

**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
ÁREA DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

JORGE VICTOR DE ARAÚJO SOUZA

**PARA ALÉM DO CLAUSTRO: UMA HISTÓRIA SOCIAL DA INSERÇÃO
BENEDITINA NA AMÉRICA PORTUGUESA, C.1580 – C.1690**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em História da Universidade Federal Fluminense,
como requisito parcial para a obtenção do grau de
Doutor em História.

Orientador: Prof. Dr. RONALD RAMINELLI

Niterói
2011

JORGE VICTOR DE ARAÚJO SOUZA

**PARA ALÉM DO CLAUSTRO: UMA HISTÓRIA SOCIAL DA INSERÇÃO
BENEDITINA NA AMÉRICA PORTUGUESA, C.1580 – C.1690**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em História da Universidade Federal Fluminense,
como requisito parcial para a obtenção do grau de
Doutor em História.

Orientador: Prof. Dr. RONALD RAMINELLI

Niterói
2011

S729 Souza, Jorge Victor de Araújo.

Para além do claustro: uma história social da inserção beneditina na América portuguesa, c.1580-c.1690 / Jorge Victor de Araújo Souza. – 2011.

325 f.

Orientador: Ronald José Raminelli.

Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2011.

Bibliografia: f. 303-325.

1. Ordem monástica e religiosa. 2. Beneditinos. 3. História eclesiástica. I. Raminelli, Ronald José. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. III. Título.

CDD 271.1081

JORGE VICTOR DE ARAÚJO SOUZA

**PARA ALÉM DO CLAUSTRO: UMA HISTÓRIA SOCIAL DA INSERÇÃO
BENEDITINA NA AMÉRICA PORTUGUESA, C.1580 – C.1690**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em História da Universidade Federal Fluminense,
como requisito parcial para a obtenção do grau de
Doutor em História.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Ronald José Raminelli – UFF (Orientador)

Prof^a. Dr^a. Maria Fernanda Baptista Bicalho – UFF (arguidor)

Prof. Dr. Ronaldo Vainfas – UFF (arguidor)

Prof^a. Dr^a. Luciana Mendes Gandelman – UFRRJ (arguidor)

Prof. Dr. Bruno Guilherme Feitler – UNIFESP (arguidor)

Prof. Dr. Antônio Carlos Jucá de Sampaio – UFRJ (Suplente)

Prof. Dr^a. Larissa Moreira Viana – UFF (Suplente)

Niterói
2011

Agradecimentos

Contei com a colaboração, incentivo e carinho de muitas pessoas ao longo dos últimos anos. Quero expressar, minimamente, o quanto me sinto grato.

À Sílvia Borges agradeço o amor infinito que me alimenta. Sua companhia diária é um privilégio. Mesmo estando envolvida com sua própria tese, realizou uma leitura crítica e auxiliou-me na formatação.

A Ronald Raminelli agradeço pela orientação precisa. Seu profissionalismo, rigor e disponibilidade são, assim como sua erudição, inquestionáveis, e foram qualidades significativas na realização desta pesquisa.

Aos professores Bruno Feitler e Ronaldo Vainfas agradeço por terem participado da banca de qualificação. As sugestões feitas na ocasião foram acolhidas nesta tese. Com Vainfas, ainda cursei uma disciplina que enfocava a historiografia sobre o período colonial, as reflexões surgidas nos debates foram relevantes no aprimoramento da pesquisa.

Aos professores Diogo Ramada Curto, Carlos Ziller, Antônio Carlos Jucá, Carlos Gabriel Guimarães e Anderson Oliveira sou grato pelas inúmeras indicações bibliográficas e sugestões que foram devidamente incorporadas.

Agradeço muitíssimo ao professor José Pedro Paiva por me orientar em Portugal. Suas indicações bibliográficas e arquivísticas foram primorosas.

Agradeço ao professor Nuno Gonçalo Monteiro por ter me recebido algumas vezes no ICS, quando ofereceu sugestões sobre as relações estabelecidas pelo clero português com outras elites.

À Anabela Ramos sou muito grato por ter me acolhido em Tibães com extrema atenção, auxiliado nas pesquisas na biblioteca do milenar mosteiro e disponibilizado uma sala com uma vista magnífica.

Sou grato aos funcionários da Pós, especialmente à Silvana, pelo profissionalismo e gentileza com que sempre me trataram. Agradeço também a Marcelo Rangel da UFRJ por seu constante apoio.

A Clara Farias, Fernando Gil e Leonardo Bertolossi, registro meu agradecimento pelos debates travados em nosso grupo de leitura de *papers* e as risadas nos posteriores almoços.

Meu muito obrigado a Thiago Krause por indicações de relevo.

Agradeço aos amigos “lisboetas”, Gabriel Berute, Aldair Rodrigues, Marília Nogueira, João Lucidio e Vinicius Dantas, os bate-papos acadêmicos e não acadêmicos regados a imperial. Os cinco foram responsáveis por momentos agradabilíssimos.

Mesmo distantes, Renato Viana Boy e Meynardo Rocha foram amigos presentes. Meu muito obrigado aos dois pelas palavras de incentivo.

Aos professores Juliana Beatriz, Fernando Castro, Beatriz Catão, Flávio Gomes e Larissa Vianna sou grato pelo constante estímulo e apoio na labuta de docente.

A Dom Mauro e Dom Tadeu agradeço por terem me recebido na casa monástica sempre com alegria e bom papo.

À vó Valdira agradeço a torcida de sempre.

Sou muito grato a Elizabeth Guimarães por sua leitura apurada e os comentários.

Agradeço aos meus pais, meu irmão e minhas sobrinhas, por mais uma vez compreenderem minha ausência.

A Guilherme, Vanessa, Cristiano, Scheila, Alexandre e Renata agradeço pelos essenciais momentos de descontração e alegria.

Agradeço aos alunos que tive na UFRJ como professor substituto, nos anos de 2008 e 2009, e aos alunos que tive na UFF nas duas disciplinas que ministrei durante o estágio doutoral. As trocas em sala de aula deram mais sentido à pesquisa.

Ao CNPq agradeço a bolsa de pesquisa durante quatro anos. A Capes sou grato pelo financiamento da pesquisa em Portugal.

Se tivesse de resumir por meio de uma imagem tudo o que acabo de dizer sobre a noção de campo e sobre a noção de illusio, que é tanto condição quanto produto do funcionamento do campo, evocaria uma escultura que se encontra na catedral de Auch, em Gers, sob os assentos do capítulo, e que representa dois monges lutando pelo bastão de prior. Em um mundo como o universo religioso, e sobretudo o monástico, que é o lugar por excelência do Ausserweltlich, do supra-mundano, do desinteresse no sentido ingênuo do termo, encontramos pessoas que lutam por um bastão que só tem valor para quem está no jogo, preso ao jogo.

BOURDIEU, Pierre. *As razões práticas*. Sobre a teoria da ação. Campinas, SP: Papirus, 1996. p.141.

Inútil procurar no arquivo o que poderia reconciliar os contrários, pois o acontecimento histórico está também na eclosão de singularidades tão contraditórias quanto sutis e às vezes intempestivas. A história não é o relato da resultante de movimentos opostos, mas se encarrega das asperezas do real percebidas por lógicas díspares em choque umas com as outras.

FARGE, Arlette. *O sabor do arquivo*. São Paulo: EDUSP, 2009. p. 85.

RESUMO

No começo do século XVII, os monges de São Bento se fixaram na América portuguesa. Os mosteiros adquiriram engenhos, escravaria, fazendas e imóveis nas áreas urbanas, através de reciprocidades com outros vassalos e instituições. Aos poucos, os poderes institucionais da Ordem firmaram-se além dos espaços claustrais e, na segunda metade do século XVII, alguns religiosos entraram em conflito com autoridades beneditinas em Portugal. Esta tese busca compreender as estratégias de inserção de uma ordem religiosa em uma sociedade regida por lógicas do Antigo Regime.

ABSTRACT

At the beginning of the 17th century, since first coming of their monks to portuguese America, Benedictine Order acquired slaves, land and other properties in the urban areas, supported by specific reciprocities with other vassals and institutions. Benedictine Order achieved power out of the cloister limits, what had generated conflicts between some monks and their superiors in Portugal. This thesis aims to analyse the strategies of this religious order insertion in a society structured by the logics of the Ancient Regime.

Ilustrações

Fig. 1 – Detalhe do retábulo do Mosteiro de São Bento de Valladolid. Alonso Berruguete, 1526. Museo *San Gregorio* – Valladolid.

(Foto: Acervo do autor)

Fig. 2 – Frontispício da *Coronica General de la Orden de San Benito*.

(Foto: Acervo do autor)

Fig. 3 – Pintura no corredor do Mosteiro de Tibães. Pintor anônimo.

(Foto: Acervo do autor)

Fig. 4 – Túmulo de Vitória de Sá, Igreja do Mosteiro do Rio de Janeiro.

(Foto: Acervo do autor)

Fig. 5 – Pintura de Oscar Pereira da Silva, 1931. Museu de Arte de São Paulo.

(Foto: Site do Museu de Arte de São Paulo)

Anexos

Anexo I – Localização das casas beneditinas no Brasil (séculos XVI-XVII). Representação territorial com a atual divisão. Paraíba, Pernambuco, Bahia, Rio de Janeiro e São Paulo.

Anexo II – Tabelas

Anexo III – Gráficos

Abreviaturas

ADB – Arquivo Distrital de Braga

AGS – Archivo General de Simancas

APEB – Arquivo Público do Estado da Bahia

AHU – Arquivo Histórico Ultramarino

AMSBBA – Arquivo do Mosteiro de São Bento da Bahia

AMSBRJ – Arquivo do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro

ANRJ – Arquivo Nacional/Rio de Janeiro

ARSI – Archivum Romanum Societatis Iesu

BMP – Biblioteca Municipal do Porto

BNL – Biblioteca Nacional/Lisboa

BNRJ – Biblioteca Nacional/Rio de Janeiro

CMO – Crônica do Mosteiro de Olinda

CMP – Crônica do Mosteiro da Paraíba

CSB – Congregação de São Bento

IANTT – Instituto dos Arquivos Nacionais Torre do Tombo

IEB – Instituto de Estudos Brasileiros

IHGB – Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro

LTMO – Livro do Tombo do Mosteiro de Olinda

LTMRJ – Livro do Tombo do Mosteiro do Rio de Janeiro

LTMSP – Livro do Tombo do Mosteiro de São Paulo

LVTMCS – Livro Velho do Tombo do Mosteiro da Cidade de Salvador

OSB – Ordem de São Bento

RB – Regra de São Bento

Sumário

Introdução	15
Capítulo 1 – Comunidades religiosas	33
1.1 Uma ordem antiga	33
1.2 Congregação dos monges negros	36
1.3 Beneditinos na América hispânica	48
1.4 Congregação portuguesa no Brasil	51
Capítulo 2 – Dinâmicas de inserção	58
2.1 <i>Dai e vos será dado</i>	58
2.2 Formação de um patrimônio	62
2.3 Reciprocidades na Bahia	67
2.4 Reciprocidades em Pernambuco	76
2.5 Reciprocidades na Paraíba	81
2.6 Reciprocidades no Rio de Janeiro	84
2.7 Reciprocidades em São Paulo	92
2.8 Culto mariano	97
2.9 Irmãos além do claustro	105
2.10 Ver e ser visto	110
2.11 Cadeias de reciprocidades	113
Capítulo 3 – Invenção hierárquica	118
3.1 Distinção beneditina	118
3.2 Hierarquia beneditina	121
3.3 Espiritualidade e valorações	132
3.4 Do hábito ao <i>habitus</i>	137
3.5 Ócio como inimigo: ocupações e mobilidades	153
3.6 Pai de todos: abades na América portuguesa	161
3.7 Entre a norma e a <i>práxis</i>	166

Capítulo 4 – Demandas terrenas	169
4.1 Interesses beneditinos	169
4.2 Aumentando o patrimônio	172
4.3 <i>Com algum grande proveito</i>	178
4.4 Cativos da Religião	181
4.5 “Estados”: dispositivo de comunicação	190
4.6 Lavouras da Religião	200
4.7 <i>Senhores daqueles campos</i>	210
4.8 Tensões pelos dízimos	217
4.9 Mãos nem tão mortas	223
Capítulo 5 – Religiosos entre bulhas	225
5.1 Rivalidades claustrais	225
5.2 Quebra de hierarquias: possibilidades normativas	227
5.3 Um manuscrito do século XVIII	229
5.4 Distúrbios claustrais	231
5.5 Primeiras movimentações	236
5.6 Com a cruz e a espada	240
5.7 “Levantando poeira” ou a ascensão de um monge	246
5.8 Nas entranhas das querelas	257
5.9 Documento papal	261
5.10 <i>Filhos da Província do Brasil</i>	265
Conclusão	273
Anexo I	280
Anexo II	281
Anexo III	294
Fontes e bibliografia	303

Introdução

No prefácio de um importante instrumento de pesquisa sobre a atuação de ordens religiosas em Portugal, José Mattoso foi enfático: “O mundo dos religiosos é, de fato, um mundo complicado”. Mattoso questionou, em meio a outros exemplos, a diferença entre ordens que tentaram seguir o mesmo sistema normativo. “Em suma, é preciso distinguir as diversas ordens, os gêneros de vida, a terminologia dos superiores e das casas, as regras e constituições”, recomenda o historiador português¹. Isto é justamente o contrário do que comumente ocorreu durante prolongado tempo na historiografia brasileira sobre a América portuguesa, onde ordens religiosas ficaram homogeneizadas em muitas afirmações sob uma mesma designação – Igreja.

Graças à administração dos sacramentos, a Igreja reinava soberana, de acordo com Capistrano de Abreu. O insigne historiador também notou, em São Paulo, a aproximação da “maior parte da nobreza com os religiosos de maior autoridade das quatro comunidades, Companhia de Jesus, Carmo, São Bento e São Francisco e os clérigos de maior graduação”². Apesar de salientar algo extremamente significativo, como a aliança dos “principais da terra” com o topo hierárquico do clero, Capistrano não avançou muito, dando apenas ênfase à ação missionária dos inicianos.

Diante de afirmativas encontradas em Sérgio Buarque de Holanda – “Como corporação, a Igreja podia ser aliada e até cúmplice fiel do poder civil, onde se tratasse de refrear certas paixões populares; como indivíduos, porém, os religiosos lhe foram constantemente contrários”³ –, ou em Caio Prado Junior – “Por efeito do padroado, a Igreja não gozou nunca, no Brasil, de independência e autonomia”⁴ –, cabe questionar o que se entende por “Igreja” nessas sentenças e até que ponto sua generalização pode servir para interpretações das relações institucionais estabelecidas.

Entretanto, nem todas as afirmações desses autores possuem teor generalizante quando buscam tratar “das religiões”. Em suas obras, notamos certa tentativa de diferenciação entre as instituições. Mesmo nos denominados “explicadores do Brasil”, é possível perceber diferentes perspectivas sobre as atuações das ordens regulares.

¹ MATTOSO, José. Prefácio. In: SOUZA, Bernardo Vasconcelos e Souza (Dir.). *Ordens religiosas em Portugal. Das origens a Trento - Guia Histórico*. Lisboa: Livros Horizonte, 2005. p. 8.

² ABREU, Capistrano de. *Capítulos de história colonial (1500-1800)*. São Paulo: Editora Itatiaia; Editora da Universidade de São Paulo, 1988. p. 149.

³ HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 118.

⁴ PRADO JÚNIOR, Caio. *Formação do Brasil Contemporâneo*. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 332.

Para Gilberto Freyre, “o catolicismo foi realmente o cimento de nossa unidade”, pois uniu os colonos em torno de algo comum, principalmente nos momentos em que necessitaram agregar-se contra nações de outras crenças⁵. Neste “cimento”, os regulares tiveram participação significativa na colônia, assim como na metrópole, “onde as ordens religiosas desempenharam importante função criadora não só na reorganização econômica do território reconquistado aos mouros como na organização política das populações heterogêneas”⁶, frisa o mestre de Apipucos. Ao generalizar a importância das ordens religiosas, Freyre afirma que “um ponto nos surge claro e evidente: a ação criadora, e de modo nenhum parasitária, das grandes corporações religiosas – freires, cartuxos, alcobacenses, cistercienses de São Bernardo – na formação econômica de Portugal. *Eles foram como que os verdadeiros antecessores dos grandes proprietários brasileiros*”⁷. Em nossa pesquisa essa assertiva ganha especial atenção, pois aponta para uma característica que exploramos: a inserção dos beneditinos na economia da América portuguesa e os modos como geriam seus negócios, sobretudo os relativos à exploração agrária.

Em *Casa Grande e Senzala*, a ordem franciscana ganhou papel de destaque e teve suas ações positivadas⁸. Freyre chega a afirmar que durante o período de missionação, os índios se beneficiaram com o sistema de ensino franciscano, visto que “para São Francisco dois grandes males afligiam o mundo cristão do seu tempo: a arrogância dos ricos e a arrogância dos eruditos”⁹. Este último caso, Freyre atribui ao “missionário clássico” – o jesuíta. Em entrevista publicada no *Diário de Pernambuco* de 12 de janeiro de 1941, Freyre afirmava que não iria ser apologético como o foram Joaquim Nabuco e Paulo Prado, mas reconhecia certa admiração pelo esforço missionário jesuítico. Apesar disto, admitia que era *persona non grata* entre os padres da Companhia e que não estava nem um pouco aflito com esta condição¹⁰.

Se Gilberto Freyre escolhe os franciscanos como uma ordem que explicaria determinado *habitus*, Sérgio Buarque e, principalmente Caio Prado, enfatizam a ação dos inicianos. Sérgio Buarque de Holanda destaca os jesuítas, quando trata da obediência cega à vontade de mandar e de obedecer a ordens como uma característica brasileira, onde exagera: “Nenhuma tirania moderna, nenhum teórico da ditadura do proletariado ou do Estado totalitário, chegou sequer a vislumbrar a possibilidade desse prodígio de racionalização que

⁵ FREYRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala*. Rio de Janeiro: Editora Record, 2000. p. 103.

⁶ *Ibid.*, p. 272.

⁷ *Ibid.*, p. 295. [grifo nosso]

⁸ Ricardo Benzaquen analisou esse “franciscanismo” de Gilberto Freyre. ARAÚJO, Ricardo Benzaquen de. *Guerra e paz: Casa-grande e senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30*. São Paulo: Editora 34, 2005. p. 73.

⁹ FREYRE, op. cit. p. 212.

¹⁰ COHN, Sergio (Org.). *Gilberto Freyre*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2010. p. 20.

conseguiram os padres da Companhia de Jesus em suas missões”¹¹. Esse esforço, parece, não foi bem sucedido, já que o autor admite a presença maciça de um “culto que dispensava o fiel todo o esforço, toda diligência, toda tirania sobre si mesmo, o que corrompeu, pela base, o nosso entendimento religioso”¹². Como consequência, ainda de acordo com o historiador, teríamos uma “religiosidade de superfície”, que se afastaria de determinada espiritualidade intimista e se aproximaria de expressões mais exteriorizadas.

O sentido totalizante de “cimento da colonização” de *Casa Grande e Senzala* é salientado em *Formação do Brasil Contemporâneo* numa feliz expressão: “A Religião não era ainda admitida, ela ‘era’ simplesmente”¹³. Todavia, contrariamente a Freyre, Caio Prado Júnior não negativiza a ação missionária dos jesuítas “que tanto pelo vulto que tomaram, como pela consciência e tenacidade que demonstraram na luta por seus objetivos, se destacam nitidamente nesta questão, as missões religiosas não intervêm como simples instrumentos de colonização, procurando abrir e preparar caminho para esta no seio da população indígena”. Caio Prado assinala os objetivos intrínsecos da ordem, que nem sempre eram concordantes com os da coroa: “...o jesuíta agia muitas vezes em contradição manifesta não só com os interesses particulares e imediatos dos colonos, o que é matéria pacífica, mas com os da própria metrópole e de sua política colonial”¹⁴.

Tratando das inovações das técnicas agrárias, o autor assevera que:

Só os jesuítas, na sua fazenda de Santa Cruz, no Rio de Janeiro, realizaram alguma coisa neste sentido. Aliás as propriedades dos jesuítas, *bem como dos beneditinos*, e, em muito menor escala as dos carmelitas, *são os únicos exemplos na colônia de uma economia rural menos rudimentar*. Infelizmente são no conjunto expressão insignificante¹⁵.

Quanto a esta “insignificância”, Stuart B. Schwartz discorda, já que o historiador norte-americano utilizou dados das fazendas destas ordens na Bahia, mais especificamente no recôncavo, como importantes fontes para a pesquisa sobre a lavoura de cana-de-açúcar na América portuguesa. Na década de oitenta, sob uma grade marxista, Schwartz analisou a produção açucareira e sua relação com o regime escravista na sociedade colonial. Utilizou inúmeros exemplos da produção das fazendas jesuíticas e beneditinas na Bahia. Lançando mão do livro de receitas e despesas dos engenhos beneditinos baianos entre os anos de 1652 e 1800, Schwartz concluiu que a Ordem obtivera êxito econômico devido a uma boa

¹¹ HOLANDA, op.cit.

¹² Ibid., p. 150.

¹³ PRADO JUNIOR, op. cit. p. 329.

¹⁴ Ibid., p. 91.

¹⁵ Ibid., p. 137. [grifo nosso]

administração. Todavia, não se preocupou em esclarecer a causa de tamanho êxito e tampouco acompanhou as trajetórias dos responsáveis por ela, inferindo ter sido em decorrência do controle contábil e o tratamento “humanizado” dispensado aos escravos¹⁶.

Os “explicadores do Brasil”, em suas principais obras, dirigem a atenção a praticamente duas ordens religiosas. A beneditina, presente de forma significativa em Portugal e importante para a compreensão da economia na América portuguesa, como sugere as afirmações de Gilberto Freyre e as conclusões de Schwartz, não possui relevância em suas análises. Entretanto, na década de 1970, Sérgio Buarque “fez as pazes” com a Ordem de São Bento. Ao prefaciá-lo livro do tomo do mosteiro beneditino de São Paulo¹⁷, em 1977, o historiador fez questão de frisar sua condição de ex-aluno do Ginásio de São Bento, onde ouviu aulas de um professor que dedicou algumas importantes linhas aos monges, Afonso d’E. Taunay¹⁸. Seguindo documentações consultadas por seu antigo mestre, o autor de “Raízes do Brasil” pondera sobre a importância dos monges no território paulista:

E embora o estabelecimento paulistano dos beneditinos ou “padres bentos”, como é costume nomeá-los na documentação municipal, não se possa datar exatamente daqueles “primeiros tempos”, sua presença é inseparável dos sucessos e personagens que terão papel da maior importância no núcleo bandeirante¹⁹.

Sérgio Buarque faz referência à intrincada rede que se desenvolveu em torno da abadia paulista através de doações de benfeitores, como os membros da família Paes Leme e o bandeirante Manuel Preto, “terror das reduções jesuíticas”, conhecido como “calção de ouro”. Além disso, estas famílias tiveram filhos admitidos nas fileiras beneditinas, sendo o insigne abade frei Gaspar da Madre de Deus figura exemplar.

Ao abordar as conexões dos beneditinos com os bandeirantes, Sérgio Buarque destaca a convivência destes religiosos em relação ao uso do trabalho indígena, do qual também lançaram mão, apesar das críticas feitas pelos religiosos inacianos. No que tange às questões políticas, o autor salienta que o primeiro nome de religioso a constar na lista de vassalagem a D João IV, no episódio da restauração portuguesa, era o de um beneditino – frei João da Graça – então abade em São Paulo. Nesse texto, Sérgio Buarque atenta para algo que acreditamos ser fundamental à nossa pesquisa: a organicidade entre a instituição beneditina e

¹⁶ SCHWARTZ, Stuart B. *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550 – 1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 202-203.

¹⁷ HOLANDA, Sérgio Buarque. Prefácio. In: *Livro do Tombo do Mosteiro de São Bento da cidade de São Paulo*. São Paulo: Mosteiro de São Bento, 1977.

¹⁸ TAUNAY, Affonso de E. *História antiga da Abadia de São Paulo, (1958-1772)*, São Paulo, Tip. Ideal H. L. Canton, 1927.

¹⁹ HOLANDA (1977), op. cit. p. XV-XVI.

a sociedade mais ampla, afinal, como conclui, “a observância das regras monásticas não apartavam os monges de quaisquer cuidados ou negócios terrenos, pois bem sabiam como, na cidade dos homens, o *ora* não é separável do *labora*”²⁰.

Com o intuito de analisar a formação do patronato político brasileiro, Raymundo Faoro elencou algumas esferas de poder que poderiam explicá-la. Dentre elas, dedicou poucas linhas, porém densas, sobre a participação da Igreja. Acentuou o papel das ordens religiosas na educação de alguns “homens públicos”, após afirmar que o Estado português “conseguiu desde suas origens, vencer, vigiar e limitar o clero, mas jamais o absorvera, como fizera com a nobreza”²¹. Para Faoro, nenhuma ordem conseguiu se emparelhar, em importância, à jesuítica. Ela é analisada como uma instituição que conseguiu determinado nível de autonomia, pois devia obediência estrita ao Papa, onde “a família e o Estado são desprezados, em benefício de missão mais alta e consagrada diretamente ao chefe da Igreja”²². A inserção do clero regular foi assim sintetizada: “O que as ordens religiosas conseguiram no Brasil foi, no máximo, sobretudo pelo esforço dos jesuítas, a conservação da moldura religiosa da sociedade”²³. A questão do uso da mão de obra indígena é vista pelo autor como elemento chave para percepção das diferenças entre as instituições em relação aos aspectos econômico-sociais. Afirma que a escravização indígena, “num sistema de hibridismo cultural e de ascendência do branco”, foi mais defendida pelo franciscano, que era “menos rígido e menos intransigente que o jesuíta”. Insiste que nenhuma ordem foi “mais irredutível aos interesses econômicos dos colonos, nenhuma mais rebelde aos ditames da administração”, como a dos inacianos²⁴. Esta análise de Faoro estava influenciada por uma leitura anacrônica, com acentuada reflexão na expulsão dos religiosos.

Em suma, analisando algumas das principais matrizes da historiografia brasileira, a impressão que se tem acerca da ação do clero regular é que, com raras exceções, somente os jesuítas agiram nas novas terras – o que poderia levar a abordagens reducionistas.

Mesmo em obras que tendem a abarcar uma história da Igreja no Brasil, ou na América de forma geral, não há análises do objeto que estudamos, visto que apenas citam

²⁰ HOLANDA (1977), *op. cit.* p. XVIII.

²¹ FAORO, Raymundo. *Os donos do poder: Formação do patronato político brasileiro*. Porto Alegre: Editora Globo, 1984. V. I. p. 197.

²² *Ibid.*, p. 198.

²³ *Ibid.*, p. 199.

²⁴ *Ibid.*, p. 198.

esporadicamente a presença beneditina²⁵. À guisa de exemplo, na obra *História da Igreja no Brasil* coordenada por Eduardo Hoornaert, o capítulo elaborado por Riolando Azzi dedica somente meia página ao período de instalação de casas beneditinas²⁶. Este autor afirma que a expansão da Ordem na América portuguesa foi rápida e, usando as argumentações de um cronista beneditino do século XX, conclui que “os conventos beneditinos sofreram bastante com a invasão holandesa”²⁷. Nenhuma outra conjuntura é mencionada. A mesma ausência pode ser percebida na produção acadêmica²⁸.

Seguindo a tendência apontada anteriormente, não é de estranhar que os estudos a respeito da gestão do patrimônio eclesiástico sejam praticamente inexistentes em nossa historiografia, constituindo uma exceção o trabalho de Paulo de Assunção sobre os Jesuítas²⁹. Quando se trata do clero, geralmente a historiografia brasileira desenvolve estudos na esfera da história cultural.

Segundo a historiadora Nanci Leonzo, “muito se escreveu sobre a Companhia de Jesus no Brasil, permanecendo a história das demais ordens quase uma incógnita”³⁰. Ao buscar estudos específicos sobre determinadas instituições do clero regular, concordamos com a historiadora³¹. Sendo uma ordem moderna – criada em 1540 – e extremamente ativa, a

²⁵ O brasilianista Charles Boxer, por exemplo, limitou-se apenas a citar os conflitos entre o clero regular e secular, sem se ater aos pormenores da Ordem de São Bento. Cf. BOXER, C. R. *A Igreja e a Expansão Ibérica (1440-1770)*. Lisboa: Edições 70, 1989. p. 85-92.

²⁶ AZZI, Riolando. Ordens religiosas masculinas. In: HOORNAERT, Eduardo (Coord.). *História da Igreja no Brasil* 2 v. Petrópolis: Editora Vozes, 1992. Vol.I. p. 214.

²⁷ *Ibid.*, p. 219.

²⁸ A presença da Ordem de São Bento na América portuguesa foi tema de poucas teses e dissertações nos programas de pós-graduação em história. Por focar nos momentos iniciais da inserção da Ordem, merece destaque a dissertação defendida por Cristiane Tavares, em 2007, na Universidade Federal do Paraná. Tavares, não colocando em xeque as informações da documentação que consultou, defende, sobretudo, a existência de um “labor missionário dos beneditinos na América portuguesa”. Veremos que este “labor” tinha muito pouco de missionário no sentido abordado pela autora, ou seja, como ação catequética dirigida aos indígenas. O ponto de vista institucional, entendido em sua forma clássica, é o mesmo adotado no referido trabalho. Quando, no âmbito acadêmico, a presença da Ordem beneditina na América portuguesa foi abordada por profissionais da área da arquitetura, o que curiosamente foi mais frequente do que entre os historiadores, recorreu-se a uma tentativa de historicizá-la. Além da falta de diálogo com a historiografia mais pertinente e abrangente, predominou, então, uma ausência de problemáticas, com o uso meramente ilustrativo de fontes que, mormente, advinham da própria instituição. Cf. TAVARES, Cristiane. *Ascetismo e colonização: o labor missionário dos beneditinos na América portuguesa (1580-1656)*. Curitiba, 2007. 168 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2007.; OLIVERA HERNANDEZ, Maria Herminia. *A administração dos bens temporais do Mosteiro de São Bento da Bahia*. Salvador: EDUFBA, 2009; LINS, Eugênia Ávila. *Arquitetura dos Mosteiros beneditinos no Brasil. Século XVI a XIX*. 2002. 3v. Porto, 2002. Tese (Doutorado) – Faculdade de Letras, Universidade do Porto, Porto, 2002.

²⁹ ASSUNÇÃO, Paulo de. *Negócios jesuíticos: o cotidiano da administração dos bens divinos*. São Paulo: EDUSP, 2004.

³⁰ LEONZO, Nanci. As instituições. In: SILVA, Maria Beatriz Nizza da (coord.). *O Império Luso-Brasileiro (1750-1822)*. Lisboa: Editorial Estampa, 1986. p. 310.

³¹ O mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro e, em geral, os beneditinos no Brasil são estudados por historiadores ligados à ordem que atuaram como cronistas. Como é típico deste tipo de trabalho, um autor cita

Companhia de Jesus foi incontestavelmente significativa no processo de colonização, seja atuando em aldeamentos, no púlpito, no campo econômico ou nas estratégias políticas do período. Desnecessário fazer uma lista, mesmo porque seria longuíssima, das várias ações dos inicianos, durante as quais a instituição constituiu um *corpus* documental excepcionalmente rico. Sua expulsão, em 1759, pode ser considerada o cume entre os eventos elencados pelos historiadores como significativos em torno de tal ordem religiosa. Estes fatores ajudam a compreender porque a ordem dos inicianos eclipsou as demais na historiografia sobre o período. Além disto, como bem demonstrou Carlos Alberto Zeron, os padres lançaram mão de refinados mecanismos de retórica na confecção de uma memória histórica da Companhia³². A respeito da presença do clero português em Goa, Angela Barreto Xavier mencionou a existência de “paisagens invisíveis” ao se referir aos franciscanos³³. De acordo com a historiadora, as práticas letradas dos jesuítas acabaram por sobrepujar as memórias franciscanas e, portanto, teriam interferido no processo de sua inserção na localidade. Atentando para outra região do Império português, cabe perguntar: Em que medida, os beneditinos também não constituem, em comparação com as rotinas historiográficas de outras ordens, “paisagens invisíveis” na historiografia sobre a América portuguesa? Que outras “paisagens” podem ser vislumbradas ao se estudar uma ordem milenar nos trópicos?

Nosso intuito é abordar as relações estabelecidas pela ordem beneditina com os demais vassallos e instituições. O foco recairá sobre as tensões, alianças e desavenças geradas. Enquadrando uma instituição do clero regular, principalmente a partir das atuações de seus membros, esperamos demonstrar o quão complexa poderia ser a noção de “Igreja” para o período estudado. Ao analisar os mosteiros como focos de poder, buscamos também colaborar com estudos sobre hierarquização e inserção social dos clérigos em uma localidade que se tornou relevante nas tramas do Império português.

constantemente os demais e se preocupam, principalmente, em exaltar a memória dos monges falecidos. Cf. LUNA, D. Joaquim G. de. *Os monges beneditinos no Brasil*. Rio de Janeiro: Edições Lumen Christi, 1947.; SILVA-NIGRA, D. Clemente Maria da. *Construtores e Artistas do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro*. Salvador: Typografia Beneditina, 1950.; ENDRES, D. José Lohr. *A ordem de São Bento no Brasil quando província (1582-1827)*. Salvador: Editora Beneditina, 1980.; ROCHA, Dom Mateus Ramalho. *O Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro (1590-1990)*. Rio de Janeiro: Stúdio HMF, 1991.; ROCHA, D. Matheus. Padres mestres e padres pregadores: apontamentos Histórico-descritivos sobre os estudos superiores no Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro de 1590 a 1890. In: *Revista Coletânea - tomo I*. Rio de Janeiro: Edições Lumem Christi, 1990. p. 12-54. p. 12 -54.

³² ZERON, Carlos Alberto de Moura Ribeiro. *La Compagnie de Jésus et l'institution de l'esclavage au Brésil: les justifications d'ordre historique, théologique et juridique, et leur intégration par une mémoire historique (XVIe-XVIIe siècles)*. Paris, 1998. Tese (Doutorado) – Ecole des Hautes Etudes em Sciences Sociales, Paris, 1998.

³³ Palestra intitulada “Franciscanos no império: Epistemologia, rotinas historiográficas e paisagens invisíveis” proferida no Centro de Estudos de História Religiosa (CEHR) da Universidade Católica Portuguesa - Lisboa, em 16 de março de 2010.

Utilizamos como documentação os “dietários” dos mosteiros do Rio de Janeiro e de Salvador. O dietário servia como repositório da memória de uma comunidade. Os monges falecidos deveriam ser lembrados por seus irmãos de hábito, notadamente nas celebrações de missas por suas almas. Esta necessidade de manter uma “memória funerária” produziu breves relatos de vida. É um gênero de escrita que tem longa tradição e pode ser localizado na Idade Média associado aos *liber vitae ou liber memoriales* do período carolíngio³⁴. O Dietário do Rio de Janeiro é um códice de quatrocentas e quarenta e oito folhas, que descreve resumidamente acontecimentos e partes das vidas dos monges que viveram e faleceram no mosteiro entre os anos de 1629 a 1799. Um dos seus escritores foi frei Paulo da Conceição Andrade, natural do Rio de Janeiro e falecido em 1778, sendo os demais desconhecidos³⁵. O Dietário do Mosteiro da Bahia possui uma cópia depositada na Seção de Obras Raras da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro³⁶. Ele abrange os anos de 1591 a 1815 em seiscentas e noventa folhas³⁷. Infelizmente, traçar uma trajetória coerente com os dados obtidos em tal documentação é tarefa quase estéril, pois faltam datas – as existentes são relativas às mortes –, relações detalhadas, avaliações de atuações etc. Todavia, como demonstraremos, é possível cruzar as poucas informações dos dietários com outras fontes e obtermos um quadro do perfil dos monges de São Bento atuantes na América portuguesa.

Utilizamos Livros de Tombo dos mosteiros de Olinda, Salvador, Rio de Janeiro, Paraíba e São Paulo, principalmente no segundo capítulo. Estes livros constituem uma importante fonte, pois neles eram registradas as principais transações relativas aos bens dos mosteiros. Através de suas anotações foi possível mapear as relações dos monges com os demais vassalos, suas negociações, seus conflitos, enfim, suas interações. São fontes que foram publicadas em diferentes datas.

Outra documentação consultada diz respeito à rotina administrativa. Os “Estados” eram relatórios que deveriam ser enviados trienalmente pelos abades ao abade geral, em Tibães, arrolando as prestações de contas de seus mosteiros. No Arquivo Distrital de Braga,

³⁴ Cf. LAUWERS, Michel. *La mémoire des ancêtres l'ê souci dès morts – morts, rites et société au Moyen Âge* (Diocèse de Liège, XI-XII Siècles). Paris: Beauchesne, 1996.

