advogado dos cismáticos, entretanto, forjou opinião contrária; em sua consideração os desembargadores [...] *se pozeram fora dos deveres de majistrado, que deve ser superior a considerações mesquinhas e subalternas, quaes essas, que prejudicam aos miseráveis pretos*<sup>21</sup>. Uma consideração entre outras e motivada por sua função apolo-gética, podemos pensar; como tal não nos causaria nenhum espanto, mas o que se seguia ao estado de questão era de provocar estranhamento. Se as autoridades declinaram das suas funções, restou-lhe conferir um outro sentido às suas práticas:

*[...] e entrando os onrados desembargadores, não sentiram como representaram o papel de familia do Santo Officio, o dos ilustrísimos inquizidores, e se rebaixaram a sua própria dignidade ante a esses pretos ignorantes* (APEGE, 1846).

*Familia do Santo Officio, ilustrísimos inquizidores*. Estávamos em 1846. Mais de três décadas antes, o selo entre o príncipe regente de Portugal e o rei do Reino Unido da Grã Bretanha e Irlanda do Tratado de Amizade e Aliança assegurava que a *Inquisição não será para o futuro estabelecida nos Meridiones Dominios Americanos da coroa de Portugal* (COLEÇÃO LEIS DO BRASIL, 1810). Fazia mais: tomava por nulos acordos anteriores onde *certas isenções da Autoridade da Inquisição restringia-se somente aos britânicos, tendo o mesmo efeito universal caso o tribunal fosse extinto em Portugal ou em quaisquer partes do seu domínio* (Idem, 1810). Onze anos mais tarde desmantelava-se o aparelho inquisitorial português. Qual o sentido, portanto, de, na década de 1840, autoridades civis serem representadas através de termos que, num primeiro momento, nos chegam anacrônicos?

A contar com os trabalhos de Laura de Mello e Souza (1986), onde ficou evidenciado que o deslocamento das Visitações do Santo Ofício na colônia acompanhou a geografia da produção econômica, e Francisco Bethencourt (2000) que, analisando com-

O divino mestre  
ou notas sobre  
uma devoção  
de fronteira

Alexandro Silva  
de Jesus

parativamente as inquisições espanhola, portuguesa e italiana demonstra a função dos funcionários do Santo Ofício, entre estes os familiares, além deixar explícito a relação entre a inquisição e as práticas políticas, podemos inferir que, na década de 1840, casos como o do Divino Mestre abre a possibilidade de observar que mesmo com a desmontagem do aparelho inquisitorial, as demandas que motivaram sua instituição continuavam existentes, permitindo um rearranjo das funções inquisitoriais em outras instâncias de poder. No lugar de um aparelho inquisitorial articula-se uma *cultura da inquisição*.

### **As costuras da devoção**

O caminho até aqui percorrido nos permite agora refletir sobre uma série de aspectos em relação à espiritualidade do Divino Mestre. Primeiro, no que se refere a uma vinculação dos *agostinhos* ao protestantismo. Os registros em torno do caso do Divino Mestre pouco nos informam sobre essa possível adesão. Ao contrário: os desembargadores lembravam ao africano Joaquim José Marques que o artigo quinto da Carta constitucional de 1824 permitia culto doméstico somente *para quem professa a lei da Reforma* [...], categoria que, para aquelas autoridades, os cismáticos não se enquadravam. Era apenas como cismático que Agostinho circulava no *Diário de Pernambuco* daqueles dias. Em seu interrogatório, já demonstramos, era sugerida uma preocupação com as práticas protestantes, somente em termos da distribuição de Bíblias e das traduções que lhes eram emprestadas, mas não com a possibilidade de uma relação formal de Agostinho com o protestantismo. Sua religiosidade, a contar com os registros, figurava como *outra*, que não a dos pais, do país, do padre eterno. Do protestantismo, supomos alguma coisa dos seus efeitos.

