



SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO

DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

MESTRADO EM HISTÓRIA DO BRASIL

ALEXANDRO SILVA DE JESUS

IDENTIDADES E REPRESENTAÇÕES NO BRASIL IMPÉRIO:

O CASO DO DIVINO MESTRE (1846)

Orientador: Professor Dr. Marc Jay Hoffnagel.

RECIFE

2003



SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO

DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

MESTRADO EM HISTÓRIA DO BRASIL

ALEXANDRO SILVA DE JESUS

IDENTIDADES E REPRESENTAÇÕES NO BRASIL IMPÉRIO:

O CASO DO DIVINO MESTRE (1846)

Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de História da Universidade Federal de Pernambuco, como exigência parcial para a obtenção de grau de Mestre em História.

Orientador:

Prof. Dr. Marc Jay Hoffnagel.

RECIFE

2003

Jesus, Alexandro Silva de
Identities e representações no Brasil Império :
o caso do Divino Mestre (1846) / Alexandro Silva de
Jesus. – Recife : O Autor, 2003.
162 folhas .

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal
de Pernambuco. CFCH. História, 2003.

Inclui bibliografia.

1. História – Período do Império. 2. Identities
políticas – Político-partidária e religiosa. 3. Discursos
estereotipados – Análise dos discursos. 4.
Religiosidade popular – Construção de expectativas
e práticas de espiritualidade. I. Título.

981"1840-1889"	CDU (2.ed.)	UFPE
981.04	CDD (20.ed.)	BC2004-526

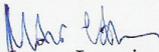


ATA DA DEFESA DA DISSERTAÇÃO DO ALUNO ALEXANDRO SILVA DE JESUS

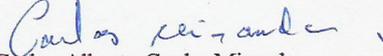
Às 9:00 do dia 28 (vinte e oito) de novembro de 2003 (dois mil e três), no Curso de Mestrado em História da Universidade Federal de Pernambuco, a Comissão Examinadora da Dissertação para obtenção do grau de Mestre apresentada pelo aluno **Alexandro Silva de Jesus** intitulada “*IDENTIDADE E REPRESENTAÇÕES NO BRASIL IMPÉRIO: o caso do divino mestre*”, em ato público, após arguição feita de acordo com o Regimento do referido Curso, decidiu conceder ao mesmo o conceito “**APROVADO**” em resultado à atribuição dos conceitos dos professores: MARC JAY HOFFNAGEL (ORIENTADOR), MARCUS JOAQUIM MACIEL DE CARVALHO E PETER MARK BEATTIE. Assinam também a presente ata, o Vice-Coordenador, Prof. Carlos Alberto Cunha Miranda e a secretária Luciane Costa Borba para os devidos efeitos legais.

Recife, 28 de novembro de 2003


Prof. Dr. Marc Jay Hoffnagel


Prof. Dr. Marcus Joaquim Maciel de Carvalho


Prof. Dr. Peter Mark Beattie


Prof. Dr. Carlos Alberto Cunha Miranda


Luciane Costa Borba

*À Layla,
noite eterna em minha vida.*

AGRADECIMENTOS

Aos professores e funcionários do Departamento de História da Universidade Federal de Pernambuco;

A CAPES, pela concessão da bolsa que possibilitou a realização deste trabalho;

A Manuel Nunes, por ter localizado o interrogatório do Divino Mestre e ter achado “a minha cara”. A viagem começou ali;

Aos funcionários do Arquivo Público Estadual Jordão Emerenciano, em particular ao seu diretor, Hildo Leal Rosas; João Monteiro, e Adeuza pela ajuda e disposição, mas, sobretudo, pela generosidade de cada um;

Aos professores, em especial, ao meu orientador Marc Jay Hoffnagel, por sua insistência em querer sempre o melhor de mim (principalmente como pessoa); prof. Dr. Antonio Torres Montenegro, exímio condutor das minhas dúvidas do início ao fim de um longo semestre; Prof^a. Dr^a. Suzana Cavani Rosas, por ter suprido em muito as minhas deficiências em Império; prof^a Dr^a. Christine Rufino-Dabat, por ter me adotado, simplesmente; Prof. Dr. Marcus Carvalho, maior incentivador desde o começo e pelas valiosas sugestões durante a caminhada; Prof. Dr. Peter Beattie, por ter “cruzado” o meu caminho; Prof^a. Dr^a. Tânia Brandão, por acreditar mais do que eu no que havia de vir;

Ao Prof. Dr. Severino Vicente, amigo e mão segura que tive a sorte de encontrar no começo de tudo;

Às secretárias Luciane e Carmem; a Marli e a Dona Isabel, pela disposição e felicidade;

A Rogéria, por ter cuidado de mim, por ter me escutado, apoiado, aconselhado e me “olhado grave” todas as vezes que se fez necessário. Uma amiga leal;

A todos os colegas da Pós-graduação;

A Micheline, Tarciana, Juliana e Lenivaldo, pelo apoio, transcrições e amizades sinceras;

Aos amigos Rômulo Xavier e Bruno Dornelas, pelas leituras, vibração e palavras de ordem em mesa de bar;

A Adriana, crítica voraz e atenta de frases soltas, resumos, esboços, capítulos e de mim, principalmente;

A Lucas Victor e Ricardo Matias, amigos mais chegados que um irmão, interlocutores generosos, minhas outras metades;

A Daniel Leão, por me fazer sangrar;

A dona Marluce, mãe do Daniel, pela angústia – no momento em que desistir era um pensamento concreto, ela me lembrou que o círculo se fechava comigo. Lucas e Daniel já haviam defendido;

A minha família: Dona Vânia (mãe), Tia Valda, Tia Vanilda, Márcia e Cíntia (irmãs), André e Ivana (primos). Ninguém escolhe a família; no meu caso, fui plenamente agraciado.

RESUMO

O presente trabalho se propõe a investigar as práticas de representar e produzir identidades para indivíduos e grupos na província de Pernambuco no final da primeira metade do século XIX. Para isso, foi analisado o caso do Divino Mestre, um homem de cor que, em 1846, foi preso e, juntamente com alguns de seus seguidores, interrogado pelo Tribunal da Relação de Pernambuco, em função das denúncias que o apontavam como subversivo e cismático. Tal análise nos auxilia, também, a perceber como casos do tipo atualizavam os embates políticos na província pernambucana, e como indivíduos empurrados e mantidos às margens de um império escravista construía leituras políticas e práticas religiosas por vezes distintas dos modelos que se faziam circular pelas elites do Império.

PALAVRAS-CHAVES: Identidades, Representações, Tecnologia de Verdade, Religiosidade de Fronteira.

ABSTRACT

The aim of this work is to investigate practices of representing and producing identities by some individuals and groups in the province of Pernambuco (Brasil) in the middle of the 19th- century. In order to accomplish this, the “Divino Mestre” case was investigated. It is about a black man that in 1846 went to jail with his followers to be interrogated by the “Tribunal de Relação” of Pernambuco because of some accusations, which speculate that he was subversive and schismatic. Such analyze can help us to realize how these kinds of cases updated the political debates in the province of Pernambuco, and how individuals, who were putted away and kept in the margin of the empire, were able to build political readings and religious practices different from the ones that were circulating in the elite.

KEY-WORDS: Identities, Representation, Technology of Truth, Boundary Religiosity

ABREVIATURAS

ABS – American Biblical Society.

APEJE – Arquivo Público Estadual Jordão Emerenciano.

CMR – Cúria Metropolitana do Recife.

IAHGP – Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico de Pernambuco.

LAPEH – Laboratório de Pesquisa e Ensino de História.

LMS – London Missionary Society.

RIAHGP – Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	12
2. O CAPÍTULO 1 – AGOSTINHO OU A SOMA DE TODOS OS MEDOS.....	26
2.1. O cálculo da subversão.....	38
2.2. As credenciais da desordem.....	56
3. CAPÍTULO 2 - DIVINO MESTRE OU A DEVOÇÃO DE FRONTEIRA.....	69
3.1. As intervenções do Divino.....	70
3.2. As marcas do Divino.....	90
3.3. As costuras de uma devoção.....	102
4. CAPÍTULO 3 – SERVENTIAS PARA O DIVINO OU NOS JOGOS DO PODER...110	
4.1. Um homem contra o Império.....	111
4.2. As feições do Divino.....	115
4.3. Os embates de 1846.....	128
4.4. Por e contra todos: uma teologia política.....	136
5. CONCLUSÃO – Efeitos do Divino.....	152
FONTES	154
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	155

INTRODUÇÃO

*“O seu olhar me olha;
o seu olhar é seu”.*
Seu olhar,
brnaldo Antunes

Um dos aspectos que inserem o historiador numa relação não anacrônica com os atores do passado sobre o qual se debruça é, certamente, o da produção de identidades. Aconteça ou não de forma dialógica, identificar torna-se, em muitos casos, uma forma de domesticação; coloniza-se indivíduos, grupos e instituições para daí marcar os seus espaços dentro das relações de poder; sabe-se então qual a distância segura que se deve guardar de cada jogador, quem se quer por aliado, quem irá sofrer as conseqüências da hostilidade.

Estas identidades, todavia, não são fixas, nem se mostram inerentes aos indivíduos. Stuart Hall tem afirmado este aspecto para os sujeitos que têm sofrido os efeitos da modernidade tardia. Antes desta, os sujeitos eram, afirma, possuidores de uma identidade sociológica, onde estavam guardados "*quadros de referência que davam aos indivíduos uma ancoragem estável no mundo social*" (HALL, 1998:7). Este termo, *ancoragem*, pode nos sugerir a imagem do indivíduo como um navio, estabilizado em função de uma âncora que não o deixa à revelia. Mas uma outra imagem poder se desdobrar: embora o navio não esteja à deriva, é impossível não notar as oscilações que sofre em função das ondas. A ancoragem permite uma certa margem de desestabilizações. Deste modo, o instrumental que Hall propõe para o fim do século XX, pensamos ser válido para o XIX. Para todas as épocas, postos que as mesmas diferem umas das outras apenas na intensidade com que vivem e pensam – ou não pensam – estas múltiplas "*posições do sujeito*".

As identidades são construídas através de representações. Representar, ou tornar presente de novo, de forma atualizada, é indicativo de como as identidades possuem mobilidade, chegando e partindo dos indivíduos cada vez que as contingências fizerem do movimento uma necessidade. Este trabalho pretende rerepresentar, discutir e compreender as representações que foram imputadas a um forro, entre os anos 1846-7, na cidade do Recife.

Tratava-se do “*Divino Mestre*”, acusado pelos idos de 1846 de insurgir escravos contra seus senhores e de ter criado um cisma religioso. Em torno destas acusações, interessa-nos urdir uma narrativa que dê conta de como o Divino Mestre dialogou e confrontou as representações que sobre ele e por ele foram construídas, estereotipando-o¹, mas que não se tornaram um mero monólogo, uma vez que o Divino Mestre travou combate com elas, dialogou com as mesmas. Nosso primeiro impulso então, consiste em estabelecer uma seqüência descritiva que faça aparecer os sentidos e o lugar deste confronto.

A prisão de Agostinho e seus seguidores, dos *agostinhos*, como rotulavam alguns, bem como os predicativos que a eles foram colados emergem de uma rede de sentidos produzidos pelo cruzamento de olhares que as instituições e atores políticos evidenciados nos registros veicularam sobre o caso. Caminharemos, portanto, com um Agostinho que só poderá nos oferecer suas movimentações dentro das relações de poder que lhe atravessavam em 1846. Essa afirmação significa, também, que o leitor não encontrará da nossa parte nestas páginas uma biografia sobre Agostinho José Pereira, mas tão somente o Agostinho, notícia produzida, imagem criada.

Os jornais figuraram como um desses locais de produção de sentidos. Concorreram para isso o *Diário de Pernambuco*, que fez circular as primeiras notícias sobre os *agostinhos* e que surgiam em suas páginas como subversivos, *cismáticos*, *iconoclastas*, *numerosos*, *supersticiosos*, *ignorantes*²; o *Diário Novo*, jornal sob os auspícios dos praieiros e que publicou uma cópia do Interrogatório feito aos *agostinhos* pelo Tribunal da Relação³; *O Nazareno*, de Antônio Borges da Fonseca, advogado dos acusados; nele figuram os *agostinhos* como homens tenazes e crentes, cidadãos de cor preta, mas também, ignorantes, sem luzes, negros estúpidos⁴. Pontuar aqui as diferenças destes jornais apenas em função de suas posições políticas não nos seria algo satisfatório. As representações que vão sendo veiculadas sobre os *agostinhos*, aos que nos parece, não foram frutos de uma ideologia política, liberal ou conservadora, mas dos lugares que cada periódico ocupavam na engrenagem do poder em 1846.

¹ Trabalhamos aqui, com a noção de Durval Muniz de Albuquerque Jr. Sobre o discurso da estereotipia: “[...] é um discurso assertativo, repetitivo, é uma fala arrogante, uma linguagem que leva à estabilidade acrítica, é fruto de uma voz segura e auto-suficiente que se arroga o direito de dizer o que é o outro em poucas palavras”. (ALBUQUERQUE JR., 2000).

² LAPEH, *Diário de Pernambuco*, nº 211, 23/09/1846; nº214, 29/09/1846.

³ Tribunal da Relação: Interrogatório feito ao preto Agostinho José Pereira, apud APEJE, *Diário Novo* (Recife), nº234, 30/10/1846.

⁴ APEJE, *Hemeroteca, O Nazareno*, nº 56, 19/10/1846; nº 59, 26/09/1846.

Destarte nossa opção, há de ser salientado que a função política dos jornais no Império tem sido um tema recorrente na historiografia mais recente. Isabel Lustosa, por exemplo, procurou evidenciar a emergência da prática de imprensa imbricada com as demandas políticas do processo de Independência. Em sua análise a autora afirmou que quase nenhum periódico conseguiu ficar de fora dos embates entre 1821 - 23, sendo forçados a manifestarem-se mesmos os que tentavam reservar suas páginas de qualquer apreciação política. Um ambiente jornalístico onde seus profissionais escreviam para os pares e para Pedro I; onde a prática difamatória passou a constituir o cotidiano das notícias (LUSTOSA, 2000:23 – 8). Há ainda uma certa tendência de se identificar uma imprensa temática: político-partidária, carnavalesca. Isabel Marson, por exemplo, dedicou-se a analisar a imprensa político-partidária da província de Pernambuco, próxima a praieira (MARSON, 1980). Pensamos nessas divisões como meramente didáticas; a veiculação de notícias seja qual for a sua natureza, é antes de tudo, uma veiculação política seja pela forma como os periódicos articulavam seus temas ou ainda em suas conseqüências; mesmo um periódico como o do praieiro Hollanda Cavalcanti, preocupado, como alguns diziam ele estar, com as riquezas minerais do solo brasileiro, interrompia, como veremos, a publicação de seus achados para alimentar a polêmica em torno dos *agostinhos*.

Os jornais que de 1846-7 nos oferece uma série de impressões sobre os *agostinhos*, tratavam-se, como definiu Lilia Moritz Schwarcz trabalhando com congêneres paulistas da década de 1870, de um "*produto social*", isto é, [...] *resultado de um ofício exercido e socialmente reconhecido, constituindo-se como um objeto de expectativas, posições e representações específicas*" (SCHWARCZ, 1987:15). As notícias que colhemos dos periódicos contam para nós como *pedaços de significação* (SCHWARCZ, op. cit.) que nos informam como os *agostinhos* foram lidos, consumidos, numa última palavra. Não haverá aqui, portanto, nenhuma tentativa da nossa parte de tornar, através de um emaranhado de procedimentos, os jornais uma fonte segura sobre o caso como fazia Gilberto Freyre no século passado com os escravos nos anúncios de jornais: perseguir uma verdade que pudesse ser assegurada, que se encontraria, por exemplo, nos anúncios de fuga de escravos, e pouco provável de ser retirada dos de compra e venda. A verdade aqui será tomada como um regime, "*uma política geral de verdade*" (FOUCAULT, 1979) como nos ensina Foucault, uma escolha por assim dizer. Nos esforçaremos, em grande parte, para mostrar quais os discursos regiam os artigos que deram

forma aos *agostinhos*. Os jornais devem ser encarados, portanto, como produtos e produtores do social.

A polícia foi um outro corpo institucional de onde partiam olhares sobre os *agostinhos*. Do que se tinha dos registros policiais à disposição dos historiadores tratava-se da ocorrência da prisão do Divino Mestre e seus seguidores. O que mais se sabe sobre a ação policial trata-se das denúncias sobre sua conduta considerada ilegal nas páginas de *O Nazareno*, e algumas pontuações sobre os efeitos que o caso trouxe para a imagem da corporação, registradas pelo *Diário de Pernambuco* em 1847. Sobre o conteúdo da ocorrência, a contar com o que leu Marcus Carvalho, último pesquisador a olhar para o registro – a ação do tempo e dos homens não guardou nem a poeira do que um dia teriam sido páginas –, a polícia oferecia uma estimativa do tempo de existência dos *agostinhos*, local em que foram presos, reação dos *agostinhos* – desacatos verbais contra a igreja católica e o Império - estratégia da operação policial, enfim, as informações técnicas que um relatório de polícia geralmente registrava.

Outras informações adicionais foram publicadas pelo *Diário de Pernambuco*: imagens dos santos católicos e mesmo da virgem Maria quebradas e atiradas no viveiro de Afogados teriam sido recolhidas pela polícia; versos sobre o Haiti foram achados; uma Bíblia grifada em versos sobre a liberação de escravos fora apreendida.

No Nazareno, foi registrado uma leitura da ação policial, sobre seu "*incansável*" trabalho de averiguação: coisa de uma polícia preconceituosa, perseguidora de negros, arbitrária, imoral, como quis o periódico.

O olhar da polícia e, ao mesmo tempo, o olhar sobre a polícia eram balizados pelos aspectos legais que definiam a função policial, de acordo com o Código do Processo Criminal reformado em 1841. A reforma, no tocante às atribuições da polícia, apresentava como eixo motivador a necessidade dos construtores do Império de conhecerem a população, "*o seu existir no cotidiano*" (MATTOS, 1990:211).

Da função policial regulada esperava-se, portanto, dentre outras coisas, conceder "*aos legalmente suspeitos da pretensão de cometer algum crime, termo de segurança; vigiar as sociedades secretas e coibir ajuntamentos ilícitos [...]*" (MATTOS, 1990:211) Os dois últimos itens “enquadravam” os *agostinhos*. O "cisma", pensavam alguns, bem poderia ser o simulacro de uma organização insurreccionista com conexões interprovinciais; outros, como o advogado dos *agostinhos*, entendiam, em alguns escritos ao menos, a questão como uma simples matéria de

religião e consciência garantida pela Carta Constitucional de 1824. Outros tantos ainda consideravam os *agostinhos* "sectários"

Talvez seja útil registrar que alguns pesquisadores como Clarissa Nunes Maia, têm observado uma ruptura na prática e mesmo na própria noção de "função policial". Desta forma, segundo a autora, a polícia dos anos finais do período imperial sofreu uma série de modelações para atender a emergência de uma "*ordem burguesa*" necessitada de um corpo policial descentralizado e mais concatenado com as demandas provinciais. Nascia então uma *polícia preventiva* (MAIA, 2001:73-4)⁵. A polícia da primeira metade do século – a que prendeu os *agostinhos*, portanto – caracterizava-se por sua ação "repressora". No entanto, essa polícia também devia cuidar preventivamente das províncias, estruturava-se em termos operacionais de modo a se imiscuir o máximo possível nas freguesias: além dos funcionários internos, oficiais específicos para o porto, um chefe de polícia, dois delegados, somava-se também um subdelegado para cada freguesia, auxiliados ainda por inspetores de quarteirão, sendo-lhes reservado a vigilância de, no mínimo, vinte e cinco moradias ((MAIA, op. cit.). Foi esse corpo tentacular responsável pela prisão, conservação em cárcere e soltura, reiteradas vezes, dos *agostinhos*.

Do *Tribunal da Relação* mais um olhar: os *agostinhos* eram, no mínimo, suspeitos. Agostinho foi interrogado ao meio-dia do dia 26 de setembro, "*numa das salas contíguas*" do Tribunal. Joaquim José Marques, um africano fiel à devoção do Divino Mestre, foi questionado logo em seguida. Pouco mais tarde, a sala foi ocupada pelas "sectárias", as sete mulheres que foram presas com Agostinho. E por fim, foram levados alguns outros discípulos, um homem que não sabemos se foi somente amigo ou também seguidor da seita; um outro ainda preso na confusão e que alegava – e reafirmavam os outros – não fazer parte daquela religião.

O interrogatório foi conduzido por três desembargadores empenhados na averiguação dos aspectos políticos e religiosos referentes às ações dos *agostinhos*. Posto que era uma instância de apelação, qualquer demanda não resolvida a contento para uma das partes em litígio nas instâncias inferiores, podia chegar ao Tribunal da Relação, que dirimia a questão definitivamente. A despeito da lei de setembro de 1828, encarregada de responsabilizar as autoridades do jurídico

⁵ Outros autores, como Holloway, propõem ter havido uma transição das atitudes policiais e a construção de uma certa maturidade da instituição entre os anos de 1833 e 1865 para o caso do Rio de Janeiro. Mais do que isso, ele afirma que de 1866 a 1889 ocorreu uma continuidade (e não ruptura) com relação aos períodos anteriores (HOLLWAY, 1997).

pelas disputas e demandas religiosas, o caso do Divino Mestre figura como o único deste tipo a ter merecido as atenções do Tribunal.

Durante toda a pesquisa não encontramos um processo propriamente constituído e a leitura que fizemos dos registros pouco ou nada aponta nesta direção. Nada também foi encontrado entre os processos do Tribunal da Relação sob a guarda do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico de Pernambuco, os quais recentemente vêm sendo catalogados pela equipe de pesquisa do professor Marcus Carvalho.

O interrogatório, tal como foi publicado pelo *Diário Novo*, não seguiu até o fim as exigências técnicas próprias de uma inquirição; Agostinho e Joaquim José Marques foram chamados de “*pacientes*” pelo relator. No entanto, os demais homens e mulheres que se apresentaram diante das autoridades do Tribunal comumente foram chamados de “*pretos*” e “*pretas*”. Ao que tudo indica, a despeito de toda a repercussão que o caso parece ter alcançado, os *agostinhos* foram interrogados pelo Tribunal da Relação, exortados pelo bispo diocesano para, logo em 1847, serem vistos novamente, ora pregando, ora sendo presos e mesmo recrutados para servirem fora da província.

Os registros das respostas dadas pelo Divino Mestre e pelos *agostinhos* às questões que lhes foram feitas no Tribunal da Relação demonstram, por um lado, o quanto eles se esforçaram para negar as acusações que sobre eles pesavam, afastando-se das tentativas de enquadrá-los como, por exemplo, insurretos, etc. Por outro lado, principalmente com relação ao Divino Mestre, apesar das suas respostas terem sido usadas como um reforço à sua culpa, estas demonstram aspectos notáveis da sua auto-representação e da sua visão, via de regra negativa, a respeito de seus opositores.

Naquele embate de palavras, o que se procurava delinear era nada menos que uma identidade para o Divino Mestre. Entendê-lo como politicamente perigoso, como um entrave para a consciência religiosa de outros negros, era enquadrá-lo num dado lugar social, marginalizado, no qual ele não aceitou permanecer passivamente, negociando— dentro dos limites que lhe foram impostos— sua construção identitária e buscando, a todo custo, fazer parte desta produção. Ao fazê-lo, precisou repensar o sistema religioso que lhe constituiu.

Com relação ao advogado do Divino Mestre, este pôde ser acompanhado através de uma série de artigos veiculados no periódico *O Nazareno*. Suas primeiras considerações se dão por ocasião da publicação do pedido de *habeas corpus* para o Divino e os seus discípulos, datado de

31 de outubro daquele ano. Nesta peça do processo refere-se aos “pacientes” como “*sidadãos [...] sem outro crime que serem negros miseráveis*”⁶. O advogado lembra ainda, que seus pacientes têm para si “*o favor da lei*”, chamando antes a letra da mesma como testemunho do que afirmava. Muito embora a retórica da peça deva ser entendida como uma ficção decorrente da sua função apologética, a mesma pode ser encarada, também, em termos de uma estratégia combativa, usada pelo advogado contra o governo praieiro, como procuraremos demonstrar no terceiro capítulo.

Em 1847, livre para pregar suas doutrinas pela cidade, o *Divino* Mestre arrastou a sociedade para um debate sobre a função da polícia e sobre a adequação da lei para as contingências de uma sociedade escravista e que se queria vertiginosamente hierarquizada. Neste debate, interessa-nos perceber como os populares consumiram as leis, neste caso, perseguindo brechas que garantissem a manipulação das mesmas em seu favor.

Certos registros sobre o *Divino* apontavam, como já dissemos, para duas suspeitas básicas: primeiramente, a suspeita de insurreição. A polícia acreditava, com base nas “evidências” encontradas (Bíblia com trechos sobre a escravidão grifados, documentos sobre o Haiti), que o *Divino*, um liberto letrado, procurava induzir os escravos libertarem-se dos seus senhores fazendo uso da violência. Muito embora seu advogado afirmasse não crer na acusação, acabou por dispensar grande parte do seu discurso de defesa tentando convencer o tribunal da impossibilidade de uma insurreição organizada por negros ser levada a termos no Brasil. Mas, a periculosidade que se queria para o *Divino* era maior: será lembrado durante o interrogatório que o mesmo tinha conhecido o líder da Sabinada, fazendo com que os desembargadores suspeitassem de um possível envolvimento do *Divino* com aquela revolta.

Nesse sentido, os atores que se envolveram, seja denunciando, prendendo, averiguando, ou mesmo defendendo, procuraram medir a extensão da periculosidade de Agostinho e seus seguidores. Eventos de natureza “subversiva” menos imediatos a prisão de Agostinho foram acionados naquele momento: a Sabinada, na Bahia, e uma tentativa de insurreição em 1844 naquela mesma província aparecem no elenco das acusações contra o *Divino* Mestre. Os desdobramentos da revolução de São Domingos também se apresentavam durante 1846. Diziam alguns que Agostinho possuía versos que falavam sobre os acontecimentos naquela ilha; outros afirmavam ainda que o cismático estabelecera contatos com o Haiti através de um “embaixador” que lhe representara junto a lideranças daquela república.

⁶ APEJE, Hemeroteca, O Nazareno, n° 56, 19/10/1846.

A segunda acusação era a do Divino ter fundado uma seita cismática. Mas o Tribunal da Relação não era nenhum Santo Ofício. As várias perguntas de natureza teológica, por parte dos inquiridores, demonstravam uma elaboração rasteira. Neste aspecto, o próprio advogado de defesa lembrava aos desembargadores e aos leitores do *Nazareno* que o Divino e sua gente mostravam-se “*bastante versados na matéria do seu sistema para confundi-los [aos desembargadores], como foram, com suas respostas*”. Apesar disto, nos parece bastante significativo o fato dos interrogantes não terem conseguido classificar a seita do Divino em nenhuma “*lei da reforma*”. O olhar jurídico pousava sobre algo ainda não domesticado ou previamente enquadrado em seu código.

Apesar deste estranhamento quanto à devoção de Agostinho, os desembargadores do Tribunal da Relação suspeitavam da possibilidade de que sua espiritualidade fosse tributária da ação missionária protestante. Ao menos dos seus agentes distribuidores de Bíblias, como o pastor Daniel Parish Kidder, agente da ABS e que atravessara várias províncias do Império vendendo e distribuindo Bíblias protestantes de tradução não autorizada pelas autoridades católicas (KIDDER, 1972). Acrescente-se ainda que, segundo um subscritor do *Diário de Pernambuco*, a liberação dos *agostinhos* foi precedida de uma exortação do bispo diocesano, mas que em nada pôde dissuadir os cismáticos.

Mesmo com a pressão que o *Diário de Pernambuco* exerceu para a averiguação da natureza subversiva de Agostinho, indicando os indícios de movimentação política do mesmo, o aspecto mais marcante do interrogatório foi, certamente, concernente a sua prática religiosa. Nos registros das respostas que o Divino Mestre e seus discípulos ofereceram aos desembargadores, emergem não somente a auto representação da espiritualidade de um grupo como também os sentidos que este grupo imprimia na religiosidade dos inquiridores e dos católicos de um modo em geral. Muito embora esse movimento de atribuição de sentidos levado a termos pelos *agostinhos* seja tratado em nosso trabalho com atenção, reforçamos aqui o seu caráter de representação; outras impressões, bem mais generosas, sobre as práticas católicas no Império podem ser encontradas em registros do século dezenove. Os capuchinhos italianos, por exemplo, detratados nos escritos de Borges da Fonseca em 1846, aparecem como religiosos ilustrados nas páginas do *Diário de Pernambuco*, já como um contraponto às práticas dos *agostinhos*. Ou mesmo a série de critérios necessários para que um candidato às sagradas ordens fosse ordenado pelo bispo durante a década de quarenta do século XIX, bem como o zelo missionário para

converter os protestantes ingleses, como demonstrava o periódico católico *A Voz da Religião*, pode se abrir para uma leitura de um catolicismo menos idiossincrático do que quis Agostinho, certos agentes protestantes, e, por vezes, alguns membros do próprio clero católico.

O caso de Agostinho atravessou os embates políticos que eram encenados na província de Pernambuco. Durante o tempo em que se encontrou encarcerado juntamente com seus fiéis e outros que foram arrastados para a prisão sem que os seus vínculos com os cismáticos ficassem comprovados, sua imagem foi constantemente reelaborada com fins de uma utilização política para sua seita. Se de um lado os *agostinhos* eram subversivos e cismáticos, do outro apareciam como cidadãos. Os estereótipos que lhes eram atribuídos ajudavam, como veremos, a orquestrar as disputas pelo poder; serviam tanto para legitimar a administração da província, como para desestabilizar os seus dirigentes. Nesses embates, emitir uma opinião sobre os *agostinhos* tratava-se de colocar em xeque a ação policial, questões sobre a ingerência inglesa nos negócios nacionais, direcionar a opinião pública com fins de determinar os destinos de uma eleição que se tornava próxima. Esses aspectos não estavam descolados de uma série de práticas e preocupações de autoridades civis e eclesiásticas de todo o Império, como também, em se tratando do seu aspecto religioso, das autoridades episcopais com assento em Roma.

No entanto, somente muito recentemente os relatos sobre as práticas do Divino Mestre têm deixado seus esconderijos empoeirados em arquivos, institutos e divisões de pesquisa, para receber um tratamento historiográfico.

Na pena de José Antônio Gonsalves de Mello, o Divino ficou registrado por ocasião de uma publicação comemorativa dos cento e setenta anos do jornal *Diário de Pernambuco* (MELLO, 1996). Dividido em capítulos que demonstram o trato dado pelo *Diário de Pernambuco* para as práticas econômicas e sociais do segundo reinado, o livro é composto de várias notas daquele jornal, precedidas por comentários do autor. Sigamos então a apreciação do mesmo sobre o Divino

Inserindo o nosso cismático numa série de notas que registram as práticas da população negra e os cultos africanos, Mello nos adverte que o Divino “*parece ter passado despercebido dos estudiosos da história dos cultos africanos*” (MELLO, op. cit.:52). Delimitando a área de interesse onde ele devia ser estudado, o autor previamente definiu que a natureza da sua experiência devia ser buscada nos cultos africanos.

Em seu comentário, Mello vai mais longe. Comparando o Divino a uma experiência similar e posterior em 1851 no Recife – registre-se que um outro indivíduo também foi apelidado com a mesma alcunha –, o autor aponta para este segundo como “*sectário da religião maometana*”. Sua conclusão baseia-se nos registros do *Diário de Pernambuco* que afirmavam estar em posse do negro, “*alguns escritos em caracteres arábicos*”, que foram posteriormente traduzidos no Rio de Janeiro, e enviado de volta para o Recife (MELLO, 1996: 52-3).

Em relação ao nosso cismático, Mello estende o sectarismo maometano do segundo *divino* para aquele como uma possibilidade. No mais, o que se segue são as notas do jornal que, ao nosso ver, não oferece marcas que nos faça pensar em tal possibilidade.

Outro autor a trabalhar com os *Agostinhos* foi o prof. Marcus Carvalho. Primeiramente em seu livro *Liberdade*, onde as rotinas e rupturas do escravismo recifense são estudadas. Ali, bem ao sabor do capítulo *Rumores e rebeliões*, onde o autor aponta para as práticas dos cativos de se aproveitarem das brechas do período conhecido como o ciclo das insurreições liberais para elaborar estratégias de resistência ao escravismo, Carvalho apresentou sumariamente o *Divino Mestre* e arriscou: “*Agostinho não pregava apenas a desobediência ao padroado régio. Tinha algo mais. Ele era um pastor negro, e isto tinha implicações bem mais sérias*” (CARVALHO, 1998: 205-6). Para demonstrar quais as implicações, apoiou-se em Eugene Genovese, entendendo que os princípios do sacerdócio universal e a livre interpretação das escrituras “*permitiam uma enorme liberdade de pensamento*”, além de no protestantismo não haver “*necessariamente uma hierarquia branca a ser obedecida, algo que era inescapável para os católicos brasileiros*”. Carvalho pontuou ainda que a cor do *Divino Mestre* potencializava ainda mais as implicações. “*O pastor branco Daniel Kidder não oferecia nenhum perigo a ordem. Passou pelo Recife sem causar problemas. Agostinho era outra história*” (CARVALHO, op. cit.: 206).

Pastor protestante, portanto. Mas, em Marcus Carvalho a espiritualidade de Agostinho é politizada e muito possivelmente em função da sua biografia. Suas experiências de vida aparecem com toda força num artigo onde autor amplia sua análise sobre o *Divino Mestre*. A chave para se compreender os significados da seita de Agostinho aparece na síntese do histórico do cismático:

"Vivenciar a independência de um país, depois ainda ajudar a derrubar um rei, considerado estrangeiro pela crítica liberal, não era pouca coisa. Muito menos testemunhar as intensas manifestações de rua que aconteceram logo após a queda de Pedro, quando os liberais radicais e soldados dispensados sem soldos, promoveram levantes pelo país afora. Os motivos eram variados: a quebra da

linha de comando, a exigência do cumprimento das promessas esquecidas, o adiantamento das reformas constitucionais, ou mesmo apenas a manutenção dos direitos adquiridos – fossem estes reais ou imaginários” (Carvalho, 2002:128-9).

Vivenciar. Termo que nos salta à vista no parágrafo enquadrado. Significa que, no tocante ao ingresso nas forças armadas, este não foi encarado como uma mera função; caminhando pelas ruas do Recife, as agitações não se reduziram a acidentes que aconteciam à volta de alguém que caminhava. Parece-nos que para o autor, viver no período das insurreições liberais era estar em maior ou menor grau, contaminado, comprometido com ele; todos eram co-partícipes. Mesmo admitindo em outras partes do artigo a possibilidade de Agostinho não ter se arvorado na maior parte do elenco de eventos mencionados, o autor tentou a construção de uma identidade para o mesmo correspondente com a agitação do período. Se Carvalho não usou o termo *subversivo* tal como as autoridades do período, ele nos permitiu pensar o nosso protagonista quase com um sinônimo: um transgressor, forjado pelo período das insurreições liberais, politizado pelo que viu, pelas instituições por onde passou, pelas marcas que partiam do corpo para o coração. Os registros da época e a escrita histórica apresentaram, assim, olhares coincidentes, mesmo acreditando que para Carvalho, “*transgressor*” certamente não possuía o mesmo peso pejorativo que “*subversivo*” para as autoridades; deve ser lembrado que uma certa tendência da historiografia analista das práticas escravistas do Império tem encarado esta politização como índice da negação dos cativos a serem reduzido a um bem e dos libertos para mais pura marginalidade; na transgressão afluía a humanidade.

Acrescente-se que o Divino Mestre já foi marginalmente citado em outros trabalhos, como num artigo em que o eixo era uma análise da circulação de idéia sobre o Haiti no Império (GOMES, 2002) ou por Adriana Maria Paulo da Silva, trabalhando com experiências de letramento entre meninos pretos e pardos na Corte, durante a primeira metade do século XIX (SILVA, 2000). Deve ser salientado que estes trabalhos foram mediados pela chave hermenêutica de Marcus Carvalho.

Da nossa parte, o trabalho com o caso de Agostinho nos serviu de pretexto para observar algumas das construções identitárias que podiam ser engendradas no Império para indivíduos e grupos. Agostinho, portanto, será tomado aqui como um ponto onde vários discursos se cruzavam, se encontravam e acabavam por se dispersar. Essas identidades serão analisadas aqui em três capítulos.

O primeiro capítulo, intitulado *Agostinho ou a soma de todos os medos*, pretendeu analisar alguns dos critérios que as autoridades do século dezenove podiam utilizar para identificar um indivíduo ou um grupo como subversivo. Pressupomos que dois fatores cruzaram-se permitindo uma representação de Agostinho como politicamente subversivo: de um lado o *cálculo da subversão*, ou de outro modo, uma série de situações e memórias sobre a subversão, presentes nos discursos das autoridades, e que pareciam somadas em Agostinho. Por outro lado, as *credenciais da desordem*, as séries de experiências e ações de Agostinho, com base nas quais as autoridades credenciavam o cismático como um elemento nocivo à ordem. Nesse sentido, o caso de Agostinho nos ajudará mais a conhecer os medos de uma certa parcela dos dirigentes do Império do que propriamente nos permitir conhecer aquele a quem as autoridades tentavam desenhar.

No segundo capítulo, *O divino mestre ou a devoção de fronteira*, a identidade religiosa dos *agostinhos* foi o alvo da análise. Para isso, percorremos as *intervenções do Divino* no mercado religioso, especificadamente, na província de Pernambuco, mas com características análogas aos de outras províncias do Império como Bahia e a Corte. Uma intervenção que, como veremos, atingia não somente as irmandades dos homens de cor, mas, também, o alto clero. Buscamos também demonstrar evidenciar *as marcas do divino*, buscando assim quais os feixes de espiritualidade sua devoção se serviu, como também que tipo de embates ela atualizava na igreja católica. Por fim, tratamos das *costuras de uma devoção*, evitando, deste modo, de estabelecer para a espiritualidade dos *agostinhos* uma fonte única e/ou pura em que ela pudesse ser constituída.

O último capítulo, *Serventias para o Divino*, argumentamos que o caso do Divino Mestre nos ajudou a lançar um olhar sobre a produção de identidades levada a termos pelos atores envolvidos nos embates político-partidários de então. A figura central deste capítulo é Antônio Borges da Fonseca, político independente que serviu de advogado dos cismáticos. Iniciamos com uma *biografia de um homem contra o império*, para que o leitor tenha uma noção das identidades que alguns historiadores fabricaram para Borges. Em *feições do divino* demonstramos como as representações que Borges da Fonseca imprimiu aos *agostinhos* eram acompanhadas de uma outra série de representações direcionadas aos atores que o advogado escolhera como inimigos políticos. Apresentamos também *os embates de 1846* dos quais Borges da Fonseca tomou parte. Nesta seção, nosso objetivo foi evidenciar que o caso do Divino Mestre deu continuidade às

críticas que Borges dirigiu contra seus inimigos durante todo o ano de 1846. Por outro lado, essas críticas demonstram a aproximação de Borges dos regimes discursivos que seus inimigos em todo Império encetaram para construir e legitimar a Monarquia e o sistema escravocrata. Finalmente, em *por e contra todos: uma teologia política*, ressaltamos uma aproximação entre Borges e seus inimigos da província, onde um e outros lançaram mão de uma gramática religiosa para se beneficiarem politicamente. Este último, aspecto, certamente, acabou arrastando Borges da Fonseca para o mesmo terreno religioso em que se movia o Divino Mestre.

Do ponto de vista metodológico nosso primeiro esforço consistiu em levantar os registros sobre o Divino Mestre que foram produzidos durante 1846-7. O que encontramos então, foram vários artigos circulantes nos periódicos *Diário de Pernambuco*, *Diário Novo* e *O Nazareno*. Além desses artigos, o *Diário Novo* publicou uma cópia do interrogatório que o Tribunal da Relação conduziu aos *agostinhos*.

Procuramos também outras fontes nas quais Agostinho e seus fiéis pudessem ser referidos diretamente: as atas da polícia civil sobre sua prisão, os relatórios do presidente da província, a documentação do bispo diocesano. Sobre o relatório do delegado já falamos da sua deterioração antes que pudéssemos lê-lo. Os relatórios do presidente da província nada aludiram sobre o caso. Quanto ao volume de documentação eclesiástica que possivelmente guardasse algum registro da exortação que o bispo diocesano dirigira a Agostinho, o lugar mais provável de localizá-lo, a CMR, nada guardava de tal documentação. A partir daí, tivemos como opção estabelecer uma relação dos registros sobre o Divino Mestre com um outro volume documental que, mesmo não diretamente ligada ao caso, podia nos ajudar a imprimir um sentido para nossa análise.

Estabelecemos então, alguns critérios. O ponto zero de análise seria a cópia do interrogatório feito aos *agostinhos*; as questões que emergiam das suas páginas nos orientavam sobre quais os registros deveríamos chamar para análise. Daí o porquê da presença no texto de relatos como o do pastor Daniel Kidder e o padre Lopes Gama, o Carapuceiro. Este último, um padre que após se tornar secularizado militou na arena política e escreveu compulsivamente sobre vários aspectos da política, religião e costumes de seu tempo, nos serviu para entender os embates políticos e religiosos no qual se foi apanhado o Divino Mestre. Dessa forma, buscamos no interrogatório quais as marcas discursivas que tornaram possíveis a forma pela qual o Divino Mestre foi construído. Ou, de outro modo, as demandas que a inquirição levantou podia nos informar quais os regimes de verdade falavam através dos desembargadores e dos *agostinhos*. Tal

procedimento, inclusive, serve como justificativa para o fato do(a) leitor(a) não encontrar nesta dissertação um capítulo que sirva para construir um contexto em que o Divino Mestre estava situado. Talvez aqui seja necessário um exemplo.

Muito embora se encontrasse um africano entre os *agostinhos*, não fizemos nenhuma relação entre tal presença e um contexto maior como o do *Bill Aberdeen* para explicá-la e isso simplesmente pelo fato de que, a nosso ver, o interrogatório não aponta nesta direção. Ademais, será interessante verificar que, num dos escritos de Borges da Fonseca em 1846 a sua preocupação quanto ao tráfico de escravos está ligada à lei de 1831 que, em suas palavras, “ *julgou ilícito o comércio de escravos*”, muito embora os *saquaremas* e toda uma opinião pública discutissem os efeitos da lei de 1845.

Em algumas ocasiões, o leitor encontrará termos como relações de poder, representações e regime de verdade. Trata-se de um conjunto de termos foucauldianos, e que precisam de explicações. Por relações de poder entendemos os embates travados cotidianamente por indivíduos e grupos dentro de uma configuração social determinada. Isso significa que o poder não está hegemonicamente concentrado numa instituição (o Estado), numa classe (a senhorial ou a burguesa), ou num indivíduo (o Imperador) apenas. Por outro lado, utilizamos este termo aqui pressupondo que as relações de poder não são, em muitos casos, racionalmente determinadas por projetos que lhes dêem um sentido prévio. No que diz respeito ao conceito de *representações*, cremos ter diminuído o seu alcance. Representar aqui, trata-se do procedimento de conferir imagens e impressões a indivíduos e grupos com fins de garantir um resultado que orienta e legitima o tratamento que se lhes deve reservar. Finalmente, encarar as estereotípias nas quais se procuravam mergulhar os *agostinhos* como regime de verdade, é afirmar que não estamos procurando uma essência do que tenha sido os cismáticos ou o que realmente significava o caso, mas tão somente demonstrar que tais estereotípias asseguravam a verdade de um conjunto de proposições sobre o que deveria ser o Império que, naquela altura, encontrava-se fortalecido. Vejamos então, junto a estas, quais outras “verdades” certos indivíduos podiam tomar para si.

CAPÍTULO I

Agostinho

ou

A Soma de Todos os Medos

“Em suma, era apenas um pobre homem sabendo ler e escrever”.
Victor Hugo,
Os Trabalhadores do Mar

Agostinho José Pereira o seu nome de batismo. À época do seu interrogatório, acreditava-se que morasse na rua Augusta, freguesia de São José. Quanto ao seu primeiro nome, compartilhava-o com um pai da Igreja dos séculos IV e V, uma metáfora da herança católica—permanentemente negada nos registros das suas respostas no interrogatório ao qual foi submetido— que sequer desconfiava ser forte, muito provavelmente para si, mas certamente para os seus, como veremos mais adiante¹.