³⁵ Dietário dos monges de São Bento, In: *Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro – Abbadia Nullius de N.S do Monteserrate – O seu histórico desde a fundação até ao anno de 1927*. Rio de Janeiro. [s.n.], 1927. A principal função do Dietário era manter a memória dos monges, tecendo muitos elogios. Aqui indicamos “dietário” com maiúsculas quando referirmos à obra como um todo. Nas notas, Dietário I é uma referência à documentação dedicada aos abades.

³⁶ Dietário/ BA. BNRJ. Manuscritos, loc. 10,2,002.

³⁷ Em 2009, o Dietário do mosteiro da Bahia foi publicado pela EDUFBA. Apesar de termos consultado o exemplar depositado na Biblioteca Nacional, preferimos fazer uso da referida publicação, por conta de sua divulgação mais ampla. *Dietário do Mosteiro de São Bento da Bahia*: Edição diplomática. Salvador: EDUFBA, 2009. A partir daqui os Dietários serão referenciados por: Dietário/BA ou RJ.

referentes às casas beneditinas da América portuguesa no século XVII, estão preservados os respectivos “Estados”: Rio de Janeiro (1620-1623; 1648-1652; 1652-1657; 1657-1660; 1663-1666), Bahia (1652-1656; 1657-1660; 1663-1666; 1666-1669), Pernambuco (1657-1660; 1660-1663; 1663-1666), Santos (1650-1656) e Paraíba (1654-1657). Não existe conjunto documental com tamanha minúcia sobre a administração de uma “casa” seiscentista, em que pesem as lacunas temporais. Nele estão presentes, do gasto com o peixe ao gasto com a compra de escravos, do quanto se arrecadou com a venda de gado ao que se conseguiu na de aguardente, enfim, do quanto se devia a um ferreiro ao quanto ficou devendo um capitão. Além dos “Estados”, do referido arquivo, fizemos uso das atas de reuniões ocorridas em mosteiros portugueses e que estabeleciam diretrizes para as casas beneditinas do Brasil. Tais documentos constituíam importantes instrumentos formais de comunicação entre os diversos mosteiros.

Não ficamos limitados aos documentos monásticos. Ao cruzarmos fontes de natureza diversa, ampliamos a perspectiva relacional. Foram fundamentais as análises de documentos depositados no Arquivo Histórico Ultramarino, através de sua versão digitalizada pelo Projeto Resgate, no Arquivo Nacional Torre do Tombo, na Biblioteca da Ajuda, na Biblioteca da Universidade de Coimbra, na Biblioteca Municipal do Porto, no Arquivo Distrital de Braga, no Arquivo Geral de Simancas, no Arquivo dos Jesuítas em Roma e na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. A junção de documentos de distintos estatutos e depositados em diversas instituições fez parte de um esforço na construção do objeto, que requereu perspectivas diversas em sua execução.

Foi possível acompanhar as visões e implicações de outros vassallos de diferentes posições sociais em relação à Ordem. Ao mesmo tempo, a documentação foi imprescindível na recuperação das relações que a Ordem mantinha com estes vassallos e também com os centros decisórios. Em suma, ao consultar documentos além dos produzidos pela própria instituição, foi possível fomentar perspectivas mais amplas em relação às tensões que faziam parte da cultura política do período. Uma definição de “cultura política” para o período estudado pode ser vislumbrada nos inúmeros trabalhos que nos últimos anos buscam entender as diversas formas de governo do Império e suas partes constituintes. No geral, defini-se tal cultura como um conjunto de estratégias e redes de comunicação, com vocabulário próprio, e que ocorrem em uma sociedade com peculiar hierarquização social, balizada, inclusive, em seu sistema normativo. Um balanço crítico dos estudos sobre cultura política pode ser consultado em textos dos historiadores Maria Fernanda Bicalho, Maria de Fátima Gouvêa e

Diogo Ramada Curto³⁸. Em recente artigo, dialogando com Fernanda Olival, Evaldo Cabral de Mello e, sobretudo, com Nuno Gonçalo Monteiro, Maria Fernanda Bicalho apontou alguns aspectos que balizaram a cultura política no Antigo Regime, como a “economia da mercê” e a hierarquização socioeconômica, com ênfase no estatuto de “nobreza da terra”. Tratando de uma sociedade escravista, a autora chamou atenção para outra característica de tal cultura política: a importância de instituições como mediadores das tensões, mormente os poderes municipais. Também em 2005, Maria de Fátima Gouvêa demonstrou as conexões historiográficas que abarcaram a cultura política da América Ibérica. Ao dar ênfase à historiografia que se dedicou a Espanha, a autora apontou como problemáticas deste espaço foram fundamentais no refinamento das questões concernentes a América portuguesa. Ao tratar da cultura política do Brasil durante o Antigo Regime, Gouvêa atenta para relevância das redes governativas e para o tempo administrativo em sua formação. Já Diogo Ramada Curto realizou um mapeamento da cultura política em Portugal nos séculos XVI e XVII, traçando um panorama das principais relações em jogo. Alguns dos comportamentos salientados pelo historiador foram reproduzidos na América portuguesa e adaptados a realidade de uma sociedade escravista. Traços de “culturas políticas” impregnam a documentação por nós consultadas, ela própria fruto de tais traços.

Na leitura das documentações, mantivemos o foco sobre as zonas de contato dos atores. Privilegiamos também as trajetórias dos religiosos e os cruzamentos entre elas, assim como suas intercessões com as trajetórias de outros vassallos. O tecido social que surgiu destas leituras tornou-se bem complexo se comparado a uma abordagem que apenas considerasse a instituição com “I” maiúsculo. Isto exigiu o uso de construções diacrônicas, pois a mobilidade característica das relações pode ser melhor exposta. Contudo, a sincronia está presente, por exemplo, na diferenciação entre a geração de monges que fundaram as primeiras casas beneditinas na América portuguesa e a geração que colocou em xeque as lideranças monásticas oriundas de Portugal. Daí o recorte cronológico: de cerca de 1580 a cerca de 1690. Período esse que estende desde a instalação da Ordem na América portuguesa, em meio a um movimento de reforma da instituição no Reino, até o momento em que se propôs a

³⁸ BICALHO, Maria Fernanda. Conquista, mercês e poder local: a *nobreza da terra* na América portuguesa e a cultura política do Antigo Regime. *Almanack Braziliense*. Nov/2005. v. 2, p. 21-34. Disponível em: http://www.almanack.usp.br/PDFS/2/02_forum_2.pdf. Acesso em 27 de outubro de 2006. GOUVÊA, Maria de Fátima da Silva. Diálogos historiográficos e cultura política na formação da América Ibérica. In: SOIHET, Rachel; BICALHO, Maria Fernanda; GOUVÊA, Maria de Fátima da Silva (Org.). *Culturas políticas: ensaios de história cultural, história política e ensino de história*. Rio de Janeiro: MAUD, 2005. p. 67-84. CURTO, Diogo Ramada. A cultura política. In: MAGALHÃES, Joaquim Romero. (Coord.) *História de Portugal. No Alvorecer da Modernidade (1480-1620)*. Lisboa: Editorial Estampa, 1998. p. 111-137.

reformação da própria província, em vias de contundentes contestações de sua sujeição. O que ocorreu em meio a estes cento e dez anos que possibilitou tal conjuntura?

O diálogo travado com os pressupostos teórico-metodológicos surgirá ao longo dos capítulos. Adiantamos apenas que não o entendemos como uma camisa de força pronta a moldar as análises, mas sim como um campo que propicia o refinamento da investigação. Nessa perspectiva, cabe ressaltar que autores do campo das ciências sociais, como Victor Turner³⁹, Marcel Mauss⁴⁰ e Pierre Bourdieu⁴¹, entre outros, foram fundamentais na apreensão dos mecanismos presentes nas relações tecidas entre os vários personagens, entre os grupos e instituições além do espaço claustal.

Quanto à abordagem geral, cabe salientar a escolha pela história social, que não consideramos como exclusividade da esfera quantitativa⁴². Acreditamos que a simples visibilidade de dados, a realização estatística e a sua posterior análise – uma espécie de relatório de repertórios pretéritos –, não substituem, ou oferecem concorrência à narratividade da trajetória institucional. Fazemos uso de tabelas e gráficos não com intenção de dar maior cientificidade ou buscar direto acesso ao corpo social estudado. A operacionalização de tais recursos visa a melhor compreensão de determinadas configurações. São, pois, o ponto de partida para percebermos interdependências, tensões, relações entre sistemas normativos e comportamentos, questões pertinentes à história social buscadas nas análises empreendidas. Preferimos sacrificar a precisão de um determinado enquadramento de grupo, o que poderia conferir rigidez, em nome da constituição de configurações mais flexíveis que não engessam as relações. Apostamos nas movimentações.

*** **

Alguns vestígios de cultura material e imagens são, muitas vezes, mais eloquentes do que fragmentos de textos impressos ou manuscritos em papéis avelhantados. São indícios que

³⁹ TURNER, Victor. *Dramas, campos e metáforas*: ação simbólica na sociedade humana. Niterói: EDUFF, 2008.

⁴⁰ MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: _____. *Sociologia e antropologia*. vol. II. São Paulo: EDUSP, 1974.

⁴¹ BOURDIEU, Pierre. Marginalia. Algumas notas adicionais sobre o dom. *Mana*. 1996, v. 2, nº2, p. 7-20; BOURDIEU, Pierre. *Razões práticas*: sobre a teoria da ação. Campinas: Papyrus, 1996; BOURDIEU, Pierre. *O que falar quer dizer*. A economia das trocas lingüísticas. Lisboa: Difel, 1998; BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 2007.

⁴² Simona Cerutti destacou que durante considerável tempo, para a historiografia de uma forma geral, “não existia história social a não ser quantitativa”. CERUTTI, Simona. Processo e experiência: indivíduos, grupos e identidades em Turim no século XVII. In: REVEL, Jacques (Org.). *Jogos de escalas*: A experiência da microanálise. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998. p.182.

engatilham reflexões sobre contextos que aparentemente podem ser interpretados como desconexos. Por isto, cinco destes resquícios são aqui evocados não com intenção de uma análise iconológica, mas para apresentar possibilidades de uma história social sobre uma ordem religiosa que seguiu caminhos que constantemente se bifurcaram e se reencontraram. Funcionarão, esperamos, como uma representação muito em voga no período estudado – as figuras de convite.

O primeiro vestígio é uma escultura feita em 1526 por Alonso Berruguete (1490-1561) para ornar o gigantesco altar-mor da igreja do mosteiro de São Bento de Valladolid, e que hoje se encontra no Museu de São Gregório, na mesma cidade. Entre as dezenas de cenas representadas no retábulo, como as da Virgem, passagens bíblicas e da vida do patriarca São Bento, uma em particular mereceu nossa detida atenção, justamente por não fazer parte da hagiografia escrita por Gregório Magno. Na escultura de meio relevo, São Bento está atrás de dois homens que trabalham manualmente, onde um se encontra descalço com um cântaro nas mãos enquanto outro empunha uma enxó. São Bento comanda a ação que se desenrola, aparentemente, fora do espaço claustral. Os dois homens não são monges, como deixa entrever suas vestes. São dois lavradores. O patriarca não está comandando o Ofício Divino, mas o trabalho manual de dois leigos.



Figura 4 - Detalhe do retábulo do Mosteiro de São Bento de Valladolid.

Ainda acompanhando a Ordem em território espanhol, o segundo vestígio é uma gravura, publicada em 1609 no frontispício da *Crônica General de la Orden de San Benito*,

que frei Antonio Yepes, abade de Valladolid publicou em 1610. A gravura é emoldurada por pares de santos da Ordem beneditina. A ideia geral da representação é demonstrar, através de “monges ilustríssimos”, o quanto a Ordem estava espalhada pelo mundo. São Gregório na Itália, São Bernardo na França, Santa Irene em Portugal e São Ruperto na Alemanha, foram quatro dos dezoito santos representados. Coroando a gravura, está Nossa Senhora com o menino Jesus e diametralmente em oposição estão as armas da Congregação beneditina de Valladolid – um castelo e um leão com um báculo entre as patas dianteiras. Era o escudo de uma família. Família espiritual. O mesmo escudo, com mínimas variações, foi adotado pela recém congregação portuguesa, que no final do século XVI vinculou os mosteiros beneditinos dispersos. Após 1640, o leão e o castelo provocaram alguns constrangimentos aos “bentos portugueses”.

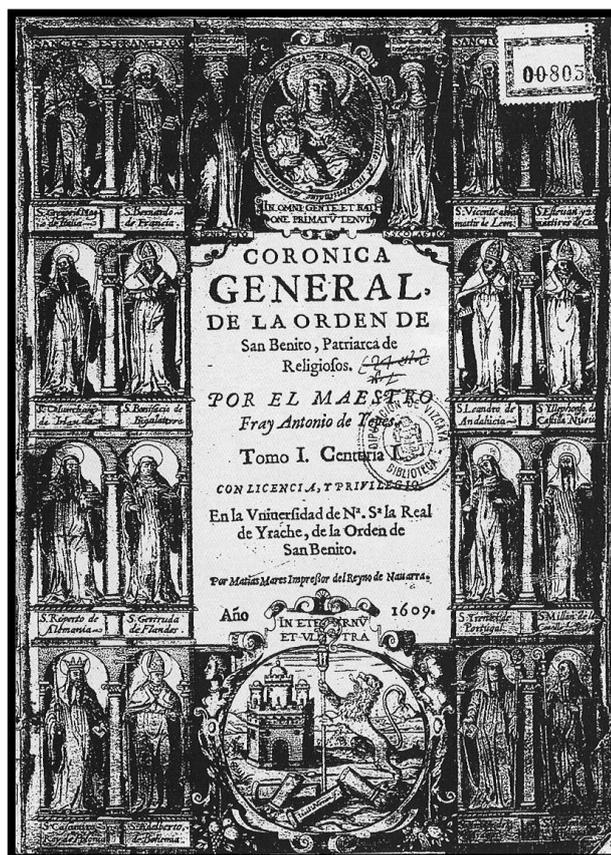


Figura 5 - Frontispício da *Coronica General de la Orden de San Benito*.

Os monges que formaram a Congregação beneditina Portuguesa em meados do século XVI partiram de Valladolid para Tibães. Nos corredores deste mosteiro se encontra nosso terceiro vestígio. Tibães era o “mosteiro mãe” dos beneditinos portugueses, e de sua sala capitular partiam determinações que geriam diversos cenóbios, inclusive os que estavam

além-mar. O corredor que dava para esta sala foi decorado com quadros de monges considerados distintos. Pela forma de suas composições percebe-se que o pintor anônimo não estava preocupado em retratar poses rebuscadas. Existe uma formulação. Os monges são representados de corpo inteiro, com uma cruz peitoral e um livro entre as mãos. Na frente dos religiosos, inscrições salientam suas posições sociais. Em um quadro está escrito: “O Reverendo frei Pedro de Souza da Ilustre casa dos Condes de Castelo Melhor, monge desta Congregação e geral dela, confessor de El Rei D. Afonso VI e de seu irmão, o príncipe D. Pedro, doutor pela Universidade de Coimbra, presidente da mesa dos regulares e bispo eleito de Angra. Faleceu em 1668”. No outro, lê-se: “D. frei Antonio Telles da Silva da ilustre Casa dos Condes de Villa Maior, filho desta Congregação, nomeado Bispo do Funchal em 1674, de que tomou posse em 1675. Faleceu em 1682”. A lembrança de filhos respeitáveis era acionada nas paredes do principal corredor do mosteiro. Os monges eram especialistas na memória de certas “gentes de qualidades”, principalmente quando as tinham entre seus muros.

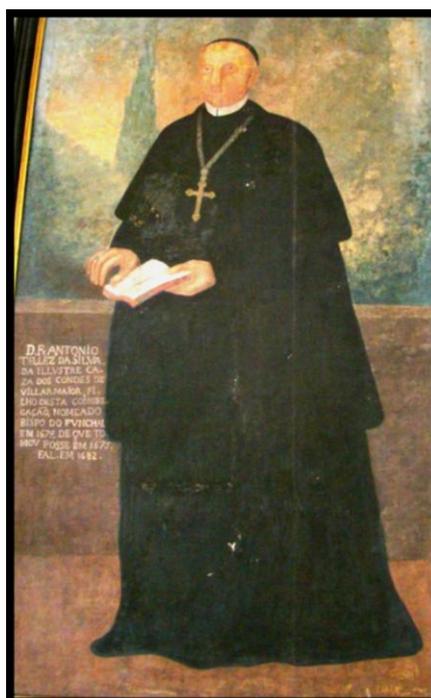


Figura 6 - Pintura no corredor do Mosteiro de Tibães. Pintor anônimo.

Se os nomes dos “benfeitores” seiscentistas já não são atualmente proferidos em missas solenes, pelo menos algumas inscrições em mármore teimam em atravessar os séculos. Nosso quarto resquício pode ser literalmente pisado na Igreja de Monteserrate do Rio de Janeiro. É o tumulo de Dona Vitória de Sá, que foi casada com um espanhol nomeado

governador do Paraguai. Esta “dona” auxiliou os beneditinos no processo de territorialização da capitania do Rio de Janeiro. Em sua campa, o tempo ainda não apagou as duas partes significantes da memória gravada em mármore, o brasão de sua família e a inscrição “Sepultura da doadora Da. Vitoria de Sá – Falleceo aos 26 de agosto de 1667”. Em diversas situações, membros “das melhores famílias da terra”, como a de Vitória de Sá, estiveram sob a sombra dos mosteiros e vice-versa.



Figura 4 – Túmulo de Vitória de Sá – Igreja do Mosteiro do Rio de Janeiro.

Em São Paulo, um dos “melhores da terra”, Amador Bueno, teve sua memória associada ao mosteiro beneditino. O último resquício evocado pode ser visto no Museu de Arte de São Paulo. O quadro pintado em 1931 por Oscar Pereira da Silva tem por título: “A renúncia de ser rei – Aclamação de Amador Bueno”. Nitidamente, a obra acompanha as tintas que frei Gaspar da Madre de Deus, cronista da Ordem, usou ao descrever o episódio de lealdade de Amador Bueno a D. João IV. No quadro, vemos “o aclamado” um tanto hesitante frente aos que o queriam como rei dos castelhanos. O ímpeto maior de fiéis vassalos ao rei

português fica por conta dos monges beneditinos que cercam Amador Bueno. O abade, com báculo e mitra, é representado à frente, em atitude de proferir gritos aos circundantes. O mosteiro serve como fundo do cenário de um dos mais conhecidos mitos da fidelidade à Coroa portuguesa no Brasil.



Figura 5 - Pintura de Oscar Pereira da Silva, 1931. Museu de Arte de São Paulo

Não consideramos que tais imagens, de matrizes artísticas e épocas distintas, determinem uma continuidade iconográfica homogeneizadora. Longe disso. Servem como um instigante mote a problemáticas que serão abordadas – tópicos beneditinos. Uma certa dose de aleatoriedade ditou as escolhas destas imagens, desafiando a tentação ordenadora a que o historiador é constantemente atraído. Em momentos diferentes deste trabalho, fomos confrontados com estes resquícios materiais e outros. Apesar de nossas fontes serem fundamentalmente textuais, foi impossível não ter o olhar atraído para quadros, gravuras, esculturas e obras de natureza diversa que expõem, acima de tudo, as interações sociais dos monges e demonstram que as “paisagens” não são tão invisíveis assim.

Os capítulos subsequentes tratarão de monges que governavam trabalhos manuais de leigos, agindo como São Bento na escultura de Berruquete; da imbricação dos beneditinos portugueses e espanhóis, como nos brasões de suas casas; da honra, hierarquização e presença de famílias externas aos claustros, como nos quadros de Tibães; de comportamentos de famílias como a de Dona Vitória de Sá e ainda de outras que não tiveram seus nomes

gravados na pedra em uma igreja; e de diversos momentos de tensão na cultura política como o pintado por Oscar Pereira. Os resquícios visuais também fazem parte das relações e encerram lógicas. São, pois, mais que detalhes.

No primeiro capítulo, traçaremos os contextos da formação e expansão da Congregação beneditina portuguesa. Atentaremos para as relações entre a Ordem e a Coroa. Acreditamos que o fato dos beneditinos terem aportado na América portuguesa no começo do período filipino é extremamente significativo e encerra relações que extrapolavam os interesses claustrais.

O segundo capítulo é dedicado às dinâmicas iniciais de inserção dos religiosos no processo de territorialização. Demonstraremos que as relações dos mosteiros com seus benfeitores, através das inúmeras doações, ultrapassavam a conhecida “compra de um lugar no céu” ou os “favores das divindades” em colheitas. As doações acionavam uma rede de reciprocidades. As relações do mosteiro com seus benfeitores podem ser entendidas como parte da cadeia de obrigações – dar, receber, retribuir⁴³ – essencial nas reciprocidades políticas, econômicas e sociais no Antigo Regime⁴⁴. Buscar-se-á, principalmente, identificar os grupos sociais que bancaram a instalação da Ordem além-mar e as dinâmicas devocionais envolvidas no processo. As devoções encerram mais do que meras práticas rituais, elas mobilizam e são mobilizadas por sociabilidades. No caso dos beneditinos na América portuguesa, podem ser percebidos aspectos devocionais que extrapolavam os limites do claustro e ultrapassavam a invocação dos santos do panteão da Ordem, indicando certas interações dos religiosos com os demais vassalos e com as crenças.

No terceiro capítulo, enfocaremos as invenções hierárquicas, uma aproximação do perfil social dos monges, buscando inscrevê-lo nas estratégias e interações empreendidas pelos mesmos. Com os dados fragmentados que obtemos foi possível visualizar uma silhueta do beneditino que habitou a América portuguesa. Essa abordagem possibilita a percepção da

⁴³ Cf. MAUSS, op. cit. p. 40-184.

⁴⁴ Angela Barreto Xavier e Manuel Antônio Hespanha salientaram a importância do ato de dar como algo distintivo de extrema importância na hierarquização da sociedade de Antigo Regime. Cf. XAVIER, Ângela Barreto; HESPANHA, António Manuel. As redes clientelares. In: HESPANHA, António Manuel. (Coord.). *História de Portugal: o Antigo Regime (1620-1807)*. Lisboa: Editorial Estampa, 1998. p. 339-349. Sobre as dádivas e as cadeias que criavam em sociedade do Antigo Regime, uma consistente síntese do debate se encontra em: GANDELMAN, Luciana. “As mercês são cadeias que não se rompem”: liberalidade e caridade nas relações de poder do Antigo Regime Português. In: SOIHET, Rachel; BICALHO, Maria Fernanda Baptista; GOUVÊA, Maria de Fátima Silva. *Culturas políticas: ensaios de história cultural, história política e ensino de história*. Rio de Janeiro: Mauad, 2005. p. 109-126.

inserção da Ordem, pois leva em consideração, como afirmou Simonna Cerutti, que “indivíduos e instituições são feitos, em suma, da mesma matéria”⁴⁵.

O quarto capítulo não tem por finalidade traçar uma história econômica da ordem beneditina na América portuguesa, nem tampouco elencar aspectos materiais para a formação de um minucioso relatório de seus bens, ou mesmo buscar uma possível racionalidade econômica nas transações em que se envolveu. Seu objetivo é um pouco menos prosaico, pois parte do princípio de que as relações econômicas engendram e são engendradas, antes de tudo, por relações sociais, entendidas como relações de pessoas e grupos⁴⁶. Nesse sentido, as relações sociais observáveis nas interações que podemos denominar de “econômicas” nos parecem um foco relevante das lógicas de inserção de uma instituição religiosa em uma sociedade de Antigo Regime, em que possíveis estratégias e interesses atravessavam pontos de interação da comunidade. As práticas de registro de tais relações – em grande ênfase nos Livros de Tombo e nos Estados dos mosteiros – apontam o grau de interações e interdependências entre a Ordem, a Coroa, os demais vassallos e instituições.

No quinto e último capítulo, trataremos, sobretudo, de um momento de crise na Congregação beneditina portuguesa. Um período em que ela se viu perante a ameaça da autonomia de sua “Província do Brasil”. A documentação referente a tal crise remonta à década de 50 do século XVII, tendo desdobramentos nos anos posteriores atingindo seu ápice nas décadas de 80 e 90, até se dissipar, mas não totalmente, no início do século seguinte. Tal dinâmica indica as gradações da inserção dos beneditinos na América portuguesa.

Durante a pesquisa, como pode ser notado na organização dos capítulos, a perspectiva relacional foi o fio condutor. Em outras palavras: o que será tratado nos capítulos necessariamente não se encerra em um único sentido. As relações entre os temas abordados formam uma espécie caleidoscópico. Por isto, alguns nomes e situações serão recorrentes ao longo das reflexões, tecendo uma ampla trama com a trajetória da própria instituição, principal ator deste estudo.

⁴⁵ CERUTTI, op.cit., p. 201.

⁴⁶ GRENDI, Edoardo. Microanálise e história social. In: OLIVEIRA, Mônica Ribeiro de; ALMEIDA, Carla Maria Carvalho de. (Org). *Exercícios de micro-história*. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2009. p. 19-38.

Capítulo 1

Comunidades religiosas

1.1 Uma ordem antiga

Os beneditinos conhecem muito bem o peso da palavra tradição. Enquanto a Ordem de São Francisco foi fundada no século XIII e a jesuítica no XVI, os monges de São Bento remontam ao século VI. Seu fundador, Bento de Núrsia, considerado pelos católicos o “patriarca dos monges ocidentais”, foi um abade “italiano” que teve sua vida narrada no segundo livro dos *Dialógos* do papa Gregório Magno⁴⁷. É desta fonte que podemos extrair poucas informações sobre a vida daquele que foi considerado “o pai da Europa” pelo papa Pio XII. Boa parte da hagiografia escrita por Gregório Magno é repleta de tópicos que enfocam as *mirabilias* produzidas por Bento. Nos relatos é ressaltado o seu constante trânsito: saído de Roma para o monte Subiáco, e deste para Monte Cassino, onde estabeleceu sua primeira comunidade. Eis uma característica importante na fundação da Ordem e que vai se consolidar como tópica – a difusão das comunidades.

Na narrativa de Gregório Magno, ficam patentes as dificuldades em torno das crises de autoridade enfrentadas por Bento de Nursia. Entre estas arengas está a passagem em que Bento entra em conflito com um sacerdote de nome Florêncio. Segundo a hagiografia, a inveja de Florêncio foi motivada porque Bento adquirira muito prestígio e “ademais muitos eram incessantemente atraídos para uma vida melhor pela fama de sua reputação”⁴⁸. Como esta passagem, outras enfatizam, sobretudo, a formação de uma comunidade e o esforço empreendido pelo seu primeiro abade. Deste modo, São Bento tornou-se um modelo para outros administradores da vida monástica.

O que conduz a comunidade beneditina é uma regra escrita no século VI, atribuída a seu patriarca⁴⁹. O milenar sistema normativo possui setenta e três capítulos e um prólogo, e seus preceitos buscam o equilíbrio da vivência monástica, o que acabou originando o conhecido lema *orat et labora*. A Regra vai além de um mero sistema legislativo. Antes de tudo, é um “manual de bom comportamento” e instrumento civilizatório, pois nela algumas

⁴⁷ GREGÓRIO MAGNO. *Vida e milagres de São Bento*: Segundo Livro dos Diálogos. Rio de Janeiro: Editora Lumen Christi, 2005.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 46.

⁴⁹ *A Regra de São Bento*. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 2003. A partir daqui será referida apenas como RB, de acordo com a convenção dos institutos monásticos.

idiossincrasias e constrangimentos da vivência comum estão a serviço de um disciplinamento dos corpos.

A Regra de São Bento, como ficou conhecida, estabelece as formas como deveriam ser distribuídos os cargos dentro da comunidade, assim como os recursos. Estipula também um sistema de penalidades e as devidas coerções aplicadas na tentativa de manter a coesão de seus membros. Em suma, a Regra se tornou um potente elemento agregador na medida em que era item comum de diversas comunidades monásticas.

O período entre os séculos VIII e XII é considerado a idade de ouro do monaquismo ocidental. De acordo com Lester K. Little, nosso imaginário sobre os modos da vida monástica, com as “sonoridades da salmodia e das imagens das igrejas altivas, de filas de silhuetas pretas encapuzadas e de claustros banhados de serenidade”, foi consolidado pelas vivências claustrais deste período⁵⁰. Esta imagem, que evoca o ascetismo do grupo, forjou um senso comum em relação aos monges – o cotidiano monástico como uma experiência praticamente estática. Ao longo deste estudo buscaremos demonstrar vários contrapontos a esta idealização do comportamento religioso.

No século VIII, os monges aconselhavam Carlos Magno, assim como oravam pelo sucesso de seus exércitos. Desde os primórdios, houve uma estreita relação entre os nobres e os religiosos, inclusive nos negócios da guerra.

Em 11 de setembro de 910, foi fundada a abadia de Cluny através da doação de uma *villa* próxima de Mâcon realizada por Guilherme, o Piedoso, Duque da Aquitania. Quem recebeu tal doação foi Bernon, abade de Baume-les-Messieurs e primeiro abade de Cluny. A partir deste cenóbio desenvolveu-se uma ordem de beneditinos reformados – os cluniacenses, cuja concepção primordial era o retorno aos preceitos fundamentais da regra de São Bento. Inicialmente, Cluny foi colocada diretamente sobre a proteção do papado, mas a comunidade tinha livre escolha no que dizia respeito à eleição de seus abades. Aos poucos, Cluny conseguiu reunir cabedal e prestígio suficientes para se manter independente das esferas de poder, tanto espiritual quanto temporal, até cerca de 1200. Seus monges usavam hábito preto e por isso ficaram conhecidos como “monges negros”⁵¹.

⁵⁰ LITTLE, Lester K. Monges e religiosos. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean Claude (Org.) *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. Bauru/São Paulo: EDUSC, 2006. p. 225.

⁵¹ “A vida ascética estava associada com tecidos grosseiros e escuros, assim como a vestimenta de luto que podia ser preta, mas também parda ou em tons de marrom e feita de tecido bruto de cor escura. Com a uniformização da roupa monástica, o uso do tecido negro aumentou. Um dos deveres formais do monge era vestir luto. Pelo século XI, os beneditinos eram conhecidos como *nigri monachi*, os monges negros. O hábito de seus sucessores, reformados do século XI, os cluniacenses, será da mesma cor”. HARVEY, John. *Homens de Preto*. São Paulo: UNESP, 2003. p. 59. [grifo nosso]

Os abades cluniacenses foram lembrados por suas administrações, marcando uma transformação na maneira como eram percebidos os abaciados, isto é, com certa reverência a quem ocupava o posto. Desta forma, o abaciado de Eudes (927-942) marcou a ascensão da Ordem e o de Hugues de Semur (1049-1109) destacou-se pela expansão de Cluny. Etapas de ascensão, expansão e declínio sempre vinham assinaladas com a expressão “sob o abaciado de”.

Os cluniacenses tiveram grande penetração na esfera da realeza e, inclusive, auxiliaram Afonso VI de Leão e Castela na reconquista da Península Ibérica. O modelo cluniacense acabou se impondo na vida monástica europeia. Foi estabelecida uma rede que se estruturava de forma piramidal, com a abadia-mãe na cabeça e os membros sendo formados por outras abadias e priorados. As decisões eram tomadas pelo topo da pirâmide em reuniões onde eram instituídos os “capítulos gerais”, nelas eram tomadas as decisões e as adaptações dos sistemas normativos.

Em Cluny, o ritual litúrgico era a essência da vida em comunidade, por isso, os monges eram liberados dos serviços braçais para participarem dos cultos. Nessa perspectiva não mediram esforços para o embelezamento das igrejas, onde passavam a maior parte do tempo. Cluny se transformou em uma “cidadela celeste”. Apesar da vivência dos religiosos se dar no interior desta “cidadela”, surgiram, como destaca Andre Vauchez, “laços de parentesco e solidariedade, que não tardaram a se estabelecer entre os abades da casa-mãe e os grandes deste mundo, cuja ação eles se esforçavam por influenciar”⁵².

Os cluniacenses tiveram oposição. No século XII, foi fundada a Ordem de Císter, por Roberto, abade de Molesmes. A ideia básica era a observância literal da Regra de São Bento e o afastamento do modo de vida cluniacense, considerado exageradamente abastado. Para alcançarem esta finalidade, os cistercienses pregavam o retorno aos trabalhos manuais e o despojamento das igrejas. Ainda no século XII, um dos monges cistercienses mais importantes para o estabelecimento do novo *modus vivendi* foi Bernardo de Claraval. Bem conhecidas são suas cartas para Pedro Abelardo, abade cluniacense. Nas missivas, condenava o que considerava os excessos da Ordem alheia.

Segundo Georges Duby, apesar de dividir os irmãos conforme a origem social – monges do coro, trabalhadores espirituais letrados e monges conversos, trabalhadores braçais, oriundos da “raia miúda” – os cistercienses restabeleceram o contato direto de seus monges com a terra. Neste sentido, no início do século XII “defrontavam-se no monaquismo ocidental

⁵² VAUCHEZ, Andre. *A espiritualidade na Idade Média ocidental (séculos VIII a XIII)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995. p.44.

dois sistemas nitidamente antagônicos”⁵³. A “economia cisterciense” se tornou exterior, dependente do “crescimento contínuo das rendas em dinheiro”. Apesar dos esforços do abade Pedro, “O Venerável”, o abastecimento de Cluny ficou muito fragilizado a partir de 1120. Todavia, ele “não imitou Cister e nada fez para que os monges cluniacenses se entregassem aos trabalhos agrícolas. Condenou o emprego de serviçais assalariados no interior do claustro; pôs a trabalhar os *conversi barbati*, os conversos sem formação intelectual”⁵⁴. O trabalho dos conversos não foi imposto por motivos estritamente econômicos, por isto eles não foram enviados para a labuta agrícola além das cercas monásticas. A intenção era seguir ainda mais os preceitos de São Bento, para quem a ociosidade era “inimiga da alma”.

Já o sistema cisterciense fazia crescer o cabedal fundiário ao se opor à decoração suntuosa dos santuários. Os recursos eram canalizados, fundamentalmente, para o incremento da própria produção agrícola. Isto levou a uma situação paradoxal no monaquismo ocidental: a existência de uma ordem religiosa próspera e abastada, mas que tinha membros vivendo de forma austera e frugal.

O “beneditismo” na Europa caminhou *pari passu* com a formação de cidades e com o desenvolvimento agrícola. Destacável, também, era a inserção social dos monges, contando inclusive com vinculações aos poderes locais. Em Portugal, os beneditinos se expandiram com êxito.

1.2 Congregação dos monges negros

Para os monges de São Bento, em território português, o século XVI foi marcado por uma inflexão – a criação da Congregação beneditina. A reunião dos vários mosteiros dispersos ao redor de uma única abadia e com o estabelecimento de estatutos comuns foi um instrumento eficaz na busca pela homogeneização dos comportamentos, inventando novas formas de pertencimento à comunidade religiosa.

Em território da Península Ibérica, no século X, estavam dispersas “verdadeiras ilhas monásticas que observavam a regra beneditina e conheciam pelo menos alguns aspectos do monaquismo carolíngio”, destaca José Mattoso⁵⁵. No século XII, duas ordens oriundas dos preceitos do patriarca São Bento, a de Cister e a de Cluny, estavam presentes em Portugal.

⁵³ DUBY, Georges. *Senhores e camponeses*. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p.93.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 94

⁵⁵ MATTOSO, José. *Religião e cultura na Idade Média portuguesa*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1982. p. 81.

Entretanto, o estudioso da vida monástica beneditina, Geraldo Coelho Dias, afirma que a “benetinizacão” monástica da Península, oposto ao promulgado por antigos cronistas, foi obra dos monges cluniacenses⁵⁶. Afirmacão confirmada por José Mattoso, para quem os costumes da conhecida abadia borgonhesa serviu como modelo para os mosteiros beneditinos da Congregacão portuguesa até o século XIX⁵⁷. A presença dos mosteiros beneditinos em Portugal, notadamente de influência cluniacense, dominou a região Norte, influenciando profundamente em diversos aspectos socioeconômicos. Os mais importantes mosteiros beneditinos fundados em Portugal durante a Idade Média foram os de Paço de Sousa (antes de 994), Santo Tirso (século X), Vairão (século X), Pendorada (antes de 1054), Tibães (antes de 1071), Pombeiro (antes de 1102), Travanca (antes do século XII) e Cucujães (século XII)⁵⁸. Durante os séculos IX e XII perdeu-se a tradicão do sistema de congregacões monásticas, o que garantia certa observância entre as casas, assim como um maior controle e uma melhor distribuicão do poder decisório⁵⁹. As casas monásticas estavam mais independentes.

Durante o século XIII houve um processo de “senhorializacão” dos abades, ou seja, tais autoridades eclesiásticas ganharam maiores autonomias no concernente à administracão dos bens temporais. Com isto, o cargo de prior tomou certa relevância no governo espiritual das casas. Em relacão à organizacão, durante o final da Idade Média, os mosteiros beneditinos mantinham-se rigorosamente autônomos, embora houvesse uma pífia comunicacão entre as casas. De acordo com José Mattoso, nomeadamente na diocese do Porto, o modelo de Cluny foi responsável por um aumento do nível de vida, graças a novos comportamentos e incremento na administracão fundiária além da “atençãõ prestada aos edifícios e à sua decoracão monumental; *elevacão do abade ao nível social de “senhor”*; introduçãõ de novas formas de sufrágio pelos defuntos, com influência no sentimento religioso popular”⁶⁰.

