

A maçonaria e os movimentos de insurreição do período colonial do Brasil: a questão da difusão social da escrita

Freemasonry and insurgency movements in Colonial Brazil:
the social diffusion of writing

DOI: <https://doi.org/10.24206/lh.v7iespec.38000>

André Luiz Alves Moreno

É Doutor e Mestre em Letras pelo Programa de Pós-Graduação em Língua e Cultura do Instituto de Letras da Universidade Federal da Bahia, desenvolvendo pesquisas sobre a difusão social da escrita em conjunturas sediciosas. É Licenciado e Bacharel em Letras Vernáculas pela mesma Universidade. Vincula-se ao Projeto Memória em Papel (CNPQ/UFBA), coordenado pelas Professoras Doutoras Alícia Duhá Lose e Lívia Borges Magalhães, atuando em investigações de cunho filológico, paleográfico e arquivístico no âmbito do Brasil. Dentre suas várias temáticas de investigação, interessa-se pela reconstituição histórica da difusão social da escrita no Brasil, principalmente em relação aos períodos colonial e imperial. Dedicar-se, também, à reconstituição da história social da escrita na região da Chapada Diamantina, coordenando o Projeto "Escritas Diamantinas: Programa de Estudos em História, Sociedade e Cultura Escrita na região da Chapada Diamantina-BA", desenvolvido no âmbito da Universidade do Estado da Bahia, onde é atualmente Professor. Atua nas áreas de Filologia, História da Cultura Escrita e Linguística Histórica.

E-mail: andremorenoufba@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4294-3272>

RESUMO

Propõe-se, aqui, mais uma via para a compreensão do fenômeno da difusão social da escrita na história do Brasil colonial e pós-colonial: os movimentos de insurreição e a sua relação com a inserção da maçonaria no território brasileiro. Com base na mensuração dos índices de alfabetismo e na análise da circulação da escrita no contexto das sedições ocorridas em finais do período colonial – a saber, a *Inconfidência Mineira* (1789), a *Revolta dos Letrados* (1794) e a *Conspiração dos Alfaiates* (1798) –, foi possível identificar a intensa presença do universo maçônico neste contexto e sua efetiva contribuição para a inserção das camadas subalternas da população colonial no universo da cultura escrita.

Palavras-chave: Brasil. História da Cultura Escrita. Difusão social da escrita. Movimentos de Insurreição. Maçonaria.

ABSTRACT

Here, another way is proposed to understand the phenomenon of the social diffusion of writing in the history of colonial and post-colonial Brazil: the insurrection movements and their relationship with the insertion of Masonry in Brazilian territory. Based on the measurement of literacy rates and the analysis of the circulation of writing in the context of seditions that occurred in the late colonial period – namely, the *Inconfidência Mineira* (1789), the *Revolta dos Letrados* (1794) and the *Conspiração dos Alfaiates* (1798) –, it was possible to identify the intense presence of the Masonic universe in this context and its effective contribution to the insertion of the subaltern layers of the colonial population in the universe of written culture.

Keywords: Brazil. History of written culture. Social diffusion of writing. Insurrection Movements. Masonry.

Introdução

Rosa Virgínia Mattos e Silva propôs, em 2000, uma interpretação para o entendimento da constituição e da difusão da língua portuguesa no território brasileiro. Segundo ela, os prováveis *formatadores e difusores* do que viria a ser o chamado “português popular brasileiro” seriam os africanos e seus descendentes. Para sustentar sua tese, ela se vale de basicamente três argumentos: a demografia histórica, a mobilidade geográfica e social desse contingente e a ausência da escolarização direcionada aos africanos e seus descendentes.

Para Mattos e Silva (2000), a demografia histórica aponta que o maior contingente, cerca de 70% da população brasileira, por quase toda sua história, é de não-brancos, e, dentre estes, a imensa maioria constitui-se de africanos e de afrodescendentes. Essa massa populacional, segundo a referida autora, muito se movimentou dentro do país, principalmente após a criminalização do tráfico de escravizados, em 1850. E essa mobilidade acompanhava os fluxos econômicos da colônia, como a mineração, no centro do país, principalmente durante o século XVIII, e a produção de café, durante o século XIX, na região sudeste, além, é claro, do primeiro grande fluxo comercial, que foi a produção da cana-de-açúcar, na região nordeste.

Outro aspecto foi a mobilidade social, pois alguns escravizados conseguiam, mesmo com a bruta desigualdade, atingir certos setores, principalmente nos centros urbanos, como a alfaiataria e a marcenaria, na condição de escravizados de ganho ou alforriados. Além disso, os espaços ilegítimos da colonização, os ambientes dos quilombos, são extremamente importantes, segundo Mattos e Silva (2000), pois representam contextos em que a circulação do chamado *português geral brasileiro* foi bastante intensa. E, conjuntamente a esses dois macro fatores, está a quase ausência da escolarização nesse imenso contingente, pois, pelo que consta na historiografia, durante um longo tempo, era terminantemente proibida a presença de negros, das mais variadas matizes, em escolas. Esse aspecto, segundo a autora, contribuiu para o percentual de 99,9% de escravizados analfabetos em finais do século XIX.

Diante das proposições de Mattos e Silva (2000), podemos identificar alguns elementos que podem ser relacionados aos contextos da difusão social da escrita no Brasil, principalmente em se tratando do contingente de africanos e afrodescendentes. Quando tratamos da realidade desse contingente, diz-se que quase sua totalidade analfabeta, não teve nenhuma relação com o universo da cultura escrita. Contudo, a cultura escrita não parece ter ficado alheia a esses indivíduos.

A investigação monumental realizada por Oliveira (2006), em sua Tese de Doutorado, apresentou à comunidade científica uma larga produção escrita de africanos e afrodescendentes na

primeira metade do século XIX. Como é sabido, a Sociedade Protetora dos Desvalidos foi e é uma das milhares de irmandades religiosas fundadas no Brasil. Como aponta João José Reis (1997, p. 12),

A sociedade formada na colônia escravocrata estava estruturada em moldes corporativistas que refletiam diferenças sociais, raciais e nacionais. As irmandades são um exemplo disso. Muitas fizeram as vezes de corporações profissionais típicas do antigo regime. Algumas poucas abrigavam a nata da sociedade, a ‘nobreza’ da colônia, os senhores de engenho, altos magistrados, grandes negociantes. Mas o principal critério de identidade dessas organizações foi a cor da pele em combinação com a nacionalidade. Assim, havia irmandades de brancos, de mulatos e de pretos. As de branco podiam ser de portugueses ou de brasileiros. As de preto se subdividiam nas de crioulos e africanos. Estas podiam se fracionar ainda de acordo com as etnias de origem – ou, como se dizia na época, as ‘nações’ – havendo as de angolanos, benguelas, jejes, nagôs etc.

Dessa maneira, como aborda Reis (1997), grande parte da sociedade colonial estava inserida em uma irmandade religiosa e isso não seria diferente para negros escravizados e livres que habitam regiões urbanas e/ou semiurbanas. Isso acontecia, segundo Reis (2003, p. 332), porque as irmandades “Amparavam de diversas maneiras os membros de suas nações constituintes, na vida, com empréstimos, doações e alforrias; na morte, com a promoção de enterros em suas capelas e de missas para as almas de seus defuntos”.

