



UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE

CENTRO DE HUMANIDADES

CURSO DE LICENCIATURA EM HISTÓRIA

JANDERLAN ALEX GUIMARÃES SOUZA

**UM OLHAR SOBRE O ASPECTO POLÍTICO-RELIGIOSO DO QUEBRA-
QUILOS: *ENTENDENDO AS AÇÕES DOS POPULARES A PARTIR DO
CONFLITO ENTRE IGREJA CATÓLICA E MAÇONARIA NA PROVÍNCIA DA
PARAHYBA(1874-1875)***

CAMPINA GRANDE – PB

2013

JANDERLAN ALEX GUIMARÃES SOUZA

**UM OLHAR SOBRE O ASPECTO POLÍTICO-RELIGIOSO DO QUEBRA-
QUILOS: ENTENDENDO AS AÇÕES DOS POPULARES A PARTIR DO
CONFLITO ENTRE IGREJA CATÓLICA E MAÇONARIA NA PROVÍNCIA DA
PARAHYBA(1874-1875)**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado
ao Curso de Licenciatura Plena em História,
como requisito para a obtenção do título de
Licenciado em História.

Orientador:

Prof. Doutor Luciano Mendonça de Lima

CAMPINA GRANDE – PB

2013



Biblioteca Setorial do CDSA. Janeiro de 2024.

Sumé - PB

JANDERLAN ALEX GUIMARÃES SOUZA

**UM OLHAR SOBRE O ASPECTO POLÍTICO-RELIGIOSO DO QUEBRA-
QUILOS: ENTENDENDO AS AÇÕES DOS POPULARES A PARTIR DO
CONFLITO ENTRE IGREJA CATÓLICA E MAÇONARIA NA PROVÍNCIA DA
PARAHYBA(1874-1875)**

Trabalho de Conclusão de Curso aprovado em: _____/_____/_____.

BANCA EXAMINADORA:

Dr. Luciano Mendonça de Lima – Orientador – UFCG

Examinador(a)

Examinador(a)

CAMPINA GRANDE –PB

2013

Dedico este trabalho a Deus, em primeiro lugar, e também a toda a minha família, que é meu alicerce e base para vencer todos os obstáculos que se colocam a minha frente.

AGRADECIMENTOS

É chegado o momento de, ao menos de uma maneira singela, agradecer aqueles que, de uma forma ou de outra, contribuíram para que, neste momento, eu pudesse estar alcançado esta tão almejada meta em minha vida acadêmica. Sim, pois, a consecução de um objetivo acadêmico, como este, inserindo-se todos os momentos e etapas necessárias para a sua realização, até chegar a este momento final, não se pode fazer de maneira isolada. Ao longo desta jornada, muitas foram as ajudas e contribuições que recebi.

Primeiramente, não posso deixar de direcionar meus agradecimentos Àquele que me deu a vida e que sabe todas as coisas, a Deus. Como um bom cristão que tento ser, tenho consciência que sem Ele, nada seria, e justamente por isso, neste momento, quero agradecê-lo por me permitir conquistar tal realização. Foi a minha fé em Deus e o seu direcionamento que me possibilitaram chegar aonde cheguei.

Agradeço, também à minha família, base e sustentáculo da minha caminhada. Foi ela que, cotidianamente, me deu forças pra seguir em frente quando a jornada se mostrava, muitas vezes, potencialmente árdua. Vários são os entes queridos que me apoiaram e me auxiliaram emocional e psicologicamente neste período; por isso, para não me perder nestas linhas citando o nome de todos, deixo aqui a minha gratidão à minha família como um todo. Contudo, como não poderia deixar de ser, deixo aqui meus agradecimentos especiais à minha mãe, Valneide Guimarães Souza, e a meu pai, Jesulaido de Assis Souza que, além de me criarem com o maior dos cuidados, esforçando-se para que eu pudesse ter as melhores possibilidades possíveis no campo educacional, nunca deixaram de acreditar na minha vitória que, agora alcançada, não é só minha, mas deles também.

Ao longo deste percurso que iniciou-se no segundo semestre de 2007, com o meu primeiro período na graduação de História, conquistei uma outra família, não sanguínea, mas de afinidade, me refiro à Turma 2007.2. Sem dúvida, esta fica registrada na história como uma das turmas mais fraternas que já passou pela UFCG. Portanto, todos que fazem parte desta turma, contribuíram, de uma forma ou de outra, para o alcançar deste objetivo. Particularmente, contudo, quero agradecer aqui a dois importantíssimos amigos, que tornaram-se mais que amigos, tornaram-se irmãos, pois se mostraram os melhores dos parceiros não só nas horas de descontração, mas,

sobretudo, nas horas mais difíceis; são eles Leonardo Freire e Pedro Nicácio. Deixo aqui o meu muito obrigado a vocês.

No mais, gostaria de agradecer profundamente ao meu orientador, o professor Doutor Luciano Mendonça de Lima, por toda a sua paciência e cuidado comigo e com a minha pesquisa, que, enfim, aqui toma forma. Todos os nossos encontros e conversas parecem ter sortido algum efeito, pois chegamos ao momento tão esperado. Finalmente, e desde já, agradeço também aos professores José Pereira de Sousa Júnior e Antônio Clarindo Barbosa de Souza que aceitaram, prontamente, o convite para fazer parte da minha banca examinadora. Como se não bastasse todo o auxílio no decorrer do curso, passam a fazer, portanto, parte importante também deste momento final da minha graduação.

Enfim, a todos aqueles que me auxiliaram, material, espiritual, emocional e psicologicamente, fica aqui o meu muito obrigado e a certeza de que sem vocês, este objetivo não seria, jamais, alcançado.

RESUMO

A análise sobre um movimento social pode ser realizado a partir de vários ângulos. Um evento deste tipo, normalmente, é coberto de peculiaridades e nuances que lhes dão forma e características próprias. Não é diferente o caso do Movimento Quebra-Quilos. Lançando o olhar para este evento, buscamos aqui, em particular, entender mais profundamente o seu aspecto político-religioso. Analisar e compreender o envolvimento e a influência que esta dimensão teve no âmbito geral daquela revolta, analisando, sobretudo, a querela que, aquela altura, envolvia maçonaria e Igreja Católica ultramontana no país, observando, em especial, seus desdobramentos no ambiente da Parahyba oitocentista. Nestes termos, nos propomos a tecer um olhar particular, no intuito de perceber como os populares se utilizaram desta querela em benefício próprio, no desenrolar do movimento.

Palavras-chave: quebra-quilos, questão religiosa, Igreja Católica e Maçonaria.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO _____	08
CAPÍTULO I – ENTENDENDO O CENÁRIO: O QUE IGREJA CATÓLICA E MAÇONARIA TIVERAM A VER COM QUEBRA-QUILOS? _____	18
SUBLINHANDO AS CAUSAS DO MOVIMENTO _____	18
TEATRO E CONTRA-TEATRO NO QUEBRA-QUILOS _____	28
CAPÍTULO II – SOB O AROMA DA ACÁCIA: A ATUAÇÃO DA MAÇONARIA BRASILEIRA E PARAIBANA NO SÉCULO XIX _____	34
RELATIVIZANDO A IMAGEM SOMBRIA DA MAÇONARIA _____	34
O EMERGIR DA MAÇONARIA MODERNA NO VELHO CONTINENTE E SUA ATUAÇÃO NO BRASIL _____	38
AS LUZES DA MAÇONARIA NA PARAÍBA _____	45
CAPÍTULO III – UMA LUZ NO FIM DO TÚNEL PARA OS QUEBRA-QUILOS: A ALIANÇA COM A IGREJA ULTRAMONTANA _____	53
DOIS PODERES E UMA RELAÇÃO CONTURBADA: A QUESTÃO DO PADROADO _____	53
MAÇONARIA X IGREJA ULTRAMONTANA: A QUEDA DE BRAÇO _____	55
A ALIANÇA COM A IGREJA E A LÓGICA DOS QUEBRA-QUILO _____	57
REVELANDO OS INTERESSES DO CLERO: DO INSUFLAR À REPRESSÃO _____	66
CONSIDERAÇÕES FINAIS _____	72
REFERÊNCIAS _____	77

INTRODUÇÃO

Toda caminhada necessita de um primeiro passo. Nesse sentido, o processo pelo qual passamos para a consecução deste objetivo maior não foi diferente. Com efeito, antes de tratarmos efetivamente do presente trabalho em si, parece-nos importante, neste momento introdutório, tecer alguns comentários a respeito do caminho pelo qual percorremos até chegarmos ao desenrolar efetivo de nossas pesquisas.

Em meio aos incontáveis temas e possibilidades de produção de trabalho monográfico, nos deparamos, a certa altura, com uma grande euforia em realizar uma pesquisa a respeito do *aspecto político-religioso do movimento quebra-quilos, ocorrido no então norte brasileiro entre os anos de 1874 e 1875*. Obviamente, dentre tantas outras possibilidades temáticas, vale a pena rememorarmos as nuances que direcionaram nosso olhar e interesse ao aludido e escolhido tema.

Sempre houve, de nossa parte, certa curiosidade e interesse pela conhecida e, ao mesmo tempo, sigilosa Ordem da Maçonaria, devido, principalmente, a algumas curtas leituras e pequenas referências que, em alguns outras ocasiões, tivemos contato; mas até certo momento, não pensávamos ainda em utilizá-la na monografia. Com efeito, ao passo que nos deparamos com as disciplinas de História da Paraíba, e estudamos, particularmente, o evento do movimento quebra-quilos, percebemos que um viés das tensões que caracterizaram aquele movimento, teve, em caráter peculiar, a participação da maçonaria. Foi exatamente nesse momento, que aquele interesse de outrora sobre essa sociedade, e que estava a algum tempo “adormecido”, voltou a aflorar. Percebendo então que tratava-se de um aspecto político-religioso da revolta, relativamente pouco abordado pelos historiadores, entendemos que seria de grande contribuição à historiografia paraibana, a produção de um trabalho nessa direção.

Foi seguindo esse caminho que decidimos, apoiado em muito pelo professor e nosso orientador Luciano Mendonça de Lima, aceitar o desafio de pesquisar a respeito deste tema, tão pouco aprofundado pelos pesquisadores, a questão político-religiosa do movimento quebra-quilos.

Perceber então o contexto histórico e historiográfico a respeito deste tema, torna-se imprescindível para uma melhor entendimento da relevância de nosso estudo em face das várias possibilidades de compreensão do movimento quebra-quilos.

Assim, lançando o olhar para a historiografia brasileira, sobretudo do século XX, certamente nos depararemos com uma série de escritos a respeito dos inúmeros movimentos sociais que emergiram no oitocentos no território brasileiro. Analisando então, particularmente, a segunda metade do século XIX, chegaremos a conclusão que, de fato, a perspectiva que por muito tempo foi lançada por uma historiografia mais tradicional e dita “oficial”, em que se pressupunha um período de relativa tranqüilidade, pacificidade e harmonia na sociedade brasileira daquele segundo reinado, não passara mesmo de uma tentativa de camuflar as profundas inquietações e tensões entre populares e governo imperial, evidenciadas a partir de uma análise mais criteriosa.

Com a contribuição dada por vários autores, em análises cada vez mais cuidadosas, foi ficando nítido, através dos vários estudos, a percepção das tensões e conflitos presentes no referido período, segunda metade do século XIX. Entre estes movimentos, localiza-se justamente o Movimento Quebra-Quilos, ocorrido entre os anos de 1874-1875, em quatro províncias do então Norte brasileiro: Paraíba, Pernambuco, Rio Grande do Norte e Alagoas.

Não seria nenhuma novidade historiográfica se nos detêssemos a respeito do Movimento Quebra-Quilos exclusivamente em sua dimensão sócio-econômica, uma vez que não foram poucos os estudiosos que analisaram o movimento a partir desse parâmetro. Desde Henrique Milet, engenheiro e contemporâneo aos acontecimentos, passando por Irineo Jóffily, Armando Souto Maior, Hamilton de Matos e, mais próximo dos nossos dias, o historiador Luciano Mendonça de Lima, professor da Universidade Federal de Campina Grande, percebemos que o Quebra-Quilos foi, comumente, objeto de estudo.

Observando então, primeiramente, a obra de Henrique Milet, denominada “Os Quebra-Kilos e a crise da Lavoura”, publicado em 1876 na cidade do Recife, nos deparamos com um trabalho realizado por um estudioso que possuía preocupações específicas, na defesa de reivindicações de seu grupo social, uma vez que após casar-se com a filha de um proprietário de terra pernambucano, tornou-se também proprietário e administrador de espólio. Nesse sentido, produziu uma obra em que relaciona, o tempo todo, o movimento quebra-quilos com a crise econômica por qual as províncias do norte passavam. Trata-se então de uma obra de caráter marcadamente economicista, repleto de dados quantitativos de natureza econômica, e que apresenta-se, ao fim e ao cabo, como um instrumento político, com objetivos claros: barganhar favores para os grupos decadentes da região, junto ao governo imperial; nesse sentido, sugere uma série de

medidas ao Estado, buscando o melhoramento das condições da lavoura e do comércio. Contudo, tratando os sediciosos enquanto “massas ignorantes”, confunde os interesses próprios do seu grupo social, com os interesses gerais da sociedade, em meio ao aludido movimento.

Outro contemporâneo aos acontecimentos que tratou os populares envolvidos no movimento quebra-quiros como uma “massa de ignorantes” foi Irineo Joffily, considerado um pioneiro na historiografia paraibana. Joffily, que nasceu no município de Campina Grande, e se formou em Direito na faculdade do Recife, negou, em sua obra “Notas sobre a Parahyba”, que o movimento tivesse como causa motivações religiosas ou políticas, atribuindo a decretação dos novos impostos as razões para sua existência.

Já o historiador Horácio de Almeida, em trabalho produzido em meados do século XX, defende a idéia de que o movimento foi causado não por aspectos sociais ou econômicos, mas sim por fanatismo religioso. Apresenta-nos as causas apontadas por outros autores, como o aumento de impostos, o alistamento militar e o novo sistema métrico decimal, mas para posteriormente negá-las enquanto motivações que levaram, efetiva e decisivamente, a eclosão do movimento. Do seu ponto de vista, com efeito, a revolta foi consequência da chamada Questão Religiosa, que na década de setenta opôs a Igreja Católica ao Estado Imperial; caracteriza os sediciosos enquanto uma “horda de homens rústicos”, chegando a afirmar que estes foram vítimas inertes da pregação fanática de bispos e padres em sua luta contra o governo maçom de Dom Pedro II e seus aliados locais. Para tornar mais sólido seu argumento, evidenciando as ações do padre Ibiapina na cidade de Campina Grande, Horácio nos diz:

“Ibiapina prega doutrina subversiva. Mesmo de índole e notável em virtudes, como sempre se mostrou durante uma vida de sacrifícios e renúncia, consagrada toda ela à causa do amor e da caridade, deixa-se contaminar da paixão que o clero fomenta em desagravo da Igreja ultrajada.

Falando à multidão devota, declara-se admirado de o povo não haver ainda se levantado, como um só homem contra o governo. E acrescenta, com ênfase, que não há de que recear, porque a proporção entre os defensores da religião e os do governo era de cem para um. Em suma, aconselha desobediência às autoridades, ao mesmo tempo que alerta o povo para não comprar nem vender nada aos maçons”¹

¹ ALMEIDA, Horácio De. **Brejo de Areia: Memória de um município**. Rio de Janeiro, 1958, p.94.

Ao nosso olhar, merece destaque aqui, duas questões. Primeiro, uma diferenciação sintomática no foco de análise sob o movimento quebra-quilos. Ou seja, diferentemente dos demais autores de até então, Horácio de Almeida, direciona seu olhar para a questão político-religiosa que também norteou o quebra-quilos, como pretendemos demonstrar em nosso trabalho. Contudo, apesar de também termos como objeto de análise o aspecto político-religioso que, de fato, envolveu e teve um papel de extrema importância no Movimento Quebra-Quilos, não concordamos com a subestimação feita por Horácio sobre as motivações sociais e econômicas que caracterizaram a revolta, pois foram aspectos que há muito já incomodavam vários setores populares da região Norte do país, inclusive na província da Paraíba, principalmente os setores mais pobres, o que culminou com a recusa dos indivíduos em negociar seus produtos a partir do novo sistema métrico decimal, destruindo-os de maneira sintomática em inúmeras ocasiões durante o movimento.

A segunda questão, cuja interpretação aparece em vários escritos sobre o quebra-quilos, diz respeito a caracterização dos sujeitos envolvidos na revolta como uma “horda de homens rústicos”, ou uma “turba desenfreada”, em que atribui-se irracionalidade total ao movimento.

Nos trabalhos evidenciados até agora, inclusive nesta produção de Horácio de Almeida, explicitam-se interpretações preconceituosas em relação aos populares, uma vez que caracterizam os revoltosos justamente como uma “massa ignorante”, uma “turba desenfreada”; idéia que naquele momento histórico-historiográfico ganhava mesmo ar de cientificidade.

Outro estudioso do quebra-quilos que irá corroborar com esse pensamento é Elpídio de Almeida, que em seu livro “História de Campina Grande”, apresenta o movimento como sem idealismo, selvático, composto por um grupo de camponeses ignorantes, a que se somavam desajustados e criminosos. Dessa maneira, tem-se aqui em Elpídio, o ícone maior dessa percepção crua e preconceituosa, no sentido do ponto de vista a respeito dos protagonistas do movimento quebra-quilos. Contudo, observando o seu lugar social e institucional, uma vez que escrevera o seu livro em 1962, para comemorar o centenário da cidade de Campina Grande, objetivando escrever uma história oficial da cidade, percebemos como a sua forte empatia interpretativa com o IHGP refletiu em sua obra.

Mais um trabalho relevante a respeito do quebra-quilos, foi o de Geraldo Jóffily. Classificando o Movimento como uma Revolta dos “matutos” contra os “doutores”,

Jóffily escreve, cem anos após o ocorrido, todo um cuidadoso trabalho a respeito deste evento. Com efeito, preocupa-se em contextualizar o período em que se deu a Revolta, trazendo à tona todo o ambiente de instabilidade e insatisfação que mesmo antes do quebra-quilos já caracterizava aquele cenário, particularmente, na Parahyba. Lançando mão potencialmente dos jornais de época, Jóffily nos evidencia como era forte a “rivalidade”, sobretudo, entre o “Jornal da Parahyba” e “O Despertador”, este último, jornal da oposição. Mostra então, como o “Jornal da Parahyba” passa a atribuir a motivação dos atos dos “matutos” à questão político-religiosa. Apesar de o intuito de Jóffily ser o de negar essa possibilidade para o quebra-quilos, acaba, em alguns momentos, reconhecendo a presença da questão religiosa em meio a esse contexto: *“Na verdade, Dom Vital era padre capuchinho, mas sempre esteve mais preocupado em combater as “heresias maçônicas” do que em denunciar violências contra os matutos da Borborema”*(pp48). Mas, segundo Jóffily, o Movimento Quebra Quilos, *“na verdade, nada tinha a ver com a chamada Questão Religiosa”*. Discordamos de Jóffily nesse sentido, como ficará claro ao longo do nosso trabalho.

Aprofundando melhor a temática do quebra-quilos tanto em questão de fonte, quando de análise, encontramos em Armando Souto Maior, um outro importante trabalho a respeito da aludida sedição do século XIX. Sua interpretação a respeito do movimento direciona-se, em muito, com a linha de pensamento do consagrado historiador inglês Eric Robsbawn, no sentido mesmo do estudo dos movimentos sociais. Para Robsbawn, esse estudo deveria ser feito a partir de um esquema de classificação que caracterizaria os movimentos em políticos, ou modernos, e pré-políticos ou arcaicos. Ora, sabe-se hoje, que esse tipo de pensamento é demais generalizante, retirando da análise as peculiaridades de cada movimento que se dá no processo histórico, o que compromete, em muito, o estudo que é realizado. Apesar de fomentar esse indesejável esquematismo, não se pode deixar de sublinhar a importância dos trabalhos e das contribuições trazidas por Robsbawn nos anos cinquenta e sessenta do século XX, uma vez que, na análise dos “de baixo”, passou a ir além dos sindicatos e partidos, como era de costumes na historiografia de esquerda marxista até então. Só que quando Armando Souto Maior caracteriza o movimento como uma “forma arcaica de agitação social”, portanto pré-político, por estar entregue a “turba” de populares, o autor desqualifica o movimento, aproximando-se, portanto, da postura dos escritores do IHGP, quando analisavam a participação dos subalternos nos movimentos sociais.

Nesse cenário historiográfico, destaca-se também a produção do historiador Hamilton de Matos que, trabalhando com os movimentos insurgentes da Paraíba no século XIX, apresenta o Quebra-quilos como uma insurreição que seguiu certas linhas de continuidade com outros movimentos anteriores, como o Ronco da Abelha, a Praieira e a Revolução de 1817 – perspectiva perigosa e que tende a negligenciar as especificidades, particularmente, do Quebra-quilos em seu contexto particular/próprio. Hamilton enfoca também a questão dos impostos como o grande motivo da insurreição, mostrando que o início efetivo da revolta se dá justamente no ambiente da feira, pois era nesse ambiente que a maioria dos impostos eram cobrados, como o imposto do chão, por exemplo. Hamilton também parece apostar em uma relação romantizada entre o jornaleiro/proletário e o grande proprietário, a partir das relações de compadrio. Em certo momento, é verdade, nos chama a atenção também para a grande violência que caracterizou, particularmente, a segunda fase da repressão do Movimento, por parte do Estado paraibano, com o auxílio de oficiais pernambucanos.

Ao que nos interessa, em particular, Hamilton atribui ao clero marcante participação na revolta, admitindo uma outra crise além da econômica, uma crise de dimensão político-religiosa que, apesar de menos decisiva para a emergência do Movimento, teve também relevante papel no contexto daqueles acontecimentos.

Nesse sentido, partilhamos de uma interpretação análoga a de Hamilton, uma vez que não há aqui, como em Horácio de Almeida, uma subestimação dos aspectos sócio-econômicos que motivaram a sedição, ao mesmo tempo que se leva muito em consideração também todo o envoltório religioso a que o quebra-quilos, direta ou indiretamente, esteve inserido. Mais a frente, explicitaremos melhor essa nossa interpretação.