Era também conhecido como o “*Divino Mestre*”, alcunha com a qual fôra agraciado, acreditamos, tanto por ensinar “*as escrituras e a lei de Deos*”², como por sua experiência de mestre de primeiras letras para negros. Talvez não se sentisse à vontade com aquela alcunha – “*o povo é quem diz isto*”³, respondia ao relator –, ou evitasse reafirmá-la, para arrefecer a gravidade da sua situação, pois bem sabia quais as acusações lhe pesavam. Gostasse ou não, a designação acabou por se popularizar e seria dada por empréstimo, anos mais tarde, a outros indivíduos cujas ações assemelharam-se às do nosso protagonista⁴.

Não são das mais generosas, as primeiras impressões sobre Agostinho registradas nas páginas do *Diário de Pernambuco*: “[...] *um crioulo, sem dúvida demasiadamente ardiloso, pôde*

¹ O cerne do segundo capítulo será a discussão sobre quais as culturas religiosas Agostinho porventura se serviu. Ali será trabalhado com mais vagar sua herança católica bem como a dos seus discípulos.

² Tribunal da Relação: Interrogatório feito ao preto Agostinho José Pereira, apud APEJE, *Diário Novo* (Recife), nº234, 30/10/1846. Daqui por diante o leitor fica avisado que o *Diário Novo* se encontra sob a guarda do APEJE.

³ *Idem*.

⁴ LAPEH, *Diário de Pernambuco*, nº 236, 18/10/1851.

*iludir pessoas simples [...] e fazê-las persuadir da vinda de um messias, que diz ser o verdadeiro*⁵.

De acordo com o jornal, no corpo de sua mulher, estava a marca da irrupção apocalíptica: ela “*está pejada, há cinco annos, e só parirá, depois que apparecer o messias*”⁶; e 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. Afirmava-se também que era um desertor do exército. Contava-se que “*estivera na Bahia em o anno de 1844, tomara activa parte nas scenas luctuosas, que então ahi tiverão lugar, e, findas ellas, para aqui escapara-se, na intenção, sem dúvida, de propagar entre nós as idéias, que lá não puderão vigorar[...]*”⁷. Em casa de um dos seus seguidores afirmava-se terem sido encontrados documentos que versavam sobre a revolução de São Domingos. Sua Bíblia era grifada somente nos versos que faziam alusão à manumissão de escravos⁸.

Mesmo depois de ter sido solto, o investimento em sua imagem subversiva continuaria por parte do *Diário de Pernambuco*: embusteiro, recalcitrante, birbante, defraudador, impostor, predador. Desaparecia, pouco a pouco, um Agostinho pregador de uma nova seita e, em seu lugar, surgia “*um velhaco que, prevalecendo-se da pouca ou nenhuma ilustração de seus iguais, os imbuía com várias alicatinas, para induzi-los a depositar-lhes nas mãos o produto do trabalho, e até o da venda de propriedade, para, com esse produto, habilitar-se a viver vida folgada e regalada [...]*”⁹.

Subversivo e cismático, eis em duas palavras o resumo de todas as representações atribuídas a Agostinho pelo *Diário de Pernambuco* daqueles dias. No desenrolar do seu interrogatório que os desembargadores do Tribunal da Relação conduziram pouco mais de um mês após aquelas denúncias, foi dada, no entanto, uma maior ênfase às suas práticas e doutrinas religiosas, atitude que seria criticada por um subscritor do *Diário de Pernambuco* em 1847. Este próprio periódico ajudou a imprimir esta direção: já nas primeiras notas sobre a seita, seu articulista construiu uma estrutura textual na qual procurava ressaltar a oposição entre os cismáticos e o esforço de reavivamento da fé católica pelos Capuchinhos italianos.

⁵ Idem, nº 216, 29/09/1846.

⁶ Ibidem. Idem.

⁷ Ibidem. Idem.

⁸ Ibidem. Idem.

⁹ Ibidem. Idem, 04/10/1847.

“No centro desta cidade, onde, na verdade, alguma illustração se dá; no foco desta capital, semeado de templos, de cujos púlpitos, de vez em quando, soa a palavra de Deos, e he pregada a religião catholica, apostólica e romana; quanto mais que nunca, se tem trabalhado na vinha do SENHOR, como mui bem attestão essa procissão de penitência, de que já nos occupamos, e as continuadas pregações dos itilianos [sic] capuchinhos, com effeito encansaveis em cumprir com as obrigações, de que, como cathechistas, se encarregão [...]”¹⁰.

Ilustração de um lado e, de outro, uma associação:

“[...] que por isso mesmo que he composta de gente tão demasiadamente crédula e estúpida, que piamente acredita em todas essas frioleiras, que referido deixamos, pôde mais facilmente ser conduzida a fins peiores[sic], do que aquelle, com que ora se apresenta, se assim porventura aprouver o seu astuto chefe, ou alguém, que dele queira se aproveitar”¹¹.

Com os Capuchinhos *“revive a devoção, e com fervor há muito não visto, pratica-se o culto, que devemos a Deos e aos santos”¹²*; com Agostinho e seus devotos *“ignorantes”*, a missão que *“não se limita a zombarem da religião dos nossos pais, que, blasphemos, e fascinados pelas promessas enganadoras de seu mestre, como lhe elles chamão, impudemente insultão e atacão”¹³*.

Quando da primeira nota sobre a seita no *Diário de Pernambuco*, Agostinho já se encontrava preso juntamente com os crioulos Joaquim José de Sant`Anna, Amaro da Assumpção, Manoel do Nascimento, Luiza e Catarina¹⁴. Um outro se fez prender: tratava-se de Joaquim José Marques, um africano alforriado, que dizia querer *“compartilhar a sorte do seu divino mestre”¹⁵*. Em poucos dias o número dos encarcerados subia para dezessete, o que não tranqüilizou a cidade pois, segundo o depoimento de um dos envolvidos, *“os seus irmãos montão a mais de tresentos”¹⁶*.

¹⁰ Ibidem, Idem, nº 211, 23/09/1846.

¹¹ Ibidem.Idem.

¹² Ibidem,Idem.

¹³ Ibidem.Idem.

¹⁴ Ibidem, Idem. Na cópia do *Hábeas Corpus* as negras são citadas com seus nomes completos: Luiza Joaquina e Catarina da Conseição. A notícia do *Diário de Pernambuco*, no entanto, não teve essa preocupação.

¹⁵ Ibidem.Idem, nº 216, 29/09/1846.

¹⁶ Ibidem.Idem.

Não se sabe ao certo aonde e como Agostinho foi preso. As fontes neste sentido não são unânimes. Vejamos, primeiramente, uma descrição da prisão que foi utilizada pelo professor Marcus Carvalho em sua leitura do relatório do chefe de polícia da província. Segundo aquele,

“[...] havia suspeitas de que uma seita praticada numa casa em São José era, na realidade, um disfarce para uma sociedade secreta que tencionava insurgir os negros. A polícia cercou o local onde o grupo se reunia. Os participantes então saíram protestando e gritando contra a religião do Estado” (CARVALHO, 1998:203).

Uma outra descrição, bem mais sucinta, do *Diário de Pernambuco* afirmou: Agostinho “*mora na rua Augusta, onde foi capturado pela polícia*”¹⁷. No interrogatório, porém, ao ser questionado com quem se encontrava, Agostinho contou a sua versão dos fatos: “*estava na casa de um homem que está preso comigo*”¹⁸. Joaquim José Marques, africano que se fizera prender, respondeu sobre a localidade: “*nós estávamos em s. José [...]*”¹⁹. O que se sabe mais sobre a prisão, são as circunstâncias nas quais aconteceu.

Agostinho respondeu que estava na casa do referido homem “*em conversação, acomodando-o*”²⁰. “*O sr. Agostinho foi acomodar uma mulher que estava brigando com o marido*”²¹, relatava Joaquim aos desembargadores. Ao que tudo indica, este homem sobre o qual não sabemos o nome – invariavelmente chamado de “*preto*” ou “*o tal preto*”²² nos registros –, estava em desacordo com sua mulher. Quando lhe foi dada a palavra pelo relator, exteriorizou o motivo da bulha: “*por estar minha mulher brigando com minha mãe que não tem juízo, e eu lhe disse que não se importasse com ella, porque tinha cazado comigo*”²³. Agostinho teria ido, então, prestar um auxílio pastoral, pois, segundo o “*preto*”, “*Agostinho foi acomodar, dizendo que Deos não queria que levantássemos a mão para o outro; que devíamos respeitar o nosso*

¹⁷ Ibidem. Idem. A rua Augusta estava localizada na freguesia de São José, que juntamente com Santo Antônio, e com a Boa Vista, formavam o núcleo central das freguesias do Recife. Pouco pudemos saber sobre a Rua Augusta. No entanto, um dado significativo é o fato de que nesta rua esteve localizada a Irmandade do Bom Senhor Jesus dos Martírios, identificação esta do Cristo que serviu de representação do Jesus que uma das mulheres do círculo do Divino Mestre afirmou aos desembargadores ter visto nos céus.

¹⁸ Tribunal da Relação: Interrogatório feito ao preto Agostinho José Pereira, apud *Diário Novo* (Recife), nº 234, 30/10/1846.

¹⁹ Idem.

²⁰ Ibidem. Idem.

²¹ Ibidem. Idem.

²² Durante o interrogatório, os nomes dos suspeitos são arrolados com exceção de dois: José de Santa Ana [ou Sant’Anna], e João da Costa. Um destes dois nomes pertencia ao “tal preto”.

²³ Tribunal da Relação: interrogatório feito ao preto Agostinho José Pereira, apud *Diário Novo* (Recife), nº 234, 30/10/1846.

*semelhante*²⁴. O testemunho de Joaquim caminha na mesma direção: dizia “o sr. Agostinho que a lei de Deos não permitia que o marido brigasse com a mulher, nem a mulher com o marido”²⁵. O local da prisão, portanto, de acordo com os registros, nos permitiu imaginarmos Agostinho em sua prática pastoral, exortativa ao que tudo indica; sugere ainda que alguns dos seus fiéis se encontravam espacialmente localizados em uma outra freguesia.

Para os desembargadores, no entanto, o motivo da discussão entre o casal era de fundo religioso, e neste sentido elaboraram a primeira pergunta ao “*tal preto*”: “*também segue esta religião?*”. Momentos antes desta inquirição, uma outra questão, visando o mesmo fim, foi direcionada às mulheres que se achavam presas: “*Qual de vocês teve um barulho com o marido por motivo de religião?*”? Uma das mulheres interrogadas respondeu: “*aqui não se acha ella*”. Informou também sobre o nome da ausente, dizendo que chamava-se Maria, e acrescentando: “*que mesmo não sei o sobrenome della*”. Ademais, a briga do casal parece ter chamado atenção de algumas pessoas, e muito provavelmente deu lugar para uma reunião devocional; “*tinha algumas mulheres e 4 homens*”²⁶, respondia Agostinho, não sabendo dar definição do número exato do seu público feminino.

Assim como o local da prisão, nos são incertos também os agentes da delação. Mas não nos é difícil pensar em católicos brancos e/ou negros, indignados com a manifestação de um culto que lhes fazia aberta oposição. Carvalho se referiu a estes agentes ao pensar sobre “*a turba de ‘moleques’ apupando e até agredindo fisicamente as vítimas da perseguição policial*” (CARVALHO, 2002:142). Tratava-se de uma violenta reação a Agostinho e seus discípulos que continuavam a pregar suas doutrinas pela cidade do Recife em 1847. Nossa sugestão é tanto mais coerente, na medida que lembrarmos que, dentre o elenco das acusações que eram atribuídas à seita, salientava-se aquela que reclamou da sugerida prática iconoclasta dos *agostinhos*, ao quebrar e afogar imagens da constelação de santos católicos, e até mesmo da Virgem Maria.

Em vista das hostilidades despertadas pelas práticas de Agostinho, porque se demorou tanto para uma seita daquela natureza ser entregue nas mãos das autoridades? De acordo com o relato, a seita já existia no mínimo a cinco anos antes da prisão do seu líder; este é o período que Manoel do Nascimento, dezesseis anos, carpinteiro, dizia ter aderido à doutrina²⁷. Seu tempo de

²⁴ Idem.

²⁵ Ibidem. Idem

²⁶ Ibidem. Idem.

²⁷ Ibidem. Idem.

fiel parece corresponder ao período que Agostinho começara a lhe ensinar as primeiras letras²⁸. Pode-se, todavia, pensar num lastro temporal maior para a existência da seita. Ao africano Joaquim José Marques foi perguntado se desde pequeno seguia a religião. “*Há muito tempo que eu leio*”, responde Joaquim, “*mas não podia segui-la porque era dificultosa*”. Sobre sua relação com Agostinho afirmava que “*há trinta e sete anos tenho amizade com elle*”²⁹.

O depoimento da mulher de Agostinho nos pode servir como mais um indicativo. Questionada, respondia ao relator que estava casada com Agostinho havia doze anos, e que só lhe seguiu em matéria religiosa depois de ter feito o contrato matrimonial com o mesmo³⁰. Não se torna, portanto, impossível à idéia de que a religião tivesse tido vida mais longa do que os cinco anos nos quais atuou com relativa segurança. Mas, não se pode deixar de pensar que aquele período podia ser considerado marcante para a vida da seita, posto que ganhou visibilidade, como salientou o chefe de polícia, mas, também, porque no começo daqueles cinco anos, a seita recebera um “*sinal*” de Deus no corpo da mulher de Agostinho. Este “*sinal*” podia bem ter sido o motivo de Agostinho ter-se sentido à-vontade para sair pelas ruas do Recife praticando proselitismo, posto que no modelo dos profetas do Antigo Testamento – e Agostinho quer nos fazer pensar que sua condição humilde lhe habilitava a sê-lo – um sinal é sempre autorizante: um indicativo do *dever falar*.

Esta possibilidade da circulação de Agostinho e de suas idéias, contudo, se pudesse ser confirmada, entraria em descompasso com uma outra série de práticas que se dão a conhecer pela historiografia e na documentação referente ao período e que nos informa sobre a atuação da polícia, naquele momento sob as ordens da administração praieira. Muito embora só se possa admitir para o chefe de polícia a responsabilidade de uma ação preventiva quanto às práticas de Agostinho para os dois últimos anos dos cinco que se estabelece de vida da sua seita, posto que somente em 1845 os praieiros formaram o quadro da sua polícia (MARSON, 1980: 37), nos será proveitoso pensar a afirmada liberdade de circulação e propagação das idéias do cismático, numa relação com as práticas policiais no bairro da Boa Vista e em outras localidades, colhendo dessa forma as impressões que eram veiculadas sobre a ação repressiva da polícia. Em outras palavras,

²⁸Carvalho estabelece o mesmo tempo de atuação da seita, baseando-se no relatório de chefe de polícia onde este registrara que “*fazia cinco anos que Agostinho pregava na cidade, tentando converter mais pessoas, à sua crença religiosa*” (CARVALHO, 2002:111).

²⁹Tribunal da Relação, Interrogatório feito ao preto Agostinho José Pereira. Apud Diário Novo (Recife), nº 234, 30/10/1846.

³⁰Ibidem.Idem.

trata-se de confrontar os registros policiais sobre Agostinho com as práticas da própria polícia para o controle dos escravos, livres e libertos. Mas que geografia física e humana era aquela com a qual a polícia responsável pela prisão de Agostinho atuava?

Alguns historiadores como Marcus Carvalho (CARVALHO, 2001) têm apresentando o Recife em termos de seu relacionamento com a escravidão. Seus trabalhos apoiaram-se, dentre outros aspectos, em análises de dados dos censos para acompanhar a movimentação de escravos e alforriados desde 1828 até 1872— cobrindo deste modo o período sobre o qual nos debruçamos. A utilização desses registros pelo professor Carvalho em seu livro *Liberdade*, objetivou permitir aos seus leitores uma compreensão de quem morava no Recife nas três últimas décadas da primeira metade do século dezenove. Atento às fragilidades que dados daquele tipo encerravam, o autor nos sugere que em termos das contagens para as freguesias centrais do Recife, o pesquisador pode utilizar com relativa margem de segurança, as contagens publicadas para o período para as referidas freguesias, posto que, dentre outras coisas, o fato de as mesmas estarem limitadas geograficamente por ilhas, os atores políticos não podiam lançar mão da estratégia de desmembramento das freguesias com fins de alargar suas bases eleitorais e diminuir a de seus adversários. Ademais, o professor Carvalho prestou atenção a alguns dos agentes responsáveis pelas contagens, com Figueira de Mello, buscando compreender seu posicionamento político e a incidência deste aspecto no modo como formulou o resultado de sua contagem.

Surge assim, um Recife dividido em três freguesias, observadas através do fluxo de escravos e livres inseridos dentro de um mercado de trabalho tenso, atravessado pelas disputas entre nacionais e imigrantes, estes, sobretudo portugueses. Desse modo, a freguesia do Recife aparece com seus escravos organizados em torno das atividades portuárias; Santo Antônio com seu comércio, sua intensa vida cultural, suas Irmandades, em seu cuidado com a circulação das pretas e comportando a maioria das repartições públicas da cidade; Boa Vista, finalmente, como um bairro de natureza residencial, área de lazer, onde os seus 2.407 escravos cobriam a maior parte dos serviços domésticos desde guarda-costas e vendedores de capim até sapateiros e alfaiates.

O censo de 1828, utilizado pelo professor Carvalho registrou o número e a natureza dos estabelecimentos comerciais espalhados pelas freguesias. Em sua análise, as tabernas, das quais 66 de um total de 184 que a cidade abrigava, estavam dispostas na freguesia da Boa Vista, e a frequência a estes estabelecimentos por indivíduos que o autor identificou como

“desclassificados”, fazia das festas e bebedeiras nestes locais, momentos de tensão, que exigiam das autoridades constantes intervenções. Daí surgirem representações interessantes, como a de um periódico na década de trinta: “cada taberna da cidade era um ‘quilombo’, e o taberneiro, um ‘Malunguinho’, numa clara alusão ao líder do quilombo que nessa época ainda era uma efetiva ameaça à ordem” (CARVALHO, 2001:66-7). Demonstra ainda como a publicação pura e simples de posturas municipais não era suficiente por si só para a manutenção da ordem, deixando margem para que as autoridades policiais fizessem uso da violência física, acabando “por ser comum os inspetores de quarteirão espancarem escravos encontrados naqueles estabelecimentos, mesmo se lá estivessem apenas esperando a chuva passar” (CARVALHO, op.cit.:67). O professor Carvalho estava se referindo a um anúncio publicado em um dos números do *Diário de Pernambuco* de 1845. O seu autor, que se auto intitulava *O inimigo do Despotismo*, denominou a ação policial como “perfidia da facção praieira”, e assim se dirigiu aos leitores: “pergunta-se a quem souber responder, se um cabo de quarteirão tem autoridade, ou pode metter chicote, dentro de uma venda, em pretos estando estes recolhidos por causa da chuva, e sem fazerem motim com a resposta muito obrigado fará [...]”³¹.

Sobre essa “arbitrariedade” policial há uma farta documentação. Diversos periódicos de oposição ao partido da Praia como *O Nazareno*, *O Clamor Público*, *Diário de Pernambuco*, *Esqueleto*, dentre outros, e que circularam na década de quarenta, em particular nos anos de 1845-6, se ocuparam em identificar a polícia— enfaticamente lembrada como praieira—, como violenta, vingativa, cruel, estendendo estes juízos para diversos locais de sua atuação. Uma polícia que atenta “contra a segurança individual”, pois deixa detido um cidadão que, “seguro em sua consiênsia, se apresenta voluntário ante a autoridade para sujeitar-se às averiguações [...]”; que não conhece os limites da sua jurisdição: prende este mesmo indivíduo, que morava no bairro de São José, por ordem do subdelegado de Santo Antônio, “bem que solto depois de 16 horas”³².

Em 1847 um opúsculo publicado na praça do Recife e que Joaquim Nabuco atribuí a autoria a seu pai, Nabuco de Araújo, continuava com as denúncias sobre a violência policial. Nabuco de Araújo foi um político conservador de grande influência na Província. Além de já ter passado pela administração provincial no final do século dezoito, no final da primeira metade do

³¹ LAPEH, *Diário de Pernambuco*, nº 193, 01/09/1845.

³² APEJE, Hemeroteca, *O Nazareno*, nº 59, 31/10/1846.

século dezenove foi responsável pelo direcionamento doutrinário dos jornais *gabirus* (MARSON, 1980:42). Nabuco foi também um dos responsáveis pelo inquérito que se seguiu após a Revolução Praieira. Sua carreira política experimentou uma gradual transição de um conservadorismo monárquico para o republicanismo. Além de registrar os crimes que se tinha notícia em várias freguesias da província entre 1844 e 1847, Nabuco relacionou a parte os crimes cometidos por funcionários da polícia praieira. Somente em 1846, onze “cidadãos” foram assassinados por policiais, sendo que nenhum agente envolvido respondeu a processo (NABUCO, 1847:25). Na Boa Vista, Francisco Correa, perseguido pela polícia, foi morto dentro do rio - atirou-se no Capibaribe para não ser preso - por um soldado da polícia. Afirmava Nabuco que, além de não ser processado, o soldado recebeu elogios de Arruda, então juiz de direito (NABUCO, op. cit.:24).

A denúncia de Nabuco foi elaborado em função do seu acesso aos as estatísticas oficiais em função do responsável das estatísticas na Província lhe ser seu conhecido, além de aglutinar as denúncias que o periódico conservador *O Lidador* fazia sobre a violência policial.

Afastando-se das freguesias do Recife em Nossa Senhora do Ó, mais uma vez as práticas policiais eram alvos das críticas; tratava-se de um incidente envolvendo Damázo Antônio d’Alcantara, que acumulava na ocasião as funções de professor de primeiras letras e inspetor de quarteirão. Envolvido em algazaras com “*huma sucia de violas e maracás*” que gritavam palavras de ordem contra os baronistas da Província, um dos que o acompanhava acabou por ferir um transeunte. Tendo sido o subdelegado colocado a par do ocorrido, conta-nos um periódico, *O Nazareno*, que aquele “*não desaprovou hum tirinho dado tão a tempo*”. Tal atitude foi rotulada pelo articulista de “*recreio policial*”³³. Também em Pedras de Fogo, o mesmo jornal informava aos seus leitores sobre seis indivíduos que foram presos por ordem do subdelegado da localidade e que sofreram “*orrorosos martirios*” infligidos pela patrulha responsável de escoltá-los até Goiana; rendidos por uma outra, acabaram por serem assassinados durante o trajeto. E muito embora tenha circulado a notícia que a indignação do delegado do local com o ocorrido o fazia pensar em prender a patrulha juntamente com o subdelegado, o subscritor externava sua esperança de “*que não fique isso em bravatas, como de outras vezes tem acontecido*”³⁴. Policia

³³APEJE, Hemeroteca, Clamor Público, nº 97, 07/06/1846.

³⁴APEJE, Hemeroteca, O Nazareno, nº 55, 15/10/1846.

que distribuía ódio gratuitamente; o caso mesmo de Agostinho iria servir como ocasião para seu advogado denunciar a predileção desta mesma polícia em perseguir a gente de cor³⁵.

Os exemplos se multiplicavam nos jornais de oposição como variação de um mesmo tema: repressão e violência extremadas da parte da polícia. O descompasso que supomos então, sobre a relativa liberdade proselitista de nosso cismático em relação às tais ações repressivas dos policiais descritas acima, nos faz supor que as práticas de Agostinho podiam contar com uma série de fatores que as beneficiavam, dentre eles o modo pelo qual os indivíduos estabelecem relações cotidianas no local onde vivem, do bairro em particular. E nesse sentido, as análises de Pierre Mayol nesta direção nos será de grande valia, necessitando um acompanhamento mais de perto.

O método utilizado por Mayol para a análise das vivências de um bairro, consiste em aproximar duas tradições de pesquisa que se oferecem como leituras possíveis de um bairro, estabelecendo entre elas uma relação de complementaridade recíproca. De um lado, a *sociologia urbana do bairro*, com seu peso quantitativo em relação ao espaço e arquitetura, avançando em medições, análise de superfície, etc. A outra vertente, se constitui na *análise sócio-etnográfica da vida cotidiana*, território de historiadores e folcloristas da cultura popular. O resultado deste diálogo permite enxergar a “*matéria objetiva do bairro*”, na medida em que revele a “*encenação da vida cotidiana*” (MAYOL, 1996:38).

Conta-nos Mayol, que o imbricamento entre a vida cotidiana e o espaço público na qual se desenrola, traz a tona o vínculo entre espaço privado e público mediado pelo usuário dos espaços; torna-se fundamental, portanto, descortinar as “*ações específicas destes mesmos usuários*”, ou as “*táticas*” de vivência do bairro (MAYOL, 1996:38). Essa orientação se desenvolve a partir de dois conceitos apontados por Mayol como registros fundamentais. Primeiramente os *comportamentos*. O conceito traduz o vestuário, a aplicabilidade dos códigos de cortesia, ritmo do andar, e ainda a valorização ou o evitar este ou aquele espaço público. O comportamento “*legal*” gera *benefícios simbólicos*; trata-se da espera de se obter alguma vantagem pelo modo de “*se portar*” no bairro. Espera não dada de todo à consciência, e sua fragmentação comunica-se com a herança cultural de cada usuário, manifestando-se à vista, no “*modo como se consome os espaços públicos*” (MAYOL, 1996: 38-9). Surge daí uma concepção de bairro “*como o lugar*

³⁵ Idem, nº 57, 21/10/1846.

onde se manifesta um engajamento social”; ou ainda como “arte de conviver com parceiros”, ligados entres si, pela “proximidade e repetição” (MAYOL, 1996:39).

O comportamento e os benefícios simbólicos se aglutinam em torno da *conveniência*. Para Mayol, no nível comportamental, ela sugere “um compromisso pelo qual cada pessoa, renunciando à anarquia as pulsões individuais, contribui com sua cota para a vida coletiva, com o fito de retirar daí benefícios simbólicos necessariamente protelados” (MAYOL, 1996:39). E é somente nessa relação que a vida cotidiana seria possível. Mas não só isso; em termos teóricos, tais assertivas nos ajudam a melhor compreender o conceito de prática cultural³⁶. Surge, agora, o bairro, “como parcela conhecida (domesticada) do espaço urbano no qual, positiva ou negativamente, ele (o usuário) se sente reconhecido”; é um espaço onde “se insinua pouco a pouco um espaço privado particularizado pelo fato do uso cotidiano desse espaço”. Ou seja, num bairro aparece o jogo de reconhecimento e identificação, próprio da utilização de um espaço comum. Essas definições seguem muito de perto a de Henri Lefbvre: “o bairro é a porta de entrada e de saída entre espaços quantificados e o espaço qualificado” (apud MAYOL, 1996:41).

O bairro insinua-se, por assim dizer, como um contraponto à cidade, onde os códigos são assimilados por pura necessidade. Para esta representação de uma cidade hostil em seu conjunto, o bairro surge como local de aconchego, de caminhadas prazerosas. Nele, “a relação espaço/tempo é mais favorável pra quem deseja deslocar-se por ele a pé saindo de sua casa” (MAYOL, op. cit.: 41). A caminhada, então, é própria da vivência do bairro, pois conta como uma “sucessão de passos numa calçada pouco a pouco pelo vínculo orgânico com a residência” (MAYOL, op. cit.). Esvazia-se assim, um certo tipo de olhar sobre o bairro que o quer como mera funcionalidade. A caminhada oferece uma série de sentidos para o habitante; no bairro a cidade é poetizada pelo usuário.

A privatização progressiva do espaço público realiza a dialética do dentro (residência)/fora(cidade), ampliando o habitáculo. Nele, o usuário inscreve um sem número de trajetórias – ele atualiza o bairro -, *pari passu* sua inserção numa rede de sinais que lhe são

³⁶ Mayol assim define o conceito de prática cultural: “esta é a combinação mais ou menos coerente, mais ou menos fluida, de elementos cotidianos concretos (menu gastronômico) ou ideológicos (religiosos, políticos), ao mesmo tempo passados por uma tradição (de uma família, de um grupo social) e realizados dia a dia através dos comportamentos que traduzem em uma visibilidade social, fragmentos desse dispositivo cultural, da mesma maneira que a enunciação traduz na palavra fragmentos de discurso. ‘Prático’ vem a ser aquilo que é decisivo para a identidade de um usuário ou de um grupo, na medida em que essa identidade lhe permite assumir o seu lugar na rede de relações sociais inscritas no ambiente” (MAYOL, 1996:39-40).

preexistentes. No bairro e na moradia se desenvolve “*a mais alta taxa de controle pessoal possível*”, pois são os únicos lugares onde se pode, de modo diferente, “*fazer aquilo que quiser*” (MAYOL, 1996:43).

Trazer esta “*invenção*” do bairro para nossa pesquisa trata-se de pensar Agostinho inserido nesta rede de relações que torna a vivência de um bairro uma prática sujeita a observação. O fato de viver na freguesia da Boa Vista o obrigava a frequentar o jogo comportamental e os benefícios simbólicos - quaisquer que tenham sido - daí resultantes. Sua vida era “*possível*” na medida em que assimilara os códigos do seu bairro, e que se faziam notar através da sua economia dos gestos, transgredidos em maior ou menor escala na relação com as trajetórias que pôde criar para si. Mas, sobretudo, passível de não mais protegê-lo na medida em que atitudes mais “*à margem*” pudessem identificá-lo, tornando-o alguém que deveria ser “*apontado com o dedo*”, denunciado, portanto.

Mas o que isto nos sugere sobre a demora de sua prisão? Pensamos que tal procedimento se constituiu num contraponto às práticas repressivas da polícia de então. Os códigos policiais de ação e monitoramento dos bairros não encontravam espaços vazios; antes, se deparavam com outros códigos, com outras formas de consumir os espaços; códigos próprios aos seus moradores e que lhes permitiam uma certa margem de manobra para práticas menos “legítimas”, mas vivenciadas com relativa segurança. Nesse sentido, a despeito do registro do chefe de polícia sobre o proselitismo aberto de Agostinho, ou mesmo do relato de um seu conhecido - vendedor de capim na praça da Boa Vista, que afirmava ter ouvido sobre a seita bem ali, ao ar livre-, é possível acreditar que esta não era o comum das suas práticas, e essas ocasiões não teriam causado grande alarde. Ademais, torna-se significativo ressaltar que Agostinho foi preso em São José, fora da sua freguesia. E mesmo as imagens quebradas e afogadas pela seita, pescadas pelas redes da polícia, aparecem num local fora do espaço de contínua movimentação dos seus fiéis.

As atividades de Agostinho bem como suas idéias ganhavam, portanto, formas no âmbito doméstico, circulando de casa em casa, de um espaço privado para outro, e entre cada ponto de partida e chegada daquelas idéias, se estendiam trajetórias dentro de um espaço público tomado por afeto, privatizado por assim dizer. Era em casa que Agostinho ensinava os fiéis à leitura e a escrita; ali também se aprendia as Escrituras. Foi no domicílio de um dos seus fiéis que se dizia ter sido encontrado uma Bíblia grifada em versos sobre a liberação de cativos. Em casa ainda, versos do Haiti; a casa, finalmente, era o lugar onde se manifestavam os sonhos dos seus fiéis e

as visões proféticas do próprio Agostinho. Esse caráter domiciliar da seita ajudava a potencializar por parte de alguns a periculosidade de Agostinho, como veremos mais tarde. Mas o que se apresentou ao leitor até aqui, trata-se, em grande parte, do resumo de uma série de representações sobre os *agostinhos*. O que nos interessará a partir de agora, será demonstrar os processos que tornaram possíveis as leituras dos *agostinhos* como um grupo de subversivos em 1846.

1.1 O cálculo da subversão

Cerca de quatro semanas depois do *Diário de Pernambuco* incentivar a continuidade da averiguação policial sobre as práticas de Agostinho, seu advogado, Antônio Borges da Fonseca, se ocupava em explicitar o que acreditava ser a ilegalidade da prisão do pastor e seus fiéis. Do código criminal, o artigo 276 era utilizado para mostrar que Agostinho exercitava a sua fé juntamente com os seus, em casa, não possuindo esta forma externa de templo, coisa que implicaria em dispersão, multa e destruição da parte exterior do edifício. O artigo 277 do mesmo código, mais próximo das acusações dirigidas a Agostinho também era passado em revista pelo advogado: para quem abusasse da religião oficial do Império, quer por um proselitismo discursivo, quer por práticas perturbadoras de sua liturgia, estava estipulada prisão de um a seis meses, além de multa que correspondesse à metade do tempo de encarceramento³⁷.

Uma vez levados em consideração os registros da polícia civil, bem como as denúncias de desagravo às imagens dos santos católicos, para o advogado, a prisão dos *agostinhos* não significava um desdobramento natural; lhe figurava como o mais remoto.

O Artigo 179 da “*Constituição do Estado*”, também aludido naquela ocasião, definia o elenco de critérios que fazia um acusado passível de ser detido: culpa formada, ou seja, explicitação do motivo da prisão, o nome do acusador bem como das testemunhas, etc. Estas informações seriam consideradas legítimas, apenas se informadas em nota assinada por um juiz. Em seu parágrafo nono, o mesmo artigo abre mão da prisão do acusado, ou de sua conservação no cárcere, desde que o mesmo apresentasse uma “*fiança idônea*”. Ademais, em seu comentário

³⁷ APEJE, Hemeroteca, O Nazareno, nº 61, 06/11/1846.

do parágrafo, deixa-nos saber o advogado, que “*em geral nos crimes que não tiverem maior pena que a de seis mezes de prisão ou desterro, para fora da Commarca, pode o réo livrar-se solto*”³⁸.

Juntamente com o artigo constitucional, o artigo 148 do *Código do Processo Criminal* - onde se encontrava assegurado que um indivíduo só podia ser encarcerado quando seu processo estivesse concluído - animou o *habeas corpus* em favor de Agostinho e demais detentos, sendo, inclusive, enviado em anexo ao instrumento jurídico a cópia de quatro requerimentos endereçados ao chefe de polícia, com vistas de esclarecimento sobre a natureza do crime que deveria justificar aquela detenção. Esses requerimentos, corridos nos dias 20 e 21 do mês de outubro de 1846, informam-nos que para a polícia as práticas de Agostinho eram enquadradas nos artigos 113 e 115 do Código Criminal, que definiam e regulavam as penas para o crime de insurreição. Apenas com o último requerimento do advogado foi deferido o pedido de explicitação dos acusados e testemunhas, nomes que não chegaram até nós³⁹.

Essa “*ilegalidade*” valorizada pelo advogado era sentida, por outro lado, num certo impedimento para a prática de sua função. Queixava-se, numa dessas ocasiões, de uma portaria assinada por Ferreira Gomes, chefe de polícia, “*proibindo-nos o ingresso na cadeia, a nós, que somos advogados, e que muitas vezes temos a necessidade de falar com nossos clientes [...]*”⁴⁰. Dias depois o protesto era reafirmado, informando aos leitores do periódico da impossibilidade de publicação de um documento acerca da prisão dos “*pretos*”, devido à arbitrariedade das autoridades. Ao que o mesmo indicava, tal situação só pôde ser revogada, quando da ação do novo chefe interino da polícia, o Sr Antônio Afonso⁴¹.

O andamento do caso pareceu ainda não ter respeitado a questão das competências ligadas às autoridades judiciais da Província. De outra forma, o Tribunal da Relação parecia figurar como a última instância a quem se deveria recorrer. Uma sugestão de Marcus Carvalho nos é interessante: “*o fato de ele (Agostinho) ter sido interrogado por desembargadores, e não por um juiz ordinário, muito menos o juiz de paz da freguesia, deixa transparecer a inquietação que causara*” (CARVALHO, 2001:113). Inquietação, ao nosso ver, decorrente de um *cálculo da subversão* levado a cabo pelos desembargadores; do somatório dos elementos que se apresentavam quer discursiva, quer materialmente, quando da sua prisão e do seu desdobramento,

³⁸ Idem.

³⁹ Ibidem, Idem, nº 59, 31/10/1846.

⁴⁰ Ibidem, Idem, nº 61, 06/11/1846.

⁴¹ Ibidem, Idem, nº 62, 18/11/1846.

os quais, como veremos, despontavam nos medos das elites de todas as partes do Império. Vejamos quais.

Contágio do Haiti

“Todos sabem da noticia, que há tempos foi recebida de Pernambuco, acerca do apparecimento de um fanático ou velhaco, o qual propagou entre os da casta uma nova seita religiosa, e havia commetido alguns desacatos contra as imagens. Como entre nós é balda dos preocupados desde 1831, não sonharem senão com o Hayti, e verem em tudo o Hayti, a seita religiosa foi logo suspeita de aspirações políticas, logo acusada de haytiana. A accusação porém foi friamente acolhida aqui no Rio de Janeiro, e em Pernambuco mesmo; pois o paiz já tantas vezes tem sido enganado com ella, que ninguém mais há ahi que se preste a ver nas estúpidas reuniões de gente bruta em torno de um mandingueiro, ou nos bangüês desses miseráveis, conspirações sociaes e perigos”⁴².

Trata-se das primeiras linhas do juízo de um periódico carioca acerca de Agostinho e sua gente. Juízo de ponderação, num artigo que se intitulava “*Nem Tanto*”; juízo ainda, feito a contragosto, pois gastava o tempo do articulista e o espaço do periódico com um caso que “*cahiu [...] em tão completa indiferença, como se fosse de alguma parte official, dando conta da prisão de capoeiras em dia de procissão*”. Juízo, finalmente, depreciativo, pois buscava tão somente desconsiderar as apreensões impressas de certo membro de uma família baronista da província de Pernambuco - na ocasião, filiado aos liberais praieiros-, o Sr. Hollanda Cavalcanti, “*que só vê desastres e perigos, porque negros estúpidos e superciosos, illudidos por um espertalhão, queriam fundar uma seita religiosa*”. E para demonstrar que o Sr. Cavalcanti amplificava o caso “*a esmo*”, procurou comparar o surgimento da nova seita, com a “*aparição nos sertões do norte do rei D. Sebastião*”, fazendo ressaltar que este rei “*tinha commetido mortes, e exigido horrorosos sacrificios de meninos, enquanto os sectários de Pernambuco apenas tem insultado as imagens*”⁴³.

Mas a crítica era depreciativa num sentido ainda mais amplo; tem-se em Hollanda Cavalcanti o emblema de todos os “*preocupados desde 1831*”, ou, de outro modo, de todos

⁴² APEJE, Hemeroteca, Do Brazil apud O Nazareno, nº 67, 09/12/1846.

⁴³ Idem. O aparecimento do rei Sebastião nos sertões à qual o artigo se refere, tratou-se do episódio na comarca de Villa Bella, em Pernambuco, onde as profecias de um indivíduo identificado por João Ferreira sobre a volta de Dom Sebastião e sobre os tesouros com que este rei beneficiaria seus fiéis, acabaram provocando a morte de dezenas de pessoas, entre elas muitas criança, além de animais. Esse episódio, pouco vulgarizado já foi tematizado no romance de Ariano Suassuna *A pedra do reino* (SUASSUNA, 1972). Um relato épico dos acontecimentos pode ser encontrado em Antônio Attico de Souza Leite, em sua memória sobre *A pedra bonita* (LEITE, 1903), feita para a RIAHGP.

aqueles que acreditavam ser possível a haitinização do Império, o que nos traz de volta às primeiras linhas do artigo. Falando especificamente sobre Agostinho, o articulista deixa-nos entender que poderiam ser quaisquer “*outros pretos miseráveis*”, qualquer outra transgressão que não o desagravo às imagens; antes que qualquer homem de cor envolvido em sublevações, o que se buscava encerrar eram as vozes que alardeavam a haitinização do Brasil. Eram os senhores, juntamente com os seus medos, condenados ao silêncio. O que se delineava então, na década de quarenta por alguns setores da imprensa, é a produção de um *não-acontecimento*, não tanto da revolução de São Domingos, mas da circulação das idéias acerca desta revolução, bem como das práticas potencialmente explosivas daí resultantes, algo similar à produção do *não-evento* de São Domingos por parte de certa historiografia denunciada por Rolph Trouillot (apud GOMES, 2002:231-2).

Produzir esquecimento para o efeito S. Domingos não era tarefa fácil; a forte repercussão que causara nas sociedades escravistas das Américas deve-se em parte, pelo fato desta ter acompanhado o desmantelamento de uma economia colonial. Para Eric Foner, preocupado com os efeitos da emancipação nas Américas, orquestrados em sua análise em torno da terra, do trabalho e do Estado pós-emancipacionista, “a jóia das Antilhas *desafiou o controle dos fazendeiros sobre os recursos econômicos disponíveis, bem como a sua hegemonia política e social*” (FONER, 1998:28). Caracterizada como “*esplendida conquista*” do Antigo Regime francês, seu sistema colonial apresentava-se à época da revolução, complexo, eivado de êxito, além de fortemente armado para manter a escravidão (BLACKBURN, 2002:181). No Exército, homens de cor sabendo ler, escrever e em posição de comando (JAMES, 2000). Quando chegou, a revolução se pintou com o vermelho do sangue dos fazendeiros brancos que não conseguiram a sorte do exílio (FONER, op. cit; BLACKBURN, op. cit.).

No Brasil, esses “medos” foram colhidos por diversos historiadores do escravismo. Informa-nos Luiz Mott, que no Rio de Janeiro de 1805, militares negros carregavam consigo retratos de Dessalines que logo foram arrancados dos mesmos. Mott chama-nos atenção ainda, para a velocidade do evento, uma vez que Dessalines fora coroado imperador do Haiti um ano antes. Em 1814, a memória de S. Domingos se manifestou numa sublevação de negros pescadores em Salvador. Daí por diante os exemplos em Mott se multiplicam (MOTT, 1988:03).

Para Pernambuco, vários historiadores trabalharam com indícios desses medos. Nesta província, emergia a lembrança de Henri Cristophe, como exemplo a ser seguido pelos líderes

negros, e do povo haitiano como modelo de obediência ao apelo revolucionário. Esse era o conteúdo da quadra encetada por Pedro Pedroso, um militar pardo, nos idos de 1824 (CARVALHO, op. cit:194-6; COSTA, 1983:403-6)⁴⁴.

Mais recentemente, Flávio Gomes (GOMES, 2002) buscou ampliar o debate a cerca da haitinização do Brasil. Partindo da análise dos significados locais da experiência haitiana, procurou situar a circulação transatlântica de idéias sobre o evento, dentro de um quadro mais amplo, que conceituou de “*experiências transatlânticas*”. Colocando as conexões estabelecidas entre escravos, e os temores dos escravistas em evidência, demonstrou o estado de questão que a haitinização impôs à historiografia até começos deste século, e seguiu a geografia de entrada das idéias haitianas no Brasil.

Segundo este autor, os locais privilegiados para a difusão das idéias acerca do Haiti apresentaram-se como “*áreas coloniais com disputas internacionais*”, as fronteiras, por assim dizer. Rastreado a interiorização daquelas idéias, Gomes seguiu de perto as análises que apostaram na sua *deformação*, nas defasagens entre difusão e recepção das notícias. A circulação sobre os eventos no Haiti foi, segundo Gomes, recebida de forma desigual não somente pelos senhores e escravos, mas, também, entre senhores e entre escravos. Tal postura lhe possibilitou romper com as análises que propuseram a existência de significados homogêneos para escravos e senhores a respeito daqueles eventos, ampliando, ademais, esses “*contágios*” para outros agentes, como os índios, particularmente os de áreas de fronteira (GOMES, 2002).

Essa mesma perspectiva tem dado particular atenção aos agentes e comunidades atlânticas, principais produtores e veiculadores de significados para o Haiti, dispostos em linguagens e códigos bastante próprios. Flávio Gomes preocupou-se - apoiado em outros autores como Peter Linebaugh, que percebeu como marinheiros europeus que circularam pelas colônias e os homens do mar de um modo em geral, eram as principais conexões entre os acontecimentos e sua circulação em outras localidades—, com as redes que permitiam o consumo das idéias e significados sobre o Haiti.

Contra esses registros de idéias, circuitos de significados, o articulista do jornal carioca tencionava produzir esquecimento. Nenhum daqueles “contágios” guardava algo de “real”, dizia o articulista, tanto mais que “*o paiz já tantas vezes tem sido enganado com ellas, que ninguém*

⁴⁴ Eis o conteúdo da quadra: “Qual eu imito Critovam, / esse imortal haitiano / Eia! Imitai a seu povo, / Oh, meu povo soberano (CARVALHO, 1998; COSTA, 1983).

*mais há ahi que se preste a ver nas estúpidas reuniões [...], conspirações sociaes e perigos*⁴⁵. Mas visto que a sombra de S. Domingos se impunha para escravos e senhores quase em paralelo ao acontecimento revolucionário, torna-se necessário perguntar sobre o quê, de significativo, assegurou ao ano de 1831, a função de emblema de todos os “*preocupados*”, com o impacto da revolução haitiana.