Agostinho se via, algo também já salientado, como profeta, tendo Deus o escolhido. Lia a Bíblia a seu modo, mas, excetuando sua indisposição para com as imagens – e com os sacramentos para um dos fiéis – dizia não ter problemas com as Escrituras católicas,

mas sim com suas práticas; a Bíblia de Joaquim José Marques inclusive, no que nos orienta os registros do interrogatório era autorizada pela Igreja católica. E a justificativa da mulher de Agostinho sobre seu contrato matrimonial soa-nos mais como uma memória de relatos orais, e menos uma interpretação do que lera: *ouvi dizer*, informava aos desembargadores, *que Deus quando tirou Eva da costella de Adão não os casou com Padres* [...]. Ademais, o próprio princípio da livre interpretação enquanto prática, sempre sofreu um engessamento nas experiências formais do protestantismo; interpretar para além das chaves hermenêuticas oferecidas por cada denominação em particular somente permitiu, ao longo de sua construção, a manutenção de uma das várias identidades: sua inclinação para o cisma. Percebe-se, assim, que protestantismo e catolicismo concorriam, em maior ou menor grau, para articular sua devoção.

Afastando Agostinho do protestantismo, mas o aceitando ao mesmo tempo como um *pastor negro*, é preciso pensar se sua cor, como ressalta o professor Marcus Carvalho (2002), por si só garantisse a periculosidade de sua “seita”. Pensamos que uma outra experiência 14 anos após o interrogatório do divino mestre pode nos indicar uma resposta.

Tratou-se da primeira tentativa de implantação de uma missão batista no Império. Seu agente Thomas Jefferson Bowen fora enviado juntamente com sua esposa ao Rio de Janeiro com o objetivo de fundar uma igreja que oferecesse serviços devocionais para a comunidade norte-americana da cidade, devendo realizar os cultos em sua língua natal. Até aqui não existe nenhum relato sobre o êxito de tal tentativa ou mesmo se chegou a efetuar-se. Ficou registrado num jornal carioca para a mesma época, entretanto, certa ação espiritual do missionário entre os negros da cidade.

*Dizem-nos que um pastor americano, ultimamente chegado de Richmond, traz intenção de converter às doutrinas de seitas anabatistas, que professa. Come-*

O divino mestre ou notas sobre uma devoção de fronteira

Alexandro Silva de Jesus

*çou já a exercer a sua missão pregando aos pretos minas, cuja língua fala perfeitamente, ao que nos informam. Espíritos supersticiosos e timoratos, esses pobres pretos começam a tributar uma profunda veneração pelo missionário. Tal pregação pode desviar diversos prosélitos entre as inteligências brancas e incultas, estabelecendo, no país, uma seita cuja manifestação e inconvenientíssima. À autoridade compete verificação destes fato* (Diário do Rio de Janeiro, apud PEREIRA, 1982).

A cor, ao que nos parece, não foi o fator fundamental, mas antes a intencionalidade das ações de Agostinho e Bowen o motivo da desconfiança pública; ambos desenvolveram – no caso de Bowen, não passou de uma mera tentativa – um modelo de prática devocional atraente para alguns escravos e alforriados e que não permitia uma ingerência do olhar regulador. Agostinho fazia suas reuniões nas casas; Bowen falava a seu público em ioruba. Bowen era branco, assim como Kidder que, como ressalta Marcus Carvalho, passara no Recife sem causar problemas (CARVALHO, 2002). Antes, alguns dias após desembarcar no Recife, o pastor metodista tratava de entregar suas cartas de recomendação a várias pessoas de destaque em Pernambuco, entre as quais o Sr. Francisco de Paula Cavalcanti d’Albuquerque, ex-presidente da Província e ex-ministro do Império (KIDDER, op. cit., p. 82).

A ênfase na cor de Agostinho, somando-lhe o fato de ser pastor, enfatiza um corte racial de seu cisma, como também da própria leitura que fazia das Escrituras. Sua teologia, portanto, seria negra, principalmente por se achar riscado numa das Bíblias que estudavam os cismáticos trechos sobre a manumissão de escravos. Essa referência também foi tomada como vantagem do negro sobre o branco escravista. Não podemos saber como Agostinho e os demais do seu círculo consumiam aquelas passagens, pois sobre essa questão pesou um silenciamento durante o interrogatório, como, aliás, nada foi averiguado sobre a suposta gravidez

messiânica de sua mulher. Podemos saber porém ajudados pelas indicações de Calisto Vendrame (1981), quais foram os trechos que possivelmente os cismáticos supostamente grifaram. No Pentateuco, duas referências prescrevem as circunstâncias para a liberação do escravo gentio: atentado, da parte do seu senhor, contra sua dignidade como ser humano [ÊXODO 21, p. 26-7]; contrato matrimonial entre uma prisioneira de guerra e seu senhor [DETEURONÔMIO 21, p. 10-4]. No caso do escravo ser um hebreu, previa-se sua liberação no ano sabático [ÊXODO 21, p. 2-6] e também no ano jubilar [LEVÍTICO 15] (VENDRAME, 1981, p. 163-6).