Como demonstrou Oliveira (2006), baseando-se em Reis (1997, 2003), as irmandades religiosas produziam muita escrita, devido aos trâmites legais do cotidiano de sua administração. Mas, quando tratamos de africanos e seus descendentes, quem eram seus escrevões? Sabemos que esse aspecto é problemático quando tratamos de algumas irmandades negras, como a de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, que obtinha homens brancos para esse cargo. Contudo, como demonstrou Oliveira (2006), também houve irmandades que produziam escrita de negros africanos e afrodescendentes, como a que o pesquisador se debruçou. Para além da Sociedade Protetora dos Desvalidos, podemos encontrar outros exemplos extremamente importantes para entendermos o fenômeno das práticas de escrita em irmandades religiosas negras no Brasil. Por exemplo, Reis (1997, p. 22) trata da Irmandade de São Benedito do Convento de São Francisco, instituição esta negra e extremamente popular e uma das mais antigas de Salvador. Segundo o pesquisador, em 1789, os homens negros, livres e escravizados, integrantes dessa irmandade enviaram à metrópole um pedido de permissão para alterar o compromisso de 1730, com o intuito de excluir os brancos dos cargos de escrevão e tesoureiro. Sua argumentação baseava-se na ideia de que, apesar de em 1730 não haver negros que soubessem ler, escrever e contar, em 1789, “a iluminação do século [os] tem feito inteligentes da escrituração e contadoria”. Mas esta não era a única irmandade que possuía, a partir de finais do século XVIII, escrevões e tesoueiros negros. Segundo Reis (1997), é possível pontuar, pelo menos, 12 irmandades negras que já apresentavam negros à frente desses cargos.

Com base nesses elementos, além de outros pontuados por Oliveira (2006) em sua Tese de Doutorado, o referido pesquisador propõe três vias para compreendermos como os africanos e seus descendentes aprenderam a ler e escrever num contexto em que, na sociedade brasileira, o negro era proibido de frequentar escolas, pelo menos até o ano da abolição de seu sistema escravocrata, em 1888. São elas:

- Relações afetuosas dos escravos com a família senhorial;
- Especialização de algumas profissões, que exigiam algum conhecimento da leitura e escrita;
- O valor positivo da alfabetização entre negros e o papel das irmandades negras.

Em relação ao primeiro caminho, Oliveira (2006) nos diz que, no convívio doméstico, haveria maiores chances de um estreitamento dos laços afetivos entre escravos e seus donos, situação que poderia oferecer um ambiente propício para que alguns aprendessem a leitura e a escrita, quando, por exemplo, os filhos de seus “senhores” estivessem expostos à alfabetização com professores particulares que atuassem diretamente em suas residências, tanto em contextos rurais, quanto urbanos. Mas, para que possamos compreender tais relações claramente, ele revela que é necessário entendermos os envoltórios dos chamados escravos domésticos com seus “senhores”, apontando que este é um “[...] percurso difícil de ser reconstruído, uma vez que essas relações, estabelecidas dentro dos casarios, não deixaram, quanto ao aspecto que se busca, registros em outros lugares da sociedade passada” (OLIVEIRA, 2006, p. 56).

O segundo caminho apontado é a especialização de algumas profissões de escravizados, que exigia algum conhecimento da leitura, da escrita e da contagem. Em relação a esse aspecto, o pesquisador expõe que, com o desenvolvimento paulatino das cidades, as atividades desenvolvidas por escravos se especializaram, exigindo de seus donos um investimento na qualificação de alguns deles para a efetivação de certas profissões, como, por exemplo, a carpintaria e o artesanato. Além disso, saber ler, escrever e/ou contar poderia encarecer o valor de mercado do escravizado.

O terceiro caminho assinalado recai sobre a valor da alfabetização entre os negros e o papel das irmandades negras na sociedade colonial e pós-colonial brasileira. Segundo o pesquisador, a população negra via a alfabetização como algo que gozava de prestígio e, por isso mesmo, a incentivava, principalmente entre os mais jovens. Dessa forma, ele cogita a hipótese de que “os negros não se mantinham passivos em relação a saber ler e escrever; para eles, esse aspecto parece ter alguma representação positiva e, conscientes disso, advinha o incentivo a ele” (OLIVEIRA, 2006, p. 62). Para mais, ainda revela que é possível identificar, em alguns documentos históricos, trechos que indicam

que meninos negros frequentavam alguns ambientes, chamados de “escolas”, para serem alfabetizados e/ou para serem treinados para alguma profissão especializada.

Além desse aspecto, segundo ele, há “ainda indícios de que o letramento encontrasse valor positivo dentro de irmandades negras, tão comuns ao Brasil colonial e pós-colonial”. Oliveira (2006) nos revela que as irmandades “angariavam prestígio entre negros, escravos ou libertos, por terem se constituído em um dos poucos espaços legítimos na sociedade em que se praticavam ações assistenciais e por possuírem intensa vida social” (OLIVEIRA, 2006, p. 62-65).

Tais elementos fazem-nos pensar que os espaços das irmandades negras poderiam ter favorecido a seus integrantes o aprendizado da leitura e da escrita, pois, em sua esfera, as ações de colaboração entre seus congregados, unidas à valorização da alfabetização entre os negros, podem ter contribuído para esse fim. Além disso, o caráter étnico de algumas delas, como a que há pouco foi referida, impedia a participação de brancos, por isso mesmo, eram os próprios negros quem deveriam desenvolver as atividades administrativas, como o caso de escritvães, tesoureiros, secretários e conselheiros, atividades que exigiriam o conhecimento, mesmo que parcial, da leitura, da escrita e da contagem.

A proposição de mais uma via: os movimentos de insurreição e a questão da maçonaria no Brasil Colonial

Para além dessas três vias, Moreno (2019), em sua Tese de Doutorado, propõe a inclusão de mais um caminho que possa ter favorecido a aquisição da escrita no período colonial no Brasil, que abrangeria não somente negros, escravizados e/ou alforriados, mas também brancos e mestiços livres integrantes das camadas sociais subalternas da população. Essa quarta via seriam os *movimentos de insurreição e sua relação com a maçonaria*. Estes foram muito comuns entre meados do século XVIII e início do século XIX, no Brasil, e abarcaram um conjunto variado de indivíduos, que estavam interessados basicamente na independência da colônia e em relações sociais mais igualitárias.

No caso da Sedição Intentada de 1798, conhecida também por *Conspiração dos Alfaiates*, os “homens de consideração”, através de conversas e/ou reuniões, difundiram os ideais franceses de *liberté, fraternité et égalité* para as camadas mais profundas da sociedade colonial. Foram esses homens e mulheres desfavorecidos, embebidos por tais pensamentos revolucionários democrático-burgueses, que iniciaram um movimento sedicioso que via a república como a solução para suas mazelas. Mas como estes iriam apreender os elementos teóricos da conspiração se, em sua maioria, não sabiam ler e/ou escrever? Suas bases seriam unicamente as falas dos “homens de consideração”? Se estamos falando de um projeto de construção de uma sociedade menos desigual, por que não adentrar

efetivamente no universo da escrita, visto de forma tão prestigiada pela sociedade colonial brasileira, sobretudo a partir do século XVIII?

Durante o processo devassatório da *Conspiração dos Alfaiates*, foram muitas as apreensões feitas de manuscritos com cópias, em sua maioria traduzidas, de livros teóricos sobre a Revolução Francesa¹. Como tais indivíduos as adquiriram? Através dos profissionais da escrita, identificados nos *autos* como os *homens que viviam de escrever*? Ou, na realidade, foram eles mesmos quem os copiaram? Mesmo que não os tenham efetivamente reproduzido, por que esses homens e mulheres cobiçavam possuir tais manuscritos? Para lê-los? Não há respostas claras para tais questionamentos, mas não podemos deixar de lado o fato da intensa presença da escrita no movimento que compôs essa sedição.

Os números levantados por Moreno (2019), mesmo sendo ínfimos quando comparados à densidade populacional parcialmente mensurada para época, são extremamente elucidativos. Segundo ele, o conjunto de 264 indivíduos que se apresentaram para depor e/ou foram convocados para acareações, pode nos revelar expressivos dados sobre os índices de alfabetismo na Salvador de finais do século XVIII. Isso porque, de um total de 264 indivíduos, 230 assinaram os *autos* após seu testemunho perante o notário, representando um total de 87.5% de assinantes. Se levarmos em consideração a afirmativa de Antônio Houaiss (1985), por exemplo, de que somente 0.5% da população brasileira, pelo menos até o final do século XVIII, era letrada, os números gerais são minimamente intrigantes para a cidade de Salvador, já que apenas 34 depoentes não assinaram seu testemunho, representando cerca de 12.5% do número total analisado.