É correto afirmar que durante a Idade Média, a região Norte de Portugal apresentou um desenvolvimento que ocorreu em grande medida graças à açãõ dos mosteiros beneditinos e que os vínculos com a nobreza foram fundamentais para esta configuracão. Todavia, ao final deste período, sobretudo a partir da segunda metade do século XIV, os monges já não contavam tanto com o esplendor econômico e social que os caracterizavam. Uma crise de

⁵⁶ AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.). *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Rio do Mouro: Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, 2001. p. 381-385.

⁵⁷ MATTOSO (1982), op. cit. p. 57.

⁵⁸ Os detalhes de cada casa monástica podem ser consultados em, SOUSA, Gabriel. Beneditinos. In: ANDRADE, António Alberto Banha de. *Dicionário de História da Igreja em Portugal*. Lisboa: Editorial Resistência, 1983. p. 341-407.

⁵⁹ MATTOSO (1982), op. cit. p.181.

⁶⁰ *Ibidem*, p.72. [grifo nosso]

autoridade se instalou entre os beneditinos portugueses, afetando sobremaneira o poder outrora exercido pelos religiosos e aumentando ainda mais o isolamento de suas casas monásticas⁶¹. Tal situação era disseminada em toda a Península Ibérica. Em meados do século XIV, algumas abadias beneditinas simplesmente desapareceram da Espanha, varridas por problemas financeiros e por constante desprestígio dos religiosos⁶².

Entre os anos de 1566 e 1590, os mosteiros beneditinos de Portugal sofreram uma profunda reforma⁶³. O movimento de reformação deu-se, principalmente a partir de três visitas⁶⁴. As mudanças, na esteira das tridentinas (1545-1563), foram implementadas por Bulas do Papa Pio V (1504-1572). Estas bulas tentaram reforçar a observância a Regra de São Bento e executaram a união dos cenóbios em uma congregação⁶⁵. O mosteiro de Tibães, na região de Braga, ficou sendo o centro da recém-criada Congregação Portuguesa. No primeiro Capítulo Geral, realizado nesse mosteiro em 1570, confirmaram-se as Bulas papais, reafirmando a eleição trienal de abades para os mosteiros. Os Capítulos Gerais eram grandes assembleias da congregação que se realizavam de três em três anos com a presença do abade geral, abades, priores, definidores, visitantes e procuradores. Esses capítulos foram responsáveis pela consolidação e renovação da vida monástica no Império português. Eram neles que se elegiam os abades e demais cargos. Os registros de tais reuniões se encontram nos denominados “bezerros”.

Interessante notar, que o início da restauração da Ordem em Portugal foi incumbência de monges oriundos do Mosteiro de Monteserrate, na Catalunha, região que foi pouco afetada pela crise monástica⁶⁶. Cerca de cem anos depois, o cronista beneditino frei Leão de São Thomas narrava o acontecido:

Era D. Antonio da Silva fidalgo de tanta virtude e zelo que logo procurou por um efeito a reformulação de seu mosteiro e para este fim pediu cartas a Rainha D. Catharina (que por morte de seu marido D. João III, seu marido, governava naquele tempo Portugal, em nome de seu neto o Rei D. Sebastião, que tinha então 4 anos de idade). Pediu como digo cartas a Rainha para sua

⁶¹ Ibidem, p. 226-227.

⁶² GONZALO, Maximiliano Barrio. *El clero em la España Moderna*. Córdoba: CSIC; Cajasur, 2010. p. 325.

⁶³ Deve-se levar em consideração que a sessão XXV do Concílio tinha como título “Dos Regulares e das Freiras”. Seus vinte e dois capítulos ditavam diretrizes ao modo de vida dos regulares. Cf. *O Sagrado, Ecumênico e Geral Concílio Tridentino em Latim e Portuguez*. Lisboa: Officina de Antonio Rodriguez Galhardo, 1808.

⁶⁴ Sobre aspectos gerais da reformação dos religiosos, ver: DIAS, José Sebastião da Silva. *Correntes do sentimento religioso em Portugal*, Coimbra: Universidade de Coimbra/Instituto de Estudos Filosóficos, 1960.

⁶⁵ Os mosteiros da Congregação em Portugal eram: Arnóia, Bustelo, Cabanas, Carvoeiro, Cucujães, Ganfei, Miranda, São Romão, Neiva, Paço de Sousa, Palme, Pendorada, Pombeiro, Refojos de Basto, Rendufe, Santo Tirso, Travanca, São Bento de Coimbra, São Bento da Saúde, Nossa Senhora da Estrela, São Bento da Vitória, São Bento dos Apóstolos e Tibães.

⁶⁶ GONZALO, op. cit. p. 325.

nora a Princesa Joanna mãe del Rei D. Sebastião, que naquele tempo governava o reino de Castela por ausência de seu irmão el Rei Felipe o prudente, que estava em Inglaterra com sua mulher, a rainha D. Maria, nas quais cartas a Rainha lhe pedia que desse ordem para virem de lá dois religiosos de São Bento, quais convinha para Reformadores de um mosteiro grave de São Bento em Portugal⁶⁷.

“Virtude” e “zelo” são qualificativos atribuídos pelos religiosos aos membros da fidalguia, pelo fato de se envolverem nos negócios da reforma monástica. Atendendo aos pedidos, foram enviados os monges frei Pedro das Chaves, nascido em Estremadura em 1514 e frei Pedro de Vilalobos, nascido em Lisboa em 1527. Ambos haviam tomado o hábito beneditino em Monteserrate. Os religiosos deste mosteiro haviam também passado por uma reforma instituída pelos castelhanos no início do século. Tratou-se de um empreendimento encabeçado pelo prior García Jiménez de Cisneros, cujo livro *Exercitatorio de vida espiritual* serviu como modelo para o fundador da Companhia de Jesus, Inácio de Loyla. A reforma empreendida pelos monges de Castela criou uma situação de crise das autoridades, pois os monges Catalães acharam-se preteridos no que tangia à ocupação do cargo de abade. Em 25 de outubro de 1586, a pendenga entre os monges de Montserrat foi resolvida: em um triênio o abade seria oriundo da Catalunha, no seguinte seria um “filho de Castella” e vice-versa⁶⁸.

No emaranhado de nomes oriundos da realeza, presente na narrativa de frei Leão, é possível perceber que a coroa portuguesa se envolveu de forma incisiva na reforma dos mosteiros de São Bento em suas terras, apelando ao reino de Castela, onde a Ordem já se encontrava em vias de restauração. José Mattoso explica a colaboração desse estrato elevado da sociedade portuguesa nas questões religiosas através da reciprocidade entre a nobreza e a liturgia monástica: “A relação privilegiada que sustenta com os monges acentua a sua superioridade social. Liga-a aos espíritos que regem o mundo, assegura-lhes uma certa forma de dominarem o tempo, de superarem a degradação da morte e a sucessão das gerações que a perpetuação da família por intermédio da estrutura linhagística traz consigo”⁶⁹. O autor aponta a existência de vínculos entre o temporal e o espiritual, baseados em uma relação de reciprocidade. Em sua afirmação, é perceptível a tradição que une memória monástica e distinção social. Exploraremos este ponto mais adiante, quando tratarmos das doações recebidas pelos monges.

⁶⁷ S. THOMAS, Frei Leão de. *Benedictina Lusitana*. Lisboa: 1644. V. I. p. 411-412.

⁶⁸ Cf. LAPLANA, Josep de C. *Montserrat: mil anys d'art i història*. Paris; Barcelona: Angle Editorial, 2001.

⁶⁹ MATTOSO, José. *Fragmentos de uma composição medieval*. Lisboa: Editorial Estampa, 1987. p. 186.

O monge Pedro das Chaves, no ano de sua morte, 1584, produziu um manuscrito intitulado: “Breve história ou lembrança dos princípios e sucessos da reformação de nossa Ordem de São Bento neste Reino de Portugal”⁷⁰. Suas “lembranças” começam em setembro de 1558, na primeira visitação, destacando as “contrariedades que este negócio de reformação se ofereceram”, mas que foram sendo superadas pois, justificou: “Deus costumava fazer obras grandes com meios fracos, e deste costume usou em a reformação da nossa Ordem do reino de Portugal que não era coisa fácil senão muito dificultosa, por que era obra em que se havia de mudar costumes mal inclinados”⁷¹. Frei Pedro destaca as tensões identitárias que perpassavam as relações na península Ibérica e que se complicaram ao longo da dominação filipina, mas que mesmo em período anterior se faziam presentes, pondo em xeque as atuações de uma instituição que tendia a extraterritorialidade: “Findava também a esta dificuldade ser eu castelhano e trazer companheiro português por que como os deste reino não se conformam bem com a nação castelhana parecia trazer comigo dissenção”⁷². Hierarquicamente, frei Pedro das Chaves, castelhano, era superior aos seus irmãos de hábito portugueses em relação às ações de “reformação”. Era a autoridade que clamava a obediência aos estatutos da Ordem, pois estava a serviço da própria nobreza. Sua estratégia para superar as tensões geradas por sua condição foi, como recordou, fazer-se “português entre os portugueses”, seja lá o que isto significasse, pois somente deixou claro que desta forma “amansou com eles”. Escrito em momento delicado nas tensões político-eclesiásticas, o documento deixa claro que a Congregação beneditina portuguesa devia sua organização a monges oriundos da Espanha. Não obstante, também expõe, em forma de conselho, uma estratégia de negociação. A tática, eficaz em 1558, teve seu limite testado no princípio da monarquia dual.

Na verdade, os visitantes enfrentavam mais do que “costumes mal inclinados”, pois se intrometiam em importantes fontes de renda⁷³. Uma das questões fundamentais das mudanças dizia respeito ao posto de abade. Antes da reforma dos beneditinos portugueses, os mosteiros eram governados por comendatários. Estes eram superiores nomeados pelo rei ou pela Santa Sé, apesar de não serem membros da comunidade e algumas vezes, nem mesmo

⁷⁰ IANTT, Mosteiro de São Bento da Saúde. Livro 9. Parte segunda. Fol. 1- 63 v.

⁷¹ Ibid., f. 3.

⁷² Ibid., f. 3v.

⁷³ Exemplo das tensões que foram geradas pelo visitador, pode ser analisada na correspondência que enviou a Rainha em outubro de 1561, dando conta do sumiço de escrituras importantes na Comarca de Santo Tirso. IANTT. Mosteiro de Santo Tirso. Corpo Cronológico, Parte I, mc. 105, n.º 41. “Carta de frei Pedro de Chaves, prior do Convento de Santo Tirso, pedindo à rainha mandasse ao corregedor daquela comarca, devassar de Cristovão Leitão e Estevão Garcez, pelo furto que fizeram no cartório do dito convento, de várias escrituras de muita importância”.

clérigos. Em Portugal, eles foram responsabilizados pelos cronistas beneditinos por uma crise econômico-social que assolou os mosteiros durante os séculos XIV e XV. O eco desta conjuntura pode ser notado décadas depois do início da reforma, no final do século XVI, nos versos de frei Mauro da Vila do Conde:

Ver a senhora das gentes
Ordem dos frades benitos
Ante angustias tão patentes
Ruída por infinitos
Lobos, cães, ursos, serpentes

Porque estes comendadores
Indignos de nome tal
Que são senão roedores?
E puros arruinadores deste sacro cabedal?

Isto mui bem o calara:
Mas são a religião
Um castelo e uma vara
Que quem nos sete chamara
Cabos de escorpião

Tudo será fenecido
Quarde-os Deus dos demônios
Não tenham algum partido:
Para haverem de destruído
A São Bento o patrimônio⁷⁴

Sobre a situação, vale destacar que a sessão XXV do Concílio de Trento clamou que “Os mosteiros se dem aos Regulares. As cabeças das Ordens a *ninguém se de em Comenda*”: preceito que encerra uma clara tentativa de impedir que o governo das comunidades religiosas fosse exercido por leigos, como vinha ocorrendo em Portugal. Isto demonstra a dimensão da problemática, que extrapolava o âmbito local.

A segunda visitação, no intuito da reformação da Ordem de São Bento, também foi empreendida por monges castelhanos, entre 1562 e 1565⁷⁵. Frei Alonso de Zorrilha, nascido em Espinosa de los Monteros, em 1508, doutor em teologia, foi o responsável por esta ação entre os beneditinos portugueses. A situação dos mosteiros foi informada ao cardeal Alberto, dando conta de pormenores de cada casa, incluindo as questões das finanças. Nas dezesseis casas beneditinas, incluindo os imponentes mosteiros de Tibães e Santo Tirso, o cenário

⁷⁴ ADB. Ms. 178. *Regula Benedicti* – Clavícula sobre a perfeitíssima regra de São Bento. 1570. f. 36.

⁷⁵ A relação da segunda visitação, que se encontra no Archivo Histórico Nacional de Madrid, sección del clero, carp. 946, doc. 1, foi transcrita pelo beneditino Ernesto Zaragoza Pascual e publicada em: *Bracara Augusta: Revista Cultural da Câmara Municipal de Braga*, v. 35, nº 79-80. p. 275-290, jan./dez. 1981.

traçado por frei Zorrilla era de desolação. Alguns monges estavam completamente fora do claustro, ou tratados como escravos pelos comendatários. Além disso, os bens das casas haviam sido dilapidados, segundo o visitador. O mosteiro em pior situação, ainda de acordo com a opinião de Zorrilla, era o de São Romão de Neiva, “porque tres muy malos monges estaban en compañía de um muy viejo y tollido prior, y estos, allende que tenían sus mancebas y sus hijos públicos, se yban de noche y de día por las ventas y tabernas de toda la tierra a jugar e putear, a beber hasta de ordinário se envedoar”⁷⁶. Manuel Fernand Florín, filho do abade comendatário do referido mosteiro, pedia cem ducados de pensão por ano para entregar o cenóbio a fim de implementarem a reformação. Frei Zorrilla termina seu relatório inferindo que o “melhor remédio” para os beneditinos portugueses seria a extirpação dos comendatários, mesmo que para isso fosse necessário recorrer a favores de particulares. Suas últimas linhas dão conta de que forma as diversas jurisdições estavam amalgamadas no período. O religioso aconselhou que fossem oferecidos benefícios e privilégios aos comendatários, em troca das casas monásticas, e concluiu que tal negócio deveria ser rapidamente solucionado, por ser muito delicada a questão das autoridades⁷⁷.

Para sanar imediatamente a situação em pelo menos um mosteiro, frei Zorrilla sugeriu uma possível solução: “Está vago el offiçio de juez de Alfandega de Viana de Foz de Lima, que se puede dar al doctor Manuel Fernádes Florín, lego, porque alargue la pensión de St. Román de Neyva”⁷⁸. Interesses de ordem temporal estavam em jogo e envolviam poderes locais que haviam sido ocupados pelos tais comendatários. O visitador deixa entrever que o “negócio da reformação” era assunto delicadíssimo, por isso: “Há su Alteza sea de dar uno de sus escribanos, que sea muy de confiança y muy secreto, por cuyo medio se despachen todas las cosas de la reformaçión, ansy las de Roma como las de açã”⁷⁹.

Em 1570, foi abolido o posto de abade comendatário e estipulado um regime trienal para quem fosse governar qualquer mosteiro a partir daquele momento. Além dos abades trienais, foram concebidos os postos de “visitadores” e de “definidores”, numa iniciativa que visava incrementar a rede administrativa da congregação. Os visitadores deveriam visitar os mosteiros e relatar o estado em que se encontravam, enquanto os definidores deveriam assessorar o abade geral em suas decisões. Em 10 de setembro deste ano foi reunido o

⁷⁶ Ibid., p. 286.

⁷⁷ Ibid., p. 290.

⁷⁸ Idem.

⁷⁹ Ibid., p. 290.

primeiro capítulo geral com a presença de representantes de Rendufe, Tibães, Refojos de Basto, Colégio de Coimbra e São Reimão de Neiva.

O visitador castelhano, Alonso Zorrilla, apontava, já em 1565, a importância do “aumento y acrescentamiento” no processo de reforma da Ordem⁸⁰. No próprio território português, ocorreu a estratégia de restauração/expansão: “todo o movimento de restauração da ordem em Portugal foi guiado pelos vetores do fenómeno urbano, tirando-a do rincão minhoto e levando-a a criar mosteiros novos em Coimbra, Lisboa, Santarém e Porto”⁸¹. Neste movimento, vale destacar que o primeiro mosteiro beneditino em Lisboa foi fundado em 1573, pouco antes dos monges partirem para a América portuguesa.

Buscaremos demonstrar, atentando para as preocupações proeminentes nas primeiras juntas da Congregação, que a expansão da Ordem beneditina além-mar estava intrinsecamente ligada à reforma empreendida pela mesma no Reino. Sendo mais específico, as suas práticas de territorialização no espaço americano constituíram dispositivos fundamentais nas estratégias de afirmação de seu *status* perante a política imperial, sobretudo, à época dos filipes⁸².

Em 1583, na esteira de pactos que vinham sendo efetuados, Filipe II reafirmava posições que tinham sido definidas dois anos antes nas Cortes de Tomar⁸³. Segundo Jean-Frédéric Shaub, as principais medidas visavam à garantia de privilégios concedidos pela instituição régia aos membros mais bem situados na sociedade⁸⁴. Nestas negociações⁸⁵, o rei não descuro de um importante aliado, o braço eclesiástico: “Que todas as prelaças, abadias, benefícios e pensões se darão a portugueses”⁸⁶. Apesar de tal demonstração de tolerância,

⁸⁰ Ibid., p. 289.

⁸¹ DIAS, Geraldo Coelho. Os beneditinos portugueses e a Missão. *Bracara Augusta*, vol. XXXVIII, fasc. 85-86 (98-99) 24 p., jan/dez 1984, Separata.

⁸² Sobre a política filipina para o clero português, ver: PALOMO, Federico. Para el sosiego y quietud de reino. Em torno a Felipe II y el poder eclesiástico em el Portugal de Finales del siglo XVI. *Hispania*. LXIV/1, nº 216, p. 63-94, 2004. Sobre as estratégias de territorialização e ação das ordens religiosas em outra região do Império português, ver: XAVIER, Angela Barreto. *A Invenção de Goa: Poder Imperial e Conversões Culturais nos Séculos XVI e XVII*. Lisboa: ICS, 2008.

⁸³ Sobre aspectos gerais do período filipino, ver: SHAUB, Jean-Frédéric. *Portugal na Monarquia Hispânica (1580-1640)*. Lisboa: Livros Horizonte 2001.

⁸⁴ Ibid., p. 22.

⁸⁵ As negociações possuíam limites. Fato que está sendo explicitado pela atual historiografia, principalmente, com a contribuição de Rafael Valladares. Mesmo assim, o peso dos pactos, principalmente, com os eclesiásticos ainda é muito destacável na documentação do período. Sobre os limites das negociações, ver: VALLADARES, Rafael. *A conquista de Lisboa – Violência militar e comunidade política em Portugal, 1578 – 1583*. Lisboa: Texto editores, 2010.

⁸⁶ Patente das mercês, graças e privilégios de que El Rei Dom Phillipe Nosso Senhor fez mercê a estes reinos. Lisboa: Antonio Ribeiro, 1583. f. 1v.

alguns meses antes da realização das Cortes de Tomar, o núncio apostólico, Alexandre Riário, lançou um monitório, que merece particular atenção:

Entendendo, não sem grande dor e desprazer de nossa alma, que muitos religiosos, frades e clérigos assim seculares como regulares, sem temor de Deus e em grande grave dano e perigo de suas almas e escândalo de muitos destes reino de Portugal dos Algarves, saindo de seus mosteiros e igrejas tomaram em armas e muitos deles, com deixar seu habito regular, assistiram nas guerras, e perturbações deste Reino em favor de D. Antonio, Prior do Crato, e ainda agora andam vagabundos, e alguns, estando em seus conventos, assistem e acompanham ao dito D. Antonio, dando-lhe ajuda e favor com que as ditas guerras e perturbações podem perseverar para atalhar aos escândalos, que podem suceder, e ao prejuízo das consciências dos ditos religiosos⁸⁷.

Ao final do monitório, é avisado que os clérigos, regulares e seculares, que tomassem o partido de D. Antonio estariam excomungados sob a autoridade papal. Tal trecho expõe a dimensão da crise de autoridade que afetou, inclusive, os espaços claustrais. No mesmo ano em que foi fundado o primeiro mosteiro beneditino na América portuguesa, esta era a situação político-eclesiástica mais delicada no Reino. A questão sucessória extrapolava as intrigas palacianas, colocando em atuação religiosos que, pelo menos em tese, não deveriam se intrometer nas disputas pelo poder régio.

Rafael Valladares destaca que no cenário da peste que assolou Portugal na segunda metade do século XVI, os clérigos, nomeadamente os regulares, foram os únicos que “não abandonaram a nau”, ganhando ainda mais a confiança da população de uma forma generalizada. Isto, dentre outros fatores, teria acarretado a formação de um grupo eclesástico instigador político entre a população, uma situação de confiança mútua. Nesse sentido, para Valladares, uma questão válida não é “o porquê” de muitos clérigos terem seguido D. Antonio, mas o que “seus seguidores eclesásticos viram de tão rejeitável na realeza de Filipe II”⁸⁸. Ainda de acordo com o historiador, a Igreja em Portugal sofreu uma fissura. Um pequeno grupo considerou os Áustrias um problema menor, mas um grupo numericamente mais expressivo concluiu que a aceitação do rei de Espanha era mais um “gesto de abandono de responsabilidade para com seus fiéis”⁸⁹. Em tal contexto político-eclesástico, disputar as fidelidades era condição *sine qua non* para os religiosos darem azo aos seus intentos de reforma e manutenção de seus privilégios.

⁸⁷ IANTT, Corpo Cronológico, parte I, mc. 111, n.º 91. Monitório de Alexandre Riario, núncio apostólico. Dada em Elvas, em nossa Corte aos onze dias do mês de fevereiro de 1581.

⁸⁸ VALLADARES, op. cit. p. 229.

⁸⁹ Idem.

Uma das fontes da preocupação dispensada por Filipe II ao clero regular fica bem clara no trecho citado do monitório de Alexandre Riário. Como afirmou Federico Palomo, as instituições portuguesas do clero regular, incluindo suas políticas de expansão e evangelização de novos territórios, foram basilares na configuração do poder filipino, sobretudo durante o vice-reinado do legado pontifício, cardeal Alberto⁹⁰.

Nesta conformação de tensões políticas, obter o controle das hierarquias eclesiásticas era uma estratégia articulada com minúcia, pois controlar abades significava controlar instituições religiosas, um dos focos de poder mais significativos no Antigo Regime⁹¹, e é nesse sentido que deve ser entendida a visitação empreendida pelo espanhol frei Álvaro de Salazar aos mosteiros beneditinos portugueses entre 1588 e 1589. Sua “relación secreta y particular” foi escrita em Lisboa, em 24 de abril de 1589 para alcançar o cardeal Alberto⁹².

Frei Álvaro deixa claro que sua visita foi ordenada pelo rei através de seu braço direito. Além de notícias relativas aos bens temporais da Congregação, o religioso desvendava a existência de parcialidades entre os beneditinos portugueses: de um lado os “martinetes”, monges que se reuniam em São Martinho de Tibães e no lado oposto, os “nicolaítas”, monges que se agregavam na casa de Coimbra⁹³. O principal ponto das discórdias era o controle do posto de abade em diversos mosteiros. Frei Plácido Vilalobos, abade que enviou a primeira leva de monges para a América portuguesa, foi apontado como líder dos “martinetes”, e como tal era acusado de ter sido eleito abade geral duas vezes de forma desonesta, ou seja, fez uso de parcialidades em sua eleição. Entre os “nicolaítas”, frei Álvaro denunciou a presença de partidários do prior do Crato, D. Antônio⁹⁴. Esmiuçando as ações dos “bandos”, o visitador indicou uma estratégia que os religiosos acionavam em seus movimentos – a mudança de nome: “Mande V. A. que los monges no se llamen fulano de Jesús, de St^a María, de la Cruz, de los Angles etc, ni muden de nombre de pila, y si por humildad no quisieren usar del nombre, digo sobrenombre, de su linaje, se llamen del pueblo de donde son para que sean

⁹⁰ PALOMO (2004), op. cit. p. 75.

⁹¹ Sobre instituições religiosas como foco de poder no Antigo Regime, ver: ATIENZA, Angela. *Tiempos de conventos. Una historia social de las fundaciones en la España moderna*. Madrid: Marcial Pons, 2008.

⁹² O documento, intitulado *Relación secreta y particular que por mandado del serenísimo príncipe Cardenal Alberto le hizo Fr. Alvaro de Salazar, abbad de St. Millán, de lo que allaron el y su compañero Fr. Sebastián de Villoslada, visitando la Congregación del glorioso padre San Benito, en este Reyno de Portugal, por mandado de sua magestad y de sua alteça, año de 1589* está depositado na Biblioteca Nacional de Espanha e foi transcrito na íntegra pelo monge Ernesto Zaragoza Pascoal. PASCOAL, Ernesto Zaragoza. Reforma de los beneditinos portugueses (1588-1589). *Theologica. Revista de Ciencias Sagradas*. Série II, vol. XVII, fasc. I-IV, p. 143-218. jan/dez de 1982. Braga: Instituto Superior de Teologia de Braga.

⁹³ Os nicolaítas receberam esta designação, porque os estudantes beneditinos de Coimbra pediam esmolas em nome de São Nicolau.

⁹⁴ PASCOAL (1982), p. 150.

conhecidos”⁹⁵. A manipulação do nome era uma tática eficaz em sociedades que ainda não haviam constituído mecanismos precisos de identificação pessoal, sendo o caso de Martín Guerre um exemplo extremado⁹⁶. Não obstante o apelo de frei Álvaro, os beneditinos portugueses continuaram a usar nomes retirados de suas devoções particulares, ficando cada vez mais difícil, ao longo do século XVII, encontrar um sobrenome como “de Braga” ou “do Porto” e, cada vez mais comum “da Cruz”, “de São Bento” etc.

Para “sossego do reino”, frei Álvaro sugeria o afastamento dos abades e o envio deles para Castela o mais rápido possível, principalmente os que outrora haviam apoiado D. Antônio. Aconselhava também, que o controle da Congregação beneditina portuguesa deveria ser dado a um abade espanhol, como ocorrido sob o comando de frei Pedro das Chaves no começo do movimento de reforma. O visitador acreditava que com isso todos os abades e demais monges ficariam “quietos e discretos” e que o Rei agiria “como um cirurgião piedoso a curar a Ordem”⁹⁷.

O cardeal Alberto fez uso das informações e, em 1590, empreendeu esforço para intervir diretamente na eleição dos abades. Em sua correspondência com o Arcebispo Agostinho de Jesus⁹⁸, depositada no Arquivo Distrital de Braga, podemos traçar, de maio a agosto de 1590, as movimentações efetuadas em prol da escolha do abade geral da Ordem e demais postos⁹⁹. Uma das cartas, escrita em 14 de julho, resume os principais pontos de tensão: para o cardeal “convinha ser eleito um dos três Religiosos castelhanos que foram nomeados”, se nenhum dos três fosse escolhido, “folgaria que fosse o padre frei Gonçalo de Moraes”, e por fim, a autoridade exigia que os monges fossem persuadidos “a elegerem em Abade do Mosteiro de São Bento desta cidade de Lisboa ao dito frei Sebastião de Villoslada”¹⁰⁰.

Em 22 de julho, frei Gonçalo de Moraes foi eleito abade geral, sendo o monge da Congregação portuguesa que mais agradava aos interesses castelhanos, pois fora inclusive

⁹⁵ Ibid., p. 155.

⁹⁶ DAVIS, Natalie Zemon. *O retorno de Martin Guerre*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

⁹⁷ PASCOAL (1982), op. cit. p. 153.

⁹⁸ José Pedro Paiva destacou que frei Agostinho de Jesus era protegido da irmã de Filipe II, o que influenciou na sua escolha para ocupar posto eclesiástico de enorme prestígio. PAIVA, José Pedro. *Os bispos de Portugal e do Império, 1495-1777*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006. p. 378.

⁹⁹ ADB. Gavetas das cartas. Doc. 170 - Carta escrita pelo Cardeal Alberto ao Arcebispo de Braga (Agostinho de Jesus) em 1º de maio de 1590; Doc. 172 - Carta escrita pelo Cardeal Alberto ao Arcebispo de Braga, em 14 de junho de 1590; Doc. 181 - Carta escrita pelo Cardeal Alberto ao Arcebispo de Braga Lisboa, em 14 de agosto de 1590.

¹⁰⁰ ADB. Gavetas das cartas. Doc. 178 - Carta escrita pelo cardeal Alberto ao Arcebispo de Braga, em 14 de julho de 1590.

apontado como um defensor da causa filipina no imbróglio da sucessão¹⁰¹. A prática não era novidade. No ano de 1584, o enviado do rei a Roma, doutor Antônio Pinho, notou que, “das abadias tem Vossa majestade muita necessidade para gratificar pessoas bem merecidas em seu serviço”¹⁰². Tal conselho foi seguido.

Frei Gonçalo, “filho de gente destacável” da região transmontana, foi abade geral por seis anos, ocupando em 1596 o abaciado em Lisboa¹⁰³. Em 1602, por conta do prestígio que angariou junto aos filipes, este beneditino alcançou um cargo eclesiástico de imensa honra, tornando-se bispo do Porto¹⁰⁴. O religioso morreu em 1617, o que significa que era a autoridade eclesiástica mais destacada no foco do poder beneditino, exatamente no momento em que se consolidavam as bases da Ordem na América portuguesa.

Na correspondência de 14 de agosto, fechando a questão das eleições, o cardeal escreveu ao arcebispo: “E muito bem considerado e acertado foi o que fizestes e ponderastes da eleição do abade da casa desta cidade”¹⁰⁵. Frei Sebastião de Villoslada foi eleito abade para o mosteiro de Lisboa. Por indicação direta do cardeal Alberto, o monge espanhol que acompanhou frei Álvaro de Salazar em sua visitação de 1588 e 1589 passou a governar o mosteiro beneditino que se encontrava mais próximo dos centros decisórios. Também noviciado da Congregação portuguesa, gozava o mosteiro de grande prestígio, sendo por isto estratégico no controle almejado pelas autoridades castelhanas. O fato de Sebastião Villoslada ser escolhido como seu abade arranhava o compromisso que Filipe II firmara com seus súditos anos antes, em 1583.

A intervenção de outros agentes da Coroa de maneira alguma pode ser considerada paradigmática no processo de escolha de abades, entretanto, demonstra o quanto a ordem de São Bento estava inserida na pauta política filipina e enfatiza de que forma questões governativas em mosteiros podiam ser atravessadas por poderes que estavam além dos muros dos claustros. Ficam claros os limites da negociação político-eclesiástica em situações que envolviam o controle das governanças no reino.

Em Portugal, os beneditinos necessitavam demonstrar fidelidade ao novo governo. Careciam prestar serviços. A oportunidade além-mar foi importante nesse sentido. A Coroa

¹⁰¹ AGS, Secretarias provinciales, Portugal, Libro1480, f. 88.

¹⁰² AGS. Roma, 15 de junho de 1584. Secretarias provinciales, nº 1549, f. 20.

¹⁰³ ENDRES, José Lohr. *Catálogo dos Bispos, Gerais, Provinciais, Abades e mais cargos da Ordem de São Bento do Brasil, 1582 – 1975*. Salvador: 1976. p. 227-228.

¹⁰⁴ Sobre a interferência da política filipina na escolha deste beneditino, ver: PAIVA, op. cit., p. 390.

¹⁰⁵ ADB. Gavetas das cartas. Doc. 181 - Carta escrita pelo Cardeal Alberto ao Arcebispo de Braga Lisboa, em 14 de agosto de 1590.

necessitava de uma expansão eclesiástica para reequilibrar os poderes entre os detentores do controle espiritual e disciplinar do Império. Os beneditinos podiam corroborar sua lealdade ao se empenharem nos domínios ultramarinos.

1.3 Beneditinos na América hispânica

É importante atentarmos para as tentativas de instalação dos beneditinos na América hispânica, visto que ocorreram em período muito próximo às da América portuguesa e a comparação apontará especificidades que tornaram as dinâmicas tão dispare, produzindo questionamentos quanto à inserção da instituição. Para tal, faremos uso da escassa, porém suficiente para traços gerais, bibliografia a respeito da temática.

A experiência beneditina na América hispânica se resume a duas localidades: a Ciudad de los Reys (Lima), em 1601 e a cidade do México, em 1602. Estas casas tinham que obedecer a abadia espanhola da Catalunha, dedicada a Nossa Senhora de Monteserrate. No México, três monges foram responsáveis pela nova fundação: frei Bernardino de Aguedas, frei Diego Sanches e frei Juan Victoria. No caso de Lima, o abade do mosteiro contava com uma cédula passada por Felipe II, em 9 de junho de 1598. Mediante a autorização real, frei Pedro Sancho Ponce e um companheiro partiram para Lima no intuito de arrecadar esmolas e enviá-las para o mosteiro espanhol¹⁰⁶.

Os mosteiros beneditinos na América hispânica sobreviveram de forma precária até sua extinção no século XIX. A situação foi originada pela proibição da entrada em seus quadros de noviços nascidos na América, que mesmo sendo filhos de espanhóis eram tidos como mestiços, além da imposição dos religiosos somente viverem das esmolas coletadas. Esta última determinação ia de encontro aos princípios da ordem beneditina, que não estimulava religiosos mendicantes, como faziam os franciscanos.

Existem diversas teorias explicativas sobre a escassez de presença beneditina em territórios da América espanhola e ao seu fracasso em uma inserção mais ampla e densa. As principais explicações, dadas por autores religiosos, enfatizaram: o “espírito” excessivamente contemplativo da ordem beneditina; a política “antimonacal” da coroa espanhola; as razões intrínsecas a própria ordem, como os problemas organizativos e administrativos¹⁰⁷.

Sobre os beneditinos na península Ibérica, Linage Conde contrapõe os diferentes interesses dos monges de Espanha e os de Portugal. Para Conde, os primeiros contiveram as

¹⁰⁶ Cf. BORGES, Pedro. *Religiosos em Hispanoamérica*. Madrid: Editorial Mapfre, 1992.

¹⁰⁷ Idem.

investidas em novas terras simplesmente porque outras ordens estavam bem estabelecidas nelas. Já os segundos aportaram com mais entusiasmo no Novo Mundo porque estavam inseridos no “fenômeno de psicologia coletiva, ao impacto muito maior da vocação do mar no povo lusitano”¹⁰⁸. A afirmação é frágil e pouco sustentável se a lógica for aplicada para explicar a expansão de outras ordens religiosas e outras instituições ibéricas, além disso, desconsidera que os Filipes governavam ambos os espaços.

Em território peruano, frei Sancho de Ponce começou sua missão no ano de 1599. O beneditino contou com a ajuda de Dona Maria Loyaza uma devota de Nossa Senhora de Montserrat, que doou uma horta e um solar para edificação de um templo para a Virgem Morena da Catalunha. No entanto, este início foi atribulado graças à oposição acirrada exercida pelo Arcebispo de Lima, Toribio de Mogrovejo. Os monges tiveram que retornar a Espanha e pedir nova autorização, concedida desta vez por Felipe III em 17 de setembro de 1600. De volta a Lima, ergueram, então, uma ermida e um hospício no ano de 1601¹⁰⁹.

Em agosto de 1643, o rei espanhol mostrou-se preocupado com a situação dos beneditinos em Lima, enviando uma carta ao Arcebispo da Igreja Metropolitana.

De mi consejo he sido informado que em la hermita de Montserrat de esa ciudad asiste un religioso o más de la horden de san Benito que pasaron a esa tierra a pedir limosna para sus conventos y que hasta ahora no se sabe si hayan remitido cosa alguna ni estado que tienen las cantidades que han recogido. Y porque conviene saber las que son y su paradero, visto por los de mi consejo real de las Indias, y que em esas provincias no tienen otro superior más que el hordinario los dichos religiosos, me ha parecido rogaros y encargaros (como lo hago) que luego como recibáis ésta deis las ordenes que convengan para que se los tomen cuentas de todas as limonas que hubieran recogido e juntado y para que las cantidades em que fueron alcanzadas tengan el cobro necesario para remirtilas a estos reynos como los hábeis de hacer dirigidas a mis presidente y juezes oficiales de la casa de la contratación de Sevilla para que de allí, con mi nooticia y la del general de la dicha horden, se remitan a los conventos a quienes tocasse y pareciere¹¹⁰.