Finalmente, mais próximo dos nossos dias está a dissertação de mestrado do professor da Universidade Federal de Campina Grande Luciano Mendonça de Lima, o qual nos apresenta um ponto de vista social do Quebra-Quilos, de estilo Thompsoniano, cujo enfoque destina-se a uma nova leitura do Movimento a partir do viés de observação referente a participação dos escravos na sedição, defendendo a idéia de que estes, aproveitando-se da situação propícia, racionalmente, utilizaram o quebra-quilos para lutar por interesses próprios, sobretudo, a sua liberdade. Sem dúvida, essa contribuição do professor Luciano Mendonça foi profundamente relevante para a nossa historiografia, pois realizou um estudo até então silenciado, que foi, justamente, o da participação peculiar e marcante dos negros no movimento quebra-quilos, mostrando,

portanto, que a sedição não foi composta apenas por homens livres, mas também por escravos que, aproveitando-se da situação, buscaram lutar por direitos particulares.

De maneira geral, portanto, ao realizarmos o contato com a bibliografia do quebra-quilos, foi sintomática a pouca atenção dada a questão que entendemos como de extrema importância e que também permeou o movimento, cujo enfoque diz respeito, exatamente, a sua dimensão político-religiosa. É verdade que alguns historiadores, como Horácio de Almeida e Hamilton de Matos, fizeram sim referência a essa dimensão e a sua presença no movimento, como pudemos observar, mas, ao nosso ver, ainda de maneira precipitada. Mesmo aqueles que deram maior atenção a questão religiosa em detrimento da sócio-econômica, o que é um ponto de vista questionável, o fizeram de maneira equivocada, entre outras coisas, por atribuir essência do movimento a fanatismo religioso e irracionalidade dos populares. Sejamos mais claros.

No desenrolar de nossa pesquisa, percebemos a presença de uma organização, padronização e considerável racionalidade nas ações dos sediciosos do quebra-quilos. Basta uma análise mais cuidadosa do movimento e veremos que os populares tinham sim uma lógica própria nas suas ações, como nos evidencia o professor Luciano Mendonça, já citado anteriormente:

“[...] é sintomática a ação dos populares ao quebrarem os pesos e medidas, queimarem uma série de papéis e hostilizarem algumas autoridades. Estes eram os símbolos mais visíveis dessa nova situação, que além do mais significavam novas formas de exploração econômico-social e opressão política, expresso em medidas tais como o recenseamento, recrutamento militar, reforma judiciária, mercantilização da terra, etc. não é também por acaso que o movimento tenha eclodido durante a gestão do gabinete conservador do Visconde do Rio Branco, cujo governo encarnou como nenhum outro esse espírito reformista”.²

É seguindo então esta perspectiva, que buscaremos, neste trabalho, analisar as estratégias populares de apropriação de uma certa legitimidade institucional e discursiva da Igreja Católica na sociedade brasileira oitocentista na efetivação de suas ações durante o Movimento Quebra-Quilos, particularmente, na cidade de Campina Grande. Sabemos que membros eclesiásticos locais, como poderemos ver mais adiante, como os padres Calixto da Nóbrega e Ibiapina, em seus sermões, motivavam populares contra o “governo maçom” em períodos que antecederam a revolta. Assim, percebendo algumas

² LIMA, Luciano Mendonça de. **Derramando susto: os escravos e o quebra-quilos em Campina Grande**. Campinas, SP: 2001.

atitudes dos revoltosos como quando acometeram a vila de Ingá, entrando e dando “morra aos maçons e viva aos católicos”, poderíamos nos iludir e atribuir irracionalidade e fanatismo religioso a estas ações, como se eles tivessem sido utilizados simplesmente como massas de manobra nas mãos dos clérigos anti-maçons. Contudo, o sentido que a pesquisa sobre as fontes nos leva é em uma direção totalmente oposta.

Aproveitando-se de um momento propício, em meio a tensões, cada vez mais proeminentes entre Coroa e Igreja, potencializada em seu ápice pela Questão Religiosa, os quebra-quilos lançaram mão de um discurso de forte poder institucional, o da Igreja Católica, para, naquele momento, legitimar os seus atos revoltosos contra um governo que, cada vez mais, os deixava insatisfeitos com suas medidas. Acreditavam que, apoiando-se no discurso católico ultramontano, o movimento tenderia a ter maior consistência e maior possibilidade de êxito em suas reivindicações; embora, na prática, fossem mesmo além das intenções iniciais da própria Igreja Católica. Portanto, é descartada aqui, a possibilidade de uma revolta movida por fanatismo religioso, como supunha outrora Horácio de Almeida, em sua obra de meados do século XX.

Para atingir o intento maior de nosso trabalho, traçaremos, mais fortemente, um diálogo com a História Social da Cultura, sobretudo, lançando mão das contribuições e dos aparatos teóricos oferecidos por Edward Palmer Thompson. Assim, nos apropriaremos do seu conceito de *economia moral*, a partir da tradição da cultura, para entendermos a lógica das ações dos quebra-quilos nos moldes como se deu; uma conjuntura em que uma tradição na comercialização de produtos, já tão familiar aos populares, sobretudo nas feiras, é substituída por um novo e desconhecido padrão de medir e de pesar, cuja lógica seguia um direcionamento capitalista e liberal característico daquele período.

Será iminente em nossas linhas também, a idéia de *experiência*, tão marcante em Thompson, pois não nos interessa questionar tal problema a partir de um ângulo mais abstrato ou estrutural, mas sim a partir das ações cotidianas daqueles indivíduos, sobretudo, no calor dos acontecimentos. E é justamente por isso que lançamos mão do conceito de experiência de Thompson, concordando que “*A experiência surge espontaneamente no ser social, mas não surge sem pensamento. Surge porque homens e mulheres (e não apenas filósofos) são racionais, e refletem sobre o que acontece a eles e ao seu mundo.*”³

³ THOMPSON, Edward Palmer. A formação da classe operária inglesa. 2º Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987, pág.16.

Outro aporte teórico que estará, inexoravelmente, presente em nosso trabalho, é a idéia de *teatro e contra-teatro*, também marcantemente característico em Thompson. Entende-se aqui, a formulação da idéia de política como teatro, como representação do poder, e do contra-teatro no protesto dos movimentos populares. A esfera teatral do exercício do poder político busca conformar os governados, manter seu consentimento, ativo ou passivo; perpetuar o respeito às normas, valores e símbolos; fixar os limites do politicamente possível e tolerável. Constitui parte fundamental da hegemonia, domínio não baseado diretamente na coerção material. E é esse jogo de representações que analisaremos também no movimento quebra-quilos, um enraizado cenário de teatro e mesmo de contra-teatro, em que Estado, Igreja e povo, sobem ao “palco” das representações, na segunda metade do século XIX, na província da Paraíba.

Finalmente, um último conceito que lançaremos mão na otimização do nosso trabalho, diz respeito a idéia de *circularidade cultural* de Carlo Ginzburg. Pensamos que é imprescindível para entender a relação entre Estado, Igreja e povo, que se evidencia em meio ao contexto do movimento quebra-quilos, atentarmos para os sujeitos e para o movimento de circularidade cultural que se explicita entre eles, particularmente no âmbito da religião, no contexto daquela segunda metade do século XIX. Nesse sentido, acreditamos que entre a cultura das classes dominantes e das classes subalternas existe um relacionamento circular feito de influências recíprocas, que se move de baixo para cima, bem como de cima para baixo. É isso o que tentaremos mostrar no caso particular do quebra-quilos.

Utilizaremos, aqui, como fontes, documentos da época em que ocorreu o quebra-quilos, sobretudo, ofícios das autoridades e notas de jornais que circulavam naquele período na província e até fora dela. Jornais como “Correio Noticioso” e “O Liberal” nos serviram como fontes deste trabalho. Alicerçando, em métodos e técnicas, a nossa análise sobre este tipo de fonte - os jornais - está o trabalho da autora Tânia de Lucca, na obra “Fontes Históricas”, em que ela nos dá um fundamental direcionamento crítico, no âmbito teórico-metodológico para analisarmos este tipo de fonte.

Dividimos nosso trabalho do seguinte modo: no primeiro capítulo, buscaremos localizar a nossa pesquisa, levantando uma série de questões referentes ao movimento quebra-quilos que estão diretamente relacionadas com o ângulo pelo qual abordaremos nosso objeto de estudo; a relação de Ibiapina com os pobres, o desgaste de Igreja com o Estado maçom, e o jogo teatral e de interesses daquele cenário serão abordados neste primeiro momento. Na sequência, abriremos um parêntesis em especial para

observarmos e entendermos um pouco melhor a respeito da maçonaria. Elucidaremos sua ligação com a política local e nacional. Veremos, entre outras coisas, quão próxima estava a maçonaria brasileira dos assuntos ligados à política, desde a sua inserção no país, no século XVIII. Finalmente, no terceiro e último capítulo, chegaremos ao foco do nosso trabalho; construiremos este capítulo a partir das análises sobre os jornais, ofícios e outros documentos de época que nos permitirão, de maneira particular, construir raciocínios e tecer análises a respeito das ações dos quebra-quilos a partir do amplo e complexo aspecto político-religioso em questão.

Capítulo I

Entendendo o cenário: o que Igreja Católica e Maçonaria tiveram a ver com o Quebra-Quilos?

Quando nos referimos ao Movimento Quebra-Quilos, muitas vezes, direcionamos nosso olhar para um acontecimento de caráter social, fortemente marcado por questões econômicas, ocorrido na segunda metade do século XIX, nas províncias da Parahyba, Pernambuco, Rio grande do Norte e Alagoas. Contudo, em meio aquele, que certamente pode ser considerado como o mais importante Movimento social do então Norte brasileiro daquela segunda metade dos oitocentos, uma outra face dos acontecimentos deve ser levada em consideração. Estamos falando da sua face político-religiosa.

Se vários foram os aspectos econômicos e sociais que contribuíram potencialmente para a eclosão da aludida sedição, inicialmente na Província da Parahyba e depois alastrando-se para outras regiões, tensões e conflitos do âmbito político-religioso também tiveram seu papel e sua importância para que o quebra-quilos tomasse as proporções que tomou nos anos de 1874-1875; é justamente nesse âmbito que encontram-se as tensões entre Maçonaria e Igreja Católica Ultramontana, contribuindo para as suas marcantes participações no Movimento.

Nosso objetivo, neste trabalho, será justamente examinar este viés político-religioso que norteou o quebra-quilos, percebendo como os de baixo utilizaram o discurso religioso para legitimar as suas ações naquela sedição.

Neste primeiro momento, contudo, abordaremos apenas um cenário preliminar que, em seus vários aspectos, motivou a eclosão do quebra-quilos na Parahyba, observando certas nuances e subjetividades que fizeram parte daquele cenário.

Sublinhando as causas do Movimento

Antes de adentrarmos, então, nas entranhas das tensões e embates entre Igreja e Maçonaria no quebra-quilos, relembremos aqui, o Movimento em seu caráter mais conhecido, isto é, no seu âmbito social e econômico. Como não podemos, nem devemos separar, em sua totalidade, o âmbito sócio-econômico do âmbito político-religioso, uma

vez que ambos foram facetas diferentes, mas de um mesmo evento, relembremos aqui, em síntese, a crise na qual aquela sociedade nortista passava na segunda metade do século XIX, assim como as motivações que levaram ao eclodir da revolta.

Sabemos que todo o então norte brasileiro passava, naquela segunda metade do século XIX, por um período difícil economicamente, principalmente após o início do processo de perda de poder e influência regional para o sul do país. Cada vez mais, deu-se um distanciamento entre as duas regiões, a partir de um constante investimento sobre a região sul, em detrimento da decadência da parte norte do país, o que desagradou, em muito, as elites nortistas e condenou os pobres desta região a situações cada vez mais difíceis.

Como não é novidade, em situações de crises econômicas, quem mais sofre são as classes subalternas. Não foi diferente naquela crise nortista do século XIX. Como se não bastasse a mudança regional de poderes naquele momento, uma série de medidas tomadas pelo Estado Imperial atuou como uma espécie de bola de neve, no sentido de cada vez mais, trazer descontentamento e insatisfação aos nortistas, particularmente, aos de baixo.

Os sertanejos daquela região sentiram fortemente os efeitos da crise da lavoura, juntamente com as medidas sufocantes e exploradoras do Estado. O efeito “bola de neve”, aqui mencionado, terá, na unificação do sistema métrico decimal, o estopim para o eclodir da revolta; contudo, a inserção dos novos meios de pesar e medir não deve ser vista como causa exclusiva do quebra-quilos. Pelo contrário, como nos mostra a autora Maria Verônica Secreto:

A lei que estabelecia a unificação das medidas no Império veio à luz quase simultaneamente com uma nova lei sobre o recrutamento militar, o decreto sobre registro civil de nascimentos, casamentos e óbitos e, em vários lugares do Nordeste, juntou-se a essa explosiva combinação um imposto sobre as mercadorias vendidas nas feiras locais, o chamado “imposto do chão”; considerada toda essa legislação, tem-se um quadro quase completo de perdas e danos que sofreram os sertanejos⁴.

Na sociedade nortista dos oitocentos, uma das medidas mais odiadas era a chamada “tutela e soldada”, pela qual os pais enquadrados nos “maus costumes”, como vadiagem ou prostituição, perdiam a tutela de seus filhos para o juiz de órfãos. Sobretudo as mulheres daquela sociedade destacavam-se na oposição a essa medida,

⁴ SECRETO, Maria Verônica. (Des)medidos: a revolta do quebra-quilos (1874-1876). Rio de Janeiro: Mauad X FAPERJ, 2011, p. 113

pois sentiam muito a “perda” dos seus filhos para o recrutamento, conhecido como o “imposto de sangue”. Na Paraíba, o presidente da província considerava o recrutamento a melhor forma de defender a propriedade ameaçada pela falta de trabalho da população ignara.

Em relação a lei de Registro de Nascimento, Óbito e Casamentos Civis de 1851, medida que já havia sido uma das motivações de outra revolta ocorrida na região, o “ronco da abelha”, destaca-se a aversão que despertou nos sertanejos, sobretudo, por ter sido interpretada, não erroneamente, como um instrumento que permitiria falsear as informações visando à escravização dos nascidos livres, sendo por isso, chamada de “lei do cativoiro”. Tal receio se confirma quando da pesquisa mais profunda a respeito dos documentos daquela época que comprovarão, em inúmeras situações, a manipulação e o falseamento de informações pelos senhores. É o caso do exemplo trazido pelo historiador Luciano Mendonça de Lima, o da escrava Joaquina, que, em 1871, daria à luz a uma criança que, a priori, deveria ser livre, por direito, mas que, ao que tudo indica, não foi o que aconteceu:

O juiz municipal de órfãos, Irineo Joffily, acolheu uma denúncia em que “Manuel de Barros, morador em São Januário deste termo fizera batizar como escrava a uma filha de sua escrava Joaquina, nascida depois da lei de 28 de setembro do corrente ano”, após o que instaurou processo e convocou testemunhas para a averiguação dos fatos⁵.

Com efeito, este tipo de manobra ilícita dos senhores de escravos, certamente, não foi uma ação incomum naquela sociedade. Ao contrário, os indícios indicam que esta era uma manobra frequentemente utilizada pelos senhores, no intuito de manter, de todas as formas, os lucros e benefícios, oriundos do trabalho dos seus escravos. A percepção, pelos escravos e populares, deste e de outros tipos de manipulação, deram, ao fim e ao cabo, profundo sentido aos movimentos que tomaram forma naquela segunda metade do século XIX, como o próprio Ronco da Abelha e o Quebra-Quilos.

Finalmente, e não por isso menos importante, destacamos outro fator proeminente no desgaste dos populares com o Estado àquela altura: a tão marcante questão dos impostos. Sem dúvida nenhuma, e como já ficou esclarecido historiograficamente, o aumento dos impostos existentes e a criação de novos foi um dos maiores augúrios na vida dos sertanejos oitocentistas.

⁵ LIMA, Luciano Mendonça de. Derramando Susto: os escravos e o quebra-quilos em campina Grande. São Paulo: UNICAMP, 2001, p. 177.

Como se já não bastasse o alto número de impostos que recaía sobre a população, os arrematantes faziam de tudo para aumentar-lhes o rendimento. Ademais, os impostos municipais recaíam duas vezes sobre os pobres feirantes, no imposto do chão e nas aferições, mas também sobre as camadas pobres em geral, devido ao imposto ao consumo de produtos de primeira necessidade. Dessa maneira, de uma forma ou de outra, os mais pobres eram, efetivamente, os mais prejudicados, e sentiam, na sua qualidade de vida, os reflexos deste cenário.

Diante do quadro exposto, entendemos como a inserção do sistema métrico-decimal naquela sociedade pôde atingir dimensões revoltosas tão grandes. Sofrendo constantemente com os prejuízos que as medidas do Estado vinham trazendo às suas vidas, os pobres não suportaram mais essa mudança potencial e rebelaram-se contra aquele estado de coisas. Acostumados com formas de medida e pesar características de sua própria economia moral, sentiram-se fortemente prejudicados, uma vez mais, ao serem obrigados a adotar aquele novo método que estava sendo imposto de cima para baixo. Assim, passaram a tomar uma série de ações sintomáticas no intuito de impedir as transformações que ameaçavam extinguir o seu mundo.

Foi esse então o estopim para o emergir da revolta. Sua dimensão atingiu as províncias da Paraíba, Pernambuco, Rio Grande do Norte e Alagoas, destacando-se nas duas primeiras. Segundo a autora Maria Verônica Secreto, atingiu também a província de Minas Gerais, durando não até 1875 como se pensava, mas até 1876. Na revolta, os pobre-livres, incansavelmente, iniciaram uma lógica de ação contra os principais signos daquelas mudanças. Passaram, nesse sentido, a queimar coletorias, rasgar listas de recrutamento, leis e regulamentos, e destruir os novos padrões de pesos e medidas. Era aquela a face mais nítida do Movimento Quebra-Quilos.

Com efeito, ao mesmo tempo em que se dava tão grave crise econômica no Norte brasileiro, causando aos mais pobres situações de vida cada vez mais deficitárias, desenhava-se também, no campo religioso, uma profunda disputa entre a Ordem Secreta da Maçonaria e a linha mais conservadora da Igreja católica, conhecida como ultramontana. Essa disputa já se dava há tempos por todo o território nacional, mas foi mesmo a partir da Questão Religiosa e do Quebra-Quilos que ela ganhou forma na Parahyba oitocentista.

No Brasil, a maçonaria tinha ampla penetração em algumas instituições católicas que tinham certo peso sobre o país, as confrarias e as ordens terceiras e, inúmeros regalistas eram maçons. Assim, a situação chega ao seu ápice quando Dom Vital, jovem

bispo pernambucano, então com apenas 28 anos, interdita, sem consentimento imperial, irmandades recifenses cujos membros não se afastaram da maçonaria, no ano de 1872. Tecnicamente, é aí que começa a Questão Religiosa no Brasil.

Após fazer toda uma campanha em sua jurisdição episcopal ante os seus sacerdotes maçons para que estes deixassem a maçonaria, obtendo relativo êxito, Dom Vital passa então ao trabalho junto com os leigos, explicando-os que não era mais possível continuar pertencendo à Igreja Católica e à maçonaria. Contudo, não obteve com estes a mesma sorte quanto junto aos padres. Dom Vital então ordena que sejam fechadas as irmandades que se recusassem a eliminar dos seus membros os sujeitos que permanecessem maçons. Como a grande maioria permanece com seu quadro estático, o próprio Dom Vital então as interdita.

Nas irmandades, ou confrarias, haviam capelas, as quais o Imperador também possuía autoridade, pois eram capelas de instituições mistas. Enquanto juridicamente superior, nesses casos, em relação à autoridade eclesiástica, Dom Pedro II atendeu então, ao pedido dos maçons, os quais não aceitaram as medidas de Dom Vital e, assim, deslegitimou a ordem sobre o fechamento das confrarias.

Um outro nome, também já conhecido pela historiografia que tratou da Questão Religiosa, é o do Bispo do Pará Dom Antônio de Macedo Costa, que uniu-se com Dom Vital na empreitada contra a maçonaria àquele período; tornaram-se então os dois principais nomes do ultramontanismo oitocentista no território brasileiro.

Após uma série de tensões e desentendimentos, o fim da Questão Religiosa dá-se com a prisão, ordenada por Dom Pedro II, dos dois bispos em questão. Ato que provocará grandes descontentamentos populares posteriormente. Essa pressão contribuirá, potencialmente, para a anistia de ambos os bispos, mesmo só ocorrendo em setembro de 1875.

No que diz respeito ao direcionamento das ações do Imperador na referida Questão Religiosa, torna-se importante mencionarmos alguns elementos referentes ao contexto de tramas e jogos políticos que envolveram todo aquele imbróglio.

Dom Pedro II via sua autoridade ameaçada, via com apreensão a possibilidade de o poder civil curvar-se diante do poder religioso. Optou então, não pelo diálogo, ou pela separação entre os dois campos – civil e religioso – mas sim pela efetivação de sua autoridade, não só anulando as medidas dos bispos em relação às confrarias, mas também punindo-os, autorizando as suas prisões. Todos esses acontecimentos, de uma forma ou de outra, foram desgastando o governo de Pedro II.

O fato é que, por toda a sua relação de proximidade e ligação com a Província de Pernambuco, a Paraíba sente de perto o calor desses acontecimentos. Assim, quando estoura o Movimento Quebra-Quilos, em outubro de 1874, é o cenário acima exposto que servirá de pano de fundo para os acontecimentos.

Na Parahyba, os principais nomes ultramontanos dessa acirrada disputa contra os maçons foram o então vigário da cidade de Campina Grande, Calisto da Nóbrega, e o respeitadíssimo padre Ibiapina. É impossível falar do Movimento quebra-quilos, e particularmente de seu viés religioso, sem fazer menção a estes dois nomes.

Foi por saber da profunda admiração dos sertanejos pelo padre Ibiapina, e da conseqüente influência que este tinha sobre os pobres, sobretudo do interior, que o Vigário Calisto convidou o missionário para pregar contra os maçons.

Segundo um dos seus biógrafos, Celso Mariz, o padre Ibiapina

deve ser classificado como uma das maiores figuras apostolares do Brasil. Foi de certo o maior que até hoje lutou pelo Nordeste por um ideal de trabalho e de fé. Duplicando o seu apostolado pela religião e pela educação. Predicando às massas e fundando colégios. Avivando a crença ao sertanejo para afastá-lo do bacamarte e da superstição. Criando órfãos pobres para redimi-los da ignorância e da miséria em bem de uma sociedade cristã⁶.

Foi justamente na segunda metade do século XIX que surgiu, em meio aos sertões do então Norte brasileiro, o padre José Antônio Maria Ibiapina. O padre Ibiapina era cearense e foi um verdadeiro missionário, deslocando-se a pé e a cavalo por entre os sertões de várias províncias daquela região. Exerceu funções educativa, religiosa e social, construindo uma série de obras de assistência e educação, destacando-se as mais de vinte Casas de Caridade. Sempre esteve intrinsecamente ligado aos mais pobres, assistindo-os e transmitindo profunda cultura humanista e religiosa.