Dos 264 testemunhos, 249 (94%) foram de homens e 15 (6%) de mulheres. Entre os homens, temos um número extremamente alto de assinantes, representado por 91% do total. Entre as mulheres, encontramos somente uma assinante de um conjunto de 15. Podemos observar que os homens identificados como brancos ou pardos representam a maior parcela de indivíduos que depuseram diante dos notários responsáveis pelo referido processo de devassagem, com 217 depoimentos, correspondentes a 87% do total. Destes, 94% dos brancos e 93% dos pardos assinam seus testemunhos. De forma contrária, os crioulos – ou seja, negros nascidos no Brasil –, os pretos – no caso específico, os africanos – e os cabras, apesar de corresponderem a um número relativamente pequeno do conjunto total de indivíduos envolvidos nos *Autos da Devassa da Conspiração dos Alfaiates*, representam o contingente de maioria não assinante. Tais dados nos revelam a existência de dois grupos distintos de indivíduos, quando analisamos a competência de assinar autograficamente os

¹ Em relação aos manuscritos de “francesia” encontrados e apreendidos no âmbito da Conspiração dos Alfaiates, temos a seguinte descrição nos autos processuais: [...] *huma oração feita aos Estados Geraes em o anno de mil setecentos oitenta e nove, que principia = O Orador dos Estados Geraes = Outros papeis em que Contem varias desimas feitas a igualdade e Liberdade, e quatro quadernos diversos digo quadernos discursos ante Religiozos, e quinze petiçoens feitas em nomes de varias pessoas.*

depoimentos: os brancos e pardos de um lado e os africanos, negros brasileiros e cabras de outro. Ou seja, os mestiços, basicamente a partir da segunda geração, parecem representar um importante contingente que, principalmente nas cidades, tem um alto número de indivíduos inseridos no universo da cultura escrita, juntamente com os ditos brancos.

Realidade semelhante é a da devassa da *Inconfidência Mineira*. Moreno (2019) pontua que, dos 189 indivíduos que depuseram perante os notários responsáveis pelo referido processo, 181 firmaram suas assinaturas após seus testemunhos, representando um percentual de 95%. Como ocorreu nos dados analisados nos autos da *Conspiração dos Alfaiates*, os homens representam a maioria dos indivíduos presentes no referido processo, havendo apenas um conjunto de oito mulheres no total dos envolvidos na *Inconfidência Mineira*. Destes 181, 176 homens assinaram seus depoimentos, representando um percentual de 97%. Esse dado se aproxima muito da realidade encontrada no conjunto dos elementos mensurados sobre Salvador e Recôncavo Baiano, cujo percentual de indivíduos do sexo masculino que assinaram seus depoimentos foi de 91%. Entre as mulheres, temos um dado um pouco diferente do encontrado na *Conspiração dos Alfaiates*: das oito mulheres, cinco firmaram suas assinaturas após seus testemunhos, representando um percentual de 62%. Tal situação é bastante divergente da encontrada por Moreno (2014) para Salvador, em que somente temos uma única mulher *assinante*, com um percentual de aproximadamente 7%.

Sobre a cor de tais homens, dos 181 que testemunharam, somente 24 apresentam sua cor explicitada. Entre os brancos, temos nove *assinantes*, com um percentual de 90%. Entre os pardos, temos doze *assinantes*, com um percentual de 92.3%. Houve, ainda, um crioulo, que assinou seu depoimento. Foi possível observar também um preto (de origem africana) que não assinou. Contudo, 157 homens não tiveram sua cor explicitada. Destes, 154 firmaram suas assinaturas após seus depoimentos, representando um percentual de 98.1%. Em relação a este último aspecto, provavelmente, por ser a cor branca o dado não marcado, tais indivíduos sejam igualmente brancos, apesar de sabermos que os chamados “brancos brasileiros” serem, em sua maioria, mestiços de origem mameluca ou afrodescendente de gerações mais antigas. Sendo assim, quando agrupamos os brancos com os que não tiveram sua cor identificada, temos o número de aproximadamente 90% de *assinantes*. Ou seja, como ocorre nos dados mensurados dos autos da *Conspiração dos Alfaiates*, os dois grupos significativos de firmantes, na variável *cor*, são os brancos e pardos, como no caso dos autos da *Inconfidência Mineira*.

Para além destas, há ainda a questão da devassa da *Revolta dos Letrados*, ocorrida em 1794. Não comendo-se como uma sedição nos moldes de um levante arquitetado, como observamos para os outros casos aqui apontados por Moreno (2019), no seio de uma Sociedade Literária, na qual muitas obras eram lidas e discutidas, e muitos escritos eram produzidos, diversos temas proibidos circularam entre os associados, principalmente quando tratavam das ideias iluministas que insistiam em circular.

No seio dessa instituição, as personagens principais para a composição da forjada insurreição seriam justamente a leitura e a escrita, pois, por causa delas, foram feitas as denúncias sobre um possível movimento sedicioso que estava a se formar. Como as feridas da *Inconfidência Mineira* ainda estavam abertas, pois a condenação de seus envolvidos tinha sido recentemente concretizada, culminando, inclusive, no esquartejamento de um dos seus representantes, em 1792, as organizações que debatiam assuntos proibidos eram fortemente combatidas, não sendo diferente com a que foi fundada por Manuel Alvarenga.

Na Sociedade Literária do Rio de Janeiro, além de notarmos uma intensa atividade de leitura e discussão de obras diversas, realizadas em sessões plenárias, como indica seu estatuto, também observamos uma grande produção de escritos, os quais, inclusive, passavam pelo crivo de revisores quando algum associado não escrevesse nos moldes normativos do português de então. Dessa forma, é visível que essa instituição contribuiu fortemente para a circulação da escrita entre os homens que eram associados a ela, colaborando, também, com a formação intelectual de muitos que ali estavam.

Porém, para se associar, o candidato precisaria conhecer a escrita para que pudesse acompanhar o andamento dos trabalhos desenvolvidos na Sociedade. Assim sendo, muitos indivíduos, vendo nesta instituição uma escada para ascender socialmente, poderiam ter buscado formas para se alfabetizar, com o objetivo de tentar ser aceitos como sócios, entrando para o rol dos chamados intelectuais da época. Uma possível evidência dessa questão seria a diversificação dos perfis sociológicos encontrados para os sujeitos que foram envolvidos no processo investigativo dessa forjada sedição, pois, como aponta Moreno (2019), apesar de termos um grande quantitativo de portugueses, muitos dos indivíduos que compunham os dados dos *autos* da *Revolta dos Letrados* eram oriundos de camadas sociais mais baixas. Além disso, é possível dizer ainda que o perfil de letrado não necessariamente tinha relação direta com o perfil dos homens pertencentes à elite econômica da época.

Diante dos dados apresentados e dos intercruzamentos feitos entre as sedições mineira, carioca e baiana, apontamos que os *movimentos de insurreição* são conjunturas favoráveis para a aquisição da escrita dos integrantes das camadas sociais subalternas da população do Brasil, sejam eles negros, escravizados e/ou alforriados, ou mesmo mestiços e brancos livres. Dessa maneira, então, é possível dizer que tais contextos poderiam ter contribuído para a difusão social da escrita em finais do período colonial no Brasil, pois, a partir da conjuntura insurgente, pautada provavelmente no mote ideológico iluminista que vinha se espalhando pela Europa e, conseqüentemente, por suas colônias, a inserção de sujeitos de classes sociais desfavorecidas em debates de cunho filosófico francês dependia de que estes pudessem ler as obras proibidas que circulavam pela colônia de forma clandestina. Por isso mesmo, para aqueles que estivessem totalmente fora do universo da escrita, tais movimentos os incentivaram a adentrar no mundo grafocêntrico, para que pudessem participar ativamente dos feitos das conspirações.