Havia necessidade da Coroa espanhola mapear os paradores dos religiosos. Uma correia transmissora de controle é acionada: Conselho Real das Índias, Casa da Contratação de Sevilha e, finalmente, o abade geral da ordem beneditina. Por ser uma área mineradora, a preocupação do monarca se torna incisiva, sabendo-se que religiosos muitas vezes estavam envolvidos nos descaminhos dos metais preciosos. Na América portuguesa, como é sabido,

¹⁰⁸ CONDE, Antônio Linage. *São Bento e os Beneditinos*. v. 3. Madrid/São Paulo: Mandruvá/USP. 1998. p. 1272.

¹⁰⁹ MATTHEI O.S.B., Mauro. Noticias sobre monjes benedictinos en Hispanoamérica en la época española. *Cuadernos Monasticos*, p. 313- 318. Nº. 42, 1977.

¹¹⁰ Correspondência Apud. HOOG, Leander. Unos documentos de Nuestra Señora de Monteserrate de Lima. In: *Cuadernos monasticos*, 55, 1980. p. 445.

havia a proibição da presença de religiosos do clero regular em regiões mineradoras no século XVIII. Percebe-se também que em 1643 a principal renda dos beneditinos na América hispânica advinha da recolha de esmolos. Nesse mesmo período, os mosteiros da América portuguesa, principalmente o da Bahia e o do Rio de Janeiro, já contavam com rendas oriundas de seus engenhos e criações de gado.

O fracasso da tentativa de instalação dos beneditinos na América hispânica, segundo os autores consultados, pode ser resumido em dois pontos intercambiáveis: a inexistência de clérigos que tivessem vínculos diretos de parentesco com os espanhóis estabelecidos na região e a proibição de constituírem patrimônio fundiário necessário para obtenção de recursos e para criação e perpetuação de vínculos. Além disto, existiam questões internas que afligiam a ordem na Península Ibérica.

A respeito de determinações dos Filipes, há uma diferença crucial entre a inserção dos beneditinos na América portuguesa e na América hispânica. Quando os beneditinos de Portugal se movimentaram para instalarem mosteiros na América portuguesa, o governo da “monarquia dual” estava sob o comando de Filipe II e havia a tensão que apontamos anteriormente. Nesse mesmo momento, o monarca intervinha pessoalmente nas desavenças entre os beneditinos espanhóis.

Aparentemente, a Congregação dos Monges Negros de Portugal estava minimamente consolidada quinze anos após o início da reforma de seus costumes. No momento em que resolveram enviar monges à América portuguesa suas decisões já estavam centralizadas em Capítulos Gerais. O mesmo não pode ser dito dos beneditinos na Espanha, onde “al remate del reinado de Felipe II, algo parecia muy claro: la gandiosa institución benedictina era demasiado realenga, excessivamente conflictiva y escasamente ejemplar em sus comportamientos instituciones”¹¹¹. Os monges de Valladolid recusavam-se a dividir autoridade com outros religiosos, e exigiam que os abades gerais saíssem de seus quadros. Podemos concluir, com os autores citados, que os beneditinos em Espanha, ironicamente, não possuíam as mesmas condições decisórias de seus irmãos de hábito do território luso – possibilidades de reuniões que centralizassem os diversos mosteiros –, e isso, cremos, implicou também em sua pífia expansão além-mar. Faltou uma ação orquestrada ao redor de um interesse comum envolvendo as diversas casas monásticas da Espanha. Quando os beneditinos espanhóis se estabeleceram em terras da América, a Ordem já não contava com a

¹¹¹ GARCÍA ORO, José; PORTELA, Silva Maria José. Felipe II frente a la reforma de monasterios y abadias regulares. *Archivo Ibero-Americano*. Revista Franciscana de Estudios Historicos. Ano 61; nº 238-239, p. 1-164, Enero-Agosto 2001. p. 17.

proteção e mediação de Filipe II. O monarca, grandessíssimo devoto da Virgem da Catalunha – uma devoção tipicamente beneditina –, morreu em 1598.

1.4 Congregação portuguesa no Brasil

No mesmo período em que eram instituídos os Capítulos Gerais com as diretrizes reformistas, três monges oriundos da América portuguesa professavam em Portugal: frei Pedro de São Bento Ferraz, frei João Porcalho, naturais de Ilhéus, e frei Manuel Mesquita, natural da Bahia. Os dois primeiros estiveram estreitamente ligados à instalação da Ordem nos trópicos.

Nas determinações do segundo Capítulo do Mosteiro de Tibães, em 13 de fevereiro de 1575, é possível entrever o interesse dos beneditinos nas fundações além-mar, “assim na Índia como no Brasil”, como bem entendesse El Rei¹¹². Nesta mesma reunião, o padre geral informou que “era importunado por cartas de muitas pessoas das partes do Brasil que lhes mandassem da nossa Congregação alguns religiosos que pudessem lá entender na conversão da gentildade e ordenar mosteiros por serem mui devotos do nosso glorioso Padre São Bento e aceitarem quase todos a irmandade da dita Ordem”¹¹³. O interesse de fundar um mosteiro é claramente atribuído aos que se encontravam na América portuguesa, com a devida justificativa da conversão dos gentios e da existência de devotos do patriarca. Esta tópica, que enfatiza o empenho externo à Ordem na fundação de uma nova casa, é explicitamente encontrada na hagiografia elaborada por Gregório Magno: “Noutra ocasião, certo homem devoto rogou-lhe [a São Bento] que enviasse seus discípulos a uma *propriedade sua* nas imediações da cidade de Terracina, para ali construir um monastério”¹¹⁴. Um modelo, que nos séculos XVI e XVII, ainda afluía na retórica memorialística beneditina.

Os beneditinos se colocaram à disposição do rei em qualquer área do vasto Império e isto aponta para a ambiguidade de sua posição – vassalos da Religião e da Coroa ao mesmo tempo. Na historiografia sobre a época moderna este duplo vínculo é constantemente invocado para explicar as relações entre a esfera espiritual e a temporal, em uma equação muitas vezes extremamente simplista que ressalta uma colaboração entre a Coroa e a Cruz na conquista de novos horizontes. Este vínculo recebe a denominação de “padroado”, e no entender de Charles Boxer, “pode ser amplamente definido como uma combinação de

¹¹² Bezerro I. Mosteiro de Tibães, 13 de fevereiro de 1575. f. 35 v.

¹¹³ Idem.

¹¹⁴ GREGÓRIO MAGNO, op. cit. p. 84.

direitos, privilégios e deveres concedidos pelo papado à Coroa de Portugal como patrona das missões e instituições eclesiásticas católicas romanas em vastas regiões da África, da Ásia e do Brasil”¹¹⁵. O padroado teve uma atuação mais ativa em território oriental, onde a conversão se tornara um instrumento extremamente importante de conquista e onde surgiram inúmeras querelas em torno da jurisdição eclesiástica¹¹⁶. Mas, como funcionava o padroado em se tratando de uma ordem religiosa como a beneditina? Ou ainda, com que tipos de privilégios reais os monges de São Bento contaram?

O padroado estabelecia uma série de reciprocidades entre os padroeiros e a Igreja. Em troca do privilégio de receber os dízimos coletados, os padroeiros ajudavam financeiramente a Igreja católica, fundavam conventos, enfim, promoviam a divulgação do catolicismo. O padroado passou a ser uma prerrogativa da Coroa portuguesa a partir do começo do século XVI, quando bulas papais confirmaram o enlace entre o poder eclesiástico e o poder real, principalmente a *Praecelsae devotionis*, emitida de 1514¹¹⁷. Este regime sobretudo buscava subordinar a Igreja à Coroa.

O regime do padroado fomentava certa tensão entre os interesses dos seculares e os dos religiosos. Charles Boxer afirma que durante os séculos XVII e XVIII o padroado sofreu críticas veementes não só na Península Ibérica, mas em outros reinos católicos e até mesmo entre os protestantes¹¹⁸.

O auxílio da Coroa portuguesa aos beneditinos no Brasil não cobria os gastos nem da manteiga usada pelo mosteiro do Rio de Janeiro. Outros tipos de auxílios da Coroa podem ser encontrados na isenção do pagamento de dízimos, apesar disto, adiante mostraremos que a cobrança dependia dos “humores” dos contratadores. Como se nota, havia pouca presença do vínculo do padroado em relação à Ordem beneditina. A montagem de fazendas não representava uma tentativa de independência em relação ao padroado, justamente porque não havia dependência alguma. As fazendas constituíam sim uma necessidade perante a falta de recursos, porque o regime do padroado não garantiria a sustentação da Ordem na América portuguesa, e ela não poderia sobreviver como uma ordem mendicante.

Entre a primeira manifestação de disponibilidade dos beneditinos em transpor o mar em 1575 e o ano de 1581, quando aportaram definitivamente na América portuguesa, muitas atribulações ocorreram no Reino como apontamos, culminando no que se denominaria União

¹¹⁵ BOXER, Charles. *O Império Marítimo português, 1415-1825*. São Paulo: Companhia das Índias, 2002. p. 243.

¹¹⁶ Cf. XAVIER (2008), op. cit.

¹¹⁷ BOXER, Charles. *O Império Marítimo português, 1415-1825*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 260.

Ibérica, período compreendido entre 1580 e 1640. Serge Gruzinski define este recorte temporal como o momento forte da “Monarquia católica”, quando surge “um exemplo perfeito de *interactive zone* onde proliferam as relações entre os poderes, os grupos e as culturas”¹¹⁹. O tempo forte desta “Monarquia católica”, pós concílio tridentino, coincide também com a entrada de outras ordens na América portuguesa, carmelitas a partir de 1580 e franciscanos a partir de 1585.

A relação de Filipe II com as ordens religiosas é de fundamental importância no entendimento de sua expansão. O início do governo dos Filipes foi marcado pelos compromissos firmados nas Cortes reunidas em Tomar, em abril de 1581, com a presença de representantes de cada um dos estados. No que diz respeito ao estado eclesiástico, além de questões fiscais e de jurisdição, destaca-se claramente o interesse expansionista além mar.

Isto é o que pede o estado eclesiástico. Em Particular, que Vossa Majestade havendo respeito ao grande serviço de Nosso Senhor e ao bem das almas, que tem conseguido e se espera conseguir ao diante, com a pregação do Sagrado Evangelho em todas as terras novas, a estes reinos pertencentes, com o zelo Cristianíssimo, que de Vossa Majestade temos por muito certo mande prosseguir obra tão santa e tão devida a Vossa Majestade e Coroa destes reinos, encomendando muito este negócio espiritual da conservação das almas, necessário e proveitoso aos seus Governadores, Vice-reis, Capitães, Arcebispos, Bispos, pregadores, priores, reitores e guardiães e aos outros maiores das Ordens, para que a conversão dos gentios e a Ordem da boa vida dos Cristãos vá por diante e se aumente o que se começou e prosseguiu em tempo dos Reis antecessores de Vossa Majestade¹²⁰.

Em resposta, Filipe II fez saber que,

Muito folguei de ver esta vossa lembrança e de ma fazerdes, e é conforme ao que de vos esperava e a agradeço muito. Por que o meu principal intento e respeito em todas as coisas é a augmentação de nossa Santa fé católica. E espero em nosso Senhor, de na conquista destes meus reinos e senhorios prosseguir e acrescentar o que os Reis meus antecessores nela fizeram¹²¹.

Instituições do clero regular que ainda não haviam se fixado no Brasil antes do período filipino, como os beneditinos, franciscanos e carmelitas, ao fazê-lo, na década de 80 do século XVI, prestavam um serviço à Coroa e iam ao encontro do que fora estabelecido nas Cortes. Portanto, a expansão destas ordens corroborava o pacto político firmado entre a Coroa e o estado eclesiástico, para “augmentação da fé católica”. Mesmo em tese recente, que pretende

¹¹⁹ GRUZINSKI, Serge. Os mundos misturados da monarquia católica e outras *connected histories*. *Topoi*. Revista de História do Programa de Pós-graduação em História Social da UFRJ, Rio de Janeiro: 7 Letras, v.2, p.195, 2001.

¹²⁰ BNL. Patente das merces, graças e priuilegios de que el rei Dom Philippe nosso senhor fez merce a estes seus Regnos e a diante vai outra Patente das respostas das Cortes de Tomar.... Em Lisboa: per Antonio Ribeiro, 1583. f. 18.

¹²¹ Idem.

abarcando o Brasil do período filipino, não é levado em consideração o fato da expansão destas ordens religiosas ocorrer justamente no começo do governo dos Habsburgos em Portugal¹²².

A chegada destes três representantes do clero regular na América portuguesa pode ser compreendida como parte do processo de institucionalização ocorrido durante a governança dos Filipes¹²³, sendo importante elemento da inflexão político-religiosa que atingiu as zonas mais periféricas da monarquia católica. Reforçando: não se deve desprezar que ordens antigas, fundadas na Idade Média, chegaram à América portuguesa sob a administração filipina, mesmo que atendendo a prerrogativas anteriores. Estas instituições serviram para reequilibrar os poderes eclesiásticos, preponderantemente sob a alçada dos jesuítas, como auxiliaram no processo de territorialização que se deu com mais ênfase a partir de então. Beneditinos, carmelitas e franciscanos ao aportarem na América, prestavam, portanto, serviços a uma nova dinastia em Portugal e auxiliavam na reafirmação da identidade católica, preponderante no período de imbricamento das Coroas.

A documentação beneditina, ao tratar do além-mar, apresenta o sentido de “congregação” associado com “expansão”, não obstante o aparente paradoxo: “se determinou que no Brasil se continue a Congregação, conforme ao que puder fazer, contanto que seja em povoação grande”¹²⁴, dita um trecho das definições do capítulo privado realizado pelo cardeal arquiduque Alberto, no mosteiro de São Bento de Lisboa, em 25 de novembro de 1589. Dois anos depois, precisamente em 4 de junho de 1591, no Mosteiro de São Salvador de Travanca, houve apelo por parte do padre geral para que os abades enviassem religiosos para a distante província, mesmo que fossem prelados, alegando que “resultava o serviço de Nosso Senhor e bom aumento de nossa Congregação nas partes do Brasil”¹²⁵. Expansão/congregação é binômio que melhor define a dinâmica da Ordem beneditina em Portugal no final do quinhentos. Um movimento centrípeto e centrífugo ocorria simultaneamente – expandir para congregar; congregar para expandir – e as “partes do Brasil” serviam muito bem a este propósito.

De acordo com o modelo clássico do padroado, a Coroa deveria bancar a instalação da Ordem em novos locais de conquista e catequização. Não foi o que ocorreu com os beneditinos. De acordo com o *Tratado descritivo do Brasil, em 1587*, escrito por Gabriel

¹²²Cf. MARQUES, Guida. *L'invention du Bresil entre deux monarchies. Gouvernement et pratiques politiques de l'Amérique portugaise dans l'union ibérique (1580-1640)*. Paris, 2009. 523 f. Tese (Doutorado em História) – Ecole des Hautes Etudes em Sciences Sociales, Paris, 2009.

¹²³ Sobre o processo de institucionalização ocorrido no Brasil entre 1580 e 1640, ver: MARQUES, op. cit.

¹²⁴ Bezerro I. Mosteiro de São Bento de Lisboa. 1589.

¹²⁵ Bezerro I. Mosteiro de São Salvador de Travanca. 1591.

Soares de Souza, “esse mosteiro de São Bento [da Bahia] é muito pobre, o qual se mantém de esmolas que pedem os frades pelas fazendas dos moradores, e não tem nenhuma renda de Sua Majestade, em quem será bem empregada, pelas necessidades que tem, cujos religiosos vivem santa e honesta vida”¹²⁶. A crônica complementa a informação, apontando os vassallos como os principais incentivadores da implantação da Ordem na Bahia: “estão benquistos e mui bem recebidos do povo, os quais haverá três anos que foram a esta cidade, com licença de Sua Majestade fundar este mosteiro, que lhes os moradores dela fizeram à sua custa, com grande fervor e alvoroço”¹²⁷.

Em outra região, a situação de não colaboração financeira da Coroa é confirmada pela declaração do fidalgo da Casa del-Rei e capitão-mor da Paraíba, Francisco Coelho de Carvalho, ao doar terras em 4 de fevereiro de 1610. Informou ele que os beneditinos estavam na região entre a Paraíba e Pernambuco, onde serviam em “confessar, e pregar, rezar missas, e sacramentar, e tudo mais”. No entanto, os religiosos “nunca receberam mercê alguma de sua Majestade, nem do senhor da terra, e por estarem mui faltos de terra para pastos e roças para sua sustentação pedindo-me lhes desse sesmaria légua e meia próxima ao rio Capibaribe”¹²⁸. Na declaração de Francisco Coelho fica patente que ele se via na obrigação de fazer algo que a Coroa ainda não havia realizado: dar mercê aos religiosos em retribuição pelos serviços que os mesmos prestavam na dita região.

A sustentação desta e de outras ordens religiosas ficava a cargo não da Coroa, mas dos súditos que estavam nas novas terras. Isto pode ser notado quando os irmãos da Misericórdia de Olinda, em 7 de outubro de 1605, solicitaram esmolas ao rei, apelando aos capitães e governadores, ao afirmarem que a terra só oferecia dificuldades econômicas e que produzia muita opressão, porque competiam por esmolas com quatro instituições religiosas: a Companhia de Jesus, a Ordem do Carmo, a Ordem de São Francisco e a Ordem de São Bento, já devidamente instaladas na região¹²⁹. Esta condição pode ainda ser notada quando Diogo Botelho, oitavo governador-geral trouxe consigo, em 1602, religiosos da Ordem de Santo Agostinho para se estabelecerem em Pernambuco, “mas o povo o não consentiu dizendo que

¹²⁶ SOUSA, Gabriel Soares de. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. Rio de Janeiro: Typographia Universal de Laemmert, 1851. p. 123.

¹²⁷ Idem.

¹²⁸ LTMO, p. 330.

¹²⁹ AHU - PE. Cx. 1, doc. 24. Requerimento do provedor e irmãos da Santa Casa da Misericórdia de Olinda ao rei [D.Filipe II] para receber os dízimos dos frangos e mais aves, cabritos, cordeiros, leitões e ovos para a manutenção dos enfermos da dita casa. 7 de outubro de 1605.

não era capaz a terra de sustentar tantos religiosos graves”, porque já contava com jesuítas, franciscanos, carmelitas e beneditinos¹³⁰.

No episódio descrito por frei Vicente do Salvador, nota-se que os súditos poderiam intervir na instalação de uma ordem religiosa e que havia certa noção da existência de um número já suficiente de instituições do clero regular no início do século XVII. Pode-se conjecturar que o ocorrido com os religiosos de Santo Agostinho também impediu os dominicanos de se implantarem na América portuguesa. Além disto, o episódio demonstra até que ponto chegavam os vínculos entre os religiosos e os outros súditos da Coroa – relação estreitada por atos de sustentação da vida religiosa, através de inúmeras doações. Os principais privilégios cedidos pela Coroa, como veremos em capítulo posterior, diziam respeito à isenção de impostos e, ainda assim, motivaram inúmeras situações de conflito. Também coube ao centro governativo a regulação da fundação de casas religiosas. Em 1607, por exemplo, D. Pedro de Castilho, no posto de vice-rei de Portugal, demonstrou preocupações com a instalação dos mosteiros no Brasil¹³¹. O bispo, que teve carreira de ascensão graças a fidelidade aos Filipes, desejava saber o lugar exato dos mosteiros que seriam instalados, o número de monges e as rendas das casas¹³². Em outra ocasião, uma carta régia de 16 de outubro de 1609 proibiu o estabelecimento de mosteiros no Brasil sem a devida licença de El-Rei¹³³. Desde o momento inicial de instalação das casas monásticas, informações precisas foram solicitadas, demonstrando que assuntos eclesiásticos eram relevantes para a governação além-mar. Veremos adiante que tais atitudes constituíram uma rotina.

Um monge de São Bento, dentro da política de expansão da Ordem, no início do século XVII, tentou estabelecer casas além-mar. Na junta reunida em 4 de julho de 1601, em Tibães, foi lida a intenção de frei Anastásio, que coadunava com as aspirações de um morador por nome Manoel de Goés, de instalar um mosteiro dos beneditinos na Ilha da Madeira¹³⁴. Frei Anastásio, que foi um dos responsáveis pela fundação de casas na América portuguesa, demonstrou interesse em estabelecer um cenóbio em Angola também. Provavelmente, a

¹³⁰ SALVADOR, Frei Vicente do. *História do Brasil, 1500-1627*. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1965.p. 337.

¹³¹ Biblioteca da Ajuda. Cód. 51-VIII-18. fls. 140-140v. Lisboa, 24 de fevereiro de 1607; Cód. 5-VIII-18. fl. 217v. Lisboa, 7 de julho de 1607.

¹³² Sobre a carreira de D. Pedro de Castilho, ver: PAIVA (2006), op. cit., p. 366.

¹³³ Em carta Régia de 16 de outubro de 1609 foi proibida a fundação de mosteiros no Brasil, sem expressa licença de El-Rei. Cf. *Collecção Chronologica da Legislação Portuguesa*, Coimbra: Na Real Imprensa da Universidade, 1854. p. 275.

¹³⁴ Bezerro I. Mosteiro de Tibães, 04 de julho de 1601. f. 201.

perspectiva de acirradas disputas com outras ordens religiosas, já estabelecidas nestas regiões a quase um século, arrefeceu os ânimos dos bentos. Foi na América portuguesa que, como veremos, os beneditinos conseguiram divisar expectativas mais animadoras no intuito de forjarem alianças para a inserção na dinâmica imperial, até mesmo com um possível convento feminino. Na mesma sessão de 1601, foi lida a carta de Maria Rosa e de suas irmãs que se encontravam em um recolhimento de Recife. As recolhidas argumentavam que com a morte do bispo, e como, “tarde viria para aquelas partes outro”, recorriam ao abade do mosteiro para instruí-las¹³⁵. A junta de Tibães demonstrou interesse em estabelecer um ramo feminino da ordem na capitania, como deixa entrever a ordem dada ao procurador dos bentos em Roma, frei Garcia, para cuidar de tal empresa. No entanto, o empreendimento não vingou. Somente o ramo masculino aportou nos trópicos.

Nos capítulos seguintes serão analisados aspectos da inserção da comunidade beneditina na América portuguesa, onde aos poucos se constituiu uma “Província do Brasil”. A comunicação entre os mosteiros se deu não só a partir das diretrizes normativas emitidas pelos beneditinos portugueses, mas também de maneira informal através da circulação dos religiosos. Os beneditinos desta província formaram uma comunidade distinta da Congregação em Portugal. As peculiaridades desta comunidade “nos trópicos” foram responsáveis por *habitus* diferenciados dos que nela “tomaram hábito”.

¹³⁵ Bezerra I. Mosteiro de Tibães, 04 de julho de 1601. f. 202.

Capítulo 2

Dinâmicas da inserção

2.1 *Dai e vos será dado*

Ao final do século XVI, os “filhos de São Bento” aportaram nos trópicos. Frei Antônio de Ventura Latrão foi o primeiro religioso a fundar um mosteiro na América portuguesa, em 1581, na cidade de Salvador, na Bahia de Todos os Santos.

Através do levantamento dos doadores de bens aos mosteiros, foi possível verificar os primeiros vínculos de “elites locais” com os religiosos. Entretanto, tentaremos demonstrar que diversos segmentos sociais foram responsáveis pelas doações aos cenóbios. “Conquistadores”, membros da governança, colonos que se diziam empobrecidos, senhores de engenho, entre outros, doaram movidos por várias motivações que iam desde a mera devoção até sutis estratégias nas reciprocidades estabelecidas. A grade social dos envolvidos nas reciprocidades era ampla, pois, como expõe Isabel dos Guimarães Sá, faziam parte de uma sociedade modelada por generalizados atos de dar e receber. Compunham esta rede não somente os que possuíam cabedais que pudessem ser redistribuídos, mas também os em penúria, em necessidade de granjear esmolas¹³⁶. Tais comportamentos não se fundavam, portanto, apenas em critérios econômicos.

Todos estavam aptos a entrar no jogo das trocas, mesmo que em relações assimétricas. Comentando a noção de reciprocidade na obra de Karl Polanyi, Georges Duby, historiador que muito se dedicou ao monasticismo na Idade Média, lembrou que deveríamos levar em consideração valores imateriais ao tratar das trocas. Duby referia-se “aos favores dos céus” que eram essenciais para homens que viviam da terra e que eram mediados, sobretudo, por monges¹³⁷.

Em se tratando de doações a uma ordem religiosa, vale destacar que Pierre Bourdieu demonstrou a existência de uma ambiguidade no dom, encarado como “rejeição do interesse” e “exaltação da generosidade”, ao mesmo tempo em que “não exclui completamente a

¹³⁶ SÁ, Isabel dos Guimarães. *Quando o rico se faz pobre: Misericórdias, caridade e poder no império português, 1500-1800*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1997. p. 17.

¹³⁷ RANGLES, W. G. L.; WACHTEL, Nathan *et al.* *Para uma história antropológica: a noção de reciprocidade*. Lisboa: Edições 70, 1978. p. 110.

consciência lógica da troca”¹³⁸. Portanto, conclui, não há ato desinteressado e a doação cria obrigações.

Quanto aos empenhos das trocas, Antonil, no início do século XVIII, ao abordar a forma como o senhor de engenho deveria tratar seus hóspedes, salientou que “dar esmolas, é dar a juro a Deus, que paga cento por um; mas, em primeiro lugar, está pagar o que deve justiça e depois estender-se piamente as esmolas, conforme o cabedal e o rendimento dos anos”¹³⁹. Há no argumento do escritor jesuíta um tema cristão bem conhecido: “dai e vos será dado” (Lc.6,38). Estranhamente pouco analisado por autores que trataram da economia da dádiva, o mote bíblico é um convite ao fiel para participar de uma cadeia de obrigações. Esta reciprocidade também é constantemente lembrada em passagens do Antigo Testamento, que por sua vez serviam de base para sermões proferidos nos púlpitos de igrejas durante o Antigo Regime, como o pronunciado pelo beneditino frei Raphael de Jesus, em 1671:

Entre todas as dívidas, nenhuma maior, que a faz a promessa; em todas as mais, ou se empenha o cabedal, ou se empenha o crédito; porém na dívida que faz a promessa, juntamente se empenha o credito e o cabedal; o cabedal, na obra, e o crédito na palavra. Dívida é o empréstimo; porém aquela necessidade do que pediu, e couto do que se valeu, o que depois faltou. Dívida é a gratidão, mas aquela generosidade com que se faz o benefício, desculpa sempre a omissão com que se faltou ao agradecimento: não assim a dívida a que obriga a promessa, porque como a promessa, e a satisfação pendem de uma vontade; nem a necessidade alheia obriga a prometer, nem a própria generosidade desculpa o faltar¹⁴⁰.

Demonstrando fidelidade católica, os doadores de bens a instituições religiosas inseriam-se em uma lógica de dons e contra-dons. Maurice Godelier nos lembra que na cultura ocidental os dons não solicitados são os mais valorizados¹⁴¹. A espontaneidade é uma virtude mais valorizada se fizer acompanhar de um esforço. Como salientou Natalie Zemon Davis, uma das características do catolicismo foi um articulado e complexo sistema de reciprocidades baseado em uma antiga noção de sacrifício¹⁴². Uma síntese desta cadeia de

¹³⁸ BOURDIEU (1996b), op.cit.

¹³⁹ ANTONIL, André João. *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas*. São Paulo. EDUSP, 2007. p. 107.

¹⁴⁰ JESUS, Frei Raphael de. Sermão das tardes das cinco Domingas da Quaresma pregados em o insigne Mosteiro de São Bento da Vitoria da cidade do Porto no ano de 1671. In: Sermão vários do M. R. P. Pregador Geral Fr. Raphael de Jesus. Religioso do grande Patriarca São Bento professo em a reformada Congregação de Portugal. Dedicados ao Capitão João de Salzedo & Silva. Brusselas: Casa de Baltazar Vivien, 1674. p. 435-436.

¹⁴¹ GODELIER, Maurice. *O enigma do dom*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. p. 23.

¹⁴² DAVIS, Natalie Zemon. *The gift in Sixteenth-Century France*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 2000. p. 101.

comprometimentos é divisada em trecho da obra do cronista beneditino seiscentista, frei João dos Prazeres: “nos corações, não reina a força, que vence, reina a generosidade que obriga”¹⁴³.

Não se trata de negar a importância de crenças religiosas que envolviam doações para instituições eclesásticas e que sobejam nos pedidos de proteção aos intercessores divinos, e que também não deixavam de ser uma forma de reciprocidade. Todavia, insistir somente no contra-dom além-morte é reafirmar um tipo ideal construído principalmente por autores religiosos. A garantia de um lugar economicamente sustentável para envio dos secundogênitos, a perpetuação e sacralização do nome da família, o aumento do *status* social e a barreira contra a desconfiança de impureza de sangue são pontos fundamentais para o entendimento de mecanismos hierarquizantes que foram transplantados e reinventados na sociedade da América portuguesa e que pesavam na reciprocidade entre instituições religiosas e seus “benfeitores”.

Outras ordens religiosas também constituíram patrimônios vultosos graças a doações, sendo a dos jesuítas um exemplo clássico¹⁴⁴. Mas devemos lembrar que os inacianos faziam parte de uma ordem relativamente nova, não obstante seu reconhecido poder. Já os beneditinos possuíam tradição de mais de mil anos ligados a nobrezas. Os doadores da ordem beneditina na América portuguesa ligavam-se, de certa forma, a essa tradição extremamente antiga, remontando a atos de grandes benfeitores dos monges em Portugal, como Conde D. Henrique, D. Teresa e D. Afonso Henriques, que no século XII dotaram a Ordem e que foram constantemente rememorados pelos cronistas religiosos. As doações garantiram aos monges sua instalação nos trópicos.

Como atesta Stuart Schwartz, o custo inicial para montagem de um engenho era alto, principalmente os gastos com terras, bois, escravos e cobres¹⁴⁵. Ora, como veremos, os mosteiros contaram com algumas doações que já lhes chegavam com benfeitorias, sendo desnecessário arcar com os custos iniciais na empreitada da fabricação de açúcar e aguardente. Doações, no Rio de Janeiro, como as de Baltasar Borges, Marquesa Ferreira e Vitória de Sá no século XVII e de Esmeria Pereira e Manoel Fernandes Franco no século seguinte, facilitaram a entrada dos beneditinos no negócio do “ouro branco” e ajudaram a

¹⁴³ PRAZERES, Frei João dos. *O Príncipe dos Patriarcas São Bento*. Lisboa: Joam Galram 1690. tomo II, p. 204.

¹⁴⁴ Sobre a acumulação de bens pelos jesuítas e as formas de administrá-los, ver: ALDEN, Dauril. *The Making of an Enterprise. The Society of Jesus in Portugal, its Empire, and Beyond, 1540-1750*. California: Stanford University Press, 1996.; ASSUNÇÃO, op. cit.

¹⁴⁵ SCHWARTZ (1995), op. cit. p. 177-206.

amainar as incertezas da empresa, na medida em que os mesmos podiam invariavelmente contar com tais atitudes das elites locais.

A definição de “elite” como categoria é algo complexo – assim como outras acepções referentes à classificação social –, ainda mais tendo em conta que na documentação do período não há referência a tal termo. A historiografia sobre a América portuguesa tem atentado para as diversas posições sociais dos vassallos, em um esforço de definição que tem sido bifronte: a detecção de uma gênese da elite nos trópicos e a percepção da persistência de modelos sociais oriundos da metrópole¹⁴⁶. Para alguns súditos que interagiram com os beneditinos e os beneficiaram com inúmeras e valiosas doações, entendemos o termo *elite* de acordo com algumas proposições gerais traçadas por Sebastián Molina Puche – nível de cabedal (patrimônio e rendas), influência na comunidade (mando), prestígio e participação em redes clientelares¹⁴⁷. Assim como Molina Puche, não consideramos este grupo social como algo monolítico, por isto o uso do termo “elites locais”, na busca por salientar as diferenciações. Na documentação, estas elites são ressaltadas com qualificativos, dentre outros, de “principais da terra”, “de qualidades”, “descendentes de nobres” e “das principais famílias”. Para o enquadramento desta categoria, cruzamos as informações de que dispomos na documentação, com os dados coligidos por outros historiadores que se preocuparam em identificar o estatuto social dos diversos vassallos.

No século XVI, é possível perceber a formação de “elites locais”, distinguidas, muitas vezes por seus próprios integrantes, como “conquistadores da terra”. De acordo com Antônio Manuel Hespanha, estes “conquistadores” eram diferentes dos existentes na metrópole, isto é, não participaram da expulsão de mouros ou de castelhanos, mas sim da proteção contra estrangeiros e do domínio/exterminio de populações indígenas¹⁴⁸. É possível também notar que os integrantes destas elites participavam do governo das conquistas, notadamente

¹⁴⁶ Cf. RICUPERO, Rodrigo. *A formação da elite colonial: Brasil, c. 1530- c. 1630*. São Paulo: Alameda, 2009; FRAGOSO, João Luís Ribeiro. A nobreza da República: notas sobre a formação da primeira elite senhorial do Rio de Janeiro (séculos XVI e XVII). *Topoi – Revista de História*, nº. 1, p. 45-122, PPGHIS/UFRJ, Rio de Janeiro, 2000. Para uma síntese sobre a utilização do termo pela historiografia, apontando o deslocamento conceitual da designação “colono” para “elite”, ver: BICALHO, Maria Fernanda Baptista. *Elites coloniais: a nobreza da terra e o governo das conquistas*. História e historiografia. In: MONTEIRO, Nuno Gonçalo; CARDIM, Pedro; CUNHA, Mafalda Soares da (Org.) *Optima Pars: elites Ibero-Americanas do Antigo Regime*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2005. p. 73-97.

¹⁴⁷ MOLINA PUCHE, S. *Familia, poder y territorio: las elites locales del corregimiento de Chinchilla-Villena en el siglo XVII*. Tese (Doutorado) — Universidad de Murcia, Murcia, 2005. p. 83-94.

¹⁴⁸ HESPANHA, Antonio Manuel. Prefácio. In: FRAGOSO, João Luís Ribeiro; ALMEIDA, Carla Maria Carvalho de, SAMPAIO, Antônio Carlos Jucá de (Org.). *Conquistadores e negociantes: Histórias de elites no Antigo Regime nos Trópicos*. América lusa, séculos XVI a XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 13.

ocupando cargos e amealhando títulos¹⁴⁹. Outra característica do comportamento do grupo era a utilização de estratégias de reprodução, com a formação de alianças de diversas naturezas, inclusive de parentesco através de redes de casamentos e de compadrios¹⁵⁰. Como veremos, os beneditinos teceram vínculos profundos com os membros de “elites locais”, no início com os denominados “conquistadores”. Estas vinculações auxiliaram a instituição na ocupação territorial da América portuguesa, atuando, também, como uma elite local.

No processo de territorialização empreendido pela Ordem, as dinâmicas devocionais também foram importantes impulsionadores. A relação com os santos fazia parte das afinidades estabelecidas entre os mosteiros e os vassalos, característica comum as instituições religiosas, mas pouquíssimo salientada no tratamento da inserção territorial das Religiões. Analisaremos três aspectos das relações devocionais – o culto a Nossa Senhora, as irmandades e as procissões –, em razão de os considerarmos importantes na interação entre a instituição e os demais vassalos, e por fornecerem um contraponto a vínculos que poderiam parecer excessivamente de ordem material.

2.2 Formação de um patrimônio

Os beneditinos na América portuguesa, ao contrário de seus congêneres no território hispano-americano, estabeleceram um vultoso patrimônio fundiário já na primeira metade do século XVII. Isto os vinculou ao restante da sociedade através da arrecadação de aluguéis na área urbana e da produção agrícola, contando inclusive com imensa escravaria. Cabe indagar quem bancou a instalação desta empresa monástica.

Os beneditinos não tinham substantivo apoio financeiro da Ordem em Portugal e tampouco da Coroa para sua instalação em novas paragens. Na reunião da Congregação no Mosteiro de Pombeiro, em 12 de janeiro de 1600, informou-se que “as casas no Brasil não têm rendas e se sustentam só com as esmolas que lhes dão e com as esmolas das pregações e missas”¹⁵¹. Em 4 de julho do ano seguinte, a abade geral da Congregação é informado que frei Cypriano, abade em Pernambuco, “determinava de acompanhar defuntos com seus monges e ir a outras igrejas a fazer ofícios e quer mandar os religiosos com alforjes pelas ruas pedir esmolas como mendicantes”. A determinação foi para que o abade abandonasse

¹⁴⁹ RICUPERO, op. cit. p. 23.

¹⁵⁰ FRAGOSO (2000), op. cit.

¹⁵¹ Bezerro I. Mosteiro de Pombeiro, 12 de janeiro de 1600. f. 196v.

imediatamente tais iniciativas, porque eram práticas “fora dos costumes e institutos” dos beneditinos. A Junta ordenava que o abade “não vá acompanhar defuntos nem fazer ofícios a outras Igrejas, nem peça nem mande pedir esmolos senão como até agora se costumou e quanto ao acompanhar defuntos poderá ele com seu convento, aos que se vem enterrar a casa, sair até ao adro a recebê-los e acompanhá-los conforme a qualidade das pessoas”¹⁵².