No período que corresponde ao advento do movimento quebra-quilos, o padre Ibiapina já era profundamente conhecido e adorado em boa parte daqueles sertões e, ao insuflar os populares contra a maçonaria, terá, de fato, forte influência, juntamente com o padre Calisto da Nóbrega, para o emergir do Movimento.

Falando das pregações do Padre em suas andanças pelos sertões, Celso Mariz aborda justamente esta tensão com a maçonaria em discurso proferido da paróquia de Baixa-Verde:

⁶ MARIZ, Celso. Ibiapina: um apóstolo do Nordeste. 2.ed. João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 1980, p.3

Nesta última paróquia era maior o esforço a desenvolver. Teve que pregar atacando aos maçons e chamando-os ao mesmo tempo à piedade católica. “Eu ofereço minha vida a Deus pela conversão desses ímpios”, disse do púlpito numa exaltação de mágoa e de amor pelo próximo. Parece que em Baixa-Verde se havia estabelecido ao mesmo tempo uma loja ou uma representação da maçonaria. O missionário frisou a urgência de uma “reforma de vida que todos deviam ter para tranquilidade do lugar, o qual se ia inundando de perversos costumes”.⁷

Ainda é possível perceber certa docilização nas palavras de Celso Mariz, no tocante a fala de Ibiapina em referência aos maçons. É conhecida a postura ríspida com que, em suas pregações, ele se colocava ante a questão religiosa. Como faz em toda obra, o posicionamento do biógrafo é mesmo de apresentar um Ibiapina sempre misericordioso.

Mais a frente, o mesmo Celso Mariz nos traz agora um importante elemento que comprova ainda mais a forte ligação que Ibiapina tinha com os populares. Assim, a respeito dos capítulos finais do Movimento e das punições impetradas pelo Estado, ele nos diz:

Ibiapina ainda chegou a receber aviso de que seria preso. A 18 de Dezembro, o padre dirigia um ensaio de representação na casa nova de Santa Fé quando lhe veio o raio da notícia. Sem qualquer perturbação, terminou o serviço, só mais tarde comunicando o caso a sua gente, a quem recomendou serenidade. “Eu não tenho onde me esconder e se tivesse não me esconderia. Se me prenderem, estarei conformado, pois será pelo amor do nosso bom Deus que tudo merece”. Não houve como conter o alvoroço no povoado e nas vizinhanças. O povo cercou o apóstolo que debalde pedia voltassem todos a seus lares e roçados. Muita gente ficou dia e noite aos pés dos muros da Caridade, sob o abrigo de pequenas casas e árvores. De armas nas habitações e no colégio, somente as cruzes. Camponeses, fora, quando muito empunhavam foices e a virtude, batia a arrogância e o cangaço. (...)

Uma volante acampou um dia em Arára, notando-se-lhe espírito prevenido sobre Ibiapina, mas nenhum soldado foi até à residência, no baluarte religioso, a 100 metros, em Santa Fé. Sem dúvida, o governo não chegara a formular qualquer ordem contra o apóstolo, cujo renome e estado de saúde o salvaram de perseguições.⁸

Como se vê, nem mesmo as autoridades foram capazes de subestimar a forte ligação que existia entre Ibiapina e os de baixo, de modo que, temendo, sobretudo, um novo alvoroço social, decidiram, ao fim, deixar a prisão do padre apenas no campo da ameaça; fato que não ocorreu, por exemplo, com o outro clérigo acusado de participar do quebra-quilos, o vigário Calisto da Nóbrega. Como veremos mais adiante, este

⁷ Ibidem, p.129

⁸ Ibidem, p.146-147

último não só foi acusado de participação da sedição, como acaba preso e julgado na cidade da Parahyba.

Dentro deste mesmo campo cultural religioso presente no Nordeste brasileiro da segunda metade do século XIX, destaca-se o papel dos clérigos e, particularmente do mesmo Ibiapina, na relação e circulação cultural que se praticava cotidianamente, na perspectiva de interação entre o erudito e o popular.

É nesse sentido que, sobretudo na relação entre a Igreja católica oficial e a religiosidade popular, nos deparamos com um movimento de circularidade cultural potencialmente presente, caracterizando o cotidiano daqueles indivíduos no território nordestino e, particularmente, na Parahyba do Norte.

Lançando então mão do pensamento de Bakhtin e de Ginzburg sobre o tema, entende-se a cultura popular como produto de uma profunda circularidade com a cultura oficial, perpassando-a. Reelabora-se assim, seus códigos e significados, vislumbrando sempre, possibilidades de outras leituras para a construção de suas práticas culturais cotidianas que, ao preservar elementos da cultura popular, também recria outros significados. Assim, a partir do seu lado alegre e festivo, a cultura popular possibilita uma reinvenção, sendo sempre construída com negociações e reelaborações. Dessa maneira, os elementos se movem, ora de cima para baixo, ora de baixo para cima, evidenciando um efeito de alternância próprio de um relacionamento circular.

Contudo, nesta perspectiva, em que se alternam elementos mutuamente nos dois sentidos, entre as classes dominantes e as classes subalternas, devemos tomar profundo cuidado em evitar que esse pensamento desconsidere as clivagens próprias da noção de classe. Ou seja, é fato que os efeitos circulares ocorrem efetivamente, contudo, não a ponto de sobrepor-se sobre as marcantes diferenciações próprias das classes.

Conscientes disso, entendemos que, no caso particular do contexto social da província da Paraíba na segunda metade do século XIX, religiosidade oficial e religiosidade popular se distinguem não por uma oposição total, mas sim pela maneira como esta última se utiliza da primeira, alterando-a, no sentido de observarmos a religião como patrimônio comum, mas apropriado de maneiras distintas.

O catolicismo popular, o qual se evidencia cotidianamente, na prática, joga com a disciplina católica, denotando, de maneira potencial, os indicadores de sua criatividade. Citando Hoornaert, o professor José Pereira de Sousa Júnior, em sua

dissertação de mestrado⁹, nos diz: “*Há diversas maneiras de ser católico, sendo que uma determinada autenticidade do catolicismo é apenas uma classificação de tipo ideal, longe de ser traduzida a religiosidade cristã vivida*”.¹⁰

No mesmo trabalho, desta feita utilizando um trecho de “O império do Brasil”, Júnior nos mostra um pouco mais sobre a dimensão da religiosidade popular no Brasil:

O processo de cristianização no Brasil realizou-se de maneira muito peculiar. Se o país oficial proclamava-se católico, o país real, quase sempre, movia-se à margem das práticas e dos dogmas da Igreja. Veneravam-se os santos e Nossa Senhora de maneira familiar e informal, como o paganismo antigo mantinha deuses tutelares do lar. Recorria-se a eles em uma variedade de situações bem distantes do espírito cristão, como a realização de um bom negócio ou a obtenção de um bom marido. Relíquias e até a hóstia consagrada convertiam-se em amuletos. Para uma população que carecia de outros, as cerimônias religiosas funcionavam primordialmente como espaços de sociabilidade, aproveitados para trocar inconfidências e namorar.¹¹

Como se percebe, a relação da classe subalterna com o catolicismo se dava de maneira bem peculiar, e era, mais por uma inevitável necessidade do que por uma vontade espontânea, tolerada pela Igreja Católica. A multiplicidade racial brasileira, com brancos, negros e ameríndios, juntamente com suas heranças culturais, potencializavam ainda mais essa reelaboração do catolicismo oficial pelos de baixo.

Nesse sentido, não podemos esquecer, tratava-se ainda de uma sociedade escravista, e os negros cativos utilizavam-se principalmente das festividades originalmente católicas como um momento de lazer e de fuga do seu árduo dia-a-dia. Nestas festividades, os limites entre o profano e o sagrado se tornam mais tênues, representando, ao fim e ao cabo, um espaço para devoção e lazer.

Nesse cenário, Ibiapina afasta-se de uma postura erudita, alicerçada por um caráter elitista e exclusivamente doutrinário. A sua atuação junto aos pobres sertanejos oitocentistas, a partir, sobretudo, de suas Casas de Caridade, e o carisma adquirido por sua preocupação e auxílio cotidiano, possibilitou, de uma forma ou de outra, otimizar certa interação entre doutrina e práticas populares, entre erudito e popular. A interseção entre o seu lugar institucional na Igreja e o seu contato diário com os sertanejos constituiu um importante elemento na perspectiva das trocas, combinações e escolhas

⁹ JÚNIOR, José Pereira de Sousa. Irmandades religiosas na Parahyba do Norte: espaços de luta, devoção e festa (1840-1880). Dissertação de mestrado – Universidade Federal de Campina Grande. Paraíba, 2009.

¹⁰ HOORNAERT, Eduardo. Formação do catolicismo brasileiro: 1500-1800. 1978. In: JÚNIOR, José Pereira de Sousa. Irmandades religiosas na Parahyba do norte: espaços de luta, devoção e festa (1840-1880). Dissertação de mestrado pela Universidade Federal de Campina Grande. Paraíba, 2009, p. 41.

¹¹ NEVES, Lúcia Maria Pereira das; Machado, Humberto Fernandes. O Império do Brasil. 1999. In: JÚNIOR. *Ibidem*, p. 54.

entre a religião oficial e sua face popular. As festividades, os hábitos e as práticas populares cotidianas reais interagem, o tempo todo, com as doutrinas e ensinamentos de uma religião oficial e ideal.

Nesse mesmo sentido, outra protagonista nesse campo das festividades e da religiosidade popular na Paraíba oitocentista foi as *Irmandades religiosas* da época, cujo espaço servia, em muito, para localizar e reforçar as identidades de diversos grupos da região. Mais uma vez citando Júnior:

As irmandades seguiam, apesar das diferenças entre as populações e as localidades, um padrão comum herdado das irmandades portuguesas. Ao seguir este padrão, todas as confrarias possuíam o chamado compromisso, definido como uma “lei que estabelece os estatutos da organização, que deve ser conhecida e seguida por todos os membros que antes da admissão prestam juramento [...] Apesar de independentes umas das outras, essas agremiações têm base comum, um Compromisso lavrado em termos semelhantes, o que lhes dá certo caráter de organização coesa”.¹²

Para o que nos interessa aqui, é importante destacar o fato de que inúmeras eram as Irmandades atuantes na província da Parahyba do Norte na segunda metade dos oitocentos, podendo ser de brancos, de negros, de pardos. Baseavam-se, principalmente, em duas dimensões, quais sejam, a devoção e a filantropia. Contudo, o âmbito da devoção nas Irmandades – particularmente das Irmandades dos pobres – apresentavam mesmo certo distanciamento da religiosidade oficial. Em outro trecho do seu trabalho, José Pereira de Sousa Júnior nos confirma tal assertiva:

As manifestações devocionais das irmandades paraibanas estavam impregnadas de um catolicismo tradicional, mas também profano e original, já que era sincrético. A fé, o culto e a crença apresentavam características peculiares, na medida em que os leigos os haviam aproximado de suas necessidades mundanas, de sua vida material, real, concreta.¹³

Dessa maneira, a relação da Igreja Oficial com os populares se dava, na prática, muito a partir dessa circularidade, deste sincretismo, em que os vários grupos étnicos da região acabavam por filtrar elementos de suas próprias religiões e do catolicismo.

Ao lembrarmos que, para o funcionamento legal destas Irmandades era necessário a liberação tanto do Estado como da Igreja, perceberemos que era esta uma maneira destas duas instituições tentar manter um certo controle sobre os diversos grupos étnicos – o que nem sempre era possível – fossem homens livres ou escravos. A

¹² JÚNIOR, José Pereira de Sousa. Op, cit., p. 57

¹³ Ibidem, p. 41

Igreja, particularmente, na busca por esse controle, pagava um alto preço ao ter que tolerar os desdobramentos que o catolicismo alcançava nas mãos dos de baixo. Mas quando as (re)leituras e (re)combinações atingiam uma dimensão fortemente contrária aos interesses da alta Igreja, ela buscava, de uma maneira ou de outra, controlar a situação. Foi o que ocorreu quando os indesejáveis vínculos entre maçonaria e catolicismo se mostraram, aos seus olhos, próximas demais.

Como muitas das inúmeras irmandades religiosas existentes na Parahyba do Norte possuíam leigos católicos como dirigentes que também pertenciam à maçonaria, o intuito de expulsar os maçons destas irmandades pela Igreja Ultramontana será o ponto crucial para uma questão particular na disputa ferrenha entre ultramontanismo e maçonaria – esta apoiada pelo Estado – no decorrer da década de 1870, como veremos mais adiante.

Teatro e contrateatro no quebra-quilos

O cenário específico em que se deu esse movimento ganha um ar de peculiaridade muito forte quando da percepção a respeito da tríade, se assim podemos dizer, envolvida no quebra-quilos, qual seja, o Estado, a Igreja e os populares. Ora, tratamos de um período em que Estado e Igreja, mesmo ainda intrinsecamente ligados pelo padroado em território brasileiro, começam a divergir em uma série de assuntos e situações, causando desentendimentos e tensões entre estas duas fortes instituições. Tal cenário será refletido, de maneira proeminente, no posicionamento que elas tomarão no emergir do movimento quebra-quilos.

Nesse mesmo sentido, a preocupação e o cuidado, sobretudo por parte do Estado, em manter uma conjuntura de dominação sobre as camadas populares, não pode, de maneira alguma, posicionar-se fora deste debate. Precisamos, dessa maneira, elucidar um pouco mais a respeito de certa relação de “teatro e contrateatro”¹⁴ já evidente na Parahyba da segunda metade do século XIX, envolvendo Estado, Igreja e também os populares.

Para além de apresentarmos os últimos cinquenta anos dos oitocentos, a partir de uma imagem pacífica e de relativa tranqüilidade social, como em escritos mais tradicionais, nos importa aqui, pelo contrário, perceber a constante tensão que,

¹⁴ Ver THOMPSON, Edward Palmer; revisão técnica: Antônio Negro, Cristina Meneguello, Paulo Fontes. Cap.II – patrícios e plebeus. In: *Costumes em Comum*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

justamente nesse período, caracterizava as relações entre Estado e povo na Parahyba do Norte. Não foi por menos, vale frisar, que movimentos sociais outros como o “Ronco da Abelha” se fizeram presentes nesse recorte temporal e espacial.

O Estado, naquele momento, intrinsecamente ligado a certos grupos oligárquicos e aos produtores de terra na Parahyba, buscava, quase sempre, otimizar uma ensaiada técnica de domínio, com vistas, sobretudo, na garantia dos seus interesses e em uma manutenção da conjuntura social vigente. A Igreja, em uma histórica relação de aproximação de interesses com o Estado, utilizava, na maioria das vezes, sua força ideológica para corroborar com seus posicionamentos e atuações. Por outro lado, enquanto um espaço mesmo de contrateatro, percebemos o campo de ação dos de baixo que, em todo o decorrer do século XIX, mostraram-se ativos no seu papel de igualmente vigiar e moderar o comportamento político dos de cima. Com efeito, assim como os governantes afirmavam sua hegemonia por um estudado estilo teatral, os de baixo afirmavam a sua presença por um teatro de ameaça e sedição, cientes do espaço em que podiam ocupar, no intuito de conseguir benefícios próprios, proporcionando um constante estado de ameaça para os grupos de cima.

Em meio a esse campo de força, a partir de uma lógica de objetivos e interesses, merece destaque, uma vez mais, o papel da Igreja que, no caso particular do quebra-quilos, posicionou-se contra o Estado, aproximando-se, é claro que pragmaticamente, dos populares. Ora, lembremos que a Igreja já traçava uma luta ferrenha contra o iminente liberalismo em que o Estado brasileiro ingressava. É importante sublinhar aqui que tal pragmatismo da Igreja, posicionando-se contra o Estado e, aparentemente, ao lado dos de baixo, em meio a esse jogo de representações teatrais, pode mascarar a sua razão de ser nesse movimento. Os discursos dos Padres Calisto da Nóbrega e Ibiapina, insuflando os populares contra a maçonaria, mais do que um ato de solidariedade aos de baixo, pelos constantes prejuízos derivados das medidas do governo, representavam, em uma análise mais profunda, o interesse ultramontano em frear a corrente liberal, que tinha na maçonaria, um dos seus principais ícones.

Com efeito, dentro dessa lógica de interesses, podemos entender porque, ao menos até certo ponto, a Igreja esteve junto aos de baixo, na aludida sedição de 1874-1876. Dizemos “até certo ponto” porque, como detalharemos no terceiro capítulo, a partir de um determinado momento, e em meio ao calor dos acontecimentos, a dimensão tomada pela sedição, a partir das ações efetivas dos populares, passará a desagradar inclusive à própria Igreja Católica, a qual agirá como mais um meio de repressão.

De qualquer forma, até chegar a esse ponto, as calculadas ações ultramontanas junto aos de baixo, tinham por objetivo maior ganhar o apoio das massas na sua luta anti-liberal, combatendo, nesse caso, principalmente a maçonaria. O que deve ser elucidado nesse momento é que, correspondendo às expectativas dos clérigos, os populares voltaram-se mesmo contra os maçons, tornando-os, ao longo da revolta, um dos principais alvos da sedição. Contudo, deve-se entender essa aparente e enganosa aceitação passiva dos populares, dentro de um contexto de contrateatro em que interesses particulares e objetivos próprios foram os motivos que, efetivamente, motivaram a maioria das escolhas e ações dos sediciosos.

Nestes termos, não concordamos com a perspectiva de que a aceitação popular ao discurso católico ultramontano deu-se por impulso irracional e/ou fanatismo religioso, apesar de todo o carisma que tinham alguns clérigos na região, particularmente o padre Ibiapina. Por outro lado, aí sim, entendemos que a possibilidade de lutar por interesses próprios, em meio aquele difícil cenário, é que foi preponderante para a recepção popular dos discursos e sermões ultramontanos contra a maçonaria, nos moldes como se deu.

Nos jornais de época e outros documentos contemporâneos aos acontecimentos, nos debruçaremos mais a respeito deste debate e perceberemos como a questão religiosa era apontada, pela imprensa conservadora, como causa principal daqueles acontecimentos. Obviamente que, como observaremos mais adiante, estes escritos eram produzidos, em sua maioria, por sujeitos ligados, direta ou indiretamente, ao governo imperial, o que nos já diz muito a respeito do fato de atribuírem quase que total culpabilidade aos religiosos, buscando negligenciar os fatores sociais e econômicos da Revolta.¹⁵

Na obra “Conflitos entre a Igreja e o Estado no Brasil”, Nilo Pereira nos apresenta um estudo em que focaliza particularmente o clima de tensão entre esses dois poderes no Brasil do século XIX, dando uma atenção especial a Questão Religiosa. Para o autor, tais conflitos deflagraram-se, sobretudo, devido a uma conjuntura de submissão da Igreja ante o Estado, no sentido de o Imperador, frequentemente, tomar decisões que

¹⁵ Como poderemos visualizar no terceiro capítulo, fragmentos de jornais conservadores quando referindo-se aos acontecimentos contemporâneos do Quebra-Quilos, atribuíam quase que integralmente ao fanatismo religioso a razão da efetivação da Revolta. Evidentemente, percebe-se aqui, a estratégia de tirar do foco as questões sócio-econômicas que tão fortemente assolavam, sobretudo, os grupos mais humildes da Parahyba naquele período. Ao mesmo tempo, põe-se toda a responsabilidade sobre os clérigos ultramontanos e sobre os liberais, como se o Estado Imperial estivesse isento de culpa no cenário de pobreza a que chegou a região.

caberiam ao âmbito secular, isto é, a Igreja. Assim, segundo Nilo, o problema era uma questão de jurisdição, uma vez que o Estado teria, ao longo dos oitocentos, sufocado e tirado a autonomia e poder de decisão da Igreja, nos assuntos que tinham prioritariamente caráter religioso.

Ao nosso ver, pode-se perceber certa defesa exagerada da Igreja Católica, por parte de Nilo Pereira, uma vez que parece reduzir as problemáticas entre Estado e Igreja a essa postura “dominadora” do Estado; concordamos, por outro lado, que o padroado, por vezes, suprimiu a liberdade de ação da Igreja. Contudo, não podemos esquecer de analisar também subjetividades e interesses particulares da Igreja em meio aquele cenário, em que um jogo político de poder também permeava a trama, e cujos desdobramentos corroboraram para que se chegasse ao extremo da Questão Religiosa.

Algumas vezes, na sua obra, Nilo faz menção ao caso do Movimento Quebra-Quilos, sempre buscando desvencilhá-lo da Questão Religiosa. O faz salientando a postura do Imperador de ignorar as necessidades populares que moviam, ao fim e ao cabo, as ações dos sediciosos, uma vez que jogava-se toda a culpa nos padres e jesuítas, acusando-os de orquestradores do movimento. É fato que não era apenas questão político-religiosa, e que os aspectos sociais e econômicos foram pragmaticamente negligenciados pelo Estado no calor dos acontecimentos e mesmo posteriormente. Contudo, não concordamos com Nilo Pereira quando este, referindo-se a responsabilidade dos jesuítas no movimento, diz: “*Não era possível desconhecer a verdade ‘tão evidente’, atribuindo-se o movimento a homens que nada tiveram a ver com ele*”.¹⁶ Nada tiveram a ver? Nem tanto ao céu, nem tanto a terra. Isentar os padres de qualquer participação no movimento também não nos parece o melhor caminho a seguir.

A nível local, na Província da Paraíba, o destaque na imprensa conservadora e nos processos arrolados sobre a Revolta serão direcionados mesmo ao vigário da comarca, padre Calisto da Nóbrega e ao padre Ibiapina, ambos já mencionados anteriormente. É, sobretudo, em torno da figura destes dois ultramontanos que as autoridades imperiais da província irão canalizar suas acusações, no intuito de acabar e punir os supostos responsáveis pela sedição. Horácio de Almeida, em “*Brejo de Areia*”, nos atenta para essa participação dos padres na Paraíba:

¹⁶ PEREIRA, Nilo. *Conflitos entre a Igreja e o Estado no Brasil*. Editora Massangana - Fundação Joaquim Nabuco; Recife, 1982, pág.250.