Contudo, para que possamos compreender mais claramente essa relação entre as insurreições, o iluminismo e a difusão social da escrita em meio a essas conjunturas, precisamos discutir uma questão que, para nós, contribuiu fortemente para essa realidade: a inserção e a difusão da maçonaria no Brasil. Dizemos isso porque, pelo que vimos, essa organização se fez presente em terras brasílicas a partir da segunda metade do século XVIII e parece ter contribuído diretamente para as revoltas que, mais tarde, culminaram na independência política do país em 1822. Para entendermos melhor essa questão, faremos uma explanação, com base em pesquisadores especializados na história da maçonaria em nosso país, com o intuito de demonstrar como os chamados “pedreiros-livres”, também conhecidos como maçons, atuaram nesses movimentos.

Assim sendo, segundo Alexandre Mansur Barata (2006, p. 38),

O contato da sociedade luso-brasileira com as idéias da Ilustração tem como ponto de inflexão, para grande parte da historiografia, a ascensão do Marquês de Pombal ao cargo de primeiro-ministro do rei D. José I (1750-1777). Este era um período no qual não só Portugal, mas também a Espanha, procuravam encontrar caminhos que levassem à superação do atraso em que se encontravam, sobretudo, se comparados com a França e com a Inglaterra. Sendo assim, a segunda metade do século XVIII significou, para os estadistas ibéricos, a necessidade de se pensar em saídas de modernização para seus impérios.

Como é possível observar, as ideias iluministas aproximam-se da realidade luso-brasileira a partir da ascensão do Marquês de Pombal ao cargo de primeiro-ministro de Portugal. O objetivo de elegê-lo para tal fim era fazer com que o reino português conseguisse superar o atraso em que se encontrava, quando comparado com nações que vinham se desenvolvendo rapidamente, como a França e a Inglaterra, com o intuito de alcançar a sua modernização. Para isso, Pombal precisaria tentar acabar com o desequilíbrio da balança comercial portuguesa, oriundo dos acordos comerciais feitos com a Grã-Bretanha (BARATA, 2006).

Suas primeiras atitudes para dar cabo a isso, como já se sabe amplamente, foi expulsar os jesuítas, modificar o funcionamento do Santo Ofício e reformar a Universidade de Coimbra, além de outros aspectos. Tal postura consequentemente contribuiu para se atribuir uma influência iluminista em suas ações, porque Pombal, com estas, enfraqueceu o poder da Igreja e fortaleceu as instituições estatais, contribuindo, inclusive, com um direcionamento mais racional na forma de governar o Reino. Contudo, segundo Maxwell (1996), esse período revelou um paradoxo do Iluminismo no Absolutismo, já que os ideais iluministas propagavam, entre outras coisas, os princípios da liberdade, da fraternidade e da igualdade entre os homens. Como se sabe, Pombal é citado como exemplo claro do chamado “despotismo esclarecido”, e isso quer dizer que, apesar da racionalidade fazer parte dos discursos que compunham seu governo, a centralização do poder era um elemento fulcral para sua

atuação, dentro de uma realidade ainda de absolutismo monárquico. A criação da Intendência Geral da Polícia e do novo regimento para Inquisição são possíveis indicadores do poder coercitivo que compunha sua lógica de governo (BARATA, 2006).

Valendo-se do historiador José Vicente Serrão, Barata (2006, p. 39), aponta que,

Neste sentido, o pombalismo, como projeto político [...] esteve orientado em três direções: afirmação do Estado como entidade institucional; afirmação de um núcleo político dirigente do Estado e da sociedade e afirmação de uma ação reformadora global sobre diversos aspectos da sociedade lusa. A afirmação do poder e da autoridade do Estado face à sociedade pode ser traduzida no empenho persistente de conter o poder e a influência da Igreja; na subordinação de certos setores da nobreza; na ampliação dos privilégios e dignidades aos membros do Estado e numa reestruturação administrativa como um conteúdo fortemente centralizador. Ao lado dessa reestruturação do Estado, o pombalismo empenhou-se no seu fortalecimento como núcleo político dirigente, a partir da constituição de uma ampla rede de solidariedades políticas e pessoais, tendo como figura de referência o próprio Marquês de Pombal. Essa rede de solidariedade se alargou em direção ao funcionalismo público constituindo um grupo de altos funcionários administrativos identificados com o projeto pombalino. Contando com um Estado forte e com um sólido núcleo dirigente, o pombalismo possuía, assim, os meios para implementar as reformas necessárias à modernização da sociedade portuguesa. E foi em nome da necessidade de recuperar o prestígio de Portugal que essas reformas procuraram se legitimar.

Assim sendo, mesmo com base numa postura centralizadora do poder, Pombal reconhecia a necessidade de uma modernização da sociedade portuguesa, que precisaria acompanhar o desenvolvimento das grandes nações da Europa, e as “luzes”, em certa medida, compunham o mote desse projeto. Mesmo havendo sinais de tensão e possíveis resistências futuras por causa das contradições e/ou divergências que as sociedades de finais do período do Antigo Regime viam, segundo Luiz A. de Oliveira Ramos (1990, p. 156), Portugal não ignorou as “luzes do século”, pois seguiu bem de perto as transformações de cunho revolucionário que aconteceram, principalmente, a partir de 1770 nos Estados Unidos, na Inglaterra, na Irlanda, na Holanda e, fundamentalmente, na França. E isso só foi possível devido ao contato de portugueses com o exterior, principalmente por causa do comércio internacional que a Corte portuguesa tinha com outras nações, além da relevância que as colônias inglesas e francesas tinham dentro de Portugal. Além disso, é preciso apontar também que, por causa dessas relações, houve uma expressiva circulação de obras vindas do exterior, principalmente porque muitos estudantes portugueses frequentavam universidades em outros países europeus.

Assim sendo, segundo Barata (2006, p. 40), somado a isso, temos

[...] o desenvolvimento e a criação de espaços que se converteram em locais de divulgação das idéias da Ilustração. O principal deles era a Universidade de Coimbra após a reforma pombalina de 1772, que implicou na adoção de um projeto de ensino baseado na observação, no experimentalismo, enfim, nos princípios da razão, colocando em xeque toda uma tradição educacional escolástica, aristotélica, que dominava aquela instituição. Outra instituição importante criada no final do século XVIII, durante o reinado de D. Maria I, foi a *Academia Real das Ciências de Lisboa*. Aos reunir intelectuais, cientistas, muitos deles provenientes da América Portuguesa, a *Academia* procurou propiciar, dentro de um pragmatismo que caracterizou a ação dos ilustrados portugueses, alternativas para o desenvolvimento português.

Como é possível observar, essas transformações acabaram por fazer circular as ideias iluministas no universo português, não somente na metrópole, mas também em suas colônias, principalmente porque indivíduos oriundos das colônias portuguesas foram estudar na Universidade de Coimbra e, quando retornavam, traziam consigo o saber e os questionamentos das “luzes” que se anunciavam na Europa. Se relembremos o caso da *Revolta dos Letrados*, por exemplo, podemos relacionar tal aspecto com o processo formativo de Manuel Alvarenga, que, por ter estudado justamente nessa instituição, provavelmente teve contato direto com os discursos iluministas, trazendo-os para cá quando retornou de Portugal.

Contudo, é importante ressaltar que os discursos iluministas não se desenvolveram igualmente em todos os lugares, pois, no caso português, por exemplo, os elementos que pautavam as ideias de liberdade, fraternidade e igualdade, e que desqualificavam a Igreja, não eram vistos com bons olhos pela Corte, que começava a fiscalizar fortemente os debates que tratavam dessas temáticas dentro de Portugal. Por isso mesmo, vários indivíduos, que passaram a ser chamados de “libertinos” foram denunciados à Inquisição como hereges e imorais perante a Santa Igreja, causando diversos infortúnios processuais para muitos que debatiam as questões filosóficas desenvolvidas na França da época. Para além dessa questão de heresia e imoralidade, na realidade luso-brasileira de finais do século XVIII,

[...] libertino também era aquele que poderia ser considerado uma ameaça ao poder régio, ou melhor, aquele que advogava e divulgava os princípios revolucionários dos franceses, aquele que ameaçava o trono e o altar. Soma-se ao sentido original de desregramento dos costumes um sentido de heterodoxia ideológica e política [...]. Libertino era, portanto, o afrancesado, o jacobino, o maçom ou pedreiro-livre, para utilizar o vocábulo mais comum no período. Após 1789, eram todos aqueles que criticavam o estado absoluto, ridicularizavam os preceitos da religião católica, liam livros considerados proibidos, etc. (BARATA, 2006, p. 42).