Como afirmamos, os mosteiros portugueses acabavam de passar por um processo de integração. Eles saíam de uma profunda crise econômica e administrativa, mas conseguiram adquirir propriedades fora de Portugal.

A historiografia brasileira tendeu a considerar a existência de enormes trechos de terras livres na América portuguesa, prontos para serem apropriadas por afoitos conquistadores, como um fato dado. Esta tendência produziu a crença de que a terra, por sua abundância, era algo de pouca valia: “a terra não era, portanto, um bem ilimitado e, muito menos acessível a todos. A aquisição de sesmarias era restrita aos que possuíam certas regalias que os diferenciavam de outros, incluindo aí o apoio da administração portuguesa”, como destaca Sheila de Castro Faria¹⁵³. As redes de poder e solidariedade cerraram fileiras, impossibilitando o livre acesso à terra. As glebas mais bem situadas geograficamente eram as que despertaram a cobiça dos primeiros “conquistadores”.

Um fator preponderante na valorização de um trecho de terra era sua proximidade com um rio, o que facilitava o trânsito do sertão para os portos marítimos. Na ocupação do sertão do Rio de Janeiro, havia uma clara preferência por vales fluviais navegáveis, por exemplo, em Inhaúma, Magé e Iguaçu¹⁵⁴. Além de facilitador no transporte e escoamento da produção, o rio era um item importante se o proprietário desejasse introduzir currais de gado¹⁵⁵. Existia uma ligação intrínseca entre os pastos e os rios¹⁵⁶. Outro fator que valorizava um trecho de terras era a possibilidade de se extrair lenha de suas cercanias¹⁵⁷.

Além do retorno econômico que a exploração da terra podia oferecer, devemos levar em consideração que durante o Antigo Regime sua posse servia como extraordinário elemento

¹⁵² Bezerra I. Mosteiro de Tibães, 04 de julho de 1601. f. 202-202v.

¹⁵³ FARIA, Sheila de Castro. *A Colônia em movimento: Fortuna e família no cotidiano colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 1998. p. 125.

¹⁵⁴ SILVA, Francisco Carlos Teixeira da. *A morfologia da escassez: crises de subsistência e política econômica no Brasil Colônia (Salvador e Rio de Janeiro, 1680-1790)*. Niterói. 1990. 415 f. UFF. Tese. Doutorado em História – Departamento de História, Universidade Federal Fluminense. Niterói, 1990. p. 325.

¹⁵⁵ Gilberto Freyre atentou para a importância dos rios na fixação do homem a terra e da valorização dos espaços irrigados. FREYRE, op.cit. p. 98-99.

¹⁵⁶ ANTONIL, op.cit. p. 287-295.

¹⁵⁷ Ibid., p. 77.

de distinção social¹⁵⁸. A posse, o *dominium*, a riqueza fundiária, possuía uma valorização ligada “aos desígnios divinos, à natureza e à honra”¹⁵⁹. Alcântara Machado, seguindo passos dados por Oliveira Viana, foi um dos primeiros autores, que ao apontar a questão social que envolvia a posse de grandes propriedades territoriais, refinou a noção de valor para terras na América portuguesa, tratando-as como latifúndio: “nele é que se traçam as esferas de influência; é ele que classifica e desclassifica os homens; sem ele não há poder efetivo, autoridade real, prestígio estável”. Alcântara Machado conseguiu perceber a lógica que se escondia por trás dos números: “O lucro não é o único incentivo às explorações agrícolas. O que se procura antes de tudo é a situação social que decorre da posse de um latifúndio, as regalias que dele provem, a força, o prestígio, a respeitabilidade”¹⁶⁰. A própria conquista de terras já era significativa do prestígio do beneficiado. Era a mesma lógica que influía no investimento dos grandes comerciantes em engenhos e em terras¹⁶¹.

Enfim, a posse de terras constituía um forte sentido aristocratizante. O uso que se fazia delas potencializava esse sentido, como perspicazmente entendia Antonil: “o ser senhor de engenho é título que muitos aspiram, porque traz consigo o ser servido, obedecido e respeitado de muitos”¹⁶².

A doação de terras a mosteiros e conventos ampliava o atributo de grandeza social, ato que remontava à Idade Média¹⁶³. Considerando a aristocracia castelhana no Antigo Regime, Adolfo Carrasco Martínez trava uma profícua discussão sobre a tentativa de uma família conseguir ascensão e legitimar seu *status* ao formar alianças com um convento franciscano¹⁶⁴. O autor destaca a importância de uma instituição religiosa na manutenção da memória social de determinada família. Trabalhando com a noção de “rede social”, Martínez chama atenção para as estratégias traçadas por uma elite local ao se transformar em principal doadora de bens

¹⁵⁸ Karl Polanyi aponta que na França, até a época da Revolução, a propriedade fundiária era uma fonte de privilégios sociais. POLANYI, Karl. *A grande transformação – As origens da nossa época*. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1988. p. 83.

¹⁵⁹ CARDIM, Pedro. Religião e ordem social. Em torno dos fundamentos católicos do sistema político do Antigo Regime. *Revista de História das Idéias*. Faculdade de Letras, Coimbra, v. 22, p.133-175, 2001. p. 159.

¹⁶⁰ MACHADO, Alcântara. *Vida e morte do Bandeirante*. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1965. p. 41.

¹⁶¹ FRAGOSO, João Luís Ribeiro; FLORENTINO, Manolo G. *O arcaísmo como projeto: mercado atlântico, sociedade agrária e elite mercantil no Rio de Janeiro, c.1790 - c.1840*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

¹⁶² ANTONIL, op. cit. p. 79.

¹⁶³ MARTINS, Rui Cunha. *Património, parentesco e poder*. O mosteiro de Semide do século XII ao século XV. Lisboa: Escher, 1992; PIZARRO, José Augusto de Sotto Mayor. *Os patronos do mosteiro de Grijó* (evolução e estrutura da família nobre nos séculos XI a XIV). Ponte de Lima: Edições Carvalho de Basto, 1995; AMORIM, Inês. *O mosteiro de Grijó*. Senhorio e propriedade: 1560-1720 (formação, estrutura do seu domínio). Braga: [s.n.], 1997.

¹⁶⁴ MARTÍNEZ, Adolfo Carrasco. Los Mendoza y lo sagrado. Piedad y símbolo religioso em la cultura nobiliária. *Cuadernos de Historia Moderna*, Madrid. nº 25, p. 233-269. 2000.

aos eclesiásticos. Membros desse grupo tentavam sacralizar sua linhagem ao tornarem-se patronos de determinados conventos – comportamento comum no Antigo Regime.

Na mesma lógica, em Portugal são inúmeros os exemplos de doações a igrejas, conventos e mosteiros por parte de nobres e da própria realeza, os famosos “coutos”. Entre os grandes doadores aos mosteiros beneditinos em Portugal, destaca-se na Idade Média o Conde D. Henrique e D. Teresa, que em 1110 doaram ao mosteiro de Tibães terras adjacentes a abadia e outorgaram uma carta de Couto de algumas léguas. Em 1135, D. Afonso Henriques concedeu o Couto de Donim, entre Guimarães e Braga. As cartas de couto podem ser consideradas cartas de foro que criavam e defendiam terras e privilégios das instituições eclesiásticas e, de acordo Coelho Dias, “doar aos clérigos e monges revestia um aspecto de grandeza moral, dado que eles, enquanto interlocutores do divino, funcionavam para os doadores como uma espécie de garantes mediáticos da protecção de forças sagradas”¹⁶⁵.

Em Portugal a prática de doar a instituições religiosas era extremamente dignificante. O que o autor denomina de “grandeza moral”, nada mais é do que a distinção social que o doador adquiria em seu ato. Particularmente interessante é a assimilação dos mosteiros por parte da nobreza em Portugal, transformando monges em senhores. Em suma, a posse de terras e sua exploração garantiam certo *status* social.

Boa parte dos doadores repassou para os mosteiros o que havia adquirido em forma de sesmarias. Estratégia criada em Portugal no final do século XIV, no intuito de evitar a existência de terras improdutivas, o sistema de sesmarias tornou-se, na América portuguesa, uma das formas de se premiar por serviços prestados à Coroa¹⁶⁶. Os sesmeiros, pelo menos em tese, não podiam transferir as terras para seus descendentes em forma de herança, não sendo impedidos, no entanto, de fazê-lo como doação. Na América portuguesa, a carta de sesmaria produziu “efeito de verdade”, pois era interpretada como documento juridicamente atestador da posse. Em disputas por terras, esse “efeito de verdade” era amplamente utilizado. Pelas muitas propriedades originadas de sesmarias, havia possibilidades para inúmeros conflitos, como um ocorrido em Maricá, no século XIX, envolvendo a Ordem e o rico fazendeiro José Gomes da Cunha Vieira. Na ocasião, foi travada uma guerra de documentos de tombo datados do século XVII. Os beneditinos saíram vencedores¹⁶⁷.

¹⁶⁵ DIAS, Geraldo José Amadeu Coelho. Na variedade dos foros, a singularidade dos coutos beneditinos: generosidade régia e poder monástico. *Revista de Guimarães*, n° 106, p.275-97, 1996. p. 280.

¹⁶⁶ Cf. SALDANHA, António Vasconcelos de. *As capitânicas do Brasil: Antecedentes, desenvolvimento e extinção de um fenómeno atlântico*. Lisboa: CNCDP, 2001. p.283-325.

¹⁶⁷ MOTTA, Márcia Maria Menendes. Sesmarias e o mito da primeira ocupação. *Revista Justiça e História*, Rio Grande do Sul, vol. 4, n° 7. p. 1-17. 2004.

Nos mosteiros havia uma rede de obrigações que envolvia os ritos fúnebres e as doações de bens – prática que remonta à Idade Média¹⁶⁸. Doavam-se propriedades em troca de um enterro nos moldes cristãos e em local sagrado. A sepultura eclesiástica não era um espaço para todos e havia nas igrejas distinções marcadas nos locais de sepultamento¹⁶⁹. Para definir quem teria uma sepultura em local importante dentro da igreja, a junta reunida em Pombeiro foi bem clara, ordenando “não deixar enterrar das grades para dentro *senão pessoas graves, e que o mereçam*”¹⁷⁰. Ser enterrado “das grades para dentro” representava um privilégio, uma forma de distinção conferida ao se obter maior proximidade com os santos. No trecho da constituição, o termo “pessoas graves”, entende-se como pertencentes às elites locais, e o termo “que o mereçam” compreende os que estavam na condição de “benfeitores” do mosteiro, como veremos. As doações mais comuns eram as do tipo *inter vivos*.

Não encontramos entre os beneditinos os conflitos existentes na Companhia de Jesus a respeito da posse de bens de raiz, como a paradigmática tensão entre os projetos dos padres Luis de Graa e Manuel da Nóbrega. O primeiro afirmava que os jesuítas não deveriam possuir propriedades na América portuguesa, enquanto o outro postulava que se deveria aceitar tudo o que era doado, “até as palhas”¹⁷¹. A ausência desta discussão entre os monges de São Bento é compreensível, pois, como apontamos, existia entre eles uma antiga tradição de recebimento de bens de raiz com a sua respectiva acumulação, além disso, seguiam o exemplo dos jesuítas, que abraçaram os preceitos de Nóbrega, e que já possuíam suas principais propriedades quando os primeiros monges negros aportaram no final do século XVI¹⁷². Vamos as “generosidades que obrigam”.

¹⁶⁸ Para maior esclarecimento sobre a questão na América portuguesa, ver: SOUZA, Jorge Victor de Araújo. *Monges negros: trajetórias, cotidiano e sociabilidade dos beneditinos no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro, 2007. 189 f. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2007. p. 128-159.

¹⁶⁹ REIS, João José. *A morte é uma festa: Ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. p.174.

¹⁷⁰ Bezerra I. Mosteiro de Pombeiro, 22 agosto de 1596. folha 167.

¹⁷¹ LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomos I. Porto: Tipografia Porto Médico, 1938. p. 150.

¹⁷² Em 1568, os jesuítas decidiram que era fundamental a posse de fazendas e terras para tocarem as obras missionárias. ASSUNÇÃO, op.cit. p. 248.

2.3 Reciprocidades na Bahia

Quando os beneditinos chegaram à localidade que era capital da América portuguesa, em 1581, encontraram uma sociedade que já se estruturara em torno da lavoura açucareira e que formaria nas décadas seguintes um dos mais importantes centros do comércio transatlântico. Nesta época, já havia outras instituições estabelecidas em seu núcleo urbano, como o colégio dos jesuítas e a Santa Casa de Misericórdia.

Em 1587, segundo informações fornecidas por Gabriel Soares de Sousa, a Bahia possuía trinta e seis engenhos, que exportavam anualmente mais de cento e vinte mil arrobas de açúcar; sessenta e duas igrejas; três mosteiros e mil e quatrocentos barcos a remo¹⁷³. A relevância que a região adquiriu para o Império português pode ser atestada pela invasão empreendida pelos holandeses em 1624. A Bahia foi estrategicamente escolhida pelos batavos por suas riquezas e por sua posição privilegiada no cenário atlântico. Enfatizando a afirmação, nos recorda José Roberto do Amaral Lapa que os documentos da época se referiam à capitania como “o Porto do Brasil”¹⁷⁴.

A primeira tentativa de instalação dos beneditinos na América portuguesa sofreu certa resistência por parte da Câmara da Bahia. Cinco camaristas, dentre eles Sebastião Moniz Barreto e Manoel Ferraz, não concederam licença para que os monges se estabelecessem. Os “homens bons” justificaram o veto afirmando que frei Pedro apresentara uma carta em que a intenção descrita era de apenas recolher esmolas pelas imediações, e não a de edificar uma comunidade de religiosos¹⁷⁵.

Frei Pedro pediu licença ao bispo D. Antônio Barreiros, e este por sua vez em 15 de abril de 1581, concedeu a devida autorização, exigindo que somente “se o governador e os mais oficiais da Câmara convierem”. Nota-se como a esfera da governança espiritual estava dependente da temporal no que dizia respeito às decisões sobre a instalação de institutos religiosos. Nas casas da Câmara, em 10 de junho de 1581, frei Pedro de São Bento Ferraz apresentou a procuração do geral beneditino para a edificação de uma casa da Ordem na capitania. A autorização concedida para que os beneditinos se instalassem na ermida de São Sebastião foi dada por seis camaristas, que significativamente não eram os mesmos que três

¹⁷³ SOUSA, op. cit. p. 162.

¹⁷⁴ LAPA, José Roberto do Amaral. *A Bahia e a Carreira da Índia*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1968. p. 1.

¹⁷⁵ LVTMCS, p. 449.

meses antes haviam imposto empecilhos aos religiosos. Entre os que aprovaram a instalação dos monges estava Gabriel Soares de Sousa, um anti-jesuíta ferrenho¹⁷⁶.

A primeira doação na Bahia foi feita pelo condestável Francisco Afonso em 16 de junho de 1580, um ano antes da tentativa assinalada, acenando para os beneditinos que teriam onde instalarem uma casa da Ordem na capitania. Francisco Afonso não possuía descendentes¹⁷⁷. Na doação estava presente, como testemunha, Gabriel Soares de Sousa. O autor do *Tratado descritivo do Brasil em 1587* foi um grande benfeitor dos beneditinos na Bahia. Oriundo do Ribatejo, Gabriel Soares nasceu por volta de 1540. Aportou na Bahia em 1569, onde se fixou casando-se com Ana Argolo, descendente de um “estrato dos melhores da terra”. Tornou-se senhor de engenho. Em 1592, morreu sem deixar descendência.

Ao redigir seu testamento em 1584, Gabriel Soares teve como procurador um monge beneditino, frei Antonio Ventura. O doador deixava chãos na cidade para que os monges pudessem fazer terisinas (sic) ao longo do mar para alugar e pelo caminho acima muitos foros de casas e “muitas casas ao longo da estrada que tudo pelo tempo adiante virem a render muito para o Convento”¹⁷⁸.

Em seu testamento, Gabriel Soares expressava claramente sua devoção: “Item tomo por meu advogado o nosso glorioso padre São Bento de cuja ordem sou irmão mas na vontade sou frade professo a quem humildemente peço não me desampare e me recolha debaixo de seu amparo pois tamanha vontade tenho de o servir e ajudar a aumentar sua religião”¹⁷⁹. O doador buscou se inserir “espiritualmente” na comunidade, criando uma posição – “frade professo na vontade”. Destaca-se também o papel que ele sabia ser extremamente importante para a Ordem naquele momento: alguém capaz de “aumentar a religião”. Este argumento refere-se ao engrandecimento material da Ordem e sua capacidade de fundar outras casas pelo território.

No mesmo ano em que produziu o *Tratado descritivo*, Soares informava no *Capítulos contra os padres da Companhia de Jesus que vivem no Brasil* que, “em cada capitania destas pedem [os demais vassallos] frades franciscanos e de São Bento, os quais já começaram já a fundar mosteiros, a quem esta gente tem muita devoção, porque na Baía há já um mosteiro de S. Bento e outro dos capuchos, que na terra foram bem recebidos e ajudados, para terem com quem se consolar em seus trabalhos”. Em seu ataque aos padres da Companhia, o colono

¹⁷⁶ Ibid., p. 450.

¹⁷⁷ Ibid., p. 404-406.

¹⁷⁸ Ibid., p. 395-396.

¹⁷⁹ Ibid., p. 396.

esmiuçou e expôs as tensões que afloraram com a chegada dos beneditinos, afirmando que o bispo e o governador estavam em desavença com os padres e por isso favoreceram e se confessaram com os beneditinos. Além disso, ainda em sua queixa, revelou que os “moradores principais da terra” também se confessavam com os monges de São Bento, em quem também confiavam para seus enterramentos. A elite local, segundo Soares, “a despeito da Companhia, trabalha muito pelos favorecer, como fizeram em lhes ordenar logo um mosteiro, onde estão 200 religiosos de grande satisfação para a terra que lhes já ordenou mui honesta comedia”¹⁸⁰.

Esta informação é, parcialmente, confirmada pelo jesuíta Christovão Gouvea, que escreveu sobre sua missão nas “partes do Brasil”, em 1583: “Toda a viagem [o governador] se confessou comigo, e algumas vezes na Baía, mas como chegaram os frades Bentos, logo se confessou com eles”¹⁸¹. Isto não era pouca coisa. A confissão fazia parte de uns dos mais importantes dispositivos de controle das consciências que se conhecia¹⁸². A preocupação com a prática era recorrente. Na junta de Pombeiro, em 1600, ficou decidido que os confessores do povo e principalmente das mulheres deveriam ser somente abades, priores e pregadores e os padres que tivessem mais de quarenta anos para se evitar o crime de solitação¹⁸³. Apontamos na introdução, o destaque que um quadro em Tibães dá ao fato de frei Pedro de Souza ter exercido o papel de confessor de D. Afonso VI e de D. Pedro, entre 1641 e 1668. Exercer a função de confessor para a mais relevante figura da governança era, sem dúvida, um componente importante nas disputas por privilégios nos séculos XVI e XVII¹⁸⁴.

Em 1592, os jesuítas, entre eles Fernão Cardim, refutaram as acusações alegando que o bispo e o governador agiram desta forma porque eram da Ordem de São Bento de Avis e por isto estas autoridades possuíam afinidades com os beneditinos. Disseram ainda que não tinham se altercado com os padres de São Bento, com quem, inclusive, compartilhavam a mesa em dias de festas e que os religiosos de ambas as ordens se visitavam constantemente.

¹⁸⁰ Capítulos que Gabriel de Soares de Sousa deu em Madrid. In: *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, vol. 62, 1940. Rio de Janeiro. p. 368-369.

¹⁸¹ CARDIM, Fernão. *Tratados da Terra e gente do Brasil*. Belo Horizonte: Editora Itatitaia, 1980. p. 142.

¹⁸² PALOMO, Federico. *Fazer dos campos escolas excelentes*. Os jesuítas de Évora e as missões do interior em Portugal (1551-1630). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003. p. 25-31.

¹⁸³ Bezzerro I. Mosteiro de Pombeiro, 12 de janeiro de 1600. f. 197.

¹⁸⁴ Maria Paula Marçal Lourenço apontou que no século XVII, os jesuítas tornaram-se os confessores diletos dos soberanos europeus, inclusive dos portugueses. Ainda de acordo com a autora, não foram poucas as interferências que os confessores provocaram nos interesses políticos. LOURENÇO, Maria Paula Marçal. *D. Pedro II*. Lisboa: Temas e Debates, 2010. p. 274-275.

Além disto, informaram que Gabriel Soares exagerou no número de monges beneditinos que, contando com os noviços, não chegavam a dez¹⁸⁵.

Gabriel Soares esforçou-se por demonstrar que a instalação da Ordem de São Bento seria muito apropriada para a América portuguesa, em detrimento da Companhia de Jesus. Para isto, apontou as afinidades que as autoridades locais tinham com os beneditinos e mentiu, alegando que a Ordem tinha um número exorbitante de religiosos na Bahia. Ele dedicou seus escritos ao primeiro Marquês de Castelo Rodrigo, D. Cristóvão de Moura, na expectativa de que este nobre levasse suas informações ao rei. Ronald Raminelli assinalou que esta dedicatória fazia parte de uma estratégia de Soares de Sousa, que das franjas do Império utilizava seus conhecimentos para angariar prestígios e mercês. Ainda de acordo com o historiador, “as denúncias de Gabriel Soares de Sousa abordam os entraves ao emprego da mão de obra indígena nos empreendimentos coloniais”¹⁸⁶. Como demonstraremos, estes entraves também foram combatidos em outras regiões, com estratégia bem semelhante. Não obstante a questão apontada do trato com os índios, foi possível detectar pelo menos um membro do grupo na condição de doador.

Uma mulher de sangue indígena doou aos religiosos em 16 de julho de 1586. Tratando-se de gentio da terra, desconhecemos doação semelhante para os beneditinos ou mesmo para outras ordens religiosas. Nesta data, Paraguaçu, mulher do naufrago Diogo Alvares Caramuru, doou para os monges a Capela de Nossa Senhora da Graça situada em Vila Velha, com toda a prata e ornamentos do serviço da dita ermida. Ela aparece no Livro do Tombo beneditino com o nome europeizado de Catharina Álvares Caramuru. Não dominando o português, foi necessária a intermediação do padre Luiz de Graa como “irmão língua”. Cabe ressaltar que Catharina, apesar de sua ascendência, é tratada como “dona”, distinção que poucas mulheres poderiam ter¹⁸⁷.

Mais do que evidenciar o incentivo dos beneditinos ao casamento entre índios e europeus ou o sucesso da catequese portuguesa, como destacou Cristiane Tavares¹⁸⁸, a doação de Catharina Álvares aponta para uma das formas como índios e seus descendentes poderiam se inserir na hierarquia social do Antigo Regime. Ela doou assim como outros membros da sociedade. Nesta lógica, índios e mestiços atuavam como agentes que podiam conceber escolhas e traçar estratégias. Paraguaçu escolheu a ordem de São Bento, mas poderia ter

¹⁸⁵ *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, vol. 62, 1940. Rio de Janeiro. p. 368-369.

¹⁸⁶ RAMINELLI, Ronald. *Viagens ultramarinas*. Monarcas, vassallos e governo a distância. São Paulo: Alameda, 2008. p. 39.

¹⁸⁷ LVTMCS, p.81-93.

¹⁸⁸ TAVARES, op. cit., p.88.

escolhido a dos jesuítas, representados no momento pelo próprio interprete que a acompanhava. Sua família já tinha vínculos anteriores com os inacianos, sendo seu marido inclusive elogiado pelo padre Manoel da Nóbrega. Não temos dados para inferir sobre os motivos da escolha de Paraguaçu, que pode muito bem ter sido determinada também por uma devoção particular, como veremos mais adiante. Mas o que destacamos é o simples fato da “dona” – mito fundador da sociedade brasílica – poder escolher para onde iria seu cabedal e o fato dos beneditinos contarem com ajuda de diferentes estratos da sociedade na constituição inicial de seu patrimônio¹⁸⁹. Outros “mitos fundadores”, mesmo de forma pouco espontânea, participaram da montagem do cabedal beneditino.

Um dos maiores proprietários de terras na América portuguesa no início do século XVII, e também um dos homens mais poderosos, era Garcia d’Ávila. Valido de Tomé de Souza desbravou sertões com tropas de índios flecheiros, aumentando rapidamente suas posses¹⁹⁰. Seu testamento, escrito em 18 de maio de 1609, pouco antes de morrer, é um documento de suma importância, por ser um dos poucos do período que chegaram aos dias atuais e, em particular, por apontar as relações que os beneditinos podiam estabelecer com os ditos “benfeitores” da Ordem¹⁹¹. No decorrer de seus últimos desejos, d’Ávila repetiu tópicas próprias da formulação dos testamentos e, informando suas preferências espirituais, afirmava que queria ser amortalhado com o hábito franciscano e enterrado na Sé. No entanto, um trecho do documento extrapola a simples formalidade. No testamento queixa-se: “Declaro que os padres de São Bento tiveram a ter entrada comigo, e por suas importunações lhes fiz algumas doações e contratos na nota de Antonio Guedes, tabelião, que depois destratei com eles”¹⁹². No entanto, os beneditinos não se mostraram satisfeitos com o desenlace dos negócios e frei Domingos, informa o testador, o fez assinar uma escritura sem “deixar aconselhar no que convinha para descargo de consciência”. Nas linhas traçadas por d’Ávila, os constrangimentos perpetrados pelos beneditinos, em prol de doações, pareciam não ter limites:

a violência e os maus modos, com que pretendiam tirar a liberdade de minha vontade e satisfazer as muitas obrigações de consciência de parentes e netos que tenho, e o serviço de pessoas que me serviram a que se deve satisfação. Pelo que me vendo impedido dos ditos padres e cercado deles me vi fugindo

¹⁸⁹ Frei Vicente do Salvador, em sua *História do Brasil*, finalizada em 1627, chama Paraguaçu de Luisa Álvares, considerando-a viúva muito honrada e caridosa, e cita a doação aos beneditinos. Cf. SALVADOR, op. cit. p. 161.

¹⁹⁰ Sobre Garcia D’Ávila, seus feitos e vínculos, ver: BANDEIRA, Luiz Alberto Moniz. *O feudo. A casa da Torre de Garcia d’Ávila: da conquista dos sertões à independência do Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

¹⁹¹ O testamento de Garcia d’Ávila foi transcrito em: *Annaes do Archivo Público e Museu do Estado da Bahia*. Bahia: Imprensa Oficial do Estado, ano IV, vol. VI e VII, 1920.

¹⁹² *Ibid.*, p. 70.

de minha casa a esta da Santa Misericórdia aonde tratei por este modo, descarregar minha consciência¹⁹³.

A imagem de um proprietário da envergadura de Garcia d'Ávila fugindo de sua opulenta Casa da Torre, indo abrigar-se na Santa Casa de Misericórdia com os beneditinos em seu enalço, assinala o quanto os religiosos poderiam, com pouca sutileza, persuadir “benfeitores”. Se um homem poderoso como esse era convencido dessa forma, pode-se conjecturar o que ocorria com outros vassallos com menos influência e recursos. Mas talvez, justamente a possibilidade de participar de legado tão avultado é que tenha despertado a cobiça dos monges de forma tão peremptória. Seja como for, os religiosos conseguiram uma parcela do cabedal almejado, constituído por parte de terras em Itapagipe e terras de São Francisco com as devidas benfeitorias. Algumas terras deixadas eram reclamadas pelos monges como propriedade da Ordem, como as que iam de Tariri a Tapicurú, uma extensão bem considerável. Garcia d'Ávila exigia que os beneditinos não importunassem seus parentes com queixas relativas aos legados e declarava que em diversas ocasiões os ditos religiosos fizeram lucrativo uso de suas propriedades. Importante destacar que tal comportamento dos beneditinos não ficou registrado no livro de tombo da instituição. A coerção salienta os limites da cadeia de reciprocidades.

O mosteiro também recebeu bens de vassallos em vias de desqualificação social, como de Cristovão Afonso e sua mulher Izabel Dorotea, um casal de lavradores. Ele era genro de Manuel Nunes Seitas, capitão da guarda do governador Manuel Teles Barreto. A sesmaria doada aos monges em 8 de setembro de 1587 era a herança que o casal recebeu do capitão e consistia em terras defronte ao forte de Nossa Senhora da Conceição com recifes de pedra correntes. Segundo os doadores, os beneditinos teriam uma fonte de subsistência porque o local era excelente para se “fazer camboas para tomar peixes”¹⁹⁴. Mas não só pessoas nesta situação doavam, a governança também se fez presente.

O mosteiro contou com a doação de pelo menos dois governadores. Em 14 de junho de 1612, Dom Diogo de Menezes deu aos monges a sesmaria de duzentas braças de Praya ou Salgado começando no Porto de Baltazar Ferraz¹⁹⁵. Já Dom Luiz de Souza fez, em 26 de junho de 1619, a doação de sesmaria de seis léguas nos limites da serra do Jurará¹⁹⁶. Sua carta de doação contém a informação de que os beneditinos criavam gado, e que os mesmos poderiam ser úteis na conversão dos gentios. Estes agentes da governança contribuíram no

¹⁹³ Idem.

¹⁹⁴ LVTMCS, p. 29-30.

¹⁹⁵ Ibid., p. 39-45

¹⁹⁶ Ibid., p. 307-311.

momento em que os beneditinos já estavam razoavelmente estabelecidos na capitania. Alguns donos de escravos também colaboraram nesta ocasião.

Em 17 de maio de 1620, Gonçalo Afonso, proprietário de escravos da Guiné e de índios, dizendo-se muito devoto de São Bento, afirmou que “se queria recolher no dito mosteiro na forma em que de direito se costuma e o pode ser”¹⁹⁷. Assim desejava proceder juntamente com seu filho Felipe Afonso. Em troca, Gonçalo deixava ao mosteiro todos seus bens, que não são especificados no documento. Todavia, ele ditou condições bem precisas, apontando que tais práticas podiam ser recorrentes: “já homem velho de muita idade não obrigarão nem constrangerão a ir fora do dito convento nem assistir em granjas e fazendas do dito mosteiro, salvo se ele de sua livre e mera vontade o quizer fazer”¹⁹⁸.

A doação de Gonçalo explicita o quanto as relações com os beneditinos podiam envolver a família. Ele colocou seu filho sobre a tutela do abade do mosteiro. Desta forma, Felipe Afonso só poderia dispor de alguns bens com a anuência de um religioso. Especificando, Gonçalo afirmava que um tal Pedro Garcia lhe devia 280\$000, de onde o abade retiraria cem mil para comprar peças da Guiné para dar a Felipe Afonso. Estes cativos se juntariam a mais seis, e com eles o filho de Gonçalo trabalharia a terra em São Francisco de Itapuã, tudo sob a supervisão do abade que estivesse no governo em Salvador. No mínimo, Gonçalo Afonso tinha confiança na administração dos abades de São Bento, entregando ao controle dos monges o único meio de subsistência de seu filho. Alguns anos após pai e filho ficarem sob a proteção do mosteiro, Salvador foi sacudida por uma incursão estrangeira. Os beneditinos ficaram a mercê dos “invasores hereges”.

Em 1624, quando da primeira investida dos batavos, os beneditinos passaram maus bocados. O mosteiro baiano se transformou em quartel, abrigando dois mil soldados sob o comando do Marquez de Cropani¹⁹⁹. Os monges refugiaram-se nos sertões, retornando para casa cerca de um ano depois. Ao dar crédito à reconstrução realizada pelo padre Antônio Vieira, fica-se a par da dimensão dos estragos causados no início da dita invasão: “Saqueadas já e destruídas as casas, vão-se aos templos os sacrílegos, e aqui fazem o principal estrago”²⁰⁰. Neste momento, alguns candidatos ao noviciado foram transferidos para outros mosteiros. As doações foram suspensas e só retornaram anos depois.

¹⁹⁷ Ibid., p. 332

¹⁹⁸ Ibid., p. 333.

¹⁹⁹ FREYRE, Francisco de Brito. *Nova Lusitânia*. História da Guerra Brasílica. Recife: Secretária de Educação e Cultura, 1977. p. 125.

²⁰⁰ HANSEN, João Adolfo (Org.) *Cartas do Brasil, 1626-1697*. Hedra: São Paulo, 2003. p. 86.

Em 8 de agosto de 1628, Lourenço de Brito Correa, capitão e fidalgo de Sua Majestade, doou a ermida de Nossa Senhora das Graças. Alegou que era para que “com mais largueza a possam administrar e cumprir obrigações dela pela devoção que lhe tenho”²⁰¹. Seguiu seus passos, em 29 de setembro de 1630, Manuel Nunes Paiva, que deixou 600\$000 para duas sobrinhas e mais 200\$000 para os franciscanos. Aparentemente deixou uma quantia menor para os beneditinos, 100\$000. No entanto, afirmou:

Declaro que nenhuma outra coisa deixo aos meus parentes e que quero e é minha vontade que se faça uma capela no mosteiro de São Bento desta cidade da Bahia na igreja nova aonde me passarão meus ossos e porão minha campa no meio dela *com um Letreiro por onde se conheça cuja é a capela* e de quem nela está enterrado, a qual capela se fará pela ordem, e traça, e no lugar que parece ao padre Dom abade do dito mosteiro para cujo gasto e sustentação anexo e vinculo todos os meus bens, e fazenda que se achar que me fica e o rendimento dela, tirando daí as despesas que se devem a administração²⁰².

Manuel Nunes exigia a colocação de um letreiro, identificando-o como proprietário do referido espaço na igreja, provavelmente deveria ser feito em mármore com inscrição em cava. Como patrono, exigia que seu nome não fosse esquecido e que os outros frequentadores da igreja sempre se lembrassem dele ao verem a dita inscrição. É perceptível a preocupação de juntamente com os vínculos materiais doados, vincular também a própria memória da família. No documento, como em outros, não se tem a localização precisa da fazenda doada.

As doações vieram de integrantes de vários estratos sociais, inclusive indivíduos que se podiam considerar como pertencentes à elite local, como Bernardo Vieira Ravasco, que em 29 de julho de 1685 doou vinte e seis braças de “chãos da banda do mar da rua que vem de Nossa Senhora da Conceição para as portas da cidade sitos entre as casas”. Bernardo Vieira era fidalgo de Sua Majestade, primeiro secretário do Estado do Brasil, instituído em 1646, também ocupou o cargo de alcaide-mor de Cabo-frio em 1664, e além de detentor desses títulos era senhor de engenhos na Bahia. A doação de vinte e seis braças poderia ter sido feita a outra ordem religiosa, na qual ele contava com vínculos de parentesco, pois era irmão do insigne jesuíta padre Antônio Vieira. Ao não doar para a Companhia de Jesus, pelo menos não estas terras, Bernardo Vieira se justificava afirmando que,

Respeitando eu as honras e favores que os reverendos padres provinciais e abades e mais religiosos do mosteiro de São Sebastião do Patriarca São Bento desta cidade fizeram a mim e a Gonçalo Ravasco Cavalcante e Albuquerque, meu filho, enquanto estivemos homiziados; e a antiga amizade que sempre professamos com os ditos religiosos, e professou meu pai: e

²⁰¹ LVTMCS, p. 80.

²⁰² Ibid., p. 105.

desejando parecer agradecido a estas obrigações; por esta por mim feita e assinada de meu moto próprio, e sem coação alguma outra faço doação²⁰³.

O período em que Bernardo Vieira esteve homiziado no mosteiro beneditino refere-se a um conflito envolvendo várias autoridades régias na capitania, cujo ápice foi o assassinato de Francisco Teles de Menezes, alcaide-mor. Eram bem antigas as desavenças entre os Menezes e os Ravasco, recaindo sobre Bernardo a acusação do delito. Esta incriminação foi reforçada pelo apoio do governador Antonio de Souza de Meneses ao bando do alcaide-mor assassinado. No entanto, Ravasco livrou-se das pendengas, pois como demonstrou o historiador Pedro Puntoni sua inserção social era muito boa e ainda contava com a influência de Antônio Vieira junto ao Bragança²⁰⁴.

Na declaração de Bernardo Vieira, o vínculo de obrigação criado com os religiosos foi além da pura devoção a São Bento ou a outros santos presentes na igreja do mosteiro. Sua doação aponta para antiga amizade com os monges, afinidade que perdurava por três gerações da família e que contou no momento em que o mesmo precisou de abrigo no mosteiro. Enfim, Bernardo Vieira explicita a relação de reciprocidade “desejando parecer agradecido a estas obrigações”, respeitando assim as “honras e favores” dos monges. Os “favores dos monges” estavam além do abrigo oferecido em momento de necessidade. O doador também adquiriu dívidas com o mosteiro entre 1652 a 1666. O caso, como os demais, marca uma forma de inserção dos religiosos em um emaranhado de promessas, compromissos, fidelidades.