Nos livros dos profetas, há também referências diretas a liberação de cativos: ISAÍAS 58, p. 6-7; MALAQUIAS 2, p. 1-2; JEREMIAS 22, p. 13-9. Vendrame enfatiza ainda que a ação libertadora de alguns dos profetas visou combater as causas da escravidão. A esses textos que prescrevem o trato dos homens entre si, poder-se-ia agregar outros registros do Antigo Testamento os quais funcionam como testemunho a proposta libertadora de Deus para os hebreus e como memória de suas acreditadas intervenções históricas que teriam cooperado com tal orientação.

No Novo Testamento, a temática da manumissão ganha um conteúdo divergente do Antigo. O novo mundo que os cristãos acreditavam estar criando parecia não comportar antinomias [GÁLATAS 3, p. 28]. Em função da fé cristã já não haveria, portanto, nem escravo nem livre. E muito embora esse trecho da epístola paulina tenha sido, como indica Vendrame, interpretado das mais diversas formas, ele se apresenta para o autor menos como um convite à liberdade do escravo, e mais para a paridade de sua fé com a de seu senhor (VENDRAME, op. cit., p. 219-20). A questão basilar é o fato de um debate sobre a teologia paulina ter colocado em questão os alcances sociais da fé cristã ainda em construção de uma identidade que lhe fosse própria; de outra forma, trata-se de questionar sobre as implicações do

O divino mestre ou notas sobre uma devoção de fronteira

Alexandro Silva de Jesus

texto paulino para a manutenção de uma ordem escravista<sup>22</sup>. E aqui aparece a aproximação entre Antigo e Novo Testamento: ambos apresentam uma estrutura narrativa onde, com poucas exceções, a escravidão como sistema social não era questionado. Possivelmente teriam sido estes os textos grifados pelos cismáticos.

Mas riscar uma Bíblia em trechos desta ordem temática ou mesmo ter nas Escrituras fonte para se combater a escravidão não era necessariamente uma conduta circunscrita a atores negros – e aqui não estamos pensando sobre o peso político de um negro riscar uma Bíblia e sim no critério étnico como uma lente hermenêutica. Na primeira metade do século dezenove tal prática podia ser vista também entre brancos, de dentro do catolicismo, em sua mais alta hierarquia. O mesmo Gregório que, em 1844, escrevia contra as sociedades bíblicas protestantes, escrevera no final da década de 1830 contra o apresamento de índios e africanos. Nesta sua carta é lembrada a precocidade das admoestações dos inúmeros pontífices que o precedeu dirigidas àqueles entre os cristãos que, *cegados de modo torpe pela cobiça do ganho sujo, em distantes e inacessíveis regiões, reduziram indígenas, negros e outros míseros à escravidão* (1999, p. 50). Lembra a ação pastoral de Bento XIV na primeira metade do dezoito, escrevendo aos bispos brasileiros e estimulando *a tal fim solicitude dos mencionados preladados* (op. cit, p. 51). O fator étnico não nos parece determinante da chave hermenêutica que Agostinho usava para ler as Escrituras.

A questão étnica e racial nos permite pensar ainda se o cisma de Agostinho sugere uma superioridade do negro sobre o branco afogado em pecado por escravizar negros. Até que ponto então, o senhorio era coisa restrita a brancos? A contar com uma recente produção na historiografia sobre o escravismo no Brasil, podemos ao menos afirmar com uma margem de segurança que esta questão não era algo tão naturalizado como se supôs até então. É o que nos faz pensar Barth J. Barickman. Trabalhando com

as listagens dos fogos, recenseados em 1835, nas freguesias de Santiago do Iguape e São Gonçalo dos Campos, Recôncavo baiano, Barickman encontrou, combinando as duas freguesias, mais de um terço da composição senhorial entre pretos, pardos e cabras, termos que o autor utiliza sempre entre aspas devido as imprecisões que apresentam. Uma dos achados foi a existência de uma medida real de ascensão social para os “não-brancos” (BARICKMAN, 1999), conclusão que, sobretudo, nos impele a pensar sobre quais são as implicações que a multicoloração do senhorio traz para o debate historiográfico.