O ano de 1831 inaugurou o *contato somático* com as idéias de S. Domingos, haja vista a presença de haitianos na Corte Imperial. O sabemos por ocasião de um ofício que foi feito circular pelo Desembargador Antônio Pereira Barreto Pedroso, responsável pela polícia carioca que assim nos informa:

“Relativo aos pretos de São Domingos que aqui existem informo que ordenei ao Comandante de Polícia a sua apreensão. Conseguiu-se prender Pedro Valentim, que residia na Hospedaria das Três Bandeiras. Tenho continuado na diligência de apreender o outro, que consta ser clérigo e fui informado que foi visto ontem, na Rua dos Latoeiros, em meio de muitos pretos, não sendo encontrado quando foi mandado prender”.(apud MOTT, op. cit.: 08).

O medo deste “*contágio direto*” como definiu Mott, pôde ser visto novamente no Pará em 1849, onde as atividades de “*um mulato natural de são Domingos*” eram denunciadas às autoridades. A mesma acusação pesava ainda, como veremos, sobre Agostinho, também aludido por Gomes em seu trabalho como mais um exemplo da circulação de idéias sobre o Haiti (GOMES, 2002:215; 230). No entanto, diferente da expectativa do nosso articulista, o país continuava a se assustar. Produzir esquecimento para o circuito de idéias sobre a revolução não era, portanto, a única alternativa na década de quarenta. Podia-se também produzir memória, esta inversa, atribuidora de novos significados para o evento.

O *Diário Pernambuco*, a exemplo, informou aos leitores, em começos de 1846, da tentativa do oficial militar Bedonet, de rebelião contra o governo estabelecido e do trágico fim que tivera após a sua gente ser rechaçada pelos soldados de Porto-Príncipe⁴⁶. Mas se a materialidade do documento aponta por si só, para o interesse com a marcha dos acontecimentos

⁴⁵ APEJE, Hemeroteca, Do Brazil apud O Nazareno, nº67, 09/12/1846.

⁴⁶ LAPEH, Diário de Pernambuco, nº 12, 16/01/1846. Essa nota sobre o levante de Bedonet é somente um exemplo da instabilidade política que acompanhou o Haiti nas décadas subseqüentes a sua emancipação. Ao que tudo indica, o oficial Bedonet era partidário de uma relação mais próxima do Haiti com os Estados Unidos chegando a figurar na nota do Diário de Pernambuco como um dos “*partidistas de Herald*”, jornalista nova-iorquino encarregado das notícias sobre o andamento das relações entre os dois países.

no Haiti, seu conteúdo nos apresenta um Haiti com seu germe revolucionário esvaziado, onde os seus heróis passaram a ser a situação contestada não raras vezes. Para Foner, “*a história do Haiti no resto do século (XIX) foi uma saga melancólica marcada pela instabilidade política e econômica*” (FONER, 1998:30). Instabilidade que soube ser usada por seus opositores para dobrá-lo. A essa altura a memória era construída para forjar um presente para ilha. Vejamos em que malhas.

No decorrer de 1846, o *Diário de Pernambuco* reproduziu excertos de jornais nova-iorquinos, que davam conta dos projetos de expansão de um *ethos* norte-americano, tratados naqueles fragmentos como *anexação geral*. Essa prática parece corresponder ao debate continental sobre a identidade do Novo Mundo⁴⁷. Desfilavam nestes discursos termos como Ilustração, Civilização, Federação, República, Democracia, todos estes forjados na Europa, e agora significados em oposição à mesma. Comentando suas expectativas sobre o desenrolar dos acontecimentos no Haiti, *Weekly Herald*, um articulista nova-iorquino, era da opinião que aquelas movimentações “*já lançam suas sombras sobre o presente e o futuro, e fazem empalidecer de medo as monarquias da Europa*”⁴⁸.

Se na década de 1820 Estados Unidos e Brasil elegem as mesmas preocupações e equívocos, a que se apresenta em 1846 é um projeto forjado pelo primeiro, de alcance limitado pelas fronteiras ao norte do continente, “*a união e incorporação numa grande e poderosa Republica, uma maravilhosa Confederação de democracias regulares, de todo o continente da América do Norte, com ilhas naturalmente pertencentes a elle*”⁴⁹. Esse projeto, adiantamos, guiou a construção de uma nova imagem do Haiti.

No segundo semestre de 1846 o *Diário de Pernambuco* prosseguiu com a reprodução das notícias vindas dos EUA. Esses excertos demonstravam um pequeno desvio em sua orientação: enfatizavam a instabilidade política do Haiti, ao mesmo tempo em que informavam da

⁴⁷Wright, em seu *Testando o Leviatã*, já havia acompanhado os termos do problema para a época da Regência no Brasil, valorando o peso da imagem dos EUA na mentalidade dos agentes políticos de então. A tônica, modulada para cada contexto, consistia em buscar uma “*diferenciação entre valores do Velho e Novo Mundo*”, ainda que, como observava a autora, “*diferenciação nem sempre nítida no comportamento individual de alguns desses homens, muitos dos quais, ainda pertenciam, aqui como nos Estados Unidos, à geração da Ilustração*” (WRIGTH, 1978:122). De algum modo, portanto, a identidade do Novo Mundo era significada com as palavras do Velho. Não foi à toa que a mesma autora pontuava que, em sua fase inicial, o debate acerca da identidade política, num e noutro país, comportou a possibilidade de continuarem vinculados a Portugal e Inglaterra respectivamente. (WRIGTH, op. cit.:124-5).

⁴⁸ LAPEH, apud *Diário de Pernambuco*, nº 216, 29/03/1846.

⁴⁹ *Ibidem*, *Idem*.

continuidade das relações diplomáticas, sempre em comparação com o México. Na ficção dos textos, os dois países apareceram como competidores: disputavam e revezavam os primeiros lugares como emblemas da desestabilidade; daí por diante os seus processos revolucionários foram expostos em seus fracassos: “*a emancipação, pois, destas duas raças de cor diferentes parece ter sido igualmente antecipada e prematura*”, posto que “*necessitavam ainda por algum tempo da curadoria de sua metrópole*”. No conjunto das informações que chegaram de New York, essa foi a única referência à questão étnica da Revolução. Salientou o articulista que no Haiti e México, “*a tutela da raça branca sucedeu o predomínio da negra no primeiro, e da indiana ou bronzeada no segundo*”. Estas raças foram caracterizadas ainda, como “*filhos menores da civilização européia*”⁵⁰.

É importante considerar que, para o articulista, não havia motivos para lamentar o passado daqueles países, procedimento indicativo de que a construção de uma identidade para o presente de ambos podia apagar os “*acidentes*” pretéritos. O texto, em seguida, se desdobra numa narrativa sequencial dos avanços das negociações, os apelos à razão dos governantes, além do elenco de iniciativas políticas e econômicas dos mesmos.

A transposição destes excertos de notícias sobre o Haiti pelo *Diário de Pernambuco*, possui, a nosso ver, significados bastantes distintos dos da sua origem. É possível que a imprensa pernambucana tenha enxergado naquelas notícias uma oportunidade didática que pudesse ser oferecida aos escravos como também para uma certa parcela dos senhores: a revolução haitiana acontecera, era verdade, mas não vingara; os arautos de uma “*nova era*” transformaram-se em governantes com vontade política desastrosa para a população. Nesse sentido, a emancipação não era negada como possibilidade ou mesmo necessidade – já era discutida desde a Constituinte de 1823 -, somente deveria saber eleger o momento mais oportuno, que deveria corresponder com a “*maioridade*” dos “*filhos menores da Civilização européia*”; em outras palavras, uma revolução menos violenta e infrutífera e mais racional.

Havia, portanto, ao menos três modos de tratar a questão da haitinização do Brasil, para a época do processo de Agostinho: perpetuando-se os medos e apreensões sobre o Haiti, circulantes desde a colônia, como a historiografia sobre o tema tem demonstrado; produzindo-se um não-acontecimento, conforme a tentativa do jornal carioca; ou ressignificando o passado haitiano *pari passu* à construção de um presente “*civilizado*” e “*ordeiro*” para o mesmo, conforme os excertos

⁵⁰ LAPEH, apud *Diário de Pernambuco*, nº 147, 07/07/1846.

dos jornais nova-iorquinos publicados no *Diário de Pernambuco*. No caso de Agostinho, as autoridades optaram pelo primeiro tratamento: apostaram na perpetuação dos medos.

Logo após sua prisão o *Diário de Pernambuco* informou que em posse de Agostinho encontraram-se, “entre outros papéis, alguns que tratão do Haity”⁵¹. Um mês depois, Luiz Fernandes de Barros, crioulo natural de Pernambuco, era detido junto aos cismáticos. Segundo o advogado dos *agostinhos*, Barros houvera chegado naqueles dias de Hamburgo; não entendendo o porquê de sua prisão junto aos seus clientes, lhe foi informado que o crioulo “fora a S. domingos como plenipotenciário de Agostinho [...]”⁵². Uma afirmação interessante, posto que no Império, quem tinha Ministros plenipotenciários era o Imperador.

Dáí porque o *habeas corpus* ativado pelo advogado tenha preenchido tantas linhas com motivos que tornavam impossível a haitinização do Brasil. Os argumentos foram construídos em termos comparativos, ora diferenciando o Brasil do Haiti, ora Pernambuco das demais Províncias⁵³. Antônio Borges da Fonseca lembrava aos desembargadores que o quilombo dos Palmares tinha sido, para sua época, “batido por brancos, pardos e pretos”; que os pretos do quilombo de Catucá nas décadas de 1820 e 1830 foram “batidos por toda a população sem diferença, e nunca por eles ouve da parte dos nossos crioulos a menor simpatia, e antes uma reprovação jeral”. Tais fatos faziam com que Borges assinalasse que os pretos do Recife demonstravam, juntamente com toda a população, “conformidade nos ábitos, uzos e costumes”⁵⁴.

Ademais, o Brasil não era, geograficamente, São Domingos, nem tampouco estava sob o “frenesi revolucionário” da França nem dos ingleses. Antes, dizia Borges, o Império estava “defendido por imensidade de serras de bosques, e de rios, que tornam impossível a invazão estrangeira”, e, mais importante, “esta jamais se sentará procurando elementos na população preta, e escrava”. Para quem apresentasse dúvidas quanto ao que dizia, o advogado aconselhava voltar os olhos para a Bahia, posto que com uma população de escravos e pretos superior a de Pernambuco, vinha sofrendo “pequenos suztos d’essas loucas empresas”, sendo que, na maioria dos casos, os perigos eram coisas nascidas mais nas mentes das facções que nas dos pretos⁵⁵.

⁵¹ LAPEH, *Diário de Pernambuco*, nº 216, 29/09/1846.

⁵² APEJE, Hemeroteca, O Nazareno, nº 58, 26/10/1846.

⁵³ Idem, nº 59, 31/10/1846.

⁵⁴ Ibidem, Idem.

⁵⁵ Ibidem, Idem.

“*Agora nós*”, ironicamente acrescentava, “*cuja população não está na mesma razão, é que devemos temer a insurreição*”⁵⁶.

Mas as autoridades não estavam preocupadas com os tipos comportamentais que os escravos, livres e libertos poderiam assumir na província pernambucana simplesmente, mas sim, com as ligações que entre as províncias estes contingentes podiam estabelecer.

Conexões interprovinciais

Tomando ou não o Haiti por tônica, desde há muito certos autores têm levado em consideração os contatos entre escravos de províncias diferentes, como que numa comunhão de experiências de Clóvis Moura, a exemplo, percebeu esta movimentação ao se trabalhar com a documentação da rebelião de 1835, conhecida como o Levante dos Malês. Na documentação da Devassa, consta um escravo identificado por Antônio, que afirmava ser natural de Pernambuco. Moura observou que, com exceção deste, os senhores de todos os escravos envolvidos se apresentaram, o que para o autor, reforça a idéia de Antônio ter sido um pernambucano (MOURA, 1981:156). Não era à toa, portanto, que em Pernambuco a movimentação rebelde em outras províncias era acompanhada pelos jornais. Ademais, não se deve perder de vista que os senhores escravocratas da Bahia, Pernambuco e do Rio participavam de uma comunidade senhorial intercontinental, compartilhando, deste modo, problemas análogos, os êxitos e infortúnios de qualquer ponto do sistema reverberavam nos demais elos.

No caso de Agostinho, imprensa e autoridades de Pernambuco denunciavam e averiguavam a possível participação do réu em rebeliões na Bahia que não possuíam apenas um direcionamento étnico. A nossa preocupação aqui é apresentar como as notícias de rebeliões na Bahia circulavam em Pernambuco, procurando dar sentido às preocupações das autoridades com Agostinho e sua gente. Em seu interrogatório surgem como datas índices os anos de 1837-8 e 1844.

As duas primeiras referem-se ao episódio conhecido por Sabinada. Autores como Sérgio Buarque de Holanda identificaram esse movimento como o fim do ciclo das revoluções político-militares na Bahia. Numa obra vasta que procurou garantir aos leitores uma visão ampla do desenvolvimento histórico do Brasil, relacionando-o aos quadros de referencia da historia

⁵⁶ Ibidem, Idem.

internacional, Holanda afirmou que a singularidade da Sabinada (sua duração, o número das forças legais e revolucionárias envolvidas, as estratégias de combate, seus efeitos na política nacional, etc.), destacou seu movimento dos demais de caráter revolucionário no Império (HOLANDA, 1972:280).

Holanda destacou também que, a despeito da Sabinada ter se colocado contra a centralização política promovida pela Corte que se apresentava onerosa para os cofres da província baiana, os revolucionários não ensejavam uma República, e as tentativas de separatismo demonstravam um caráter provisório. A sabinada se destacou finalmente, por seu fraco teor antilusitano, invertendo a crítica que outros movimentos faziam aos portugueses e direcionado-a para o Rio de Janeiro, acusado que era pelos sabinos de promover a recolonização do Brasil (HOLANDA, op. cit.:282-84).

As intenções dos sabinos receberam atenção da imprensa na província pernambucana. Pelo manifesto de seu governo interino, publicado pelo *Diário de Pernambuco* em janeiro de 1838, pode-se ter uma noção do que significava para seus diretores: liberação total do Brasil de Portugal, uma vez que, o movimento de Independência de 1821 e as demais sucessões de acontecimentos na monarquia brasileira, eram vistos como um simulacro. Argumentava-se também contra o esvaziamento dos cofres baianos que sustentavam o luxo da corte. Nessas circunstâncias, era bastante significativa a metáfora utilizada para resumir o contexto da rebelião: “*tudo anuncia a nossa escravidão a tanto projectada*”. Em vista destes fatos, dizia, não lhe restava senão “*quebrar as cadeas que nos roxeam os pulso*”, e como novo governo, “*feixar para sempre os cofres da província aos luxos da corte*”. Seu desacordo com o Rio de Janeiro lhes soava legítimo, posto que “*escravos não podem dar leis, que fortes imponhão à peitos livres*”⁵⁷.

À força das intenções do governo interino, o *Diário de Pernambuco* fazia circular notícias que abriam um abismo entre o projeto dos sabinos e sua possibilidade de efetivação. Mais que isso: o periódico dizia saber da presença de simpatizantes da Sabinada na província pernambucana. Não passava despercebido, por exemplo, que a imprensa não era o único vetor formador de opinião; existiam em Pernambuco, “*amiguinhos*” da Sabinada, “*sócios*” que passavam à frente notícias “*muito estrondosas*”, sobre a revolução: “*pedaços de notícias que fará assustar o mais indifferente anachoreta*”. Contudo, essas informações passavam por inverdades para o periódico, uma vez que “*era um adhando para animar a rusguinha em que fallavão*”.

⁵⁷ LAPEH, *Diário de Pernambuco*, nº 4, 05/01/1838.

Naturalmente, o contraponto às notícias que seguiam por caminhos marginais era o volume de “peças”, séries de documentos que o *Diário de Pernambuco* recebia do governo legal. “O mais”, afirmava o articulista, “são adivinhações, são bons desejos”⁵⁸.

As “peças”, do governo revolucionário também foram usadas como um indicativo do seu aborto. Às vésperas de entrar em 1838, extratos de um relatório de um destacamento militar dos sabinos, foi utilizado com esta intenção⁵⁹. Em janeiro de 1838, em meios as acusações de enxovalhar o nome de D. Pedro II “*entroduzindo-o em todas as suas patifarias revolucionárias*”, certos fragmentos da documentação produzida pelo governo que se impôs, são consumidos como suficientes em si mesmos “*para desmascarar e desmentir as sediciosas expressões das autoridades intruzas*”⁶⁰, o que levaria ao periódico afirmar um dia depois, “*que todas as notícias do estado das couzas naquella província são por extremo favoráveis a cauza da legalidade*”⁶¹.

O fracasso da revolução dos sabinos, diziam, estava associado à opinião pública; esta “*se tinha desde logo mostrado tão contrária aos rebeldes, que no dia imediato ao da revolta derão um grande passo retrogrado, declarando, que a separação da província teria efeito somente enquanto durasse a menoridade do imperador [...]*”⁶². A sabinada pouco a pouco ia desaparecendo das preocupações do *Diário de Pernambuco*, bem ao sabor das palavras de uma testemunha ocular, em apreciação ao seu manifesto: “*história do trancozo*”⁶³, expressão, acreditamos, similar a “conversa de pescador” ou “história para boi dormir”.

Se em seu conjunto, as notícias no *Diário de Pernambuco* foram compostas quase que exclusivamente de narrativas da sucessão dos acontecimentos da Sabinada, ressaltando as investidas militares dentre outros aspectos, o que se podia ler nos escritos do padre Lopes Gama, era o esforço de dar significação ao movimento, aglutinando a urdidura dos textos através de uma utilização negativa das idéias de *República* e *Democracia*, presentes na Sabinada como projetos a serem colocados em prática.

“*A democracia não quadra no Brazil*”, bradava *O Carapuceiro* aos “*republicueiros maníacos*”. Uma vez que apresentou o Brasil como privado dos elementos que sustentavam o modelo republicano, a tentativa de sua implementação não passou de uma “*mania*”, “*palhaçaria*”

⁵⁸ Idem, nº 278, 29/12/1837

⁵⁹ Ibidem, Idem, *Diário de Pernambuco*, nº 279, 30/12/1837.

⁶⁰ Ibidem, Idem, nº 1, 02/01/1838.

⁶¹ Ibidem, Idem, nº 2, 03/01/1838.

⁶² Ibidem, Idem.

⁶³ Ibidem, Idem, nº 4, 05/01/1838.

que levou ao poder verdadeiros “*réos de polícia*”. Os sabinos eram definidos então, como *sans cullots* que buscaram tornar os brasileiros “*vassalos*” de uma democracia tirânica, que se manifestou na inversão que produziu: vista como consoante com as idéias de Danton, a “*República ente nós he só para matar, e roubar: he a Lei Agrária em toda a sua extensão isto he; os pobres ficam ricos, e os ricos pobres*” (GAMA, 1983b:s/n)⁶⁴.

Para imprimir uma caracterização negativa à República – não somente à de Sabino – o Carapuceiro se aquiesceu do seu sentido. A República então, não apareceu amarrada ao(s) seu(s) conteúdo(s), mas sim às tentativas – marcadas pela violência – de sua implementação. De outro modo, Lopes Gama não chamou nenhuma experiência regular republicana; ela foi vista dentro de processos revolucionários, no calor da batalha, na contabilização dos mortos que sua marcha deixava para trás. E quando uma única exceção foi feita, seu sucesso só serviu para ressaltar a falta dos ingredientes no Brasil para seu funcionamento. Assim, comparando Estados Unidos e Brasil, lembrava o padre que no primeiro, os candidatos à presidência são “*os homens mais respeitáveis por seu saber, por suas virtudes, por serviços prestados à Pátria*”, ao passo que aqui “*entram na lista dos eleitos o Vinagre, o Eduardo, etc.*” (GAMA, 1983b: s/n)⁶⁵.

Esfriada a revolução, Lopes Gama ocupou-se novamente da mesma, para dar conta aos leitores sobre o destino final de seus envolvidos. Na ocasião, outros elementos foram associados aos sabinos: “*os nagous e companhia*”, em alusão à participação de escravos e alforriados no

⁶⁴ Assim como o *Diário de Pernambuco*, Lopes Gama identifica “*sabinos*” em Pernambuco, bem como da circulação de informações por canais subterrâneos. Em sua narrativa, o padre se coloca na posição de um observador capaz de desmascarar a dissimulação dos “*republicanos*” pernambucanos, que não se davam totalmente às vistas, mas passíveis de serem detectados por suas palavras, que para o padre, refletiam seus sentimentos. Entre estes “*sabinos*”, desfilavam uma outra narrativa dos eventos: tropas pernambucanas abatidas pelos revolucionários; o socorro dos Estados Unidos ao governo interino; o avanço inevitável da República independente para outras províncias, etc. Captar essas expectativas e informações dos “*sabinos*” fazia com que o padre os definissem como saudosos da Setembrizada, levante militar que marcou Pernambuco na década de 1830. Sobre a Setembrizada vide CARVALHO, 1998 e ANDRADE, 1998.

⁶⁵ Apresentando assim a República dos sabinos como uma quimera, uma outra preocupação de Lopes Gama, residia em saber qual o destino que teriam os envolvidos. Prevendo uma acolhida dos Estados Unidos para alguns, e as peripécias jurídicas que livrariam outros, Gama se indispõe com os que identificavam a ação dos sabinos como exercício da liberdade de pensamento; “*não são republicanos teóricos*”, dizia, sinalizando para os transtornos que o governo interino causara na cidade baiana, “*derramando sangue*”, roubando a paz dos cidadãos, não podendo ser caracterizados somente como indivíduos que somente expunham o que pensavam. A partir daí, observa-se um ponto de inflexão. Já não era a República Sabina o alvo da condenação; “*só reprovoo a escolha dos meios*”, justificando-se aos que o consideravam contrário à “*emancipação dos povos*”. E tal qual o *Diário de Pernambuco*, Gama aposta suas fichas na imprensa periódica, nos meios formadores de opinião, que “*faz com que a minoria nem sempre prevaleça contra a maioria*”. As apreciações do padre naquele momento finalizavam insistindo na culpabilidade dos envolvidos na Sabinada, figurados então como “*maníacos utopistas*”, que utilizavam a bandeira da revolução “*para escalar lojas, armazéns, e casas dos Mercadores, e Negociantes, em summa, que só querem rouba à custa da Pátria*”.

evento. A República interina foi representada como que numa encenação, um jogo teatral; seu fim seria o mesmo que os das tragédias e comédias. E num tom de zombaria aberta, Lopes registrou o desconforto dos “*amigos*” de Sabino na província: “*os sabinos de cá ficarão mamados com tão infauta notícia*”; para eles restava “*senão lamber os beiços sitibundos, e chorar na cama, que he lugar quente*” (GAMA, op. cit.).

Para as notícias que os sabinos fizeram circular sobre o desbaratamento pelas forças rebeldes das tropas pernambucanas, o padre apresentava a atuação desta como decisiva para o êxito das tropas legais. Ressentiu-se ainda, do que previra: a dificuldade de enquadramento penal para os participantes da revolução. Entre exaltação da ordem e a decepção com a justiça, Gama respondeu aos sabinos na mesma moeda; se em seu manifesto, os sabinos consideraram a monarquia como um escravo, nos escritos do padre, eram os revoltosos “*escravos de suas ignóbeis paixões, escravos de torpes apetites, escravos de todos os vícios*” (GAMA, op. cit.).

Guardadas as distâncias de estilo entre um e outro periódico, e mesmo das estratégias que cada um se impôs no tratamento da Sabinada, o *Diário de Pernambuco* e *O Carapuceiro* percebem o movimento com olhares coincidentes: ambos enxergaram na Sabinada, a despeito da ressaltada impossibilidade de vingar, algo por demais danoso, não tanto pela sua ilegalidade, mas, sobretudo, pelo seu caráter de inversão. Sua vitória só era possível separando-se do Brasil, na hipótese de se restringir somente à Bahia, ou, mais grave, de fazer desaparecer do país o governo monárquico. O projeto da República interina, como quis os periódicos, fazia acionar todos os atores e instâncias do Império para um jogo aparentemente letal. Ademais, na Sabinada ficava evidente que as conexões intraprovinciais se estabeleciam com outros códigos para circulação das informações, tendo a imprensa e as autoridades demonstrado dificuldades para seguirem os rastros dos “*sabinos*” de Pernambuco. Mas se em 1837-8 os “*sabinos*” de Pernambuco ficaram no anonimato, em 1846 as autoridades averiguavam ao menos um nome.

Agostinho conheceu Sabino. No conjunto de suas respostas aos desembargadores, tal afirmação parecia não oferecer perigo. “*Eu quando estive no Rio*“, explicava, “*conheci-o, quando elle estava preso na fortaleza de Santa Cruz, estando eu destacado*”⁶⁶. Seu conhecimento se dera, portanto, posterior ao movimento, geograficamente distante do mesmo. Mais ainda: motivado em virtude de sua função militar, dentro das forças da legalidade. Sua resposta podia fazer pensar

⁶⁶ Tribunal da Relação, Interrogatório feito ao preto Agostinho José Pereira apud *Diário Novo* (Recife), nº 234, 30/10/1846.

ainda, que fizera parte das tropas partidas de Pernambuco, e consideradas vitais pelo *Carapuço* para o desenlace final que resultou na derrota do movimento. Mas de seu possível envolvimento em sublevações na província baiana ainda lhe pesava mais uma suspeita.

Dois anos antes da prisão de Agostinho, a Bahia se viu as voltas com uma tentativa de rebelião escrava, possivelmente a que ficou conhecida como a “*Insurreição Esquecida*”, adjetivação forjada por Clóvis Moura (MOURA, 1981). Pouco se escreveu sobre o episódio, e embora sua documentação seja escassa, em *Rebeliões na Senzala*, Moura utilizou os poucos registros que encontrou para ampliar o lastro temporal do chamado segundo ciclo das rebeliões escravas na Bahia.

Informa-nos o autor que a rebelião tinha um fundo religioso, sendo dirigida por escravos nagôs, tapas e aussás. Havia suspeitas que alguns dos envolvidos agentes atuantes no Levante dos Malês. Tal como nesta revolta, em 1844 os escravos criaram um fundo monetário para cobrir as despesas da sublevação. Nada é aludido sobre as intenções e estratégias para a deflagração da revolta, que foi frustrada em virtude de uma delação partida de seu interior. Muito provavelmente teria sido essa tentativa conspiratória que o *Diário de Pernambuco* chamava de “*scenas luctuosas*” e associava a Agostinho, muito embora deva ser ressaltado que Moura não fez nenhuma alusão a algum combate na ocasião. Agostinho teria então, escapado para Pernambuco após o término da rebelião, “*na intenção, sem dúvida, de propagar entre nós as idéias que lá não poderão vigorar*”⁶⁷. Não era à toa, portanto, que os desembargadores questionassem a Agostinho se o mesmo já estivera na Bahia. “*Estive lá em 39*”⁶⁸, respondia. Um ano depois da Sabinada, quatro antes da insurreição esquecida. Contudo, havia um detalhe desta última que se adicionava às expectativas das autoridades.

Do domicílio à rebelião

A leitura que Clóvis Moura fez da documentação da rebelião de 1844 chamou a atenção para o lugar que as *casas* dos envolvidos tiveram no preparo da sublevação. Depois de arrombada, foram encontrados, na casa do preto Marcelino de Santa Escolástica, pacotes que o registro policial afirmou serem “*todos de couzas que se dizem de feitiçaria e malefícios*”. O domicílio do preto já era visado pela polícia; nela “*entravam diariamente muitos africanos de um*

⁶⁷ LAPEH, *Diário de Pernambuco*, nº 216, 29/09/1846.

⁶⁸ *Idem*.

e outro sexo sem haver para isso hora determinada, nem saber o motivo para que”. A desconfiança residia o fato de “*ter o acusado se envolvido na insurreição próxima passada*”, alusão aos acontecimentos de 1835. Outra casa bastante movimentada em 1844 era a de Francisco Lisboa, preto alforriado. Conversas e risos já haviam sido notados na residência e tal como Marcelino, Francisco também teria participado do Levante dos Malês (Moura, op. cit.:162).

Essa recorrência da “*habitação*” nos registros policiais e nas notícias da imprensa nos leva novamente às reflexões de Mayol: “*a diversidade dos lugares e das aparências nem se compara à multiplicidade das funções e das práticas de que o espaço privado é ao mesmo tempo o cenário próprio para mobiliar e o teatro de operação*” (MAYOL, op. cit.:205). Quando escrevia da década de oitenta do século passado, Mayol se amparava nas experiências de seu bairro, um subúrbio de Paris. Mas parece-nos que esta perspectiva, a do domicílio tomado por um “*teatro de operações*”, representa bem o uso que escravos livres e libertos faziam dos seus lares de um lado, e por outro, era também norteadora das medidas preventivas e averiguações da polícia da primeira metade do dezenove.

Em 1835, através dos depoimentos colhidos após o Levante dos Malês, ficou sabido que muitas casas de africanos, escravos, gente livre e mesmo estrangeiros tiveram um papel crucial para a tentativa de sublevação. No fundo de uma das casas, pertencente a um inglês, funcionava uma sociedade secreta de escravos, sendo James, escravo do dito inglês, um dos líderes. Nesse levante, os exemplos se multiplicam: diversas casas em lugares vários serviram como lugar seguro, onde se podia conspirar longe de “*olhares indiscretos*”. E mesmo assim, os olhares das autoridades passeavam pelos habitáculos, rastreando sinais de desordem. Do clube já referido, se diria que “*já havia contra ele denúncia feita pelo inspetor de quartelão Antônio Marques, ao juiz de Paz do distrito*”. Aparentemente, nenhuma providência teria sido tomada na ocasião da delação (MOURA, op. cit.:153)⁶⁹.

No começo de 1846, nota-se, através de uma operação preventiva por parte da polícia, um maior cuidado com reuniões ou movimentações estranhas em casas de africanos na província de Pernambuco. Segundo um periódico, a cidade, já havia alguns dias, ouviam falar de uma tentativa de insurreição de africanos. As autoridades de imediato organizaram uma busca nas casas de africanos suspeitos, nada encontrando, porém, que pudesse incriminá-los. Contudo, o articulista

⁶⁹ Para uma análise mais detalhada da revolta dos Malês vide *Rebelião escrava no Brasil – a história do Levante dos Malês*. (REIS, 2003).

se fazia admirado, pois nem utensílios domésticos foram encontrados na ocasião, o que fazia crer, que os implicados haviam sido anteriormente prevenidos da busca.

A questão parecia ser mais complicada. Desconfiava-se que as armas não encontradas eram escondidas por escravos pertencentes a ingleses, “*os quaes não só não são pesquisados por seus senhores sobre tramas semelhantes, como podem facilmente comprar à elles quaesquer armas, ou a pretexto de negociarem com ellas, ou de encomendas de que alguém tenham*”. É sugerido ainda providências que, dizia saber, provavelmente surtiriam pouco efeito, uma vez que se chocariam nas mediações do consulado inglês na província⁷⁰. Este destaque nos permite inferir que as autoridades baianas, já avisadas do funcionamento de um clube sedicioso, possivelmente tiveram dificuldades para investigar seu funcionamento, devido à casa apontada pertencer a um estrangeiro.

Anos depois do caso de Agostinho, a casa de um africano residente em Pernambuco seria alvo da atenção policial. Tratava-se de Rufino José Maria, o Divino Mestre segundo. Natural da Costa, Rufino fora acusado de liderar uma ramificação da seita de Agostinho, e segundo a imprensa, “*vivia (Rufino) em sua casa sem outra indústria mais do que a de dar fortuna aos que o procuram, empregando para isso, o poder ou ciência que lhe vem de profeta, sem se saber qual seja o caminho*”⁷¹. Na década de 1870, era lembrado aos súditos do Rei do Congo, em nome do mesmo, “*que a licença dada pelo Ilmo. Sr. Dr. Chefe de polícia foi somente para se reunirem no largo da Casa de Detenção, e não na casa de qualquer súdito [...]*”⁷². Em 1877, a polícia dava continuidade ao combate aos “*especuladores da ignorância popular*”, e na casa de um apontado, acabou por encontrar um templo, sendo detidos um outro Divino Mestre e sua sacerdotisa⁷³. Pouco mais de um mês do ocorrido, alguns africanos livres de crença maometana, requerem, e com sucesso, liberdade para praticarem seu culto em suas casas, “*sem ofensa à moral pública*”⁷⁴.

A estranheza que, porventura, nos cause essa permissão pode ser diminuída por uma sugestão de José Antônio Gonsalves de Mello, com a qual concordamos em parte. Para Mello, os requerentes estariam sendo instruídos por bacharéis de Direito na redação de sua petição. Sua hipótese se baseia na alusão ao artigo quinto da constituição imperial, que regulava o culto doméstico de outras religiões que não a católica (MELLO, 1996:55-6). Da nossa parte, o

⁷⁰ LAPEH, Diário de Pernambuco, nº 1, 02/01/1846.

⁷¹ Idem, nº 130, 13/06/1853.

⁷² Ibidem, Idem, 28/06/1873.

⁷³ Ibidem, Idem, nº 147, 06/07/1877.

⁷⁴ Ibidem, Idem, nº 180, 13/08/1877.

deferimento da petição deve-se menos à letra da Lei, e mais para o modo como a autoridade competente a interpretou na ocasião. Efeitos do jurídico à parte, estes exemplos posteriores ao caso de Agostinho nos mostram que durante quase todo o Império o exercício de uma devoção domiciliar longe de padrões identificados como cristãos encontrou amiúde barreiras para se desenvolver.

Exercitar a fé numa outra religião que não a do Império a “*portas fechadas*”, soou por vezes como disfarce para outras práticas. No caso mesmo de Agostinho, pesava sobre suas reuniões devocionais, a suspeita de que fossem apenas um cosmético de uma organização insurrecionista (CARVALHO, op.cit.:11) Em 1852, Manoel Ferreira, indiciado pelo Tribunal da Relação por atirar com uma clarineta em Bernardo de Souza Fortaleza, desconfiava que a “*doutrina cristã*” que este dizia ensinar à sua mulher dentro de sua casa, era apenas um pretexto para encobrir a fornicção de ambos⁷⁵.

No âmbito legal, a casa figurava dentro da definição do que seria uma sociedade secreta: “*a reunião de mais de dez pessoas em uma casa, em certos e determinados dias somente se julgará criminosa quando for para fim de que se exija dos associados e quando, neste último caso, não se comunicar em forma legal ao juiz de paz do distrito em que se fizer a reunião*” (apud MACCORD 2001:185). Era o olho do poder atravessando o privado, convidando-o para a luz do dia.

Os exemplos acima relacionados nos deixam perceber que para as autoridades do Império, a ingerência sobre certos domicílios cuidava de uma medida preventiva contra uma série de condutas consideradas marginais. Nessa orientação, Agostinho parecia somar em sua residência, às vistas legais, um conjunto de práticas desviantes: era mestre de primeiras letras ensinando a seus alunos, até onde nos sugere os registros, uma outra forma de interpretar as Escrituras⁷⁶; consumia a Constituição de modo a praticar uma religião diferente da oficial e, pior, não identificada; unia, com seu culto, crioulos, pretos, africanos, além da suspeita de fiéis escravos; era freqüentado por indivíduos de profissões diversas da sua, como era o caso de um seu aluno, o carpinteiro Manoel do Nascimento⁷⁷. Seu depoimento revelava aos desembargadores que um

⁷⁵ IAHPG, Tribunal da Relação, Apelação cível de Bernardo de Souza Fortaleza. 1852, cx. 1.

⁷⁶Percorrendo as folhinhas de algibeira da década de 1840, em nenhuma delas Agostinho figura entre os professores licenciados para o exercício de mestre de primeiras letras. APEJE, Folhinhas de algibeira, 1846; 1847.

⁷⁷APEJE, Hemeroteca, Diário Novo, nº 234, 30/10/1846. Este último ponto pareceu alarmar os Desembargadores: “*E como ia na casa de Agostinho, sendo carpinteiro e elle alfaiate*”? Esta preocupação sugere que mesmo extintas as Corporações de Ofício, as práticas do Império continuavam a estimular a segregação de indivíduos por profissões.

caixão de costuras poderia ter outras funções que não a do ofício; os versos ABC eram guardados ali, por sua mulher. “Cada um sabe que o mínimo apartamento ou moradia revela a personalidade de seu ocupante [...] o jogo das exclusões e das preferências [...] a escolha dos materiais [...] um livro aberto [...]” (MAYOL, op. cit.:203-4) Documentos guardados num caixão de costura. As autoridades não precisaram ler Mayol para julgarem a personalidade de Agostinho como sediciosa.

1.2 As credenciais da desordem

Ficou dito em algum momento da seção anterior que o esforço das linhas que se seguiram consistiu em evidenciar menos Agostinho e mais os problemas que as autoridades da província pernambucana, em suas mais diversas orientações políticas, buscavam dirimir. Contudo, é possível argumentar que a *fabricação* do caso não poderia contar com este único ingrediente; acrescentar-se-ia então uma série de práticas encetadas por Agostinho e que requereram das autoridades uma pronta atenção. Mas a questão assim posta pode nos fazer pensar que o medo da haitinização do Brasil, a atenção para as conexões que elementos de diferentes províncias mantinham entre si e o olhar preventivo sobre certos domicílios, só ganhava sentido em sua relação com indivíduos julgados credenciados para a desordem, e que tal credenciamento guardasse algo de natural, revelando a essência de um subversivo. O nosso réu guardava em casa, dizia o *Diário de Pernambuco*, versos sobre o Haiti; conheceu Sabino; praticava em seu domicílio um culto alienígena. Poder-se-ia então, bater o martelo, encerrar a questão, e se afastar de Agostinho, deixando-o imerso no mesmo tempero da ocasião.

Não aceitando esta orientação, o nosso objetivo nesta seção será a *desnaturalização* desta relação entre as credenciais da desordem e a ontologização dos que potencialmente eram vistos como subversivos na medida em que se possa fazer aparecer qual o critério norteador da mesma, oferecendo os resultados desta desmontagem como uma segunda alternativa de leitura do caso, possibilitando a construção de uma outra identidade política para Agostinho - ou apenas o esvaziamento desta apresentada até agora—, que se afaste daquela, forjada à época e, posteriormente rearranjada – mas sem perder suas características – por parte de alguns

Pode-se fazer uma aproximação de várias instâncias do Império com esta perspectiva. As Irmandades e os Governadores de pretos são um exemplo disto.

historiadores. A diretiva da nossa sugestão é que o olhar das autoridades que gerenciavam o caso de Agostinho estava atento para os *processos de politização* que certos detalhes da vida daquele parecia acusar de tê-los vivenciado. Essa formação política, ali tomada por negativa, ganhava sua forma por intermédio de *instâncias, agentes, topos e atos de politização*: uma formação militar, contato com elementos produtores e portadores de idéias e práticas subversivas, circulação pela geografia dos conflitos, ensino “subversivo” das primeiras letras, estes e outros casos concorriam como elementos que cimentavam uma cultura política de todo contrária ao mundo da ordem. O problema de Agostinho era que as acusações das quais foi alvo, denunciavam sua ligação com uma séries de práticas consideradas denunciadoras da desordem. Vejamos em quais circunstâncias.

Ao apresentarmos o tratamento dado a Sabinada por certos círculos da imprensa de Pernambuco, ao final relacionamos aqueles registros com as respostas de Agostinho que afirmavam ter ele conhecido Sabino, podendo ser inferido, caso tivesse sido comprovada sua participação no movimento daquele, sua opção política, naquele momento, se podia passar por republicana. Um contato, portanto, com um *agente de politização*.

A existência de papéis que falavam do Haiti indica um outro nome. Hippolyto, filho de um ex-tesoureiro da Irmandade dos Martírios lotada em Goiana, era apontado por Agostinho como responsável de ter passado à sua mulher os versos. Mas, Agostinho dizia nada saber deles, que pouca idéia fazia dos seus motes. A *Insurreição Esquecida* de 1844 também o teria colocado em contato com outros *agentes*, agora anônimos. Sua aludida “*fuga*” para a província pernambucana foi sentida como estratégica, posto que motivada pela possibilidade de implementar “*as ideas, que lá não poderão vigorar*”⁷⁸. Lembrando que o “*lá*” referia-se a província baiana, essas duas convulsões serviam ainda para o inserir entre os *transeuntes* de locais em ebulição, colhendo destes, exemplos de subversão.

Seu procedimento— um em particular—, o apontava como praticante de *atos de politização*: alfabetizar seus fiéis o empurrava nesta direção. Aprendera a ler e escrever autorizado por Maria Euzébia da Conceição, senhora de sua mãe, motivada pela estima que devotava à escrava. Agostinho amarrava assim, sua experiência de letramento a um fundo emotivo que os cientistas sociais aprenderam desde muito a desconfiar. Quem quer, a exemplo, que se utilize do instrumental forjado por José de Souza Martins (MARTINS, 1999), poderá

⁷⁸ LAPEH, Diário de Pernambuco, 26/09/1846.

arriscar uma leitura deste verniz afetivo encerrando-o na redes de relações clientelistas que conferiu uma marca indelével à historicidade da Nação. A conclusão é significativa: Agostinho entraria nas estatísticas— que quase não deixam ninguém do lado de fora— dos indivíduos atravessados pelas práticas afetivas que serviram de néctar para o patrimonialismo responsável pelo atraso brasileiro, visto aqui menos em sua oposição ao progresso, e mais como táticas disseminadas de poder⁷⁹.

Afastando-se ou não desta perspectiva, a dificuldade de acesso às letras na América portuguesa tem sido um problema que vem animando debates na historiografia do Império, e experimentando uma série de mutações de enquadramento: saindo do simples “*desleixo*” que marcara toda a experiência colonial (HOLANDA, 1995), para ser apreendida como uma das estratégias para unificar as elites, concorrendo assim para a construção da ordem (CARVALHO, 1980), se estabelecendo finalmente como elemento fundamental para concretizar a restauração da moeda colonial – romper com a metrópole mantendo ao mesmo tempo monopólio do sistema escravista -, encarada em termos de uma expansão da riqueza e felicidade de sua classe senhorial e dirigente (MATTOS, 1987). Todas essas orientações guardam em comum uma análise da questão numa escala ampla: atribuem seus significados dentro da experiência total de uma colônia portuguesa assentada sobre uma ordem escravocrata. No entanto, entendemos que para o caso de Agostinho, estaríamos em vantagem se encontrássemos uma perspectiva de análise que valorizasse uma mudança na escala de observação; que desloque os contornos do problema do acesso às letras de uma análise mais ampla da ordem escravista para uma mais cirúrgica, valorizando um dos elementos daquela ordem: o escravo.

Um passo inicial nesta direção foi dado por Adriana Maria Paula da Silva. Em seu *Aprender com perfeição e sem coação*, a autora, apoiada em pistas recolhidas de Sidney Chalhoub, apostou no acesso dos escravos às primeiras letras, relacionando esta hipótese com as “reinvenções” por parte dos cativos de “*outras possibilidades de experiência de liberdade*” (SILVA, 2000:110). Este recriar das estratégias que tornassem a liberdade um investimento concreto, aparece na argumentação da autora, como uma tentativa de superação das práticas legais e de estereotipia que permitiram com que a construção do Império e de sua classe dirigente

⁷⁹ *O poder do atraso: ensaios de uma sociologia de história lenta*. 2ª. ed. São Paulo: Hucitec, 1999. Também se utilizando do modelo weberiano, veja Raimundo Faoro, *Os donos do poder: a formação do patronato político brasileiro*. São Paulo: Globo, 1996. Para quem quiser consultar um olhar estrangeiro sobre a questão deve conferir o trabalho de Richard Graham, *Clientelismo e Política no século XIX*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1997.

se fizesse dentre outros modos, na limitação do acesso à propriedade aos “não-brancos”, travando, em última análise, uma isonomia para brancos e homens de cor no exercício da cidadania.

No decorrer de sua narrativa, Silva nos deixa pensar que o acesso dos escravos às experiências de letramento era forjado num emaranhado de significados diferentes – divergentes por vezes– sobre a problemática da instrução: se para os construtores do Império um mínimo de instrução era necessária para os populares com vistas de manter as hierarquias e integrar o Império à Civilização, para muitos senhores, alfabetizar seus escravos, tratava-se de uma resposta a um mercado de trabalho acirrado e em constante tensão entre os nacionais brancos e não-brancos, livres e libertos, escravos e estrangeiros, estes sobretudo portugueses. O letramento, portanto, figurava para os senhores como uma “*especialização*” a mais para seus escravos, os de *ganho*, sobretudo, tornando-os mais competitivos no mercado urbano. Um anúncio de jornal recolhido da década de 20 por Algranti foi utilizado pela autora como um índice desta sugestão. Nele, se oferece “*aprendizagem de jardineiro, cocheiro ou cozinheiro, além de ler, escrever e contar e cozer [...] aos negros e negras de 8 a 10 anos numa organização da Rua direita*” (apud SILVA, op. cit.:105). Baseado nestes e outros vestígios, a autora acaba por inferir que

“Aprender a ler e escrever, para os escravos, podia significar a obtenção de um ‘ganho’ melhor; podia permitir a concorrência com os imigrantes portugueses; podia permitir o acesso e ascensão nos cargos de irmandades religiosas; podia facilitar a identificação de companheiros fugidos nos anúncios de jornais ou a prestação de serviços ‘literários’ ou contabilísticos para outros cativos ou iletrados; podia permitir a falsificação de alforrias e, pós-1841, de passaportes” (SILVA, op. cit.:105).