Em meados do século XVII, o mosteiro começou a receber mais casas, o que se tornou uma importante fonte de rendas com os aluguéis e aforamentos. Podem ser citados como exemplo os bens urbanos deixados por Maria Rodriguez de Oliveira. Não tendo descendentes diretos, ela legou ao seu enteado um cobertor vermelho e dois lençóis. Porém, para aqueles a quem pedia auxílio espiritual deixou, em 20 de outubro de 1645, “três moradas de casas que estão abaixo do guindaste e rendem cento e cinqüenta e cinco mil réis e terras, oliveiras e três moinhos na Ilha Terceira”, no Arquipélago dos Açores²⁰⁵. Esta doação fazia parte da herança que recebeu de seu pai Bartolomeu Afonso e de seus tios. Para os religiosos não bastava receber doações, era necessário mantê-las.

²⁰³ Ibid., p. 375.

²⁰⁴ Sobre a inserção social de Bernardo Vieira Ravasco e as quizílias que enfrentou ao longo de sua administração, ver: PUNTONI, Pedro. Bernardo Vieira Ravasco, secretário do Estado do Brasil: poder e elites na Bahia do século XVII. In: BICALHO, Maria Fernanda; FERLINI, Vera Lúcia Amaral (Org.). *Modos de governar: Idéias e práticas políticas no Império Português, séculos XVI a XIX*. São Paulo: Alameda, 2005. p. 157-178.

²⁰⁵ LVTMCS, p. 159.

No dia 20 de Janeiro de 1646, fr. Bento da Cruz, “religioso do glorioso padre S. Bento, filho do seu Mosteiro de Pernambuco e natural de Arrifana de Souza”, proferiu na Bahia um sermão dedicado ao santo do dia, São Sebastião, padroeiro do mosteiro²⁰⁶. Na ocasião, estava presente a Câmara da cidade. O sermão evocava a recente restauração de Portugal, mas o intuito de frei Bento da Cruz era um pouco mais prosaico e sua oratória indica a possibilidade do púlpito servir de local para defesa dos bens materiais adquiridos pelos religiosos. Explicou o religioso que,

O intento foi inclinar os nossos oficiais da Câmara, a que não ressuscitassem uma força, que seus antecessores haviam atentado contra este convento, a instancia de um ruim vizinho, fundados em pontos de jurisdição, a fim de nos tirarem um recanto da terra, que o ano de 1612, nos deu a mesma Câmara, mais para conserto e honestidade do Convento, que para proveito dos religiosos²⁰⁷.

O canal de comunicação entre a Câmara e os interesses dos monges poderia passar pelo púlpito, e a mensagem era bem clara:

Cristo quis ensinar os Príncipes de sua Igreja a largar cômodos e descansos particulares pelo bem comum de seus vassallos, *stetit*, quis lhes ensinar a constancia e sofrimento, com que hão de assistir as obras de piedade, ainda que seja com algum dispêndio de sua autoridade, descanso e jurisdição²⁰⁸.

Apesar de competirem com outras ordens religiosas e instituições, os beneditinos na Bahia foram constantemente agraciados com as doações dos moradores. Com isso, puderam consolidar um patrimônio considerável, além de firmarem vínculos com os doadores e seus descendentes.

2.5 Reciprocidades em Pernambuco

Pernambuco, assim como a Bahia, era uma capitania de enorme importância econômica na América portuguesa nos finais do século XVI e início do seguinte. Nela, foi montada uma imponente indústria açucareira. Em 1629, esta capitania possuía cerca de cento

²⁰⁶ Sermão que pregou o padre fr. Bento da Cruz, religioso do glorioso padre S. Bento, filho do seu Mosteiro de Pernambuco e natural de Arrifana de Souza. Dia do invictissimo Martyr São Sebastiao, padroeyro de seu mosteiro da Bahia, estando presente a camara da dita cidade e com missa nossa, o ano de 1646. Dedicado aos Illustrissimos senhores defensores de nossa Santa Fe no Tribunal da Sancta Inquisição na cidade de Lisboa, corte do Reyno de Portugal, que Deus prospere eternos anos. Em Lisboa, Paulo Craesbeeck, 1646. 24p.

²⁰⁷ Ibid., p.1.

²⁰⁸ Ibid., p. 8.

e cinquenta engenhos, enquanto a Bahia possuía cerca de oitenta²⁰⁹. Seu território era habitado por homens que se consideravam a “nobreza da terra”, principalmente após a guerra contra os holandeses. Os beneditinos encontraram substancial apoio material nas doações efetuadas pelos moradores da dita localidade. Desta maneira, o mosteiro de Olinda não demorou a prosperar.

A primeira doação de vulto foi realizada por Jorge de Albuquerque Coelho, terceiro capitão e governador da capitania de Pernambuco. O capitão justificava sua doação como um ato de retribuição pela ajuda divina nas atribulações que o levaram a ficar dependente de duas muletas pelo período de quatorze anos. Em suas empreitadas, constava a conquista da própria capitania, ter se salvado de um naufrágio e a “batalha que El Rey Dom Sebastião deu em África aos inimigos da fé”, onde, afirmou: “ficando estirado no campo, em que se deu a dita batalha, onde escapei milagrosamente”. A batalha em questão era a de Alcácer-Quibir, onde D. Sebastião desaparecera em agosto de 1578. Jorge de Albuquerque também se preocupou com a perpetuação do nome da família, pedindo em memória de seu pai, Duarte Coelho Pereira, que foi governador da capitania e, de seu irmão Jerônimo Duarte Coelho e Albuquerque, também da governança²¹⁰. Entretanto, em 1610 havia uma queixa de

que o senhor Jorge de Albuquerque Coelho, que esta em glória, mandara os religiosos da dita Ordem a dita Capitania com promessas de muitas mercês, como constava na doação, e que os religiosos tinham cumprido de sua parte, e tudo até hoje se lhes devia, porque em nenhuma coisa se cumpriu com eles na dita doação, nem tinham de sesmaria nenhum palmo de terra, que lhes fosse dado, nem o próprio sítio do mosteiro, que tudo fora comprado, e porque eles ditos padres muitos anos residiam na dita capitania ajudando em tudo que era sua profissão com muita satisfação de toda terra e com muito proveito de todos, e estavam muito pobres e não podiam viver conforme sua Ordem e profissão, me pediram de mercê lhes desse de sesmaria²¹¹.

Constatamos, neste e em outros documentos, a existência de uma tópica no discurso de pedidos efetuados pela Ordem, que, estrategicamente, frisavam sempre a falta de recursos prometidos. Essa mercê foi pedida a Francisco de Gouvêa, cavaleiro fidalgo da Casa de Sua Majestade, provedor das capelas Del Rei Dom Afonso IV e da Rainha Dona Beatriz, sua mulher e tutor do senhor Duarte de Albuquerque Coelho. Francisco de Gouvêa atendeu aos

²⁰⁹ SCHWARTZ, p. 149.

²¹⁰ LTMO, p. 24. [grifo nosso]

²¹¹ Ibid., p.525.

rogos dos padres bentos, dando-lhes cinco léguas de terras na Paripoeira, limite com as Alagoas²¹².

Os vínculos do mosteiro com a família Albuquerque já tinham sido reforçados por doações dos parentes do governador, mais especificamente de uma prima. Em 1608, Izabel de Albuquerque realizou sua doação enquanto estava no Recolhimento da Conceição, “aonde não pode granjear e administrar os ditos seus bens pela causa que eles perecem e se perdem, e por causa que não lhe dão rendimentos, nem frutos, com que se possa sustentar conforme a qualidade de sua pessoa”²¹³. A qualidade que Izabel reivindicava era a de ser descendente de Jerônimo de Albuquerque, “mito integrador da nobreza da terra”²¹⁴. Ao ver sua condição econômica decrescer de forma irreparável, Izabel se agarrou a um pretense *status* social, fazendo questão de lembrar que seu pai fora um “dos principais da terra”. Jerônimo de Albuquerque teve muitos filhos mestiços e casados com cristãos-novos. Seus descendentes, de acordo com Evaldo Cabral de Mello, viviam atemorizados pela contínua “onda de imigração reinol, capazes de varrê-los socialmente”²¹⁵. Izabel, solteira, buscou proteção à sombra de instituições religiosas.

Junto ao procurador do cenóbio, a doadora da família Albuquerque acordou que ficaria com “um escravo da Guiné por nome Francisco, moleque, e seis vacas parideiras, com mais cinco peças da Guiné: Martinho, Manoel, sua mulher Maria Conga e outra duas negras uma Catharina grande e outra pequena”²¹⁶. Após sua morte, os cativos ficariam sendo propriedade dos beneditinos. Outros pontos na negociação de Izabel com o mosteiro assinalam os vínculos de reciprocidade que envolviam o ato de doação. Como afirmamos, a doadora procurava, acima de tudo, um lugar para passar os restos de seus dias sem maiores preocupações. Nesse sentido, doava com generosidade, mas exigia:

Se obrigam aos ditos padres para seu sustento enquanto for viva a lhe dar todos os anos quarenta mil réis em dinheiro de contado, pagarão quartéis, a saber dez mil réis cada três meses, os quais começaram de correr deste mês passado de janeiro próximo de seis cento e oito.. e assim lhe darão cinco alqueires de farinha da terra, todos os meses em sua vida e mais quarenta alqueires de fava cada ano e outro tanto de feijões e mais lhe darão os ditos padres e largam cinquenta mil réis, que a dita D. Izabel, tem em si já recebido dos ditos padres²¹⁷.

²¹² LTMO, p. 524-529.

²¹³ LTMO, p. 74.

²¹⁴ MELLO, Evaldo Cabral de. *O nome e o sangue: Uma parábola familiar no Pernambuco colonial*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2000. p. 107.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 108.

²¹⁶ LTMO, p. 74.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 71.

Entre os bens doados havia uma sorte de terras no engenho Velho de Beberibe, uma sorte de terras em Jaboatão e uma fazenda sem localização específica informada. Frei Paulo Peixoto, monge professo no Reino, era o procurador do mosteiro no momento da dita doação, e avaliou que seria vantajoso para os beneditinos o acordo com Dona Izabel de Albuquerque, o que demonstra que os interesses do mosteiro iam ao encontro das estratégias de sustentação de pessoas em vias de rebaixamento social.

No começo do século XVII, o mosteiro de Olinda já recebia significativas doações de casas em suas adjacências. Foi o que fez o pedreiro Pedro Álvares, que em 1602 doou uma morada de casas térreas na rua por baixo de São Pedro Mártir com quintal e árvores com e sem frutos. Além disso, o pedreiro deu ao mosteiro quatro peças de escravos da Guiné: Antonio Grande e Antonio novo, Gonçalo Velho e uma escrava de nome Catharina²¹⁸. Outro exemplo é a doação de Izabel de Carvalho, viúva do licenciado Martins Vaz de Moura²¹⁹. Ela doou em 1624 uma morada de casas na rua da Serralheira que rendiam 40\$000, o que daria para comprar dez vacas.

Sob o abaciado de frei Cipriano de São Bento, em 1º de Janeiro de 1602, Gonçalo Novo Lira e sua mulher Joana Sarradas foram persuadidos a levantar uma capela-mor na igreja do mosteiro beneditino e ficarem por padroeiros dela. Em 1608, os dois, acreditando estarem em prejuízo, resolveram fazer um distrato, entretanto,

Se obrigavam a acabar a Capela-mor, que já tem quase com seu retabulo pintado dourado muito bem feito, se comprometiam em dar os ornamentos em veludo carmezim. Deveria dar da data em diante a dois anos , assim se obrigava a dar quinhentos cruzados em dinheiro, e não cumprindo daria de multa de 100\$000, em dinheiro de contado. Para capela daria ainda 72 cabeças de gado e um moleção do Gentio de terra de nome Antônio, castiçais de latão e lâmpada de prata²²⁰.

Em contrapartida, o benfeitor, “poderia ser enterrado junto com sua mulher e descendentes de linha direta. Seriam rezadas duas missas semanais em sua memória. Poderia por no arco da dita capela o brasão de suas armas e dentro os carneiros e letreiros que lhe comparecer”²²¹. Gonçalo aceitou a transação, talvez no afã de escamotear a suspeita de judaizante que lhe manchava, ostentando símbolos de catolicidade. Anos depois, seus descendentes não se mostraram tão “bons católicos” assim e colaboraram com os holandeses que tomaram a capitania, como demonstrou Evaldo Cabral²²².

²¹⁸ LTMO, p. 136.

²¹⁹ Ibid., p. 119-121.

²²⁰ CMO. Escritura de 17 de março de 1608. p. 45.

²²¹ Idem.

²²² MELLO (2000), op. cit., p. 145-147.

Outro aspecto que chama a atenção na natureza das doações ao mosteiro de Pernambuco, sabida a escassez, é a presença de moeda sonante, como no ato de Afonso Siqueira, natural de Ponte de Lima, que em 1609 doou 350\$000²²³. Já Francisco Dias Delgado, capitão de uma Companhia do Terço do mestre de campo Dom João doou de forma diversificada. Em 1656, ele ofereceu 700\$000, sendo 528\$000 em gado e o restante em dinheiro contado. Francisco solicitou que todas as semanas os monges celebrassem uma missa por sua alma e outra pela de sua esposa²²⁴.

Quem não tinha “dinheiro contado” e nem gado, usava outros recursos. Foi o caso de Alexandre Siqueira que sem descendentes, legou ao mosteiro “muitos créditos que deveriam ser recolhidos”, totalizando 375\$000²²⁵. Fernão Pinto, natural do Porto, em 1621, deixou 104\$000 em créditos²²⁶. Essas transações envolvendo créditos não constituem nenhuma surpresa em uma sociedade que sofria com a falta de moeda sonante²²⁷. Mas os exemplos são significantes por exporem uma das maneiras como o mosteiro se envolvia no sistema creditício, como possível cobrador de dívidas de terceiros.

Após 1654, no término da guerra contra os holandeses, o mosteiro de Olinda aumentou sua capacidade de receber doações pias, afinal tinha sido um dos baluartes da luta contra o “invasor herege”. Como demonstraremos com mais detalhes no último capítulo, muitos beneditinos participaram ativamente da “guerra pela liberdade divina”, angariando prestígios para a Ordem. Prestígios que se materializaram, por exemplo, na doação feita por Francisco Barreto em 8 de junho de 1656. O mestre de campo general e governador das capitânicas de Pernambuco doou aos beneditinos “casas dentro do Recife, repartidas em duas moradas”²²⁸.

A Ordem de São Bento, assim como as demais ordens religiosas, sofreu substantivas perdas materiais durante a presença holandesa. Em Pernambuco, como destacou José Antônio Gonçalves de Mello, “bem cedo compreenderam os holandeses o perigo que os eclesiásticos representavam para a segurança da colônia”²²⁹. Em 3 de dezembro de 1639, o próprio Nassau

²²³ Ibid., p. 87-89.

²²⁴ Ibid., p. 83-87.

²²⁵ Ibid., p. 90.

²²⁶ Ibid., p. 92-95.

²²⁷ Sobre as formas de acesso ao crédito, no caso da capitania do Rio de Janeiro, ver: SAMPAIO, Antônio Carlos Jucá de. *Na encruzilhada do Império*. Hierarquias sociais e conjunturas econômicas no Rio de Janeiro (c. 1650-c.1750). Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003. p. 186-206.

²²⁸ LTMO, p. 180-186.

²²⁹ MELLO, José Gonçalves de. *Tempo dos Flamengos*: influência da ocupação holandesa na vida e na cultura do Norte do Brasil. Rio de Janeiro: Topbooks, 2001. p. 255.

ordenou a prisão dos religiosos de São Bento, do Carmo e de São Francisco²³⁰. Os jesuítas já tinham sido expulsos anos antes.

O cronista do mosteiro da Paraíba deixou registrada a desolação das propriedades após a passagem dos “hereges”: “A invasão dos holandeses veio alterar esse sossego; então perseguidos e violentados pela desenfreada tropa que ocupou a cidade, tiveram de fugir e abandonar seus bens, para evitar a morte que os ameaçava”²³¹. Além dos holandeses, os monges foram espoliados pelos colaboracionistas, sendo o principal um valido de Nassau de nome Gaspar Dias Ferreira, que em 1640 mandou uma procuração para Manoel de Queiroz Cerqueira com o intuito de tomar posse de todos os bens do mosteiro. Ainda de acordo com o cronista “cumprindo Manoel de Queiroz a ordem de Gaspar Dias, apoderou-se de tudo quanto achou e foi vendendo a diversas pessoas os escravos e o gado pelo melhor preço, que pode conseguir”²³².

Gaspar Dias foi tratado como modelo de pérfido traidor por diversos cronistas da restauração pernambucana²³³. Nascido em Lisboa, vivia na América portuguesa desde 1618. Frei Manuel Calado não poupou os atos de Gaspar Dias, acusando-o de várias agressões contra as “Religiões”, e uma delas foi a de ter saqueado o engenho Mussurepe e os partidos de cana pertencentes ao mosteiro de Olinda. O cronista ainda detalhou que Gaspar Dias era de nação judaica, casado com uma cristã nova com traços de raça mourisca, e que o mesmo fazia um jogo duplo, agindo como um “arado de duas pontas”, causando muita destruição aos religiosos.

Mediante tais estragos, mesmo que não tenham sido causados especificamente em prol do banimento dos batavos, os beneditinos reiteraram a retórica que salientava a expulsão dos holandeses como extremamente onerosa. Após o período de guerra, precisaram reparar as perdas, e viram nessa retórica uma ótima oportunidade.

2.6 Reciprocidades na Paraíba

A origem da Paraíba deve-se aos combates travados contra os “bárbaros”, isto é, aos índios, principalmente os Potiguara que dominavam o rio que tem o mesmo nome da dita

²³⁰ Ibid., p. 256.

²³¹ CMP, p. 124.

²³² Ibid., p. 124-125.

²³³ VAINFAS, Ronaldo. *Traição: um jesuíta a serviço do Brasil holandês processado pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. p. 95-96.

capitania. A expansão dos territórios se deu paulatinamente com a contínua submissão e extermínio das diversas tribos que ali habitavam²³⁴. Nessa dinâmica, o assentamento da sociedade ocorreu no final do século XVI e início do seguinte, mesmo período em que os beneditinos chegaram ao local.

A capitania da Paraíba estava intrinsecamente vinculada a Pernambuco. Desta, partiram descendentes da “nobreza da terra”, parte da “elite local”, que estendeu seus negócios para além do rio Paraíba²³⁵. É no projeto de expansão tecido por este grupo, com o devido aval da Coroa, que ocorreram as diversas distribuições de terras, despovoadas de indígenas. No início do século XVII, nessa região, foram montados importantes núcleos de produção açucareira, que utilizavam os portos fluviais para escoamento da produção. Neste mesmo momento, as ordens religiosas e as autoridades locais travavam suas disputas – no cerne à questão da mão de obra indígena.

No capítulo geral da Congregação, em 22 de agosto de 1596, foi proposto que em cada mosteiro houvesse um monge que soubesse língua para poder confessar e doutrinar o gentio²³⁶. Contraditoriamente, ao indicar o interesse pela Paraíba, em 1600, as autoridades beneditinas usaram como argumento o fato de que a capitania “era muito fértil e havia de ir em muito crescimento por ser lançado o gentio fora”, apontando que o centro de suas preocupações não era a catequese indígena propriamente²³⁷.

Na capitania, um dos principais oponentes dos jesuítas foi o governador Feliciano Coelho de Carvalho. Na contenda pelo controle da mão de obra do gentio da terra, o governador, com o apoio dos franciscanos, expulsou os padres da Companhia em 1593. Três anos depois, os frades de São Francisco tiveram o mesmo destino daqueles que ajudaram a expulsar.

Mas Feliciano Coelho não era hostil a todas as ordens religiosas. Em 21 de janeiro de 1595, ele doou aos monges de São Bento oitenta braças em quadra, uma várzea em uma baixa com as águas vertentes do Oeste, Leste e Sul até chegar ao rio Serui, onde os religiosos deveriam erguer um mosteiro no prazo de dois anos. Os beneditinos não se estabeleceram no tempo estipulado, sendo necessário, em 1599, que o governador escrevesse ao abade frei Remigio, doando cem mil réis da Fazenda Real e pedindo para que “mandassem religiosos

²³⁴ Sobre o processo de territorialização da região, através da guerra travada contra os indígenas, ver: PUNTONI, Pedro. *A guerra dos bárbaros: Povos indígenas e a Colonização do Sertão do Nordeste do Brasil, 1650-1720*. São Paulo: Hucitec; Universidade de São Paulo; Fapesp, 2002.

²³⁵ Cf. GONÇALVES, Regina Célia. *Guerras e Açúcares: política e economia na Capitania da Parayba – 1580-1630*. Bauru, SP: EDUSC, 2007.

²³⁶ Bezerro I. Mosteiro de Pombeiro, 22 de agosto de 1596. f. 167.

²³⁷ Bezerro I. Mosteiro de Pombeiro, 12 de janeiro de 1600. f. 198-198v.

para edificar um mosteiro naquela cidade por se achar então a terra sem outros padres que ensinassem a doutrina cristã aos moradores e aos índios por motivo de se terem retirado os religiosos capuchos, desertando o seu convento; e por causa dos padres da Companhia serem despejados por ordem de Sua Majestade²³⁸.

Os incentivos não terminaram por aí, pois em 13 de março de 1600, Feliciano Coelho doou a frei Anastácio mais 46\$000, para que os beneditinos ficassem “ao serviço de Deus e de Sua Majestade e bem e aumento desta capitania e da doutrina e Cristandade do gentio das aldeias delas”²³⁹. Por esta ação, Feliciano foi repreendido pelo governador geral, sob alegação de ter agido além de suas atribuições e em 4 de abril de 1615, o Tribunal da Relação da Bahia ordenou que devolvesse a esmola em dinheiro que deu a frei Anastácio²⁴⁰.

No episódio, é possível perceber que existia certa reciprocidade, onde operava “um acordo através do qual os colonos se beneficiariam da administração beneditina dos aldeamentos, sem as amarras existentes anteriormente, ou seja, a força de trabalho indígena, para a agricultura e para a guerra, lhes seria disponibilizada mais facilmente”, como notou Regina Célia Gonçalves²⁴¹. O governador Feliciano Coelho implementara uma estratégia de substituição de ordens religiosas na Paraíba: saíam os jesuítas e os franciscanos e entrariam os beneditinos. O projeto do governador não foi bem sucedido, pois o equilíbrio entre as Ordens se restabeleceria, afinal, os jesuítas e franciscanos também possuíam seus aliados na esfera secular. Outros súditos continuaram a doar na Paraíba.

Em 7 de maio de 1669, Antônio Correa de Valladares Moraes e sua mulher Dona Catharina de Valcacer fizeram doações aos beneditinos e exigiram, como de costume, capelas de missas pelas suas almas. O casal transferiu para os monges “um partido de canas de meia moenda, obrigado ao engenho Itapuá, e assim mais uma légua em quadro de três mil braças de terra no Igarassú, e umas moradas de casas por de traz da matriz e defronte da rua nova, adicionado ainda vinte e quatro escravos, cinco juntas de bois e quatro carros”²⁴². Provavelmente, o casal não tinha descendentes diretos e por isso doaram o suficiente para que os monges tocassem negócios com a produção de açúcar e de quebra ainda retirassem

²³⁸ CMO, p. 40.

²³⁹ AHU-PB, cx. 1, doc. 2. Provisão do capitão-mor da Paraíba, servindo de provedor-mor da Fazenda Real, Feliciano Coelho de Carvalho, ao feitor e amoxarife da fazenda Real da mesma capitania, Gomes Dias, ordenando que pague a quantia de 46 mil réis ao padre frei Anástacio, presidente dos padres da Ordem de São Bento, para os serviços de doutrina e cristandade dos gentios aldeados. Paraíba, 13 de março de 1600.

²⁴⁰ AHU-BA. Cx. 2, doc. 109. Sentença do Tribunal da Relação da Bahia ordenando serem cobrados de Feliciano Coelho ou a seus herdeiros a quantia em dinheiro que deu de esmola a frei Anastácio da Ordem de São Bento. Bahia, 4 de abril de 1615.

²⁴¹ GONÇALVES, op. cit. p.172.

²⁴² CMP, p. 125.

rendimentos com aluguéis no meio urbano. Entretanto, havia uma cláusula que condicionava a doação do casal à morte de ambos, uma garantia de que até o momento derradeiro teriam do que se sustentar. Estes bens foram agregados ao cabedal dos beneditinos apenas dezenove anos após a doação. Porém, não estavam na forma integral, pois com o grande intervalo, alguns bois haviam morrido e apenas sete escravos sobrevivido²⁴³. Esse era um dos problemas das doações *inter vivos* com cláusulas que determinavam a tomada de posse somente após a morte do doador. Com os testamentos era mais fácil ter acesso a parte integral do legado, pois eram feitos, em geral, com o testador em precário estado de saúde e o intervalo entre sua realização e a tomada de posse era muito pequeno.

Na Paraíba, foram poucas as doações aos monges de São Bento em comparação com os mosteiros de Pernambuco e da Bahia. Todavia, devemos entender que este cenóbio foi considerado, pelo menos nos primórdios de sua montagem, como um apêndice do mosteiro de Pernambuco, como deixa entrever a documentação relativa à administração dos bens monásticos.

2.6 Reciprocidades no Rio de Janeiro

O mosteiro beneditino do Rio de Janeiro, no final do século XVIII, era um dos maiores donos de escravos, engenhos, terras e imóveis da capitania, sendo que as maiores propriedades, muitas com benfeitorias, ficavam localizadas em Camorim, Iguaçú, Cabo-Frio, Maricá, Ilha do Governador e, principalmente, Campos dos Goitacazes²⁴⁴. Em comparação aos demais mosteiros, este possui uma documentação de tombo mais rica em detalhes e em quantidade de transações.

²⁴³ Catálogo dos D. Abades e mais prelados deste Mosteiro de N. S. Monsarrate da Ordem de S. Bento na cidade de Parahyba. *Revista do Instituto Arqueológico Histórico e Geográfico Pernambucano*. vol. XXXVII. Pernambuco, 1942. p. 74.

²⁴⁴ Em 5 de dezembro de 1797, o vice-rei Conde de Resende enviou para Portugal um relatório contendo informações sobre as posses das ordens religiosas existentes na capitania do Rio de Janeiro. A maior fortuna era, sem sombra de dúvida, a do Mosteiro de São Bento. Com cinquenta e três religiosos, o mosteiro possuía duzentas e dez propriedades de casas (rendendo 10:105\$360), chãos foreiros (rendendo 632\$110), cinco engenhos (rendendo 15:235\$284) e sete fazendas (rendendo 5:645\$050, com a ordinária de 90\$000). O rendimento total advindo destas propriedades era de 31:707\$804. Extrato de um mapa das ordens monásticas e religiosas da capitania do Rio de Janeiro, suas casas, número de religiosos, rendas e bens territoriaes e mais subsistência o qual foi enviado ao governo de Portugal pelo vice-rei Conde de Resende, em ofício de 5 de dezembro de 1797. In: *Revista do Instituto Histórico Geográfico e etnográfico do Brasil*. tomo XLVI, parte I. 1883. p. 187-188.

Os primeiros monges beneditinos que chegaram ao Rio de Janeiro, por volta de 1590, segundo crônicas da própria ordem, foram frei João Porcalho e frei Pedro de Ferraz²⁴⁵. Ambos, como vimos, naturais de Ilhéus e professores em Portugal. Nas crônicas beneditinas, são apontadas as habilidades dos dois religiosos ao obterem as doações iniciais.

No Rio de Janeiro, um dos primeiros doadores, sem dúvida também um dos mais importantes, foi Diogo de Brito Lacerda. Nascido provavelmente em Beja, no ano de 1555, Diogo de Brito chegou ao Rio em 1573. Neste ano, seu pai, Manuel de Brito, solicitou sesmarias ao governador Cristóvão de Barros. Atendendo ao pedido, o governador cedeu um trecho de “tudo aquilo que achar que até o presente tem aproveitado que parte por um ribeiro que está de longo da banda da cidade e da outra banda sai ao mar e pela cabeceira com a roça do padre Antônio Fernandes para um filho seu de nome Diogo de Brito que ora novamente lhe veio”²⁴⁶. A localidade seria denominada Prainha e incluía um morro posteriormente chamado São Bento. Manuel de Brito e sua esposa doaram o terreno para que a ordem beneditina erguesse seu mosteiro. Essa doação foi confirmada por seu filho, em 1590. Diogo de Brito Lacerda e sua esposa, Tomázia de Vasconcelos, foram enterrados no chão da igreja do mosteiro, onde até hoje se encontra uma laje brasonada.

Na formação de seu patrimônio, o mosteiro contou com uma variedade de bens doados. Em um primeiro momento houve maior doação de terras, gados e escravos, ou seja, elementos necessários para montagem de fábricas de açúcar. E num segundo momento, durante maior intensidade na urbanização da capitania, recebeu vários imóveis e terrenos na área urbana²⁴⁷. Estas últimas doações foram responsáveis por uma das maiores formas de rendimentos do mosteiro na segunda metade do século XVIII, aluguéis e aforamentos que, entre 1763 e 1766, renderam ao mosteiro a pequena fortuna de 12:574\$170. Doações como as efetuadas por Catarina de Almeida, filha de Antônio Rodrigues de Almeida, cavaleiro fidalgo da Casa de El Rei e escrivão da Câmara do Rio de Janeiro, natural de Monte-Mor e falecido em 1587. Catarina, solteira e sem descendentes, doou para o mosteiro, em 1658, uma morada de casas térreas na Rua Direita com mais duas braças de terras contíguas²⁴⁸.

Somente a localização geográfica, extremamente estratégica para garantir a dominação do Império português na América, não explica a importância econômica que ganhou o Rio de

²⁴⁵ ENDRES (1976), op.cit., p. 397-398.

²⁴⁶ BELCHIOR, Elycio de Oliveira. *Conquistadores e povoadores do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Livraria Brasiliense Editora. 1965. p. 268.

²⁴⁷ Para um mapeamento dos bens dos beneditinos no perímetro urbano, ver: FRIDMAN, Fania. *Donos do Rio em nome do Rei: uma história da Cidade do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/Garamondi, 1999. p. 55-82.

²⁴⁸ VI Livro do tomo do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 1984. p. 244.

Janeiro²⁴⁹. O início do processo de ocupação do solo se deve ao domínio territorial à custa do extermínio e/ou expulsão dos índios que habitavam a região e também aos combates aos denominados “invasores estrangeiros”. As principais expedições foram articuladas por Mem de Sá, terceiro governador-geral do Brasil. Ele comandou a ofensiva contra os franceses que contavam com índios tamoios como aliados. A definitiva expulsão dos franceses, em 1567, contou com a aliança dos portugueses com índios temiminós, liderados por Araribóia. Estes e outros embates dos portugueses seriam considerados e cobrados como serviços prestados ao soberano e pagos com mercês, principalmente em forma de títulos e distribuição de sesmarias. Os membros dos grupos que fizeram parte destas expedições se autodenominaram “conquistadores”. De acordo com João Fragoso, a primeira elite senhorial da capitania foi formada por descendentes destes “conquistadores” e utilizou este fato para angariar prestígios²⁵⁰. Um dado extremamente relevante é que os primeiros doadores de bens ao mosteiro saíram deste grupo e de seus descendentes. Nesse período de conquista, confirmando o pagamento de favores a Coroa, foram concedidas cento e quinze sesmarias entre 1561 e 1570, o dobro das duas décadas subsequentes²⁵¹. Entretanto, quando os beneditinos chegaram ao Rio de Janeiro, já tinham sido distribuídas duzentas e quatorze sesmarias²⁵², o que não significava o mesmo número de sesmeiros, já que existia uma grande concentração de terras nas mãos de poucos sujeitos e de um número restrito de famílias²⁵³.

Doava-se algo de valor. Para analisar esta valoração deve-se levar em consideração que a terra é antes de tudo “um elemento da natureza inexplicavelmente entrelaçado com as instituições do homem”²⁵⁴. Como destacou João Fragoso, a montagem da economia de *plantations* no Rio de Janeiro aconteceu concomitantemente com a alta do preço do açúcar no mercado internacional. Na esteira desta afirmação, o autor aponta o significativo aumento do número de fábricas de açúcar na região, que de três engenhos em 1583 passou para sessenta em 1629²⁵⁵. Obviamente, a procura por terras também aumentou assim como seu valor.

As grandes doações para montagem do patrimônio do Mosteiro do Rio de Janeiro foram de terras, gado, imóveis e escravos. Entre doadores de terras para o mosteiro destaca-se Jorge Ferreira, conquistador do Rio de Janeiro ao lado de Estácio de Sá, cavaleiro fidalgo da

²⁴⁹ SAMPAIO (2003), op. cit., p. 58.

²⁵⁰ Cf. FRAGOSO (2000), op. cit.

²⁵¹ SILVA (1990), p. 324.

²⁵² Idem.

²⁵³ Ibid., p. 334.

²⁵⁴ POLANYI, op.cit. p. 181.

²⁵⁵ FRAGOSO (2000), op. cit. p. 45.

Casa Real e capitão-mor de São Vicente. Em 1591, Jorge Ferreira doou aos beneditinos uma ilha no rio Iguaçú e mais trezentas braças sertão adentro. Sua filha, Marquesa Ferreira, esposa de Cristóvão Monteiro, ouvidor da cidade de 1568 a 1572, cavaleiro fidalgo da Casa Real e também um dos conquistadores do Rio de Janeiro, doou, em 1596, meia légua de terras em Iguaçú com fazenda, roças, pomares e casas de telhas. No final do século XVI e ao longo do XVII, o mosteiro recebeu constantes doações de pessoas “de qualidades elevadas”. Em março de 1625, João de Moura Fogaça, capitão-mor, ouvidor geral e lugar tenente da Condessa de Vimieiro²⁵⁶, doou ao mosteiro terras em Parati²⁵⁷. Sobre ele pesava suspeita de ser judaizante e, provavelmente, com sua doação buscava afastar esta macula, afirmando uma condição de bom católico²⁵⁸.

Já Belchior Tavares, que exercia o ofício de tabelião, doou em 1612 duas léguas de terras perto do rio Guandu para que o mosteiro montasse currais de gado²⁵⁹. Diogo Martins Mourão, casado com Francisca de Serrão Toar e filho de um dos fundadores da cidade, doou em 1627 uma légua de terras em Maricá²⁶⁰. Antonio Pinto, um dos sete capitães de Campos dos Goitacazes e sua mulher Margarida Baldes doaram ao mosteiro, em 1646, metade de suas terras na região.

Pululavam doações, como as que fizeram Pedro Luis Ferreira, oficial da Câmara em 1599, provedor da Fazenda Real em 1619 e vereador em 1635. Pedro Ferreira doou ao mosteiro em 1622 terras em Parati, medindo cerca de “duzentas e tantas braças”²⁶¹. Seu filho, João Ferreira, tornou-se monge beneditino em 1619²⁶², tendo como testemunhas em sua inquirição ninguém menos que Salvador Correia de Sá e Aleixo Manuel, outro doador de terras ao mosteiro. Parati deixou de interessar os beneditinos e as terras doadas por Pedro Ferreira foram vendidas entre 1774 e 1779.

Os doadores eram membros de elites locais e alguns eram representantes da governança. Assim era traçada uma rede em torno do cenóbio.

No corredor principal da igreja do mosteiro do Rio, bem em frente ao altar-mor, destacam-se duas tumbas, ambas com lajes brasonadas: “Sepultura da *doadora* Da. Vitoria de

²⁵⁶ D. Mariana de Sousa da Guerra, donatária da capitania de São Vicente.

²⁵⁷ VI LTMRJ, p. 242, 259 e 323.

²⁵⁸ Ver genealogia de cristãos-novos em: SILVA, Lina Gorenstein Ferreira da. *Heréticos e impuros: a Inquisição e os cristão-novos no Rio de Janeiro (século XVIII)*. Rio de Janeiro: Secretária Municipal de Cultura, Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, Divisão de editoração, 1995. p. 164.

²⁵⁹ VI LTMRJ, p. 225 e 322.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 239.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 242, 259 e 323.

²⁶² Trata-se de Frei Plácido da Cruz.

Sá – Falleceu aos 26 de agosto de 1667” e “Sepultura do *doador* Diogo de Brito de Lacerda e seus herdeiros”. Dona Vitória de Sá era sobrinha de Estácio de Sá, e foi doadora ao mosteiro de todos os seus bens, incluindo um engenho; Diogo de Brito, como dito anteriormente, foi ninguém menos do que o doador do terreno onde está o mosteiro. Suas covas perpétuas são retribuições por suas importantes doações.

No dietário do abade frei Leão de São Bento, eleito em 1663, ficou registrado que "sobretudo soube este prelado granjear a devoção da Senhora D. Vitória de Sá, pela qual se aumentou consideravelmente o nosso patrimônio com a sua herança no triênio seguinte e só este serviço bastará para acreditar o seu grande zelo"²⁶³. Isto demonstra a necessidade e o reconhecimento de uma “certa habilidade” dos prelados para adquirirem doações importantes, através de suas relações pessoais. Nos dados de sua administração, temos a informação de que o beneditino “fazia contas com dona Vitória de Sá”, que ao que parece possuía negócios com o mosteiro, mais precisamente com a venda de açúcar. Abaixo da indicação de que iniciou as contas com D. Vitória, frei Leão anotou que vendeu “quatro caixas de branco com cento e vinte e seis arrobas a Francisco da Costa Moura a preço de 100\$000”²⁶⁴. Não foi possível precisar se este valor era partilhado, mas é um indicador de que as relações desta descendente da importante família Sá com o mosteiro iam além do simples encontro nas missas dominicais.