Dessa maneira, apesar de ter que se pontuar as dificuldades de se analisar com clareza “os respectivos [contextos] da Ilustração e das proposições heréticas e iconoclastas que vicejavam no mundo luso-brasileiro”, Luiz Carlos Villalta (1999, p. 421-422) nos diz que:

[...] é preciso entender que os pontos de confluência da Ilustração com o substrato cultural oral preexistente talvez sejam um dos fatores explicativos para a receptividade que as Idéias Ilustradas tiveram, para a ânsia com que os livros proibidos que as continham foram procurados: os leitores identificavam nas obras verdades com as quais de antemão tinham afinidade e, por isso, mesmo as procuravam.

Foi justamente por causa dessas ideias que a Corte portuguesa passou a adotar medidas para evitar a proliferação dos discursos das “luzes” na metrópole e, também, em suas colônias. Assim sendo, muitos franceses que residiam em Portugal foram presos e expulsos do país, passando a ocorrer também uma intensa fiscalização em navios franceses, com o intuito de encontrar livros e/ou materiais de cunho iluminista. Nas colônias, a partir da entrada de tais ideias em seus agrupamentos sociais, foi possível notar diversos casos de manifestações que criticavam os valores e práticas do Antigo Regime. Um exemplo disso foi o caso ocorrido na Bahia, quando o Padre José Fonseca Neves denunciou Cipriano José Barata de Almeida e Marcelino Antônio de Souza para a Inquisição de Lisboa em maio de 1798 (BARATA, 2006). Nos dizeres desse pároco, tais indivíduos foram denunciados porque eram

[...] heréticos formais; porque nada têm de católicos, pois não só usam dos seus falsos sistemas, mas também os imbuem aos povos rústicos para que os sigam. Os seus erros são inumeráveis porque têm toda a mistura de quantas heresias tem havido em todos os séculos; porém os principais erros que observam é que fora de um Ente Supremo, tudo o mais é fantasma, nada acreditam, dizem que não há inferno, nem purgatório, que quando morrem é o mesmo, que outro qualquer bruto, e por esta razão que podem viver à sua vontade em estado livre, e gozar das delícias que o homem tem produzido, porque estes malditos sectários dizem que tudo que há criado sobre a terra se deve ao homem, e não a Deus. Enquanto a Santa Madre Igreja dizem eles que são os poucos de impostores que prejudicaram, e destrói a sociedade humana, e o mesmo dizem da Santa Igreja, dizem dos Monarcas [...] (ANTT², Inquisição de Lisboa. Processo 13865).

Se analisarmos meticulosamente tal trecho, é possível identificar um aspecto muito importante para esta investigação. Os personagens denunciados fizeram parte do movimento da *Conspiração dos Alfaiates* e, como apontamos, contribuíram não só para a organização do possível levante, mas também para que as ideias iluministas pudessem se propagar entre os indivíduos da colônia. Ao lermos esse fragmento, esse aspecto fica bastante evidente quando o testemunho do pároco indica que uma das questões mais graves que incriminam tais sujeitos era justamente a divulgação das “luzes” entre os

² Arquivo Nacional da Torre do Tombo.

chamados “povos rústicos” que os seguiam. Quem seriam estes? Como foi possível observar no decorrer da descrição e da análise da amostra para a insurreição baiana, uma parcela representativa dos envolvidos era de homens mestiços e negros, ou mesmo brancos de classes subalternas da colônia, e eram estes os seguidores dessas personagens “iluminadas”, vendo nesses ideais uma saída para a liberdade que tanto almejavam.

A presença das ideias iluministas no universo colonial contribuiu para a construção de uma consciência de nacionalidade que desencadeou um conjunto de movimentos de insurreição que culminaram na independência política do Brasil em 1822 (BARATA, 2006). Indivíduos, como Cipriano Barata, perceberam que propagar as “luzes” e as ideias de revolução seria a forma mais acertada de angariar seguidores para a construção de um levante contra os desmandos e a exploração da metrópole. Para isso, precisavam arquitetar maneiras para que esse fim pudesse se concretizar; assim, segundo István Jancsó (1997, p. 389), “A sedição é, então, a revolução desejada, o futuro anunciado, a política do futuro nos interstícios do presente”. Era preciso transgredir. E é nessa conjuntura que o papel dos maçons e da maçonaria contribuiu para a composição de uma possível “revolução”.

Apesar de termos, como já apontamos, uma plethora de possibilidades no que diz respeito ao entendimento das ideias iluministas, formando grupos diversificados de intelectuais, tanto os mais conservadores e monarquistas, quanto os mais reacionários e “revolucionistas”, a historiografia não nega a intensa participação de parcelas desses grupos nos *movimentos de insurreição* ocorridos no Brasil. Vistos como os “agentes da revolução”, os maçons, organizados através de lojas – como eram, e ainda são, conhecidas as organizações maçônicas –, reuniam-se e debatiam as questões das “luzes”, buscando angariar a adesão dos indivíduos da sociedade colonial, para que estes também se tornassem “pedreiros-livres”. Dessa maneira, organizados em sociedades secretas, poderiam articular como seriam constituídos os levantes contra o domínio da metrópole portuguesa.

Apesar de não se poder precisar efetivamente quando a maçonaria foi introduzida no Brasil, alguns historiadores, como Joaquim Felício dos Santos (1976), apontam que é possível dizer que haveria a existência de uma loja maçônica, conhecida como “Grande Oriente”, funcionando na Bahia desde meados do século XVIII. Tendo como base a igualdade entre os homens, essa organização teve uma ação muito importante na Inconfidência Mineira e, também, na independência do país. Segundo ele,

[...] é um fato, que se não pode negar, a sua importante cooperação no trabalho lento, oculto, persistente, para a nossa independência. A Inconfidência de Minas tinha sido dirigida pela Maçonaria. Tiradentes e quase todos os conjurados eram pedreiros-livres. Quando Tiradentes foi removido da Bahia, trazia instruções secretas da Maçonaria para os patriotas de Minas. Em Tijuco o primeiro que se iniciou foi o Padre Rolim, depois o Cadete Joaquim José Vieira Couto e seus irmãos (SANTOS, 1976, p. 188).

Como é possível observar, a presença de uma loja maçônica na Bahia acabou por influenciar os principais levantes ocorridos no período colonial. Apesar de Santos (1976) citar somente o caso da *Inconfidência Mineira*, a historiografia também levanta a hipótese da presença maçônica na *Conspiração dos Alfaiates*, quando trata dos chamados *Cavaleiros da Luz*, os quais, organizados nesta ou em outra possível loja maçônica, propagavam as ideias de liberdade, fraternidade e igualdade através de reuniões, como as que puderam ser vistas nos *autos* dessa conspiração, com o intuito de planejar um possível levante cujo principal objetivo era estabelecer uma república no Brasil, que pautaria a igualdade entre todos os homens.