Na Paraíba, quem mais exaltado se mostra é padre Calisto da Nóbrega, vigário de Campina Grande. Tomando de zelo apostólico pela causa da Igreja, vai ao Recife visitar o bispo D. Vital, que está sendo processado e já avulta no conceito da população católica como mártir de um governo herético. De volta, convida Padre Ibiapina, missionário de real prestígio no seio da população do nordeste, para abrir missões em sua freguesia.¹⁷

O padre Calisto será o grande perseguidor da ordem maçon, sobretudo no município de Campina Grande, no período que contorna a sedição. Será o fiel representante e defensor dos dogmas e dos costumes pregados pela Igreja Católica na cidade, a partir das diretrizes papais ultramontanistas contando com o auxílio do Padre Ibiapina em sua empreitada. Nesse contexto, como dito anteriormente, destaca-se também o fato de haver uma profunda relação de proximidade do vigário e sobretudo, de Ibiapina com os populares, especialmente com aqueles envolvidos no movimento. Daí a base para uma forte munição nos papéis oficiais, os quais comumente afirmam que ambos encabeçaram o movimento na Paraíba. Há, no entanto, que se distinguir entre sua pregação antimaçônica, com duras críticas ao governo, e uma hipotética liderança entre os quebra-quilos. Portanto, não acreditamos que tenham sido líderes locais da Revolta, mas que certamente “deram sua contribuição” para o seu estopim.

Em meio ao padrão de ações dos sediciosos, como destruição dos instrumentos do sistema métrico-decimal, queimas de arquivos nas coletorias e nas câmaras municipais, – ações efetivas no âmbito do contrateatro – é sintomático, para pensarmos a aliança dos populares com o clero, a invasão dos revoltosos sobre a então única loja genuinamente maçônica de Campina Grande, a “Segredo e Lealdade”, criada em 1873. Mais interessante ainda, é o fato de que, ao contrário do que fizeram nas câmaras e coletorias, os revoltosos não destruíram os papéis da loja, mas os entregaram nas mãos do padre Calisto da Nóbrega. Porque não destruíram estes papéis, assim como fizeram com tantos outros? Porque os entregaram ao vigário? Nos debruçaremos sobre esta e outras questões no decorrer do presente trabalho.

Por hora, contudo, lançaremos um olhar especial para a maçonaria brasileira e paraibana, e sua atuação política no século XIX. Será nosso intuito perceber quão presente estava esta sociedade nos debates e decisões no âmbito político brasileiro nos oitocentos, sobretudo em sua segunda metade. Tal análise será fundamental para entendermos, ainda mais, a profundidade da disputa entre Maçonaria e Igreja

¹⁷ ALMEIDA, Horácio de. Op.cit. pág.94.

ultramontana nesse período, e seus desdobramentos a nível do Movimento Quebra-Quilos.

CAPÍTULO II

Sob o aroma da acácia: a atuação da Maçonaria brasileira e paraibana no século XIX

Acácia Amarela (Luiz Gonzaga)

“Ela é tão linda é tão bela, aquela acácia amarela
Que a minha casa tem.
Aquela casa direita, que é tão justa e perfeita,
Onde eu me sinto tão bem...”

Relativizando a imagem “sombria” da maçonaria

Ao falarmos de maçonaria, é natural, de certa maneira, relacionarmos sua imagem a idéia de uma sociedade secreta, repleta de ritos desconhecidos e com contornos nebulosos. Isso porque, ao longo do tempo, particularmente devido aos conflitos e embates com a Igreja Católica, a organização maçom foi sendo identificada como uma seita misteriosa, perigosa e, até mesmo, anti-cristã. Estereótipo esse, disseminado em muito, pela própria Igreja Católica, historicamente interessada, no desprestígio popular da maçonaria no Brasil.

Não se pode negar, de fato, a existência de um campo desconhecido e intrigante na sociedade maçom. Seus ritos de iniciação, sua simbologia, seu mistério, são aspectos que, ainda hoje, afastam e causam aversão a muitos homens e mulheres. Contudo, acreditamos que torna-se imprescindível, para uma análise mais transparente, a qual nos dispomos a realizar, uma certa relativização a respeito de tal estereótipo, visto que a pesquisa realizada, nos leva para uma direção um pouco diferente àquela marcadamente explorada pela Igreja Católica, desde a chegada oficial da maçonaria no país, nos finais do século XVIII e início do século XIX. Portanto, como evidencia Giacomo Martina:

Não podemos aceitar de olhos fechados a lenda negra da maçonaria, típica da intransigência católica. Nesta perspectiva, a maçonaria constitui essencialmente um dos inimigos mais graves da Igreja, seria a culpada por inúmeros sacrilégios, delitos, violências e reduzir-se-ia substancialmente a uma conjuração mundial, bem organizada, unitária, dirigida por um ou dois chefes, que teriam em suas mãos partidários em todo o mundo, decididos a tudo, contanto que derrubassem a Igreja. Os

pretensos conluios internacionais unitários são um dos tantos mitos em que caiu por várias vezes a apologética católica. A realidade é mais complexa. De outra parte, não podemos esquecer ou minimizar fatos historicamente comprovados, caindo numa ingênua defesa da maçonaria. Certamente, foi esta, sobretudo na segunda metade do século XIX (e até antes), um conjunto de grupos bem estruturados, mas caracterizados por um diferente espírito, às vezes hostil à Igreja, às vezes não.¹⁸

O conhecido e contemporâneo maçom paraibano Ailton Elisário de Sousa, escritor de algumas obras a respeito do tema, também preocupa-se em esclarecer sobre essa imagem da maçonaria:

O que há de secreto na maçonaria são determinadas coisas que somente interessam aos maçons, como existem segredos que interessam apenas a algumas pessoas dentro de uma indústria, de uma firma comercial e mesmo de uma família. É certo que nenhuma pessoa que não seja maçom pode assistir às suas reuniões privadas, porém, é certo também que qualquer cidadão livre e de bons costumes que desejar tornar-se membro da Ordem poderá fazê-lo, desde que sua conduta e seus antecedentes não constituam dificuldades que possa impedir a sua admissão. Comparada, pois, com outras sociedades, é mais apropriado dizer-se que a maçonaria é uma sociedade fechada, uma sociedade discreta, uma sociedade reservada, porém, nunca secreta, face os elementos que caracterizam tal tipo de sociedade hodiernamente.¹⁹

Nesse sentido, concordamos com o ponto de vista de Martina, e mesmo de Elisário (mesmo sabendo que este fala de maneira comprometida, enquanto um membro maçom, com todas as subjetividades que seu lugar impõe), uma vez que buscamos nos afastar de um olhar superficial, o qual limitaria nossa direção para um lado mais “misterioso” da Sociedade Maçom. Talvez por esse mesmo fator, perceba-se, no meio acadêmico, um certo pudor para a produção de escritos sobre a maçonaria, mesmo hoje em dia; prova disso, é que a maioria das produções a respeito deste tema são realizadas por sujeitos interessados, pesquisadores engajados, seja em sua defesa ou em seu combate.

¹⁸ MARTINA, Giacomo. *História da Igreja de Lutero a nossos dias: III – A era do liberalismo*. Tradução: Orlando Soares Moreira. EDIÇÕES LOYOLA, São Paulo: 1996, Pág. 310.

¹⁹ SOUSA, Ailton Elisário de. *Memorial maçônico de Campina Grande: 8 décadas e mais de Regeneração Campinense*. Campina Grande, Paraíba: 2006.

Sabe-se que há, no âmbito da Ordem Maçom, toda uma gama de rituais que mesmo hoje são de caráter interno, fechado ao resto da sociedade, como reconhece o próprio escritor paraibano citado acima, o que acaba perpetuando, de certa maneira, a sensação de se tratar de uma “religião secreta e nebulosa”. Contudo, como foi dito por Martina, esse suposto lado “nebuloso” da maçonaria tem uma certa parcela de mito, moldando, muitas vezes, teses conspiracionistas, um “mito do complô”²⁰, que, efetivamente, são rechaçadas neste trabalho.

Tais teses, escritas em sua maioria, no furor dos embates entre a Ordem e a Igreja Católica, apesar de não terem ganhado tanto destaque no Brasil quanto no âmbito internacional, ainda assim possibilitaram o enraizamento de uma série de mitos, baseados, sobretudo, em representações simbólicas da maçonaria. Esta historiografia engajada anti-maçônica, tinha como pretensão esclarecer sobre *os verdadeiros objetivos da maçonaria*. Para tanto, atribuiu à Ordem, desde práticas de satanismo até rituais sanguinários e ritos de magia. Como resultado, essa literatura acabou por não explicar quase nada sobre a maçonaria, pois, em geral, apresentam potencial fragilidade em seus argumentos, além de um cunho panfletário e de propaganda.

A partir do “mito do complô”, o discurso católico-conservador identificou a maçonaria, em sua origem, enquanto uma inimiga em potencial da Igreja, enfatizando, sobretudo, as dimensões do secreto e dos seus clandestinos rituais iniciáticos. Como nos esclarece Alexandre Mansur Barata:

Para o discurso católico-conservador, a iniciação era considerada um ato grotesco e criminoso, na medida em que ameaçava com a morte aquele que, por ventura, traísse a Ordem maçônica, ou seja, revelasse seus segredos. Tal perspectiva confluía para a identificação dos maçons como os homens do Satã: invisível e onipresente.²¹

A título de exemplo, o mesmo autor nos mostra um pouco mais a frente, as palavras proferidas em 1873, por d. Macedo Costa, então Bispo do Pará, um dos principais expoentes nacionais do discurso conservador ultramontano do século XIX.

Para o Bispo:

a maçonaria deveria ser condenada em três aspectos: moral, por ser intrinsecamente má, em decorrência do seu caráter secreto;

²⁰ Expressão utilizada pelo historiador BARATA, Alexandre Mansur. “A maçonaria e a ilustração brasileira”. São Paulo, Editora da Unicamp, 1994.

²¹ BARATA, Alexandre Mansur. *Ibidem*, 1994, p. 86

religioso, por ser o anticristianismo organizado defensor da escola laica, do casamento civil e da secularização dos cemitérios; e social, por ser um poderoso instrumento de desorganização social, “escola preparatória” de revoluções.²²

Ao analisar, portanto, contextualizadamente este cenário histórico e historiográfico em relação a tal imagem sobre a maçonaria, entendemos esta narrativa mítica da conspiração como um dos principais instrumentos do pensamento conservador na sua luta contra os princípios liberais emergentes no período em questão. Sendo então, a maçonaria, a principal instituição disseminadora dos ideais liberais no Brasil nos oitocentos, coube ao conservadorismo ultramontano, a necessidade de disseminar uma imagem que, pragmaticamente, desqualificaria a Ordem maçom no território brasileiro.

Nestes termos, entendemos que a escassa produção acadêmica brasileira sobre a maçonaria, deve-se, em muito, a um pudor inerente a existência deste viés secreto da Fraternidade, o qual ainda parece assustar muitos pesquisadores. Entretanto, mesmo em meio a essa escassez de produções acadêmicas, podemos elencar aqui dois casos que diferem desta tendência maior, no tocante aos trabalhos sobre a maçonaria no Brasil. São eles os historiadores Alexandre Mansur Barata, já aludido anteriormente, e Eliana Lúcia Colussi. Barata é um historiador mineiro, mas com doutorado pela Universidade Federal Fluminense, do Rio de Janeiro²³; já Colussi é uma historiadora gaúcha, doutora em história pela Universidade Pontifícia do Rio Grande do Sul²⁴.

As contribuições trazidas a partir das pesquisas de ambos os autores nos possibilita, de uma maneira mais completa, perceber uma série de complexidades em torno da Ordem Maçom, até então silenciadas pela caracterização simplista atribuída a ela, enquanto uma religião ou seita secreta. A partir, sobretudo, das teses de doutorado de Barata e de Colussi, torna-se muito mais claro compreender os diversos aspectos que compõem o alicerce ideológico maçom, assim como nos permite atentar para a profunda gama de situações históricas em que a Ordem, direta ou indiretamente, esteve envolvida.

²² Ibidem, p. 87

²³ Ver BARATA, Alexandre Mansur. ‘Luzes e sombras: a ação dos pedreiros-livres brasileiros (1870-1910)’, defendida junto ao programa de pós-graduação em história da Universidade Federal Fluminense (UFF). Rio de Janeiro: 1992

²⁴ Ver COLUSSI, Eliana Lúcia. ‘Plantando Ramos de Acácia: a maçonaria gaúcha na segunda metade do século XIX’. Tese apresentada ao Curso de Pós-Graduação em História da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como requisito parcial e final para obtenção de grau de Doutor em História na área de concentração em História do Brasil. Porto Alegre: 1998

Para além da sua “esfera nebulosa”, o que nos é apontado sobre a maçonaria, aí sim, são outras duas facetas bem marcantes ao longo da história. Uma de carácter político, muito evidente no contexto brasileiro do século XIX, e outra de carácter filantrópico, a qual se torna mais nítida, a partir da República e com o decorrer do século XX.

Contudo, antes de nos atermos, efetivamente, a relação da maçonaria com a política brasileira e paraibana no oitocentos, nos parece sumariamente importante, sublinhar a ligação dos ideais desta instituição com os pensamentos liberais que emergiram, mais robustamente, na Europa no decorrer do século XVIII.

O emergir da maçonaria moderna no velho continente e sua atuação no Brasil

Mesmo não sendo uma assertiva unânime, a maioria dos pesquisadores entende que a maçonaria, em suas feições modernas, tem origem em 1717, ano em que formou-se a Grande Loja de Londres, que converteu a Ordem em uma espécie de escola de formação humana de carácter cosmopolita e secreto, “reunindo homens de diferentes raças, religiões e línguas, com o objetivo de alcançar a perfeição por meio do simbolismo de natureza mística e/ou racional, da filantropia e da educação”.²⁵ A partir de então, não era mais obrigatoriamente necessário ser membro de corporações de ofício ou sociedades de construtores para ingressar na Ordem Maçom. Podia-se agora, dessa forma, ser um “maçom aceito”. Deixava-se para trás, assim, uma face significativa de sua gênese medieval para ingressar agora em uma nova fase.

A partir dessa nova forma tomada na Inglaterra, a maçonaria passou a espalhar-se e expandir-se por diversos outros lugares da Europa. Essa expansão, contudo, variou consideravelmente de um país para outro, sobretudo, devido à força dos aparatos persecutórios da Igreja Católica. Isto é, nos lugares onde essa força era menor, a Ordem pôde disseminar-se mais rapidamente; já em países como Portugal, Espanha e Itália, onde a força da Igreja Católica era incontestável, a maçonaria teve, em um primeiro momento, um lócus de expansão bem menor.

Com efeito, percebe-se que o carácter universal e homogêneo que tanto se acreditara, historicamente, ter a maçonaria, torna-se bem contestável. Ora, desde o século XVIII, foram profundas as especificidades nacionais que tomou a maçonaria,

²⁵ Ver BARATA, Op. Cit., pg.79.

devido, sobretudo, a esses diferentes graus de perseguição que sofreu ao longo do tempo em cada país.

Mas foi mesmo na França, a partir de meados do século XVIII, que a maçonaria conseguiu atingir o seu auge. Muito bem recebida pela nova burguesia que se formava, os ideais liberais maçônicos, espalharam-se por entre as lojas secretas francesas, contrariando inteiramente o absolutismo que era presente à época no país. Não por coincidência, em 1789, como bem se sabe, deu-se início a Revolução que colocaria fim ao Antigo Regime, sob os ideais de Igualdade, Liberdade e Fraternidade. A partir daí, a maçonaria espalhou-se mais fortemente para várias outras regiões do mundo, chegando também no Brasil.

Remetendo o nosso olhar para a inserção dos ideais liberais no Brasil, perceberemos que este movimento está diretamente relacionado com a entrada e desenvolvimento da maçonaria no país, uma vez que a Ordem acabou se tornando, ao fim e ao cabo, o principal veículo de divulgação do pensamento liberal no território brasileiro.

Desde o século XVIII, toda uma geração de jovens brasileiros, filhos de senhores abastados, tiveram suas formações em Universidades européias, destacando-se, nesse sentido, além de Montpellier, na França, a Universidade de Coimbra, na então metrópole Portugal. Com efeito, mesmo não tendo se disseminado tão rapidamente em Portugal como em outros países da Europa, o pensamento liberal acabou se desenvolvendo entre estes estudantes no interior das universidades, que, ao retornarem ao Brasil, trouxeram consigo a ânsia por um desligamento total com a metrópole portuguesa. Assim, diversos setores livres da sociedade começaram a questionar o 'pacto colonial' e a procurar vias alternativas para a sua separação. Juntamente com esses ideais, os estudantes brasileiros que freqüentavam as Universidades européias trouxeram também a Ordem Maçom para dentro do país.

Contudo, a primeira Loja considerada OFICIAL de que se tem conhecimento no Brasil, instala-se no país apenas no ano de 1800. Falamos da Loja União, erguida em Niterói. Antes disso, porém, temos, ao que tudo indica, a existência de um local onde, ainda em fins do século XVIII, davam-se encontros e reuniões a partir das diretrizes iluministas e maçônicas; estamos nos referindo ao Areópago de Itambé, em Pernambuco, sobre o qual falaremos um pouco mais adiante.

Dessa maneira, antes mesmo da instalação oficial da Maçonaria no país, seus ideais circulavam entre os debates de intelectuais brasileiros da época, como bem nos mostra Eliana Colussi:

As sociedades políticas e literárias, foram o primeiro espaço para a penetração do movimento maçônico no Brasil. E, concomitantemente à rápida difusão dessas associações secretas, os primeiros maçons iniciaram a tradição de vincular a instituição brasileira ao âmbito da ação política. Esses eram anticolonialistas e foram assumindo cada vez mais a causa emancipacionista; antes mesmo de estarem oficialmente instalados no país, exerciam algum tipo de influência na difusão do ideário iluminista.²⁶

Nesse sentido, mesmo tendo o Brasil, à época, um predomínio cultural português, desde meados do século XVIII as diretrizes do ideário iluminista francês já faziam parte dos círculos de intelectuais e primeiros revolucionários brasileiros, corroborando ainda mais com o movimento anticolonialista que se formara.

Quando tratamos de maçonaria, não podemos tecer generalizações superficiais e simplistas. Devido a sua marcante complexidade, generalizações nesse sentido, nos fariam correr o risco de cair na armadilha da lenda de uma maçonaria universal e homogênea. Nem mesmo quando tratamos do âmbito de uma maçonaria nacional brasileira, podemos subestimar as suas nuances e peculiaridades. Por isso, deve-se lembrar que, o posicionamento dos maçons, no campo do ideário político não se deu de maneira uniforme. Havia maçons mais moderados. A tendência da maioria, contudo, ao longo do século XIX, foi mesmo de uma diretriz mais radical.

A relação da maçonaria com a política não se deu, mesmo naquele período, de maneira político-partidária. Pode sim ser percebido, e essa foi a maior marca da Ordem Maçom na primeira metade do século XIX, uma forte e gritante participação nos assuntos referentes à política, especialmente, na busca pela Independência, seguindo a linha das suas diretrizes liberais. Entretanto, a lógica da sua ação, não nos direciona, efetivamente, para uma ação partidária, até porque, seus membros possuíam total liberdade para tomar diferentes posicionamentos nas diversas circunstâncias em que apareciam.

²⁶ COLUSSI, Op. Cit., p. 70-71.

A história da maçonaria no Brasil, robustecida, principalmente, a partir da fundação do Grande Oriente do Brasil²⁷, em 1822, é em muito marcada por divergências internas, passando, ao longo do tempo, por uma série de cismas e (re)uniões, motivadas, principalmente, por discordâncias e necessidades, nos diferentes momentos de sua existência.

Um caso interessante em relação a maçonaria e o movimento de Independência do Brasil refere-se ao fato de a historiografia maçom queixar-se potencialmente que os escritos sobre esse período supervalorizam as ações e participações de José Bonifácio de Andrada em detrimento de Joaquim Gonçalves Ledo, dois dos principais nomes da independência e da maçonaria brasileira na primeira metade do século XIX. Para a maçonaria, nesse sentido, há uma injustiça historiográfica em relação à figura de Gonçalves Ledo, uma vez que este, enquanto liberal bem mais radical do que José Bonifácio de Andrada, teria sido mais decisivo para os objetivos nacionais e liberais do país, no pré e até no pós independência. Nas palavras de Arci Tenório de Albuquerque:

José Bonifácio é erroneamente apontado como o patriarca de nossa independência, tem estátuas, dão-lhe realce os falsos historiadores que vão ao descabido extremo de considerarem-no o promotor de nossa independência. Enquanto isso, Gonçalves Ledo foi atirado ao esquecimento. Não lhe ergueram um monumento sequer. Dele só se conhece um retrato e, mesmo assim reprodução de uma cópia vinda do estrangeiro. E quem foi Gonçalves Ledo? Sem dúvida alguma, a maior figura do movimento em prol da nossa independência. Ele capitaneou com sua vontade firme, o grupo dos que desejavam um Brasil livre. Tinha o ideal de libertar nossa pátria e por ele lutou com desassombro. Ao contrário de José Bonifácio, Gonçalves Ledo jamais se acomodou, nunca traiu seu ideal, o seu espírito de sacrifício foi sempre inalterável, a sua combatividade crescia, recrudescia, agigantava-se sempre.²⁸

Como se vê, moldada em uma escrita marcadamente positivista, mesmo ainda embasado na tradicional idéia de grandes homens e grandes heróis, o autor busca desconstruir a imagem de José Bonifácio de Andrada como o *Patrono da Independência*, posicionando-o, nesse contexto, hierarquicamente abaixo de Gonçalves

²⁷ Na organização administrativa maçônica, o poder que dirige os corpos maçônicos simbólicos (as oficinas que trabalham com os três primeiros graus, isto é, aprendiz, companheiro e mestre, comuns em todos os ritos existentes) é denominado Grande Oriente e o poder executivo é representado pelo Grão-Mestrado. Até 1832, como veremos a seguir, a maçonaria filosófica não havia se instalado no Brasil.

²⁸ ALBUQUERQUE, Arci Tenório de. Apud COLUSSI. Op. cit., p. 96.

Ledo, o qual, para a maçonaria, representa, esse sim, o grande ícone do ideal liberal e nacionalista da primeira metade do século XIX.

A diferença de posicionamento entre José Bonifácio de Andrada e Gonçalves Ledo se deu, principalmente, depois da saída do primeiro da Ordem Maçom, após a Independência, já que, anteriormente, era ele um dos principais representantes da maçonaria no país. Foi então considerado um traidor pela a Ordem, uma vez que não só desvinculou-se da Fraternidade, como criou uma outra sociedade, que não duraria muito, o “Apostolado”, com o intuito de se opor as Lojas Maçônicas²⁹.

Apesar de sua “traição” à maçonaria, José Bonifácio de Andrada, reintegraria o corpo da Fraternidade em 1831, reerguendo o Grande Oriente do Brasil (GOB) - que havia sido fechado por ordem do Imperador ainda em 1822 - e protagonizando, uma vez mais, outro capítulo do divisionismo interno da maçonaria brasileira, já que Gonçalves Ledo – permanecendo em sua oposição – seria o principal nome do Grande Oriente Nacional Brasileiro (GONB) que, apesar de ser considerado ilegítimo³⁰, foi o que obteve maior adesão de membros. Esses dois corpos dirigentes, no decorrer dos anos, eventualmente se unificaram, mas para novamente se dividirem; como já dito, esse foi um movimento que caracterizou o referido período da maçonaria brasileira, e decorria de acordo com tentativas frustradas de unificação, ou mesmo por necessidades circunstanciais. Ao que os estudos indicam, o GOB primava por afastar-se dos assuntos políticos, enquanto o GONB tinha justamente no campo político, seu principal interesse de atuação.