Frei Leão de São Bento era testamentário de D. Vitória de Sá. No testamento feito em 30 de janeiro de 1667, são perceptíveis as relações existentes entre o mosteiro e esta representante dos “conquistadores” do Rio de Janeiro. Vitória de Sá era filha de Gonçalo Correia de Sá, irmão de Martim de Sá, ambos filhos de Salvador Correia de Sá, O Velho, um dos fundadores da cidade do Rio de Janeiro e dono de engenhos. Era prima de Salvador Correia de Sá e Benevides, governador do Rio de Janeiro e importante personagem nas tramas atlânticas. Vitória de Sá, em 1630, casou-se com Luis de Céspedes y Xeria, nomeado governador do Paraguai. Segundo Charles Boxer, a família Sá tinha muito a ganhar aliando-se a um “pobretão”, pois este assumira o governo de uma região comercialmente estratégica²⁶⁵. A importância da aliança é demonstrada pelo esforço que fez Salvador de Sá em acompanhar sua prima até Assunção para que ocorresse o dito enlace.

²⁶³ Dietário/ RJ, p. 31-32.

²⁶⁴ AMSBRJ. Códice 1336. f.2.

²⁶⁵ BOXER, Charles. *Salvador de Sá e a luta pelo Brasil e Angola, 1602-1686*. São Paulo: Editora Nacional, Ed. Da Universidade de São Paulo, 1973. p. 97.

No documento em que dispõe seu legado aos beneditinos como únicos herdeiros, já que não teve filhos com o espanhol, pode-se vislumbrar a pujança desta “benfeitora” e a extensão dos bens que seus familiares deixaram. Dona Vitória transmitiu aos religiosos quatro casas de pedra e cal, coladas às dos governadores, um engenho em Camorim, com igreja, vivenda de sobrado e todos os materiais necessários para a fabricação de açúcar, assim como escravos da Guiné, crioulos e “gente da terra”. Deixou também três currais de gado com cem cabeças e algumas ovelhas, além de “terras desde o rio Pavuna até o mar e correndo a costa até junto da Guanabara com seus montes, campos, restingas, lagoas e rios” que dizia ter herdado dos pais e dos avós²⁶⁶.

Nos adendos que fez no testamento, denominados condicilhos, D. Vitória teve a ajuda de frei Leandro de São Bento, pois alegou que este monge tinha letra mais legível que a sua. Fato é que este religioso, que entrou no mosteiro do Rio de Janeiro em 11 de abril de 1617, era um grande conhecedor das demarcações de terras, sendo sempre solicitado para resolver contendas inerentes ao assunto. Nesses condicilhos, feitos um mês antes de morrer, em 1667, a testadora informava que tinha dívidas, deixava algumas esmolas e dotes e exigia que os testamentários despejassem de suas terras Baltazar Quaresma e suas filhas, por serem ingratos. As determinações testamentárias obrigavam os religiosos a alguns constrangimentos. Através das requisições feitas é possível perceber que os monges deveriam estar em constante contato com outros agentes, como os padres da Companhia de Jesus, a quem a testadora devia 60\$000. As exigências colocavam os beneditinos em um circuito de cobranças e pagamentos. Estavam diante de questões interpessoais.

Os sepultamentos dos doadores eram acompanhados por exigências, o que fica patente nas escrituras. Em 1746, data um tanto distante do recorte de nossa pesquisa, Esméria Pereyra de Lemos, viúva de Domingos Ferreira Moniz, doou para o mosteiro “terras na ponta de São Gonçalo com casas, barcos, negros e benfeitorias”. Dou ainda vários talheres de prata, um crucifixo e uma cruz de ouro cravejada com dezesseis diamantes, três pares de brincos e uma corrente também do nobre metal, além de treze escravos, seis homens, seis mulheres e uma criança. Esméria afirmava que havia dado anteriormente um moleque barbeiro para frei Francisco de São José, que governava o mosteiro naquele período. Ela exigia que os monges envolvessem seu corpo com o hábito beneditino e lhe dessem sepultura perpetua em uma das capelas. Queria também muitas missas. Para finalizar, pedia a repartição de 12\$000 entre os

²⁶⁶ AMSBRJ. Doc. 1411-13. Testamento de D. Vitória de Sá, 30 de janeiro de 1667. Transcrito em: SILVA-NIGRA, Clemente Maria da. *Construtores e Artistas do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro*. Salvador: Typografia Beneditina, 1950. p. 249*-258*.

pobres no dia de seu falecimento²⁶⁷. A doadora esforçava-se para parecer boa cristã. Filha de João Rodrigues de Andrade com a parda Maria Mendes, ela era cristã-nova e como tal foi presa em 1714, saindo em auto de fé no dia 20 de fevereiro de 1716²⁶⁸. Como provavelmente outros doadores, Esmeria tinha “uma mácula”. Seu caso, não obstante alguma peculiaridade, indica a permanência de determinado comportamento dos vassalos em relação aos vínculos com o mosteiro. Os religiosos se apossaram dos bens doados em 30 de janeiro de 1747. A mulher que saiu sentenciada em auto de fé, mas que doou metais preciosos, terras e escravos, foi enterrada na igreja do mosteiro, na capela de Santo Amaro, em 11 de maio de 1751.

O ato de “bem morrer” era uma preocupação constante na América portuguesa e contribuía para o aumento dos bens das instituições eclesiásticas. Testar era uma forma especial de doação. No arquivo do mosteiro se encontram testamentos que apontam o desejo dos fiéis em serem amortalhados com o hábito beneditino. Em um dos mais antigos, datado em 1616, Francisco Jacome pede que os religiosos de São Bento “mandem amortalhá-lo no hábito da dita ordem” e o “enterrem no dito mosteiro”²⁶⁹. Já o capitão Manoel Fernandes Franco exigiu que seu corpo fosse sepultado no mosteiro, onde dizia ter uma sepultura, e completou: “peço aos religiosos do dito mosteiro me façam aquelas honras a meu corpo e sufrágios a minha alma na forma que temos contratado por uma escritura de doação que fiz quando lhe dei meu engenho”²⁷⁰.

O dito engenho, doado em 4 de maio de 1695, ficava na Ilha do Governador. Manoel Fernandes e sua esposa, Cecília de Siqueira não tiveram filhos. Cecília era filha de Baltazar Leitão e prima de Cristóvão Lopes Leitão o que a ligava ao filho deste, frei Cristóvão de Cristo, três vezes abade do mosteiro do Rio de Janeiro.

As doações de Vitoria de Sá e Manuel Francisco Franco possuem uma peculiaridade. Seus compromissos foram revistos após o incêndio que destruiu parcialmente o mosteiro em 1732. Por decreto de 18 de julho de 1733, aproveitando a justificativa de que o sinistro ocasionou muitos gastos, foi permitida a redução de missas dos espólios dos dois doadores, alegando-se também a falta de rendimento dos engenhos e a redução dos aluguéis²⁷¹. Mesmo sessenta e seis anos depois de sua doação, Vitoria de Sá tinha seu nome lembrado diariamente nas missas do mosteiro, além de sua campa tumular no corredor da igreja beneditina. Trinta e

²⁶⁷ II LTM RJ, op. cit. p. 165.

²⁶⁸ GORENSTEIN, op. cit. p.437.

²⁶⁹ AMSBRJ. Doc. 856-4. Testamento de Francisco Jacome.

²⁷⁰ AMSBRJ. Doc. 872-10. Testamento de Manoel Fernandes Franco.

²⁷¹ LISBOA, Balthazar da Silva. *Annaes do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Typ. Seignot-Plancher, 1835. tomo VI. p. 319.

oito anos depois da doação de Manoel Fernandes Franco, seu nome também era lembrado em momentos solenes.

É preciso salientar que o clero, principalmente o regular, era detentor de mecanismos propícios para a guarda e os usos da memória de determinada sociedade. A tradição é muito antiga. Cozroh, um compilador do século IX, afirma em um prefácio do Cartulário de Freising, que sua intenção era manter “a lembrança dos que enriqueceram esta casa [mosteiro] com seus bens e fizeram-na sua herdeira, permaneça para sempre, assim como tudo o que eles entregaram e deram a esta casa pela salvação de suas almas”²⁷². Patrick Geary, medievalista, nos ajuda a entender determinados processos nas ligações entre a “especialização da memorialística” e os monges, afirmando que tal processo “implicava uma relação estreita entre a lembrança das doações e os necrológios nos quais se evocava a memória dos doadores”²⁷³. Na afirmação de Geary, percebemos que a memória monástica não era estática, mas estava em constante formulação e recriação. Característica que notamos também nos casos dos mosteiros na América portuguesa.

O fato dos compromissos de D. Vitoria de Sá e de Manuel Fernandes serem reavaliados aponta para a proporcionalidade na transação entre o mosteiro e seus “benfeitores”. Pedia-se para reduzir o número de missas, pois havia diminuído o rendimento dos legados deixados. Em São Paulo, ocorreu um bom exemplo da reciprocidade que envolvia doadores e o mosteiro. Em 1763, revendo as obrigações dos monges, um abade exigiu que cessassem as missas rezadas pela alma de Magdalena da Luz, pois não se tinha notícias dos bens que a mesma havia doado. Após um inquérito descobriu-se que ela havia deixado casas para o mosteiro e que foram vendidas em 22 de maio de 1664, angariando 20\$000. Voltaram a celebrar missas para essa doadora.²⁷⁴

Através dos vínculos com a sociedade colonial, o Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro conseguiu construir e manter um rico patrimônio. Tal cabedal não passou despercebido. A fortuna beneditina seria alvo dos interesses do governo, é o que demonstra a exigência de se enviar relatórios detalhados sobre seus bens, incumbência de inúmeros abades que culminaria em um sério embate no século XIX²⁷⁵.

²⁷² COZROH Apud GEARY, Patrick. Memória. In: LE GOFF; SCHMITT, op. cit. p. 170.

²⁷³ Ibid., p. 171.

²⁷⁴ TAUNAY, op. cit. p. 252.

²⁷⁵ Cf. SANTOS, Maria Rachel Fróes da Fonseca dos. *Contestação e defesa: a Congregação Beneditina Brasileira no Rio de Janeiro, 1830 – 1870*. Niterói, 1986. 170 p. Dissertação (Mestrado em História) – Departamento de História. Universidade Federal Fluminense. Niterói, 1986.

2.7 Reciprocidades em São Paulo

Se no começo do século XVII, a capitania do Rio de Janeiro, contando com excelente abertura para o Atlântico e alguns engenhos de cana-de-açúcar, ainda não passava de um “entreposto incrementado”, quiçá a interiorizada São Paulo. Pois como ensinou Alcântara Machado “o que falta aos paulistas não é o chão, que aí está, baldio e imenso, à espera de quem o fecunde. Faltam-lhe, sim, a ferramenta, o vestuário, tudo quanto a colônia não produz ainda e tem de vir, através de obstáculos sem conta, da metrópole distante”²⁷⁶. Comparado com as demais capitanias, o número de doações recebidas pelo mosteiro de São Paulo no século XVII é ínfimo.

Mas neste século, a economia da capitania foi paulatinamente fomentada pela mão de obra indígena, que ao longo do tempo possibilitou o incremento agrícola, tanto da produção como de seu transporte²⁷⁷. Isto gerou uma situação econômica bifronte: riqueza comercial e pobreza rural²⁷⁸. Em suma, se nas capitanias da Bahia e Pernambuco, os beneditinos encontraram uma sociedade minimamente estruturada, em São Paulo a instalação da Ordem se confundiu com a própria fundação das vilas.

O mosteiro de São Paulo recebeu sua primeira doação do capitão-mor Jorge Correia, em 1598. A primeira ermida beneditina foi fundada por frei Mauro Teixeira no ano seguinte. Este monge fazia parte da primeira comitiva do governador Francisco de Souza. O documento que pode ser considerado a “certidão de nascimento civil do mosteiro” é a carta de sesmaria passada ao mosteiro pela câmara da Vila de São Paulo, em 1600, oferecendo chãos para instalação dos beneditinos²⁷⁹. Ao contrário do mosteiro da Bahia que encontrou impedimento inicial por parte da Câmara e outros cenóbios que não tiveram nenhum incentivo deste órgão administrativo, a casa monástica em São Paulo sempre conseguiu favorecimento dos camaristas. A Ordem em São Paulo não concorria com tantos poderes locais já estabelecidos, como em outras regiões.

Somente em 1610, o cenóbio de São Paulo teve impulso para seu desenvolvimento. Isto ocorreu com o retorno do governador Francisco de Souza ao território. Junto a sua comitiva estavam três monges de São Bento.

²⁷⁶ MACHADO, op.cit., p. 40.

²⁷⁷ MONTEIRO, John Manuel. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. p. 57.

²⁷⁸ Ibid., p. 208.

²⁷⁹ LTMS, p. 8-9.

O beneditino José Lohr Endres chama a atenção para um fato intrigante. Houve um interregno entre a doação da Câmara, em 1600, até a ocasião do mosteiro de São Paulo ser juridicamente visível para a Congregação em Portugal, em 1635. Endres baliza seu argumento na ausência de qualquer menção à abadia de São Paulo na constituição da Congregação de 1629 e nas atas da “Juntas do Brasil” entre 1612 e 1635²⁸⁰. D. Endres acertou quanto à condição jurídica deste mosteiro, pois este somente no ano de 1635 teria seu primeiro abade, o sevilhano, frei Álvaro de Hinojosa y Carvajales. Antes disso, os negócios do mosteiro ficavam ao cargo de um procurador – Manuel Preto, o “Calção de ouro” – também conhecido como o “terror das reduções jesuíticas”²⁸¹.

A nosso ver esta pouca preocupação da Congregação com a administração do cenóbio acompanha a própria situação periférica da capitania em relação às demais. Capitânicas particulares estavam em decadência no início do século XVII²⁸². Por exemplo, a respeito da tentativa dos beneditinos se instalarem no Espírito Santo, outra capitania particular, Frei Gaspar da Madre de Deus informou que os abades perderam “as esperanças de nelas se poderem sustentar os religiosos necessários para viverem regularidade perfeita”²⁸³.

Os benefícios da Câmara continuaram durante o século XVII. Em 1666, o abade frei Gabriel da Natividade alegou que o mosteiro era pobre e somente tinha duzentas cabeças de gado, que eram constantemente roubadas. A solução, segundo o abade, seria a doação de “dois sítios para dois currais da parte do rio Tamanduaty no campo desta vila os quais sítios ficam um defronte de seu mosteiro e o outro defronte da olaria de Francisco de Siqueira”. Seus apelos foram devidamente atendidos²⁸⁴. No ano seguinte, outro abade, frei Mauro da Trindade, pediu à Câmara terras nos brejos de Anhagabay. O beneditino alegava que o mosteiro sofria constantemente com a falta de água e que o dito brejo não servia a ninguém. Também foi atendido pelos camaristas²⁸⁵.

Foi a partir da segunda metade do século XVII que os beneditinos conseguiram um poderoso e estável “protetor”, o capitão Fernão Dias Paes Leme. Em 21 de abril de 1646, o abade provincial, frei João da Victoria, escreveu para a Câmara de São Paulo solicitando ajuda da municipalidade para o mosteiro paulista. Paes Leme, solícito, edificou uma igreja nova e ajudou na construção de vários espaços no mosteiro, como o dormitório. Também

²⁸⁰ ENDRES (1980), op.cit., p. 72-73.

²⁸¹ TAUNAY, op.cit. p. 45.

²⁸² RICUPERO, op. cit. p. 104-105.

²⁸³ MADRE DE DEUS, Gaspar da. *Memórias para a história da capitania de São Vicente*. Prefácio de M. Guimarães Ferri. Súmula biográfica por Affonso de E. Taunay. Belo Horizonte: Itatiaia, 1975. p. 241.

²⁸⁴ LTMSp, p. 13-16.

²⁸⁵ Ibid., p. 17-21.

doou terras e um sítio, uma légua e meia distante da cidade, que os monges chamaram de São Caetano. Em troca, o mosteiro lhe deu sepultura perpétua, inclusive para seus descendentes, no espaço mais valorizado da igreja²⁸⁶.

Conhecido como um dos grandes apresadores de índios, o sertanista Paes Leme possuía condições de ajudar a abadia paulista. O protetor dos beneditinos tinha, na figura do abade frei Jerônimo do Rosário, ligação de parentesco com o cenóbio. Natural do Porto, frei Jerônimo era irmão de Manuel Ferraz de Araújo, pai dos sertanistas Antônio e Jerônimo Ferraz de Araújo. Manuel Ferraz de Araújo era casado com Verônica Dias Leite, irmã de Fernão Dias Paes. Uma rede familiar em torno do mosteiro. Sérgio Buarque de Holanda atentou para o fato de o mosteiro ter gasto uma enorme quantia com exéquias, sete vezes superior aos anos anteriores, justamente no ano da morte de Paes Leme, inferindo que os beneditinos fizeram um ritual com muita pompa. No início do século XX, o nome de Fernão Dias Paes Leme ainda era lembrado no mosteiro de São Paulo. Na inauguração da nova igreja, o abade Dom Miguel Kruse mandou fazer uma efígie do doador para colocar no exterior²⁸⁷. A abadia paulistana soube retribuir²⁸⁸.

Gaspar da Madre de Deus, que em meados do século XVIII foi importante abade dos mosteiros de São Paulo e do Rio de Janeiro era descendente dos Paes Leme. Alguns monges possuíam ascendência ligada a doadores, como frei Plácido Godoy, filho de Baltasar Godoy e Antônia Preta. Seu avô materno era Manuel Preto, o “calção de ouro”, que como assinalamos foi procurador do mosteiro paulista. Parentes de grande doador eram frei Manuel de Santa Maria e frei Francisco da Purificação, filhos do capitão português Manuel Mendes de Almeida. Em torno do mosteiro paulista reuniram-se as principais famílias vicentinas, sobretudo, apresadores de índios, seus descendentes e fundadores de vilas.

Em São Paulo, onde a economia no século XVII estava atrelada ao apresamento de índios, o quadro de atuações contra a Companhia de Jesus se repetia, ou seja, os colonos “exerciam sua oposição aos jesuítas alegando que os padres retardavam o desenvolvimento de suas atividades econômicas”²⁸⁹. A Câmara foi muitas vezes um importante veículo para que os proprietários de terras e índios se opusessem aos jesuítas nessa região²⁹⁰. Esta mesma instituição iniciou importantes doações aos beneditinos. Nesta ocasião, a composição da Câmara era de sertanistas apresadores de índios. O primeiro a assinar o documento de doação

²⁸⁶ Ibid., p. 72-75.

²⁸⁷ TAUNAY, op. cit. 72-85.

²⁸⁸ HOLANDA (1977), op. cit. p. XXVII.

²⁸⁹ MONTEIRO, op. cit. p.141.

²⁹⁰ Ibid., p. 44-45.

foi o castelhano Baltazar de Godói, casado com Paula Moreira, filha do capitão Jorge Moreira, também doador ao mosteiro. Baltazar fez parte da bandeira de Nicolau Barreto, que avançou sobre Guaíra, em 1602²⁹¹. Outro camarista que assinou a doação foi João Fernandes, que anos depois, em 1616, tomou parte da bandeira de Antônio Pedroso de Alvarenga²⁹².

Outros oponentes dos jesuítas foram os irmãos Fernandes, fundadores de vilas, apresadores de índios e também, como veremos, doadores de bens aos beneditinos. Mas com certeza nenhum aliado dos monges era mais temido pelos inacianos do que Manuel Preto, o “terror das reduções jesuíticas”, “arrasador do aldeamento do Guaíra” e dono de cerca de mil cativos negros da terra de acordo com as contas de Afonso de Taunay. O vínculo de Manuel Preto com o mosteiro chegou a tal ponto que os beneditinos o designaram como procurador da casa. Esclarecendo, ele cuidava dos interesses dos monges em São Paulo, dando conta de suas ações somente ao abade no Rio de Janeiro. Em 9 de julho de 1630, no documento que atesta as sesmarias cedidas pela Câmara aos monges, consta o nome de Manoel Preto como aquele que, até aquele ano, muito bem cuidou dos negócios da Ordem na ausência dos prelados²⁹³.

Uma peculiaridade do cenóbio paulista foi a criação de várias “casas satélites”, com estatuto de presidência, ou seja, não eram regidas por um abade, mas sim por um monge presidente. Estas casas tinham poucos monges habitando cada uma, cultivando mandioca para sobreviverem, pelo menos durante seus primeiros anos. Com estas características, foram fundadas as casas de Parnaíba (1643), Santos (1650), Sorocaba (1660) e Jundiá (1668). Fizeram parte do movimento de ocupação de terras mais distantes da vila principal, uma interiorização significativa que ocorreu após a década de 1630, com distribuição de diversas sesmarias.

A “casa da Parnaíba” foi instalada graças a uma doação do sertanista André Fernandes Ramos, filho do “povoador” Manuel Fernandes Ramos e de Suzana Dias, mameluca, filha de João Ramalho, senhor do principal assentamento luso-tupi da capitania. André Fernandes era um dos chefes das tropas de Manuel Preto, e foi considerado pelos jesuítas um “grande matador e desolador de índios”²⁹⁴.

A “casa de Sorocaba” foi fundada através de uma doação feita por Baltazar Fernandes, irmão de André Fernandes. Os dois eram apresadores de índios. Baltazar desejava que os

²⁹¹ FRANCO, Francisco de Assis Carvalho. *Dicionário de bandeirantes e sertanistas do Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1989. p. 179.

²⁹² *Ibid.*, p. 153

²⁹³ LTMSP, p. 3.

²⁹⁴ TAUNAY, op. cit. p. 94.

beneditinos construíssem um hospício no terreno que doara, o que foi devidamente realizado pelos religiosos. Segundo o documento de doação, os beneditinos deveriam fabricar um dormitório, com quatro celas, despensa, cozinha e refeitório. Em contrapartida, Baltazar doava “sua terça, que diretamente lhe couber por sua morte, assim de bens móveis como o de raiz e peças do gentio da terra para o serviço da igreja”²⁹⁵. Isto seria dado aos religiosos após a morte do doador, todavia de imediato ele se comprometia em oferecer “um moço também do gentio da terra para serviço da sacristia, e assim uma moça cozinheira para o serviço dos reverendos padres”, além de “doze vacas, um touro, um moinho, uma vinha e casas”. Também oferecia “para os padres fazerem suas lavouras um pedaço de terras que começará uma roça, que ora se planta mandioca para sustento dos ditos padres”²⁹⁶. Naquelas imediações, doações tão generosas só poderiam vir de um homem que possuía quatrocentos índios e plantações de algodão e trigo. Era casado com D. Izabel de Proença, descendente dos “principais da terra”. Baltazar deixou muitos descendentes que aproveitaram os vínculos com os beneditinos.

As casas dos monges em Parnaíba e em Sorocaba se confundem com as próprias fundações destas vilas. Era de suma importância, no estabelecimento de uma vila ou cidade, a existência de determinadas instituições, dentre elas, as de natureza religiosa. Os irmãos Fernandes garantiram, com suas doações, a presença de uma ordem religiosa onde pretendiam fundar um povoado.

A casa beneditina em Santos teve como ponto de partida a doação feita por Izabel Barboza, viúva de Bartolomeu Fernandes Mourão. A doação, em janeiro de 1650, constava de uma ermida já erguida e o terreno ao seu redor. Além disto, Izabel afirmava ceder aos padres bentos “doze vacas, um touro, com seu pastor por nome Inácio do gentio da terra e que lhe emprestavam uma negra da lavadeira do gentio da terra até lhe dar outra para o serviço e um negro que possui pedreiro por nome Domingos para lhes fazer as obras”²⁹⁷.

A última “casa satélite” a ser fundada foi a de Jundiá. Foi instalada em uma sesmaria dada em 26 de janeiro de 1668 pelo capitão Agostinho de Figueiredo, lugar-Tenente do donatário da capitania de São Vicente. Este doador nasceu em Portugal e veio para América portuguesa em companhia do governador D. Luís de Almeida²⁹⁸.

²⁹⁵ Ibid., p. 107.

²⁹⁶ Idem.

²⁹⁷ TAUNAY, op. cit. p. 99.

²⁹⁸ LTMS, p. 85.

As doações aos religiosos não cessaram ao longo dos anos. Entretanto, no momento inicial de fixação da Ordem é que tais benefícios foram mais relevantes, por estabelecerem as bases para a territorialização empreendida pelos religiosos. Vimos que muitas destas doações não tiveram uma motivação exclusivamente de ordem devocional. No entanto, é incontornável, tratando-se de uma instituição religiosa, o fato dos vínculos envolverem crenças, rituais e sociabilidades típicas do catolicismo. Estes aspectos das tramas entre os religiosos e os demais vassallos também corroboraram na demarcação dos espaços da Ordem.

2.8 Culto mariano

O culto à mãe de Jesus é uma das principais características do catolicismo, sendo reforçada, sobretudo, no período pós Concílio de Trento. Em Portugal e seus domínios ultramarinos, o culto mariano serviu como base de catequização e importante apoio na constituição de um paradigma a ser seguido por “mulheres honradas”²⁹⁹. Na América portuguesa, esta devoção foi particularmente intensa, sendo uma das principais e mais populares³⁰⁰.

Os beneditinos criaram e receberam lugares de culto a Maria, em dinâmicas que envolviam outros vassallos. Acompanhando este comportamento, é possível notar como a devoção mariana podia agregar fiéis, assim como podia também criar pontos de tensão entre os devotos.

O jesuíta padre Simão de Vasconcelos, em sua *Crônica da Companhia de Jesus*, alude a um episódio envolvendo uma devota, os beneditinos e a devoção mariana. Catarina Álvares Paraguaçu, “benfeitora” dos monges, teve visões com a Virgem, de acordo com o relato do padre. O episódio, com data incerta, reconstitui a “primeira manifestação prodigiosa da Virgem na América portuguesa”, segundo Ronaldo Vainfas e Juliana Beatriz de Almeida³⁰¹.

Diogo Álvares Caramuru auxiliou náufragos castelhanos que vinham do Rio da Prata e foram vitimados por uma tormenta na altura de Boipeba. Na ocasião, de acordo com relato do padre Simão, sua esposa, Paraguaçu, pediu que buscasse uma mulher que apareceu em sua

²⁹⁹ MOTT, Luiz. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: SOUZA, Laura de Mello e (Org.). *História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 185. Para o entendimento de como a família de Maria serviu como modelo de comportamento na América portuguesa, ver: MELLO E SOUZA, Maria Beatriz de. Mãe, mestra e guia: uma análise da iconografia de Santa’ Anna. p. 232-250. *Topoi: Revista de História*. Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em História Social da UFRJ/ 7 letras, 2002, vol.5, n. 7, p. 232-255, set., 2002.

³⁰⁰ VAINFAS, Ronaldo; SOUZA, Juliana Beatriz Almeida de. *Brasil de todos os santos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002. p. 45.

³⁰¹ Idem.

visão. Como as aparições eram recorrentes, fizeram-se várias incursões, até que na terceira um índio encontrou uma imagem da Virgem. Paraguaçu teria reconhecido a mulher de que falara ao marido. Para veneração da imagem, foi erguida uma casa de barro que sofreu melhoramentos, até ser de pedra e cal. Padre Simão de Vasconcelos afirma que foi a imagem, “com o título de Nossa Senhora da Graça, enriquecida de muitas relíquias, e indulgências, que então mandou o Sumo Pontífice; e hoje possuem os religiosos da sagrada religião do Patriarca S. Bento, aos quais fez doação esta devota matrona, assim da igreja, como da terra do circuito dela, e ali jaz enterrado seu corpo”³⁰².

Trata-se de uma conhecida tópica nos relatos da “Virgem mestiça”: a descoberta por um índio de uma imagem de Nossa Senhora³⁰³. Como já ressaltamos, a escolha dos monges beneditinos como guardiães da imagem pode ter sido impulsionada por diversos motivos. Infrutífera busca de sentido, mas vale destacar um detalhe apontado pelo padre Simão de Vasconcelos: os beneditinos não possuíam uma ermida qualquer, mas uma igreja que “foi enriquecida com muitas relíquias, e indulgências” concedidas pelo Papa.

A igreja dos monges adquiriu, assim, mais prestígio. Relíquias – partes de corpos de santos e objetos sagrados – e indulgências³⁰⁴ – capacidade de conceder remissão de pecados e perdões – faziam o pequeno templo mais atraente para os fiéis, pois o tornava um “local muito honrado”, com uma importante imagem de Nossa Senhora. Possuir um local com tal qualidade aumentava a capacidade dos beneditinos em angariar mais devotos e os inseria no local, amalgamados a uma invocação mariana que “mediava culturas”, pois foi encontrada por um índio³⁰⁵. Tal prestígio, levou frei Agostinho de Santa Maria a afirmar que: “É esta casa da senhora muito frequentada de romagens e assim se vê continuamente assistida dos seus devotos e romeiros: e são muitas as maravilhas, que continuamente obra a favor de todos aqueles moradores da Bahia”³⁰⁶. Além disto, tal devoção colocou os beneditinos em contato com membros da elite governativa, como D. João de Lencastre – governador geral a partir de 1694 –, que de acordo com a descrição no Santuário Mariano entregou, no início de seu governo, o seu bastão, crendo que das mãos da santa fossem acertadas as suas decisões como

³⁰² VASCONCELOS, Simão de. *Crônica da Companhia de Jesus*. Petrópolis: Brasília: Vozes, INL, 1977. vol. I, p. 194.

³⁰³ SOUZA, Juliana Beatriz Almeida de. Virgem Mestiça: devoção à Nossa Senhora na colonização do Novo Mundo. *Tempo*. 11. vol. 6, nº11, julho 2001. p. 77-92.

³⁰⁴ BLUTEAU, Rafael. *Vocabulário português e latino*. Coimbra: Colégio das Artes da Companhia de Jesus, tomo IV. p. 114-116.

³⁰⁵ Sobre os mecanismos destas mediações devocionais na América portuguesa, ver: VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

³⁰⁶ SANTA MARIA, Frei Agostinho de. *Santuário Mariano*. Lisboa: Oficina de Antônio Pedrozo Galram, 1722. tomo IX. p. 14.

governante. Além disso, o governador “visitava-a continuamente, e lhe deu uma preciosa jóia. Aumentou muito sua casa, dependendo muito da fazenda e careando a muitos para que fizessem o mesmo e para que servissem à senhora ajudando aos religiosos nos aumentos de sua casa”³⁰⁷. O fato é politicamente muito expressivo; o governador geral do Brasil deixou nas mãos de uma santa o bastão que simbolizava seu poder governativo; como mediadores estavam monges de São Bento, guardiães da Senhora das Graças: mais uma distinção para os religiosos.

As invocações marianas mais comuns entre os beneditinos ibéricos eram as de Nossa Senhora de Monteserrate e de Nossa Senhora do Pilar³⁰⁸. A invocação a Nossa Senhora de Monteserrate é muito cultuada, principalmente na região da Catalunha, onde existe um famoso mosteiro beneditino. Em Portugal, o mosteiro de Tibães foi tido como irradiador desta devoção com a chegada, na segunda metade do século XVI, dos “quatro filhos de Monteserrate”: frei Pedro das Chaves, frei Plácido Vilalobos, frei Juan Xanones e frei Antonio de Sea, monges oriundos do território espanhol³⁰⁹. A invocação de Nossa Senhora do Pilar é a mais antiga do culto mariano e teve como foco inicial a Península Ibérica através da presença de São Tiago Maior³¹⁰. As duas invocações foram notabilizadas nos espaços monásticos da América portuguesa: a primeira como padroeira de igrejas e a segunda em nichos de capelas laterais.

Em 1602, D. Francisco de Souza, nomeado governador geral do Brasil em 1591, confirmou doações feitas ao mosteiro por Marqueza Ferreira e seus descendentes³¹¹. Também em 1602, o abade do mosteiro, frei Ruperto de Jesus, para demonstrar gratidão e “por particular amizade com o governador Francisco de Souza, mudou o título da padroeira [da igreja], de Conceição para Monteserrate”³¹². Relevante salientar que o mosteiro paulistano também tinha o nome da Senhora de Monteserrate até 1720, ano em que foi mudado para Nossa Senhora da Assunção a pedido do benfeitor do mosteiro, José Ramos da Silva, importante comerciante de São Paulo. Um ato que aponta, graças a uma relação de reciprocidade, para influências externas à Ordem na invocação de um orago. Provavelmente a

³⁰⁷ Ibidem. p.15.

³⁰⁸ No caso da América hispânica, D. A. Brading demonstrou o quanto tais devoções foram importantes como modelos na origem do culto a Virgem de Guadalupe. Cf. BRADING, D. A. *Mexican Phoenix. Our lady of Guadalupe: Image and tradition across five centuries*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

³⁰⁹ ARGAIZ, Gregorio de. O.S.B. *La Perla de Cataluña. Historia de Nuestra Señora de Monserrate*. Madrid: Imprenta de Andrés Garcia de La Ilgesia, 1677. p. 401.

³¹⁰ MEGALE, Nilza Botelho. *Invocações da Virgem Maria no Brasil*. Petrópolis: Editora Vozes, 2001. p. 388.

³¹¹ VI LTMRJ, op. cit. p. 236.

³¹² Dietário/ RJ, p. 8.

devoção de D. Francisco foi reforçada no período em que passou a servir o rei de Espanha, no ano de 1588. Ele descendia de uma família de prestígio. Seu pai era Conde do Prado e senhor de Beringel. Na América portuguesa, D. Francisco buscou garantir o *status* de sua ascendência, prestando vários serviços e recorrendo a diversos pedidos de mercês³¹³.

A presença de devoções marianas nos espaços seiscentistas pode ser acompanhada no Santuário Mariano, escrito por frei Agostinho de Santa Maria, não obstante ser trabalho do começo do século XVIII. Esta obra foi baseada em informações compulsadas por um franciscano que viveu no Rio de Janeiro durante a segunda metade do século anterior.

Devoções marianas em espaços beneditinos

Capitania	Localidade	Invocação	Associação
Rio de Janeiro	Igreja do Mosteiro	Nossa Senhora de Montesserrate	Irmandade
Rio de Janeiro	Igreja do Mosteiro	Nossa Senhora do Pilar	Irmandade
Rio de Janeiro	Igreja do Mosteiro	Nossa Senhora da Conceição	
Rio de Janeiro	Ermida em Guaguaçu	Nossa Senhora do Rosário	
São Paulo	Ermida em Parnaíba	Nossa Senhora do Desterro	
São Paulo	Mosteiro de São Paulo	Nossa Senhora de Montesserrate	
Bahia	Ermida de Nossa Senhora da Graça	Nossa Senhora da Graça	
Bahia	Ermida da Graça	Nossa Senora da Boa Viagem	Irmandade
Bahia	Ermida de Nossa Senhora da Graça	Nossa Senhora das Brotas	Irmandade
Bahia	Ermida	Nossa Senhora de Monteserrate	
Bahia	Igreja do Mosteiro	Nossa Senhora das Angustias	Irmandade
Bahia	Vila de São Francisco	Nossa Senhora das Brotas	Três confrarias para festas: da Natividade (quem festeja são os pretos), dia da Conceição (quem festeja são os pardos) a última é dia de Reis (pelos brancos e esta é a maior das suas festividades)
Bahia	Ermida em engenho	Nossa Senhora de Montesserrate	Irmandade
Pernambuco	Ermida Guararapes	Nossa Senhora dos Prazeres	
Pernambuco	Igreja no Mosteiro de Olinda	Nossa Senhora das Angustias	Irmandade
Paraíba	Igreja do mosteiro	Nossa Senhora de Monteserrate	

Principais invocações marianas presentes em espaços beneditinos. Fonte: SANTA MARIA, Frei Agostinho de. *Santuário Mariano*. Tomo IX. Lisboa: Oficina de Antônio Pedrozo Galram, 1722. SANTA MARIA, Frei Agostinho de. *Santuário Mariano*. Tomo X. Lisboa: Oficina de Antônio Pedrozo Galram, 1723.

³¹³ Sobre os serviços prestados por D. Francisco e suas mercês, ver: OLIVAL, Fernanda. O Brasil na disputa ordinária pela política de “mercês extraordinárias” da coroa (séculos XVI-XVIII). In: VAINFAS, Ronaldo; MONTEIRO, Rodrigo Bentes (Org.). *Império de várias faces: relações de poder no mundo ibérico da Época Moderna*. São Paulo: Alameda, 2009. p. 159-164.

Os beneditinos do Rio de Janeiro substituíram Nossa Senhora da Conceição da ermida edificada por Aleixo Manuel e sua esposa, por Nossa Senhora de Monteserrate, devoção de D. Francisco de Souza. No entanto, para a invocação que foi suprida, construíram a primeira capela da igreja.