Aceitando a suposição de Barickman de que este fenômeno estava presente em todo o Nordeste, é possível pensarmos que a leitura bíblica de Agostinho sobre a liberação de escravos não dicotomizava, necessariamente o seu mundo entre negros oprimidos e brancos cruéis, escravizadores naturais da gente de cor. Mas o que diriam sobre isso os próprios registros?

No seu interrogatório afirmava o Divino Mestre que *todos os homens são meus inimigos porque não dão cumprimento ao que está escrito na lei de Deus*. Devia estar falando de negros e brancos, posto que saiu da igreja católica por esta *não dá cumprimento dos mandamentos, que tem todo vigor [...]*. Borges da Fonseca, apresentando a doutrina do divino mestre aos leitores do seu periódico, registrava: *nós somos, diz ele, um povo maldito, condenado ao extermínio, e a escravidão, porque somos maos, porque não cumprimos a leis de Deus* (APEGE, 1846). Charles B. Mansfield, um naturalista inglês que passou pela província pernambucana em 1852, nos apresenta um relato que, em função das datas que oferece não se pode ter segurança para atribuir a Agostinho ou Rufino José Maria, o último suspeito de liderar uma ramificação do cisma do divino mestre<sup>23</sup>. Mas ali teria ficado o registro de um indivíduo, *um verdadeiro Lutero negro, pregava sem piedade para com os pecados, hipocrisias e fraudes e declarando aos negros que eles eram tão escravos de*

O divino mestre ou notas sobre uma devoção de fronteira

Alexandro Silva de Jesus

si próprios quanto dos brancos (MELLO, 1996, p. 52).

Tais registros insinuam um outro nível de leitura do termo escravo; seu uso não apontava para uma condição servil dentro de uma estrutura econômica, mas sobre um certo estado espiritual que qualquer indivíduo branco ou de cor se encontrava desde que afastado da *lei de Deos*. Assim sendo, estes indícios podem nos levar mais longe: nos fazem pensar que um corte étnico-racial para a devoção do Divino Mestre indicaria apenas sobre os limites de sua recepção (restrito aos homens de cor), mas quase nada sobre a potencialidade do seu alcance (julgava todos os homens a partir da noção de *ortopraxia*). De outro modo, o que afirmamos é que a preocupação de Agostinho com o *desleixo* dos homens no cumprimento dos mandamentos divinos parecia ser o critério de impedimento para a adesão em sua comunidade. Dizia o africano Joaquim José Marques que o ingresso não teria sido facilitado nem mesmo para ele que já cultivava amizade com Agostinho havia trintas e sete anos, posto que sua religião *era dificultosa*<sup>24</sup>.

Desta espiritualidade do divino mestre fica sabido, portanto, que para alguns parecia difícil segui-la; para outros tantos a dificuldade era enquadrá-la. Agostinho não se reconhecia no catolicismo, branco ou negro, nem nos círculos protestantes; muito menos nos rituais da Jurema, não também entre os batuques espalhados pelo Recife. As marcas que os documentos nos apresentam nos sugerem uma *devoção de fronteira*<sup>25</sup>, que se deitava sobre as costuras de várias práticas religiosas que atravessaram o Império na primeira metade do dezenove. Se em determinados lugares do interrogatório o distanciamento do Divino Mestre do catolicismo pareceu motivado por certo consumo de noções e práticas protestantes – a iconoclastia, desapego aos sacramentos, a leitura não mediada do texto bíblico –, outras regiões do mesmo registro acusavam alguma dependência da espiritualidade católica. O Jesus das visões de uma das seguidoras era descrito em sua versão católica de devoção do Senhor dos Martírios.