Ao longo dos anos, nos século XIX, o nascimento e adormecimento de corpos dirigentes maçônicos foram bastante comuns, sendo que foi o GOB, depois da saída de Bonifácio, que, entre uniões e cisões, conseguiu perdurar por mais tempo. O Grande Oriente Nacional Brasileiro, que ficou conhecido como o da *Rua do Passeio*, acabou deixando de funcionar em 1842. Assim, a partir de meados da década de 1840, o Grande

²⁹ Não só Andrada, mas o próprio Dom Pedro I, sabendo da força e influência que possuía a maçonaria nos anos que antecederam a emancipação, tornou-se membro da Ordem, alcançando, inclusive, o posto de Grão-Mestre, em 1821. Contudo, pouco tempo depois de assumir o posto de Imperador, ordenou que as lojas fossem fechadas, fazendo com que, mais uma vez, atuassem na clandestinidade. Período que durou de 1822 à 1831.

³⁰ O Grande Oriente do Brasil, chefiado por Bonifácio, foi considerado legítimo e regular, pois ficou com as alfaías e livros do primeiro grande oriente, tendo sido reerguido a partir da reinstalação das três lojas que atuavam em 1822: a Comércio e Artes, a União e Tranqüillidade e a Esperança de Niterói. O critério utilizado para determinar qual era, de fato, a potência legítima esteve ligado à antiguidade das oficinas maçônicas. Como o Grande Oriente do Brasil, de Bonifácio, se fixou na antiga sede, detendo a posse dos documentos ali existentes, determinou-se a sua legitimidade, independentemente das normas da maçonaria internacional.

Oriente do Brasil atuou como única potência dos *graus simbólicos*, que abrange apenas os seus três primeiros graus, de um total de trinta e três³¹. A partir do ano de 1832, foi introduzida no Brasil a *maçonaria filosófica*, que compreende desde o 4º até o 33º grau.³²

Mais um capítulo importante do constante movimento de cisões e uniões da maçonaria brasileira do século XIX, foi o ocorrido em 1863, com a divisão do Grande Oriente do Brasil em duas forças, quais sejam: o *Grande Oriente do Lavradio* e o dissidente, o *Grande Oriente dos Beneditinos*, que ficou reconhecido como o Corpo ilegítimo. Esse rompimento deu-se até 1883, tendo um rápido período de união de 1870 a 1872, devido às circunstâncias do conflito com a Igreja Católica. Após a nova cisão de 1872, enfim, Saldanha Marinho e grande parte dos Beneditinos, passam a representar o *Grande Oriente Unido*, de caráter politicamente ativo; de outro lado, tem-se o Visconde do Rio Branco, marcante nome do governo de d. Pedro II e da Questão religiosa, que será o principal nome do “reformulado” Grande Oriente do Brasil, o qual será uma nova conjuntura do Lavradio, caracterizada por um perfil regalista e uma proposta apolítica e filantrópica.

Entre a Independência e a Questão Religiosa, a maçonaria brasileira, mesmo não deixando de atuar direta ou indiretamente na política, como já dito anteriormente, buscou aperfeiçoar outros ângulos da sua imagem, dando maior ênfase a sua dimensão interna. Assim, aspectos como a filantropia, o desenvolvimento intelectual de seus membros e mesmo sua viés cerimonial tiveram uma maior atenção do que em anos anteriores.

Mesmo assim, nesse intervalo de aproximadamente cinquenta anos (1822 a 1872), pesquisadores indicam a participação da maçonaria em eventos como a Confederação do Equador, a abdicação e o Golpe da Maioridade.

³¹ A Maçonaria simbólica é formada pelos três primeiros graus: o 1º é do Aprendiz, o 2º é do Companheiro e o 3º é do Mestre Maçom. Com sete Mestres Maçons se constitui uma Loja e com sete Lojas Maçônicas se forma uma Grande Loja ou um Grande Oriente, que rege uma área geográfica determinada. Até o ano de 1832, as lojas brasileiras atuavam exclusivamente com esse corpo da maçonaria, contudo, a partir deste ano, foi introduzida no Brasil a maçonaria filosófica, que compreende desde o 4º até o 33º grau. Foi então o Supremo Conselho de Montezuma, o corpo filosófico que mais tempo permaneceu em funcionamento no Brasil, permanecendo autônoma até 1883.

³² Conforme CASTELLANI, José. Dicionário de termos maçônicos. p. 116: “É assim chamado o universo dos Altos Graus maçônicos que, embora adotados, em parte, por outros Ritos, representam uma peculiaridade do Rito Escocês Antigo e Aceito, iniciado em Paris, em 1758”. KLOPPENBURG, Boaventura. A maçonaria no Brasil. Op. cit. p. 41, acrescenta que o conjunto dos altos graus, os acima do 3º, são denominados filosóficos e seu número difere de rito para rito. A maçonaria filosófica com todas as lojas que funcionam nos graus superiores (lojas capitulares, conselhos de kadosch ou os areópagos, é dirigida pelas grandes oficinas chefes do respectivo rito; tratando-se do rito escocês, essa grande oficina recebe o nome de Supremo Conselho.

Até o ponto que se pode concluir a partir das fontes disponíveis, mesmo não se podendo falar aqui em unanimidade, os atos e participações políticas mais evidentes da maçonaria brasileira no século XIX, direcionavam-se mesmo para um intento liberal cada vez maior, compreendendo-se, portanto, seus esforços em prol do ideal abolicionista e republicano.

Com efeito, em meio a já constante luta da maçonaria pela abolição, a década de 1870 terá como cenário principal os desdobramentos referentes a Questão Religiosa, oficializada em 1872. Como já tratamos no capítulo anterior, será o ápice do conflito, já potencializado desde meados do oitocentos, entre Igreja Católica e Maçonaria.

Paralelo a um forte movimento contra a escravidão, a maçonaria, em seu contexto interno, passou, nas últimas décadas do oitocentos, a apresentar iniciativas no sentido de uma federalização de seus corpos dirigentes. Já em meados de 1880, alguns Estados, como Pernambuco e Maranhão, criaram lojas sob Ordens independentes do Grande Oriente do Brasil. Iniciou-se assim, um processo de maior autonomia das unidades regionais na administração de suas lojas frente à organização maçônica nacional. Para esclarecer sobre a estrutura organizacional da maçonaria até esse período, usemos Colussi:

A organização nacional, tradicionalmente, baseara-se na existência de um poder nacional que atendia aos corpos maçônicos simbólicos, no caso, os grandes orientes. Ao lado, ou separados desse poder, existiam os supremos conselhos, que dirigiam os trabalhos dos graus superiores ou filosóficos. Nos estados, esse tipo de organização perpassava, no primeiro caso, pelas grandes lojas provinciais e, depois, estaduais; no segundo caso, pelos conselhos de kadosch. Essa forma de organização administrativa acompanhava a própria estrutura política centralizada brasileira.³³

O problema é que os Estados começaram a sentir a necessidade de uma maior autonomia na administração de suas Lojas, pois sentiam que havia um excessivo controle nacional/central sobre as unidades nos Estados e Municípios. Foi a partir daí que iniciou-se o intento de efetivar no país um caráter federalista na maçonaria.

Apesar das inúmeras disputas internas, com continuidades e descontinuidades nesse processo, o movimento federalista maçônico acabou obtendo êxito, sobretudo, após a Proclamação da República, atingindo, no início do século XX, um perfil ainda

³³ COLUSSI. Op. cit.

mais evidente; ergueram-se inúmeros Corpos administrativos independentes nos Estados brasileiros, inclusive na Paraíba, como veremos mais adiante.

As luzes da maçonaria na Paraíba

Incluso dentro do processo de federalização da maçonaria entre os séculos XIX e XX, o Estado da Paraíba, a certa altura, também pôde ter uma maçonaria mais autônoma em relação ao GOB. Contudo, bem antes de chegar esse momento, a Ordem já se fazia presente, direta ou indiretamente, no território paraibano.

Quando nos referimos às influências, participações e ações da maçonaria na Paraíba, estamos lançando o olhar para uma temporalidade que evidencia-se OFICIALMENTE, a partir da segunda metade do século XIX, principalmente, a partir da década de 1860, com a fundação da *Loja Maçônica Regeneração Basílica*, na Capital do Estado, mais precisamente, em 1865. Contudo, alguns pesquisadores como o jornalista, historiador e escritor Hélio Nóbrega Zenáide, declaram que já em 1822 foi fundada a primeira Loja Maçônica na Paraíba, a *Loja Maçônica Pelicano*, não trazendo, contudo, mais informações da supracitada Loja.

E recuando ainda mais um pouco no tempo, antes mesmo dos oitocentos, perceberemos que “o aroma da Acácia”³⁴, ao que tudo indica, já se fazia presente nos pensamentos de intelectuais paraibanos. Mesmo já em fins do século XVIII, nos são apresentados alguns indícios da presença da maçonaria no Estado de Pernambuco, mesmo sob a pele de outras sociedades secretas; entre elas, destaca-se, sem dúvida, o Areópago de Itambé, como bem nos diz Oliveira Lima:

A primeira loja maçônica fundada em Pernambuco foi o Areópago de Itambé. Foi seu fundador Manuel de Arruda Câmara. Faziam parte desta loja desde 1798 entre outros, o irmão de Arruda Câmara, que era médico, como ele, os três irmãos Francisco, Luís Francisco e José Francisco de Paula Cavalcante de Albuquerque, o padre João Ribeiro Pessoa de Melo Montenegro, discípulo de Arruda Câmara, o capitão André Dias Figueiredo, os padres Antônio e Félix Velho Cardoso, José Pereira Tinoco, Antonio de Albuquerque Montenegro. Em 1801,

³⁴ Para a maçonaria, a Acácia é uma planta que, simbolicamente, representa a segurança, a clareza, e também a inocência ou pureza. A Acácia foi tida na Antiguidade, entre os hebreus, como árvore sagrada e daí sua conservação como símbolo maçônico. Em suma, a Acácia é a planta símbolo por excelência da maçonaria.

com a denúncia de conspiração levantada contra os irmãos Cavalcante, o Areópago foi dissolvido.³⁵

Evidencia-se, nesse contexto, uma forte relação entre o Areópago de Itambé e a inserção das idéias maçônicas na Paraíba. Apesar de localizar-se já em Pernambuco, o Areópago além de ter sido fundado por um padre paraibano – Manoel de Arruda Câmara -, recebia também inúmeros outros paraibanos que freqüentavam a sociedade. Saindo de cidades como Itabaiana e Pilar, vários indivíduos, entre eles outros Padres, corriqueiramente destinavam-se até aquele centro de Itambé para debater e trazer para a Paraíba os ares liberais que desabrochavam no interior daquelas sociedades, já inspirados em idéias importadas da Europa, principalmente, de Montpellier, na França.

Aquela altura, vários intelectuais, brasileiros e portugueses, retornando de seus estudos na Europa, haviam tido, naquele continente, forte contato com ideais iluministas e revolucionários. Nesse ambiente, as luzes da maçonaria se fazia em muito presente, uma vez que estava diretamente ligada com os ideais iluministas de liberdade e igualdade. Com efeito, estudando, sobretudo, na cidade de Coimbra, em Portugal e em Montpellier, na França, vários intelectuais que chegavam a Paraíba e, principalmente a Pernambuco, retornando ao Brasil, vinham tomados por esse clima revolucionário e pelas idéias iluministas e maçônicas presentes no velho continente.

Foi na esteira desse processo que alguns intelectuais e progressistas passaram a reunir-se em certos ambientes, destacando-se o Areópago de Itambé, com o objetivo de debater tais idéias e até as possibilidades de sua efetivação no território brasileiro, inicialmente, nas províncias do então norte brasileiro. Uma parte considerável daqueles indivíduos que passaram a freqüentar o areópago, quando das suas passagens pela Europa, haviam lá sido iniciados pela Ordem Maçom. Dessa maneira, temos aí uma sociedade secreta, de forte caráter maçom, que fomentava mais pragmaticamente, já em finais do século XVIII, ideais de liberdade para a sociedade brasileira. Alguns historiadores maçônicos, com efeito, afirmam que o Areópago de Itambé foi secretamente a primeira Loja Maçônica a ser instalada no Brasil, tirando, portanto, a primazia do Estado do Rio de Janeiro.

As conversas no Areópago de Itambé influenciaram a Revolta dos irmãos Cavalcanti, que ficou conhecida como Revolta dos Suassuna; já a Revolução

³⁵ VIANA, Manoel de Oliveira. Nota nº XXIII. In. TAVARES, Muniz, História da Revolução de Pernambuco: Imprensa Industrial, 1917.

Pernambucana de 1817 foi outro movimento que, segundo os indícios, recebeu potencial influência das conversas na casa de Arruda Câmara.

Este último evento, que tinha objetivos nacionalistas, encabeçado sobretudo, por intelectuais religiosos e militares, mas que também possuiu forte presença das camadas populares, deu-se em um momento em que os pernambucanos já não aceitavam mais a então situação de submissão a Portugal. A presença sufocante da Família real no Brasil, os aumentos de impostos de Dom João VI, a crise econômica e a seca de 1816, além da presença maciça dos portugueses na liderança do governo e na administração pública, foram motivos proeminentes para que se deflagrasse o movimento. Somado a essas razões, tem-se as influências externas com a divulgação das idéias liberais e iluministas que, germinadas lá no Areópago de Itambé – fechado desde 1801 – continuaram a ser debatidos em outros ambientes, principalmente pela sociedade maçônica, e que, ao tomar uma dimensão cada vez maior, foi crucial para a efetivação da Revolução de 1817, movimento que tinha como objetivos maiores, a independência do Brasil e mesmo a proclamação da república.

A respeito dos efeitos e da participação da província da Paraíba na aludida Revolução, o pesquisador maçom Francisco Bonato Pereira³⁶, utiliza citação de Muniz Tavares, que diz:

A vida efêmera de 74 dias, decurso do regime republicano de 1817, a revolução espalhou-se rápida-mente não só ao norte e sul, graças as credencias de Suassuna preparando o espírito dos irmãos ao norte em repetidas viagens, de Teotônio Jorge fazendo o mesmo ao sul e de José Luiz Mendonça iniciando em sua casa os capitães do interior. Para o provar citamos as palavras de Oliveira Lima, referindo-se à generalização no centro da província e na Paraíba, onde não foi preciso inflamar a propaganda: “Os proprietários rurais, os militares e os populares que marchavam para a capital da capitania onde as lojas maçônicas havia anos se nutriam dos novos ideais, foram ali recebidos com efusão, sendo proclamado o novo regime no dia 13 de março e organizada uma junta temporária, a exemplo de Pernambuco”.³⁷

³⁶ Francisco Bonato Pereira é Grão Mestre da Grande Loja Maçônica de Pernambuco Membro Efetivo do Supremo Conselho do Grau 33 do Rito Escocês Antigo e Aceito da Maçonaria para a Republica Federativa do Brasil.

³⁷ PEREIRA, Francisco Bonato. A revolução pernambucana de 1817 e maçonaria. Disponível em: <http://cafehistoria.ning.com/profiles/blogs/a-revolucao-pernambucana-de>.

Um fator que chama a atenção, e que de certa forma se relaciona com o debate que nos propomos a fazer neste trabalho, no contexto que se dará mais de 50 anos depois, no quebra-quilos, é a forte participação religiosa não só neste evento em si da Revolução de 1817, mas também e principalmente nos debates a respeito dos ideais iluministas e maçônicos.

Marcando forte presença desde as reuniões no areópago de Itambé, cujo fundador, vale salientar uma vez mais, era um padre, parte da Igreja Católica, representada, sobretudo, por clérigos intelectuais, partilhavam de certos pensamentos trazidos pela maçonaria. Analisando atentamente, percebemos certa continuidade nessa relação. Ora, lembremo-nos que, quando vier à tona a questão religiosa, o grande eixo de discussão será, justamente, a luta dos ultramontanos em apartar, na sua totalidade, católicos de maçons. Vemos, portanto que, em um caminho que inicia-se ainda em fins do século XVIII, com o areópago de Itambé, e chega até a década de 1870, maçons e católicos (não inclui-se aqui os ultramontanos) partilhavam, muitas vezes, do mesmo ambiente e das mesmas preocupações, cenário que incomodará ao extremo o papa Pio XI, e os seus representantes a nível local, Padre Vigário Calisto e Padre Ibiapina, por atribuírem incompatibilidade total entre catolicismo e maçonaria.

Vale salientar aqui que, muitas vezes, não era simplesmente uma maior liberdade e um progresso para a sociedade brasileira que motivava maçons e, principalmente, eclesiásticos em suas ações e movimentos juntos aos populares. Os interesses pessoais desses grupos quase sempre se faziam presentes nas reivindicações e movimentos que, aqui e ali, afluíam em todo o território brasileiro. No caso mesmo de 1817, parte do “protagonismo” dos padres na Revolução pode ser explicada pelo fato de que muitos destes padres eram também donos de terras; assim, em meio a crise do açúcar e do algodão pelo qual o norte brasileiro passava, interpretamos suas ações também como interesses de uma classe, esquecida, aos seus olhos, pela metrópole portuguesa.

Também teremos na Confederação do Equador, em 1824, um outro evento em que a maçonaria assume um papel central, pois, assim como no caso da Revolução de 1817, os ideais iluministas maçons é que irão constituir o carro-chefe do movimento. Mais uma vez, partindo de Pernambuco, um Movimento contra a centralização de poder, desta feita, pelo já imperador D. Pedro I, teve o apoio potencial de grande parte da sociedade maçom.

Não podemos, contudo, atribuir homogeneidade ao posicionamento maçom no tocante ao movimento e ao ideal republicano que a própria Confederação do Equador objetivava. Ora, como vimos anteriormente, neste mesmo capítulo, apesar de a sociedade maçom brasileira, no século XIX, caracterizar-se, de maneira geral, pela luta em prol de um movimento republicano, vimos que a idéia de homogeneidade precisa ser rechaçada, visto que essa mesma maçonaria caracterizou-se também, em muito, por divisões e cisões internas. Nesse sentido, ao emergir da Confederação do Equador, enquanto, de um lado, encontrava-se a maçonaria francesa, de face mais liberal e revolucionária, tínhamos José do Patrocínio como principal representante de uma outra corrente maçom, de viés inglês, que era um dos principais nomes do governo imperial e que, portanto, não era favorável a uma mudança no sistema, tanto que foi um dos principais agentes na contra-revolta.

Na Paraíba, os efeitos deste movimento ocorreram também, como não podia ser diferente, a partir de ideários maçons e republicanos. Com efeito, algumas vilas repudiando o ato de dissolução da Assembléia Legislativa em 1823, pelo Imperador, se declararam contrárias ao governo central, como foi o caso de Itabaiana, Pilar, São Miguel, Vila Nova da Rainha e Real do Brejo de Areia. Mas outras vilas, que haviam participado ativamente da insurreição de 1817, ao lado dos insurretos, como Sousa e Pombal, dessa vez, estavam aliadas aos legalistas, o que dificultou as comunicações das vilas insurgentes do sertão com o litoral da Paraíba.

De qualquer forma, nos é evidenciado, uma vez mais, a marcante presença liberal e progressista da maçonaria no então Norte brasileiro, fazendo-se presente em movimentos e tensões sociais que passaria a ter, historicamente, enorme destaque na região. A província de Pernambuco, em muitas dessas ocasiões, se apresenta mesmo como principal protagonista espacial nos debates e ações da maçonaria na primeira metade do século XIX. Nesse mesmo sentido, a Paraíba, historicamente consorciada com Pernambuco, respirava em muito o aroma da Acácia, disseminando, conseqüentemente, em seu território, os pensamentos liberais maçons vigentes.

Após os anos em que ocorreu a Confederação do Equador, percebemos uma potencial lacuna de fontes e referências a respeito da atuação da maçonaria em âmbito local, ou seja, na Província da Paraíba. Talvez, muito pelo fato da própria atuação ter se dado em menor escala, é verdade. Por cerca de quatro décadas, a sua atuação na Paraíba parece mesmo ter se constituído por encontros disfarçados e mascarados em clubes e

associações, as quais, ao fim e ao cabo, serviam de espaços para reuniões e debates a respeito dos rumos do país.

Enquanto expositor do 15º tema do Ciclo de Debates sobre a participação da Paraíba nos 500 anos do Brasil, intitulado “a Maçonaria na Paraíba”, o pesquisador Hélio Nóbrega Zenáide, referindo-se a esse período de pouco conhecimento a respeito da atuação da maçonaria na província nos diz:

Há notícia de que em 1822 foi fundada na capital paraibana uma Loja Maçônica, a LOJA MAÇÔNICA PELICANO, que teria sido a primeira instalada propriamente na Paraíba. Não temos, entretanto, maiores informações acerca da LOJA MAÇÔNICA PELICANO, organizada, certamente, ao calor do movimento da nossa Independência.

Tudo indica que a cruel perseguição movida contra os revolucionários de 1817 esfriou, por algum tempo, a expansão do movimento maçônico na Paraíba, porque outras Lojas Maçônicas só vieram a surgir 69 anos depois da fundação do Areópago de Itambé, que se deu em 1796.

Nem mesmo a fundação do GRANDE ORIENTE DO BRASIL, em 17 de junho de 1822, no Rio de Janeiro, às vésperas da Independência, e do ingresso de D. Pedro I em seus quadros, foi capaz de imprimir maior impulso à Maçonaria na província.

Embora o papel da Maçonaria na Independência tivesse sido decisivo e ela saísse fortalecida do acontecimento, somente 43 anos depois do Grito do Ipiranga os paraibanos se animariam a organizar as primeiras Lojas Maçônicas no seu território³⁸.

O fato é que, só a partir de 1865, gradativamente, houve uma presença oficial mais efetiva da maçonaria na Paraíba, através das suas Lojas. Tanto que, nesse mesmo ano foi instalada efetivamente a primeira Loja Maçônica na Paraíba depois da Independência, com o nome de Loja Maçônica Regeneração Basílica. Ainda no ano de 1865, em Mamanguape, foi fundada a Loja Maçônica União e Beneficência e, em 1873 na cidade de Campina Grande, a Loja Maçônica Segredo e Lealdade, a qual protagonizaria alguns importantes capítulos do movimento Quebra-Quilos.