Podia ainda, acrescentemos, dar acesso aos escravos e egressos do cativo, às leis do Império, sendo estas por vezes, *consumidas* – como também o foi por brancos– de modo diverso de sua intenção fundante, uma vez que o lugar que cada indivíduo se posiciona torna-se o mediador das possibilidades de interpretação. O consumo do artigo quinto da Carta Constitucional por brancos e homens de cor no século dezenove pode servir como exemplo do que falamos.

Conta-nos Boanerges Ribeiro (RIBEIRO, 1979) que o debate sobre liberdade religiosa na Constituinte de 1823 tinha como questão basilar o culto protestante. Uma das linhas do debate reclamava a necessidade de um culto mais aberto para os estrangeiros, estendendo aos brasileiros

outras opções de fé e relacionando estes tópicos à questão da emancipação e do possível contingente de imigrantes que substituiria a mão-de-obra escrava. Um dos representantes desta tendência, o futuro marquês de Barbacena, viajando pela Europa, notara que a maior preocupação dos candidatos à imigração era com os empecilhos para a prática dos seus cultos com liberdade. A contar com isto, é possível que a Carta de 1824 no que concerne a afirmativa que todas as outras religiões seriam toleradas, estivesse oferecendo uma resposta favorável às diversas tendências do protestantismo, e não uma abertura para todas as religiões, incluídas aí, as não-cristãs, ainda mais que, Ribeiro acrescenta que a Carta de 1824 foi um retrocesso em relação aos debates na Constituinte.

Um dia após o que pareceu ser um consenso sobre a matéria, Maria Graham (GRAHAM, 1962) registrava em diário sua surpresa e felicidade: o Império brasileiro se mostrava liberal e civilizado, reservando a direção religiosa restrita à consciência dos indivíduos, oferecendo como conclusão um exemplo bastante significativo; a partir daquele momento, se um cidadão quisesse se tornar um árabe ... Temos em Graham, portanto, um consumo de uma matéria da constituinte pouco ortodoxo em comparação com as tramas que mediaram a solução para a matéria.

Anos mais tarde, os desdobramentos da invasão de um candomblé na freguesia de Nossa Senhora de Brotas situada na capital da província baiana, deixou transparecer que as leituras da regulação religiosa posta pela Constituição de 1824 eram conflituosas. Este episódio narrado por João José Reis, procurou explicitar quais as linhas de pensamento sobre repressão e prevenção às praticas dos escravos e libertos que circulavam entre as elites e autoridades baianas à época. Após a invasão do candomblé, Joaquim Baptista, um africano forro, morador e freqüentador do terreiro, apresentou ao presidente da província uma queixa contra o juiz de Paz que ordenara a incursão, acarretando num convite da parte do presidente à que o juiz se explicasse sobre o acontecido. Reis conclui por isso que, ao denunciarem a ação violenta daquela autoridade, os membros do candomblé “*afirmaram na prática o direito de existir e venerar seus deuses, que era negado por meio de leis locais e nacionais [...]*” (REIS, 1989:53). Reis demonstra ainda que na perspectiva do juiz, sua atitude era motivada por entender que existia uma íntima relação entre a prática do candomblé e rebelião. Mas o que nos interessa aqui é o significado que aquela autoridade emprestou à questão religiosa presente na Carta de 1824; “*fez*”, afirma Reis, “*uma leitura pessoal do direito constitucional à liberdade religiosa, permitida aos não-católicos no país [...] aquele direito valia, segundo ele, tão somente para os estrangeiros oriundos das*

‘nações políticas da Europa’” (REIS, op. cit.). A tolerância às práticas reinventadas das tradições africanas, tratava-se mais de uma avaliação política das autoridades locais, com vistas a evitar um “*mal maior*” – perspectiva fixada pelo conde de Pavolide, lembrada por Reis na análise da questão.

O interrogatório feito aos cismáticos de Pernambuco em 1846 não seria diferente. Perguntas e respostas também apontavam para uma defasagem entre a difusão da letra da Carta de 1824 e a recepção que os da “*seita*” estabeleceram da mesma. O africano forro Joaquim José Marques dizia saber que a religião católica era a oficial do Império “*porque está escripto*”. No entanto, não se considerava cometendo um crime religioso; “*se soubesse que era crime*”, respondia, “*não o tinha feito*”. E concluía: “*se estava escripto é porque não era crime*”. Esta última afirmação já não parece fazer alusão ao detalhe do tópico da Carta (a religião Católica continua sendo a oficial do Império), e sim para o ponto nevrálgico: *todas as outras religiões serão toleradas*. A opção dos desembargadores foi oferecer um novo enquadramento: “*se não é crime religioso, é crime civil você introduzir um cisma*”⁸⁰.

A inquirição de Manoel do Nascimento pode nos fazer pensar sobre quais os limites as autoridades entendiam que a Carta firmava sobre a matéria de fé. Manoel era lembrado pelos desembargadores que a “*doutrina de Jezus Christo*” e a religião do Estado eram o “*Evangelho de Jezus Christo, a tradição*”. Em outras palavras, doutrina devia ser tomada como a leitura católica dos Evangelhos somada ao que se estabeleceu pelos Pais da Igreja (Patrística), decisões conciliares, bulas e encíclicas papais, etc. Na opinião das autoridades para Manoel, Joaquim, e todos os cismáticos, a religião católica deveria figurar como única espiritualidade atraente, sedutora. Caso cuidassem de seguirem uma outra orientação, esta deveria ser a “*lei da reforma*” que, como lembravam, “*também está escripta*”⁸¹.

Ler e interpretar a Constituição ao seu modo, podia, como vimos, ser encarado como um expediente produtor de práticas criminosas. No caso dos cismáticos pode-se argumentar que o acesso dos mesmos à letra da lei pode ter sido mediado pela lente do advogado de defesa. O fato deste, em seu pedido de *Hábeas Corpus*, ter feito referências ao Código do Processo Criminal, ao Código Criminal e à Carta Constitucional, não nos impede de pensar na leitura direta da lei por parte dos cismáticos como possibilidade. Mas aqui é preciso dizer que esta perspectiva criminosa

⁸⁰ Tribunal da Relação, Interrogatório feito ao preto agostinho José Pereira apud Diário Novo (Recife), nº 234, 30/10/1846.

⁸¹ Idem.

do uso das letras foi imposta a Agostinho no trabalho de Adriana Maria Paulo da Silva, que pensou, como vimos, uma série de práticas dos escravos embasadas no letramento.

Embora o estudo de caso que lhe serviu de pressuposto para nos apresentar acesso à letra pelos escravos e alforriados tratasse da experiência de um professor de primeiras letras identificado por Pretextado dos Passos e Silva, que em 1856 requereu ao Eusébio de Queiroz, então inspetor geral de instrução pública, a dispensa dos exames de capacidade e moralidade exigidos desde 1854, Silva procurou, como já dissemos, indícios do uso criminoso das letras. Desconfiando da ausência de registros sobre estas práticas na Corte, a autora recolheu, de autores que se debruçaram sobre a documentação em outras províncias, fragmentos que sinalizavam nesta direção. Agostinho, retirado da sua leitura de Marcus Carvalho, aparece como este indício em Pernambuco, o que lhe permitiu afirmar que “*este pastor [Agostinho], um mestre divino de fato, era um perigo para ordem escravista*”, algo avaliado pela autora em função da prática de Agostinho de alfabetização dos seus fiéis e os versos ABC, “*uma espécie de ‘cartilha politizada’ que recriava o cristianismo na perspectiva do dos escravos [...]*” (SILVA, op. cit.:112-3).

Em termos comparativos, a prática da produção de registros sobre a questão do uso criminoso das letras pelos escravos foi bem mais generosa em colônias inglesas que na ex-colônia de Portugal. Emília Viotti da Costa ao evidenciar quais os fios condutores das tensões entre senhores, escravos, administradores e missionários em Demerara, nos oferece exemplos significativos do que afirmamos. Davies, um missionário da LMS, era acusado por Wray, da mesma organização, de receber “*cem dobrões por ano da Court of Policy, mas apenas com a condição de que não ensinasse os escravos a ler*” (COSTA, 1998:118). A insistência do denunciante em ensinar aos cativos faria com que fosse continuamente alvo do ódio de administradores e colonos de Demerara. Mas a oposição ao missionário nem sempre se manifestava em estado puramente afetivo; a autora nos indica através da leitura que fez do diário de Wray, que a prática de letramento deu lugar a um intenso e permanente debate sobre as vantagens e/ou perigos da mesma. O registro de um diálogo entre o missionário e Murray, administrador da colônia é bastante sugestivo. A leitura de Viotti.

“Murray disse que não daria permissão ao missionário para ensinar os escravos a ler. Temia que os negros fossem influenciados pela literatura abolicionista e citava o Haiti como exemplo dos perigos advindos da instrução. Murray externou sua preocupação no sentido de que se os escravos de Demerara

aprendessem a ler poderiam se comunicar com as ‘terras do interior pertencentes à Espanha’” (COSTA, op. cit.:123).

A narrativa da autora sobre a contraposição de Wray revela sua observação bastante perspicaz das práticas escravas e dos eventos encenados no Haiti. Quanto as primeiras, o missionário era da convicção que o acesso dos escravos às notícias subversivas não era dependente da sua alfabetização; havia agentes que liam, espalhavam notícias de fundo revolucionário; insistia “*que os escravos não poderiam aprender nos livros nada pior do que já sabiam*”. Acreditava ainda “*que ensinar as pessoas a ler era ‘era o próprio meio de preservar não só os negros como também todo o tipo de pessoa’ da corrupção incentivada por escritos malévolos*” (COSTA, op. cit.:121-4). A prática subversiva era resultante, portanto, de uma “*distorção*” que os agentes faziam das leituras dos textos aos escravos; a alfabetização dos mesmos, não se faria desacompanhar do discernimento. Quanto ao Haiti, Wray lembrava ao administrador que sua revolução fora levada a termos por gente livre e não por escravos. No embate entre Murray e Wray, a vitória se impôs, entretanto, pelo poder e não pela força do argumento.

Um outro aspecto ressaltado por Viotti, foi à atitude dos escravos diante da experiência de letramento. Servindo-se de um dos relatos do missionário enviados a LMS, conta que “*sua [do missionário] impressão era a de que os escravos estavam ensinado uns aos outros, tal a rapidez com que aprendiam.*” Na avaliação de Viotti, do material didático utilizado por Wray “*os escravos se iniciavam em alguns dos mistérios da cultura dos seus senhores*” (COSTA, op. cit.:119). A leitura, por tanto, revela aos escravos o funcionamento dos códigos dos senhores e isto seria oportunamente usado para convulsionar a ordem escravocrata. Desse modo, nos diz a autora mais adiante, que “*quando os senhores proibiam-nos a ler, os escravos apegavam-se à leitura como um instrumento quase miraculoso, e lutavam com todos os meios para dominar essa arte*” (COSTA, op. cit.:148). A medida do valor das letras era diretamente proporcional à violência da repressão ao acesso às mesmas.

Para o Império brasileiro, Silva ao refletir sobre as análises de Ilmar Mattos sobre o papel da província carioca como um laboratório de experiências de instrução pública forjado pelos saquaremas, acaba se afastando do autor ao demonstrar uma série de experiências anteriores com a mesma orientação. Oferecendo-nos como uma de suas evidências a lei mineira de 1835, salienta que a mesma “*previa também a instrução feminina e proibia a freqüência das escolas públicas*

aos escravos” (SILVA, op. cit.:55)⁸². Se em função de um uso criminoso das letras não sabemos. O certo é que, a despeito das políticas públicas que inibissem a alfabetização de cativos, estes eram iniciados na leitura, o que, para muitas autoridades da época e historiadores contemporâneos, permitia por si só, uma prática marginal caso se quisesse. Cativos e alforriados podiam ser acionados pelas autoridades em função disso, como Agostinho e seus fiéis. No seu caso, o único inconveniente foi o constrangimento: as autoridades nada puderam concluir.

Pesava também sobre Agostinho a acusação de ter desertado do Exército. Contraditoriamente, o Exército se inscrevia como uma instância politizadora, e por isso mesmo problemática. E isso contrariava suas origens, suas intenções. Num trabalho onde o foco procurou iluminar relação entre a montagem da organização militar e necessidade do estabelecimento da “*boa ordem*” na sociedade colonial, Kalina Vanderlei Silva (SILVA, 2001) foi ao nervo do problema. A autora, atenta às sugestões de Foucault, buscou traçar a *genealogia da disciplina* e do próprio *militar* na Europa, as estratégias de formação militar em Portugal, apresentando aos leitores as defasagens da montagem do mesmo aparelho em sua colônia.

Mesmo admitindo que o êxito do aparelho militar montado na colônia, em termos de controle social, só foi possível devido a sua dupla função— qual seja a de evitar os distúrbios na sociedade colonial e dar uma função social para indivíduos que não foram absorvidos pela empresa açucareira—, Kalina Silva não se detém somente numa análise do papel do Estado para a montagem da instituição. A autora prosseguiu sua análise demonstrando as estratégias de resistência ao militarismo que provocaram sua desestabilidade ainda durante os tempos coloniais, prosseguindo pelo Império e nele se impondo. Esclareceu também que as origens das vexações que a instituição enfrentou podiam ser encontradas no interior da própria instituição: a dificuldade de manter as tropas, seja no tocante a sua remuneração, seja na questão de sua

⁸² Recentemente Silva vem criticando algumas linhas de sua análise. A autora, por exemplo, tem procurado diminuir o corte étnico que marcou suas pesquisas sobre as práticas de letramento entre os escravos. Num artigo em que apresenta um balanço do seu trabalho e sugere novas direções para a temática a autora assim se refere: “*tenho a impressão de ter limitado, reduzido Pretextato apenas à sua condição mais geral de ‘preto’ se procurar vê-lo, conforme deveria, como um professor da corte. Teria eu sucumbido, sem querer, à tese de Bernardo Pereira de Vasconcelos que, nos idos de 1826, sustentou que, do ponto de vista jurídico, ‘a presunção é que um homem de cor preta é sempre um escravo’?*” E continua: “*enquanto viveu a escravidão, isto é inegável, homens e mulheres africanos ou afro-descendentes foram escravizados e, como escravos, estiveram submetidos aos limites da violência que esse tipo de relação de produção, na modernidade, foi capaz de forjar. Entretanto, isso não significa que todos os não-brancos foram escravos e que todos lutaram deliberadamente, desde tempos remotos, pela liberdade ou pelo fim da escravidão como instituição*”. *A escola de Pretextato dos Passos e Silva: questões a respeito das práticas de escolarização no mundo escravista* In Revista Brasileira de História da Educação, julho de 2002, nº 04.

subsistência; os elementos à margem que recrutava, e outras tantas idiossincrasias, somaram-se como detonadores da desordem.

Os registros sobre as práticas subversivas de muitos soldados dariam, desde cedo, um corte acentuadamente étnico para a questão. Não raro, elementos de cor seriam apontados como participantes de muitos dos levantes militares que correram no Império. Para Pernambuco, Marcus Carvalho (CARVALHO, op. cit.:2002) vem insistido nessa questão, colhendo registros que indicam os temores das autoridades sobre a prática de armamento de negros e pardos, que “*teria os seus desdobramentos mais violentos em fevereiro de 1823, resultando num levante militar, tendo à frente o capitão Pedro Pedroso, um pardo nomeado Comandante das Armas pró-tempore*” (CARVALHO, op. cit.:122). Exemplos desses temores podem ser encontrados em vários outros locais do Império. Agostinho inspirava essas realidades.

Mas seja qual for o peso que se dê aos termos que identificaram e identificam Agostinho, pensamos que este procedimento se estabelece a partir de um equívoco: vemos na ênfase nos *processos de politização* uma *automatização* destes mesmos processos: os *atos, agentes, instituições e topos* de politização parecem agir independentes do arbítrio dos indivíduos, de forma decisiva e irresistível. Essa crítica, no entanto, não quer abrir mão da politização através destes elementos como prática possível. Num processo de revogação de alforria que o Tribunal da Relação de Pernambuco arbitrava na década de 1820, várias testemunhas de acusação foram unânimes em afirmar que o réu dizia a todos que sua intenção de se integrar às forças armadas era “*para poder mandar*”⁸³. Possível, portanto, mas até que ponto recorrente? De qualquer modo, um autor que compartilha a compreensão de que havia certas vantagens na vida nas casernas para escravos e libertos, nos oferece indícios de que as práticas de muitos indivíduos que serviram as forças armadas podem nos servir de contraponto à essa mesma politização transgressora que se é proposta por alguns historiadores.

Analisando a *vida, tempo e pensamento de um homem livre de cor*, Eduardo Silva (SILVA, 1997) buscou “*recuperar*” o dia-a-dia de escravos e libertos dentro do seu ambiente cultural e universo simbólico. Cândido da Fonseca Galvão, ou, como preferia ser chamado, Dom Obá II, D’África, foi escolhido por Silva como fio condutor da análise a que se propõe. E entre os textos do Dom que Silva extrai dos jornais da Corte, encontram-se aqueles nos quais Galvão, auto-intitulado e reconhecido por seus súditos, príncipe, imprime significados à sua experiência

⁸³ IAHGP, Tribunal da Relação, Apelação Cível do preto Francisco da Costa. 1827, cx.2.

militar. Nestes fragmentos desfilam o orgulho do Dom de ter servido como Voluntário na Guerra do Paraguai. E, em certa ocasião, lembrava o alferes Galvão a Pedro II que “*quando de todos os ângulos do Império soou o aflito brado, e os corações entusiastas dos filhos do Cruzeiro, possuídos do mais vivo e denodado patriotismo, correram pressurosos a reivindicar a honra da pátria vilmente ultrajada*” (SILVA, op. cit.:41). Sentia-se, portanto como um dos “*filhos do Cruzeiro*”, e seu serviço como Voluntário, não teria ocorrido forçadamente, como muitos “*voluntários de corda*”, termo alusivo aos expedientes violentos utilizados para o recrutamento das camadas mais pobres. Do teatro de operações, foram vários os relatos referentes ao bom comportamento dos zuavos negros, da boa aparência dos mesmos, da coragem e imediatismo de suas ações.

Findada a Guerra e tratando as autoridades de desarmar os voluntários em virtude dos receios de que os mesmos comprometessem a ordem pública, iniciou-se uma batalha dos voluntários para um reconhecimento social. No entanto, esta seria travada no âmbito legal. Galvão mesmo solicitou deferimento a seu ofício que pedia a confirmação do seu posto honorário e medalha que decorria de tal posição. Mais tarde recorreria novamente as autoridades competentes, desta vez para solicitar sua incorporação a Companhia de Inválidos, na província da Bahia. E não somente ele: Agostinho Petra Bittencourt, José Dias de Oliveira e tantos outros procuraram pelas vias legais o reconhecimento de suas cidadanias (SILVA, op. cit.:58-60). Mas o caso do alferes Galvão parece-nos o mais significativo: sua convicção de pertencer a uma genealogia real, seus serviços prestados a Pátria, sua mediação entre o Imperador e a pequena África, seu letramento, todo seu potencial parecia direcionado para uma defesa incontestada ao Imperador e a Monarquia, podendo ser visto amiúde prevenindo os críticos da Coroa, e em letras garrafais que o Império necessitava de “*evolução*”, não “*revolução*” como gritavam os outros. Atitude política e apego ao poder? Sim, mas uma política que em nada apontava para a transgressão, que não abalava os extertores do sistema; busca de um poder que podia bem ser traduzido como uma necessidade de reconhecimento. Portanto, se os escritos do alferes não eliminam os testemunhos sobre um alforriado que queria “*mandar*”, eles nos são suficientes para afirmar que não existe uma politização - transgressora – automática.

Mas a automatização dos processos de politização não explica totalmente o “*transgressor*”, que as autoridades identificavam em Agostinho. Todos eventos que se ofereciam como termômetros de sua periculosidade só serviram como indicativos porque dispostos em

seqüência, encadeados. Amarrados a Agostinho de modo tão íntimo que pareciam perder o seu caráter de *artefato*, fazendo-nos senti-las como algo natural, espontâneo. Esta radiografia, por ser seletiva— em função da memória— acabava por produzir indivíduos que se adequassem aos critérios de construção de identidades subversivas. Na prática policial e jurídica o criminoso era “criado”, não no sentido da criação da marginalidade, e sim na definição do seu perfil; é a partir daí que se procurava e valorizava certos indícios.

Foucault propôs para a compreensão da prática judicial que, se a culpa de um réu não pode ser provada com uma ou mais provas “*inquestionáveis*”, o suspeito poderia ser punido em função da agregação valorativa dos indícios a ele ligados. De suspeito a criminoso, era tênue a distância (FOUCAULT, 1997:33-4).

A questão básica é que a *história de vida* fabrica e cristaliza identidades para os indivíduos. Onze anos antes do caso de Agostinho, Pierre Rivière, numa pequena aldeia francesa escrevia a biografia de sua família, com vistas de justificar o parricídio que cometera. Surgia assim, um seu pai abatido e humilhado, fustigado pela mulher, opressora e encolerizada, que contava com a ajuda de uma de suas filhas, cópia reduzida da matriarca. Quanto ao próprio Rivière, ele vai surgindo desajustado, cultivando uma religiosidade febril e delirante, uma personalidade ao final capaz de alimentar os embates entre psiquiatria e a medicina legal, num jogo que buscava a legitimidade do uso da primeira no âmbito jurídico (FOUCAULT, 1977).

Efeito conseguido em função das fatias de vida familiar que ofereceu, das cores que escolheu para representá-las, do encadeamento que a narrativa urdiu. E o mesmo Foucault que nos apresenta Rivière nos chama atenção para o fato que a biografia não nos informa sobre o indivíduo, que este não é fundante; “*é preciso*”, dizia, “*se livrar do sujeito constituinte, livrar-se do próprio sujeito, isto é, chegar a uma análise que possa dar conta da constituição do sujeito na trama histórica*”. De constituinte para constituído. Traçar uma biografia de Agostinho como possibilidade de compreensão do mesmo, trata-se de perseguir “*sua identidade vazia ao longo da história*” (FOUCAULT, 1987:7).

A continuidade do olhar e da ingerência sobre Agostinho não contou com a ajuda das suas palavras. Dizia ele às autoridades que nada sabia sobre o conteúdo dos versos ABC, muito menos ousou uma interpretação; se ainda os tinha era porque não lembrou de jogá-los fora. Nunca os fez circular entre homens de cor, não era seu autor. Conheceu Sabino como oficial de milícias, e seu destacamento para o serviço era apenas uma das várias funções resultantes do seu ingresso

naquela comoção, e esta adesão tinha sido apenas em obediência ao chamado do comandante de armas⁸⁴. O corpo das perguntas sobre sua conduta política recebia assim respostas onde Agostinho procurava se colocar sob o signo da ordem.

Mais de uma década depois, um outro personagem também era fabricado, desta vez sob o horizonte da literatura. Gilliatt, nascido da pena de Victor Hugo, figurava como um controvertido personagem em *Os Trabalhadores do Mar*. Cuidou Hugo de mostrar como Gilliatt agregava em si elementos de uma má reputação. Mas não parou aí; o autor fez questão de mostrar os procedimentos que faziam com que o personagem gozasse de uma cerrada impopularidade. “*Nas aldeias*”, dizia Hugo, “*colhem-se os indícios, comparam-se: o total faz a reputação de um homem*” (HUGO, 2003:33). Tal como Agostinho os receios que caíram sobre Gilliatt emergiam da ignorância; o primeiro era julgado pelo estranhamento que causava as autoridades, no segundo, a estranheza atingia sua própria comunidade. Ambos ainda compartilhavam de um instrumental que para muitos parecia mágico; para outros tantos, perigoso: eram letrados. E o que Hugo constatava em Gilliatt, nos apropriamos, dado às similaridades, para Agostinho. “*Em suma, era apenas um pobre homem sabendo ler e escrever*” (HUGO, op. cit.:41).

⁸⁴ Tribunal da Relação, Interrogatório feito ao preto agostinho José Pereira apud Diário Novo (Recife), nº 234, 30/10/1846.

CAPÍTULO II

Divino Mestre

Ou

A Devoção de Fronteira

“O poema que faço fala do vazio, do meu vazio. Não conheço outro”.

Rubem Alves,
Da Esperança

Ser apenas um pobre homem que sabia ler e escrever, pode não ter significado muito para Agostinho em termos de um uso instrumental das letras para uma prática política subversiva. No entanto, no tocante a sua religiosidade, suas práticas pareceram seguir um caminho inverso. Rompera com a Igreja Católica e isto significava não somente estar fora do seu arraial mas também representá-la de uma forma pouco generosa. Os desembargadores mostram-se interessados em saber o que sua devoção significava para si e para seus discípulos.

Legalmente, podemos pensar que esta ingerência dos desembargadores 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. Neste capítulo buscaremos apresentar uma leitura das práticas religiosas dos *agostinhos* no mercado religioso na província pernambucana e os sentidos daí decorrentes. Ao utilizar o termo mercado religioso, estaremos próximos das concepções de Pierre Bourdieu. Assim o mercado religioso será tomado 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*” (BORDIEU, 1999:57). Para Bourdieu, a movimentação do capital religioso acontece em diálogo com o capital político.

2.1 Intervenções do divino

Dizíamos nas primeiras páginas do capítulo anterior que “à vontade” não era bem o modo como Agostinho se sentia com a alcunha de *Divino Mestre*, ao menos em presença das autoridades: disse ele, “*o povo quem diz isto*”. Sua inspiração divina era, respondeu ainda, “*indiferente [...] para que o povo me trate com este nome*”¹.

O termo “*povo*” na resposta de Agostinho parece, ao 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 nosso já conhecido africano forro, Joaquim José Marques “*que se denunciou, dizendo, 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 [...]*”². Por que, a despeito do seu trabalho de alfabetização vinculado ao ensino das Escrituras, o nosso *Divino* não se deixava ver assim? Pensar aonde e como circulava o termo na primeira metade do dezenove pode nos esclarecer sobre o sentido que lhe emprestou a época.

Em 1837 o termo circulava entre os escritos de Lopes Gama, o padre Carapuceiro. A ocasião do seu artigo sugere abertamente a indisposição de certos setores católicos em relação aos “*progressos*” da missão protestante metodista no Rio de Janeiro. Naquela oportunidade, *O Carapuceiro* 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 [...]*”. Em seu texto, portanto, “*Divino Mestre*” era utilizado como garantia de uma reta doutrina, em oposição aos “*desvarios, as opiniões privadas de cada Religionario [...]*” (GAMA, 1983b, s/n).

Estendendo a polêmica com os metodistas para os dois números subseqüentes do seu periódico, *O Carapuceiro* fazia do “*Divino Mestre*”, um termo recorrente. No *Continuações do Artigo Hereges Methodistas Episcopaes & c.*, afirmava o padre que “*o sacerdote catholico he sucessor dos discípulos, que pregarão o Divino Mestre*”. Investindo contra as idéias de Bentham

¹ Tribunal da Relação. Interrogatório feito ao preto Agostinho José Pereira apud *Diário Novo* (Recife), nº 234, 30/10/1846.

² LAPEH, *Diário de Pernambuco*, nº 216, 29/09/1846.

em *O que Pode a Religião de Jesus Christo*, o mesmo padre é da convicção de que “só a moral do Divino Mestre nos porá no caminho da virtude” (GAMA, op. cit.).

Em seus escritos de 1839 aparece, vez por outra, o termo. Seja em *As Idéias Religiosas no Brasil* onde, diferente de certas filosofias que para *O Carapuço* já davam sinais de declínio em seus sistemas, o catolicismo “vai fazendo espantosos progressos, verificando-se a promessa, que a Igreja fizera o Divino Mestre”; seja utilizando o codinome Sempronio, afirmando a “um amigo” que o uso da violência ou da política por parte de dos sacerdotes são “*cousas diametralmente oppostas ao espírito de mansidão, humildade, que lhes ensinára o Divino Mestre [...]*”. E ainda, ao enfatizar ao mesmo amigo, em outra oportunidade, o que já afirmara: certas funções seculares eram vetadas aos padres, pois “*nem se compadecem [as funções] com o espírito de doçura, e mansidão, que lhes ordenou o Divino Mestre*” (GAMA, op. cit.).

Circulava também em 1846. O uso desta expressão coube ao Monsenhor Bidini. O sabemos em virtude de um sermão deste Monsenhor, dirigido a comunidade de alemães católicos em Petrópolis, e que foi publicado como excerto pelos subscritores do *Diário de Pernambuco*. Em seu sermão, 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 [...]*”³.

Bem no calor dos combates nos quais pelejava Agostinho, encontraremos um mesmo uso para o termo, entretanto relacionando-o diretamente ao cismático Recomendando prudência na condução do caso, Borges da Fonseca informava os seus leitores sobre o andamento do caso do “divino mestre” – assim mesmo em minúsculo -, destacando que era como chamavam o seu cliente, não sem antes classificá-lo como um indivíduo sem ilustração, “*para poder apresentar-se como xefe de uma reforma qualquer*”, para adiante afirmar que Jesus Cristo “*o Divino Mestre - agora em maiúsculo - quer falar a razão, quer alcansar a consiensiá*”. Havendo estabelecido a diferença entre os divinos, Borges procurava tranquilizar os católicos, pois, “*esse sisma não pode jamais ser fatal a relijião do Estado [...]*”⁴.

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 dezenove, e deverão ser analisados com vagar em ocasião mais oportuna. Por hora, basta-nos ressaltar que nos dois

³ LAPEH, *Diário de Pernambuco*, nº 213, 25/09/1846.

⁴ APEJE, *Hemeroteca, O Nazareno*, nº54, 26/09/1846.

casos, juntamente com o artigo de Borges da Fonseca, o termo em questão, é utilizado como indicativo do Magistério da igreja católica. Da exclusividade deste magistério, aliás. Mais que isso: ele estabelecia uma verdade - nesse sentido, o termo é uma das engrenagens de uma tecnologia de verdade, bem ao modo foucauldiano—; seu uso é combativo, bélico: seja no *Carapuiceiro* contra os metodistas e os filosofantes; 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 em minúsculo 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 [...]*”⁵, respondia ao desembargador sobre a circulação de suas idéias. Esse magistério às margens da Igreja católica, no entanto, nos parece 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 aos mercados religiosos espalhados por todo o Império.

Era um mercado variado em seus produtos. Havia também as Irmandades. Nascidas na Metrópole, estas confrarias se proliferaram rapidamente na América portuguesa. João José Reis já demonstrou a força que tiveram as suas práticas na capital da província baiana. Tomando por pretexto um episódio conhecido como *Cemiterada*, que se tratou de uma forte reação popular contra a secularização da morte, Reis procurou evidenciar as atitudes diante da morte no Brasil oitocentista. Figurando em espaço largo nas séries de registros que se oferecem como leituras daquele acontecimento, as Irmandades de Salvador são analisadas pelo autor em suas complexidades: partindo dos critérios legais para seu funcionamento, incluindo aí a elaboração dos seus compromissos e montagens de suas mesas regedoras.

⁵ Tribunal da Relação. Interrogatório feito ao preto Agostinho José Pereira apud Diário Novo (Recife), nº 234, 30/10/1846.

Reis analisou ainda as relações sociais e econômicas que regiam o acesso e integração de candidatos, suas vantagens em termos de uma possível ascensão social; atentou para o critério mais significativo para seu acesso, o racial e étnico, mais forte no dezoito, menos acentuado no dezenove. Demonstrou também o cambiamento de cor em Irmandades de brancos, pretos, pardos e africanos, além do credenciamento de certos indivíduos em várias confrarias; atravessou as relações de gênero que se estabeleciam nos seios destas instituições, as de cor principalmente. Finalmente, as observou como um vetor para o catolicismo popular, reforçando a carnavalização deste, bem como as relações de barganha entre fiéis e santos; finalmente, mostrando o arrivismo que regia as relações intra-irmandades (REIS, 1989).

O trabalho de João Reis analisou também outros dois aspectos. Primeiramente a contribuição das irmandades africanas para a “*afirmação cultural*” dos seus sócios. Em sua compreensão os africanos que desembarcavam no Brasil experimentavam dificuldades de estabelecer famílias, o que contribuiu para a redefinição da palavra *parente*, que passou a incluir a partir daí, todos os elementos de uma mesma etnia. Algo similar teria acontecido com o termo *família*, agora adjetivada “de santo”. As irmandades, portanto, figurariam como uma grande família, onde os seus parentes guardavam obrigações recíprocas de solidariedade.

Em termos historiográficos, essa dificuldade para a formação de relações familiares nuclear tem seu contraponto nas análises de Florentino e Góes (FLORENTINO E GÓES, 1997) e Slenes (SLENES, 1999), autores que conseguiram resultados bastantes significativos sobre a formação de família escravas na região sudeste do Império.⁶

A outra questão, ancorado nas análises de Laura de Mello e Souza sobre religiosidade popular na colônia (SOUZA, 1986), trata-se do aspecto religioso que no autor aparece salvo de uma maior conexão com as demandas econômicas e sociais. Reis, buscando significar as relações que as Irmandades mantinham com seus santos de devoção, nos informa que aquelas práticas denotavam “*tanto uma preocupação com o destino da alma após a morte quanto uma busca de proteção no dia-a-dia, particularmente proteção do corpo, estratégia de enganar a morte*”

⁶ Os autores, entretanto, ofereceram conclusões diferentes para a formação da família escrava no Sudeste. Góes e Florentino a despeito de não desprezarem os diversos usos da família escrava, entenderam que essas formações contribuíam para a pacificação nas senzalas; a família figurava, portanto, como um instrumental para se manter a ordem. Contrariamente, Slenes apostou nas vantagens que os escravos passavam a gozar quando formavam seus núcleos familiares. Essas conclusões divergentes não são, todavia, excludentes. Certamente, é possível enxergá-las como um duplo movimento na formação de famílias entre os cativos.

(REIS, op. cit.:59). Essa perspectiva, no entanto, foi pouco observada em trabalhos anteriores e mesmo aos que sucederam ao trabalho de Reis⁷.

É o que nos deixa pensar Marcelo MacCord. Abrindo mão de identificar um “*ethos*” para o Rosário dos homens pretos de Santo Antônio no Recife, irmandade sobre a qual pesquisou, MacCord utiliza o conceito de *economia moral* forjado por Thompson para evidenciar os nexos entre a confraria e as lutas políticas da província (MACCORD, 2001:06). O diferencial de MacCord reside no fato de enxergar as irmandades como espaços de pluralidade e heterogeneidade, recusando-se ontologizá-las. Ademais, as irmandades são analisadas pelo autor como local de cruzamento de interesses diversos atores, atentando ainda para as fragmentações da classe senhorial, o que tornavam ainda mais complexa a rede de solidariedade entre os confrades.

Oferecendo ao leitor o estado da questão que os estudos sobre as irmandades apresentaram até o momento, o autor critica a partir das pesquisas de Stuart Swartz, João José Reis e Eduardo Silva, os trabalhos de historiadores como Virgínia Almoêdo, Octávio Ianni, Florestan Fernandes dentre outros, em função de em suas pesquisas as irmandades despontarem como locais de enquadramento e submissão (MACCORD, op. cit.:39-41); numa visão oposta mas para o autor igualmente problemática, encontram-se Júlia Scarano e Rita de Cássia de Araújo. A primeira, afirma MacCord, acaba cometendo uma outra forma de “*preconceito*” ao concluir que a função básica das irmandades era forjar a dignidade no negro; a segunda por sua vez, retira a complexidade do funcionamento das confrarias ao contar a alforria de escravos como a proposta basilar destas instituições (MACCORD, op. cit.:41). Juntamente com Scarano, Marlene Rosa Nogueira representaria uma terceira vertente, onde as irmandades serviriam como espaço de acomodação e formação de identidades aglutinadoras, além do que, as lutas que

⁷ Este percurso de Reis pode nos evidenciar muitas outras questões colaterais. Sente-se, por exemplo, que a utilização da instituição como um propulsor para a ascensão social, não estava restrita a membros das confrarias de cor. Conta-nos o autor que “*freqüentemente, os negociantes portugueses encorajavam seus caixeiros a se filiarem a suas irmandades*”, deduzindo daí, que “*para o imigrante português, essas associações foram fator de integração no Novo Mundo*”, posto que “*o recém-chegado, ávido por fazer-se na vida, conhecia aquele irmão e negociante estabelecido que o iniciaria nos segredos econômicos da colônia*” (REIS, op. cit.:65). Há mais. Percebe-se que as interdições étnicas e raciais eram vias de mão dupla. Brancos interditiavam o acesso de negros em suas confrarias – prática hegemônica porém não totalizante -, mas também a brancos pobres. Em contrapartida, se as interdições a indivíduos brancos em irmandades de cor era uma questão mais delicada, na prática algumas destas instituições impediam o escalonamento hierárquico daqueles sujeitos. Brancos e negros usavam ainda, os mesmos artifícios para ampliar sua movimentação na mecânica do poder: ingressavam em várias irmandades, simultaneamente, não se restringindo em muitos casos, às de sua classe, raça e/ou etnia.

empreenderam não abalariam o controle senhorial devido sua rixas internas (MACCORD, op. cit.:42).

Sua ótica ressalta o local que a Irmandade do Rosário ocupava nas relações de poder, mostrando como essas relações, em certos momentos, partiram de dentro da confraria e espalharam pela sociedade a sua influência “*extra muros*”, intervindo no mercado de trabalho ao garantir alianças com as hierarquias do Rei do Congo, sobrepondo-se a outras congêneres. Essa Irmandade demonstrava sua força através dos serviços que podia oferecer na hora da morte, posto que das páginas de Sebastião Vasconcellos Galvão, o autor ressalta que a Irmandade do Rosário figurava “*no rol das seletas 35 confrarias que conseguiram o direito de possuir catacumbas no cemitério público de Santo Amaro, ainda no século XIX*” (MACCORD, op. cit.:37).

Foi num mercado religioso no qual produtores e consumidores estabeleciam e testavam as relações de poder, o lugar onde as pregações e práticas de Agostinho começaram a chamar a atenção. 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. 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. Contudo, se o Divino Mestre imprimia sentido à sua devoção de modo que se afastasse em 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*”. Isto, 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*”, afirmava, “*acredito em tudo o que é de Deos*”. Um outro interrogado, Thomaz

Francisco de Almeida, respondia aos desembargadores que a sua religião “*é os dez mandamentos da lei de Deus*”. 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*”⁸.

De que catolicismo Agostinho falava? Aquele que certamente conhecera de dentro e que em sua opinião lhe impediu o acesso a Deus. Um catolicismo representado tão deficiente pela historiografia como o foi para Agostinho.

Mary Karasch analisando as práticas católicas entre os cativos no Rio de Janeiro na primeira metade do dezenove, percebeu um catolicismo superficial no modo como introduzia os africanos em sua esfera. Inserção fruto da imposição de traficantes e senhores junto aos cativos, destacando ainda que na década de 1840 as pressões contra o tráfico reduziram o índice de batismos, como estratégia para diminuição das possibilidades de perder a carga humana para os fiscais britânicos, posto que os rituais para inserção dos africanos no catolicismo aumentavam o tempo de ancoragem dos negreiros nos portos que passaram a ser sistematicamente monitorados (KARASCH, 2000:346).

Segundo a autora, os cativos experimentavam uma espiritualidade só mais aprofundada – entendendo por isto o domínio de algumas orações, aprendizagem do modelo ibérico do sinal da cruz e a prática da confissão – pela ação de professores e padres remunerados. Afirma também que na maioria dos casos a devoção católica servia para outras demandas que não as espirituais: integração, assistencialismo, mas bem pouco exercício da devoção. Conviviam, portanto, com um catolicismo que impunha suas interdições aos cativos, levando a autora concluir que “*o simples fato de se converter ao catolicismo não significava que um africano poderia praticar livremente sua nova religião*” (KARASCH, op. cit.).

Afastados por vezes do espaço físico da Igreja, escravos e forros desenvolveram sua espiritualidade em outros espaços e com outros códigos. Nestes modelos devocionais as imagens dos santos católicos ganhavam um destaque central visto que os padroeiros das confrarias figuravam como elementos conectivos na passagem dos confrades da vida para a morte. A “*boa*

⁸ Tribunal da Relação, Interrogatório feito ao preto Agostinho José Pereira apud Diário Novo (Recife), nº 234, 30/10/1846.

morte” por assim dizer. A busca de formas de “bem morrer” motivou o surgimento de confrarias, de igrejas que as abrigassem e de uma série de estratégias que ajudassem a diminuir o custo oneroso dos funerais de seus mortos; “*os irmãos*”, segundo Karash “*mendigavam sozinhos pelas ruas da cidade, ou organizavam grupos que tocavam instrumentos e coletavam esmolas, ou, ainda, faziam leilões e loterias em dias de festa*” (KARASCH, op. cit.:348).

Demonstrando ter um interesse semelhante com relação às preocupações das irmandades de escravos e forros para com o destino dos seus mortos Mariza de Carvalho Soares, em seu *Devotos da cor*, propôs que o catolicismo praticado no Rio de Janeiro do século dezoito foi exemplar do que ela considerou uma “*crislianização incompleta*” (SOARES, 2000). Rejeitando a conclusão dos historiadores da igreja que entenderam a laicização do catolicismo brasileiro como resultado de problemas logísticos e da carência de agentes autorizados, Soares acredita numa construção de um espaço leigo forjado como resposta à opção da igreja carioca de não seguir as orientações de Roma materializadas nas *Constituições Primeiras da Bahia*.

Ao estabelecer uma conexão entre a religiosidade e o espaço urbano desenvolvido ao longo do setecentos, Soares analisou os embates das confrarias em torno do “*espaço dos mortos*”. Analisou, portanto, a comercialização dos serviços funerários de custo alto, algo que privava boa parte do contingente de escravos e forros de um enterro aos moldes cristãos. Essa questão incidiu bastante no elenco das justificativas que os homens de cor arrolaram em seus pedidos de criação das suas organizações (SOARES, op. cit.:144). Aproximando-se das conclusões de João José Reis (REIS, op. cit.:1991) a autora percebeu neste modelo de religiosidade que ela combinou “*vários contratos de prestação de serviços religiosos [...] administrados de forma a maximizar as condições da salvação da alma de cada um*” (SOARES, op. cit.:145).

A corrida em busca da boa morte acionava uma série de conflitos intra-irmandades, posto que os espaços sagrados para os sepultamentos eram bastante reduzidos, e, mais importante, monopolizados, principalmente pela Irmandade do Rosário, que na década de setenta do setecentos, sugeria as autoridades à extinção de várias confrarias e a conseqüente incorporação das mesmas a sua devoção, algo que acabaria por efetivar-se (SOARES, op. cit.:160-1). Ademais, a simples existência das irmandades não era garantidor de êxito no enterro dos seus mortos, já que os poucos recursos que muitas delas administravam não se mostravam suficientes para atender as exigências listadas pela autora.

“[...] sempre que possível, administrar os sacramentos ao moribundo, e após o falecimento, realizar a encomendação do corpo, a preparação em mortalha adequada, o transporte e o sepultamento com a presença de um religioso, missa e velas. Paga-se o padre, a mortalha, o aluguel do esquife, a sepultura, a missa e também as velas” (SOARES, op. cit.:151-2).

Segundo seu texto, a solução encontrada por negros e forros para resolverem suas demandas espirituais e sociais transformou-se, paulatinamente, num problema: as suas práticas, serviram, na ótica dos oficiais da igreja, como uma das mais fortes explicações a respeito da situação caótica que a diocese carioca enfrentou ao longo do setecentos. Por outro lado, a suas brigas intestinas causaram constrangimentos para muitas das confrarias que necessitavam gozar de uma boa reputação, em função da sua concorrência dentro do comércio da morte, bem como para aglutinar um maior capital político e social.

Segundo Marcelo MacCord, as disputas das irmandades estiveram vinculadas muito mais ao capital político e social do que aos serviços religiosos e funerários prestados aos seus confrades. Em seu texto nos é apresentada a Rosário dos Homens Pretos pronta a dirimir os embates e idiosincrasias das várias confrarias que ocupavam os altares laterais de sua igreja – propondo o embargo dos bens da Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios em função de um alegado “*desleixo*” daquela confraria com sua imagem de devoção–, atitude justificada em virtude da possibilidade desta ver o seu templo interditado em função dos problemas que outras irmandades abrigadas em seu espaço físico não conseguiam administrar. Essas demandas não raras vezes extrapolavam os muros da Irmandade como em 1868, quando os conflitos entre o Rosário e gerentes da festa de São Benedito tornaram-se públicos através das páginas do *Diário de Pernambuco* (MACCORD, op. cit.:105). Por esses e outros casos, MacCord conclui que os pontos basilares das preocupações do Rosário em sua relação com suas congêneres foram “*a organização das congêneres de acordo com seus interesses, a manutenção de sua imagem pública e a imposição de seus referenciais nas políticas confraternais*” (MacCord, op. cit.:101).