Contudo, essa questão é mais ampla do que realmente parece. Ao analisarmos o caso de Hipólito José da Costa, homem considerado o fundador da imprensa brasileira, conseguimos perceber como as ideias iluministas e a maçonaria se fizeram presentes em sua formação, e acabaram por ser difundidas a partir de sua atuação jornalística através do *Correio Brasiliense*. Segundo Pedro Calmon (1974), na apresentação do Catálogo sobre a história da imprensa no Brasil e sua relação com Hipólito José da Costa,

Poucas biografias têm a dramaticidade e a coerência, a rija coerência cívica, da biografia tempestuosa do moço que passou de Porto Alegre à Universidade de Coimbra, começou os estudos de matemática (1792), derivou para a Filosofia (1792-95), optou pelo Direito (1794), em 1797 bacharelou-se em Leis (Francisco Moraes, em Brasília, IV, pág. 358, Coimbra, 1949); agasalhado, com alguns patrícios pobres — companheiros de esperança — nesse seminário de estadistas que foi a Oficina Calcográfica do Arco-do-Cego em que pontificava o botânico frei Veloso, ao lado de Antônio Carlos, Fernandes Pinheiro (futuro visconde de São Leopoldo), Manuel Jacinto (futuro marquês de Baependi), sob a direta proteção de D. Rodrigo de Souza Meneses (conde de Linhares); em missão científica à América do Norte, de onde traria o segredo da lavoura moderna; com trânsito pela Inglaterra, de onde trouxe o segredo da maçonaria liberal... Encarcerado, no velho paço dos Estaus, pelo Santo Ofício de Lisboa, como responsável pela disseminação das lojas em Portugal, viveu três anos em estreita masmorra. Dela se safou com o auxílio dos irmãos de seita (na realidade, silenciou tenazmente sobre as peripécias da fuga); para reaparecer, cheio de prestígio, em Londres; disposto, mais do que nunca, a transformar a amargura em apostolado. Fez-se professor de "luzes e patriotismo", "o benemérito Brasileiro Hipólito José da Costa", como a Felisberto Caldeira Brant escreveu a 12 de agosto de 1822 José Bonifácio de Andrada e Silva (Arquivo Histórico da Independência, vol. 1, primeira carta).

Como é notório, o homem considerado fundador da imprensa brasileira, que, nascido no Rio Grande, foi cedo para a Europa, contribuiu diretamente para a difusão das ideias iluministas em Portugal e, também, no Brasil. Acusado de articular a instalação de diversas lojas maçônicas na sociedade portuguesa, passou alguns anos preso pela Inquisição, mas, após conseguir fugir, radicou-se em Londres, onde fundou o *Correio Brasiliense* em 1808. De lá, escreveu diversos manifestos sobre o que vinha se passando na Europa, pautando a questão do segredo da maçonaria liberal como forma de extinguir os desmandos absolutistas que ocorriam em Portugal e nas colônias. Em suas palavras, ele nos diz que

Feliz eu, se posso transmitir a uma nação longínqua e sossegada, na língua que lhe é mais natural e conhecida, os acontecimentos desta parte do mundo, que a confusa ambição dos homens vai levando ao estado da mais perfeita barbaridade. O meu único desejo será de acertar na geral opinião de todos, e para o que dedico a esta empresa todas as minhas forças, na persuasão de que o fruto do meu trabalho tocará a meta da esperança a que eu me propus (BIBLIOTECA NACIONAL, 1974).

Ele fez de sua atuação uma forma de não só divulgar os acontecimentos do mundo moderno, mas de propagar uma “esperança” que tinha como ponto fundamental os novos discursos que se constituíam nas “luzes” francesas, que estavam se difundindo por toda Europa e pela América do Norte. Segundo Calmon (1974),

No "Correio Brasiliense" bateu-se pela "grandeza", não pela "divisão" do Brasil. Enquanto essa noção de "integridade" se conciliou com a de "continuação" — mas coroada por seu destino imperial — propugnou a união luso-brasileira. Estaria de acordo com as tendências maçônicas se advogasse, em 1817, a revolução pernambucana, encabeçada por seu parceiro de ideal Domingos José Martins. Colocou-se entretanto contra ela, para ficar com "o vasto império do Brasil" (*Correio Braziliense*, X, 202); como se declarou contra as Soberanas Cortes de Lisboa, quando quiseram desagregá-lo, em 1821. Defensor público das liberdades constitucionais, ensinou-as com tal lucidez, que mereceu do governo do Príncipe D. Pedro — melhor do que a nomeação tardia de cônsul geral — o delicado tratamento de conselheiro da Independência. Encarregado de negociá-la, Caldeira Brant devia "ouvi-lo nos objetos políticos" (carta de 12 de agosto, citada). Hipólito — explicara Felisberto — "sabe perfeitamente como se fizeram, e talvez teve parte em todas as expedições que daqui se fizeram para Colômbia, Chile etc. etc." (a José Bonifácio, 3 de julho de 1822). "Nenhuma pessoa (insistiu, a 3 de julho) poderia melhor desempenhar o emprego do que Hipólito José da Costa, e tanto pela circunstância de ser Brasileiro como relações que tem no país". "Pela minha pátria" (respondeu Hipólito, a 27 de outubro), tudo faria. E fez, abrindo-lhe as portas do Foreign Office (carta de 12 de novembro de 1822): "tive com o Encarregado de Negócios de S.A.R. uma conferência, em que o resolvi a dar este passo, e concertei com ele o modo porque deveria abrir a negociação; e com efeito, pediu e teve uma audiência de Mr. Canning aos 8 do corrente". Vale dizer, tendo servido ao seu País como jornalista (mestre da classe), serviu-o como diplomata (no limiar da Independência), patrocinando, no fim, a causa que de princípio fora a paixão e a glória do seu ofício.

Apesar de ter sido contrário à Revolução Pernambucana de 1817, por considerar que poderia prejudicar a ideia que começara a nascer de nacionalidade, colocando-se contra as ideias maçônicas propostas pelo grupo de indivíduos que estavam sob comando de Domingos José Martins, Hipólito José da Costa não se fez contrário à ideia de independência do Brasil, tecendo severas críticas à Corte portuguesa, e auxiliando diretamente no movimento de formação do Império do Brasil, tornando-se, nesse processo, conselheiro do príncipe D. Pedro. Isso quer dizer que, mesmo contra o levante pernambucano, Hipólito da Costa não deixou o discurso maçônico de lado, usando, inclusive, como mote para a construção de um movimento de independência, as ideias iluministas como forma de pautar a “liberdade” do Brasil. Um fato bastante contundente sobre a influência do movimento maçônico nesse processo foi a conversão de D. Pedro ao mais alto grau hierárquico da maçonaria, acontecimento que foi bastante explicado pela historiografia.

Como nos coloca Pedro Calmon (1974), Hipólito José da Costa

Vinculou a imprensa à nacionalidade. Deu-lhe o vigor missionário e a fidelidade patriótica. Com a honra de inaugurar os prelos "brasilienses", teve o consolo de os ver multiplicados e rumorosos na sua terra, longe dela pelo destino, a ela restituído pelo dever. Calou-se, quando (núm. 175) "a liberdade de imprensa" no Brasil dispensava o oráculo distante.

O "Correio" deixou de circular em janeiro de 1823, depois de cumprida a sua missão. "O Brasil quer ser livre; pode ser livre; é já livre".

Dessa maneira, diante dessa questão, é plausível dizer que a maçonaria possivelmente esteve presente em contextos que tratavam diretamente da dominação portuguesa sobre a colônia, perpassando pela elaboração de levantes separatistas, chegando a ter papel fundamental na constituição do próprio movimento de independência do Brasil, que teve apoio direto dos primórdios da imprensa brasileira, também diretamente relacionada com o universo maçônico, quando avaliamos a atuação de Hipólito José da Costa nesse processo.

Um outro ponto a ser abordado dentro desta questão é a relação da maçonaria com a constituição de irmandades negras no Brasil. Segundo Antônia Aparecida Quintão (2002), ao investigar irmandades negras em São Paulo em finais do século XIX, a maçonaria teve um importante papel na formação dessas instituições como espaços de luta e resistência. Como apontado anteriormente, a reforma pombalina fortaleceu o Estado e enfraqueceu a atuação da Igreja no reino português, fazendo valer, mesmo após a independência, o chamado padroado – ou seja, o predomínio do Estado sobre as instituições religiosas. Contudo, durante a administração papal de Pio IX, essa instituição passou a adotar uma intensa intolerância religiosa com o liberalismo a partir da publicação do Syllabus em 1864. Assim, sendo, o referido papa, com o desenvolvimento de novas igrejas no

Novo Mundo, criou o Colégio Pio Latino-Americano em Roma, no qual iriam se formar os novos bispos da América Latina, contudo, romanizados e alheios à realidade de seus países. Segundo Quintão (2002, p. 53),

Durante seu pontificado foi convocado para 08.12.69 o Concílio Vaticano I, cujos objetivos eram principalmente:

- a) Incentivar a reação contra o naturalismo e o racionalismo;
- b) Adaptar a legislação eclesiástica às mudanças que se processaram depois do Concílio de Trento.