A devoção também apresentava, em relação ao catolicismo, uma similaridade doutrinária: quando dizia aos desembargadores que acreditava na lei de Deus e *na escriptura que a igreja romana prega*, e, ainda, explicá-la aos de sua *amizade*, Agostinho não fazia senão repetir em sua prática a ênfase tridentina sobre a necessidade de serem anunciadas nas dioceses *as sagradas Escripturas e a lei de Deos*, com a diferença de que a Igreja Católica estabelecera oficiais autorizados para o ensino. Mesmo quando oferece resistência ao catolicismo, suas críticas foram análogas as que transitavam entre o próprio clero e os leigos da Igreja. Distante que estamos do “tempo quente” em que os embates foram travados, corremos o risco aqui de transformar essas ambigüidades – e a questão para Agostinho não se impunha meramente por sua ambigüidade e sim por esta não ser instituída – num todo coerente: como afirmava ser cristão, pensar que o cruzamento que fez entre dois modelos de espiritualidade cristã possuía uma lógica interna. Qualquer evidência que tenhamos oferecido até aqui de uma certa sistematização deverá ser entendida como especulação.

Podemos pensar na possibilidade de uma costura de práticas religiosas fora dos limites de um cristianismo mais geral. Sabemos que a representação que algumas mulheres cismáticas faziam do Cristo não obedecia aos cânones da estética ocidental; vimos também que Jesus não era preto, pardo ou crioulo. Era acaboclado. Reduzir essa imagem apenas ao fenótipo em si mesmo pode nos permitir questionar sobre o sentido desta representação para uma devoção que foi caracterizada como possuidora de um corte étnico-racial bastante definido. O que queremos apontar, no entanto, é que a expressão *acaboclado* poderia indicar o *contaminatio* com os cultos da Jurema onde uma entidade conhecida como *caboclo* é convidada a fazer parte do ritual. Seja como for, a percepção de que a devoção do Divino Mestre foi construída através de uma articulação entre diversas espiritualidades faz com que seu simples enquadramento feito

O divino mestre ou notas sobre uma devoção de fronteira

Alexandro Silva de Jesus

pelos desembargadores como *outra* nos chegue com uma força surpreendente: tratava-se de um estranhamento diante de uma alteridade não normatizada e por isso mesmo estereotipada. Acaso afirmássemos sua razão de existir apenas em função étnica esconderíamos um embate mais profundo que se relaciona com a questão da alteridade numa perspectiva mais ampla, onde o *outro* é representado como inferior a fim de garantir a superioridade da sociedade e dos ritos que o inferioriza.

Em 1846, as autoridades procuraram desinvestir a espiritualidade de Agostinho, posto que sendo *outra*, não era nem superior nem igual; passava por inferior. O regime de verdade do instituído perderia o seu caráter mítico caso permitisse que a doutrina do Divino Mestre, um outro modelo de verdade – também naturalizado por quem o propunha –, emergisse como um seu contraponto.

A religião dos *agostinhos* sequer pôde ser encarada como um mal menor. Era um mal maior, posto que não podia ser controlada, gerenciada mais de perto, posto que

sem poder identificá-la, não pôde também ser colonizada. O que nos chega através da série de registros sobre o Divino Mestre nos permite afirmar que o encontramos em meio de uma batalha. Mas não no sentido político, coerente e racional como se autoridades e cismáticos compreendessem as implicações e mesmo motivações do embate. Antes, tratava-se uma batalha que nos indica sobre as relações de poder que atravessavam tanto autoridades e recalcitrantes, que denunciava como equívoco a sensação um poder centralizado no Estado, nos deixando vê-lo emergir da periferia, se manifestando nas margens. Destas margens não surgiram oprimidos e sim combatentes estereotipados. Autores como Genovese (1988) e Rubem Alves (1987) tomaram a religião como um poema que os homens fabricam para exorcizar os demônios que habitam em seu vazio existencial. Em 1846 as autoridades tomavam como um *mal maior* o poema que o Divino Mestre fizera sobre o vazio. O seu vazio, pois não conhecia outro.

O divino mestre  
ou notas sobre  
uma devoção  
de fronteira

Alexandro Silva  
de Jesus



## Notas

<sup>1</sup> Os elementos aqui analisados são o resultado de minha dissertação de mestrado intitulada *Divino Mestre: Religião e Resistência Negra no Recife 1830 - 1850*. Início: 2001. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Pernambuco.

<sup>2</sup> Legalmente, a ingerência daquela instância jurídica estava respaldada na lei de setembro de 1828, onde certos aspectos referentes a matéria religiosa passaram a fazer parte de suas responsabilidades. No entanto, a referida lei provocou controvérsias em certas ocasiões em que foi aplicada, quer entre as instâncias do jurídico, quer entre os administradores da Província e as autoridades eclesiásticas.