Esse quadro de referência sobre um catolicismo incompleto, insuficiente e arrivista oferecido por estes autores pode ser ampliado através dos relatos de analistas do próprio século dezenove. Prestando-se seja como matéria exortativa ou como testemunho de uma espiritualidade estagnada, essas narrativas concentram seus olhares nas práticas dos agentes autorizados e fiéis do catolicismo fazendo saltar em seus textos as questões morais e doutrinárias julgadas como entraves para o êxito da instituição.

Novamente o periódico "*sempre moral*" do Padre Lopes Gama nos pode ser útil. Alguns dos seus escritos da década de 1830 foram contundentes sobre os desvios de conduta em meio às manifestações devocionais. Em julho de 1832 denunciou o Carapuceiro "*os namoros filadíssimos em hum templo*", por ocasião da novena do Carmo. "*Namoro mais escandaloso*", dizia, "*o qual seria notado até em hum teatro*". Em sua aberta indignação o padre apresentou o elenco dos contatos somáticos para ele avançados: "*já andão em quente os beliscões, os apertos de mão, as encostadellas, e roçadellas*", complementadas por "*escriptinhos introduzidos a furto nas maõszinhas das cujas, mãos, que quase sempre nesses apertos adquirem huma flexibilidade extraordinária [...]*". Dos arroubos parecia não escapar nem mulheres casadas; contando com as palavras de uma pessoa "*fidedigna*", o padre nos informa duma destas senhoras assaltada por um "*tão insolente [...] que lhe foi com as mãos aos peitos*" (GAMA, 1983a, s/nº). Tais procedimentos significavam para o padre uma mancha para a moral de Pernambuco, e para uma Nação que se queria cristã e civilizada.

Rotulava aqueles namoradores de "*gamenhos*"⁹. A questão lhe parecia mais complicada posto que dizia identificar o mesmo comportamento entre o clero. Numa crítica que pretendia livrá-lo da acusação de parcialidade, o padre considerava tais práticas entre seus congêneres "*o supra sumum do ridículo*", por entender que "*nelles he este vício muito mais escandaloso e censurável, do que nos Leigos e seculares*". Tais padres e frades eram tomados por vaidosos, deixando "*ver á vontade o esbelto do seu corpinho feiticeiro*", subindo "*ao púlpito tão dengosamente, que parece, que vai dansar, e não orar*", que impede a conversão das almas posto que "*mira, e remira todo o Templo, lança terníssima olhadura sobre as bendictas filhas de Jerusalém, e impurra o discurso, cujo fim he persuadir todos, que busquem a espinhosa estrada do Céu, deixando os caminhos do mundo*". Frades, como um mendicante seu conhecido que "*avivava as vêas das pernas com anil para ficarem mais visíveis, e no seu entender mais formosas*". Estas e outras características, dizia, caracterizavam um frade namorador, que, acrescentava o nosso crítico, "*he hum palhaço dos outros gamenhos; por que parece-me quase impossível, que huma Menina empregue o seu tempo em retribuir affectos á hum homem amortalhado em vida [...]*" (GAMA, op. cit.).

⁹ Eis o significado do conceito oferecido pelo Carapuceiro: "Chama-se gamenho todo aquelle indivíduo, que não tem outro officio, outro emprego, outro cuidado, que não embonecar-se para namorar [...]" (GAMA, 1983a, s/nº)

Exasperou-se também "*contra a louca vaidade dos Funeraes*", prática que acreditava opor-se à ação da natureza que "*confunde todas as gerarquias, acaba todas as distinções*". Sua crítica pretendia atingir "*certas especulações mercantiz*", que transformavam os enterros em mais um emblema do status sócio-econômico dos indivíduos. A simplicidade dos funerais empurrava os moribundos para a mesma condição de um cativo: "*pois eu hei de enterrar a meu pai, como a hum escravo*", ou "*minha mulher não he nenhuma captiva para ser sepultada sem pompa alguma*", eram interrogativas que evidenciavam para o autor uma falta de humildade cristã, posto que as cifras empregadas nos sepultamentos barravam a prática da caridade entre os desfavorecidos (GAMA, op. cit.).

Escrevia para lastimar "*a miséria, a que está reduzida entre nós a cadeira da verdade*". Maus pregadores, os "*machacazes, que não servião nem para Sacristães*". Ignorantes no latim, desconhedores da Bíblia dos santos Padres, da História Eclesiástica e demais instrumentos garantidores do êxito de uma homilia. Escrevia também contra os "*prezípios do Menino-Deos*", festividades que davam lugar aos "*aplauzos a pastorinha tal, e á pastorinha qual, que atrahem os olhos ávidos dos circunstantes pelo esbelto do corpo, com que remeneão as anquinhas, e tãgem os incansáveis maracás [...]*", para as confusões nos finais dos bailes, a versos que se faziam notar pela "*blasfêmia*" e pela "*gramática de negro novo*" (GAMA, op. cit.). Escrevia ainda contra "*os abuzos, palhaçarias e indecências*", perceptíveis nas procissões através de moças cheirando a "*àgoa de lavandi*"; no namoro fervendo "*em todas as ruas, e d'humas para outras varandas*"; nas carnavalizações que se passavam por autos de fé; no desrespeito aos mártires da fé que ali estavam representados (GAMA, op. cit.). Escrevia, finalmente, contra toda a sorte de superstições que se manifestavam nas festas de São João; contra os constrangimentos para a realização das práticas devocionais no exercício das Aleluias (GAMA, op. cit.), juntamente com a sensualidade e irreverência; contra as práticas, enfim, que na opinião do padre embotavam o catolicismo, desvirtuando seu sentido, esvaziando seu conteúdo. Mas deve ser ressaltado que o fato destas críticas partirem da pena de um clérigo não institui uma neutralidade de opinião ou faz com que seu conteúdo se esgote em suas finalidades pastorais. É sempre bom lembrar que o periódico "*sempre moral*" também era "*per accidens político*"; suas críticas procuraram, portanto, relacionar as condutas morais atribuídas a certas tendências políticas, as quais procurava silenciar como negativas (GAMA, 1983b, s/nº).

Por vezes o olhar sobre o catolicismo partia de outras paragens. Daniel Kidder, agente da *American Biblical Society* (ABS) 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, 1972:40); 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 (KIDDER, op. cit.:61-67)

O pastor também ouviu relatos sobre o comportamento marginal de alguns clérigos; entre uma e outra viagem que fez a Alagoas a capital da província havia sido transferida para Maceió, alegando seu presidente, em função de uma resistência popular a mudança, motivos de tranqüilidade pública e melhor administração da justiça. Dentre os crimes lembrados na justificativa do presidente, o de um padre que cometera assassinato (KIDDER, op. cit.:61).

Já instalado em Pernambuco buscou fazer um levantamento do estado religioso da província e esta, na sua opinião, não se distanciava da que encontrara nas demais regiões do Império. Os conventos em estado de abandono, com poucos quadros sacerdotais e a única igreja que lhe chamara a atenção— a Nossa Senhora da Conceição dos Militares— provocou-lhe este efeito em função de um painel que retratava um acontecimento histórico encenado na província.¹⁰ Na igreja de São José, atento à devoção das imagens, observou as relações de precedência entre as estátuas, sendo orientado pelo sacristão que "*o dono da casa*" ocupava o altar-mor, ao passo que as demais estátuas localizavam-se nos altares laterais. Comparando a cidade de Recife com o Rio de Janeiro, entendia que os fiéis da diocese recifense se entregavam com mais fervor às festas de sua religião (KIDDER, op. cit.: 91-92).

Kidder foi informado também sobre o assassinato em massa envolvendo sebastianistas no sertão da província, "*evidenciando*", comentava, "*que o fanatismo, nas suas piores modalidades, não se restringe aos países protestantes*". Identificando as origens ibéricas da "*seita*" e o traslado de suas crenças para o Brasil, acrescentava que "*número sem conta de profecias, sonhos e interpretações de fatos maravilhosos confirmam essa crença e, divulgados com a sanção do clero, muita gente os aceita sem vacilação*" (KIDDER, op. cit.:93). Em seu texto, portanto, os oficiais do catolicismo figuravam como agentes de legitimação de superstições.

¹⁰ Referia-se Daniel Kidder a representação da batalha dos Guararapes, apontada como definidora do movimento final de expulsão dos holandeses de Pernambuco.

Sua visita a Itamaracá lhe permitiu colher mais alguns relatos de uma devoção ativada pelo que considerava credices. Na ilha, um menino, seu cicerone, colocou-lhe a par sobre as pegadas de São Jorge que, segundo a criança, se podia observar em algumas rochas que beiravam a praia e evidenciavam que, "*em tempos idos*", o santo teria visitado a região (KIDDER, op. cit.:103).

Percebeu em outra ocasião que, a despeito das muitas igrejas que a ilha abrigava, não poucas casas guardavam um santo protetor, vendo ainda os residentes oferecendo-lhe esmola, ósculos e orações. Essas práticas, continuadas nos filhos pelo exercício diário, eram feitas em função de "*ganhar o céu*" (KIDDER, op. cit.:109).

No distrito de Pilar foi informado da hegemonia econômica da igreja de Nossa Senhora, posto que suas propriedades eram o resultado das inúmeras doações que recebera a instituição. Observou, por fim, que as atividades sacerdotais eram repartidas *entre as diferentes igrejas, na proporção das festas de cada um dos respectivos padroeiros*" (KIDDER, op. cit.:110).

Uma das motivações do texto de Kidder foi 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 com mais clareza o caráter ficcional do seu texto-relatório. Ainda assim, é possível perceber que suas representações sobre as práticas católicas guardam uma similaridade temática com as do padre Carapuceiro. Ambos identificam 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 que explodia nas práticas católicas. Conta-nos MacCord que o Terço dos Henriques – no qual Agostinho ingressou em 1824 e, a contar com suas respostas, permaneceu até o ano de 1839– estava indiretamente ligado às hierarquias do Rei do Congo e mantinha ainda relações muito próximas com a Irmandade do Rosário dos Homens Pretos. O Terço também, teria estreitado relações no período de 1817 e 1824 com a irmandade do Rosário da Boa Vista (MACCORD, op. cit.:64-6)¹¹. Não se tratava de uma possibilidade distante, portanto. Podia ter visto então muito mais tensões do que aquelas que vez por outra transitavam pelos jornais. Pode-se também pensar essa proximidade por outros meios. Em seu interrogatório afirma ter recebido

¹¹ Buscando evidenciar as construções de novas identidades étnicas dos africanos na colônia Marina de Mello e Souza também analisou a construção do Rei do Congo nas suas diversas interações sociais, entre elas as que o reinado estabeleceu com as Irmandades. (SOUZA, 2002).

os versos ABC de um homem do sertão. Mas o que demonstrou saber sobre quem lhe passara os versos não nos sugere que lhes tenham chegado como resultado de uma panfletagem apressada; o contato – se único – durou o suficiente para saber seu primeiro nome, de quem era filho e, principalmente, que seu genitor era um ex-tesoureiro da Irmandade dos Martírios em Goiana.¹² Quaisquer que fossem as instâncias ou os agentes que lhe informassem sobre os conflitos, sua resposta atingia a todos: "*os mandamentos de Deos*", informava aos desavisados, "*manda que quando levamos uma bofetada na direita, ofereçamos a esquerda*"¹³.

Manifestava indisposição às imagens dos santos, tendo praticado ou não a iconoclastia – mais nos vale os efeitos da suspeita que 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*"¹⁴.

O africano Joaquim José Marques também confirmava não acreditar nas estátuas, "*essas imagens chamadas santos; uma cousa que não tem espírito, e que eu faço com as minhas mãos*".¹⁵ Eram afirmações explosivas. Considerando as análises de João José Reis (REIS, op. cit.), Mary Karasch, (KARASCH, op. cit.) e Mariza de Carvalho Soares (SOARES, op. cit.) sobre a preocupação das Irmandades de cor com seus mortos e o importante papel desempenhado pelos santos na passagem da vida para a morte; as sanções sofridas pela Irmandade do Nosso Senhor dos Martírios em função de um alegado desmazelo com o santo de sua devoção (MACCORD, op.cit), 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*"¹⁶. Suas concepções não respingavam na periferia das instâncias confraternais; antes, reverberavam 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 poder. A cor de muitas das palavras de seus seguidores, as notícias

¹² Tribunal da Relação, Interrogatório feito ao preto Agostinho José Pereira apud Diário Novo (Recife), nº 234, 30/10/1846.

¹³ Idem.

¹⁴ Ibidem, Idem.

¹⁵ Ibidem, Idem.

¹⁶ Ibidem, Idem.

circulantes nos jornais, conferia a sua devoção um caráter apocalíptico e isso, talvez, 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*"¹⁷. Sua narrativa nos chama a atenção em dois pontos. Primeiro o fato de que, se por um lado assumia a distinção entre sua espiritualidade e a católica, por outro, lhe faltavam 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; em alguns aspectos tratava-se de uma religiosidade anfíbia. Segundo, essa imagem reforça a característica apocalíptica da mensagem. É sabido que o catolicismo e, posteriormente, alguns modelos de protestantismo, utilizaram certas cores para indicarem pedagogicamente a seus fiéis as etapas de seus calendários litúrgicos. A cor roxa apontava, dentro dessa lógica, para o período pascal, significando contrição contemplativa, induzindo a penitência, ao arrependimento, as 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*"¹⁸. Sobre a mulher de Agostinho, já afirmamos, foi feito circular, que acreditava "*estar pejada, há cinco annos, e só parirá quando aparecer o messias [...]*"¹⁹.

É preciso lembrar que essa expectativa de um retorno seja do Cristo ou de qualquer outro desejado²⁰, é recorrente na história do cristianismo. Em 1837, como já salientamos no capítulo anterior, no sertão de Pernambuco, os sebastianistas realimentaram essa espera. Antes, em 1820, essa expectativa sebastianista convulsionou violentamente a região Serra do Rodeador, também na província pernambucana (CABRAL, 2002). Respeitando as diversas descontinuidades entre os

¹⁷ Ibidem, Idem.

¹⁸ Ibidem, Idem.

¹⁹ LAPEH, Diário de Pernambuco, nº 211, 23/09/1846.

²⁰ 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).

agostinhos e os movimentos de fundo sebastianista, fica 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 à necessidade de "*acomodar*" um dos homens com o qual ele seria detido. Joaquim José Marques respondeu sobre a natureza da intervenção: "*Agostinho foi acomodar 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 acomodar, 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 onde as demandas humanas não lhes tocavam. 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*"²¹. Era o "*relaxamento*" dos homens – e aqui nos parece 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*"²².

Disse o africano Joaquim 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 dificultosa*".

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 Padres, e só disse: Esta carne da tua carne, osso do teu osso*". Sua prática conjugal tratava-se, em sua opinião, de uma continuidade da tradição bíblica:

²¹ Tribunal da Relação, Interrogatório feito ao preto Agostinho José Pereira apud Diário Novo (Recife), nº 234, 30/10/1846.

²² Idem.

"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*"²³.

Para o mundo católico, ao menos na 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 do 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*", alertou, "*que as causas matrimoniais não são da competência dos juízes eclesiásticos – seja excomungado*" (1953:71). E mais adiante arbitrou sobre os ditos matrimônios clandestinos que deviam ser considerados nulos: eram considerados 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.:75). Se Agostinho estivesse sob a égide do catolicismo, portanto, podia ter seu casamento invalidado, e por fim ser excomungado²⁴.

Atitudes anticlericais não eram novidades na experiência de muitos indivíduos do Império. Daniel Kidder conta-nos sobre uma conversa que participara com alguns passageiros a bordo de uma embarcação que seguia de Alagoas para a província de Pernambuco. A certa altura da conversação "*um Coronel*", dizia Kidder, "*veio em nosso apoio declarando que preferia obedecer os preceitos de Deus a seguir os do clero*". Aos seus filhos, acrescentava ainda, não permitia que se confessassem. Inferia o missionário destas e de outras observações que "*a grande maioria dos padres era tão imoral a ponto de, ao invés de cumprir suas obrigações religiosas, aproveitar-se da oportunidade de estar a sós com a moça para incutir-lhes no espírito de que nunca deveriam elas ter conhecimento*" (KIDDER, 1972:66-7). Essas coisas não aconteciam somente no Brasil. Num convento em Cartagena, um capuchinho depois de ter se assegurado da confiança que lhe depositava os fiéis, dizia a muitas das freiras dali que Deus lhe revelara que o

²³ Ibidem, Idem.

²⁴ Não se quer afirmar com isto 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 "sacrílega", usando para isso os Cânones. Seu discurso, no entanto, era somente exortativo, apelava à consciência da comunidade com fins de dissuadi-la do que considerava um erro. LAPEH/, Diário de Pernambuco, 25/09/1846.

pecado que mais enfrentavam era o da sensualidade; dizia ainda que em sua visão Deus ordenara que as religiosas, quando em tentação, satisfizessem os seus desejos com o mesmo capuchinho²⁵.

A conversa entre Kidder e os passageiros continuou e o que se seguiu sugere que o anticlericalismo dos passageiros não pressupunha um afastamento radical do clero, muito menos da igreja. Um outro senhor que animava o debate, identificado por Seixas, 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*". Segundo o missionário, este era o critério que fazia com que aquele senhor aceitasse "*diversas práticas sobre as quais tinha idéias próprias*" (KIDDER, op. cit.:67). Críticas de dentro do catolicismo, portanto, de seu laicato mais especificamente, como muitas das que o padre Lopes Gama fazia, destituídas, no entanto, de um caráter mais exortativo que este último imprimia. Queixas 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, praticou as suas leis: 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 Jezus Christo é que tenho visto*"²⁶.

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*"²⁷. Resistia, portanto, a um assujeitamento por parte da Igreja, do povo, dos desembargadores. O mesmo fizeram seus discípulos.

²⁵ APEJE, Hemeroteca, O Annunciante, nº 43, 21/10/1846.

²⁶ Tribunal da Relação, Interrogatório feito ao preto Agostinho José Pereira apud Diário Novo (Recife), nº 234, 30/10/1846.

²⁷ Idem.

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 se pôde ver na cópia do interrogatório, publicada em um periódico, o relator registrar 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 manifesta no calar. As regras foram também quebradas pelo riso das mulheres diante de determinada resposta que talvez a quisessem absurda: o Jesus de quem falavam "*era acaboclado!*". 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 *Hábeas Corpus* em favor dos seus clientes, nenhuma mulher nomeada Madalena²⁸. 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 alguns historiadores europeus como Geoges Duby e Mario Pilosu. O recorte de Duby nos apresenta uma série de textos masculinos fabricados durante o século XII nos quais percebeu uma certa preocupação da igreja com as mulheres em termos de suas expectativas, decepções e em seus conseqüentes desvios de uma fé ortodoxa, apressadas que eram, como afirmavam os padres, pela astúcia dos hereges. Tratava-se, portanto de atender a demanda feminina, de desviar a mulher dos caminhos iniciados por Eva, recuperá-la. E num discurso direcionado para a mulher considerada de "*vida secular*", Madalena foi instituída como modelo exemplar de uma pecadora convertida: "*as prostitutas podem, porém*", nos diz Duby em seu comentário sobre as exortações que colhe de Humbert de Romans, dominicano, "*elas também, ser tirada da abjeção, salvas. Maria Madalena não o foi? Libertada dos sete demônios, resgatada pela penitência, e tão perfeitamente que tem um lugar de*

²⁸ 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.

honra no céu, mais gloriosa que todas as mulheres, à exceção da Virgem Maria” (DUBY, 2001:107).

Mario Pilosu estendendo seu corte temporal até o final do século XIII, procurou evidenciar os vários tropos discursivos sobre a mulher, passando da tentadora para arrependida, assim como fez Duby. Madalena em seu texto continua como o modelo da prostituta arrependida, estimulando, pelo difuso modo como se impôs, devoções específicas. Do mesmo modo que seu colega francês, o autor nos 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 torna-se domesticada pelo conceito de *mal menor*; liberava um certo grupo de mulheres – as honestas, as virgens, as viúvas, as casadas – da energia sexual dos homens. (PILOSU, 1995:76). A prostituição passou a ser uma profissão, institucionaliza-se. 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, op. cit.:87).

A Maria Madalena que encontramos em registros que circularam no Império brasileiro, misturava devoção e carnavalização; o *Diário de Pernambuco* meses antes da prisão dos *agostinhos* anunciava a venda de máscaras de “*Magdalenas, centuriões, prophetas [...]*” para procissões²⁹. 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: 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*”³⁰. Aos “desvios” do catolicismo que os *agostinhos* dispunham-se a confirmar, as

²⁹ LAPEH, Diário de Pernambuco, 09/03/1846.

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

autoridades, portanto, agregavam outros que eram negados pelos interrogados. Outras suspeitas ainda circularam apenas nos jornais, não merecendo a atenção dos desembargadores durante suas averiguações.

2.2 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 Escrituras 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 ião lá para o mesmo fim, para que você ia?*). A atenção do olhar para as questões de gênero (*Também ensinava mulheres?*).

Das Escrituras que liam os *agostinhos* as autoridades averiguavam também as suas traduções. Em algum momento da 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 distribuía exemplares das Escrituras traduzidas pelo pastor calvinista João Ferreira de Almeida, não sem problemas. O pastor Daniel Kidder, por exemplo, comissionado pela referida Sociedade ofereceu-nos, 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.

Na Bahia, a literatura evangélica por ele distribuída, num recolhimento, logo se alastrou para fora dos seus muros. Um dos seus amigos viu um frade lendo atentamente um destes

folhetos enquanto se dirigiu ao palácio episcopal. Esperaram uma represália para breve; *"tal, porém, não aconteceu, e, portanto, concluímos que, depois de examinar com cuidado os folhetos que distribuíamos, o prelado se capacitou de sua utilidade"*. Esses folhetos ainda *"eram freqüentemente procuradas no depósito e sempre muito bem recebidas, a despeito de algumas furiosas denúncias do clero"*. Todas as Bíblias que trouxera, dizia, foram vendidas, e mesmo os exemplares do Novo Testamento— que não gozavam da mesma apreciação que as Bíblias—, foram todos consumidos pela população. (KIDDER, op. cit.:50-1).

Da sua parada em casa de um português dono uma plantação de cocos em Maceió, nos conta que sentira a demanda do povo por uma maior circulação de Bíblias. Os interessados nas Escrituras tomavam por empréstimo a única que existia na região— traduzida pela *Bristish Foreign Bible Society*. *"Já cedi"*, informou o português, *"para lugares bem distantes; agora, porém que está de novo em casa, acho que não a deixarei mais sair"* (KIDDER, op. cit.:64-5). Pouco tempo depois, Kidder enviou àquele senhor, conforme o combinado, vários exemplares em português, que não demoraram a serem difundidos pela localidade. Em Maceió contou ainda com o auxílio de dois senhores ingleses na distribuição das Escrituras; e tempo depois recebeu do vice-presidente da província de Alagoas um pedido para lhe fosse enviado uma remessa de Bíblias em português destinada a serem oferecidas à população, além de uma versão em alemão para seu uso próprio, posto *"que já tenho uma em francês, a do Ostervald, e assim terei a oportunidade de analisar e compara as diferentes traduções"* (KIDDER, op. cit.:65-6).

Da província de Pernambuco, relatou que a distribuição da Bíblia e da literatura evangélica foi beneficiada pelos préstimos de um sacerdote católico. Mas a essa altura de sua narrativa, já se havia insinuado pouco a pouco os embates, os contra-pontos a sua missão: o sacerdote pernambucano, em função de suas práticas e pensamentos, *"sofrera considerável perseguição por parte do bispo e de colegas [...]"* (KIDDER, op. cit.:96). Dias depois, ouviu uma apreciação pouco encorajadora sobre o sentido que os populares imprimiam às suas versões: *"Disse-nos que"*, comentava, *"ao que lhe parecia, eles não o tinham como sagrado, talvez porque nele não houvesse ligação evidente com a religião que aprenderam. Assim é que se referiram a trechos que apreciaram e a outros, a seu ver, passíveis de críticas"* (KIDDER, op. cit.:116).

Na província da Paraíba, Kidder relatou que um sacerdote— segundo o qual nunca tinha ouvido falar das Sociedades— mostrou-se receoso em adquirir suas publicações suspeitando que

"fossem as mesmas que o bispo de Pernambuco condenava e através das quais certo sacerdote católico bandeara para o Protestantismo" (KIDDER, op. cit.:120).

Na Bahia os embates foram protagonizados pelos Capuchinhos, "os únicos religiosos", a seu ver, "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" (KIDDER, op. cit.:44-5). De posse de um relato dos frades sobre sua missão no Recôncavo, o pastor chegou a publicar um extrato do documento, para informar a seus leitores sobre os efeitos da missão católica: missas concorridas, penitencias, cerca de quatrocentos e cinqüenta casamentos religiosos, mais de mil e oitocentas pessoas crismadas; numa multidão que os seguia eram contadas cinco mil pessoas; dias depois o número subia para doze mil. Mais crismas, mais casamentos, menos pecado, portanto, afirmavam os frades (KIDDER, op. cit.:46-7).

O êxito da missão dos frades era felicitado em carta que o mesmo arcebispo fez circular tornando, na opinião de Kidder, mais evidente a natureza combativa que se revestira a missão no Recôncavo. Conta-nos o pastor que, "não contente de fazer o mais caloroso elogio dos capuchinhos, atacou os protestantes num estilo em que fizeram bem triste figura, tanto os seus sentimentos como inteligência" (KIDDER, op. cit.:47). Na carta pesava a acusação contra "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 [...]" (KIDDER, op. cit.). E o que mais parecia espantar Kidder: o comentário com ares de triunfo de que os capuchinhos animaram suas missões "'sem outra Bíblia que os seus breviários'" (KIDDER, op. cit.).

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.

Louis Châtellier nos faz acompanhar aquela instituição: 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; tornando-se atraente 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: 225-231).

No século dezanove o uso dos breviários tanto servia para orientar os clérigos quanto para catequizar. Era com aqueles livros, como vimos, 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 tradução de Ferreira de Almeida. O nosso esforço aqui, será o de demonstrar o modo como seu articulista urdiu sua narrativa com a intenção de 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 viam presos.

A Bíblia é 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.

Segundo o artigo, o concílio 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"³¹. Delineava-se, a partir daí, três questões: confiabilidade, conhecimento e competência, ou carisma.

A primeira delas servia-se do benefício da dúvida: "[...] *poderá alguém ficar-nos por fiador, de que os originaes que elle seguio eram puros, e livres de todo o erro?*". Na segunda questão, a dúvida, ainda, mas agora sobre seu conhecimento técnico: "*e quem nos certificará de que o author possuía perfeitamente as difficilimas línguas grega, e hebraica, e todos os outros vastos conhecimentos, que exigia uma empreza de tal natureza?*" Mas desta feita uma resposta era agregada a interrogação. Uma resposta certamente negativa e duplamente potencializada em seus efeitos posto que baseada em informações que, dizia, foram colhidas do próprio Ferreira de Almeida; circulava que Almeida afirmou deparar-se em sua tradução com pontos "*obscuros e difficeis*", e nesses momentos consultara as versões holandesas e a alemã que Lutero fez circular. Arrolar a versão do reformador entre as traduções consultadas acentuava ainda mais a referida deficiência do trabalho de Almeida ao ser acrescentado que "*tão pouco acreditada entre os chefes da Reforma, que os seus próprios amigos o argüiram de ignorante da língua hebraica, e a sua versão é defeituossissima*"³².

O carisma, finalmente. Do que escreveram os Pais da igreja como Hilário, Clemente de Alexandria e Jerônimo, seriam lembradas pelo articulista suas passagens referentes sobre a necessidade de uma "*fiel inteligência dos livros santos*", posto que a interpretação das línguas contava como um carisma oferecido pelo Espírito Santo a alguns fiéis; de fora da ação deste dom, afirmava Jerônimo, "[...] *todavia este livro lhes está sellado, e nunca o poderam se não lho abrir o que tem a chave de David [...]*"³³. A ênfase sobre a necessidade de depender do Espírito Santo fundava-se na concepção paulina que pode ser vista em sua epístola aos Gálatas, onde o evangelho pregado "*não he segundo o homem*". Ferreira de Almeida era, portanto, tomado por herético como antes dele fora Marcion e Basíides³⁴, por lhe faltar o auxílio do Espírito Santo, o

³¹ APEJE, Hemeroteca. A voz da Religião, nº 22, 31/05/1846.

³² Idem.

³³ Ibidem, Idem.

³⁴ Marcion e Basíides contam para Igreja Católica como pertencentes ao círculo gnóstico do segundo século da era cristã. O gnosticismo foi uma constante preocupação da Igreja no período. Em linhas gerais, os gnósticos estabeleciam uma dualidade entre carne e espírito, onde a matéria é essencialmente má. Acreditavam ainda que a salvação do homem vem do conhecimento daí o termo gnose (conhecimento), e que aos gnósticos estava reservado o conhecimento perfeito e elevado. Basíides acreditava que Deus era o chefe dos anjos do céu inferior, que Jesus não sofreu martírio, tendo morrido em seu lugar Simão. Este, aliás, foi o grande problema que a Igreja tentou dirimir: a negação do sacrifício de Cristo, seu apenas "aparente" corpo humano. Marcion por sua vez, acreditava que o Cristo que redimia a humanidade não era filho do Deus do Antigo Testamento, posto que Aquele não demonstrava nenhum

que tornava o seu evangelho, acreditava o articulista, humano. Sem o auxílio Divino Almeida só pôde, entendia o articulista, das Escrituras escrever palavras, tocar-lhe a superfície, somar-lhe as folhas, ao passo que guiando seus fiéis na *Eclésia*, Espírito lhes revelava o sentido das Escrituras, permitindo que fossem até a medula do Livro, até a raiz da palavra Divina.

Extra eclésia nullam interpretio. O *topos* para a atuação do Espírito Santo encontrava-se bem definido: a igreja católica é apresentada como o lugar e o limite da atuação daquele. Em palavras próprias do articulista, os carismas "*são favores privativos, que esta Divina Cabeça não comunica senão aos membros do seu corpo mystico, isto he, aos membros fiéis de sua única espoza, a igreja cathólica*". Almeida, ainda "*que lisbonense, e sacerdote*", rompeu com o catolicismo. "*Já não era*", resalta o articulista, "*membro da verdadeira Igreja de Jesus Christo quando fez a sua tradução da Bíblia*". Abraçara ao calvinismo, tornara-se seu predicante. A partir de então, era guiado pelo "*espírito do erro e da mentira*"³⁵. Traduzia mal, suprimia.

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*"³⁶.

Tratavam-na como uma versão opositora, portanto. Seu acesso era vetado para os fiéis católicos. Eram-lhes proibido recebê-la dos "*hereges*". 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

traço de justiça e bondade. Nesse sentido, a lembrança de Marcion era bastante providencial, posto que assim como Ferreira de Almeida, foi acusado de suprimir e distorcer passagens da Antiga Aliança. (FRANGIOTTI, 1995).

³⁵ APEJE, Hemeroteca. A voz da Religião, nº 22, 31/05/1846.

³⁶ Idem

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-recifense *A voz da religião*, ficavam sabendo que João Ferreira de Almeida era um "*renegado*", sendo sua tradução encarada como um atentado a fé romana.

Ficavam sabendo também sobre as "*insidias*" das sociedades bíblicas. O mesmo veículo católico recifense publicava em edição posterior uma Carta Encíclica do papa Gregório XVI assinada em maio de 1844. Vistas como "*maquinações*" que seguiam "*desanimando os que buscam viver a santidade da fé*", afirmava a carta que a finalidade daquelas organizações era tão somente a difusão indiscriminada das Escrituras entre cristãos e infiéis. Dizia Gregório ser o seu receio o mesmo já demonstrado por S. Jerônimo, qual seja, "*tornar comum – 'a velhinha tagarela', 'ao velho delirante', 'ao falante sofista' e 'a todos' – a arte de compreender sem mestre as Escrituras, desde que saiba ler*"³⁷.

Partindo das advertências paulinas sobre os pontos obscuros e difíceis que possuíam certos trechos dos livros do Antigo que circulavam nas comunidades cristãs e eram distorcidos pelos "*ignorantes e instáveis*", a Encíclica colocava as Sociedades Bíblicas na linha sucessória dos heréticos primitivos: "*vede*", convidava, "*então, que desde o início do cristianismo essa foi a estratégia dos heréticos: repudiada a Palavra de Deus, tal como resulta da tradição, e recusada a autoridade da Igreja católica [...]*". Na carta, o tempo foi encurtado: recorta-se o espaço entre os escritos de Paulo e a montagem da Igreja Católica e de sua tradição de modo desta figurar entre aquilo que especialistas chamaram de "*cristianismos das origens*". A partir daí o problema não se daria somente em torno da tradução, mas, também, em função da "*ignorância de tantos intérpretes*". Não se tratava de manter a tradição somente; as práticas das Sociedades Bíblicas levavam cada indivíduo "*a repudiar o magistério da Igreja mesma*"³⁸.

Diziam – era o que afirmava a Encíclica sobre os associados – que sua ação era um contraponto ao impedimento estabelecido pelo catolicismo para o acesso dos seus fiéis à letra das Escrituras. Tratava-se, para o papa, de uma calúnia de fôlego pequeno visto que "*em inúmeros e claríssimos documentos é comprovado o empenho pelo qual [...] prelados católicos procuram instruir os povos na palavra de Deus conservadas nas Escrituras e na tradição*". Seguiu a Encíclica de documento a documento: o Concílio de Latrão ratificado por Trento quanto ao

³⁷ Ibidem, *Idem*.

³⁸ Ibidem, *Idem*.

estabelecimento de uma prebenda teologal; a instituição do cônego teólogo encarregado de ministrar palavra ao clero e ao povo; o concílio de 1725 e a continuidade do mesmo esforço em letra de lei, as diversas cartas de Bento XIII. Não haveria, portanto, justificativa sincera para a ação das sociedades e seus associados.

Mas, o que dizer dos efeitos de uma distribuição indiscriminada das Escrituras? Sua prática dera lugar, afirmava, a uma série de condutas "*desviantes*": "*tais vulgarizações*", chamando a memória, "*eram lidas em reuniões secretas*"; em reuniões ainda, "*dos leigos e das mulheres feitas com pretexto de piedade* [...]". Vulgarizações, fruto da ação de luteranos e calvinistas, associados que estariam com "*as novas invenções da arte tipográfica*", e que maculava a "*imutável doutrina da fé*", exigindo da Sé católica esforços para neutralização dos danos, seja listando muitas dessas versões no *Index Livrorum Proibitorum*, seja corrigindo a rota dos seus líderes mais liberais, como fora o caso de Bento XIV, onde tais versões seria permitidas para aquele "*em aumento de fé e de piedade*", ou mesmo se "*aprovas pela Sé Apostólica, ou, ilustradas com notas tiradas dos Padres da Igreja ou por outros autores doutos e católicos*"³⁹.

Forjadores de um neo-jansenismo⁴⁰, como afirmava a Encíclica, os associados, ao criticarem a "*prudência*" católica, tornavam vulgar a Bíblia "*como se ler a Escritura fosse útil e necessário a todo tipo de categoria de fiéis, em todos os lugares e tempos, tanto que não podia ser proibida a ninguém por qualquer autoridade*". Isto nos sugere, portanto, que para aquela Igreja Católica, havia uma diferença nevrálgica entre "*ler*" e "*ouvir*" as Escrituras; no último caso, ficava assegurado o magistério da igreja e o ganho daí decorrente: a manutenção da tradição que se queria apostólica, montada pelos escritos dos Pais da Igreja, assegurando dessa forma uma continuidade entre a Igreja e o acreditado cristianismo primitivo pela conexão da Sé de Pedro. A primeira prática, no entanto, dando margem à "*ignorância de tantos intérpretes*", recusava a autoridade eclesiástica, esvaziava sua função pedagógica, alimentava outros "ethos" que se afastavam da linha sucessória que a Encíclica se esforçava para preservar.

Informa-nos a Encíclica sobre os vaticínios de seu Papa contra as práticas heréticas de difusão das Escrituras, antes mesmo da existência das Sociedades Bíblicas. Nesse *topos* discursivo insinua-se que sua conduta desviante não seria fruto da ignorância somente. Por esta e

³⁹ Ibidem, Idem.

⁴⁰ Jansenismo ou a doutrina de Jansênio, data do século dezessete e dentre outras coisas procurou reconfigurar em seu meio a doutrina sobre a expiação de Cristo. Ademais, suas propostas solapavam o poder do Papa, tornando-o inteiramente submisso e dependente do Estado secular (JUNIOR, 1989).

por outras razões Gregório chamava a memória dos seus oficiais e fiéis, os decretos contra as organizações difusoras das Escrituras, assinados por Pio VII, Leão XII e Pio VIII; juntamente com esta sua recente admoestação, ficava a responsabilidade sobre clero e leigos que "*recordassem [...] as regras já estabelecidas a respeito das versões da Sagrada Escritura*"⁴¹. Daí por diante foram expostos os fracassos daquelas sociedades.

As sociedades conseguiram "desviar" alguns fiéis católicos de sua doutrina, era verdade; contudo, "*cientes depois do engano, retrataram-se, e o restante do povo fiel conservou-se quase imune do contágio, que por obras delas o ameaçava*"; logo se mostraram "*desiludidos quase por completo nas suas expectativas, recordavam com dor a grande quantidade de dinheiro empregada até aqui sem fruto [...]*". E o sectarismo das práticas protestantes, era utilizado contra as suas próprias sociedades, pois "*falando das peculiares reuniões destinadas a escolher os livros, proíbe que nelas se encontrem duas pessoas da mesma denominação religiosa*"⁴².

A Encíclica promovia também uma desnaturalização das bandeiras destas Sociedades. 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 afirmarem 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 [...]*"⁴³.

Nesse embate entre as Sociedades Bíblicas e a Sé de Pedro, Deus e sua Igreja - católica – eram instituídos os juízes; 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 Bíblia 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

⁴¹ APEJE, Hemeroteca. A Voz da Religião, nº 24, 14/06/1846.

⁴² Idem.

⁴³ Ibidem, Idem.

"*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*"⁴⁴.

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 destes 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

⁴⁴ Ibidem, Idem.

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, posto que 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* veiculara 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 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, 2001:75-6). Discutir essa contradição não faz sentido pra nós; mas tão somente perceber que a lei era ativada na prática judiciária. Percebe-se o seu uso também em 1846. Em um seu 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 tribunaes competentes*". O periódico utiliza como exemplo o caso de um certo Oxalá⁴⁵, 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. Excommungando-o [...]*"⁴⁶. Dias antes do *Azorrague* veicular as

⁴⁵ 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.

⁴⁶ APEJE, Hemeroteca, O *Azorrague*, n° 40, 04/10/1845.

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, de fato, não teria respeitado as instâncias competentes, seu encaminhamento para a competência jurídica tratava-se de um procedimento padrão, constituído legalmente. Para alguns pelo menos. O advogado dos cismáticos, Antônio Borges da Fonseca 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 [...]*"⁴⁷. Uma consideração entre outras e motivada por sua função apologética, 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 família do Santo Ofício, o dos ilustríssimos inquisidores, e se rebaixaram a sua própria dignidade ante a esses pretos ignorantes [...]*"⁴⁸.

Família do Santo Ofício, ilustríssimos inquisidores. 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 Domínios Americanos da coroa de Portugal"*⁴⁹. 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

⁴⁷ 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 faculdades 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 êrão 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 consequência 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, atribuição somente limitada á parte temporal dos compromissos, porque só essa atribuição 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, aggreindo 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 cabeça e empunhando o baculo roubado ao Sr. D. João*" (ARAÚJO, 1847).

⁴⁸ Idem.

⁴⁹ Coleção Leis do Brasil, 1810.

ou em quaisquer partes do seu domínio⁵⁰. Onze anos mais tarde desmantelava-se o aparelho inquisitorial português. Qual o sentido, portanto, de, na década de quarenta, 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 (SOUZA, 1986), onde ficou evidenciado que o deslocamento das Visitações do Santo Ofício na colônia acompanhou a geografia da produção econômica, e Francisco Bethencourt (BETHENCOURT, 2000) que analisando comparativamente as inquisições espanhola, portuguesa e italiana demonstra a função dos funcionários do Santo Ofício, entre estes os familiares, além de deixar explícito a relação entre 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 continuam existentes, permitindo um rearranjo das funções inquisitoriais em outras instâncias de poder. No lugar de um aparelho inquisitorial articula-se uma *cultura da inquisição*.

2.3 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, nos é 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.

⁵⁰ Idem.

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 Deos 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 sua principal identidade: sua inclinação para o cisma. Percebe-se, assim, que protestantismo e catolicismo concorriam, em maior ou menor grau, para a articular sua devoção.

Afastando Agostinho do protestantismo, mas o aceitando ao mesmo tempo como um "*pastor negro*", pode-se pensar se sua cor, como foi ressaltado pelo professor Marcus Carvalho (CARVALHO, 2002), juntamente com os demais aspectos antes ressaltados, garantiria sua periculosidade de sua “seita”. Pensamos que uma outra experiência quatorze 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 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. Começou 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*⁵¹.

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 publico 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.:82).

A ênfase na cor de Agostinho, somando-lhe o fato de ser pastor, fez Carvalho pensar num corte racial de seu cisma, como também na 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. Esta 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; sobre essa questão pesou um silenciamento durante o interrogatório, como, aliás, foram calados o conteúdo dos versos ABC e a suposta gravidez messiânica de sua mulher. Mas podemos saber, ajudados pelas indicações de Calisto Vendrame, quais os trechos que possivelmente os cismáticos supostamente grifaram. No Pentateuco duas seriam as referências que prescreviam as circunstâncias para a liberação do escravo gentio: atentado, da parte do seu senhor, contra sua dignidade enquanto ser humano [Êxodo 21:26-7]; contrato matrimonial entre prisioneira de guerra e seu senhor [Deteuronômio 21:10-4] (VENDRAME, 1981:163). No caso do escravo ser um hebreu, previa-se sua liberação no ano sabático [Êxodo 21:2-6] e ainda no ano jubilar [Levítico 15] (VENDRAME, op. cit.:163-6).

Nos livros dos profetas há também referências diretas a liberação de cativos: Isaías 58:6-7; Malaquias 2;1-2; Jeremias 22:13-9. Vendrame enfatiza ainda que a ação libertadora de alguns dos profetas visou combater as causas da escravidão (VENDRAME, op. cit.:210-3). A esses

⁵¹ Diário do Rio de Janeiro apud PEREIRA, José Reis. História dos Batistas no Brasil 1882 – 1982. 2ª. edição. Rio de Janeiro: JUERP, 1985.

tuxtos que prescrevem o trato dos homens entre si, poder-se-ia agregar outros registros do Antigo Testamento que funcionam como testemunho a proposta libertadora de Deus para os hebreus e como memória de suas acreditadas intervenções históricas que teriam cooperado com esta orientação (VENDRAME, op. cit:208-210).

No Novo Testamento a temática da manumissão ganha um conteúdo diverso do Antigo. O novo mundo que os cristãos acreditavam estar criando parecia não comportar antinomias [Gálatas 3:28]. 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: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 texto paulino para a manutenção de uma ordem escravista.⁵² E aqui aparece a aproximação entre Antigo e Novo Testamento: ambos apresentam uma estrutura legal ou narrativa onde, com poucas exceções, a escravidão enquanto sistema social não é 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 aqueles 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*" (1999:50). Lembra a ação pastoral de Bento XIV na primeira metade do dezoito, escrevendo aos bispos brasileiros e

⁵² Na década de quarenta 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, 1981:218).

estimulando "*a tal fim solicitude dos mencionados prelados*" (op. cit.: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. Mas até que ponto, 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. Esse peso demográfico teria para Barickman uma série de implicações, entre elas o de demonstrar que havia uma medida real de ascensão social para os "não-brancos" (BARICKMAN, 1999), conclusão que, sobretudo, nos impele a pensar sobre quais as implicações que 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 escripto na lei de Deos*". 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 [...]*"⁵³. 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 poder ter segurança para atribuir a Agostinho ou Rufino José Maria, o último suspeito de liderar uma ramificação do cisma do divino mestre.⁵⁴ Mas ali teria ficado o registro de um indivíduo, "*um verdadeiro Lutero negro*",

⁵³ APEJE, Hemeroteca, O Nazareno, nº 54, 26/09/1846.