³⁸ ZENAIDE, Hélio Nóbrega. Notas Para A História da Maçonaria na Paraíba. Instituto Histórico e Geográfico Paraibano. Anais do Ciclo de Debates. A Paraíba Nos 500 Anos De Brasil. João Pessoa. Secretaria de Educação e Cultura do Estado, abril 2000.

É então na década de 1870, que nos deparamos com o grande evento que envolveu a maçonaria, no território brasileiro, no século XIX. Estamos falando da questão religiosa, que teve marcantes desdobramentos na província da Paraíba. Já aludida no capítulo anterior, temos nessa questão o ápice dos desentendimentos e tensões entre Igreja Católica e Maçonaria, tendo o Estado, um papel fundamental neste embate, uma vez que, tendo em seus cargos inúmeros maçons, colocar-se-á a favor desta sociedade e contra a Igreja ultramontana. A nível local, como já dito anteriormente, teremos nas figuras dos Padres Calisto da Nóbrega e Ibiapina, os representantes maiores deste ultramontanismo católico. Utilizando-se do carisma e do contato próximo que tinham com os populares locais, os padres buscarão, de todas as formas, colocar “os de baixo” contra a maçonaria e contra o Estado maçom, o que terá importante papel para o emergir do movimento quebra-quilos.

No decorrer de todo o oitocentos, portanto, e mesmo em fins do século XVIII, a presença e atuação da maçonaria se fazem presente em território paraibano. Direta ou indiretamente, percebemos o aroma da acácia se espalhando gradativamente pela província, em muito devido a forte relação que a Paraíba tinha com Pernambuco, uma vez que foi lá um terreno extremamente propício para o aflorar da maçonaria no Brasil. Concluimos então que a presença maçom na Paraíba não se dá instantaneamente no período da questão religiosa e do quebra-quilos, como muito se pensa, mas que por outro lado, já vinha, há muito, ganhando força e espaço, através de suas lojas e dos debates entre inúmeros intelectuais da região.

Contudo, as inúmeras lojas maçônicas paraibanas que foram fundadas nas décadas de 1860 e 1870, com o tempo, acabaram sendo mesmo dissolvidas. Com efeito, a mais antiga loja maçônica na Paraíba em movimento atualmente é a Loja Maçônica Regeneração do Norte. Ela foi construída em 1898, ano de terrível seca na região; teve, nesse sentido, uma profunda atuação filantrópica, angariando recursos, obtendo roupas usadas e gêneros alimentícios, para assistirem as vítimas do flagelo.

Atualmente, na cidade de Campina Grande, tem-se uma das principais lojas maçons do Estado em funcionamento, é a Loja Maçônica Regeneração Campinense, funcionando desde 1923 e considerada por Ailton Elisário de Souza, a timoneira no progresso maçônico no Estado, servindo de exemplo até mesmo, para parâmetros nacionais. É também em Campina que reside uma das principais construções maçônicas derivadas do seu caráter filantrópico no Estado da Paraíba, o Hospital Dom Pedro I; primeiro estabelecimento médico-hospitalar da cidade, fundado em 7 de setembro de

1932. Seria necessário um estudo particular para se compreender, mais nitidamente, quão importante para a cidade foi a construção desde primeiro hospital para a sua sociedade e para o seu desenvolvimento. O fato é que desde o início, o Hospital Pedro I tem contado com a colaboração do poder público e de particulares, haja vista o seu caráter filantrópico e comunitário.

Corroborou consideravelmente na sua atuação filantrópica, a maior “independência” obtida pelas Lojas na Paraíba, a partir de sua desvinculação com o Grande Oriente do Brasil em 1927. Até então as Lojas Maçônicas da Paraíba eram vinculadas ao Grande Oriente do Brasil, em 1822. Mas, a partir de 1927, juntaram-se as *Lojas Maçônicas Branca Dias*, fundada em 10 de janeiro de 1918, *Padre Azevedo*, fundada em 24 de julho de 1927, e a *Regeneração Campinense*, fundada em 19 de agosto de 1924, e decidiram separar-se daquela Potência Maçônica, fundando uma outra potência, a *Grande Loja Maçônica do Estado da Paraíba*. Temos hoje na Paraíba três Potências Maçônicas: o Grande Oriente Estadual da Paraíba, a Grande Loja do Estado da Paraíba e o Grande Oriente da Paraíba, às quais estão jurisdicionadas as dezenas e dezenas de Lojas Maçônicas dos municípios paraibanos.³⁹

Entendendo então a profunda importância do papel da maçonaria, sobretudo no âmbito político por todo o século XIX, tanto em esfera regional como nacional, vejamos agora de que maneira, no caso específico do Movimento Quebra-Quilos, os populares se utilizaram da força do poder religioso católico-ultramontano para legitimar as suas ações contra o Estado no calor dos acontecimentos dos anos de 1874-1875, na província da Paraíba.

³⁹ Pesquisar ZENAIDE, Hélio Nóbrega. Idem.

Capítulo III:

Uma luz no fim do túnel para os quebra-quilos: a “aliança” com a Igreja ultramontana

Desde a eclosão da chamada questão religiosa, em 1872, que tão explicitamente opôs maçonaria e ultramontanismo no território brasileiro, que evidenciou-se um processo de tensão também no interior da própria Igreja Católica. Isto é, a existência de clérigos que eram, naquele momento, fortemente ligados a maçonaria, trouxe à tona o explícito posicionamento de duas correntes divergentes no seio do catolicismo brasileiro, uma ultramontana, mais conservadora, e outra regular, um pouco mais liberal. Esse cenário trouxe, na prática, uma série de conflitos e desacordos entre membros do próprio corpo clerical e, obviamente, potencializou as tensões com a maçonaria brasileira.

Busquemos, agora, analisar o aludido contexto, a partir de uma questão que, por todo o século XIX, acabou por fomentar, direta ou indiretamente, o processo de crise entre Igreja e Estado, em todo o território brasileiro, a questão do padroado. Foi, sobretudo, devido a este tipo de relação que as desavenças entre os dois poderosos acabaram se tornando inconciliáveis, gerando um panorama de profunda crise, com desdobramentos que viriam a atingir, em especial, o movimento quebra-quilos

Dois poderes e uma relação conturbada: a questão do Padroado

Mesmo após a proclamação da Independência, em 1822, continuava no Brasil, o instituto de padroado a reger a Igreja católica. Absolutamente inalterado. O imperador mantinha o direito de nomear clérigos para as paróquias e bispos para as dioceses; assim como a manutenção na regalia do dízimo. Gradativamente, essa “submissão” da Igreja pelo Estado foi descontentando os clérigos brasileiros, que passaram a movimentar-se, ao longo do século XIX, no sentido de desvencilhar a Igreja da tutela do Estado, por assim dizer.

Desde a expulsão dos jesuítas, ainda na segunda metade do século XVIII, a Igreja Católica entra numa fase muito difícil. Os clérigos levavam uma vida relativamente diferente dos missionários. Muitos tinham escravos e os tratavam e castigavam como qualquer outro fazendeiro, enriquecendo a custa do trabalho escravo.

Com efeito, percebe-se, nesse sentido, uma certa aproximação dos clérigos com os leigos em seus modos de agir, o que fica ainda mais nítido na questão da quebra do celibato, ou ao menos na quebra do voto de castidade, que passou a ser presente entre clérigos seculares naquele período.

É então com o intuito de evitar o declínio total da Igreja Católica no Brasil que, principalmente a partir do segundo reinado, se constroem dois grupos, tendo um dos eixos centrais a questão do padroado. Os dois grupos passaram a ser conhecidos como *regalistas* e *ultramontanos*. Os primeiros defendiam a manutenção da estrutura da Igreja no Brasil, uma Igreja atrelada ao imperador, sendo necessário, obviamente, uma série de ajustes e aperfeiçoamentos, mas mantendo-se a estrutura; além disso, propunham o fim do celibato clerical, proposta revolucionária no âmbito eclesiástico. Já o grupo ultramontano pode ser entendido enquanto ultraconservador, sob o ponto de vista doutrinal e tradicional; era o grupo papista que defendia o domínio incondicional do Papa sobre a Igreja. Lutavam, portanto, para libertar a Igreja da escravidão do Estado. Ao que nos interessa aqui, nos aprofundaremos na análise sobre este último, o grupo ultramontano.

É sobretudo com a posse do Papa Pio IX, um ultraconservador, em 1846, que os debates mais polêmicos irão entrar em cena, particularmente, no que concerne ao embate liberais x conservadores, suscitando uma série de dissonâncias mesmo entre os clérigos.

Pio IX “comanda” a Igreja Católica por 32 anos – de 1846 a 1878 – e entre as suas marcantes medidas, destaca-se a publicação da sua encíclica *Quanta Cura*, em 1864, a respeito dos erros do modernismo de que o católico está obrigado a fugir; através do Syllabus, um anexo da encíclica, enumera um total de 80 erros, sendo um dos mais graves, o liberalismo. Naturalmente, como consequência, os liberais voltam-se contra o papa, iniciando, efetivamente, um embate que atingiria dimensões cada vez maiores.

No Brasil, o cenário apresentado ganha contornos próprios, particulares, o que exalta ainda mais os ânimos. O autor Marcos de Castro nos deixa bem cientes da então situação nacional:

No Brasil, os liberais eram então os maçons, que se reuniam sem maiores aborrecimentos nas sociedades livres ditas secretas. À falta de um partido político mais definido, era a maçonaria que os congregava. Quase todos os grandes do Império, inclusive nossos dois imperadores eram maçons. Vários padres eram maçons, em especial os regalistas. Neste caso, quase se poderia falar em totalidade. Nada tinha de

revolucionária, como a francesa, a maçonaria brasileira. E mesmo quase nada de secreta. Apenas, condenada pelo Papa Pio IX, passaria a ser combatida pelos ultramontanistas e dessa luta é que nascerá a futura Questão Religiosa no Império.⁴⁰

Evidencia-se então, um potencial agravante no caso particular brasileiro: a existência de um Estado intrinsecamente ligado à maçonaria. Como se isso não fosse suficiente, como vimos na citação acima, chega um momento em que grande parte do clero regalista era maçom, ou a ela estava ligado de alguma forma. Dessa maneira, em meio a este complexo cenário, cada vez mais se acirra a rivalidade entre maçons e ultramontanos.

Ora, se a perspectiva conservadora do clero, com vistas em uma renovação espiritual diante do quadro de crise em que se encontrava, direcionava-se mesmo em um sentido oposto ao liberal, torna-se sintomático o ar tenso e problemático que a relação entre a Igreja e o Estado tomaria no Brasil nos anos subseqüentes.

Se os ideais e diretrizes que alicerçavam o mundo maçônico eram consideravelmente díspares em relação aos dogmas católicos, pois seguiam o trilho do liberalismo, facilmente percebemos uma confluência de princípios que viriam a se tornar inconciliáveis após as medidas do Papa Pio IX, ainda mais no território brasileiro, em que o imperador - ao que os registros indicam - era maçom, e parte da própria Igreja Católica estava vinculada a maçonaria; esta, com força política potencialmente atuante no país. Assim, a situação vigente desagradava, cada vez mais, o clero ultramontano, cuja reação parecia mesmo ser iminente.

Maçonaria X Igreja Ultramontana: a queda de braço

Nesse sentido, o grande ponto de partida para a propagação definitiva da briga entre ultramontanismo e maçonaria, antes mesmo dos atos de Dom Vital de fechar certas irmandades, em Pernambuco, já vistos no primeiro capítulo, foi um incidente ocorrido no Rio de Janeiro, em 1872. Em março do referido ano, pouco antes de D. Vital ser eleito bispo, houve uma festa da maçonaria que comemorava a Lei do Ventre Livre, obtida pelo então principal Ministro do Imperador, Presidente do Conselho (chefe de governo), o Visconde de Rio Branco, pai do Barão do Rio Branco, homem muito influente e também grau 33 da loja maçônica da Rua do Lavradio. Um dos oradores da festa foi um padre, chamado Almeida Martins. O bispo do Rio, D. Pedro Maria de

⁴⁰ CASTRO, Marcos de. 64: Conflito Igreja x Estado. Vozes, 1984.

Lacerda, não gostando nada da participação eclesiástica neste evento, chamou o Padre Martins em particular para ponderar-lhe que ele não podia ser padre e maçom ao mesmo tempo. O Padre, recusando a atender a tais ponderações, teve então as suas ordens suspensas pelo Bispo.

No jornal "Correio Noticioso", de 17 de agosto de 1872, vê-se, em recorte do periódico "A República", do Rio de Janeiro, o agradecimento do padre Almeida Martins a alguns grupos que solidarizaram-se no momento difícil por qual passara após ser afastado da Ordem Eclesiástica. O principal grupo a que o padre carioca tece agradecimentos é a maçonaria: "*Agradeço pois, ao Grande Oriente Unido, as provas de estima e consideração que julgou opportuno conceder-me fora e dentro do templo da charidade, da virtude e da fraternidade*"⁴¹.

Mais a frente, o padre particulariza o seu agradecimento a uma figura específica, sublinhando o nome do Dr. Joaquim Saldanha Marinho, então grão-mestre do Oriente dos Beneditinos, e não poupa em elogios aquele que era um dos principais ícones da maçonaria no país:

No acto daquela alma generosa, no proceder daquelle varão ilustre, eu vi logo o prenuncio de um facto estrondoso que se realisaria no mundo maçônico, aih naquela occasião solemne para mim, eu comprehendí toda a extensão dos sublimes deveres maçonicos⁴².

Após a atitude do Bispo carioca, a maçonaria, além dar "*provas de estima e consideração*" ao padre, considerou-se também atingida, e fez uma grande assembléia que foi presidida pelo Chefe do governo, o Visconde do Rio Branco. Decidiram então iniciar uma grande campanha contra a Igreja. Fundaram então inúmeros jornais para a campanha: no Rio, o jornal "A Família"; em São Paulo, o "Correio Paulistano"; em Porto Alegre, "O Maçom"; no Pará, o "Pelicano"; no Ceará, "A Fraternidade"; no Rio Grande do Norte, "A Luz"; em Alagoas, "O Labarum" e em Recife, dois, "A Família Universal" e "A Verdade".

Contudo, foi seguindo a mesma esteira do Bispo do Rio de Janeiro, que Dom Vital, em Pernambuco, fecha as Irmandades com maçons e deflagra de vez, em nível regional, a questão religiosa.

Certamente este não foi um caso isolado em que mesmo um membro oficial da Igreja Católica posiciona-se com empatia e admiração à Ordem maçom. O caso do

⁴¹ CORREIO NOTICIOSO, Jornal. Ano V. Número 442; Parahyba do norte, 17 de agosto de 1872.

⁴² Idem.

padre carioca fazia parte de um cenário que a corrente papal queria exterminar em território brasileiro: a existência de clérigos que também fossem maçons ou que mantivessem estreitos vínculos com a maçonaria. É justamente percebendo a dimensão que tais vínculos haviam tomado que o grupo ultramontano, liderado, a nível local, por Dom Vital e, posteriormente, pelo vigário Calisto e pelo padre Ibiapina, travam um combate incansável, contra a organização maçom, buscando, de todas as formas, afastar a maçonaria não só da instituição católica, mas também do povo.

A aliança com a Igreja e a lógica dos quebra-quilos

É imprescindível que o pano de fundo exposto acima seja bem apresentado para que possamos entender o contexto que antecedeu o movimento quebra-quilos, no sentido de percebermos o clima efervescente que já havia se espalhado na região, no que se refere ao âmbito político-religioso. Não se pode analisar este mesmo âmbito do quebra-quilos desvinculado do panorama que se apresenta desde 1872, com as dimensões que daí se evidenciam na disputa entre ultramontanismo e maçonaria. É a partir deste cenário que a aludida revolta popular ganhará um caráter de profunda peculiaridade, em que os de baixo se aproveitarão, em certo sentido, desse campo de conflito para tentar alcançar interesses próprios.

Deslocando então nosso recorte para a província da Parahyba do Norte, focaremos agora na principal questão que permeou e permeia todo este trabalho: a estratégia popular em utilizar o discurso católico ultramontano contra a maçonaria, no intuito de legitimar as suas ações. Para compreender esse contexto, iniciaremos com um recorte de periódico que já nos orienta a respeito de como parecia se dar a relação entre povo e maçonaria na Paraíba, por volta de dois anos antes da eclosão do quebra-quilos. Ainda no mesmo exemplar do Correio Noticioso, de agosto de 1872, tem-se como foco a questão religiosa que se deflagrava naquele momento. Aqui, o periódico faz críticas a Igreja, buscando mostrar o cenário de uma recepção positiva do povo em relação a maçonaria:

A maçonaria por sua vez também não tem cessado de provar quão injusta é uma tal perseguição. Fazendo-se representar na imprensa pelo seu órgão a Verdade, tem brilhantemente discutido a questão, e atrahido a *sympathia* popular.

Ainda nas noutes de sabbado e domingo tivemos grandes demonstrações publicas em prol da causa da maçonaria, no convite que esta fez ao povo para que fosse visitar as suas lojas, que se achavão abertas em regozijo ao nonagésimo nono aniversário da bulla

do papa Clemente XIV, que extinguiu de todo ÓRBI catholico a companhia dos jesuítas.

A festa foi esplendida, e em todas as lojas se achavão tão crescido numero de pessoas que tornava-se deffícil a entrada ou saída dos visitantes. Em muitas casas estavam pendentes das varandas ou janellas globos com luzes, como sincera demonstração de que o século XIX é bastante amistoso para não retrotrar-se ao obscurantismo da Idade média⁴³.

É necessário que se enfatize aqui, o cuidado que devemos ter ao analisarmos periódicos e jornais. Não podemos, de maneira nenhuma, analisar estas fontes como se fossem neutras ou condutoras da “verdade” dos fatos. Assim como qualquer escrito histórico, o jornal tem um relevante caráter de parcialidade, uma vez que é produzido por indivíduos, os quais, portadores de subjetividades e interesses, quase sempre, os transferem para os seus escritos.

Com efeito, ao observarmos aqueles jornais de época oitocentistas, percebemos como as posições e interesses políticos estavam, intrinsecamente, ligados aos jornais. Alguns eram ligados ao Estado, como o Jornal da Parahyba, o qual, no emergir do quebra-quilos, atribuirá a jesuítas e liberais o planejamento da revolta, negligenciando as questões sociais vigentes. O seu principal opositor era “O Despertador”, jornal de oposição, e que será um dos primeiros a narrar os acontecimentos iniciados em 1874, nas feiras da Província. Havia também, periódicos ligados a Igreja, como era o caso do jornal “O Catholico”; nele, os ataques a um “governo maçom” darão o tom das publicações. E mesmo a maçonaria, também utilizava-se da imprensa para defender os seus interesses, como já foi mencionado anteriormente. Seu principal órgão na região era o periódico “A verdade”.

Não temos conhecimento, oficialmente, a que grupo o “Correio Noticioso” estava vinculado, contudo, como fica claro no trecho retirado acima, certamente, não era um órgão da Igreja Católica. Possivelmente fosse ligado ao Estado, ou até mesmo aos grupos liberais.

No recorte do Correio Noticioso mencionado acima, referente ao mês de agosto de 1872, é notória, primeiro, a intenção do formulador da notícia, em solidificar uma relação de estreitamento entre a maçonaria e a população paraibana, o que, em meio aquele cenário, deixaria a Igreja Católica em situação complicada. Ademais, mesmo levando em consideração as intenções e exageros do jornal, podemos perceber que, no mínimo, havia, de fato, uma relação pacífica entre a ordem maçom e o povo. Criava-se,

⁴³ Idem.

nesse sentido, um cenário para a consolidação da maçonaria na Paraíba sem maiores problemas com a sociedade; para tanto, a maçonaria lançava mão de festividades e de lojas abertas ao público como o trecho expõe.

O que pretendemos elucidar, a partir deste cenário, é que, até então, não havia nenhum clima explícito de tensão ou conflito entre a organização maçom e as classes mais pobres, na Província da Parahyba do Norte. Contudo, um fator específico será crucial para o início destas tensões: a marcante presença de indivíduos maçons no governo brasileiro. Tomando o Estado, constantemente, medidas que desagradavam e pioravam ainda mais as condições de vida dos mais pobres, e sendo este mesmo Estado, em muito, maçom, inexoravelmente, os de baixo passam a ver a maçonaria com um olhar de desagravo, de aversão. Somado a isso, teremos o insuflar do Vigário Calisto e do padre Ibiapina junto aos pobres, para que estes se rebelem, de vez, contra o Estado dito maçom. Vai ser a faísca que faltava para a efetivação da postura tomada pelos populares no eclodir da revolta.

A maneira como a Igreja buscava fazer a separação entre maçonaria e povo, até o emergir do quebra-quilos, nos parece mesmo ter sido mais pela força do que pela persuasão. Assim, seguindo os passos de Dom Vital, o vigário Calisto, já em 1873, lançava mão de seu poder institucional em Campina Grande:

Em Campina Grande (Parahyba), o vigário não quer dizer missa porque na Igreja existiam dous mações, e obriga o povo a deita-los para fora do templo.

Nesta cidade os vigários não querem mais sahir publicamente com o Viatico acompanhado das irmandades, apezar de estarem levantadas as suas interdições. Em tudo isto anda o dedo de D. Vital. E o governo ainda não acredita na obstinada desobediência dos bispos⁴⁴.

A essa altura, o clima entre Estado e Igreja já era de muita tensão. A queda de braço entre os dois poderes, que já havia se iniciado há algum tempo, começa a se tornar explícito. Por outro lado, ao que as fontes nos mostram, não há nenhum indício mais efetivo de conflitos entre a maçonaria e o povo, ao menos até o início da década de 1870. É, contudo, a partir de 1873 que, às vésperas da sedição, começa a se desenhar um panorama em que os de baixo, motivados em muito pelos párocos, passam a ver os maçons como inimigos circunstanciais.

⁴⁴ O LIBERAL, Jornal. Parahyba do Norte. 10 de Agosto de 1873. Disponível em <http://cgretalhos.blogspot.com.br/2012/09/o-quebra-quilos-em-notas-de-jornais-por.html>. Visualizado em 3 de Fevereiro de 2013.

É evidente, vale aqui salientar, que nenhum movimento social é totalmente racional, sem que as emoções ou atos instintivos façam parte do contexto das suas ações. Importante, nesse sentido, é atentar para a influência que aqueles párocos tiveram, efetivamente, no posicionamento que viria a ser tomado pelo povo no quebra-quilos. Mesmo tendo como idéia central a de que os pobres livres utilizaram do poder da Igreja para legitimar as suas ações naquele evento, não podemos, de maneira nenhuma, negligenciar a influência emocional que o vigário Calisto e, principalmente, o padre Ibiapina tinha naquele momento sobre as classes mais necessitadas no interior da Parahyba. Já vimos, neste mesmo trabalho, a dimensão do carisma que o missionário cearense tinha, à época, entre os sertanejos e pobres nordestinos, que passavam, constantemente, por necessidades, e encontravam, muitas vezes, no padre Ibiapina uma mão amiga, de onde poderia vir a ajuda. Assim, muitos sertanejos viam aquela figura quase como um santo, e acabavam, por devoção religiosa, atendendo os seus clamores.