<sup>3</sup> Tribunal da Relação. Interrogatório feito ao preto Agostinho José Pereira apud Diário Novo (Recife), nº 234, 30/10/1846.

<sup>4</sup> Tribunal da Relação. Interrogatório feito ao preto Agostinho José Pereira apud Diário Novo (Recife), nº 234, 30/10/1846.

<sup>5</sup> Imprensa, padres, atores políticos e provavelmente, como sugeriu Marcus Carvalho, as irmandades CARVALHO, op. cit.:142), opinaram, debateram mas, sobretudo, tentaram identificar, significar o estranhamento que o Divino Mestre causara. Essas últimas, nas últimas décadas, vêm sendo exaustivamente analisadas pela historiografia brasileira. Nascidas na Metrópole, estas confrarias se proliferaram rapidamente na América portuguesa, e galgou importância considerável no mercado da morte. Muitos autores vêm destacando o papel dessas irmandades para a afirmação cultural de escravo e forros e insistido nas relações de poder que estas instituições engendraram dentro e for do mercado da morte. (REIS, 1989; MACCORD, 2001; KARASCH, 2000).

<sup>6</sup> Tribunal da Relação. Interrogatório feito ao preto Agostinho José Pereira apud Diário Novo (Recife), nº 234, 30/10/1846.

<sup>7</sup> Karasch por exemplo, insiste no caráter superficial da inserção dos escravos no catolicismo, fruto da imposição de traficantes. Sua análise mostra, os outro meios que os escravos recorriam caso quisessem manifestar um fé mais sincera e profunda (KARASCH, 2000).

<sup>8</sup> As sanções sofridas pela Irmandade do Nosso Senhor dos Martírios em função de um alegado desmazelo com o santo de sua devoção bem demonstra as relações de força que atravessavam as irmandades (MACCORD, op.cit).

<sup>9</sup> Termo que Jaqueline Hermann forjou para Dom Sebastião. Sua análise procurou evidenciar a constituição da expectativa do rei Sebastião desaparecido em Marrocos, e seus desdobramentos nas religiosidades populares. (HERMANN, 1999).

<sup>10</sup> Tribunal da Relação, Interrogatório feito ao preto Agostinho José Pereira apud Diário Novo (Recife), nº 234, 30/10/1846.

<sup>11</sup> Idem.

<sup>12</sup> Ibidem, idem.

<sup>13</sup> Não se quer afirmar com isso que tais procedimentos legais eram invariavelmente cumpridos na prática, mas tão-somente que eles existiam; podendo ser acionados pelos agentes autorizados caso lhes conviesse. O Monsenhor Bidini, a exemplo, muito embora tenha manifestado seu aborrecimento com a prática dos católicos alemães de procurarem luteranos para contraírem matrimônio, afirmando ainda que tal atitude era "sacrilega", usando para isso os Cânones. Seu discurso, no entanto, era somente exortativo, apelava à consciência da comunidade com fins de dissuadi-la do que consi-

derava um erro. LAPEH/, Diário de Pernambuco, 25/09/1846. Diário de Pernambuco, 25/09/1846.

<sup>14</sup> Tribunal da Relação, Interrogatório feito ao preto Agostinho José Pereira apud Diário Novo (Recife), nº 234, 30/10/1846.

<sup>15</sup> Idem.

<sup>16</sup> Os nomes das mulheres que estavam detidas eram: Anaceta da Paixão, Benedita Monteiro, Tomazia Maria dos Prazeres, Maria Carlota, Catarina da Conseqüência, e Luiza Catanina.

<sup>17</sup> Tribunal da Relação, Interrogatório feito ao preto Agostinho José Pereira apud Diário Novo (Recife), nº 234, 30/10/1846.

<sup>18</sup> Em sua paradas em diversas províncias do Norte, Kidder registrava a boa aceitação da Bíblia protestante: pessoas emprestavam seu exemplares a quem não possuía um; padres eram exortados por ajudarem em sua distribuição. (KIDDER, 1972 ).