⁵⁴ 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

pregava "sem piedade para com os pecados, hipocrisias e fraudes e declarando aos negros que eles eram tão escravos de si próprios quanto dos brancos" (apud MELLO, 1996: 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 corte étnico-racial identificado por Carvalho na devoção do Divino Mestre nos indica apenas sobre os limites de sua recepção, mas quase nada sobre a potencialidade do seu alcance. 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 comunhão. 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 difícutosa"⁵⁵.

Desta espiritualidade do divino mestre fica sabido, portanto, que para alguns parecia difícil segui-la; para outros tantos a dificuldade apresentava-se ao tentarem enquadrá-la. Não se encontrava, nos dizia Carvalho mesmo nos deixando evidente sua protestanização de Agostinho, entre o catolicismo branco, nos círculos protestantes, nos rituais da Jurema, nem também entre os batuques espalhados pelo Recife. As marcas que os documentos nos apresentam nos sugerem uma devoção de fronteira⁵⁶, que se deitava sobre as costuras de várias práticas religiosas que atravessaram o Império na primeira metade do dezenove. Se em determinados lugares discursivos do interrogatório o distanciamento do Divino Mestre do catolicismo pareceu motivado por um certo consumo de noções e práticas protestantes – a iconoclastia, desapego aos sacramentos, a leitura não mediada do texto bíblico –, outras regiões do mesmo registro apontam uma certa dependência. O Jesus das visões de uma das seguidoras é descrito em sua versão católica de

José Antônio 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.

⁵⁵ Tribunal da Relação, Interrogatório feito ao preto Agostinho José Pereira apud Diário Novo (Recife), nº 234, 30/10/1846.

⁵⁶ 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, 1998:20-1).

devoção do Senhor dos Martírios. Mas também apresenta em relação ao catolicismo uma certa 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 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 o laicato da Igreja. Mas distante que estamos do “tempo quente” em que os embates foram travados, corremos o risco de 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 uma consequência não intencional.

Podemos pensar ainda na possibilidade de uma costura de práticas religiosas fora dos limites de um cristianismo mais geral. Que a representação que algumas mulheres cismáticas faziam do Cristo não obedecia aos cânones da estética ocidental já o sabemos; contudo, 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 encarada por Marcus Carvalho como possuidora de um corte étnico-racial bastante definido. No entanto, o que queremos apontar 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 pelos desembargadores como “*outra*” nos chegue com uma força surpreendente: tratava-se de um estranhamento diante de uma alteridade não normatizada, de um preconceito por assim dizer. Acaso afirmássemos sua razão de existir apenas em função étnica esconderíamos um embate mais profundo e que as reflexões de Cornelius Castoriadis nos ajudam a indicar e 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 inferioriza⁵⁷.

Em 1846, portanto, 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 chegou 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 equívoca 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. Alguns autores como Genovese (GENOVESE, 1988) e Rubem Alves (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 conhecera outro.

⁵⁷Refletindo sobre o racismo e seus congêneres, Castoriadis nos sugere que esses fenômenos têm um alcance universal no que se refere às sociedades: “*trata-se*”, afirma, “*da aparente incapacidade de se constituir como si mesmo, sem excluir o outro; em seguida, da aparente incapacidade de excluir o outro sem desvalorizá-lo, chegando, finalmente, a odiá-lo*” (CASTORIADIS, 1987-1982:31-2). A questão basilar seria, neste sentido, a relação com a alteridade, em termos de como representá-la: como inferioridade, superioridade ou em equivalência. Enxergar o outro como superior seria, em sua análise, para os indivíduos e para a coletividade, “*uma contradição lógica e um suicídio real*” (CASTORIADIS, op. cit.:32-3), posto que anularia a razão de ser dos sujeitos e da sociedade. A equivalência seria igualmente problemática: relativizaria todas as práticas sociais; “*tudo*”, conclui Castoriadis, “*se tornaria indiferente, e seria desinvestido*”. E aqui suas considerações evidenciam sua preocupação com o psiquismo dos sujeitos em sua singularidade: a indiferenciação gera uma incompatibilidade que “*viria a ser, para os sujeitos da cultura considerada, tolerar nos outros o que para esses sujeitos é abominação*” (CASTORIADIS, op. cit.:33). A inferioridade, finalmente. Tomar o outro como inferior é, para Castoriadis, uma tendência quase “*espontânea*” de sujeitos e coletividades, uma vez que assegura para as verdades criadas por suas instituições o estatuto de única verdade; sua construção perde seu rastro histórico sendo ontologizada, portanto (CASTORIADIS, op. cit.:34).

CAPÍTULO III

Serventias Para o Divino

Ou

Nos Jogos do Poder

*“Éramos nossas histórias e quando morríamos, com sorte,
nossa imortalidade estaria em uma dessas histórias”.*

Salman Rushdie,
Fúria.

Nos dois capítulos anteriores buscamos apresentar aos leitores o processo de construção de identidades de Agostinho, enquanto indivíduo associado a uma série de experiências que, se não faziam sentido para si mesmo como um índice de práticas subversivas, parecia ter encerrado este significado para certas autoridades recifenses; de Agostinho, ainda, e de seus seguidores, enquanto portador de uma alcunha, o *Divino Mestre*, capaz de produzir intervenções num amplo mercado religioso com diversos níveis de instrumentalização por parte de seus produtores e consumidores. Tratou-se, portanto, de perceber o jogo de identidades política e religiosa que tentavam definir aquele que se tinha como alteridade. O que tentaremos nas páginas que se seguem é apontar como essas representações que circularam podem lançar uma luz sobre uma outra série de identidades, para outros indivíduos, desta vez localizados na esfera político-partidária. Novamente, trataremos esses processos de construção identitária como movimentos de atribuição – e auto atribuição - de sentidos forjados pelos contemporâneos de Agostinho.

Este capítulo terá como foco Antônio Borges da Fonseca, advogado, como já sabemos, dos *agostinhos*, em meio aos embates que travou com os praieiros na década de 1840, especialmente o ano de 1846. Borges da Fonseca produziu, como advogado dos *agostinhos*, uma série de artigos sobre o caso, que foram usados como instrumento político contra os praieiros, e

que nos permite avaliar as aproximações e distâncias que Borges da Fonseca estabeleceu com os inimigos políticos que tomou para si.

3.1 Um homem posto contra o império.

O Borges da Fonseca encontrado na historiografia tem seu perfil esboçado; podemos vê-lo quase que exclusivamente pelos adjetivos e predicativos usados pelo historiador Mário Márcio A. Santos para defini-lo: “*contestador*”, “*litigante obstinado*”, “*D. Quixote nordestino*”, de “*personalidade fluída*”, “*contraditória*”; possuiria muito de “*asceta*”, “*questionador*” – *quimicamente puro* -, “*pungentemente inquieto*”, “*roussoniano*”, “*idealista*”. Mas também, aparentemente, “*ingrato*”, “*cruel*”, “*contraditório*”, “*temperamental*”, “*impulsivo*”, “*irrefletido*”; parecia ainda sofrer de “*delírio ambulatório*”. Tantas facetas teriam se constituído, para seu biógrafo, nas *sombras das origens*, ou, de outro modo, das influências que recebera na infância e que, afirmava ainda, selou-lhe indelevelmente.

Segundo Santos, Borges crescera sobre o impacto de 1817, percebido quase que invariavelmente pela ótica de sua história familiar: família militar, uma casa paterna agregadora de várias pessoas preocupadas com os rumos da “nação”; “*a infância*”, nos conta Santos, “*decorreu num dos períodos mais agitados da história nordestina e sua educação processou-se em meio às tempestades políticas da época*” (SANTOS, 1994:23). Era marcado então, pela tentativa recolonizadora, pelas inúmeras mortes dos que buscavam a emancipação do Brasil; daí seu ódio a estrangeiros, daí também sua tendência ao republicanismo. Era influenciado pelos padres do Seminário de Olinda e lia Rousseau. Fora marcado também pela movimentação de 1824, estabelecendo a partir de então um arrivismo com a Corte e com a Monarquia. Contra estes dois aspectos do Império que rejeitava munira-se: iniciando-se em sociedades secretas, e criticando abertamente a monarquia, chamava para si a atenção das autoridades mantenedoras do Império. Fundou jornais cujas linhas incendiárias resultou para Borges em inúmeras prisões.

Suas atividades antimonárquicas teriam lhe rendido à fama de *O Republico*. Em 1830 mudou-se do Recife para o Rio de Janeiro, esperado que era, nos diz seu biógrafo, com expectativa pelos opositores a Pedro I, e com apreensão por parte das autoridades da Corte. Em pouco tempo conseguiu reunir em torno de si os descontentes com a concorrência dos portugueses na Corte, alcançando a liderança do partido liberal de onde continuou seguindo, nos

diz Santos, uma mesma orientação: "*desconhece a necessidade de uma reforma estrutural e continua a acreditar em entidades metafísicas salvadoras como República e Federalismo*" (SANTOS, op. cit.: 43). A fundação de um jornal, *O Republico*, conta para Santos como "*um dos principais fatores da queda de Pedro I*" (SANTOS, op. cit.), naquele momento, na opinião do autor, incapaz de conciliar os embates entre comerciantes e latifundiários, o que forneceu os elementos usados Borges por Fonseca contra sua administração. Não passou despercebido para Santos, as cores carregadas com as quais Borges da Fonseca pintava a série de acontecimentos que se desdobraram até a abdicação de Pedro: um conteúdo beirando o épico, criando uma ambientação obscura de reuniões, atentados, reduzindo os jogos dos vários atores envolvidos, num confronto pessoal entre o republico e o imperador. A queda de Pedro revelou por fim, a heterogeneidade da oposição e as disparidades entre os diversos projetos que buscavam forjar o futuro da nação. Em meio às disputas pela repartição do poder, Borges deslizou de uma atitude radical para outra, mais conciliatória. O papel de Borges no desenrolar da queda de Pedro I sou-lhe, mais tarde, meramente instrumental; afastou-se da Corte voltando, contudo, a Paraíba como *Delegado da Regência*.

Sua posição na província da Paraíba não foi das mais fáceis. Estabelecendo uma política de meio termo entre governo e oposição, atraía opositores dos dois lados, ao mesmo tempo em que se indispôs com o presidente interino da província, recebeu críticas de jornal republicano, acabando por mover um processo contra o responsável pelo periódico. Contudo, a base de sua política, composta de populares libertos e livres continuava intocada. "*Não falava à massa escrava*", nos informa ainda Santos. "*Segundo ele, a indigência e a miséria eliminava toda a coragem, embrutecia as almas, acomodavam-nas ao sofrimento e ao cativoiro, oprimindo-as a ponto de tirar-lhes toda a energia para sacudir o jugo*" (SANTOS, op. cit.:66).

Mesmo enfrentando cerrada oposição, Borges da Fonseca conseguiu eleger-se vereador e garantiu a primeira suplência na Câmara dos deputados, ao mesmo tempo em que continuava a unir governo e oposição contra seu nome, sendo-lhe atribuído uma suspeita de assassinato. Destarte, ainda na década de 1830 assumiu novamente um cargo público para logo ser demitido em função das críticas acirradas a administração provincial da qual fazia parte. Voltou para Corte protagonizando uma série de disputas com os regentes. Ali, em 1834 lhe foi vetado o acesso a sua suplência na Câmara, sofrendo também, inúmeras perseguições e processos, para logo voltar a

Paraíba. Mas não se fixara ali; segundo seu biógrafo, de 1834 até 1841 Borges manifestou um "delírio ambulatório", para a partir do começo da década de 1840 viver os seus *anos de espera*.

Na praça do Recife a partir de 1841 ocupou a cena da imprensa para denunciar uma política da Corte que beneficiava o Sul em detrimento do Norte. Escrevia, portanto, contra o governo de Araújo Lima, regente do Império desde a queda de Feijó em 1837. A província pernambucana, governada por Francisco Rego Barros, mais tarde Conde da Boa Vista, respirava um forte movimento de cunho separatista. Na mesma ocasião, as idéias de federalismo e republicanismo eram alardeadas por Borges em seu *Correio do Norte*. No âmbito da imprensa, recebia através do periódico *A Ordem*, oposição de Nabuco de Araújo, político conservador que já havia passado pela experiência administrativa na província, além de ter ocupado vários cargos estratégicos para a política imperial. Borges era criticado ainda pelo *Diário de Pernambuco* em função de sua tônica separatista, como viria a ser mais tarde também pelos praieiros.

Mas durante a presidência de Rego Barros, Borges da Fonseca demonstrou, nos diz Santos, um "silenciamento amigável" à sua administração, íntimo que era do presidente e freqüentador do seu círculo doméstico. Não deixou, contudo, de pregar a revolução republicana, aos moldes de Rousseau, buscando para o Brasil uma democracia direta. Consumia também Robespierre, Mably, Montesquieu, Holbach. Em 1843 esteve ligado a mais uma sociedade secreta, a *Vigilante*, passando a residir em Nazaré da Mata, onde fundou o periódico *O Nazareno*. Em Nazaré ainda, oferecia serviços como advogado, o que garantiu, junto com as atividades de imprensa, uma estabilidade financeira para a família. Durante este período o palco político recifense seria marcado por uma crescente oposição a Rego Barros, articulada pelo partido da Praia, facção liberal. Para Santos, a oposição era decorrente do Bill Aberdeen, uma reação radical dos britânicos contra ao tráfico de escravos. Tal lei desencadeou uma luta pelo controle dos mecanismos políticos com fins de melhor burlar as restrições britânicas contra a importação de africanos. Ademais, as tentativas de modernização da província que fazia Rego Barros acabaram indispondo uma parcela da burocracia contra si, posto que vários burocratas nacionais sentiam-se preteridos diante da ação dos técnicos europeus contratados pelo presidente.

A Praia, no entanto, não figurava, para Santos, como uma vanguarda liberal com "*sólidos princípios de caráter democrático-burguês*" (SANTOS, op. cit.:96): desconheceu a necessidade de reformas estruturais, não se opusera contra a pressão inglesa. Em resumo, a Praia levantou apenas as bandeiras do provincianismo ao querer a demissão dos técnicos europeus, e a

nacionalização do comércio a retalho. Para o autor ainda, a Praia demonstrou um forte caráter populista: o diagnóstico do partido praieiro sugeria que não haveria de administrar a província caso não trouxesse para si a adesão popular, o que fazia com que uma aliança com os vigilantes de Nazaré e outros grupos congêneres fosse capital. As tentativas, porém, impetradas por Urbanos Sabino, foram desastrosas para os vigilantes: dividiram-se em função da aceitação ou recusa do apoio aos praieiros; Borges da Fonseca, contrário a aliança, retornou a praça do Recife como único proprietário da tipografia *O Nazareno*, passando a oferecer oposição aos praieiros na capital da província, já que em 1845 o partido assume o governo, tendo como seu presidente Antônio Pinto Chichorro da Gama.

As hostilidades entre Borges e os praieiros deveram-se, segundo Santos, porque o partido apesar de liberal era monarquista, enquanto Borges defendia a bandeira republicana. Mesmo assim, Borges e os praieiros possuíam pontos de olhares coincidentes, principalmente em manifestarem uma recusa a influência estrangeira no comércio recifense. Esse aspecto juntamente com outra série de questões faz com que vejamos ainda em 1845 Borges da Fonseca ser nomeado Promotor da Guarda Nacional. Prosseguia mesmo assim criticando, sendo demitido em função das farpas que soltava e ganhando alcunhas, como o de *guabiru-cabano*, termo energicamente rechaçado por Santos posto que "*guabiru-cabano seria o mesmo que conservador-desordeiro. Verdadeiro contradictio in adjeto*" (SANTOS, op. cit.:112).

Borges da Fonseca seguiu em 1846 criticando os praieiros, demonstrando que o partido ao veicular críticas aos baronistas nada fazia senão encobrir as diversas debilidades de sua administração. Segundo ele, não se mostravam dispostos a combater os males que os ingleses causavam a nação com seus acordos e "*traficâncias*". Neste sentido, Borges mostrava ainda aos seus leitores que era demagógica a atitude praieira de criticar os comerciantes portugueses, posto que escondia o elo mais forte da corrente que aprisionava a província e todo o império, qual seja, a preeminência inglesa no Brasil. Denunciava ainda o controle dos praieiros sobre a polícia que só perseguia os seus adversários. Direccionava boa parte de sus críticas a Chichorro da Gama, acusado de usar a presidência como um instrumento garantidor de sua indicação para o senado. As críticas lhe causaram processos e prisão em 1847, e do cárcere só sairia no ano seguinte, por ocasião da Revolução Praieira.

Em termos gerais, este teria sido o percurso e a ação de Borges da Fonseca até 1846: um republicano liberal de tendência federalista; combatente dos praieiros na segunda metade da

década de 1840. Outros autores que escreveram sobre Borges apresentaram, com maior ou menor intensidade, opiniões semelhantes às de Mário Márcio. Isabel Marson, analisando o comportamento da imprensa partidária em Pernambuco, destacou a reiterada auto-representação de Borges como um “*batalhador da República e da queda da Monarquia*” (BORGES apud MARSON, 1980:32). Num trabalho onde é apresentada uma crítica à historiografia da praieira dos séculos XIX e XX, a mesma autora prossegue analisando a caminhada de Borges, e ao mostrar como os contemporâneos da praieira construíram uma memória sobre a revolução, Marson afirma que o *Manifesto ao mundo* redigido por Borges foi um dos responsáveis para que as autoridades julgassem o movimento como uma tentativa separatista e republicana (MARSON, 1987). O professor Marcus Carvalho também tem destacado a trajetória de Borges da Fonseca em vários de seus trabalhos. Neles o nosso advogado tem sido identificado como um liberal radical, republicano, de carreira bastante singular (CARVALHO, 1998; 2001; 2003).

Da trajetória de Borges da Fonseca nos interessa dois aspectos: dilatar a discussão sobre o fato de Borges não se dirigir a escravos e a aparente contradição do termo *guabiru-cabano* que na administração praieira fôra colada a Borges. Essas questões serão mediadas primeiramente pelo Borges advogado, defensor dos *agostinhos*.

3.2 As feições do divino

Da série de registros que Borges da Fonseca produziu sobre o caso de Agostinho, o que se nos figura como o primeiro desta tratou-se de uma resposta do advogado às notícias que o *Diário de Pernambuco* fizera circular sobre os cismáticos. Recomendando a “*prudência*” que devia caracterizar “*as questões de ordem social e religiosa*”, Borges apresentava seu cliente como “*um pobre homem, sem capacidade, e sem luzes para poder parecer-se como chefe de uma reforma qualquer*”. O argumento de Borges era montado, portanto, através de uma negativa sobre Agostinho, ao relacionar à possibilidade de criação de um sistema religioso o critério da competência e da Ilustração. A religião, nesta sua perspectiva, vinculava-se a razão; Agostinho, ao contrário, era apenas “*dado a lição das Escrituras Sagradas*”, alinhavando Antigo e Novo Testamento, sendo “*tudo para ele obra do Omnipotente, que é infinito, que é infalível, e pois, inalterável em seus decretos, decretos que ab initio estão promulgados*”. Dizia ainda o advogado, que a crença de Agostinho era no Cristo que instituíra a Graça, e que “*veio para purificar-a de alguns abusos que a paixão humana lhe introduziu*”. Os homens, na ótica do seu cliente,

formavam “*um povo maldito, condenado ao extermínio, e a escravidão*”. Deste modo, inferia Borges, “*esse sisma pois não pode jamais ser fatal a religião do estado [...]*”¹.

Menos de um mês depois daquelas notícias, requerendo do chefe de polícia os elementos que se somavam para a culpa formada dos “*suplicantes*”, Agostinho e seus seguidores são apresentados por Borges como “*cidadãos brasileiros*” que na condição de “*pobres miseráveis*”, sofriam “*por sua deplorável situação*”². Eram descritos como cidadãos brasileiros ainda numa outra ocasião; além disso, eram “*pacíficos*”, complementava Borges. As mulheres entre os cismáticos por sua vez, eram representadas como “*amazonas, rezolutas, e revolucionárias*”³. Os *agostinhos* eram caracterizados como cidadãos brasileiros também por ocasião do pedido de *Habeas Corpus*⁴. Informando aos seus leitores sobre o resultado do recurso jurídico apresentado em favor dos seus clientes, o advogado faz desaparecer as “*amazonas*” e “*revolucionárias*”, dando lugar às “*sete mulheres infelizes*”. Os *agostinhos*, entretanto, ainda figurariam como cidadãos brasileiros, “*considadãos de cor preta*”. Estes “*considadãos*” nada mais seriam que “*omens tenazes e crentes, que vem na sua conduta o direito para preservarem n’ela [...]*”. Considadãos de “*coração puro, injênuo e leal, como puro injênuo e leal é sempre o coração do filho do povo*”⁵.

Era como cidadão atento à Carta Constitucional de 1824, onde em sua letra a tolerância religiosa encontrava-se devidamente assegurada, que Agostinho, argumentava Borges, exercia sua fé: “*eis o que fazia Agostinho José Pereira, em sua caza explicava, somente aos pretos livres a Bíblia, o evangelho de Jezus Christo, e dizia aos seus ouvintes: - eis a lei de Deus: amai-vos uns aos outros como Christo amou e ama: sede unidos, porque sois irmãos*”⁶. A condição de libertos que o contingente de ouvintes possuía era habilmente explorada pelo advogado.

Cidadãos brasileiros, portanto. Mera retórica? Supomos que não. A alusão que Borges faz à Constituição de 1824, nos sugere que a defesa dos seus clientes acompanhou o regime das práticas discursivas em torno das questões que relacionavam escravidão e cidadania no Império como nos deixa perceber Hebe Maria Mattos em um dos seus estudos mais recentes. A contar com as considerações desta historiadora, a Carta Constitucional rompia com as interdições ao

1 APEJE, Hemeroteca, O Nazareno, nº59, 26/09/1846.

2 Idem, nº 56, 19/10/1846.

3 Ibidem, Idem, nº 57, 21/10/1846.

4 Ibidem, Idem, nº 59, 31/10/1846.

5 Ibidem, Idem, nº 61, 06/11/1846.

6 Ibidem, Idem.

acesso para cargos públicos e eclesiásticos bem como a títulos honoríficos, impostas a negros e mulatos, e vigentes desde as Ordenações Filipinas. Estabelecendo uma lógica religiosa para a prática da Metrópole de veto destes contingentes, Mattos afirma que o silenciamento da historiografia sobre o “*caráter não racial*” da justificativa da escravidão deveu-se a fato da contemporaneidade estabelecer uma relação naturalizada entre a “*diáspora africana*” e a instituição das práticas escravistas nas Américas (MATTOS, 2000:15-6). Mattos ainda discute a emergência, em fins do período colonial, do termo *pardo*, forjado para atender as demandas de um contingente de homens livres e de ascendência africana que se mostrava afastado, já para algumas gerações, da experiência da escravidão; refletiu também sobre a prática recorrente entre livres e libertos de forjarem meios para tornarem-se proprietários de escravos. Atentou, finalmente, para todos os indícios que pôde aglutinar e que pudessem demonstrar o esvaziamento do princípio racial como sustentáculo da montagem e manutenção do sistema escravista da colônia e posteriormente do império brasileiro (MATTOS, op. cit.: 16-8).

A letra da lei, entretanto, a despeito de somente criar distinções políticas entre os cidadãos pautadas no critério econômico - o que em tese permitiria aos de cor o exercício de uma cidadania plena -, não garantiu uma prática da cidadania para pretos, pardos e mulatos descolada de tensões. Mattos atravessa a Carta de 1824 com os inúmeros pasquins editados pela gente de cor na década de 1830 onde seus articulistas alertavam para o fato de que no império brasileiro “*‘não há mais que escravos ou cidadãos’, e, portanto, ‘todo cidadão pode ser admitido aos cargos públicos civis e militares, sem outra diferença que não seja a de seus talentos e virtudes’*” (MATTOS, op. cit.:19-20). Os periódicos diziam mais: “*‘não sabemos’*”, palavras que a autora nos apresenta do *O Mulato*, “*‘o motivo por que os brancos moderados nos hão declarado guerra. Há pouco lemos uma circular em que se declara que as listas dos Cidadãos devem conter a diferença de cor – e isto entre homens livres!’*” (MATTOS, op. cit.).

As práticas evidenciavam, portanto, avanços e recuos. De um lado, “*os brasileiros não-brancos*”, percebia Mattos, “*continuavam a ter até mesmo o seu direito de ir e vir dramaticamente dependente do reconhecimento costumeiro da sua condição de liberdade*” (MATTOS, op. cit.:21); por outro, é possível observar a prudência das elites senhoriais na busca de formas discursivas para a manutenção das suas legitimidades, posto que “*a construção de qualquer justificativa ‘racializada’ da permanência da instituição da escravidão mostrava-se simplesmente explosiva*” (MATTOS, op. cit.:23). O desmantelamento de tropas como os

Henriques pós Confederação do Equador, a seu turno, conta para a autora como uma prática de isonomia das relações raciais: “*após a independência*”, continua Mattos, “*não mais se toleraria a tradição portuguesa dos regimentos separados por cores [...]*” (MATTOS, op. cit.).

Foi bem em meio a essas práticas de busca da afirmação da cidadania dos e para os homens de cor que o Borges da Fonseca enquanto advogado dos *agostinhos* parecia querer se situar, ainda mais que, lembrava aos seus leitores, havia “*causas*” para o impedimento de uma prática efetiva das garantias constitucionais dos seus clientes, sendo para Borges a mais saliente delas, a racial. Segundo Borges, o preto livre “*só é membro da comunhão brasileira para suportar os males e incômodos d’esta atrocíssima atualidade, e nunca para gozar o menor, o mais insignificante cômodo, que inda a nós outros resta*”. As palavras de Borges também dilatava a questão: não somente os pretos, mas também os brancos na condição de cidadãos experimentavam obstáculos para o exercício dos seus direitos constitucionais. Assim, se havia algum “*cômodo*” para os brancos, este era, em sua opinião, insignificante; e a expressão “*inda nos resta*” colocada logo após a constatação, queria fazer pensar aos leitores que a qualquer momento poderia ser retirado. A religião de Agostinho, nesse sentido, se apresentava como uma conseqüência da marginalidade que todo preto livre estava, consoante com o advogado, encerrado: “*nesta situação*”, concluía Borges, “[*é impossível que o preto não considere sua posição atual, é impossível que não sinta a exclusão sistemática, que ele sofra [...]*”⁷. Mas, quais atores, na província de Pernambuco, eram identificados por Borges da Fonseca como representantes da “*atrocíssima atualidade*”?

Já em sua réplica ao *Diário de Pernambuco* Borges da Fonseca identificava a polícia praieira como a responsável pela dimensão que o caso de Agostinho alcançou. A descrição que fazia de Agostinho como um tão somente “*ignorante*” se fazia acompanhar de uma crítica à extrapolação das funções policiais: “*jámais a polícia*”, esclarecia Borges, “*tem o direito de perseguir a estes omens, a consciência não está na sua alsada*”. Argumentava o advogado que mesmo admitindo a possibilidade de certo enquadramento do caso nas sanções do Código Criminal, lembrava que no mesmo Código estava prevista somente uma multa para os infratores; “*como pois*”, indagava, “*a polícia está a prender inconsideravelmente a tanta gente?*”. As batidas que afirmava poder se observar todos os dias as casas dos seguidores de Agostinho aumentava, dizia, o escândalo de forma que “*a cada dia irão parecendo mártires devotados, que queirão*

7 Ibidem, Idem, nº 56, 19/10/1846.

seguir a sorte daquela a quem xamam divino mestre”. Neste último ponto percebe-se uma formulação semelhante às notas circuladas no *Diário de Pernambuco* que afirmava ter Agostinho mais de trezentos seguidores, com a diferença que, em Borges, o número dos discípulos era aumentado menos pelo carisma de Agostinho e mais em função da imprudência da polícia. Dizia tratar-se, portanto, “*d’essa extravagante mania de curar outra mania com a forsa*”⁸.

Essa denúncia quanto ao abuso da força presente em alguns dos seus artigos em defesa dos *agostinhos* possuía como âncora preceitos legais e religiosos. Juridicamente, Borges da Fonseca lembrava quais os dispositivos constitucionais garantidores da tolerância religiosa; sua letra “*jamaiz consente que entremos no domínio da consciência*”. Se a simples prisão dos *agostinhos* parecia entrar em descompasso com a Carta Constitucional, a violência que denunciava aumentava ainda mais a ilegalidade da ação policial. Na perspectiva religiosa a prática policial era, para o advogado, igualmente repreensível, posto que “*se Jezus Christo quizer impor sua lei, era ele o filho de Deus, e poder e forsa teria para o conseguir; mas o Divino Mestre quer falar a razão, que alcansar a consciência [...]*”⁹. O uso da força era uma prática, portanto, de uma polícia que, tal como Agostinho, carecia de certa ilustração, mas com a diferença que a força policial se apresentava “*refratária e perversa*”¹⁰.

Essa ênfase nas questões de consciência que marcaram os escritos de Borges da Fonseca em favor dos *agostinhos* bem como suas denúncias da repressão policial procuravam neutralizar o olhar dos seus leitores para uma parte significativa das apreensões que as autoridades demonstravam em relação às suspeitas de que as práticas dos cismáticos eram apenas um cosmético de uma associação secreta de conexões interprovinciais com vistas de insurgir escravos contra a classe senhorial¹¹. Mas ainda assim, a ação policial parecia para Borges ilegítima, posto que prendiam os *agostinhos*, mas não apresentam a acusação formada, as testemunhas, os elementos que legalmente eram exigidos na condução de um caso. Sob qualquer ponto de vista que se encarasse a conduta dos cismáticos o advogado denunciava a injustiça que permeava toda a ação policial¹².

As “*atrocidades*” da polícia continuavam sendo denunciadas por Borges e suas críticas eram direcionadas naquele momento a pessoa do chefe interino que segundo Borges, “*prossegue*

8 Ibidem, Idem.

9 Ibidem, Idem.

10 Ibidem, Idem, nº 61, 06/11/1846.

11 LAPEH, *Diário de Pernambuco*, nº211, 23/09/1846; nº 216 29/09/1846.

12 APEJE, *Hemeroteca, O Nazareno*, nº 56, 19/10/1846; nº 59, 31/10/1846; nº 61, 06/11/1846.

com violênsia inaudita contra os pretos”. Não era uma perseguição cirúrgica, que visasse a seita do Divino Mestre somente; tratava-se de uma implicância maior, posto que, de acordo com, o advogado dos cismáticos, “*se fosse possível ficar s. s. efetivamente no lugar, não ficaria um negro que não fosse trancafiado*”. E novamente podemos ver Borges da Fonseca servindo-se da linguagem mítica do Antigo Testamento para configurar a ação dos que por ele eram combatidos: tratou Borges de indagar ao chefe de polícia, se o “*negro não é filho de Adão, mas de Caim [...]*”¹³. E era com este espírito que a polícia trancafiou o mulato livre Luiz Ipolito Fernandes de Barros que em setembro de 1846 chegava de Hamburgo para logo ser preso junto aos clientes de Borges da Fonseca, sob alegação de figura como embaixador plenipotenciário de Agostinho para as bandas de São Domingos. “*Estes omens da polícia atual estão doidos*”, concluía Borges, “*porque de outra sorte não se dariam a tão ridículo espetáculo, porque de outra sorte não se mostrariam tão ineptos, e miseráveis*”¹⁴. O Haiti, para o advogado, era loucura de brancos, não de negros.

Os escritos Borges denunciavam ainda que a repressão aos *agostinhos* tratava-se de um jogo de forças entre desiguais, posto que a polícia “*só mostra sua prepotensia com os desgraçados, só é forte para com os nossos pretos creoulos*”. Era um jogo calcado num sadismo inerente a polícia que encarceravam os cismáticos “*só porque lhe apraz acabrunhar essa parte do nosso povo*”. Neste jogo participavam também as elites da província, uma vez “*que para os fidalgos da época, não tem foros, não tem direitos, só porque é negra*”. Era um jogo, finalmente, que não fazia as devidas distinções de gênero: “*e o mais é*”, ressentia-se, “*que as pobres creoulas também mereceram os ódios da polícia*”¹⁵. Mas, sobretudo, um jogo onde o lúdico se contrapunha à seriedade que o caso exigia, deixando somente como opção para Borges, a expressão de “*perplexidade*” ante aos deferimentos “*lacônicos*” do chefe de polícia que pouco ajudavam para a montagem de uma defesa adequada para os cismáticos¹⁶.

13 A relação que se estabelece entre os de ascendência africana e Caim era recorrente durante todo o período da escravidão no Brasil. Na colônia, por exemplo, Viera lembrava aos escravos através de sermões que a marca que Caim recebera na testa era o símbolo da tez negra, o que justificaria o serviço escravo dos africanos a seus irmão brancos; esvaziava-se, portanto, o sentido de proteção divina que a marca conferia a Caim. A argumentação de Borges da Fonseca, já no império, demonstra que a história de Caim poderia ser usado para escravos e livres, reservando no entanto, uma representação negativa para quem encarasse os homens de cor nesta perspectiva; finalmente, na década de 1880, Joaquim Nabuco afirmava ser a escravidão a mancha de Caim que o Brasil – suas elites – trazia a testa.

14 APEJE, Hemeroteca, O Nazareno, nº 58, 26/10/1846.

15 Idem, nº 57, 21/10/1846.

16 Ibidem, Idem.

A polícia que figurou no pedido de *habeas corpus* não destoa do que já vimos. Era a polícia que prendera os cismáticos e “*que prossegue em detel-os arbitrariamente*”, que “*resucitou, para atrocidar, aos pacientes, o Sr. Bartolomeu, uma [a polícia] e outro tão conhecidos no mundo cristão por suas dezasrosas conseqüências*”. Esta não respeitava os foros dos cidadãos de cor preta, “*que os massacra, e conserva incomunicáveis, sem outro crime que serem pretos miseráveis, que não contam proteções [...]*”. Era uma polícia incompetente, “*que sem fundamento sucita uma idea que, si fôra refletida, deverá fazer desaparecer, por bem comum [...]*” e que não possuía em seu quadro nenhum “*funsonário experimentado e prudente*”, mas tão somente “*moços precipitados e assomados, que inda não teem critério, nem juízo pudensial, e a quem oje se entrega, por fatalidade, os mais caros interesses da sociedade*”¹⁷.

No começo de novembro de 1846 a polícia era mais uma vez criticada. Nesta ocasião Borges da Fonseca dispunha aos leitores do seu periódico uma análise do estado de questão referente aos *pretos livres*, termo que, ao nosso ver, reforçava a ótica da violação dos direitos de cidadãos que possuíam os *agostinhos*. Apontando a prática dos desembargadores como um distanciamento de suas funções enquanto magistrados, o advogado afirmava que as autoridades do judiciário se deixaram levar por “*considerações mesquinhas e subalternas, quaes essas, que prejudicam aos miseráveis pretos, que são vítimas da incapacidade de nossa policia*”. O motivo de tanta perseguição, afirmava Borges dizendo citar as palavras da polícia, residia no fato de que “*são considerados vagabundos os negros porque negro não é gente, e só naceu para o bacalháo dos onradíssimos fidalgos da policia atual*”¹⁸.

As críticas de Borges da Fonseca não visavam a polícia praieira somente; era a própria facção praieira, ou, nas palavras do advogado, a facção *Calabar*¹⁹ transtornada por suas investidas. A administração praieira “*massacra e atrocida*” o negro, não lhe permitindo “*dar um*

17 Ibidem, Idem, nº 59, 31/10/1846.

18 Ibidem, Idem, nº 61, 06/11/1846.

19 Em agosto de 1846 Borges da Fonseca explicava aos leitores o motivo de representar os praieiros como Calbares: “*Devemos uma breve explicação da adopsão d’este termo na atualidade.*

Todos sabem que foi o Calabar um patricio, que nos vendera aos estrangeiro na glorioza luta que sustentaram nossos antepassados contra os olandezes, e que esse desgraçado brasileiro tem sido sempre considerado com um vil. Oje nos é forçozo distinguir no partido praieiro muita jente onrada, e de boa fé, jente que não se metem debaixo dos pés de Xixorro, e que se vendem a essa facção, que há vendido aos inglezes a pátria, a essa facção iminenteimente imoral e assassina de 2 de fevereiro.

Fique pois entendido que só trataremos d’ora em diante aos praieiros de Xixorro pelo nome de calabares, afim de que os praieiros iludidos se não sejam envolvidos em nossas sensuras. Assim satisfazemos as vistas de um nosso onrado e respeitado amigo, que nos adverte a necessidade de fazer distincão, afim que não sejamos injustos, ou que não tragamos sobre nós a indisposição d’esses bons, a quem acatamos, a quem desejamos ver advirtidos, e fora do mau caminho, em que irrefletidamente se lansaram”. APEJE, Hemertoteca, O Nazareno, nº 42, 19/08/1846.

ai aos seus contínuos sofrimentos”²⁰. Eram os praieiros, portanto, incluindo aí a sua polícia, os responsáveis pelas “atrocidades” que os pretos sofriam na “atualidade”. A acusação de indisposição da administração praieira com as pessoas de cor não era, no entanto, nova. E quem quer que tenha lido o *Azorrague* em meados de 1845 estaria atento para a questão. Ali, o periódico praieiro tratava de criticar as práticas discursivas dos jornais *gaubiru-cabanos* que tentavam de intrigar os praieiros com a gente de cor.

Tais práticas para o *Azorrague*, tratavam de estabelecer uma interpretação deformada das afirmações dos praieiros para os quais a oposição passava-se, portanto, como um contingente de “ignorantes” e “estúpidos”. As acusações que eram coladas aos praieiros eram todas, segundo o jornal, sobre questões referentes a status social, de forma que eram criticados por fazerem superiores as pessoas de bom nascimento e de boa família, por estabelecerem distinções odiosas, como, a exemplo, tratar uma senhora com o título de *Dom*, discutir as questões raciais de modo que promoviam privilégios aos brancos, prática que o periódico nomeava como discussão sobre “branquidade”. Essas questões eram todas levantadas, afirmava o periódico, pelo partido dos baronistas que em “*seu último suspiro sopra de vida*”, fazia da intriga uma tábua de salvação²¹.

O aviso do *Azorrague* aos seus leitores ganhou materialidade em função dos debates entre os periódicos do governo e oposição por ocasião da entrega dos provimentos referentes à vaga de professor de primeiras letras na freguesia de São José a Castro Nunes, que segundo o *Azorrague*, era filho de um conhecido comerciante “*matriculado*”, e de uma notória senhora da aristocracia recifense. O texto nos sugere que a docência teria sido disputada entre Nunes e Manoel José Teixeira Bastos, um homem de cor, algo que levou os periódicos da oposição veicularem a acusação de que em função de não ser branco o candidato fora preterido como também desmoralizado ao ser tratado como o “*tal Bastos*”. O *Azorrague* fazia lembrar aos seus leitores que, no que dizia respeito ao tratamento dispensado a Bastos, tratava-se de uma resposta as críticas dirigidas pelo *Clamor Público* a Castro Nunes, tendo o periódico naquele momento referido-se ao professor como o “*tal Nunes*”. O que o *Azorrague* dizia ser apenas uma questão moral, posto que Bastos já havia respondido a processos em juízo, ganhava ares, dali por diante, de um problema de fundo racial²².

20 Idem, nº 57, 21/10/1846.

21 APEJE, Hemeroteca, O *Azorrague*, nº 29, 08/08/1845.

22 Idem.

Para o *Azorrague* "não há quem ignore que a importância do homem não provém da cor, e que consequentemente podem haver casos, em que um branco mereça mais ser tratado por tal que um pardo". Havia distinções, era verdade, mas estas seguiam uma outra lógica, "uma distinção necessária em todos os países, em que por desgraça é permitida a escravidão". O que distinguia os homens dentro de uma sociedade de regime escravocrata, continuava o jornal, era tão somente "a qualidade ou condição social de liberdade". Homens livres versus cativos, portanto, e não brancos contra pardos como sugeria a oposição. "Onde está pois aqui", indagava o *Azorrague*, "o rebaixamento da classe parda, onde as distinções odiosas, onde a discussão de branquidade, onde a fidalguia allegada?". Mas a equivalência de brancos e pardos na sociedade não era utilizada como um recurso retórico somente; cuidou ainda o periódico de interrogar aos seus leitores sobre as "[...] muitas famílias de pardos conhecidas [...]"; de outros tantos que possuíam o título de *Dom*; dos milhares que não conheceram o cativo. Fazia também promessas: traria textualmente os nomes dos pardos de boa família, das mulheres pardas com o título de *Dom* e marcaria a distinção entre os pardos livres e escravos sempre que a ocasião indicasse a necessidade²³.

Produzia também inversões. O jornal fazia da cor um problema que os próprios pardos de algum modo fabricavam. Advertia assim aos pardos livres que o critério conferidor de suas identidades era a classe – dos livres - e não a cor que carregavam, não podendo, portanto, "interessar no nivelamento de todas as classes sociaes, na igualdade real e absoluta, que, se é uma chimera no mesmo estado denominado da natureza, é uma anomalia perfeita no estado social, que somente pode proclamar algum espírito desorganizador". As confluências e assimetrias entre os indivíduos tinham como norte a Constituição que definira as distinções necessárias na sociedade, nunca pelo critério da pele, o que impedia, afirmava ainda o *Azorrague*, "[...] as distinções de cor para aquilatar mérito", *pari passu* ao fato de "nunca, que se pode admitir no estado social, que por sua natureza exige distinções". Afirmava finalmente, que se havia uma prática de discriminação dos indivíduos pela cor, encontrava-se entre os baronistas, posto "que tantas e tantas vezes têm vituperado pardos a ponto de não respeitarem o lugar em que exerciam funções de juiz [...]"²⁴.

23 Ibidem, Idem.

24 Ibidem, Idem.

Em 1846 e mesmo 1845, portanto, opositores a administração praieira, fossem baronistas ou liberais como Borges da Fonseca, faziam da cor um dos termos dos embates, algo que nos sugere que as questões raciais ainda não estavam assentadas. As linhas do *Azorrague* nos sugerem ainda que a cor alimentava os debates e as disputas políticas devido os homens de cor terem garantido para si um dado lugar social e político na província pernambucana, o que tornava as discussões sobre “*branquidade*” algo tão explosivo quanto qualquer debate sobre cor na Corte. Era em função da perseguição aos pretos que Borges da Fonseca dizia freqüentar os tribunais, para fazer valer “*o direito d'esses omens infelizes, a quem é necessário sacrificar para satisfazer as vistas da facção xixorrática ou calabar*”, posto que esta “*se não quer que negros tenham direitos [...]*”. Mas em Borges a perseguição aos “*pretos*”, como preferia chamá-los, tratava-se de uma manobra política dos praieiros, uma ação que se impunha decorrente do fracasso de uma outra: “*ninguém terá esquecido*”, lembrava, “*que a facção há trez ou quatro mezes, andou em diligências de dar um grande golpe na opozição*”. Chamava Borges a essas manobras de “*cálculo da perversidade*”, que, dizia ainda, teria sido habilmente denunciada, “*cortando o passo*” de Chichorro e seu partido. Dali em diante, os praieiros foram obrigados, opinião ainda de Borges, a buscarem uma outra estratégia capaz de manter seus quadros no poder, permitindo que sua estrutura política pudesse se “*sustentar sem mérito*”²⁵.

*“Mas a precisão de apresentar o omem pinto, que nos desgoverna, como necessário, os fez levar a outro plano, e eis revolução a cada canto, revoluções acabadas, como por encanto, e somente pelo pronunsiar do nome notavelmente mesquinho e insignificante do Antonio Pinto Xixorro da Gama. Assim é que ele acabou revoluções creadas, nascidas e mortas no seu relatório [...]: assim é que nossos creoulos querem fazer outra revolução que não puderam levar a efeito, porque o Xixorro sabe acabar revoluções, como aquela que quis fazer o onrado brasileiro Jozé Bonifácio de Andrada, quando tutor de S.M: o I.”*²⁶.

O que se pode inferir do artigo de Borges, era que, se os *agostinhos* possuíam algo de especial, certamente residia no fato de terem entrando no *cálculo da perversidade* dos praieiros, servindo, desse modo, para legitimar uma facção que só conseguiria manter-se no poder a custa de embustes. O artigo chamava também a atenção para o fato de que este procedimento encabeçado por Chichorro da Gama não era novo; tratava-se de uma prática que o próprio

25 APEJE, Hemeroteca, O Nazareno, n°57, 21/10/1846.

26 Idem.

presidente já havia levado a termos no Rio de Janeiro, quando se notabilizou por mandar prender José Bonifácio.