Como é possível notar, a Igreja reagiu, como era de se esperar, contrariamente à difusão de ideias iluministas liberais, atuando fortemente na formação de párocos, com o intuito de combatê-las. Obviamente, devido à lógica constituída no Brasil, as reações foram imediatas, ocasionando diversos conflitos em instituições brasileiras. Condenando veementemente a maçonaria, o papa Pio IX, instalando o catolicismo ultramontano por aqui, constituiu a infalibilidade papal, e concentrou a administração da Igreja em Roma e em seus representantes. Diante disso, a Igreja brasileira, com a doutrinação e a administração centralizadas nos bispos e arcebispos, passou a coibir a presença de maçons em instituições religiosas católicas, inclusive nas irmandades (QUINTÃO, 2002).

Um exemplo disso foi o conflito de 1873. Segundo a pesquisadora, este

[...] teve origem com a interdição por parte de D. Vital (bispo de Olinda) e posteriormente por D. Macedo (bispo do Pará) de várias irmandades e ordens terceiras que se negaram, em desobediência ao bispo, a afastar de seus quadros os membros maçons (QUINTÃO, 2002, p. 55).

Diante dessa situação, segunda ela,

As irmandades apelaram para o imperador, valendo-se do recurso à Coroa, que consistia no apelo a um tribunal “superior” (isto é, do governo imperial), em vistas de abusos de uma autoridade “subalterna” (a autoridade episcopal). Argumentavam as irmandades que, sendo elas associações mistas (religiosas e civis), eram regidas também pelo Governo nos “atos da vida civil” (QUINTÃO, 2002, p. 55).

No caso do Brasil, a administração das irmandades não era exclusiva dos representantes da Igreja, como já apontado. Por isso, para além destes, essas instituições eram regidas por compromissos aprovados pelo Poder Civil e pelos Ordinários, no que diz respeito às questões espirituais. Em outros contextos, como a execução dos compromissos das irmandades, a manutenção de seus bens e a admissão ou exclusão de sócios, a jurisdição ficava a cabo do Poder Temporal, por meio dos “juízes de

Capelas”, uma realidade especial para esse fim. Dessa forma, a aprovação desses dois poderes, o Civil e o Episcopal, fazia das irmandades instituições necessariamente mistas em sua jurisprudência (QUINTÃO, 2002).

Dessa maneira, segundo Quintão (2002, p. 56),

O compromisso não continha a incapacidade dos maçons para pertencerem às irmandades e não podia o Bispo, sem acordo do Poder Civil, violar o Compromisso essencialmente indivisível, inovando as condições de existência da associação, além de causar aos seus membros privação temporal por efeito de pena espiritual.

Os defensores da irmandade argumentavam, ainda, que as bulas pontifícias condenadoras da maçonaria não tinham validade no Brasil, porque não tinham obtido o beneplácito imperial.

O imperador acolheu o recurso e determinou que cessassem os efeitos do ato de que as irmandades recorreram.

Após isso, os bispos, discordando da postura do Imperador, não cumpriram o que foi julgado e, por conta disso, foram presos e condenados pelo Supremo Tribunal de Justiça do Império. Como eles, os próprios maçons que recorreram da decisão de tais bispos também foram presos e condenados a quatro anos de prisão, sendo anistiados um ano depois, com a obrigação de se manterem em silêncio perpétuo sobre os processos ocorridos (QUINTÃO, 2002).

Em meio a esse conflito, que perdurou por muitos mais anos, pois a Igreja estava atuando diretamente na América Latina, implantando o catolicismo ultramontano em lugar do tradicional, cuja lógica é o Estado servir a Igreja, o Império se viu numa situação bastante problemática, porque ou seguia a nova lógica de sua Restauração, que confrontava os ideais iluministas, ou rompia relações definitivamente com essa instituição religiosa. Uma consequência desse processo foi o desmantelamento de muitas antigas irmandades e sua substituição por organizações leigas, “voltadas para a devoção dos ‘novos’ santos”, como as que tinham, a partir de então, a devoção ao “Sagrado Coração de Jesus” (QUINTÃO, 2002, p. 58).

Em meio a todos esses conflitos, estavam as irmandades negras, onde também indivíduos maçons tinham uma intensa atuação no combate à lógica escravista, pautando, dentre muitos outros elementos, a libertação de seus irmãos com a compra de suas alforrias. Nesses espaços, as ideias iluministas, que ainda estavam vivas em finais do século XIX – pois é este o período sobre o qual a pesquisadora se debruça, quando estuda a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de São Paulo –, são o mote para a luta e para a resistência de indivíduos cujo passado, ou mesmo o presente naquela época, estava marcado pela escravização. Assim, os princípios de liberdade, igualdade e fraternidade vicejavam nas reuniões e, mais amplamente, nas ações dessas instituições, que viram nesses espaços uma forma de combater as mazelas dessa realidade.

Como associações de ajuda mútua, as irmandades negras funcionavam como espaços assistencialistas para os diversos contingentes de negros africanos, crioulos e/ou mestiços de matizes diversas. Contudo, essas instituições organizavam-se a partir de elementos étnicos, como a cor e origem de seus irmãos. Por isso, é possível encontrar, na historiografia, irmandades negras constituídas somente por africanos oriundos de uma mesma etnia, ou irmandades de africanos cujas origens eram diversas, ou mesmo associações constituídas somente de negros nascidos no Brasil, ou somente de mestiços.

Como se estruturavam como organizações de cunho religioso, eram regulamentadas pela jurisprudência episcopal e, também, devido ao contexto de padroado, pelo Poder Civil. Portanto, para funcionarem, precisavam ter permissão da Coroa e da Igreja. Dentre as exigências, havia a necessidade de se ter um corpo administrativo capaz de manter o ordenamento dos Compromissos que firmavam a existência e as obrigações de seus sócios. Por isso mesmo, a escrita era demasiadamente importante, porque, através dela, era possível registrar as atas das reuniões das irmandades, os valores pagos pelos sócios, as matrículas de entrada de novos irmãos, dentre tantas outras questões. Portanto, para que fosse efetivada a licença de funcionamento de uma irmandade negra, alguns de seus sócios precisariam saber ler e escrever para dar conta dos trâmites comuns a esse tipo de organização. Devido a esse contexto, a historiografia aponta que as primeiras irmandades negras tinham como escrivães, tesoureiros e secretários homens brancos que conheciam a cultura escrita, justamente para contribuir com o funcionamento dessas associações. Contudo, o caráter étnico dessas irmandades passou a ficar cada vez mais evidente durante o século XVIII. Segundo Reis (1997, p. 13),

Em 1789, data inaugural da Revolução Francesa, os irmãos de São Benedito pediram permissão à Coroa portuguesa para reformar o compromisso de 1730, excluindo os brancos dos cargos de escrivão e tesoureiro. Em 1730, argumentaram, não havia negros letrados, mas agora, escreveram, "a iluminação do século [nos] tem feito inteligentes da escrituração e contadoria". Para esses filhos distantes do Iluminismo, a substituição era também justificada porque os brancos andavam "revoltando-se contra os pretos e fazendo-se despóticos no exercício dos seus cargos e tratando-os com desprezo". E acusavam ainda os brancos de deter certos privilégios e até de corrupção, envolvendo os bens da irmandade. No novo compromisso "os crioulos e os de mar a fora" se revezariam naqueles cargos (REIS, 1997, p. 13).

Diante desse pedido de excluir os brancos do contexto da Irmandade de São Beneditino, os irmãos negros que a compunham justificaram que, devido à "iluminação do século", já seriam capazes de escrever e contar e, por isso, seriam competentes em manter a administração de sua instituição. Esse dado é, para nós, extremamente revelador, pois deixa clara a intensa presença das "luzes" também entre as irmandades religiosas constituídas por indivíduos negros, que, através delas, começam a adentrar no universo da cultura escrita e, conseqüentemente, a conhecer os discursos propagados pelo

Iluminismo. Assim sendo, essa “iluminação do século” trouxe consigo a prática maçônica, que, por aqui, penetrou e se difundiu secretamente. Como vimos há pouco, a presença de maçons em irmandades religiosas no Brasil era bastante evidente, chegando a desencadear um processo no qual o Imperador, num primeiro momento, deu ganho de causa para a sua manutenção em tais instituições.