Nesse sentido, tendo consciência que na “economia moral” dos sertões, o vigário é uma peça fundamental, as autoridades militares e administrativas imperiais os viam, durante as revoltas, como provocadores que, do púlpito, insuflavam os fiéis:

O padre Ibiapina adorado nos sertões da Parafba prêga aos povos que veem nelle um santo, a revolta, a desobediência às leis...

Não abedeçaes aos vosso Paes!

Mulheres, abandonae os vossos maridos!

Escravos, fugi ao julgo dos vossos senhores...

Isto é verídico.

[...]

Estes dois poderosos instrumentos triturando o povo desafiavam-lhe o animo e convidaram-no a revolta.⁴⁵

Contudo, o que deve ser analisado é a preponderância e lógica maior das atitudes populares. Nesse sentido, no caso particular do Movimento Quebra-Quilos, o que se destaca é exatamente uma gama de atitudes sintomáticas e coesas na relação que se faz com os seus interesses naquela sedição.

⁴⁵ Publicações do Arquivo Nacional XXXIX. Rio de Janeiro: Oficinas Gráficas do Arquivo Nacional, 1937, p.119.

Assim, para além das motivações puramente devocionais, se assim podemos dizer, entendemos que não foi essa a grande motivação para os pobres livres se levantarem contra a maçonaria. Com efeito, o interesse dos populares não era, de maneira nenhuma, comprar uma briga histórica entre maçonaria e Igreja Católica, “tomando as dores” desta última, nem mesmo exterminar, *por um impulso irracional*, as lojas e materiais maçônicos. Por outro lado, deve-se pensar as ações dos amotinados contra a maçonaria a partir, sobretudo, de dois aspectos:

Primeiro, interpretamos que, sabendo do profundo vínculo existente naquela altura entre maçonaria e Estado, em um momento em que este, já vinha, há algum tempo, tomando uma série de medidas que desagradavam e prejudicavam em muito as camadas mais pobres, com o ápice na inserção do novo sistema métrico-decimal, os populares não pensaram duas vezes em voltar-se também contra a maçonaria, cujo um dos maiores interesses, como já se viu neste trabalho, era a disseminação do ideal liberal no país. Portanto, aos olhos dos amotinados, a maçonaria aparecia naquele momento em particular, em meio ao imbróglio do quebra-quilos, como um possível “inimigo” em potencial.

Mesmo entendendo o movimento como primário e instintivo, o historiador paraibano José Octávio parece também perceber essa lógica de ação dos de baixo, quando aponta contra o que se voltavam os quebra-quilos; como último motivo elencado, ele nos diz:

E, enfim, contra a maçonaria que, através de gabinetes como o do Visconde do Rio Branco, no poder de 1871 a 1875, simbolizava estrutura político-social responsável por tudo que inquietava os humildes – escravidão, recenseamento, impostos, recrutamento.⁴⁶

É então nesse sentido que se darão ações por parte dos pobres livres como as narradas a seguir:

Rasgavam documentos e diziam que aqueles papéis eram “coisas da maçonaria”. Gritavam Viva os católicos! Mórre os maçons! Imputavam à maçonaria a autoria do sistema métrico decimal. Em Areia, no interior paraibano, tentaram arrancar do cemitério o cadáver do Dr. Araújo Barros, que fora juiz da comarca, porque ele era maçom e “o corpo de um maçom não podia repousar no campo santo”. Felizmente, desistiram e o ato não foi concretizado.⁴⁷

⁴⁶ MELO, José Octávio de Arruda. História da Paraíba: lutas e resistência. 6ª Ed. – João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 2000, p. 123.

⁴⁷ PEDROSA, José. A Maçonaria e a Revolta Quebra-Quilos. Disponível em <http://www.recantodasletras.com.br/artigos/2105544> - Publicado no jornal maçônico “Novos Rumos”, edição Março/Abril 2002. Visualizado em 6 de Fevereiro de 2013.

Segundo, e aqui nos parece o ponto crucial deste debate, compreendemos o cenário aludido bem no sentido que nos mostra o renomado historiador Edward Palmer Thompson, quando diz que “quando o povo busca uma legitimação de protesto, recorre ao menos as regulamentações paternalistas de uma sociedade mais autoritária e escolhe as partes que mais servem para defender seus interesses de momento”⁴⁸. Com efeito, o recebimento do discurso religioso ultramontano por parte dos liberais da maneira como se deu, não pode de maneira alguma, ser visto como irracional. Muito pelo contrário. Era uma estratégia extremamente astuta, por parte dos sediciosos, para legitimar as suas ações contra um Estado que, cada vez mais, dificultava as situações dos mais humildes, modificando costumes e interferindo, potencialmente, em sua “economia moral”, como no caso dos impostos e dos novos instrumentos para calcular pesos e medidas.

Nesse sentido, em meio ao padrão de ações dos sediciosos, como destruição das medidas do sistema métrico-decimal, queimas de arquivos nas coletorias e câmaras municipais, é sintomático, para pensarmos a relação do clero com os populares naquele evento, a invasão destes últimos sobre a então única loja genuinamente maçônica do município de Campina Grande, a “Segredo e Lealdade”, criada em 1873. Mais interessante ainda, é o fato de que, ao contrário do que fizeram nas câmaras e coletorias, os revoltosos não destruíram os papéis daquela loja, mas os entregaram nas mãos do padre Calisto da Nóbrega. Este é, sem dúvida nenhuma, um fato que merece reflexão.

Em primeiro lugar, esse fato nos elucidava, uma vez mais, para a presença do vigário Calisto no Movimento Quebra-Quilos, pois nos evidencia, no mínimo, um certo benefício que ele e a Igreja ultramontana estariam tendo com o movimento, particularmente, na luta que já vinham travando contra a maçonaria. Torna-se perceptível, portanto, a satisfação do vigário com os acontecimentos. Além disso, para além da questão exclusivamente religiosa, pensando no âmbito político, os maçons, há tempos, buscavam estabelecer posições políticas e sociais nos espaços em que viviam, de modo que muitos eram advogados, médicos, comerciantes, enfim, pessoas que gozavam de prestígio diante da sociedade, e ocupavam posições privilegiadas em cargos políticos no império brasileiro. É plausível pensar que estes espaços ocupados por maçons incomodassem o poder eclesiástico, aqui representado, particularmente, pelo vigário Calisto da Nóbrega.

⁴⁸ THOMPSON, Edward Palmer. A sociedade inglesa no século XVIII: luta de classes sem classes. Pag 29.

Um segundo ponto relevante, ao nosso olhar, concerne na reafirmação da nossa perspectiva, já apresentada anteriormente, mas que merece, uma vez mais, ser ratificada. A invasão da Loja “Segredo e Lealdade” pelos revoltosos, assim como a apreensão e entrega dos seus livros para o vigário Calisto da Nóbrega, não deve ser percebida como um sinal de irracionalidade dos populares, uma vez que, aparentemente, fugiria da lógica maior do movimento. Mas, muito pelo contrário, nos parece bem mais uma estratégia da multidão, no sentido de estreitar, ainda mais, os laços com o poder religioso, agindo em prol dos interesses deste último, o que possibilitaria a reafirmação de uma “aliança”, mesmo que não oficial, com o clero ultramontano. Com efeito, tal aliança serviria para legitimar as ações dos quebra-quilos, visando a eficácia em seus objetivos maiores, que eram, principalmente, o fim do novo sistema métrico-decimal, a diminuição dos impostos, e o cancelamento da lei de alistamento militar; em síntese, melhores condições de vida.

A participação dos párocos nos “bastidores” do movimento foi intensamente divulgada pelos jornais, como já frisamos anteriormente. O jornal carioca A NAÇÃO noticiava em sua segunda página:

“O Presidente da Parahyba, logo depois dos primeiros movimentos sediciosos, creou 11 destacamentos da guarda nacional, um na capital, e os outros nos municípios do Pilar, Pedras de Fogo, Ingá, Mamanguape, Arêa, Bananeiras, Alagôa Grande, Alagôa Nova, Independência e Campina Grande.

Pensa o mesmo Presidente que a questão religiosa é o motivo principal desses movimentos, para os quaes tem concorrido não só os devotos da fazenda provincial, obrigados a satisfazer seus compromissos, como os criminosos de toda a ordem, que estavam soffrendo incessante perseguição.

Segundo consta de officio de 6 do corrente do presidente da Parahyba ao de Pernambuco, foram presos naquella e remetidos para esta província o bacharel Francisco Lucas de Souza Rangel, a quem se attribue participação nos movimentos sediciosos, e um padre jesuíta que com elle se achava (...)⁴⁹.

O então presidente da Parahyba, mencionado no trecho acima, era Silvino Elvídio Carneiro da Cunha, futuro Barão do Abiaí. Em seu relatório à Assembléia Legislativa, Carneiro da Cunha assim se pronunciou sobre os fatos:

⁴⁹ A NAÇÃO, periódico: jornal político e comercial. Publicação da tarde de 22 de dezembro. Ano III. Rio de Janeiro/RJ:1874). Disponível em: <http://cgretalhos.blogspot.com.br/2012/09/o-quebra-quilos-em-notas-de-jornais-por.html#.USXPAvJHVDM>. Visualizado em 8 de Fevereiro de 2013.

Esta província, que sempre se distinguiu em todas as épocas pelo seu conhecido espírito d'ordem e respeito às autoridades, em Novembro do ano próximo passado foi vítima, em diversos municípios, das ciladas dos agitadores, e fanatismo religioso, sob o pretexto dos impostos provinciais e leis de alistamento do exército e armada e do sistema métrico decimal.⁵⁰

Foi esse o tipo de discurso que o Estado, sobretudo através dos seus órgãos de imprensa, assumiu durante e mesmo após o Movimento. Carneiro da Cunha, particularmente, foi um presidente que abusou de tomar medidas que descontentavam a população. Além de elevar fortemente os impostos e intensificar o recrutamento militar, quando solicitou, a certa altura dos acontecimentos, o reforço imperial, as ações do corpo repressor já não eram mais necessário, pois o movimento, por si só, já perdia força. Não obstante, o futuro barão do Abiaí solicitou e autorizou a crudelíssima repressão que foi comandada pelo então Coronel Severiano da Fonseca.

Outro documento, desta feita um telegrama dirigido ao Recife, dava, mais uma vez, conta das desordens e da participação religiosa na questão dos pesos:

“Recife, 25 de novembro, 2 hs. da tarde. Recebem-se aqui a notícia de se haverem manifestado desordens na villa do Ingá e na cidade de Campina Grande. (...) O missionário Dr. Ibiapina anda por ahi e pelos sertões proclamando ao povo. O motivo que allegam os sediciosos, cujo número eleva-se a 1.000, é a questão religiosa e os novos pesos e medidas”⁵¹.

Ainda focalizando esse tema, vemos, em cartas e telegramas escritos pelo Barão do Rio branco⁵² ao Imperador, uma profunda ênfase na relação direta de um suposto plano religioso organizador do Movimento, como nos mostra Armando Souto Maior:

A 22 de dezembro (de 1874), Rio Branco estava plenamente convencido, pelos telegramas que lhe enviara Lucena, que o plano de agitação que perturbava Pernambuco e Paraíba era jesuítico, com a colaboração de alguns políticos do partido liberal. Escrevia a Pedro II: “Junto aos telegramas ontem recebidos. Está evidente que o plano é jesuítico, com algum auxílio de políticos desabusados. Com a repressão com cada vez mais vigor e alguns vão sendo escarmentados, brevemente veremos, espero eu, essa comoção sufocada”.⁵³

⁵⁰ CUNHA, Silvino Carneiro da. Relatório apresentado à Assembléa Legislativa da Província da Parahyba do Norte em 7 de agosto. Typ. Jornal da Parahyba. Parahyba do Norte: 1875.

⁵¹ A PROVÍNCIA, Jornal. Órgão do Partido Liberal. Ano III, Nº 459. Edição de sexta-feira, 04 de dezembro. Recife/PE: 1874. Idem.

⁵² Figura central no eixo das relações Igreja e Estado no âmago de toda a Questão Religiosa e no próprio Quebra-Quilos; Conhecidamente maçom e com forte influência junto ao Imperador, teve papel crucial na prisão dos bispos.

⁵³ MAIOR, Armando Souto. Quebra-Quilos: lutas sociais no outono do Império. Companhia Editora Nacional/MEC. São Paulo: 1978, pág.70.

Em outra passagem, o mesmo autor diz:

Falou-se muito, na imprensa conservadora da época, de documentos que teriam sido apreendidos pela polícia “n’um sítio da Travessa que vai da Soledade para a rua do Príncipe e estrada de João de Barros, da freguesia de Boa Vista”. Não havia mais dúvidas. Segundo sua ótica, os jesuítas, “os mais cruciantes inimigos da liberdade; eles, a negação absoluta das verdades políticas sociais e científicas dos tempos modernos, elles, o fanatismo, o embrutecimento das massas, as trevas para os espíritos, o aniquilamento da razão, o ensombramento da consciência” seriam responsáveis pela sedição. Os homens de roupeta negra eram a alma dos quebra-quilos.⁵⁴

Como se pode perceber, no discurso de Carneiro da Cunha, do Rio branco e mesmo de outros membros do governo imperial, eram freqüentes as falas que atribuíam, sobretudo aos jesuítas a responsabilidade pela eclosão do quebra-quilos, como já bem foi sublinhado por Nilo Pereira. Contudo, como o próprio Armando Souto Maior afirma em outra passagem de sua obra, não foi trazido à tona, de fato, nenhum documento que, de maneira concreta, evidenciasse uma prova direta, conclusiva, da atuação institucional dos jesuítas. Com efeito, minimiza-se a possibilidade de um conluio maior, uma organização pragmática e coletiva dos jesuítas na região da Paraíba e nas demais províncias envolvidas no movimento, encabeçando o Quebra-Quilos.

Por outro lado, é nítida a satisfação do clero com as agitações de 1874-1875 nas províncias do Norte. E, para além desta “simples” satisfação, como poderá ser visto mais a frente, há evidências que nos possibilitam observar marcantes participações de padres e bispos no insuflar do movimento, movidos, sobretudo, por seus sentimentos anti-maçons. Mostramos no decorrer deste capítulo, o panorama no qual encontrava-se o Brasil às vésperas do quebra-quilos, particularmente nas tensões e desentendimentos entre Igreja e Coroa, tendo a Ordem Maçom papel crucial nesse cenário; com efeito, as rígidas medidas tomadas por Pio IX, em Roma, tiveram fortes desdobramentos no contexto brasileiro, direcionando diretrizes e atitudes do grupo ultramontano no Brasil.

Como já dissemos anteriormente, a constante vinculação divulgada pelos jornais e documentos oficiais entre os clérigos e o movimento quebra-quilos, era, na maioria das vezes, no sentido de atribuir aos religiosos, o orquestramento da sedição. Nesse sentido, secundarizando as questões econômicas e sociais, atribui-se à questão religiosa, o motivo principal do movimento.

O fato de o padre Nóbrega vir, desde o ano anterior, pregando fortemente contra a Maçonaria, o transformou num dos maiores suspeitos, juntamente com o padre

⁵⁴ Ibidem, Pág.78.

Ibiapina, do orquestramento da sedição na interpretação das autoridades locais, uma vez que era impossível para estas pensar que as “pessoas sem importância” do povo pudessem ter motivos próprios para se revoltar. Aqui reside uma das maiores preocupações recentes da história social: interpretar a participação dos subalternos nas grandes convulsões sociais, buscando entender até que ponto o povo atuava de forma independente aos interesses das elites que disputavam o poder.

Já deixamos claro o nosso posicionamento neste debate e continuaremos a fazê-lo nesta parte final de nosso trabalho. De qualquer maneira, como veremos a seguir, esses mesmos párocos que, supostamente teriam encabeçado o movimento, a certa altura, terão importante papel no apaziguamento da revolta, o que nos evidencia ainda mais a respeito das suas reais intenções.

Revelando os interesses do clero: do insuflar à repressão

Os julgamentos e penalizações judiciais, em meio aquelas tensões entre Igreja e Estado, evidenciadas desde 1872, ocupam papel importante para entendermos a direção que, em certo momento, o movimento tomou, em termos das participações do clero ultramontano.

Em Pernambuco, D. Vital foi condenado por desobediência em 21 de fevereiro de 1874 a quatro anos de prisão com trabalho e custas, pena comutada pelo imperador em prisão simples. E por idêntico crime o Bispo do Pará D. Antônio de Macedo Costa.

O marquês de S. Vicente, ao justificar seu voto em 1875 acerca dos bispos condenados, afirmou: “o que há da parte da Igreja é um sistema organizado e firmemente disposto a predominar sobre o poder político. Vencê-lo ou capitular é a questão.”

Contudo, apesar de condenados, os bispos foram anistiados em setembro de 1875. Dessa maneira, o Estado voltava a pagar as cômguas dos padres que tinham o pagamento suspenso e permitia o retorno dos religiosos populares e seculares a seu “rebanho”.

Já na Paraíba, o Padre Ibiapina, coadjutor do vigário campinense, sequer chega a ser denunciado. O Seu nome já era mito, tendo o governo recuado prudentemente.

Quanto ao Padre Calisto, este foi preso e trazido para a cidade da Parahyba (atual João Pessoa) para ser julgado pelo Tribunal do Júri, tendo Irineu Joffily como seu

advogado. O clero veio em seu socorro. A esse respeito, encontramos no livro “A Maçonaria e os Jesuítas” a seguinte nota:

“Tanto mais que um só padre não poderá ser indigitado, como realmente culpado. O próprio que ora está preso por este motivo, só tem um crime, mas crime gravíssimo, - é de haver tentado expelir a Maçonaria das Irmandades de sua Parochia.⁵⁵(184)”.

Contudo, ganha espaço no nosso debate nesse momento, o papel que a própria Igreja ultramontana passa a ter quando, no calor dos acontecimentos, o movimento popular do quebra-quilos passa a tomar uma dimensão maior do que a desejada pelos clérigos. Se até então, o jornais acusavam os capuchinhos e padres jesuítas de insuflar a multidão contra o Estado, perceberemos agora, uma série de registros indicando que, a certa altura, passaram a agir como mediadores ante a multidão sediciosa. O Jornal A Nação do dia 3 de dezembro de 1874 expressava seu apoio à medida tomada por Lucena – então presidente da Província de Pernambuco – de enviar capuchinhos aos pontos da província em que haviam surgidos distúrbios. A Nação salientava que era

[...] louvável a providencia a que se diz ter lançado mão o presidente de Pernambuco. Gozando nos sertões do Norte, da mais profunda veneração, os religiosos de São Francisco têm realizado, em mais de uma ocasião, verdadeiros prodígios morais por aqueas paragens. Em 1852 (ronco da abelha) as autoridades encontraram naqueles bons padres preciosos instrumentos de pacificação em Pernambuco e Paraíba.⁵⁶

Já o Juiz de Direito da Comarca de Campina Grande, em resposta a uma petição do dito Vigário escreve:

“Attesto que o supplicante prestou a mim e às demais auctoridades desta comarca o mais prompto auxílio no intuito de restabelecer a ordem pública alterada pelo movimento popular, que nella se levantou no fim do anno próximo passado, convocando os seos parochianos para acudir a defesa desta cidade quando fosse ameaçada de ser invadida pelos grupos sediciosos, apresentando-se com esses parochianos a mim para todos os misteres do serviço publico, acudindo às feiras desta cidade quando invadidas por esses grupos, para por meio de conselheiros dispersal-os; e praticando outros atos compatíveis com o seu ministério, tendente à pacificação de minha

⁵⁵ OLIVEIRA, Vital Maria Gonçalves. A maçonaria e os jesuitas: instrução pastoral do Bispo de Olinda aos seus diocesanos. Typ. do Apostolo. Rio de Janeiro: 1875. Disponível em http://cgretalhos.blogspot.com.br/2012/04/o-quebra-quilos-questao-religiosa-por_14.html#.URIRM_JHVDM. Visualizado em 8 de Fevereiro de 2013.

⁵⁶ SECRETO, Maria Verônica. (Des)medidos: a revolta dos quebra-quilos (1874-1876). Rio de Janeiro: Mauad X: FAPERJ, 2011, p.40. APHUD Joffily, 1976, p.102.

comarca. Cidade de Campina Grande, 13 de Fevereiro de 1875. – Antonio da Trindade Antunes Meira Henriques”.⁵⁷

E neste mesmo sentido, atesta o Bacharel Bento José Alves Vianna, Juiz municipal do mesmo termo:

“Attesto que o supplicante não só auxiliou as auctoridades desta comarca durante os movimentos sediciosos que nella tiveram lugar, como também foi um dos principais elementos da ordem, aconselhando e dissuadindo o povo a não prosseguir em taes desatinos, e finalmente que poz todos os seus serviços no sentido de serem os sediciosos repellidos e restabelecida a ordem. Campina Grande, 13 de fevereiro de 1875. – O Juiz municipal, Bento José Alves Vianna”.⁵⁸

E ainda o Delegado de Polícia do município de Campina:

“Attesto para affirmativa o que me requereo na petição supra o Revdo. Vigário desta freguezia, Calixto Corrêa da Nobrega; pois que tanto pelas diligências policiais que a procedi para descobrimento dos cabeças dos movimentos populares deste termo, como pelas informações das auctoridades superiores a pessoas gradas deste mesmo termo, não resultou indício algum da participação nesses movimentos e desrespeito às leis, e às autoridades contra o supplicante, o qual desde a minha chegada neste mesmo termo, pôs à minha disposição todos os seus serviços para o restabelecimento da ordem publica. Cidade de Campina Grande, 18 de fevereiro de 1875. – João Theodoro Pereira de Mello”.⁵⁹

Dessa maneira, como a documentação apresentada nos mostra, torna-se incoerente acreditar que os interesse dos de baixo e dos clérigos no quebra-quilos eram os mesmos. Ou seja, fica claro que, por mais que o vigário Calisto e o padre Ibiapina, tivessem cuidados e preocupações com a situação de vida dos mais humildes, naquele difícil período no interior da Parahyba, a questão que, naquela conjuntura, se apresenta como principal propulsor para as suas participações na revolta, nos parece mesmo ter sido a disputa político-religiosa com a maçonaria. Assim, nos aproximamos das palavras de Armando Souto Maior, sobre a participação dos clérigos no movimento:

Há, no entanto, que se distinguir entre sua pregação antimaçônica, com duras críticas ao governo, e uma hipotética liderança entre os quebra-quilos. [...]. No caso especial dos dois prelados, Ibiapina e

⁵⁷ CUNHA, Silvino Carneiro da. Relatório apresentado à Assembléia Legislativa da Província da Parahyba do Norte em 7 de agosto. Typ. Jornal da Parahyba. Parahyba do Norte: 1874. Disponível em: http://cgretalhos.blogspot.com.br/2012/04/o-quebra-quilos-questao-religiosa-por_14.html#.URIRM_JHVDM. Visualizado em 8 de Fevereiro de 2013.