<sup>19</sup> Louis Châtellier nos faz acompanhar aquela institucionalização: concomitante ao dilatamento do ensino primário, beneficiando o esforço tridentino contra a ignorância doutrinária dos seus fiéis; multiplicando seu êxito através da montagem de confrarias destinadas a catequização; conquistando para si uma cooperação fundamental dos leigos; tomando-se atramente para a burguesia e para as coroas; transformando-se em instrumento político; não se permitindo fabricar ideologias que se transformem em esteios para a emancipação dos populares; passando a figurar, finalmente, como um ato cívico (CHÂTELLIER, 1994, p. 225-231).

<sup>20</sup> O artigo não nos oferece nenhuma pista de quem seja Oxalá, seu nome aparece repentinamente no texto tão somente para tornar mais evidente o desregramento do bispo diocesano, combatido na ocasião.

<sup>21</sup> APEJE, Hemeroteca, O Nazareno, nº 61, 06/11/1846. O alcance da lei de 1828, não apresentava, na verdade, ponto pacífico. Em 1847, por exemplo, ao fazer um levantamento da situação da província pernambucana sob a ingerência do partido da Praia, Nabuco de Araújo apresentava um quadro da situação religiosa local e afirmava que a série de perseguições que o Bispo diocesano e seu clero sofriam eram motivadas por uma leitura equivocada e muito ampla da mencionada lei. "[...] o acto adicional ", dizia Nabuco, "tratou somente de conferir e regular as atribuições e facultades das assembléas provinciaes, mas não de fixar ou alterar os limites e prerogativas do poder espiritual, os quaes ficarão sendo os mesmos em relação as assembléas provinciaes, como o éram em relação aos poderes geraes, a quem aliás, competião outr' ora essas atribuições conferidas ás assembléas provinciaes, na mesma e não em maior extensão, sendo que por conseqüência e da mesma forma, por que era exercida pelo poder geral, conforme a lei de 22 de setembro de 1828, passou para as assembléas provinciaes a atribuição relativa aos compromissos das irmandades, attribuição somente limitada á parte temporal dos compromissos, porque só essa attribuição o poder temporal tinha, só esta he que elle podia ter como poder temporal, só esta he que elle podia das ás assembléas provinciaes". Sobre essa e outras questões Nabuco afirmava que Chichorro da Gama "... vai invadindo o poder espiritual, agredindo e arrogando a si a prerogativas que competem ao Bispo, de modo que nos não causará estranheza se virmos em um dia o Sr. Chichorro com a mitra na

O divino mestre  
ou notas sobre  
uma devoção  
de fronteira

Alexandro Silva  
de Jesus

cabeça e empunhando o baculo roubado ao Sr. D. João " (ARAÚJO, 1847).

<sup>23</sup> Na década de 1840 do século passado, informa-nos Vendrame, a questão do alcance social do cristianismo Paulino alimentou um caloroso debate entre os teólogos europeus: "Enquanto alguns tentam amaciar o texto, entendendo que Paulo aconselha a liberdade e não a escravidão, outros concluíram que a religião cristã nada teve a ver com a questão social, nada trouxe para o progresso da humanidade e nada pode trazer, porque ela se situa unicamente na esfera espiritual. Bonhoeffer acusa igualmente Paulo e estóicos de não terem sequer cogitado do progresso social, e o próprio Buecher, que de costume defende Paulo, concede que "Paulo não entendeu o cristianismo como uma fonte de progresso social" (VENDRAME, 1981, p. 218).

<sup>24</sup> O negro que Charles B. Mansfield ouvira falar pregava pelas ruas do Recife em 1852. Sobre Agostinho, nada mais sabemos de suas atividades depois de 1847. No entanto, Rufino José Maria seria preso em 1853, o que fez com que José An-

tônio Gonsalves de Mello acreditasse que se tratava deste último. No entanto, o que se tem de documentação impressa no Diário de Pernambuco nos sugere uma relação mais próxima de Rufino com o islamismo, e não a alguma tradição cristã.

<sup>25</sup> Tribunal da Relação, Interrogatório feito ao preto Agostinho José Pereira apud Diário Novo (Recife), n.º 234, 30/10/1846.

<sup>26</sup> Dada a proximidade com o conceito de "entre lugares" de Bhabha, pensamos ser necessário, mesmo sem termos dependido do autor, destacá-lo. O autor, que reflete sobre o local da cultura nas sociedades modernas, assim se coloca "os termos do embate cultural, seja através do antagonismo ou filiação, são produzidos performativamente. A representação da diferença não deve ser lida apressadamente como reflexo de traços culturais ou étnicos preestabelecidos, inscritos na lápide fixa da tradição. A articulação social da diferença, da perspectiva da minoria, é uma negociação complexa, em andamento, que procura conferir autoridade aos hibridismos culturais que emergem em momentos de transformação histórica" (BHABHA, 1998, p. 20-1).