"*Eis a razão de tudo*", continuava Borges, ao afirmar que "*a revolução existe na mente da polícia [...]*, ao mesmo tempo em que alertava a Corte para as "*funestíssimas consequências*" que enfrentaria, caso continuasse "*a ouvir os embustes de tão miserável facção*"²⁷. Se em função ou não das suas críticas, certos atores políticos do Rio de Janeiro não estavam dispostos a levar em consideração a suposta ameaça que os *agostinhos* representavam e nem mesmo as "*estratégias*" do partido praieiro. Um artigo publicado num periódico carioca, e que fora reproduzido pelo *O Nazareno* fechava o debate sobre o Divino Mestre em 1846. Este artigo acabou ferindo a todos: o próprio Agostinho, seus "fabricantes", e o presidente da província Antônio Chichorro da Gama.

Do Divino Mestre dizia o periódico ser "*fanático ou velhaco, o qual pregava entre os da casta uma nova seita religiosa, e havia cometido alguns desacatos contra as imagens*"; além de um "*pretendido profeta*"; era ainda "*um miserável [que] obra sob a fascinação do fanatismo religioso*". Descrente de qualquer utilidade política do cisma, enxergava os encontros devocionais como "*estúpidas reuniões de gente bruta em torno de um mandigueiro, ou nos bangüês destes miseráveis [...]*". Os seguidores do Agostinho seriam tão semente "*negros estúpidos e supersticiosos, iludidos por um espertalhão*". E o que nos parece uma discreta sugestão à polícia sobre o fim que os *agostinhos* deveriam encontrar: "*que os coitados*", finalizava, "*mais merecem cáustico na nuca do que severidades penaes*"²⁸.

Entrecortando as apreciações sobre Agostinho e sua gente o periódico disparava também contra os que faziam de Agostinho algo mais do que dissera. O nome que se torna emblemático dos criadores do Divino Mestre era o de Hollanda Cavalcanti que, lamentava o articulista, teria interrompido "*sua boa contemplação assídua e interessantíssima das enormes riquezas do solo*". Para o articulista, "*contemplação interessantíssima*" emendava-se ao alienante, posto que figurava como uma "*contemplação que em todo se embebe, a ponte de nem ouvir, nem ver, nem sentir o presente, como os fackires da Índia*". Como resultado, "*eil-o que só vê desastres, e perigos [...]*"²⁹. Surdo, cego e com o tato comprometido, Cavalcanti era representado deformado, aquele que via a seita como um "*instrumento*" de uma "*ramificação*" de caráter político

27 Ibidem, Idem.

28 APEJE, Hemeroteca, Do Brazil apud O Nazareno, nº 67, 09/12/1846.

29 Idem.

subversivo. Mas qual era a ramificação que instrumentalizava os *agostinhos* é uma informação que desceu para o silêncio.

Hollanda Cavalcanti era criticado ainda por ter aludido a emergência do Divino Mestre "aos movimentos da imprensa pernambucana, a essa multidão de *periodiquinhos* que ahi dão explosão aos ódios políticos dos partidos em luta [...]". Somando o medo de Hollanda Cavalcanti aos seus "defeitos", o articulista carioca mostrou-se disposto a esclarecer sobre o lugar que tais "*periodiquinhos*" ocupavam na mecânica do poder. E para fazê-lo, optou por sangrar Chichorro da Gama e o partido praieiro. Surgia assim um Pernambuco em ponto de ebulição, "*incendiado [por] tantas paixões*", que estava exposto aos "*desatinos de perseguição*" dos praieiros, "*impostos por esse partido ao sr. Chichorro e pelo sr. Chichorro exagerados depois com toda fúria de seu gênio [...]*". Neste ambiente a ordem era mantida - um verdadeiro "milagre", dizia o articulista -, em função dos "*esforços que devem ter empregado os chefes políticos do nosso partido, para que a voz do desespero não brade*"³⁰, e dos "periodiquinhos" criticados por Hollanda Cavalcanti.

*"Talvez que para isso nada tenha mais poderosamente contribuído do que esta chusma de periódicos de todos os formatos que o contemporâneo considera um mal, e assim nos consideramos um bem; esses periódicos são os respiradouros, a válvula de segurança que dão saída ao excesso de incondescensia política, e evitam explosões"*³¹.

O periódico quis que ficasse sabido por Hollanda Cavalcanti, portanto, da instrumentalização política dos periódicos na província pernambucana como um canalizador das tensões intrapartidárias. Era, assim, trazido ao "*prezente*", ou, convidado a voltar a suas "*contemplações*", somente a elas. Os praieiros, a seu turno, foram avisados que suas ações eram passíveis de um juízo pouco favorável. Os leitores, finalmente, convidados a esquecerem o Divino Mestre, os "assombros" de Hollanda Cavalcanti; recebiam a garantia ainda, que uma parte da Corte estava atenta e intervindo na "*perseguição*" que a província pernambucana se via as voltas e que se dizia causadas exclusivamente por Chichorro da Gama e seus iguais.

A despeito das críticas, das denúncias, dos convites ao esquecimento, o Borges da Fonseca ao longo dos meses anteriores a transcrição do artigo carioca, nem sempre parecia muito disposto a ignorar tão rapidamente os possíveis perigos que podiam se associar ao Divino Mestre.

30 Ibidem, Idem.

31 Ibidem, Idem.

É o que nos sugere em um dos seus recados a polícia onde argumentava Borges que, dada às exigências legais, os "pretos" deveriam ser liberados. Essa liberação, destarte, deveria ser monitorada sendo os pretos colocados sob "às vistas" das autoridades policiais. O mesmo Borges que apontava o plano praieiro para criar conspirações e que expunha a "teoria da conspiração" de Hollanda Cavalcanti, ambigualmente apresentava uma confluência de olhar em relação àqueles que criticava, na medida em que suspeitava, como os outros, da possibilidade de ser a seita do Divino Mestre um cisma conspiratório nefasto em suas conseqüências, posto que refletiria uma intervenção estrangeira. Daí o "*acautelai-vos*" que dirige a polícia; "*vigiai*", continuava, "*mas reconheci bem onde está o inimigo para combatel-o*"³². Os britânicos que se cuidassem.

"*Nós não tememos*", informava à polícia, "*a esses pretos miseráveis, tememos porém os ingleses*". Nesta sua apreciação, os britânicos eram representados como subversivos "*capazes de insurreicionar o mundo inteiro*". Acreditava que, concretamente, "*eles já tem sublevado em alguns paízes a raça de cor preta*". Era preciso, portanto, "*tirar-lhes o poder de nos fazer mal*". O cisma do Divino Mestre nesse sentido só deveria demandar atenção policial, caso a "*mão inglesa*" estivesse sobre ele pousada, neutralizando assim "*essa orda de canibaes, espalhada pela superfície da terra [...]*"³³. Para o caso de comprovação a instrumentalização dos *agostinhos* pelos britânicos, Borges apresentava uma solução pouco diplomática.

*"[...] amarrae um a um todos esses ingleses, que forem autores de tão monstruosa sublevação. Que os ingleses não se esqueçam do nosso direito de reprezália, e que se considerem aqui como reféns: nós não abitamos a ilha de S. Domingos; nós em cazo de iníqua agressão os passaremos um a um a espada, e isto inexoravelmente. Não se metam pois em camisa de onze varas"*³⁴.

Em resumo, para Borges, eram os praieiros e sua polícia, os membros da "*atrocíssima atualidade*" que perseguiram os pretos livres, negando-lhes a cidadania, cerceando-lhes a liberdade. Na ótica do advogado de defesa, tratava-se de uma falsa perseguição que escamoteava as pretensões políticas do partido praieiro e "irresponsavelmente" amplificada por pessoas como Hollanda Cavalcanti. Os praieiros eram também "obtusos", por não perceberem um perigo maior, qual seja, uma possível relação dos seus clientes com manobras britânicas, manobras estas que deveriam estimular uma ação preventiva imediata da polícia. Contudo, é preciso assinalar que nos

32 Ibidem, Idem, nº 54, 26/09/1846.

33 Ibidem, Idem.

34 Ibidem, Idem.

seus artigos sobre o Divino Mestre, eram amarrados num mesmo caso todos os atores políticos que o advogado se dispôs em combate ao longo de 1846, guardando, dessa forma, um mesmo regime de verdade sobre os seus adversários e que se desdobrara antes do acontecimento "Agostinho", como se poderá constatar a seguir.

3.3 Os embates de 1846.

Quem quer que folheasse o primeiro número de *O Nazareno* em começos de 1846 veria Borges da Fonseca elencar as questões que, afirmava, lhe motivava o retorno a imprensa; dentre elas, uma em que dizia querer “*ajudar a polícia no seu trabalho de perseguir ladrões*”. Tratava-se de um aviso político: “*dezejamos que sejam todos elles punidos, esteja no partido em que estiverem*”. Ficava estabelecida, então, a possibilidade de constrangimento, posto que, no que dependesse de sua vigilância, membros do partido praieiro poderiam ser conduzidos à prisão por sua própria polícia, uma instituição que, no que nos sugere os escritos de Borges, era o braço armado do partido, nunca da sociedade. O que Borges mais fez, a partir de então, foi cobrar satisfações a polícia, denunciá-la. “*Temos de tomar conta a polícia*”, continuava, logo após de oferecer-lhe ajuda “*de seu proceder com o Sr. Jerônimo de Ramos, proceder inteiramente anárquico e sediciozo [...]*”³⁵. Provavelmente a ação policial que envolvia Jerônimo de Ramos era por demais conhecida de seus leitores, o que parece ter desobrigado Borges de oferecer detalhes sobre o incidente. Nos é sugerido, no entanto, em função de denominar a postura policial como “*proceder de ingleses*”, que se tratava de uma questão de fundo escravista³⁶. Contudo, anarquia e sedição eram apenas dois dos inúmeros estigmas que circulariam sobre a polícia no *Nazareno* daquele ano.

Borges da Fonseca afirmava, numa outra ocasião, que a conduta da polícia “subvertia” a sociedade e que a ação policial era “atroz”. Entre as comarcas de Pedras de Fogo e Goiana, dois presos conduzidos por uma escolta teriam sido supliciados; outros quatro assassinados. Insinuava também que crimes daquela natureza eram recorrentes nas práticas da polícia, afirmando ainda que essas notícias o impediam de acreditar “*que estamos xegados a ponto de moralidade, que nos diz S. Exa. [o presidente da província] em sua fala [...]*”. Não entendia, finalmente, o porquê de

35 APEJE, Hemeroteca, O Nazareno, nº 1, 05/02/1846.

36 Idem.

“em vez de pedir a redução do corpo de polícia”, a autoridade citada “pelo contrário reclama o aumento de mais 200 praças”³⁷.

Poucos dias depois Borges apontava um outro “*atentado contra a segurança individual*” da parte da polícia. A sua denúncia no *Nazareno* nos sugere que havia suspeitas de que Manoel Joaquim Pinto Maxado Guimarães, comerciante morador da freguesia de São José, estivesse cometendo estelionato. Sugere também, mesmo não revelando qual o tipo de comércio Manoel administrava, que, embora não se tratasse de uma atividade “regular”, parecia ser um comércio bastante difundido, posto que Borges advertia as autoridades que “*si porem não é licito o comércio de que uza, então a polícia proíba-o, e a todos os outros, que ali se dão a este tópico, a esse gênero de vida*”. O suspeito então, continuava Borges, se apresentou “voluntário” para as averiguações da polícia, sendo detido ilegalmente por dezesseis horas. Sua prisão, no entanto, figurava com uma dentre várias outras irregularidades da ação do chefe de polícia: apesar de o comerciante residisse em São José, “*fora preso*”, denunciava Borges, “*por ordem do sr. subdelegado de S. Antonio*”. Manoel, afirmava-se ainda, que mantinha “*caza aberta e negocia francamente com todos [...]*”³⁸. A conclusão de Borges era que a polícia fazia tão somente “distrair” Manoel do seu trabalho³⁹.

O advogado dos cismáticos não se dispunha, também, a aceitar as afirmações sobre o “melhoramento” da província que eram veiculadas pelo chefe de polícia como índice de “verdade”. Exigiu desta autoridade, “*um documento oficial [...] para comprovar o que vimos dizer [...]*”. Ironizava também: dizia querer conhecer “*o estado de melhoramento que nos promete o partido praieiro, afim que possamos render-lhe graças*”. Apontava positivamente o que queria negar: “*oje sertamente que não deve matar, nem roubar, nem praticar acto algum contrário a segurança individual e da propriedade dos sidãos brasileiros [...]*”. E seguia no mesmo tom, apontando outras questões: “*nada de sedulas falsas; nada de africanos; nada de contrabandos; nada de estrangeiros [...]*”; apontava também o que os praieiros diziam haver em demasia: “*muita abundancia, muita fartura, muito trabalho; o povo muito contente, porque por toda a parte axa o pão*”. Nada faltava, portanto, além de um “*documento oficial*”⁴⁰.

37 Ibidem, Idem, nº 55, 15/10/1846.

38 Ibidem, Idem, nº 59, 31/10/1846.

39 Ibidem, Idem.

40 Ibidem, Idem, nº 29, 04/07/1846.

A polícia como dissemos, era considerada, por Borges, partidária, a face armada dos praieiros. Desse modo, os registros que o advogado produziu sobre a função policial quase sempre consideravam a ação do chefe de polícia e seus subdelegados um jogo de espelhos, algo que trazia a tona o nome de Chichorro da Gama, então presidente da província pernambucana, ou, de forma generalizada, o próprio partido. Eram os mesmos praieiros, muitas vezes na pessoa do seu líder, que diziam trazer o “*estado de melhoramento*” para a província, ironicamente listado por Borges e que afirmavam em algumas ocasiões sobre a positividade do “*ponto de moralidade*” que Pernambuco alcançara sob sua gestão. Os praieiros eram acusados de justificarem desmandos sob a afirmação de “*tratar da salvação do seu povo*”. Era contra um Chichorro “modernizador”, “moralizante” e “heróico” que os escritos de Borges se punha em combate.

Em certas ocasiões Borges da Fonseca procurava demonstrar aos seus leitores as assimetrias entre a política de Chichorro e os rumos que dizia querer tomar o “*ministério actual*”. Não entendia como a série de demissões de, como quis Borges, “*empregados muito abeis, e muito onrados, e muito práticos no sirviço [...]*” que o presidente da província ocasionara em 1846 se coadunava com as afirmações de “*consiliação e justiça*” dos ministros. Veiculando aos seus leitores que os quadros da política “*nacional*” buscavam a conciliação, “*entretanto*”, dizia Borges, “*responde o Xixorro, quero guerra, e iniquidade, a aniquilação d’este Pernambuco*”. Exemplos da má administração de Chichorro, dizia Borges colecionar muitos; avisava aos ministros que seguia num vapor “*grande sortimento para enxer o armazém das asquerozas prevaricações do sr. Xixorro*”. Advertia finalmente, sobre a tolerância pernambucana, que já se podia ver muito perto de cruzar seu limite, de modo que, “[...] *o sinzeiro, que o insendio d’esta produzir, vos irá sufocar lá mesmo n’essa corte, e talvez também a monarquia, que não ficará incólume no meio da conflagração jeral*”⁴¹.

Não era a primeira vez que Borges da Fonseca se dirigia aos ministros contra a administração de Chichorro da Gama. Meses antes de o advogado denunciar as demissões, o presidente da província e um promotor público tinham indiciado Joaquim Bonifácio Pereira, responsável pelo periódico *União*, por, dizia as autoridades, abusar da liberdade de imprensa, ofendendo Chichorro e a Monarquia de modo geral. Sobre o primeiro julgamento, que envolvia as queixas de Chichorro da Gama, Borges denunciava que o júri era formado por “*sequazes do Xixorro*”. Ademais, a população que para o tribunal se dirigira foi ameaçada por uma guarda

41 Ibidem, Idem, nº 38, 07/08/1846.

destacada do batalhão de Afogados. Um dia após o fato, foi iniciado o segundo julgamento onde Joaquim Bonifácio Pereira respondia sobre as supostas ofensas a Monarquia. Este julgamento, segundo Borges, não contou com a participação de expectadores em função do incidente com a guarda. Borges escrevia aos ministros desse modo, para criticar o comportamento repressor do partido praieiro que, segundo afirmava, “*é realista com os realistas, e democrata com os democratas, que teem a desgraça de acreditarem*”⁴².

O Chichorro da Gama que figurava nos artigos de Borges não era um mau administrador somente; era um “*ingrato*” também. E se num primeiro momento o advogado dizia entender que as práticas de Chichorro só eram possíveis em função do partido praieiro, para a época, não “*zelar a onra, crédito e respeitabilidade da sua facção*”, o presidente da província era visto por Borges como um “*aliciador*” do partido, sendo considerado “*logo como o seu primeiro omem, e prodigalizou-lhe em suas folhas, os mais torpes abjetos, e vis adulações, e mais logo o considerou como o único capaz de tudo [...]*”. Sua capacidade de tudo fazer desaguava, dizia Borges, em sua ingratidão, posto que sua presidência na província soava ao advogado como um instrumento forjado apenas para lhe garantir uma vaga no senado. Aos Pernambucanos dizia ainda Borges, que deviam aprender com exemplo que a província da Paraíba dera dez anos antes, ao “*rechaçar*” a indicação de Chichorro para deputado. “*Refleti, e salvai-no*”, pedia; “*não coteis em um omem que dizendo amar-vos vos está cravando punhal envenenado; em um omem que amanhã estará no Rio de Janeiro rindo de vós e de vossa fraqueza*”⁴³.

42 Ibidem, Idem, nº 22, 06/06/1846. Esse último aspecto do artigo de Borges da Fonseca contra a administração de Chichorro da Gama parece não ter ficado apenas nas práticas discursivas de seu jornal. É o que nos sugere um outro periódico, O Azorrague, que funcionava sob os auspícios da gestão praieira. Num artigo, que circulou pouco mais de dois meses após as críticas de Borges, o periódico praieiro ironizava as ações atribuídas a Borges com vistas de separa liberais e democratas na província: “*já não há dúvida que o partido praieiro vai dissolver-se completamente, e aniquilar-se para sempre: assim o quer, assim o manda o Nazareno na sua muito importante declaração do N. 116, e bem se sabe que a vontade de ferro do Nazareno é lei para o povo. O director das massas, o homem que as empurra para onde quer, á modo de quem empurra uma bola de bilhar, não quer mais os democratas, de que elle – O ORGÃO – estejam reunidos ao partido praieiro: consentiu até agora, porem já decretou a sua desmembração, e que remédio há senão obedecer-lhe? Quem é que quer desobedecer à um firman do grão sultão do partido democrata de Pernambuco? Força é pois que o partido praieiro sofra este considerável desfalque em suas fileiras, e fique reduzido á uma mesquinha facção!! Que será agora do partido praieiro? Todos os democratas lá se vão matricular no livro do director, do órgão; não fica um só no partido praieiro, e que se seguirá dahi senão o aniquilamento desse partido? Ora na verdade não esperávamos por essa crueldade do Nazareno. Por quem é sr. Nazareno, supenda esse firman por mais alguns mezes, não abra já a má matricula, deixe-nos algum tempo de vida. Nós lhe pedimos, rogamos, e suplicamos. Misericórdia. Sr. Nazareno, Misericórdia Deixe-nos as massas mais quinze dias ao menos.....*”. APEJE, Hemeroteca, O Azorrague, nº 30, 16/08/1846.

43 APEJE, Hemeroteca, O Nazareno, nº 20, 13/05/1846.

Em maio de 1846 Borges fazia render a suspeita sobre a demissão de Chichorro da Gama em função da queda do ministério no Rio. “*Não quizeram crer*”, explicava, “*que as facções nada são, e que sua vida depende das facções na corte, ou antes das brigas dos cortezãos, e favoritos*”. Expunha com ridículo as tentativas do periódico *Diário Novo* para desmentir a demissão de seu líder e lembrava ainda ao mesmo periódico que se tornava nula qualquer tentativa de justificar os fracassos da administração praieira acusando os baronistas, pois além do mais, “*Pernambuco não suportará*”, informava, “*o excluzivo domínio, de quem quer que for, sejam Cavalcantes, ou seja d’esses miseráveis ganhadores Nunes, Urbano, et reliquia caterva*”⁴⁴. A despeito de sua forte convicção de que era destituído o governo praieiro e seu líder, era— posto que a demissão não se confirmara— contra Chichorro da Gama que Borges seria visto em combate para fazer valer, como dizia, os direitos dos “*sidadãos de cor preta*” no final de 1846.

Fica registrado, portanto, que os escritos de Borges da Fonseca buscavam atingir, sempre que a oportunidade se apresentava, Chichorro da Gama e o partido da Praia. Mas a contar com suas palavras sobre os *motivos da reaparição do Nazareno*, as questões relativas a província lhe soava secundárias. Queria mesmo, dizia, modificar a forma como o Brasil se inseria nas relações internacionais. “*Não podemos ver tranqüilo*”, alertava, “*a luta da Europa com a América, nem tam pouco a perversidade do ministério actual, que sacrifica o nosso repouzo, que é déspota no interior, e escravo no exterior*”. Borges denunciava uma Europa, portanto, que “*a título de intervenção, se arroga sobre nós um poder dictatorial, e quer nos impor seu sistema material, o seu direito secundário*”, não respeitando por isso o fato de que a “*América tem a obrigação de manter a sua ordem social, de prosseguir em sua reconstrução, para de uma vez estabelecer o direito primitivo, que é o direito do omem, o direito de humanidade*”⁴⁵.

Tratava-se, portanto, de uma questão bifronte: a intervenção européia, marcadamente britânica e o conseqüente impedimento da “*reconstrução*” da América, e do represamento do seu “*direito primitivo*”. Quais os regimes de verdade tornavam possível o posicionamento de Borges da Fonseca em 1846?

Voltemos aos termos do problema. A intervenção britânica configurava-se, em Borges, como uma tentativa da Grã-Bretanha impor a América o seu “*sistema material*”, através da implementação do seu “*direito secundário*”. Tratar-se-ia, dessa forma, de uma política econômica

44 Idem.

45 Ibidem, Idem, nº 01, 05/02/1846.

da parte dos ingleses assegurada por uma legislação que a legitimasse sua efetivação. Este sistema material somente possível se se desmantelasse a estrutura escravista que o império brasileiro e várias repúblicas da América dependiam. Borges da Fonseca falava, já sabemos, de 1846; menos de um ano depois, portanto, do *Aberdeen Act*, lei britânica que, a contragosto do Império, procurou assegurar a continuidade perpétua da Convenção de 1827 em seu primeiro artigo, definidor da ilegalidade do tráfico de escravos (GRAHAM, 1979). O Lord Aberdeen, responsável pelo recurso legal, garantia também, junto ao Parlamento o direito de busca e apreensão dos navios e cargas negreiras (GRAHAM, op. cit.). As palavras de Borges nos sugerem assim, que qualquer atitude das autoridades brasileiras de conter o fluxo do tráfico concorria para a montagem do "*sistema material*" britânico, figurando como "*proceder de ingleses*".

No entanto, era a revogação da lei de 1831 que empurrou o tráfico de escravos para a ilegalidade que contava para Borges como a "*salvação*" do Brasil, posto que onde não houvesse escravos ali também não se acharia o que parecia determinar a riqueza do Império, a agricultura. Uma concepção notadamente fisiocrata. Atentos que estavam os teóricos da fisiocracia para os critérios que formavam a idéia e a prática de "*valor*" no mercado, a agricultura figurava antes de tudo como um bem; mas somente e a partir deste bem se poderia gerar valor e riqueza. A agricultura seria o primeiro fator de demanda, gerador de excedente: "*unicamente a demanda de um e a renúncia de outro são capazes de fazer aparecer os valores*" (FOUCAULT, 1992: 207). A agricultura teria a vantagem ainda, de produzir mais excedentes que qualquer atividade industrial, independente mesmo do trabalho operário; é esta, por exemplo, a opinião de Mirabeau em sua *Philosophie rurale*: as peças de gado "*engordam a cada dia, mesmo durante o seu repouso, o que não pode ser dito de um fardo de seda ou lã nos depósitos*" (MIRABEAU apud FOUCALT, 1992: 209), posto que conta com um produtor "*invisível*", o "*Co-autor*" da natureza que trabalha sem precisar ser remunerado (FOUCAULT, op. cit.:210). A agricultura, por fim, permite a transformação dos bens em valores e/ou riquezas, por que o seu produto alimenta tanto seus operários como os operários do comércio e da indústria, se oferecendo, ainda, amiúde, como sua matéria prima. Borges, ao se colocar contra o sistema dos ingleses, fazia para assegurar a fonte de desenvolvimento do Império, a agricultura, único "*sistema material*", a seu ver, capaz de permitir a reconstrução da América.

Essa aproximação da ótica fisiocrata que manifestava Borges da Fonseca na década de 1840 apresentava, de algum modo, uma confluência com o olhar dos construtores do império brasileiro, que se auto intitulavam *Saquaremas*. Neles, muito mais nitidamente, a produção agrícola é representada como a fonte de Civilização do Império: a produção agrícola foi capaz de definir quais as regiões que deviam se beneficiar com investimentos, nomear os espaços de barbárie, constituir a classe senhorial dirigente, acumular riquezas. A recorrência da associação entre agricultura e Civilização já foi evidenciada por Ilmar H. Mattos. "*Talvez mais significativo do que transcreve-los*", nos sugere Mattos, "*seja lembrar que a associação referida, e também a defesa da atividade agrícola, colocavam as autoridades lado a lado daqueles que, na antiga Metrópole e três quartos de séculos antes, apareciam como os arautos da fisiocracia em contraposição a um mercantilismo declinante [...]*" (MATTOS,1990:35). Era a agricultura, portanto, a "*única indústria do Brasil*", qualquer outra atividade, diziam ainda, "*depende absolutamente da abundância das produções da Agricultura*"; "*Nação alguma é independente*", afirmava José Bonifácio, "*se precisa do sustento estrangeiro, Nação alguma é rica e poderosa se o terreno onde mora está inulto e baldio; e se a pouca Agricultura que possui depende inteiramente dos esforços e desvelos únicos da classe a mais pobre e menos instruída [...]*" (MATTOS, op. cit.:36). E aqui é possível encontrar mais uma analogia entre Borges e os Saquaremas: cada golpe que se desferisse na agricultura, o Império tornava-se mais dependente do exterior.

A intervenção britânica tocava, para os saquaremas, na Soberania Nacional, desdobrando-se numa questão mais ampla, como pudemos perceber em Borges, sobre o "*direito primitivo*"⁴⁶ da América. Mais uma simetria, portanto. Era o sistema material, os produtos e os "*interesses da burguesia industrial inglesa*" (MATTOS, op. cit.:221) que Borges e os líderes saquaremas combatiam. Estes últimos agitava uma intensa troca de acusações com os luzias⁴⁷ sobre a quem deveria ser atribuído o tratamento inapto para as questões referentes às imposições dos britânicos quanto ao fim do tráfico. Mas a oposição que nos Saquaremas se construía dentro dos debates das Câmaras e outras instâncias políticas, onde buscaram soluções para o problema às vezes pela via diplomática, quase sempre por contornos e arranjos, mas, sobretudo, buscando tirar as vantagens

46 Ibidem, Idem.

47 Eram assim denominados os liberais pelos saquaremas Ilmar afirma também que a denominação *Luzias* tornou-se o índice de um castigo: os liberais participariam do governo do Estado somente para implementar o projeto dos Saquaremas (MATTOS, 1990).

possíveis das situações que pareciam irreversíveis, em Borges da Fonseca ganhava feições radicais, onde os ingleses, figurando em qualquer situação suspeita, deveriam ser passados "*um a um a espada, amarrados*", sentirem-se como "*reféns*", lembrando, finalmente, "*do nosso direito de repressão*"⁴⁸.

Mas o que entendia Borges da Fonseca por "*reconstrução*", "*ordem social*", "*direito primitivo*" da América? Certamente, o que quer que tenha significado, relacionava-se com sua visão sobre a produção agrícola⁴⁹ e o tráfico, elementos garantidores da riqueza do Império. Mas tratava-se, sobretudo, de reconhecer que a América não era uma continuidade da Europa, e que sua geografia, sua história e suas opções lhe garantiram uma especificidade e uma identidade própria. Parecia o mesmo para os Saquaremas que forjavam a "*restauração*" da "*moeda colonial*". E mesmo buscando garantir para o império brasileiro o seu lugar junto as "*Nações Civilizadas*" da Europa, os dirigentes saquaremas acentuavam as especificidades da "*flor exótica*" das Américas. Se por um lado tinham seus olhos voltados para a Europa onde buscavam os moldes para a construção de um Estado Nacional, e da Civilização, por outro, os seus pés estavam, contudo, bastante fixados na América: "*a África civiliza*", diziam os saquaremas; enriquecia também. Na América, a Civilização deveria contornar três mundos distintos – Governo, Trabalho, Desordem - e hierarquizados. Se não podemos afirmar, ao menos com os registros que dispomos, que tal era a argumentação de Borges, podemos afirmar ainda assim que existiu uma forte aproximação entre o Nazareno e a luta dos Saquaremas para a preservação de uma ordem característica do império brasileiro enquanto parte constitutiva das contingências da América. Contudo, outros artigos de Borges da Fonseca podem demonstrar uma simetria sua com seus adversários na província ao encetar uma linguagem religiosa em muitos dos seus artigos com fins políticos.

48 Idem, nº 54, 26/09/1846.

49 A agricultura da qual nos referimos aqui era a que se voltava para o mercado exterior. Contudo, é certo que os atores que moviam as demandas entre o Império brasileiro e os britânicos não se encontravam entre a burguesia industrial inglesa, o Estado brasileiro e os senhores escravistas donos de grandes plantações. O mercado interno também tinha o que perder com a supressão do tráfico, dado o corpo que apresentava já para os fins do século dezoito. O exemplo mais convincente do volume e importância desse mercado pode ser conferido em *Um contraponto baiano* (Barickman, 2003). Certamente este mercado interno tem sido silenciado pela historiografia devido a força com que foram impostas as análises sobre as "grandes plantações" que apontavam para que os senhores escravistas e dirigentes do Império brasileiro definiram como a destinação agrícola do Brasil.

3.4 Por e contra todos: uma teologia política.

A relação dos registros sobre Agostinho com outras notícias que ofereciam aos leitores os embates políticos de 1846 nos sugere também que, tanto seu advogado como seus detratores utilizavam a religião, ou, ao menos, uma gramática religiosa como elemento produtor de verdades políticas. Desse modo, traziam suas rivalidades para o campo onde o próprio Divino Mestre atuava. Perceber os lances do jogo político através do uso de formações discursivas de uma religiosidade católica, nos obriga a encarar a religião como uma tecnologia de verdade; trata-se de observá-la, dentre outras coisas, no local das suas práticas discursivas, procurando apreender quais os efeitos de verdade que estas práticas produziam na esfera política e trazer à superfície, os benefícios destes efeitos.

Em termos de historiografia sobre a religião no Brasil, tal análise oferece-nos a vantagem de nos distanciar das tendências dominantes que buscam quase que invariavelmente, as tensões entre a Igreja Católica e as manifestações de religiosidade dita popular, ou ainda, enxergar a teologia e as práticas da Igreja como instrumento de legitimação das elites numa perspectiva verticalizada, ou seja, um discurso e uma prática religiosa que mantenha os níveis hierárquicos entre as elites e os conhecidos pelo termo vago “populares”. A preocupação nestas páginas ainda é com os conflitos. Mas queremos encontrá-los num outro lugar. O que se quer perceber aqui, é como as tensões intra-elites eram administradas ou empurram seus atores à um confronto aberto, tendo o discurso religiosos um papel belicoso neste processo. Leiamos primeiramente Borges da Fonseca ainda no começo de 1846, justificando sua ausência no mundo da imprensa da província.

“A grave enfermidade de que fomos atacados, e que consideramos muito providencial, nos obstou a que pudéssemos continuar com a redação do nosso periódico. Deus, cujo dedo Omnipotente nos guia, e nos sustenta, assim o determinou para o bem da democracia, por nosso próprio bem”⁵⁰.

As ações de Borges eram guiadas, percebe-se, não pelo que achava justo ou verdadeiro, mas sim pelo que o advogado entendia ter Deus estabelecido como Sua vontade. Logo, o ideal democrático, antes de ser uma opção do indivíduo, tratava-se de um fenômeno sob os cuidados do divino. A partir daí, muito dos seus escritos de quarenta e seis se apresentaram neste diálogo com a esfera do sagrado. E nesse movimento é possível estabelecer três níveis de discursos sobre

50 APEJE, Hemeroteca, O Nazareno, nº 1, 05/02/1846.

a religião, que aqui chamaremos de apologético, crítico, e, o que mais nos interessa por ser o mais flagrantemente performativo, o exortativo. Em “*Onde vamos parar*”, o apologético aparece em sua maior intensidade, de modo quase emblemático.

Em defesa da “*religião dos nossos pais*”, Borges, por ocasião da publicação de dois panfletos anticlericais na praça do Recife denominados *Bezerro de pêra* e *Esqueleto*, exaspera-se. Seu texto nos sugere que a circulação de panfletos daquele tipo eram recorrentes e visavam naquele momento, o bispo diocesano e o vigário da igreja de São Pedro Mártir, em Olinda. A “*imoralidade*” das publicações, como classificava, atingia seu ápice naqueles números, haja vista sua circulação coincidir com o período da quaresma. Sabedor que os “*imorais*” queixavam-se da promiscuidade do clero, Borges questionava: “*Quereis anjos cá na terra*”? E conclui que “*não é possível. Os ministros de Jezuz Cristo vivem no século, são omens e não podem deixar de estar contaminados*”. Aproveitava a oportunidade para advertir que tais panfletos não possuíam nada de moderno em seu anticlericalismo, e que acreditava não haver incompatibilidade entre religião e as sociedades modernas, pois nestas, a religião “*é um elemento de ordem que se procura muito conservar*”. Não acreditava que os panfletários fossem apenas contra os ministros da igreja, mas, sobretudo, mostravam-se muito pouco cristãos, pois, afirmava, em lugar da crítica, “*de nossa parte cumpre desejar a rejeição da humanidade*”⁵¹.

Finalmente, Borges dá nome aos bois: “*É melhor que desapareçam estes libelos famosos: a ‘praia’ que se limite ao ‘Diário Novo’, o baronismo ao ‘Lidador’*”. Cumprindo sua missão denunciadora, ao velho estilo dos profetas do Antigo Testamento, vai finalizando o artigo, entregando o resultado da polêmica nas mãos do Divino: “*Deus permita que sejamos ouvidos ao menos d’esta vez [...]*”⁵².

Por vezes, este discurso apologético traduzia-se no simples reconhecimento da pessoa dos líderes da igreja, num rasgado convite a honrá-los. Foi o que aconteceu quando da confirmação da eleição do Pontífice Pio IX, ocasião na qual Borges sugeriu ao prelado de Recife que lhe dedicasse um *Te Deum* de ação de graças. Mas este reconhecimento não vinha desacompanhado das suas alfinetadas no sistema político a qual fazia frente.

“Si os tiranos da terra, si os ladrões coroados, isto é, reis absolutos, e si também os reis constitucionaes fazem tanto estrondo, e insultam a mizéria

51 Idem, nº 12, 23/03/1846.

52 Ibidem, Idem.

pública, quando se elevam, por sem dúvida o sucesso da sé de Pedro deve ter uma solenidade mais distinta, uma solenidade santa, e no altar do três vezes santo, do cordeiro imaculado se deve realizar”⁵³.

Percebe-se aqui, os contornos mais nítidos de uma ação política que se alimenta dos códigos de um discurso católico familiar para os leitores do periódico. O “*estrondo*” dos tiranos é confrontado por “*uma solenidade mais distinta*”, oferecida ao sucessor de Pedro - que tem as chaves da Igreja -, feita “*no altar do três vezes santo*”, que trata-se de uma fórmula tomada por herança de uma teologia judaica onde a expressão “*santo, santo, santo*” supria a ausência do termo Santíssimo, e largamente utilizada pelos cristãos a partir da Patrística, e também, como se quis, no altar do “*cordeiro imaculado*”, expressão retirada da teologia paulina e neo-testamentária.

Se no nível apologético Borges denunciava o desrespeito a Igreja Católica, em seu discurso crítico eram os representantes desta instância do sagrado que se tornavam combatidos. Ao referi-se, por exemplo, aos missionários capuchinhos, Borges denunciava que

“Está em Pajeú um missionário, que longe de trabalhar na vinha do Senhor, longe de aconselhar a umildade e caridade cristã, se á tornado um perturbador, um verdadeiro energúmeno. Abuzando da santidade do seu ministério, abuzando da simplicidade daquele povo, e fanatizando-o mesmo, o padre tem tomado as funções das autoridades temporaes, e mais ainda. [...] põe serco em cazas, condena como lhe apraz a quem quer de modo que só se pode ali viver tendo um tal padre em favor”⁵⁴.

A denúncia referida foi dirigida ao prefeito da Penha, religioso responsável pela missão dos Capuchinhos italianos, uma vez que as ações do tal missionário foi encarada por Borges como “*muito fatal a relijião e a ordem e a paz pública*”. Tais práticas impediam que a Igreja colhesse bons frutos, prosseguia ele, “*a nós que somos verdadeiramente cristãos*”. O motivo da conduta do missionário parecia para Borges evidente. Nada do que denunciava aconteceria se o missionário não se demorasse num mesmo lugar, haja vista “*as relações temporaes que ele vai adquirindo o disvia do seu fim, si não o corrompe, e prostitue*”. A solução então, “*fôra mandá-lo já mudar*”. Ao prefeito da Penha por fim, cabia “*obstar o mal enquanto é tempo*”⁵⁵.

53 Ibidem, Idem, nº 47, 31/08/1846.

54 Ibidem, Idem, nº 23, 10/06/1846.

55 Ibidem, Idem.

Parece não ter figurado bem aos olhos do Frei Plácido, então prefeito da Penha, as admoestações de Borges, como seria sugerido numa outra ocasião. A despeito de suas “*boas intenções*”, Borges afirmava que “*o sr. Prefeito dos capuchinhos supoz ser aquela advertensia filha da intriga*”. Insistia então o articulista na necessidade de averiguação da denúncia que fora dirigida ao prefeito, “*matando ao mesmo tempo a ipocrizia, e fanatismo, o dos inimigos maiores e mais fortes, que conhecemos ter a relijião católica*”⁵⁶.

O “*fanatismo*” dos padres capuchinhos como Borges classificava, tornou-se tema recorrente do *Nazareno*. Em *Os frades*, o *Nazareno* classificava como “*extravagância*” um suposto projeto de lei apresentado durante a reunião provincial daquele ano, por um tal Sr. Laurentino, onde se propunha “*para todo mundo ser frade*”. Lembrando que o Estado necessita de membros úteis, o articulista parece atônito ante a proposta; afirmava que “*não pode ter entrado no ânimo do digno membro fanatizar este povo pernambucano [...]*” Este “*não pode*” era puramente um exercício retórico, uma vez que logo em seguida Borges identifica tal atitude como a tentativa de implantação do “*espírito transmontano*” no seio da sociedade recifense, e passa a apontar novamente para os capuchinhos como os culpados, pois: “*depois do regresso dos padres da Penha, se levanta a superstição, e com que indecensia, e com que irreverensia a cada canto se levanta nixos, para todos as noites pelo meio das ruas andar-se a rezar o terso*”⁵⁷.

Além de saturar os fiéis com seu excesso de superstição, o trabalho capuchinho soava para Borges, algo enfadonho, onde a platéia era obrigada “*a ouvir sermões de estropeado portuguez, nos quaes tudo se perde, e nada se ganha*”. Por esta e pelo irônico trocadilho, revela-se sua repulsa ao elemento alienígena. “*Não há couza melhor*”, dizia, “*e assim se enfradando ou enfardando toda essa sociedade brasileira, entreguemos a administração dos negócios públicos aos estrajeiros, e vamos descansando de trabalho tão mortificante*”⁵⁸.

Sua insistência certamente surtiu efeito. Ele mesmo quem o diz; “*já S. Exc. o sr. Bispo ouviu os nossos clamores, já prohibiu os festejos nos nixos, onde ia tanta imoralidade, e desrespeito as sagradas imagens, e ao culto*”⁵⁹. Irreverência e capuchinhos eram, para ele, fenômenos inseparáveis.

56 Ibidem, Idem, nº 25, 18/06/1846.

57 Ibidem, Idem, nº 59, 31/10/1846.

58 Ibidem, Idem.

59 Ibidem, Idem, nº 69, 17/12/1846.

“muito tempo esteve este Pernambuco livre de tão grande irreverensia, mas também esteve ele n’esse tempo livre dos reverendos capuchinhos, ou, como são conhecidos aqui, os frades da Penha que tem em pouco tempo já bastante fanatizado este povo, tão fásil de desviar-se e apaixonar-se”⁶⁰.

O que estava em jogo era a legitimidade da catequese, que para Borges se encontrava somente nos quadros da Igreja brasileira, restando para os capuchinhos a distância, entre os “selvagens” do Rio Negro e Amazonas⁶¹. Borges finalizou, brindando seus leitores com a publicação da circular episcopal que limitava a ação dos capuchinhos na cidade. Mas sua história com aqueles missionários durante aquele ano só terminou dias depois, com a denúncia da ação de um outro membro da ordem, por ele apelidado de “satanaz”, que agia em Paudalho⁶².

É importante ressaltar que existia uma relação entre estes discursos críticos aparentemente direcionados a Igreja, com a campanha de Borges contra a política praieira. Primeiramente, explodem nestes artigos, o esforço continuado de Borges para tornar religião e política duas esferas que, ao menos em termos institucionais, guardassem funções distintas embora não antagônicas, onde o agente autorizado de cada instância estivesse limitado ao seu local institucional. Qualquer sinalização contrária era criticada. Assim, em Pajeú, o missionário é acusado de ter “tomado as funções das autoridades temporaes”⁶³; em sua réplica as críticas do prefeito da Penha sobre as denúncias que fez circular contra o missionário, Borges acrescentava:

“Não pode estar no interesse da religião o envolvel-a com negócios puramente temporaes, cada um no seu ministério que nossa sociedade extremado os dois poderes espiritual e temporal, não pode comportar o regime teocrático. Um missionário que toma um partido político, e que obra no sentido d’ele, é fatal, rebaixa a religião, que a religião não deve servir de instrumento as pretensões mesquinhas a interesses individuaes”⁶⁴.

Justamente por não atentar o frade para a separação destas esferas, “a virtude da toleransia”, concluiu Borges, “desaparecido tem ali, e as relações de uns com os missionários o afasta de outros, e o intriga, e o indispõe”⁶⁵. Note-se ainda no trecho em destaque, que as

60 Ibidem, Idem.

61 Ibidem, Idem.

62 Ibidem, Idem, nº 70, 24/12/1846.

63 Ibidem, Idem, nº 23, 10/06/1846.

64 Ibidem, Idem, nº 25, 18/06/1846.

65 Ibidem, Idem.

palavras podem ser esvaziadas de seu sentido corrente; “teocrático” não aponta para o sagrado, acabando por fazer par com a “*intoleransia*” das práticas do missionário na região.

Essa apreensão quanto a um regime teocrático se expressava mais uma vez nas críticas ao projeto de “*enfradamento*” da sociedade recifense, algo tido, como já pontuamos, como entrega da “*administração dos negócios públicos aos estrangeiros*”, coisa tão indesejável a ponto dos leitores de Borges vê-lo suplicando a Deus “*dar juízo a todo, e por sua ifinita misericórdia compadecer-se de nós*”⁶⁶. Súplicas de quem se queria cansado de apelar ao prefeito da Penha ou ao bispo diocesano. Aliás, a despeito de todo o cuidado ao se dirigir aos superiores eclesiásticos, Borges em certa ocasião podia fazer pensar aos seus leitores, que as descomposturas dos missionários eram reflexas, pautadas nas práticas daqueles a quem deviam subordinação como no caso do antecessor de Pio IX, que “*como administrador temporal foi um tirano, foi um assassino*”. Julgando que a Itália só tinha a ganhar com o fato da morte do pontífice, afirmava que “*qualquer que seja o sucessor que lhe dê o gabinete de Viena, que lhe dê Meernich, sertamente não virá tão violento, e atroz como ele*”⁶⁷.

Mas é preciso dizer que este esforço de separação entre religião e política não era novo, nem puramente implicância de atores políticos. Em 1833 Lopes Gama refletia sobre as relações entre o altar e o trono. E fazia isso em seu periódico *O Carapuceiro* que, meio que por precaução, fazia do subtítulo uma advertência; “*PERIÓDICO SEMPRE MORAL, E SO’ PER ACCIDENS POLÍTICO*”. Ali, se indispondo contra a “*intimidade entre cousas tão diferentes por sua natureza*”, esclarece que essa relação é obra de “*padres velhacos*”, que buscavam com isso “*sustentar o seu poderio, e locupletar-se dos bens da terra*” (GAMA, 1983^a, s/n). Entre os textos de Lopes Gama e Borges da Fonseca, muitas são as congruências.