⁵⁸ Idem.

⁵⁹ Idem.

Calixto, há que destacar a dimensão de uma luta maior entre a Igreja e a maçonaria".⁶⁰

Nesse sentido, temos um cenário de teatralização em que uma aliança superficial entre os padres ultramontanos e os de baixo, servem de cortina para esconder interesses próprios de uns e de outros em meio aquele movimento social. A certa altura, contudo, na dimensão tomada pela revolta, tais interesses serão desmascarados, explicitando, de uma maneira ou de outra, as nuances reais da questão político-religiosa do quebra-quilos.

É fato que, inicialmente, os clérigos insuflavam e motivavam os pobre-livres a revoltar-se contra aquele estado de coisas, mas isso não quer dizer que os padres passaram a ser líderes e cabeças do movimento. O que buscavam, acima de tudo, e a partir de uma pregação antimaçônica, era modificar um cenário que há muito incomodava a Igreja ultramontana, em território nacional. Contudo, ao passo que os acontecimentos ultrapassam uma dimensão desejável pela Igreja, ela assume então uma nova postura, mediadora e, como nos mostram as fontes, agem então como "instrumentos de pacificação" e repressão em meio aos municípios e vilas do interior da Parahyba.

Afastando uma vez mais, e de uma vez por todas, a possibilidade de um movimento baseado em cunho de fanatismo religioso, percebemos a dificuldade que a própria Igreja tem em persuadir os populares a desistir das ações revoltosas. Ora, se os párocos fossem, de fato, os líderes do movimento, seria relativamente fácil promover a pacificação entre os quebra-quilos. Contudo, o que se torna notório, é uma profunda dificuldade em frear a oposição dos de baixo no calor daqueles acontecimentos. Não foram poucas as vezes em que os militares entraram em ação em um forte esquema de repressão, na maioria dos lugares onde a revolta ocorreu. Sobre esse cenário de repressão e a razão de ser do movimento, Secreto nos diz:

A grande quantidade de pessoas que mobilizaram a revolta do quebra-quilo e a quantidade de cidades e vilas em que se manifestou a violência da repressão – e, apesar dela, a persistência da rebeldia – demonstram o profundo descontentamento com a situação, que não pode ser resumido a fatores econômicos, como faz Milet – à crise de 1873 à grande lavoura –, nem a manipulação jesuítica, nem a de alguns liberais. O fato de ser protagonizada por homens pobres-livres e suas reivindicações mostra o quanto era uma questão que só a eles

⁶⁰ MAIOR, Armando Souto. Quebra-Quilos: lutas sociais no outono do império. 2 edição, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1978, p. 32.

incumbia. Não vamos dizer que estes atuavam com total independência, nem que em alguma oportunidade não recorreram a algum “padrinho generoso” para se protegerem, nem que os liberais e jesuítas não se regozijavam com a desgraça conservadora, mas isto foi mais uma consequência das ações populares e da iniciativa popular que sua causa.⁶¹

Fazemos então nossas as palavras da autora Maria Verônica Secreto, sendo mais precisos, contudo, quando apresentamos, efetivamente, o principal “padrinho generoso” utilizado pelos pobres-livres na legitimação de suas ações, como vimos ao longo deste trabalho: o clero ultramontano. Ademais, entendendo todo o contexto em que se deu o movimento dos quebra-quilos, torna-se claro que o seu emergir foi motivado não por um, mas por uma série de fatores que, direta ou indiretamente, contribuíram para trazer à tona, em forma de movimento popular, toda a insatisfação vigente. Aqui, leva-se em conta os aspectos econômico, social, político e religioso, evidenciando a complexidade e peculiaridade do Movimento.

Certamente, em cada província em que se deu a sedição, o seu desenrolar teve nuances e contornos próprios, mesmo que seguissem a uma mesma lógica geral da multidão. Mas particularmente na Província da Parahyba do Norte, quando tratamos da faceta político-religiosa do movimento, será mesmo, sobre as figuras do Vigário Calisto e do Padre Ibiapina que recairão, a grande maioria dos olhares, como vimos, sobretudo no primeiro e neste terceiro capítulo.

Após ser julgado pelo Tribunal de Júri na Parahyba, o vigário Calisto foi absorvido e permaneceu na direção da sua paróquia até a morte, sendo mencionado pelo Monsenhor Sales que assumiu a Matriz de N. S. da conceição, em 1885. Para a Igreja Católica, a anistia dos bispos de Olinda e do Pará em 1875, assim como a absolvição do vigário paraibano, trouxe, a priori, um resultado favorável, ao fim, se assim pode-se dizer, desta questão político-religiosa, pois apesar de em evidente declínio, mostrou-se, ainda, com um grande poder ideológico ante o povo, o qual teve um papel importantíssimo na pressão exercida para que o Estado anistiasse os bispos.

Contudo, com o desenrolar do processo histórico, a vida da Igreja ultramontana no país ficará cada vez mais difícil, pois com o eminente minar do Império e o advento da República, chegará o fim não só a relação de padroado com o Estado, mas todas as subjetividades que ela impõe. Dessa maneira, uma série de perspectivas liberais, tão fortemente combatidas pelo ultramontanismo, passarão a integrar o caráter político do

⁶¹ SECRETO. Op. Cit, p.115.

Brasil. O casamento civil, a disseminação dos cemitérios públicos, e sobretudo, o advento de um Estado leigo foram aspectos que, à revelia da Igreja, tornaram-se presentes no país. Pode-se dizer, nesse sentido, que em tais mudanças a maçonaria teve participação fundamental, pois com sua diretriz e perspectiva liberal, e forte presença na política brasileira, como já vimos no capítulo anterior, deu potencial contribuição para o advento da República, evidenciando aí, marcante vitória contra a Igreja Católica.

O fim do século XIX e início do século XX guardariam outros episódios que envolveriam Maçonaria e Igreja Católica no Brasil e, particularmente, na Paraíba; mas este já é outro cenário que, certamente, se fará presente em outros debates e em trabalhos posteriores.

Considerações Finais

Em termos finais, direcionando o olhar para um âmbito mais geral, acreditamos que o movimento social aqui estudado, não pode, para uma análise mais apurada, ser visto em apenas uma ou outra de suas faces. Observamos atentamente, ao longo deste trabalho, quão complexo e peculiar foi o movimento Quebra-Quilos ocorrido naquele então Norte brasileiro oitocentista. Vários foram os aspectos e nuances que envolveram a sedição, contribuindo, cada um a sua maneira, para que o quebra-quilos tomasse a proporções que tomou naquelas quatro províncias, e particularmente na Parahyba do Norte.

Sublinhamos, ao longo deste trabalho, a preponderância que os fatores sociais e econômicos tiveram naquele cenário para o emergir da sedição. Evidenciamos, no primeiro capítulo, os três principais fatores sócio-econômicos que, ao menos de maneira mais objetiva, motivaram os pobres-livres a rebelarem-se contra aquele estado de coisas.

A então temida Lei do Recrutamento Militar, popularmente conhecida como “imposto de sangue”, exerceu papel crucial naquele contexto de insatisfação social com o Estado, uma vez que, de maneira obrigatória, retirava os maridos e filhos do âmago dos seus lares, arrancando-os do convívio de suas esposas e mães, com objetivo de utilizá-los como força militar, sempre que fosse necessário.

Além disso, o aumento descontrolado no número de impostos, sobretudo, em relação aos produtos de primeira necessidade, tornou impraticável um convívio pacífico entre Estado e povo naquela Parahyba oitocentista. Como vimos, aumentava-se constantemente o valor desses impostos e, proporcionalmente, criavam-se novos, como foi o caso do desumano imposto do chão, onde os feirantes pagavam aos arrematantes simplesmente por utilizar o chão das feiras para colocar os produtos que pretendiam comercializar. Como não podia ser diferente, eram os mais pobres que mais sofriam.

Finalmente, porém não menos importante, encontra-se a adoção do sistema métrico-decimal pelo Estado na comercialização de produtos. Em um contexto em que a grande maioria das medidas adotadas pelo governo era prejudicial às classes subalternas, não era de se espantar que uma mudança potencial nas relações comerciais como foi a da padronização dos sistemas viesse a desagradar, em muito, os feirantes e

comerciantes, sobretudo, mais pobres. A mudança significativa em sua economia moral, logo levou a multidão ao desacordo, à insatisfação, à revolta.

Entretanto, como foi um dos intuitos de nossa pesquisa consolidar, outros aspectos mais também estiveram envolvidos de maneira bastante relevante na aludida sedição. Além da profunda crise econômica que vingava, e da proeminente insatisfação social que se deflagrava, evidenciou-se também, tensões e conflitos no âmbito político-religioso, que, de maneira peculiar, marcaram uma outra faceta do movimento quebra-quilos. Os desentendimentos entre Estado e Igreja, e a forte relação de proximidade entre o primeiro e a maçonaria, alicerçaram, como vimos, esta dimensão da sedição.

Apesar de outros autores já terem feito referência a esta faceta do movimento, não sendo, portanto, nenhuma novidade histórico-historiográfica trazida por nós, nos direcionamos, contudo, para um olhar diferente daqueles trazidos até então. Sem querer cair nos deslumbres do ineditismo historiográfico, acreditamos, contudo, ter trazido à tona, um novo ponto de observação a respeito deste âmbito político-religioso, que de maneira tão interessante envolveu Maçonaria, Igreja Católica e povo, naqueles anos de 1874 e 1875.

A participação da sociedade maçom na política e em eventos marcantes da história do país já se dava há algum tempo e, apesar das suas cisões e idiosincrasias internas, denotou-se sempre como uma protagonista em nosso âmbito político. Foi particularmente no segundo capítulo que buscamos evidenciar um pouco a respeito deste contexto, mostrando que o caráter quase sempre liberal da organização esteve presente em momentos decisivos da nossa história. Nesse mesmo sentido, desde o advento das idéias maçons por meio, sobretudo, do Areópago de Itambé, a província da Parahyba respira o ar daquele liberalismo, passando então a ser palco de um cenário que será determinante na querela da Questão Religiosa: o “hibridismo” do clérigo e do maçom, isto é, o membro eclesiástico, pertencente a Igreja Católica, e que passa também a freqüentar as reuniões da maçonaria chegando a tornar-se, muitas vezes, um membro maçom. Combinação inaceitável para a Igreja ultramontana.

É importante analisar este cenário para que se possa entender como essa participação maçom na política, junto ao Estado, já vinha, há tempos, desagradando esta outra poderosa instituição, a Igreja. Nesse sentido, de extrema relevância também, é perceber como esse quadro esteve relacionado com a dimensão político-religiosa do quebra-quilos, opondo, uma vez mais, Igreja ultramontana, de um lado, e maçonaria, do outro.

É então entendendo toda esta gama de fatores que poderemos, de maneira mais profunda, compreender em que base estava arraigada aquela face do quebra-quilos, assim como perceber a sua importância no desenrolar da aludida sedição.

Dessa maneira, para além de apenas fazer referência a este campo dos acontecimentos, o que buscamos aqui, foi mostrar de que forma se deu a relação entre estes três grupos, a saber: Igreja, maçonaria e povo. E mais, explicitar a maneira pela qual, ao nosso ver, a multidão lançou mão de um ainda poderoso discurso religioso para legitimar as suas ações contra um Estado intransigente. Nesse mesmo sentido, nossa pesquisa alcançou um resultado de posição diametralmente oposta àquelas que viam caráter de fanatismo religioso no eixo central das ações populares no calor daqueles acontecimentos, os quais atribuíam total irracionalidade e ausência de lógica nas ações dos de baixo. Ao contrário, em nossos estudos, nos deparamos com um explícito conjunto de referências sintomático, no sentido de evidenciar-nos a lógica adotada pela multidão e as suas estratégias na sedição.

Reconhecer o profundo vínculo que alguns párocos tinham com os mais pobres, sobretudo, nos sertões da Parahyba oitocentista, não pressupõe, efetivamente, que o povo tenha construído o movimento por fanatismo religioso. É fato que o padre Ibiapina, em especial, exerceu, nos sertões nordestinos da segunda metade do século XIX, um papel importantíssimo em termos de auxílio e caridade, além de religioso, sendo por isso mesmo, idolatrado pelos sertanejos. Assim, suas pregações contra a maçonaria tiveram sim influência emocional marcante entre os de baixo. Contudo, as proporções do quebra-quilos foram além dos sertões e este não pode ser reduzido a explicações simplistas como a de fanatismo religioso. Percebemos então, através das referências e fontes analisadas, entendendo o âmago do movimento, que a sua dimensão político-religiosa escondia questões até então silenciadas. Foi aí que passamos a compreender a forma como a multidão, distante de ter sido utilizada como simples massa de manobra pela Igreja Católica ultramontana, posicionou-se, aí sim, como um agente ativo na construção daquela “aliança”, utilizando-a a sua maneira, obviamente, dentro do possível e na forma como o contexto vigente lhe era propício.

Assim, reforçamos, uma vez mais, a fala de Thompson, a respeito das estratégias populares em momentos de protesto: *“quando o povo busca uma legitimação de protesto, recorre ao menos as regulamentações paternalistas de uma sociedade mais autoritária e escolhe as partes que mais servem para defender seus interesses de momento”*. Sublinhamos outra vez essa passagem, pois nos serve bem de aparato para

entendermos o sentido que aquela relação entre clérigos e populares teve para estes últimos. O benefício circunstancial, regido pela necessidade de um poder legitimador e de uma maior possibilidade de êxito em suas ações, certamente foi o que preponderou para a aceitação popular do discurso religioso contra a maçonaria.

Foi nosso intuito elucidar, portanto, a partir das fontes apresentadas, particularmente no terceiro e último capítulo, a lógica da multidão, em um cenário que se apresentava particularmente favorável, possibilitando o tecer de uma aliança que, na prática, poderia lhe ser bastante útil. Nesse sentido, as palavras de ordem utilizadas pelos sediciosos quando da invasão de cartórios e câmaras municipais nos auxiliam no entendimento daquele panorama. O pedido de "*Vivas à Igreja Católica e morte aos maçons*" reiterava, na prática, aquela "aliança", fazendo parte, assim, de uma espécie de "ritual teatral" dos sediciosos, que muito bem representava as subjetividades daquela aliança circunstancial entre Igreja e povo.

Contudo, a certa altura do movimento, como mostramos em nosso último capítulo, não só ficou totalmente descartada uma suposta liderança da Igreja católica na sedição, consolidando-a como um movimento de caráter genuinamente popular, como também desmascarou-se os interesses maiores da Igreja ultramontana naquele cenário. Os ofícios e outros documentos oficiais foram preponderantes, assim, para que pudéssemos, efetivamente, perceber a postura ultramontana no momento em que a sedição do quebra-quilos começou a tomar uma proporção maior do que a esperada pela Igreja. A sua ação como mais um instrumento de repressão, a partir de certa altura no quebra-quilos, deixa claro que os seus interesses, ao contrário do que aquela aliança poderia supor, eram diferentes dos interesses da multidão; esta, obviamente, não aceitou, instantaneamente, o pedido dos clérigos pelo fim do movimento, e deixou, ao fim e ao cabo, a sua marca de luta por melhores condições de vida na história daquela Paraíba oitocentista.

Concluimos, portanto, este trabalho, reiterando a importância do movimento quebra-quilos para a história paraibana e brasileira. Foi a revolta de maior expressão na segunda metade do século XIX na região que, hoje, é conhecida como Nordeste. Atingiu quatro províncias desta região e, segundo a autora Maria Verônica Secreto, chegou também a região do atual Estado de Minas Gerais. O quebra-quilos apresenta-se, assim, como um inesgotável objeto de estudo para as ciências humanas, e especialmente, para a História. Nosso olhar foi apenas uma das inúmeras possibilidades

de estudo sobre aquele evento, e nossa intenção foi de ter contribuído, mesmo que minimamente, para o enriquecimento da sua historiografia.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Horácio de. Brejo de Areia. Memórias de um Município. Rio de Janeiro, 1958.

BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na idade média e no renascimento: o contexto de François Rabelais**. Editora Hucitec /Ed. Universidade de Brasília, 1987.

BARATA, Alexandre Mansur. **'Luzes e sombras: a ação dos pedreiros-livres brasileiros (1870-1910)'**, defendida junto ao programa de pós-graduação em história da Universidade Federal Fluminense (UFF). Rio de Janeiro: 1992

_____. **A Maçonaria e a ilustração brasileira**. São Paulo, Editora da Unicamp, 1994.

CARVALHO, Cláudio Sousa de. **Padre Ibiapina: a construção de um santo**. Dissertação de Mestrado, Campina Grande – PB, 2007.

CASTRO, Marcos de. **64: Conflito Igreja x Estado**. Vozes, 1984.

COLUSSI, Eliana Lúcia. **'Plantando Ramos de Acácia: a maçonaria gaúcha na segunda metade do século XIX'**. Tese de Pós-Graduação em História da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1998.

_____. **A Maçonaria brasileira no século XIX**. São Paulo: Editora Saraiva, 2002.

JOFFILY, Geraldo Irineo. **O quebra-quilo: a revolta dos matutos contra os doutores, 1874**. Brasília: Thesaurus, 1977.

JÚNIOR, José Pereira de Sousa. **Irmandades religiosas na Parahyba do norte: espaços de luta, devoção e festa (1840-1880)**. – Dissertação de Mestrado – Campina Grande – PB, 2009.

LUCA, Tania Regina de. **Fontes impressas: História dos , nos e por meio dos periódicos**. In: "Fontes Históricas". Org. Carla Bassanegi Pinsky. São Paulo: Contexto. 2005. p.111-153.

MAIOR, Armando Souto. **Quebra-Quilos: lutas sociais no outono do inverno**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978.

MARIZ, Celso. **Ibiapina: um apóstolo do Nordeste**. 2.ed. João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 1980

MARTINA, Giacomo. Tradução: Orlando Soares Moreira. **História da Igreja de Lutero aos nossos dias: III- A era do liberalismo**. São Paulo : Edições Loyola, 1996.

MELO, José Octávio de Arruda. **História da Paraíba: lutas e resistência**. João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 2000.

MILET, Henrique Augusto. **O quebra-quilos e a crise da lavoura**. Salvador: Editora Minc, 1987.

PEDROSA, José. **A Maçonaria e a Revolta do Quebra-Quilos.**

Disponível em <http://www.recantodasletras.com.br/artigos/2105544> - Publicado no jornal maçônico "Novos Rumos", edição Março/Abril 2002. Visualizado em 6 de Fevereiro de 2013.

PEREIRA, Francisco Bonato. **A revolução pernambucana de 1817 e maçonaria.**

Disponível em: <<http://cafehistoria.ning.com/profiles/blogs/a-revolucao-pernambucana-de.>> Acesso em: 12/08/2012.

PEREIRA, Nilo. **Conflitos entre a Igreja e o Estado no Brasil.** Recife: Editora Massangana – Fundação Nabuco -, 1982.

SECRETO, Maria Verônica. **(Des)medidos: a revolta dos quebra-quilos (1874-1876).** Rio de Janeiro: Mauad X : FAPERJ, 2011

SOUSA, Aílton Elisário de. **Memorial Maçônico de Campina Grande: 8 décadas e mais de Regeneração Campinense.** Campina Grande – PB, 2006.

THOMPSON, Edward Palmer; revisão técnica: Antônio Negro, Cristina Meneguello, Paulo Fontes. **Costumes em Comum.** São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. **A formação da classe operária inglesa.** Tradução: Denise

Bottmann. Vol. I. 2º Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987

_____. **A sociedade inglesa no século XVIII: luta de classes sem classes.** Pag 29.

VIANA, Manoel de Oliveira, apud Oliveira Viana. Nota nº XXIII. In. TAVARES, Muniz. **História da Revolução de Pernambuco.** Pernambuco: Imprensa Industrial, 1917.

ZENAIDE, Hélio Nóbrega. **Notas Para A História da Maçonaria na Paraíba.** Instituto Histórico e Geográfico Paraibano. Anais do Ciclo de Debates. A Paraíba Nos 500 Anos De Brasil. João Pessoa. Secretaria de Educação e Cultura do Estado, abril 2000.

FONTES

A NAÇÃO, periódico: jornal político e comercial. Publicação da tarde de 22 de dezembro. Ano III. Rio de Janeiro/RJ:1874). Disponível em: <<http://cgretalhos.blogspot.com.br/2012/09/o-quebra-quilos-em-notas-de-jornais-por.html#.USXPAvJHVDM>> Visualizado em 8 de Fevereiro de 2013

A PROVÍNCIA, Jornal. Órgão do Partido Liberal. Ano III, Nº 459. Edição de sexta-feira, 04 de dezembro. Recife/PE: 1874. Idem.

CORREIO NOTICIOSO, Jornal. Ano V. Número 442; Parahyba do norte, 17 de agosto de 1872.

Disponível em <<http://cgretalhos.blogspot.com.br/2012/09/o-quebra-quilos-em-notas-de-jornais-por.html>> Acesso em 3 de Fevereiro de 2013.

Jornais e folhetins literários da Parahyba do século XIX.

Disponível em: <<http://www.cchla.ufpb.br/jornaisefolhetins/diversos.html>> Acesso em: 12 de Dezembro de 2012.

JORNAL DA PARAHYBA. Relatório apresentado à Assembléia Legislativa da Província da Parahyba do Norte em 7 de agosto. Parahyba do Norte: 1875.

O LIBERAL. Jornal. Parahyba do Norte, 10 de agosto de 1873.

Disponível em <<http://cgretalhos.blogspot.com.br/2012/09/o-quebra-quilos-em-notas-de-jornais-por.html>> Acesso em 3 de Fevereiro de 2013

OLIVEIRA, Vital Maria Gonçalves. A maçonaria e os jesuitas: instrução pastoral do Bispo de Olinda aos seus diocesanos. Typ. do Apostolo. Rio de Janeiro: 1875. Disponível em <http://cgretalhos.blogspot.com.br/2012/04/o-quebra-quilos-questao-religiosa-por_14.html#.URIRM_JHVDM> Acesso em 8 de Fevereiro de 2013.

Publicações do Arquivo Nacional XXXIX. Rio de Janeiro: Oficinas Gráficas do Arquivo Nacional, 1937, p.119.