Provavelmente, a presença de maçons nessas organizações é mais antiga e remonta, talvez, à chegada e à instalação das primeiras lojas, como a “Grande Oriente” na Bahia. Um caso interessante que pode ser abordado aqui é o que diz respeito à Sociedade Protetora dos Desvalidos, irmandade negra fundada por africanos livres em 1832. Apesar de ter tido uma fundação tardia, essa instituição teve uma atuação muito importante na cidade de Salvador por representar uma associação de homens africanos livres que tinham o objetivo de constituir uma assistência a seus irmãos sócios, além de promover a libertação de seus familiares por meio da compra de suas alforrias (OLIVEIRA, 2006).

Como parecia ser comum a tais irmandades, na Sociedade Protetora dos Desvalidos, também poderia haver um contingente maçônico atuando, principalmente se levarmos em conta suas características enquanto instituição, pois somente era permitida a matrícula de homens africanos livres nos primeiros anos de sua existência. Se assim era, então, esses indivíduos também poderiam estar sob a ótica das “luzes” do século, porque, dentre tantos outros elementos, eram eles os responsáveis pela intensa produção escrita necessária a esse tipo de organização, aspecto este amplamente investigado por Klebson Oliveira (2006) em sua Tese de Doutorado, ao tratar da escrita de negros durante o século XIX.

Essa Sociedade está em pleno funcionamento nos dias de hoje e o brasão que a representa merece atenção. Vejamos.

Figura 1 – Brasão da Associação Protetora dos Desvalidos



Conhecida, atualmente, como Associação Protetora dos Desvalidos, funcionando no Pelourinho, na cidade de Salvador, a atuação dessa irmandade ganhou novas corporificações, principalmente em se tratando da luta por direitos igualitários para população negra da capital baiana. Contudo, ainda mantém o mote original, que é somente a aceitação de sócios, sejam homens ou mulheres, negros. Ao analisarmos seu brasão, insígnia representante de seu discurso e de seu objetivo enquanto instituição, podemos encontrar o principal símbolo de identificação da maçonaria: o compasso e o martelo. Segundo Quintão (2002, p. 54),

As origens da maçonaria remontam às antigas corporações dos pedreiros-livres da Alta Idade Média. Maçom é uma palavra francesa que significa exatamente pedreiro. Os membros da ordem são chamados de obreiros-livres, pedreiros etc. Os templos e lojas recebem o nome de oficinas ou ateliês. Os instrumentos elementares do ofício de pedreiro continuam figurando no ritual da ordem, com uma valorização simbólica que recebe, segundo as diferentes obediências, uma interpretação especial.

A presença do compasso e do martelo indicariam que essa irmandade tem uma relação direta com a maçonaria? Para nós, sim. E isso indica, talvez, que essa instituição poderia ter, ainda em seus primórdios, laços com o universo maçônico. Quando observamos as mãos que se apertam fraternamente, é possível notar claramente que esse símbolo trata da ideia de igualdade entre brancos e negros, pois as suas cores parecem indicar essa questão. Assim sendo, a mensagem que se faz presente neste brasão busca retratar, em nossa interpretação, que é com base na fraternidade e na igualdade de direitos entre brancos e negros que a possível libertação social será atingida em prol da razão e do melhoramento da espécie humana.

Obviamente, essas considerações são hipóteses por nós apontadas, mas podem ser consideradas se levarmos em conta a realidade de outras irmandades, como a que foi investigada por Quintão (2002), até porque, como ela mesma aponta, a maçonaria esteve presente nas associações religiosas do Brasil, inclusive nas irmandades negras que aqui se formaram, pelo menos, a partir da segunda metade do século XVIII.

Considerações finais

Analisando os elementos evocados aqui, ao tratarmos de alguns contextos nos quais a maçonaria se fez presente, não podemos deixar de apontar que estamos tratando de hipóteses por nós orquestradas, a partir aspectos históricos evidenciados por outros pesquisadores, para relacionar os *movimentos de insurreição* ocorridos em finais do século XVIII com o fenômeno da difusão social da escrita. Como apontamos, tais conjunturas teriam atmosferas favoráveis para que a escrita pudesse se

difundir entre os envolvidos direta ou indiretamente nas sedições mineira, carioca e baiana. Mas, para que esses *movimentos* pudessem ganhar forma, a presença da base filosófica iluminista e, conseqüentemente, da maçonaria nesses contextos contribuiu fortemente para isso. Então, para nós, a maçonaria teria um papel fundamental, a partir das “luzes” que difundiram, na formação das conspirações que ocorreram no Brasil de finais do século XVIII, como o caso da *Inconfidência Mineira* (1789), da *Revolta dos Letrados* (1794) e da *Conspiração dos Alfaiates* (1798). E, devido aos princípios de liberdade, fraternidade e igualdade que se expandiam, que podiam ser acessados a partir da leitura de obras proibidas e/ou da participação em organizações secretas, a escrita pôde se difundir entre aqueles que ainda estavam fora de seu universo, principalmente entre os que compunham as classes subalternas da sociedade colonial do período, como africanos, crioulos, mestiços de variada matiz e brancos pobres.

Referências bibliográficas

- BARATA, Alexandre Mansur. **Maçonaria, sociabilidade ilustrada e independência do Brasil: 1790-1822**. Juiz de Fora: Ed. UFJF; São Paulo: Annablume, 2006.
- CALMON, Pedro. **Apresentação. Hipólito José da Costa e a imprensa no Brasil**. Catálogo de exposição. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, sn, 1974.
- HOUAISS, Antônio. **O português no Brasil**. Rio de Janeiro: UNIBRADE, 1985.
- JANCSÓ, István. A sedução da liberdade: cotidiano e contestação política no final do século XVIII. *In*: SOUZA, Laura de Mello e (org.). **História da Vida Privada no Brasil: Cotidiano e Vida Privada na América Portuguesa**. Vol. 01. Coleção dirigida por Fernando A. Novais. São Paulo: Cia das Letras, 1997. p. 387-437.
- MATTOS E SILVA, Rosa Virgínia. Uma interpretação para a generalizada difusão da língua portuguesa em território brasileiro. **Gragoatá**, Niterói, v. 9, p. 11-27, 2000.
- MAXWELL, Kenneth. **Marquês de Pombal: paradoxo do Iluminismo**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.
- MORENO, André Luiz Alves. **Escrita (In)surgente: distribuição social da escrita em conjunturas sediciosas do Brasil de finais do período colonial**. Tese (Doutorado em Língua e Cultura). Universidade Federal da Bahia, 2019.
- OLIVEIRA, Klebson. **Negros e escrita na Bahia do século XIX: sócio-história, edição filológica de documentos e estudo lingüístico**. Tese de Doutorado. Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2006. 4 v.
- QUINTÃO, Antônia Aparecida. **Irmandades negras: outros aspectos de luta e resistência (São Paulo: 1870/1890)**. São Paulo: Annablume/FAPESP, 2002.
- REIS, João José. Identidade e diversidade étnicas nas irmandades no tempo da escravidão. **Tempo**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 7-33, 1997.
- REIS, João José (2003). **Rebelião escrava no Brasil**. A história do levante dos malês em 1835. Ed. revista e ampliada. São Paulo: Companhia das Letras.
- BIBLIOTECA NACIONAL. **Hipólito José da Costa e a Imprensa no Brasil: Catálogo de Exposição**. Rio de Janeiro, 1974.
- SANTOS, Joaquim Felício dos. **Memórias do Distrito Diamantino**. 4. ed. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1976.
- VILLALTA, Luiz Carlos. **Reformismo ilustrado, censura e práticas de leitura: usos do livro na América Portuguesa**. Tese (Doutorado em História) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1999.