De igual modo a Borges, a religião aparece em Lopes Gama como elemento de ordem, pois “*não há freio mais poderoso, do que aquelle, que reprime a consciência*”; e notando que sua relação com os “*déspotas*” acaba “*trazendo sempre os povos illudidos*”; do Antigo Testamento, afirmava não haver “*hum só texto, pelo qual o Divino Mestre se mostrasse mais inclinado á Monarquia, do que a outra qualquer forma de Governo*”. Como Borges mais tarde, Lopes Gama classificava as práticas dos missionários capuchinhos como supersticiosas e fanatizadas. Borges se aproxima do Lopes Gama que encara a aliança entre religião e política como o uso do

66 Ibidem, Idem, nº 59, 31/10/1846.

67 Ibidem, Idem, nº 37, 03/08/1846.

“maravilhoso”, ou, traduzindo, de ativar elementos de superstição e dá-los um uso político, o que, para ele, é baseado “no dilatadíssimo campo da imaginação” (GAMA, op. cit.). Em 1846, Borges da Fonseca oferecia, então, aos seus leitores, uma outra representação sobre os capuchinhos italianos, diferente daquela forjada pelo *Diário de Pernambuco* que, como mostrávamos nas páginas iniciais do primeiro capítulo, associava os missionários à devoção e a uma postura ilustrada.

Para Lopes Gama e Borges da Fonseca, definir limites era, portanto, uma tarefa imposta a políticos e religiosos. Mas ao torná-la pública, Borges permitia aos leitores uma série de procedimentos. Fazer inferências: pensar que, se na prática havia uma intromissão dos eclesiásticos nos assuntos políticos, acabando por tomar para si as obrigações das autoridades seculares, devia-se concluir que aquelas mesmas autoridades falhavam em seus deveres e que a administração da província se apresentava inapta, inerte e ilegítima. Podia ainda, permitir relacionar estas informações a outras, como fazer lembrar, por exemplo, que os Capuchinhos eram funcionários do governo, que eram pagos em folha oficial e que os “desmandos” dos missionários apontavam para a ação do próprio Estado. Neste sentido, as críticas também podiam passar por reação ao governo de Araújo Lima, responsável pelo retorno dos missionários italianos a Pernambuco, expulsos no começo da década de 1830. Criticar o Altar era, numa última palavra, embotar o Trono, e seus representantes locais.

Entre a apologia e a crítica, encontra-se no Nazareno de 1846 um lugar para a exortação. Tratava-se de uma análise da eleição do Pontífice Pio IX, evento do qual Borges tirava proveito para indicar quais as mudanças deviam efetuar-se na postura dos grupos políticos e administradores da província. E, de partida, apresenta como democrático o ideal cristão.

“Jezus Christo é o mesmo Deus, infinito em Sua misericórdia e providencia, mas, edificando sua igreja, não a entregou a vontade de um omem, e seus descendentes, ao contrário sujeitou seu xefe vizível a escolha, e julgando-o inda pouco, prometeu aos eleitores a ssistencia do espirito Santo; e assim procede o omem Deus na sua igerja, que obra sua lhe podia ter deixado uma sucessão ereditária para o pontificado, uma vez que, ahi assistia o Espirito santo”⁶⁸.

68 Ibidem, Idem, nº 45, 26/08/1846.

Entretanto, a democracia como critério para a sucessão da Sé de Pedro, não conseguiu, na concepção de Borges, proteger o “*mundo católico*” da tirania, num passado que ainda lhe tocava o presente. Assim, era a lembrança do Papa Gregório XVI, “*o mais temerário de todos os animaes, que abitam a terra [...]*”. Memória que se expressava em linguagem mítica, pois “*julgando-se superior ao mesmo Deos*”, aquele pontífice nada fazia, segundo o nosso articulista, senão confundir a sua história com a do próprio Lúcifer. Como resultado, dar-se-ia a tentativa do mesmo Papa de se estabelecer como “*um xefe permanente, e hereditário [...], e isto como se em suas mãos estivesse dar a razão e o brio a uma descendencia inteira, para assim xamal-a ao governo dos seus iguaes por todas as gerações*”⁶⁹.

A hereditariedade aparece como agressora da vontade Divina ainda em outro sentido: ela estrangulava as dádivas oferecidas ao homem quando da sua criação, a saber, a razão e a liberdade, consideradas por Borges, “[...] *foros unalienáveis, e imprescritíveis*”; por conseqüência, estes foros “*são eternos o de todas as gerações presentes, e futuras, e que ouverem de existir te’ a consumação dos séculos*”⁷⁰. E da criação seguia-se à *Queda* do homem, tornada perceptível em seus atos.

*“Mas o omem insolente e caprixoso, está sempre a contravir a vontade de Deos; mas o omem disse: rezignamos o uso da razão, e queremos que nos governe perpetuamente uma família omens e mulheres e te’ mulheres, inda não rejenerados, e talvez mesmo não rejeneráveis nunca, e venha por direito de eransa um pastorar seu rebanho, e tanjê-lo ao aceno do seu cajado, seja este um, ou não capaz para isto, tenha ou não razão. Seja como são quazi ele todos inaptos, e ruins, e sem moral”*⁷¹.

Plasmada na razão direta da insolência e capricho humano, para Borges, a prática da hereditariedade deveria conhecer seu fim através de uma resposta positiva dos “*filhos de Jezus christo*” ao ensinamento Divino, ou, de outra forma, na expiação de Cristo, que permitia a reabilitação do homem.

“[...] sufocae esse orgulho insano, que vos perde, e vos degrada. A razão pertense ao omem, assim como a liberdade, e o seu farol nos deve guiar e dirigir sempre em todas as couzas, e em tudo que não se rebele o católico romano contra

69 Ibidem, Idem.

70 Ibidem, Idem.

71 Ibidem, Idem.

o ordenamento do seu redentor, do Salvador do jenero umano; lá está a bandeira de Jezus Christo a cruz, e embaixo d'ela o preceito eterno e sacrosanto"⁷².

A essa altura a História da Salvação forjada por Borges já interage mais francamente com a realidade da província. Lembrando que o maior ensinamento de Cristo é o amor dialógico, Borges conclui que *“esse amor recíproco não pode aver no estado social em que vivemos [...]”*. Ademais, ressalta que outros preceitos como igualdade e humildade exemplificados nas práticas de Cristo, *“não se axa nos tronos dos reis”*⁷³. O que se segue de sua Teologia Sistemática, é o que ela deixa como lição quando de sua vivência prática, mas que deságua numa atitude política.

*“E o exemplo que nos ele deixou na matéria de que tratamos, foi o do voto, e concurso do povo, o da eleição do xefe do mesmo povo, feita por este, e não imposição, e mesmo o poder ereditário. Estudemos as verdades que nos veio ensinar o Salvador do mundo, e nelas axaremos salvação, e com elas nos rejeneraremos”*⁷⁴.

Isso nos sugere, portanto, que se na década de 1830 procurava-se separar a religião era da política em termos de as autoridades políticas e religiosas se conservarem nos limites de suas funções, não apontando ainda para nenhuma relação *a priori* com certo modelo político, nos escritos de Borges na década de 1840 a tentativa de separação buscou impedir o gerenciamento da competência política por clérigos, *pari passu* a construção de uma perspectiva teológica legitimadora da democracia e do sufrágio, elementos que se apresentavam importantes para a prática política que Borges procurava forjar na província.

Não menos interessante foi a utilização de uma História da Salvação pelos praieiros. Seu uso é todo político, onde o percurso do cristianismo é atualizado, engajado, relido, portanto, sendo capaz de oferecer uma resposta eficiente às críticas de outros agentes políticos que animavam o cenário da província. Marcus Carvalho já havia notado o uso religioso nos embates políticos entre 1845-48 (CARVALHO, 1985). Desfilam em seu texto, no entanto, termos e agentes da Igreja Católica diretamente envolvidos no que chamou de Guerra dos Moraes, que ajudou a animar a revolução praieira. O que se seguirá tratava-se de um periódico veiculando um artigo onde seus postulados políticos são manifestados numa gramática teológica, criando, ao

72 Ibidem, Idem.

73 Ibidem, Idem.

74 Ibidem, idem.

mesmo tempo a ficção de uma descontinuidade das práticas políticas que antecederam o grupo da praia, e uma permanência desta facção a um cristianismo das origens.

Tratava-se de uma resposta específica. A despeito das críticas contra a gestão praieira oferecessem um ponto em comum para as diversas orientações políticas da província, o *Diário Novo* chamava a atenção dos seus leitores para os paradigmas antagônicos que guiavam suas práticas políticas e as dos *guabirus*. Criando uma situação original, posto que o silenciamento em que procurava encerrar os conservadores partia de uma aparente aceitação das asperezas que, segundo o periódico, estes faziam circular contra os da Praia. Desta forma quando estigmatizados de “*ignorantes*”, “*mecânicos*” e “*pobres*”, tais adjetivações não eram encarados como uma perjurativação. Antes, a falta de conhecimento, as profissões manuais e a privação econômica só faziam identificá-los como amigos de Jesus Cristo⁷⁵, mostrando a partir daí, a marcas de tal predileção.

Sendo a redenção do homem apresentada como um projeto Divino, o articulista praieiro lembra que a expectativa humana quanto à ação Divina mostrou-se por vezes falha. Nesse sentido, o equívoco dos judeus que esperavam um Messias “*como um grande, e poderoso conquistador cercado de todo o prestígio e poder, da glória [...]*”, transforma-se numa pré-figuração de uma mesma perspectiva distorcida dos *guabirus* de Pernambuco, uma vez que estes encaravam o seu partido como “*o círculo dos sábios, dos fidalgos, e dos ricassos*”. Desde seu nascimento, saído do “*ventre de uma virgem despozada com um simples, e pobre carpinteiro*”, passando pelo local onde nasceu, até ao fato de ter ficado “*desconhecido dos grandes da terra*”, não havia, na concepção do articulista, lugar para uma relação do Messias com ricos e poderosos que não desaguasse em sua perseguição, pois que era Jesus o “*pobrezinho que fugira da perseguição de Herodes*”, e que “*apenas tem um burrinho para o conduzir*”⁷⁶. E esta humildade em que Jesus podia parecer estar encerrado em função das circunstâncias políticas, será lembrado no artigo que se tratava de uma opção.

“*Muito se aprazia*”, dizia, “*de viver com os praieiros*”. Pontuação respaldada em uma análise topográfica, pois o Jesus dos praieiros é o que deixa a cidade “*e vai habitar nas praias de Cafaraum, em os confins de Zebulon e Naftholim*”, escolhendo ali os discípulos que se encarregariam de animar a notícia do Evangelho. Seu encontro com Pedro e André, pescadores,

75 APEJE, Hemeroteca, Diário Novo, nº 249, 15/11/1846.

76 Ibidem, Idem.

foi lido como um encontro com *praieiros*, do mesmo modo que iria figurar a vocação de Tiago e João. Assim, é num percurso periférico que Jesus encontrou, escolheu e instruiu seus discípulos, perspectiva esta que os teólogos da libertação iriam valorizar mais de um século depois dos *praieiros*⁷⁷.

Para o articulista do *Diário Novo* o Sermão do Monte evidenciava ainda mais a opção do Messias. “*A quem é*”, perguntava, “*que o Divino Mestre classifica por bem aventurados?*” E como síntese de todos os adjetivos, “*aos praiheiros, em summa*”. Seria com estes que o Messias estabeleceria seu Império, uma vez que, como Maria em seu cântico, o periódico afirmava “*que Elle depoz do throno os poderosos e elevou os humildes*”. Na escolha dos 72 discípulos, encontravam os *praieiros* mais uma confirmação de que o mistério da redenção era vetado “*aos sábios, e entendidos*”, e revelado aos “*pequeninos*”, posto que “*os discípulos eram homens simples do povo, praiheiros em uma palavra*”. O Messias ainda teria garantido a continuidade do privilégio que os humildes gozaram quando da sua presença, pois ao escolher o seu “*lugartenente*” responsável por sua igreja visível, estabelecera “[...] *S. Pedro, que não era, se não praiheiro, e sobr’este praiheiro assenta a pedra angular de sua igreja*”. E esta por seu turno, confirmava historicamente a escolha, posto “*que sempre assistida pelo Espírito Santo, há adoptado por sello pontifício o anel do pescador, como para derrotar, que teve sua origem temporal em um praiheiro, isto é, em S. Pedro [...]*”. Os continuadores da Sé de Pedro, portanto, “*não podem perder jamais o caráter de praiheiros*”. A natureza humilde do projeto messiânico manifestava-se por fim, em sua linguagem, pois “*o Divino Mestre, que bem podia designar os apóstolos como pomposos epíthetos de conquistadores de almas, de fundadores da fé, de campeões da religião, de sustentáculos da igreja, etc., etc., diz-lhes simples e significativamente, que os fará pescadores de homens*”.⁷⁸

77 Hoornaert, por exemplo, ao explicitar em um de seus trabalhos sob a égide da Teologia da Libertação assim se referiu: “*Há outros recursos heurísticos na linha de uma história dos excluídos e seria cansativo enumerá-los todos aqui. Só algumas palavras sobre a topografia. Ela pode oferecer preciosas indicações para uma história a partir dos pobres. Sabemos que estes usam percursos e caminhos próprio, diferentes dos caminhos dos ‘donos do poder’. Um estudo dos percursos realizados por Jesus na sua Paixão nos revela como Jesus foi levado de palácio em palácio. Sempre num itinerário periférico em relação ao complexo templário, do Cenáculo ao Monte das Oliveiras e daí sucessivamente para o palácio de Caifás (poder do templo), Pilatos (poder do império), e Herodes (poder ‘herodiano’), para ser finalmente executado no Monte Golgotá, sempre fora do perímetro urbano da cidade propriamente dita. Jesus seguia as veredas dos judeus da ‘periferia’, não os caminhos dos sacerdotes e escribas servidores do Templo*”. Hoornaert, Eduardo. O movimento de Jesus – Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

78 APEJE, Hemeroteca, *Diário Novo*, nº 249, 15/11/1846.

A essa altura o tom do artigo era abertamente de triunfo. Dizia que bastava aos praieiros regozijarem-se e ufanarem-se, posto “*que Jezus Christo nos ama e como que tem por nós especial predileção*”. E, numa metáfora que revelava a intenção política de sua gramática religiosa, para o articulista, ser um praieiro tornava-se, por tudo o que foi dito, simbólico e característico, posto que

“[...] *assim como a praia é um dos lugares da terra, em que vai quebrar-se a fúria das ondas, do mesmo modo o nosso partido tem quebrantado o orgulho, a supremazia dessa oligarchia, que se havia assenhorado da província, e della dispunha a seu bel-prazer: a praia em summa é o povo pernambucano com exceção da gente de influência legítima e d’um pugillo de homens illudidos, e de alguns descontentes*”.⁷⁹

O procedimento do *Diário Novo* tratava de fazer algo similar ao que o apóstolo Paulo fazia em algumas de suas cartas e epístolas, pois assim como para este a história dos hebreus não passava de uma prefiguração da história do povo de Cristo, para os praieiros os Evangelhos e a história do cristianismo contavam como uma alegoria da destinação política do seu partido na província pernambucana. Ao enfatizarem o projeto de um Messias identificado com os humildes, silenciavam os muitos remediados e mesmo as elites que participavam do projeto cristão, bem como as alianças do cristianismo histórico com o poder e a política ao mesmo tempo em que silenciavam também suas próprias relações com o poder e a riqueza, insinuando ainda, que a predileção messiânica sugeria quase uma teocracia. Assim, seus inimigos, os descontentes, podiam ser vistos não como indivíduos gozando da liberdade de expressão e pensamento; mas como praticantes de uma heresia⁸⁰, posto que ao se colocarem contra os praieiros, colocava-se contra o próprio Cristo. Este procedimento era possível em função de uma coincidência geográfica: a rua da Praia era o local de atividades de um partido; Jesus escolhia seus discípulos as margens do mar da Galiléia. Assim, o deslizamento de uma ideologia religiosa para outra, política, acontecia com suavidade.

Do uso desta gramática religiosa esperava-se, certamente, benefícios. Numa perspectiva mais geral, deslocava-se os embates políticos localizados, para uma região mais ampla e cósmica;

⁷⁹ Ibidem, Idem.

⁸⁰ O termo em grego *hairesis* significa simplesmente "escolha". Seu uso no cristianismo ganhou o sentido de escolha desviante. São hereges, portanto, todos aqueles que escolham uma doutrina ou prática destoante da ortodoxia.

a política era transformada num ingrediente da história da redenção, seja através da História da Salvação dos praieiros, seja na Teologia Sistemática encetada por Borges da Fonseca. Ademais, ambos os discursos procuravam produzir a sensação de ortodoxia religiosa da parte de seus veiculadores, podendo fazer crer que era reflexo de uma ortopraxia política. Tratava-se de uma teologia política destinada a transformar religiosos em eleitores.

Os artigos publicados no periódico de Borges da Fonseca nos permitem perceber, portanto, que o envolvimento do advogado no caso do Divino Mestre certamente não estava resguardado de uma serventia política. Os atores políticos sejam da província, sejam do estrangeiro, bem como as instâncias de poder por onde os *agostinhos* passaram, eram vistas por Borges sempre como tentáculos do partido praieiro, criticadas no pedido de *habeas corpus*, nas informações sobre o andamento do caso dos *agostinhos*, nos desmentidos de outras notícias circulantes em outros veículos da imprensa, como antes apareciam vinculados a outras questões, relacionadas a outros nomes da política recifense, sempre combatidas. Nesse sentido, a condução do caso de Agostinho cortava os atores que estivessem envolvidos através dos escritos de Borges, fosse qual fosse sua posição nas relações de poder. É assim que o subscritor responsável pelas notícias sobre o Divino Mestre que circularam pelas páginas do *Diário de Pernambuco* em 1846, voltava a cena um ano depois das primeiras denúncias, para, dentre outras coisas, delinear as múltiplas opiniões sobre o engajamento da polícia no caso.

Não deixou de haver quem qualificasse a ação da polícia como ilegal, “*conservando encarcerada por muito tempo uma porção de indivíduos, a cujo delito só cabiam as penas cominadas no art. 276 do código crimina [...]*”⁸¹ Nesta perspectiva, apenas a dispersão, demolição do local de reunião, e a multa, eram encaradas como solução para o caso, pois estaria consoante com a letra da lei. É possível que o principal articulador dessa opinião tenha sido o próprio advogado de defesa do Divino. Mas se para os que exigiam o rigor da lei, a ação da polícia teria extrapolado o uso de suas atribuições com a prisão de Agostinho e seus discípulos, outros acusavam-na de ter agido com “*uma tolerância indesculpável, e que por ventura concorria para acorocóá-los no erro[...]*”⁸². A polícia se encontrava aquém de suas funções, portanto. Dentro deste enfoque, o degredo era apontado como única solução viável, uma vez que

81 LAPEH, *Diário de Pernambuco*, 04/10/1847.

82 *Idem*.

tornaria os da seita incomunicáveis aos “*curiosos que buscavam vê-lo*”, evitando assim, a disseminação das suas doutrinas.

Um outro ponto de vista no debate coube àqueles “*que aplaudiam a conduta da autoridade pública*”. Afastando-se ainda mais da exigência legal, apoiavam a prisão do Divino e seus discípulos, acreditando que “*os incômodos que eles estavam sofrendo, as privações a que se achavam sujeitos, eram mais que suficientes para fazerem com que esses especuladores de nova espécie dessem de mão ao embuste [...]*”. A postura policial garantiria, “*logo que fossem restituídos as gozo pleno dos seus direitos civis*”, o retorno dos “cismáticos” ao reduto católico. Contudo, os olhares sobre o Divino não colocavam a polícia na berlinda somente; a própria lei, que para a opinião do subscritor acabava encobrindo a periculosidade dos cismáticos, era, naquele momento, questionada:

“lamentamos nós a inexperiência com que essa lei fora decretada, porque reconhecíamos que ela como que cooperava para que um birbante [...], abusando da ignorância e boa fé de alguns pretos, lhes estivessem corrompendo os corações com doutrinas tão perdidas e estúpidas [...]”⁸³.

Se, como nos ensina Foucault (FOUCAULT, 1987), pensarmos que os efeitos da lei não somente servem para proteger a sociedade, mas, principalmente, para legitimar os atores políticos que a fabrica e põe em movimento, podemos afirmar que em 1847, a administração praieira perdia pontos em suas tentativas de assegurar o ser predomínio.

Tratava-se também de uma serventia política ainda numa perspectiva eleitoral. Através do *Habeas Corpus* e nos pedidos de deferimento enviados ao chefe de polícia sabe-se que era dezessete o número dos *agostinhos* que foram presos. O *Diário de Pernambuco*, porém, parecia acreditar, baseados em informações que os cismáticos já “*montão mais de tresentos*”.⁸⁴ E mesmo o próprio Borges dizia ver dia a dia o número de discípulos aumentando em função da represália policial. Um eleitorado bastante farto, portanto, que Borges da Fonseca apresentava-se disposto a cativar. Afirmava em 1847 que se “*os homens de cor tivessem brios, deveriam votar em 'pessoas capazes de manter seus foros, e sua liberdade'. Esses candidatos 'oportunamente lhe serão indicados'*” (CARVALHO, op. cit.: 134).

83 Ibidem, Idem.

84 Idem, nº 219, 29/09/1846.

Os registros sobre o Divino Mestre nos dizem mais: lança luz sobre Borges da Fonseca em meio as suas práticas discursivas em 1846 e nos faz pensar ainda sobre o Borges que se impôs pela produção historiográfica: “ultraliberal”, “liberal radical”, “republicano”, “emancipacionista”, um quase fora dos limites que os da sua época pareciam encerrados. Um ativista político que não podia ser definido por certas alcunhas, como a de *guabiru-cabano*, impostas por seus opositores, posto que seria o mesmo que chamá-lo de liberal/conservador (SANTOS, op. cit.:). Sobre o caso do Divino Mestre podemos perguntar o que tornava possível, em 1846, sua defesa ser conduzida por Borges da Fonseca. De suas pretensões políticas já sugerimos; mas pensamos que, sobretudo, o fato de Agostinho ser um liberto foi o que assegurou a intervenção do ativista político, posto que o Borges da Fonseca que conduzira a defesa dos *agostinhos* era, certamente, um sustentador das práticas escravistas. Assim, não se dirigia a escravos por acreditar na legitimidade da escravidão. O mesmo Borges criava quadras para diferir o negro-preto (escravo) do negro-branco (livre), mostrando os infortúnios a que estavam submetidos os últimos e todo os benefícios do patriarcalismo que gozavam os primeiros; que questionava aos “*negrophilos*”: “*porque então [...] não se inquietam com a sorte dos negros brancos?*”⁸⁵.

Um Borges da Fonseca aonde o rótulo guabiru-cabano não chegava a ser, na rede de sentidos que estabeleceu uma contradição entre termos. Como nos ensina Alfredo Bosi, até o começo da década de 1870, liberal pôde significar, dentre outras coisas “*conservador da liberdade de submeter o trabalhador escravo mediante coação jurídica*” (BOSI, 1992: 200). Um

85 APEJE, Hemeroteca, O Nazareno, nº 63, 25/11/1846. Eis os versos: O negro-preto é escravo/O negro-branco é livre. O negro-preto chega as colônias immundo, sarnento, coberto de mazelas, antes de ser empregado no trabalho forçado passa um anno sem fazer nada/O negro-branco e livre: entretanto, na idade de 21 annos, é obrigado a servir a pátria. O negro-preto raras vezes se suicida/Todos os dias enterram-se negros-brancos afogados ou aphyxiados. O negro-preto come duas vezes ao dia;tem de mais a mais laranjas, e bananas, quando deseja/O negro-branco nunca tem a vontade nem mesmo batatas. As mais das vezes a sua família chora de fome, e não é com elle que se entende «o pão nosso de cada dia». O filho do negro-preto não trabalha./Na Inglaterra, o filho do negro-branco occupa-se nas fâbricas 16 horas por dia. Sir Robert Peal declarou que, se se diminuísse duas horas no trabalho quotidiano d’estes mininos, o commercio inglez não poderia sustentar-se. O negro-preto recebe todos os annos duas mudas completas de roupa/O negro-branco vai buscar ao Belchiores, roupa usada, mas que sempre lhe custa dinheiro. Quando o negro-preto adoecer, deixa de trabalhar, recolhe-se a enfermaria/O negro-branco vai ao hospital... se há logar. Quando a mulher do negro-preto está pejada, nada faz e é recebida na enfermaria/A mulher do negro-branco vai para o hospital... se há logar. O negro-preto avançado em idade, recebe uma ração diária, e deixa de trabalhar/O negro-branco vai para o hospício da mendicidade... se há logar. O negro-preto possui uma senzala, contendo dous quartos; tem sua roça, e alguma criação de que tira proveito/O negro-branco não possui roça, nem criação, nem gado, tem um quarto nas águas furtadas, onde sua família vive empilhada, situado em ruas immundas e insalubres; e tem de pagar esta moradia,ou de ir para a cadeia. O negro-preto economiza; alguns tem chegado a juntar 3.500 patacas. Todos possuem 100 a 700 patacas de economias/O negro-branco ajunta... dívidas. O negro-preto chegando as colônias, não quer mais voltar a sua terra/Todos os dias o negro-branco abandona sem pezar, a pátria, porque esta não lhe de que viva.

Borges, portanto, muito mais heterogêneo e fragmentado do que se pode perceber na maioria dos historiadores que o fizeram matéria histórica. Um Borges, portanto, que só tornou-se somente uma das várias histórias que foi em vida, quando imortalizado após a morte.

CONCLUSÃO

Efeitos do divino

"É melhor o fim de uma coisa que o seu começo".
Eclesiastes 7:8

O leitor deverá ter notado que ao longo deste trabalho evitamos qualquer espécie de enquadramento para Agostinho. Não o tomamos como um “*excepcional normal*” tal como propõe alguns autores vinculados à perspectiva microhistórica como Giovani Levi, nem tampouco buscamos inseri-lo dentro das tradições que pudessem ser associadas a sua classe como Ginzburg fizera com Mennochio. Quisemos, isto sim, apenas oferecer os sentidos, as leituras possíveis, as apropriações que se estabeleceram para o cismático enquanto evento.

Nesse sentido, Agostinho nos ofereceu muito mais sobre os atores envolvidos no seu caso do que de si mesmo. Pudemos perceber quais os critérios que as autoridades escolheram para querê-lo subversivo, e o mais singular, notar como elementos— como a *história de vida*— que moldaram o caso foram reiteradamente rearticulados pela historiografia— através, dentre outras formas, de seu modelo biográfico—, amarrando os indivíduos de um modo coerente com suas “experiências”, tornando-os responsáveis pelos resultados que a soma dessas experiências demonstre

Do que analisamos na documentação, acreditamos que, por mais que certos registros apontassem para a ação da polícia como ilegal e arbitrária e que esses predicativos fossem estendidos para a gestão praieira, o caso de Agostinho não se explica pelo fato de que uma facção liberal estava no poder em 1846. É sugestivo o seu advogado ter se preocupado com uma possível relação entre os britânicos e os cismáticos. Ao final, governo, polícia e o advogado, atuavam sob o mesmo horizonte: o Código Criminal, o Código do Processo Criminal e a Constituição de 1824; o conceito de crime permaneceu intocado.

A devoção dos *agostinhos* nos colocou em contato com uma série de embates travados no Império. Mesmo não acreditando num protestantismo mais formal do Divino Mestre e tendo apostado numa costura híbrida para sua espiritualidade, o seu cisma, como vimos, levou as

autoridades a averiguarem a possibilidade dos cismáticos terem estabelecido contato com as Bíblias protestantes. Tal fato nos pareceu estar relacionado ao modo como a Igreja Católica tratou a questão do conhecimento no Ocidente.

Ginzburg acompanhou essa discussão até o século XVII (GINZBURG, 1989). Em seu texto, o autor concluiu que a busca pelo alto conhecimento era, para uma grande parte das autoridades católicas, uma característica dos hereges. Aqui também se figura a mesma questão, muito embora em nosso caso seja mais proveitoso pensar o problema da gnose não pelos opostos alto e baixo como fizera Ginzburg e sim pelo binômio dentro/fora. O conhecimento das Escrituras que os *agostinhos* revelaram, era, certamente, *extra eclésia*; ilegítimo, portanto.

Por outro lado, pode ser enganoso inferir daí, que os desembargadores representavam as vozes das autoridades católicas. Não há dúvidas de que através do interrogatório, os desembargadores reafirmavam sua opção religiosa, que também era a dos “pais” e do Estado. Entendiam ao mesmo tempo, que o catolicismo deveria ser a opção mais atraente também para os cismáticos. No entanto, as questões em torno da lei de 1828 que, infelizmente, não conseguimos achar a sua letra, eram bastante controversas, onde seu alcance não era, certamente, matéria de consenso. O que podemos deduzir é que, em certo sentido, os desembargadores não falavam pelas autoridades em matéria religiosa, mas como autoridades nesta questão.

O cisma de Agostinho encarnou, como nos ensina Pierre Bordieu, a velha oposição entre “*Igreja e o profeta e sua seita*” (BORDIEU, 1999:58). De outro, modo, Agostinho foi capaz de fazer circular seu carisma, foi capaz de acreditar em sua própria força simbólica. Neste sentido, a oposição que lhe ofereceu as autoridades civis e religiosas não se explica por Agostinho ter sido um homem de cor, mas sim pela capacidade que demonstrara de intervir num mercado de bens religiosos, demonstrando aberta concorrência ao monopólio que a Igreja possuía. Mas, de algum modo, a circulação de seus bens da salvação ia mais longe: não negando que sua devoção lhe permitisse enxergá-la como moralmente superior, essa superioridade não deve, a nosso ver, ser encarada em termos de uma oposição étnica: uma religião de negro que se destacava em sua ortopraxia, em contraponto a religião dos brancos. Se se queria moralmente superior, certamente o seria em relação ao catolicismo que não podia ser considerado, uma religião para brancos somente. Assim sendo, o cisma de agostinho se quis superior a toda uma sociedade enquanto portadora de uma cultura religiosa, atingindo assim, brancos e negros, ricos e pobres. Poderíamos

especular, por fim, que, em termos de possibilidades, o acesso a seu círculo seria um “privilégio” para brancos também.

O caso do Divino Mestre se deu a muitas serventias. Serviu, segundo Borges da Fonseca para os praieiros buscarem legitimar a sua administração. Serviu muito mais ao advogado: lhe ofereceu munição contra seus inimigos da província e nacionais; permitia ainda, uma oportunidade de transformar os “*sidadãos de cor preta*” em eleitores do seu curral. Acrescentamos-lhe mais uma serventia: ao tratar os cismáticos como matéria pertinente à escrita da História, foi-nos permitido repensar uma série de identidades que foram atribuídas a Borges da Fonseca pela historiografia. Percebemos outras, pouco circulantes: a de um Borges conservador das práticas escravistas e que transitava assim, entre os regimes discursivos e práticas dos liberais e dos conservadores, adjetivos que, na primeira metade do século dezenove, não tratavam, certamente, de termos opostos.

Através de Agostinho propusemos então, algumas das práticas de produção de identidades possíveis aos discursos das autoridades do Império. Demonstramos também, alguns critérios que fizeram funcionar esta produção: o cálculo da subversão e as credenciais da desordem. Analisamos a auto-representação que um grupo podia fazer de sua espiritualidade, procurando demonstrar quais os tipos de intervenções esta devoção pôde fazer num mercado religioso, quais as expectativas causavam nas autoridades e quais os regimes discursivos que os cismáticos utilizaram para dar sentido ao seu vazio.

Por tudo o que foi dito, não soará estranho nossa afirmação de que, em grande parte, essa dissertação acompanhou a história de uma alcunha e de seus efeitos. Foi o Divino Mestre que fez convergir uma série de forças por vezes díspares, para um determinado caso. Foi o Divino Mestre que se emprestou para denominar uma outra série de “casos” que, até onde a pouca documentação que pudemos observar pôde nos indicar, não registra uma relação natural e necessária. Foi o Divino Mestre que procuramos, finalmente, pela ficção da escrita, tornar mais próximos de nós. Quanto a Agostinho e os *agostinhos*, eles ficaram em algum lugar do passado.

FONTES

Manuscritas

Tribunal da Relação, Processos Cíveis

Impressas

ARAÚJO, José Tomás Nabuco. *Justa apreciação do Partido Praieiro ou história da dominação da Praia. Pernambuco*. Typographia União, 1847. Reeditado pelo Instituto Arqueológico Histórico e Geográfico de Pernambuco e governo do Estado de Pernambuco.

Coleção Leis do Império do Brasil. Rio de Janeiro, tomo 1, parte 1, 1810.

Documentos pontifícios. Concílio Ecumênico de Trento (1545–1563). Contra as inovações doutrinárias dos protestantes. Petrópolis: Vozes, 1953.

Periódicos

A Voz da Religião
Diário de Pernambuco
Diário Novo
O Annunciante
O Azorrague
O Clamor Público
O Nazareno

BIBLIOGRAFIA

ALBUQUERQUE JR, Durval Muniz de. *A invenção do Nordeste e outras artes*. Recife: Massangana, 2000.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *História da vida privada no Brasil: Império*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

ALVES, Rubem. *Da esperança*. Campinas: Papirus, 1987.

ANDRADE, Manuel Corrêa de. *Movimentos nativistas em Pernambuco: Setembrizada e Novembrada*. Recife: UFPE, 1998.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 1998. Coleção Humanitas.

BAIGENT, Michael; LEIGH, Richard. *A Inquisição*. Rio de Janeiro: Imago Ed., 2001.

BARICKMAN, Barth Jude. *Um contraponto baiano: açúcar, fumo, mandioca e escravidão no Recôncavo, 1780 – 1860*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

BASTIAN, Jean-Pierre. *Protestantes, liberais, e francmasones: sociedades de ideias y modernidad en América Latina, siglo XIX*. México D.F: CEHILA; Fondo de Cultura Económica, 1990. Sección de obras de historia.

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. 9ª. edição. Petrópolis: Vozes, 1985.

BERGER, Peter L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 1985.

BETHELL, Leslie. *A abolição do comércio brasileiro de escravos – a Grã-Bretanha, o Brasil e a questão do comércio de escravos, 1807 – 1869*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2002.

BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália séculos XV – XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

BLACKBURN, Robin. *A queda do escravismo colonial: 1776–1848*. Rio de Janeiro: Record, 2002.

BORDIEU, Pierre. *A economia das trocas lingüísticas: o que falar quer dizer*. 2ª. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998. (Clássicos; 4).

_____ *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1999.

BOSSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BOWEN, Thomas Jefferson. *Adventures and missionary labours in several countries in the interior of Africa from 1849 from 1856*. 2a. Ed. London: Frank Cass e Co., 1968.

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.

CALÓGERAS, J. Pandiá. *A política exterior do Império*. Ed. Fac-símilar. Brasília: Senado Federal, 1998. v. 3.

CALLCOT, Maria Dundas Graham. *Diário de uma viagem ao Brazil*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1990.

CARVALHO, José Murilo de. *A construção da ordem: a elite política imperial. Teatro das sombras: a política imperial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CARVALHO, Marcos J. M. de. *Liberdade: rotinas e rupturas do escravismo no Recife 1822 – 1850*. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2001.

_____. *Os nomes da Revolução: lideranças populares na Insurreição Praieira, Recife, 1848 – 49*. in Revista Brasileira de História. São Paulo: ANPUH; Humanitas Publicações, vol. 23, nº 45, 2003.

_____. *A Guerra dos Moraes: a luta dos senhores de engenho na Praieira*. Mestrado. Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. Programa de Pós-Graduação de História, 1986.

_____. *"Que crime é ser cismático"? As transgressões de um pastor negro no Recife Patriarcal, 1846*. In: Estudos Afro-asiáticos (Rio de Janeiro, Centro de Estudos Afro-Asiáticos), 2000, vol. 36.

CARVALHO, Carlos Delgado de. *História diplomática do Brasil*. Ed. Fac-similar. Brasília; Senado Federal, 1998.

CASTORIADIS, Cornelius. *As encruzilhadas do labirinto, III: o mundo fragmentado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987 – 1992.

CERTEAU, Michel de. *A escrita da História*. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2002.

CHÂTELLIER, Louis. *A religião dos pobres: as missões rurais na Europa e a formação do catolicismo moderno: século XVI – XIX*. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.

COSTA, Emília Viotti da. *Coroa de glória, lágrimas de sangue: a rebelião negra em Demerara em 1823*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

DUBY, Georges. *Eva e os padres: damas do século XII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

FERREIRA, Maria Cristina Leandro. *Glossário de termos do discurso*. Porto Alegre: UFRGS. Instituto de Letras, 2001.

FLORENTINO, Manolo; GÓES, José Roberto. *A paz nas senzalas: famílias escravas e tráfico atlântico, rio de Janeiro, 1790 – 1850*. Rio de Janeiro; Civilização Brasileira, 1997.

FONER, Eric. *Nada além da liberdade: a emancipação e seu legado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra; Brasília: CNPq, 1998. Coleção oficina da história, v. 14.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979. Biblioteca de filosofia e história das ciências. v. n. 7.

_____. *Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão... um caso de parricídio do século XIX*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1977.

_____. *Vigiar e punir. História da violência nas prisões*. 25^a. ed. Petrópolis: Vozes, 1987.

_____. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. 6^a. ed. – São Paulo: Martins Fontes, 1992. (Coleção ensino superior).

FRANGIOTTI, Roque. *História das heresias: séculos I – VII: conflitos ideológicos dentro do cristianismo*. São Paulo: Paulus, 1995.

FRANKLIN, John Hope. *Raça e história: ensaios selecionados (1938-1988)*. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.

FREYRE, Gilberto. *Ingleses no Brasil*. 3^a. ed. – Recife: UniverCidade Editora; Gilbertiana Topbooks, 2000.

GAMA, Miguel do Sacramento Lopes. *O Carapuceiro*. Recife: Fundação da cultura da cidade do Recife, 1983. v.2;3. il. Edição fac-símile do jornal (1832– 1842).

GEERTZ, Clifford. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001. (Antropologia Social).

GENOVESE, Eugene D. *A terra prometida: o mundo que os senhores criaram*. Rio de Janeiro: Paz e Terra; Brasília, DF: CNPq, 1988.

GERBI, Antonello. *O Novo Mundo: história de uma polêmica: 1759–1900*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas e sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

GOMES, Flávio. *Experiências transatlânticas e significados locais: idéias, temores e narrativas em torno do Haiti no Brasil escravista*. In: Revista Tempo, UFF, Departamento de História. Vol. 7, nº 13, jul. 2002 – Rio de Janeiro: Sette Letras, 2002.

GRAHAM, Richard. *Escravidão, reforma e imperialismo*. São Paulo: Perspectiva, 1979. Coleção Debates/História.

HALL, Stuart. *Identidade cultural na pós-modernidade*. 2ª. edição. Rio de Janeiro: DP&A, 1998.

HERMANN, Jacqueline. *No reino do Desejado: a construção do sebastianismo em Portugal séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. *O Brasil monárquico: dispersão e unidade*. 3ª. ed. São Paulo: Difusão européia do Livro, 1972. v. 2, tomo 2.

HOORNAERT, Eduardo e outros. *O negro e a Bíblia: um clamor de justiça*. Petrópolis: Vozes, 1988.

_____. *O movimento de Jesus*. Petrópolis; Vozes, 1994. Coleção uma história do cristianismo na perspectiva do pobre.

HINSON, E. Glenn; SIERPIERSK, Paulo D. *Vozes do cristianismo primitivo*. São Paulo: Temática Publicações; Editora Sepal.

HUGO, Victor. *Os trabalhadores do mar*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2003. Coleção obras primas.

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).

JAMES, C. L. R. *Os jacobinos negros: Toussaint L'Ouverture e a revolução de São Domingos*. São Paulo: Boitempo editorial, 2000.

JUNIOR, João Ribeiro. *Pequena história das heresias*. Campinas/SP: Papyrus, 1989.

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, 2002. v.2. il. (Descobrimientos, 16).

LE GOFF, Jacques. *História e memória*. 4ª. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 1996.

- LUSTOSA, Isabel. *Insultos impressos: a guerra dos jornalistas na Independência (1821 – 1823)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- MACCORD, Marcelo. *O Rosário dos Homens Pretos de Santo Antônio: alianças e conflitos na história social do Recife, 1848 – 1872*. Campinas, SP: 2001. Dissertação de Mestrado. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
- MAIA, Clarissa Nunes. *Policiados: controle e disciplina das classes populares na cidade do Recife, 1865 – 1915*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Pernambuco, CFCH, 2001.
- MARTINS, José de Souza. *O poder do atraso: ensaios de sociologia da história lenta*. 2ª. ed. São Paulo: Hucitec, 1999.
- MARSON, Izabel Andrade. *O império do progresso: a Revolução Praieira em Pernambuco – 1842 – 1855*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.
- _____. *Movimento Praieiro: imprensa, ideologia e poder político*. São Paulo: Editora Moderna, 1980.
- MATTOS, Ilmar Rohloff de. *O tempo Saquarema: a formação do Estado imperial*. 2ª. ed. São Paulo: Hucitec, 1990.
- MATTOS, Hebe Maria. *Escravidão e cidadania no Brasil monárquico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000. il. (Descobrimos o Brasil).
- MAYOL, Pierre; CERTEAU, Michel de; GLARD, Luce. *A invenção do cotidiano*. 4ª. ed. Petrópolis: Vozes, 2002. v. 2.
- MELLO, José Antônio Gonsalves de. *Diário de Pernambuco: economia e sociedade no 2º reinado*. Recife: Editora Universitária da UFPE, 1996.
- MOTT, Luiz. *A revolução dos negros do Haiti e o Brasil*. Comunicação apresentada no I Simpósio sobre o quilombo dos Palmares. Centro de Estudos afro Asiáticos, Maceió, nov. 1981. Mimeografado.
- NABUCO, Joaquim. *O abolicionismo*. Recife: FUNDAJ; Editora Massangana, 1998.
- ORLANDI, Eni Puccinelli. *As formas do silêncio: no movimento dos sentidos*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1997.
- PEREIRA DA COSTA, Francisco Augusto. *Anais Pernambucanos*. Recife: Fundarp, 1983-1985. v. 8.
- PILOSU, Mario. *A mulher, a luxúria e a igreja na Idade Média*. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

PRADO, Maria Lígia Coelho. *América Latina no século XIX: tramas, telas e textos*. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo; Bauru: Editora do Sagrado Coração, 1999. (ensaios latino-americanos).

RANGEL RICCI, Maria Lúcia de Souza. *A atuação política de um publicista: Antônio Borges da Fonseca*. Campinas: Pontícia Universidade Católica, 1995.

REILY, Ducan Alexander. *História documental do protestantismo no Brasil*. São Paulo: ASTE, 1993.

REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil: a história do Levante dos Malês*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991

REVEL, Jacques. *Jogos de escalas: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 1998.

RIBEIRO, Boanerges. *Protestantismo no Brasil monárquico*. São Paulo: Pioneira, 197

RIBEIRO, Gladys Sabrina. *A liberdade em construção: identidade nacional e conflitos antilusitanos no primeiro reinado*. Rio de Janeiro: Dumera; Faperj, 2002.

RUSHDIE, Salman. *Fúria*. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SANTOS, Mário Márcio de A. *Um homem contra o Império: Antônio Borges da Fonseca*. João Pessoa: A União Editora; SEC, 1994.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Retrato em branco e negro: Jornais, escravos e cidadãos em São Paulo no final do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

SCISÍNIO, Alaôr Eduardo. *Dicionário da escravidão*. Rio de Janeiro: Léo Christiano Editorial, 1997.

SILVA, Adriana Maria Paulo da. *Aprender com perfeição e sem coação: uma escola de meninos pretos e pardos na Corte*. Brasília: editora Plano, 2000.

_____. *A escola de Pretextato dos Passos e Silva: questões a respeito das práticas de escolarização no mundo escravista*. Revista Brasileira de História da Educação nº 4 jul/dez. 2002.

SILVA, Eduardo. *Dom Oba d'Africa, o príncipe do povo: vida, tempo e pensamento de um homem livre de cor*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

SILVA, Kalina Vanderlei. *O miserável soldo e a boa ordem da sociedade colonial: militarização e marginalidade na capitania de Pernambuco dos séculos XVII e XVIII*. Recife: Fundação de Cultura da Cidade do Recife, 2001.

SILVA, Eduardo e REIS, João José. *Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

SLENES, Robert W. *Na senzala uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava, Brasil, Sudeste, século XIX*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

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.

SOUZA, Marina de Mello e. *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de rei de Congo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

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.

WRIGHT, a.Fernanda Pacca de Almeida. *Testando o Leviatã: a presença dos Estados Unidos nos debates parlamentares, 1828 – 1837*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1978. Série debates. História.

VAINFAS, Ronaldo. *Dicionário do Brasil colonial: 1500 – 1808*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.