O divino mestre  
ou notas sobre  
uma devoção  
de fronteira

Alexandro Silva  
de Jesus

## Referências bibliográficas

- ALVES, Rubem. *Da esperança*. Campinas: Papirus, 1987.
- APEJE, Hemeroteca, O Nazareno, nº54, 26/09/1846.
- \_\_\_\_\_. A voz da Religião, nº 22, 31/05/1846
- \_\_\_\_\_. O Azorrague, nº 40, 04/10/1845.
- \_\_\_\_\_. O Nazareno, nº 61, 06/11/1846
- BARICKMAN, Barth Jude. *Um contraponto baiano: açúcar, fumo, mandioca e escravidão no Recôncavo, 1780-1860*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália séculos XV-XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1999.
- CABRAL, Flávio José Gomes. *Paraíso terreal: a rebelião sebastianista na Serra do Rodeador, Pernambuco, 1820*. Mestrado. Universidade Federal de Pernambuco, CFCH. Programa de Pós-Graduação em História, 2002.
- CARVALHO, Marcos J. M. de. *Liberdade: rotinas e rupturas do escravismo no Recife 1822-1850*. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2001.
- CHÂTELLIER, Louis. *A religião dos pobres: as missões rurais na Europa e a formação do catolicismo moderno: século XVI-XIX*. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.
- DUBY, Georges. *Eva e os padres: damas do século XII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- GAMA, Miguel do Sacramento Lopes. *O Carapuceiro*. Recife: Fundação da cultura da cidade do Recife, v. 2 ; 3. il., 1983. Edição fac-símile do jornal (1832-1842).
- GENOVESE, Eugene D. *A terra prometida: o mundo que os senhores criaram*. Rio de Janeiro: Paz e Terra; Brasília: CNPq, 1988.
- IGREJA CATÓLICA. Papa. *Documentos de Gregório XVI e de Pio IX (1831-1878)* organização geral Lourenço Costa; tradução Darci L. Marin. São Paulo: Paulus, 1999. (Documentos da igreja; 6).
- KARASCH, Mary C. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro, 1808-1850*. São Paulo, Companhia das Letras, 2000.
- KIDDER, Daniel Parish. *Reminiscência de viagem e permanência no Brasil, compreendendo notícias históricas e geográficas do império e das diversas províncias*. Tradução de Moacir N. Vasconcelos. São Paulo: Martins. Editora da Universidade de São Paulo, 1972.
- KOSTER, Henry. *Viagens ao Nordeste do Brasil*. Tradução e prefácio de Luís da Câmara Cascudo; estudo introdutório e organização de Leonardo Dantas Silva. 11ª. ed. atualizada. Recife: Fundaj; Ed. Massangana, v. 2. il., 2002 (Descobrimentos, 16).
- LAPEH, Diário de Pernambuco, 09/03/1846.
- \_\_\_\_\_. Diário de Pernambuco, nº 211, 23/09/1846.
- \_\_\_\_\_. Diário de Pernambuco, nº 213, 25/09/1846.
- \_\_\_\_\_. Diário de Pernambuco, nº 216, 29/09/1846.
- MACCORD, Marcelo. *O Rosário dos Homens Pretos de Santo Antônio: alianças e conflitos na história social do Recife, 1848-1872*. Campinas, 2001 (Dissertação de Mestrado. Universidade Estadual de Campinas).
- MELLO, José Antônio Gonsalves de. *Diário de Pernambuco: economia e sociedade no 2º reinado*. Recife: Editora Universitária da UFPE, 1996.
- REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991
- PILOSU, Mario. *A mulher, a luxúria e a igreja na Idade Média*. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.
- SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- VENDRAME, Calisto. *A escravidão na Bíblia: com uma reflexão preliminar sobre a escravidão no mundo greco-romano e na civilização ocidental*. São Paulo: Ática, 1981.

O divino mestre  
ou notas sobre  
uma devoção  
de fronteira

Alexandro Silva  
de Jesus