Uma das irmandades mais ricas do mosteiro do Rio de Janeiro era a de Nossa Senhora do Pilar³¹⁴. No dia primeiro de maio de 1688, os monges venderam uma das capelas laterais da igreja para esta irmandade, pelo valor de 400\$000 e os irmãos se comprometeram a dar 24\$000 nos dias de festa para o serviço de música e sermão³¹⁵. Além disso, prometeram ornar a capela. Essa irmandade, de acordo com frei Agostinho de Santa Maria, “serve com fervorosa devoção e grandes despesas, porque lhe fazem grandiosas festas. E tem por capelão a um monge [provavelmente frei André Cruz³¹⁶] o qual tem cuidado do culto da Senhora e do acervo de seu altar”. Frei Agostinho também apontou práticas votivas recorrentes, pois na capela e nas paredes próximas se observava “muitos sinais e quadros das maravilhas que a Senhora tem obrado a favor de seus devotos, quando em seus apertos e necessidades a invocam e solicitam o seu amparo, e patrocínio, que nunca aquela misericordiosa Senhora cessa de os favorecer, e remediar”³¹⁷. O que indica que a igreja beneditina era local em que recorriam vassallos em busca de milagres. Entretanto, a convivência entre alguns monges e os membros da irmandade não era tão harmônica, pois os confrades da irmandade pecavam pelo zelo e cobravam um rigoroso compromisso dos religiosos.

Ao tratar desta tensão, o informante de frei Agostinho de Santa Maria disse que os membros da dita irmandade se comportavam “como se a casa deles fosse”, e comparou esta atitude com a que era desempenhada pela Ordem Terceira em relação aos franciscanos. Comparava duas “associações de qualidades” e suas relações com as respectivas ordens religiosas. O cotejamento insinua que a irmandade teria membros tão distintos quanto os da Ordem Terceira franciscana.

Não foi possível aferir a composição da Irmandade do Pilar. Entretanto, na escritura de compra da dita capela, entre os assinantes, João Franco Viegas aparece como irmão. Nascido

³¹⁴ Infelizmente não foi possível localizar nenhum compromisso desta irmandade para o século XVII. Mas na seção de manuscritos da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro está o compromisso de 1740. Em sua décimo segundo capítulo, ficou estipulado que os irmãos deveriam ser “brancos legítimos” que deveriam pagar uma significativa quantia de entrada, como anualmente. BNRJ. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Pilar/RJ. Loc. 50,3,028.

³¹⁵ II Livro do tombo/ RJ, p. 13-15.

³¹⁶ Frei André Cruz, por exemplo, “carregado de anos vivia ocupado no culto do altar de Nossa Senhora do Pilar”. Dietário/ RJ, p. 153-154.

³¹⁷ SANTA MARIA, Frei Agostinho de. *Santuário Mariano*. Lisboa: Oficina de Antônio Pedrozo Galram, 1722. tomo X. p. 31-32.

no bispado de Évora, em 1640, e falecido no Rio de Janeiro, em 1694, João Franco podia ser considerado pertencente à elite local, detendo o contrato da pesca da baleia e contraindo matrimônio com descendentes dos “melhores da terra”³¹⁸. Como afirmamos, não foi possível ter uma visão do conjunto de irmãos e os cargos desempenhados, mas a maneira como a irmandade é citada pelos religiosos, e a presença de um membro da envergadura de João Franco, apontam para uma associação que buscava e conseguia certo grau de distinção. Em outras regiões as devoções marianas se repetiam.

Em Pernambuco, o local religioso que se tornou um dos marcos contra o “invasor herege”, após a guerra aos holandeses, foi a Capela dos Prazeres, propriedade dos beneditinos graças à doação de Francisco Barreto, realizada em novembro de 1656. Significativamente localizada onde foi travada uma importante batalha – Guararapes – a Capela dos Prazeres foi erguida no sítio que Alexandre de Moura doou ao general no mês de agosto do mesmo ano. Em Olinda, quem recebeu esta doação foi o abade que governava o mosteiro nos últimos períodos de guerra, frei Diogo da Paixão Rangel. Para suas mãos também foram transferidos quarenta e uma vacas parideiras, nove novilhos e um touro. No total, foram cinquenta e nove cabeças de gado no valor de 500\$000, “para fazerem um curral aonde parecer mais cômodo para as ditas vacas e multiplicações delas rendam para a dita capela e obrigações dela o que importam os juros dos ditos quinhentos mil”. Além disto, os beneditinos receberam “açucares sitos no Recife com noventa palmos de comprimento e sessenta e seis de largura fabricados pelos holandeses em um reguengo”³¹⁹.

Os monges incentivaram a devoção a Nossa Senhora dos Prazeres, criando uma lenda restauracionista, conforme salienta Evaldo Cabral de Mello: “tem-se a impressão de que os beneditinos de Olinda, lendo o que o cronista de sua ordem, frei Raphael de Jesus, havia escrito sobre a aparição em Tabocas, transladaram oportunisticamente o prodígio para os Guararapes”³²⁰. Mas a doação de Francisco Barreto pode ser interpretada além da devoção a um possível milagre. O que os beneditinos auferiram após a restauração também fazia parte do pagamento em retribuição aos serviços que os religiosos empreenderam na guerra, afinal também lutaram “a custa de seu sangue, vidas e fazendas”, como veremos no último capítulo.

Um aspecto que merece ser ressaltado da presença destas invocações marianas em espaços beneditinos é a prestação de assistência religiosa em paragens distantes das

³¹⁸ RHEINGANTZ, Carlos G. *Primeiras famílias do Rio de Janeiro (séculos XVI e XVIII)*. Rio de Janeiro: Livraria Brasileira Editora, 1965. tomo II. p. 181.

³¹⁹ LTMO, p. 262-271.

³²⁰ MELLO, Evaldo Cabral de. *Rubro Veio: o imaginário da restauração pernambucana*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997. p. 300.

localidades mais populosas, ou seja, nos chamados “sertões”, em pequenos vilarejos e engenhos. Na fazenda que os beneditinos possuíam no rio Guaguaçu, no Rio de Janeiro, um monge fundou uma irmandade de Nossa Senhora do Rosário. Esta associação é conhecida como agregadora da sociabilidade de escravos e negros libertos³²¹. Sua festa era realizada no primeiro domingo de outubro, quando a localidade, distante da *urbe* do Rio de Janeiro, era visitada por religiosos que realizavam missa cantada e sermão “a que não faltam os moradores circunvizinhos em ir a venerar”³²².

Também distante do centro urbano, a uma légua da cidade de Salvador, havia uma ermida dedicada a Nossa Senhora de Monteserrate. Fundado por Garcia D’Ávila, este espaço foi doado aos beneditinos e ali se estabeleceu uma irmandade com festa no dia oito de setembro. Na localidade, “se vem pender muitos quadros, que lhe ofereceram os que escaparam dos naufrágios, outros oferecidos pelos que se livraram de perigosa enfermidade, muitas mortalhas, em sinal de que aquela poderosa Senhora afugentou a morte, que procurava levar aos que por livrarem de sua foice, em ação de graças lhe foram oferecer”³²³.

Em 1670, Antonio Guedes Pereira, nascido em Portugal, casado com Maria Correa, natural da Ilha da Madeira, fundou uma ermida em homenagem a Nossa Senhora das Brotas e doou aos beneditinos. Antonio era lavrador de canas e foreiro dos monges, residindo próximo ao sítio da Lage³²⁴. A ermida ficava nas margens do rio Sergipe, a uma légua da Vila de São Francisco e onze léguas da Bahia. A fundação foi uma ação de graças, por Antonio ter recuperado “a razão” após ataques de loucura. No momento de erguer o templo, de acordo com os relatos, uma enorme pedra caiu sobre o fundador, mas ele nada sentiu, pois a “pedra mais parecia algodão”. Narrativa análoga a tal prodígio é encontrada na hagiografia de São Bento, contada por Gregório Magno, na passagem que relata que uma grande pedra desabou em uma construção e o patriarca “veio, e tendo rezado deu sua benção, após o que a pedra foi erguida com facilidade, como se não tivesse peso algum”³²⁵.

A ermida de Nossa Senhora das Brotas deu origem a três confrarias com três festividades: dia da Natividade, quando festejavam os pretos; dia da Conceição, quando

³²¹ Sobre a composição de irmandades de escravos e libertos, ver: SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000; OLIVEIRA, Anderson José Machado de. *Devoção Negra: santos pretos e catequese no Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Quartet; FAPERJ, 2008.

³²² SANTA MARIA, op. cit. tomo X. p. 204-205.

³²³ SANTA MARIA, op. cit. tomo IX p. 64-65.

³²⁴ SANTA MARIA, op. cit. tomo X. p. 116.

³²⁵ GREGÓRIO MAGNO. op.cit, p.104.

festejavam os pardos; e dia de Reis, quando festejavam os brancos³²⁶. Uma única invocação congregava três elementos hierarquizantes/hierarquizadores da sociedade, demonstrando que os dispositivos de distinção podiam não ser inerentes ao orago em si, mas aos eventos que se organizavam em seu entorno. Isto é, Nossa Senhora das Brotas não era uma devoção acionada apenas pelos homens pretos, ou pelos homens pardos. Neste sentido, quando tece comentário sobre o que era promovido pelos homens brancos, o comentário no Santuário Mariano aponta para a distinção: “e esta é a maior das suas festividades”. Entre os pretos, pardos e brancos, estavam os beneditinos como principais responsáveis pela devoção.

O dispositivo disciplinador em que se configurava um espaço como a ermida edificada por Antonio Guedes, foi sintetizado na afirmação: “Daqui procede, que desta continuação e frequência de rezar, aprendem muitos dos pretinhos ignorantes, por não terem quem os ensinem”³²⁷. No Reino, também foram organizadas práticas de disciplinamento, principalmente através de confissões e pregações, que buscavam assegurar aos “rústicos” os paradigmas de comportamento católico. Nesse sentido, foi fundamental a presença de religiosos no interior de Portugal, lugares distantes dos grandes centros irradiadores de catolicidade, como demonstrou Federico Palomo³²⁸. Por “rústicos”, na perspectiva dos religiosos letrados, enquadravam-se os “homens do campo”, comparados aos índios por pouco ou nada apreenderem dos rudimentos da *civilitas christiana*³²⁹.

Quando o abade de São Paulo informou aos seus superiores em Portugal, em 17 de maio de 1637, que seria prudente abandonar o mosteiro da dita capitania, recebeu como resposta que “não era crédito e nem honra para a Religião largarem o que Deus e a São Bento tinham concedido para maior glória do Senhor não só por meio dos louvores do coro, e altar, *mas com a pregação aquelas gentes que não estão nos termos de neófitos, parecem, estavam esquecidos de muitas coisas da obrigação católica*”³³⁰, rústicos, portanto.

Na América portuguesa, num período em que ainda não havia uma organização eclesiástica bem estruturada – lembremos que o primeiro sínodo diocesano foi somente realizado em 12 de junho de 1707 –, a presença de religiosos e devoções em localidades afastadas do centro das capitanias, portanto dos mosteiros, conventos e igrejas, constituía um serviço prestado à Coroa e a Igreja, não só de conversão, mas, sobretudo, de manutenção e reforço da catolicidade de “rústicos” e evangelização de escravos. Paralelamente aos esforços

³²⁶ SANTA MARIA, op.cit. tomo X. p. 120.

³²⁷ Ibid., p. 121.

³²⁸ PALOMO (2003), op. cit.

³²⁹ PALOMO, Federico. *A Contra-Reforma em Portugal, 1540-1700*. Lisboa: Livros Horizonte, 2006. p. 82.

³³⁰ BNL, Cód. 11416, p. 465.

empreendidos por ordens missionárias como a franciscana e a jesuíta, destacaram-se, afastados da zona costeira, focos católicos fundados sob o signo de motivações devocionais e sob a tutela de diferentes membros do clero regular. A devoção mariana foi, assim, fundamental na inserção dos religiosos e outros vassalos na dinâmica de interiorização:

Em pouca distância do Mosteiro de São Bento de Nossa Senhora das Brotas tem os mesmos monges daquele patriarca São Bento um engenho, no qual tem uma ermida para nela ouvirem missa os que trabalham na sua fábrica, é essa ermida dedicada a mãe de Deus, com o título de Nossa Senhora de Monteserrate. É esta imagem muito venerada não só dos religiosos, porque eles a servem com grande devoção, *mas de todos os moradores de todo aquele distrito* e tanto lhe erigiram uma irmandade, que com muita grandeza e devoção a serve e festeja no dia 8 de setembro. Ainda se faz mais celebre esta festividade, porque no mesmo dia se começa a fabrica e moenda do engenho de açúcar³³¹.

Gilberto Freyre chamou a atenção das capelas de engenhos como irradiadores de catolicismo e como “verdadeiras igrejas que atuaram na formação do Brasil”³³². Nas unidades produtivas, estas devoções acionavam múltiplas ações e significações, desde a agregação dos monges com a mão de obra do engenho e com os demais “moradores do distrito”, até a proteção divina que se acreditava necessária para a fabricação do nobre produto.

2.9 Irmãos além do claustro

Como salientamos, a devoção mariana em espaços beneditinos era, muitas vezes, reforçada e mantida por irmandades. O culto aos santos em espaços dos mosteiros também contou com estas associações, que eram, sobretudo, constituídas pelos denominados “homens bons” e seus familiares³³³. Apesar de contar com imensa escravaria, as igrejas beneditinas não abrigaram irmandades de pretos. Estas associações ficaram limitadas as propriedades rurais da Ordem.

No mosteiro do Rio de Janeiro existiam as irmandades de São Lourenço, de Santa Gertrudes, de São Brás, de São Caetano, de Nossa Senhora do Pilar, de Santo Amaro e de Nossa Senhora de Monteserrate. Um enterramento nos moldes cristãos era o que

³³¹ SANTA MARIA, op. cit. tomo IX. p. 126-127. [grifo nosso]

³³² FREYRE (2000), p. 260.

³³³ Segundo definição do *Dicionário do Brasil Colonial*, “homem bom” “era aquele reunia as condições para pertencer a um certo estrato social, distinto o bastante para autorizá-lo a manifestar mando e a exercer certos cargos”. Cf. VAINFAS, Ronaldo (Dir.). *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1800)*. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2000. p. 284 - 286.

recomendavam alguns associados dessas irmandades em testamentos encontrados no mosteiro. Em 1679, Maria Ferreira exigia: “meu corpo será sepultado na igreja do Patriarca São Bento, em cova da irmandade de São Lourenço, da qual sou irmã”³³⁴. José de Matos, natural de Arruda, em 1681 tinha duas opções: “Meu corpo será amortalhado no hábito de São Bento e sepultado na sua Igreja em qualquer sepultura das que foram consignadas às irmandades de Nossa Senhora de Monteserrate e São Lourenço porque de ambos sou irmão”³³⁵ – uma dupla garantia de bom enterro.

Morrer sozinho não era um ideal entre os monges. Em um mosteiro, a “boa morte” tinha que envolver muitos religiosos. Em relação aos monges da Idade Média, Georges Duby afirmou que “ninguém morria só: o trespassar era um ato menos privado que quase todos”³³⁶. No *Dietário* dos monges transparece este comportamento diante da morte³³⁷. A principal função desta prática letrada era eternizar a memória dos membros da comunidade, destacando aspectos considerados mais pios nas trajetórias dos religiosos. Os nomes dos monges falecidos eram elencados em longas listas para que fossem celebrados rituais por eles. Desde a época carolíngia, as abadias são os lugares por excelência para se celebrar os mortos e manter a memória funerária, pois “a vontade que isolou o *Memento* dos mortos para fazer dele uma oração de intercessão provém da sensibilidade dos clérigos e dos monges, numa época em que estes se tinham separado dos leigos e se organizado numa sociedade à parte”³³⁸. Resumindo, o culto aos mortos tornou-se uma das especialidades dos beneditinos, e, não à toa, no calendário cristão o principal dia de oração aos finados – 2 de novembro – foi instituído pelo abade beneditino Odilon de Cluny, por volta do ano 1000³³⁹.

Em uma sociedade extremamente hierarquizada, até mesmo a morte, seus ritos e suas geografias apontavam para possíveis distinções. Nesse sentido, vale destacar que os beneditinos observaram tais estratificações em seu sistema normativo, como o que postulou a junta que se reuniu no Mosteiro de Pombeiro em 22 de agosto de 1596. Ao se referir às partes do Brasil, as autoridades beneditinas, como já citamos, ordenaram “não deixar enterrar das

³³⁴ AMSBRJ, Doc. 864-2. Testamento de Maria Ferreira.

³³⁵ AMSBRJ, Doc. 940-2. Testamento de José de Matos. .

³³⁶ DUBY, Georges. Convívio. In: _____. (Org.). *História da vida privada: Da Europa Feudal à Renascença*. vol. 2. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. p. 65.

³³⁷ Relativo ao século XVII, não foi possível apreender a média de vida dos monges. Em outra pesquisa, enfocando o Mosteiro do Rio de Janeiro no século XVIII, foi possível perceber que mais de 50% dos religiosos morriam depois dos setenta anos. Talvez esta tendência possa ter sido a mesma do século anterior, pois as condições eram relativamente iguais: boa alimentação somada a uma vida “protegida” e atendimento “médico” na própria comunidade, com botica e especialistas. Cf. SOUZA (2007), op. cit. p. 100-101.

³³⁸ ARIÈS, Philippe. *O homem diante da morte*. Rio de Janeiro: Editora Francisco Alves, 1989. Vol. I. p. 169.

³³⁹ SCHMITT, Jean Claude. *Os vivos e os mortos na sociedade medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 194 -197.

grades para dentro senão pessoas graves e que o mereçam”, ou seja, os principais da terra que receberiam em troca de suas doações um local em solo sagrado³⁴⁰.

Em um dos mais antigos testamentos depositados no mosteiro do Rio de Janeiro, datado de 1616, Francisco Jacome solicitava que os religiosos “mandem amortalhá-lo no hábito da dita ordem” e o “enterrem no dito mosteiro”³⁴¹. Jacome parecia acreditar que o uso da vestimenta religiosa, mesmo não sendo ele monge, e o enterro no espaço sagrado, lhe proporcionariam vantagens em sua derradeira partida. Outros vassalos contavam com a proteção de irmandades ligadas aos monges.

São Lourenço teve grande devoção na América portuguesa. Uma irmandade dedicada ao culto deste santo já existia na igreja do mosteiro do Rio antes da compra de sua capela em 15 de outubro de 1684, por 400\$000³⁴². O espaço foi adquirido por um pouco mais do que valia um negro da Guiné no período. Em tal transação, como membros da irmandade, estavam presentes, entre outros, Domingos Fernandes Chaves, João Mendes de Leão, André Mendes da Silva e Manuel Rodrigues Raimundo. Só dos dois últimos foi possível obter alguns dados. André Mendes da Silva era natural da Vila do Crato, em Portugal, exercia o ofício de comerciante e era cristão-novo³⁴³. No Rio de Janeiro, André casou-se com a cristã velha Maria Henriques por volta de 1654³⁴⁴. Este irmão de São Lourenço tinha ligações de parentesco com três monges que participaram da venda da capela – frei José da Natividade, frei Bernardo de São Bento e frei Fernando da Trindade. A inserção em uma associação católica não livrou os descendentes de André Mendes de serem enredados pela malha inquisitorial, inclusive os religiosos como veremos em capítulo adiante. Já Manuel Rodrigues Raimundo foi responsável pela venda de terras em Niterói para o mosteiro em 1697, pelo valor de 500\$000, pagos em gado³⁴⁵. Os dois membros da irmandade, pelo que se pode apurar tinham propriedades, no entanto não foi possível traçar o estatuto social dos membros de tal associação. Talvez os outros irmãos de São Lourenço também tivessem ligações com o mosteiro que ultrapassassem as obrigações com a irmandade.

³⁴⁰ Bezerra I. Mosteiro de Pombeiro, 22 de agosto de 1596. f. 167.

³⁴¹ AMSBRJ, Doc. 856-4. Testamento de Francisco Jacome.

³⁴² II LTMRJ, op. cit., p.35-37.

³⁴³ Sobre a origem social de André Mendes e a perseguição aos seus parentes, ver: GORENSTEIN, Lina. *A Inquisição contra as mulheres*. Rio de Janeiro, séculos XVII e XVIII. São Paulo: Humanitas; FAPESP, 2005. p. 85-86.

³⁴⁴ RHEINGANTZ, op. cit. Tomo II, p. 595.

³⁴⁵ II LTMRJ, op. cit., p. 27-28.

A irmandade de Nossa Senhora do Monteserrate, ao qual o já citado José de Matos fazia parte, desapareceu no final do século XVII, sem deixar registros consistentes sobre sua efêmera existência.

Na igreja do mosteiro, a Irmandade de São Brás era a única constituída por pardos. Na venda da capela para essa irmandade em 13 de janeiro de 1698, o mosteiro se comprometeu a fazer sermão e dar canto no dia 3 de fevereiro, dia da festa do santo. A compra foi realizada pelo valor de 300\$000, 100\$000 a menos do que desembolsaram os irmãos da Irmandade do Pilar, “em razão de serem os compradores pobres, só afim de que com mais fervor continuem de servir a Deus e ao dito Santo”³⁴⁶. Esses devotos de São Brás, homens pardos, entre eles Ambrozio de França, Manoel da Costa e Albano de Amorim, garantiram assim um local para assistência do culto na igreja de uma importante ordem religiosa. Larissa Viana apontou a significância destas irmandades na alocação de determinado estrato da sociedade que buscava honra, destacando-as como local onde se negava os estigmas de mulatice³⁴⁷. Ficar a sombra de um mosteiro beneditino era um dos caminhos para a distinção almejada.

A Irmandade de Santa Gertrudes pode contar com o apoio e a devoção de pelo menos dois influentes monges: frei Mateus da Encarnação Pina e D. frei João de Seixas da Fonseca Borges, bispo de Areopoli. Este último deixou sua Fazenda da Bica como legado e patrimônio da capela dessa irmandade³⁴⁸.

Duas capelas laterais não pertenciam a irmandades, pois eram propriedades de capitães. A de São Cristóvão foi vendida ao capitão Cristóvão Lopes Leitão em 1671³⁴⁹, enquanto a de Nossa Senhora da Conceição foi vendida ao capitão Manuel Fernandes Franco, em 1689³⁵⁰. Em 1679, o capitão Cristóvão Lopes era dono de dois terços da “fábrica de baleias”, tinha sido oficial de justiça e Juiz de Fora. Em 9 de dezembro 1688, ele foi responsável pela abertura do segundo livro de Tombo do Mosteiro. Ele e sua esposa, Mariana de Soberal, eram considerados “ambos nobres, ricos e virtuosos”³⁵¹. Eram pais de frei Cristóvão de Cristo, monge citado anteriormente e que teve uma carreira eclesiástica bem

³⁴⁶ II LTMRJ, op.cit., p. 29. Escritura de venda de uma capela que fazem os religiosos de São Bento aos homens pardos abaixo nomeados [Irmandade de São Braz]. 13 de Janeiro de 1698. II LTMRJ, op.cit., p. 29.

³⁴⁷ VIANA, Larissa. *O idioma da mestiçagem: as irmandades de pardos na América portuguesa*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

³⁴⁸ Dietário/ RJ, p. 176.

³⁴⁹ SILVA-NIGRA, op. cit. p.44*-45*.

³⁵⁰ II Livro do Tombo/ RJ, op. cit. f. 2-4.

³⁵¹ Dietário/ RJ, p. 148.

sucedida no mosteiro, chegando a ser abade. Cristóvão Lopes era descendente de um fidalgo da Casa Real, Domingos Leitão, que acompanhara o governador Mem de Sá³⁵².

Já o capitão Manuel Fernandes Franco era casado com Cecília de Siqueira, prima de Cristóvão Lopes. O capitão Manuel Fernandes, que tinha como testamenteiro Cristóvão Lopes, deixou terras na Ilha do Governador para o mosteiro. Dois homens poderosos e influentes possuíam, uma de frente para outra, duas capelas. Duas “distintas” famílias, na verdade entrelaçadas por laços de parentesco, próximas nos dias de missa, ocupando seus respectivos lugares na igreja, a pequena distância de um espaço privilegiado, a capela-mor. Esta família extensa é reconhecida pelo historiador João Fragoso como parte da “elite” do Rio de Janeiro seiscentista³⁵³. A distinção do mosteiro aumentava com a presença destas famílias e vice-versa.

A posse de uma capela particular em uma igreja da envergadura da beneditina vinculava-se a um comportamento reinol. Era, pois, um investimento em aspectos distintivos³⁵⁴. Ao contrário das irmandades, que configuravam um esforço coletivo na aquisição de um espaço privilegiado na igreja, a capela particular de um capitão indicava que sua condição possibilitava uma atuação individual, portanto, era elemento significativo de sua capacidade perante outros vassalos. A posse distinguia ainda mais sua família. Seu lugar nos rituais era destacável, outrossim, como sua posição na sociedade.

Os beneditinos, colocando a venda espaços como estes, além de angariarem um cabedal significativo, ofereciam possibilidades aos vassalos que buscavam elementos de ostentação e distinção e estreitavam laços com os mesmos. Alguns senhores tinham capelas em engenhos, já outros as tinham em igrejas de ordens regulares, em espaços urbanos, em locais mais visíveis, perto de monges e de outras autoridades eclesiásticas e leigas. Nas procissões todos eram vistos.

³⁵² LISBOA, Balthasar da Silva. *Anais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Tip. Imp. E Constitucional de Seignot-Plancher, 1835, vol. I. p. 90.

³⁵³ FRAGOSO (2000), op. cit. p. 45-122.

³⁵⁴ CUNHA, Mafalda Soares da. *A Casa de Bragança: Práticas senhoriais e redes clientelares. 1560-1640*. Lisboa: Editorial Estampa, 2000. p. 177-184.

2.10 Ver e ser visto

Como afirma a historiadora Beatriz Catão, “a cultura católica é marcada por procissões na sua história, no calendário, no ciclo de suas festas e, o que mais importa destacar, inscrevendo nas ruas das cidades um trajeto circular, que se confunde com as histórias locais”³⁵⁵. A procissão servia, assim como outros recursos, para marcar o espaço da ordem beneditina na cidade, singrando ruas e criando visibilidade perante aos demais vassallos. Procissões que podiam ser festivas ou votivas.

Os beneditinos tiveram diversas oportunidades de retribuir aos demais vassallos o auxílio na montagem de seu patrimônio. Uma destas oportunidades ocorreu quando a Bahia foi assolada por uma “maligna”. O “mal da bicha”, como era denominada a febre amarela, grassou a capitania na segunda metade da década de 1680 e início da seguinte, fazendo perto de vinte cinco mil enfermos e cerca de novecentos mortos, somente em 1686³⁵⁶. No mosteiro faleceram oito monges, pelo que se pode apurar. Entre eles, frei Bento da Victoria, natural de Braga, mestre de noviços, que morreu em 25 de janeiro de 1688³⁵⁷. Alarmada pelos estragos causados pela enfermidade, a Câmara “apelou aos céus”. No dia 4 de maio de 1686, resolveu fazer uma procissão saindo da igreja do Mosteiro de São Bento, para que os monges: “ajudem a alcançar o remédio que precisamos”³⁵⁸. No auxílio, fez-se uso da imagem de São Sebastião, santo conhecido por seus poderes taumaturgicos.

As reciprocidades eram acionadas em variadas situações e a procissão era uma delas. Os beneditinos possuíam em seu panteão uma santa a quem era atribuído o milagre da chuva. Os beneditinos possuíam em seu panteão uma santa a quem era atribuído o milagre da chuva. Assim como Santa Bárbara, Santa Escolástica era acionada pelos devotos quando o assunto era benesses nas colheitas. A “procissão contra a seca” foi realizada pelos beneditinos em diversas ocasiões, como em janeiro de 1735, durante o abaciado de frei Manuel da Cruz, no mosteiro do Rio de Janeiro. Os beneditinos tornaram-se peritos em procissões “para acabar com a seca”, usando a imagem de Santa Escolástica, pois de acordo com a hagiografia do Patriarca, sua irmã foi responsável por um evento, em sua última visita: “O céu estava tão

³⁵⁵ SANTOS, Beatriz Catão Cruz. *O corpo de Deus na América: a festa de Corpus Christi nas cidades da América portuguesa – Século XVIII*. São Paulo: Annablume, 2005. p. 29.

³⁵⁶ AHU-BA. Cx. 27, doc. 3356. Carta do Governador Marquês das Minas para sua Majestade dando conta do número de doentes e mortes que houve com o mal que deu naquela praça e os médicos não souberam definir, e do que obrou para expedição da frota. Bahia, 7 de Julho de 1686.

³⁵⁷ Dietário/ BA, p. 120-121.

³⁵⁸ Arquivo Histórico Municipal de Salvador. Fundação Gregório de Matos. Estante 5, prateleira I. Cartas de eclesiásticos (1685-1804). f. 2 - 3v.

sereno que nem uma nuvem se avistava em todo o firmamento. A santa religiosa ao ouvir a negativa do irmão, entrelaçando a mesa os dedos de suas mãos, apoiou nelas a cabeça para orar a Deus todo-poderoso. Quando a levantou, era tal a violência de raios e trovões, e tal a enxurrada que a chuva produzia, que nem o venerável Bento nem os irmãos que o haviam acompanhado podiam sequer transpor os umbrais do local em que estavam abrigados”³⁵⁹. Em uma sociedade com alto grau de dependência das condições climáticas, não é difícil inferir o quanto era importante esta crença para os que subsistiam graças ao que colhiam e aos gados que tinham.

Na Bahia, na última década do século XVII, a imagem de Nossa Senhora das Graças, doada pela índia Paraguaçu foi acionada em uma ocasião pública e solene.

Em uma ocasião padeceu a cidade da Bahia uma grande seca, e foi tão grande, que até as fontes públicas se secaram. Neste grande aperto, rogou o governador [João de Lencastre] aos religiosos, que tirassem a Senhora e que a levassem em procissão ao seu convento da cidade, como fizeram, acompanhando-a todo o povo, e religiões e o mesmo foi movê-la do seu lugar, que verem-se logo os céus cobertos de nuvens. Saíram com a procissão, levando a senhora o mesmo governador, seus filhos e o Mestre de Campo aos ombros, e apenas chegaram ao Convento da Cidade, quando começou a chover com tanta abundância, como se rompessem cataratas do céu. Assistiu no convento nove dias, em que se lhe fez solene novena e passada ela, a recolheram à sua casa os mesmos, que a levaram, acompanhando-a todo o povo, o Estado Eclesiástico e Religioso, e a Câmara da Cidade e também ao recolher-se choveu bastante. A Câmara, em ação de graças lhe deu um vestido encarnado de rica seda, todo guarnecido de ricos passamanes de ouro³⁶⁰.

O que vale destacar na narrativa é a participação de diferentes membros da sociedade, prevalecendo os de maiores “qualidades”, como o próprio governador, o mestre de campo, o Estado eclesiástico e a Câmara. Todos rogavam aos monges a intercessão que lhes era esperada. Em momentos como este, mesmo que solenes, o mosteiro era um local onde a sociabilidade era exercida e onde os religiosos podiam reforçar seus laços com os demais vassalos. Mas não só de procissões votivas participavam os beneditinos.

Ao findar o século XVII, tal era a inserção que os monges haviam conseguido na América portuguesa, que em 1697 a primeira festa em homenagem a São Pedro Mártir organizada pelos familiares do Santo Ofício da Bahia contou com uma procissão partindo da Sé direto para a casa beneditina. No mosteiro, o padroeiro da Inquisição foi assunto do sermão pregado pelo padre mestre fr. Ruperto de Jesus, “lente jubilado em Teologia, qualificador e

³⁵⁹ GREGÓRIO MAGNO, op. cit. p. 163.

³⁶⁰ SANTA MARIA, op. cit. tomo IX. p. 15.

revedor do Santo Ofício, Monge beneditino da Província do Brasil”. Em sua predica, o monge fez um apelo capaz de “arrepiar carnes e cabelos”³⁶¹:

Donde venho a entender que o mesmo Senhor sacramentado em obsequio do nosso Santo vai dispendo as coisas de modo, que se venha introduzir na Bahia o Tribunal da Santa Inquisição, por ver quanto dele no Brasil se necessita. Queira Deus que assim seja e que assim o vejamos muito cedo para emenda de muitos vícios, que na Bahia andam como solapados, para se revelarem e descobrirem muitas coisas, que estão ocultas e encobertas, como se revelaram e de descobriram em Milão, assim que São Pedro entrou por Inquisidor³⁶².

Nascido na freguesia de São Cosme e São Damião, na Vila de Igarauçu, em 1644, frei Ruperto era filho legítimo de Manoel de Souza, espadeiro-mor residindo em Pernambuco, mas natural de Castelão de Sespeda (Arrifana de Souza), e de Maria dos Santos. Este monge tomou hábito em 1661 em Salvador no mesmo ano em que frei Diogo da Paixão Rangel era o abade daquele mosteiro. Logo depois do noviciado, frei Ruperto ocupou o cargo de despenseiro também em Salvador. No início de sua carreira fez colégio no Mosteiro do Rio de Janeiro, onde saiu como passante, sendo em seguida lente de filosofia e teologia, no mesmo momento em que houve uma pendenga para o fechamento destes cursos nesta casa. Frei Ruperto conseguiu ser abade do mosteiro de Salvador em 1679 pela Junta de Tibães, sendo reeleito em 1682, ano em que saiu para ocupar o cargo de provincial. No seu dietário, consta que “pela sua diligência fez com que nesta nossa igreja [do mosteiro de Salvador] se colocasse a imagem de S. Pedro Mártir e se lhe fizesse a sua festa”³⁶³. Como qualificador do Santo Ofício ele era responsável pela fiscalização dos livros que chegavam da Europa, dos acervos das bibliotecas, dos escritos produzidos e da realização de pinturas e imagens sacras. A América portuguesa teve poucos religiosos ocupando esta função, como destacou Bruno Feitler³⁶⁴. Antes de morrer, em 1708, frei Ruperto ainda foi abade de Salvador em 1688, conventual em Olinda entre 1690 e 1694 e visitador geral da Província em 1696, cargos ocupados segundo designações emitidas em Salvador e não em Tibães. Em 1707, foi um dos

³⁶¹ O termo era utilizado entre religiosos no Antigo Regime ao descreverem as sensações provocadas por predicas que tinham como instrumento principal uma “pedagogia do medo” ou que provocavam tal sensação pelas ameaças e promessas realizadas. Cf. PALOMO (2003), op. cit., p. 323.

³⁶² *Sermão do Glorioso São Pedro Martyr*, o primeiro inquisidor martirizado, ou o primeiro que deu a vida em defesa da fe que defende o Santo Tribunal da Inquisição, mandado imprimir pelos familiares do Santo Ofício da Cidade da Bahia. Na ocasião em que celebraram a sua primeira festa com uma procissão solidíssima trazendo o Santo da Se para o Mosteiro do Patriarca S. Bento. Pregou-o o muito Reverendo Padre Mestre o Doutor fr. Ruperto de Jesus, lente jubilado em Teologia, qualificador e revedor do Santo Ofício, Monge beneditino da Província do Brasil, na era de 1697. Lisboa na Oficina de Antonio Pedrozo Galrao, 1700. 27 paginas. p. 3-4.

³⁶³ Dietário/ BA, p. 155-156.

³⁶⁴ FEITLER, Bruno. *Nas malhas da Consciência*. Igreja e Inquisição no Brasil: Nordeste, 1640-1750. São Paulo: Alameda; Phoebus, 2007. p. 100.

poucos beneditinos que participou do Sínodo da Bahia, acompanhando D. Sebastião Monteiro da Vide. Frei Ruperto teve ascensão clerical, inserindo-se em diversas redes.

Em 1700, os familiares do Santo Ofício da Bahia mandaram imprimir o sermão que frei Ruperto proferiu três anos antes. Na ocasião ficou registrada uma outra faceta da inserção da Ordem: a existência de laços com uma instituição poderosa, como o Santo Ofício e sua extensa rede. A mais recente produção da historiografia brasileira, ao abarcar os familiares do Santo Ofício, chamou a atenção para a relevância das relações sociais na América portuguesa traçadas a partir das redes destes grupos em diversas capitânicas e momentos distintos. Nestes estudos é possível perceber, não obstante objetivos díspares, a preocupação em apontar a inserção social dos familiares em relação às distintas conjunturas e os poderes locais³⁶⁵.

Os participantes de tais procissões podiam não compartilhar as mesmas intenções e valorações. Alguns podiam estar torcendo pela instalação do tribunal, concordando com o beneditino, enquanto outros, até mesmo religiosos, podiam estar muito temerosos com tal possibilidade³⁶⁶. No entanto, vale destacar, em que pesem as muitas performances envolvidas em uma manifestação pública de tal envergadura, que as procissões demarcavam uma geografia do sagrado e serviam para legitimar ainda mais a presença dos religiosos no território. A impressão produzida por cerca de quarenta homens com hábitos pretos e capuzes sobre a cabeça, liderados por um abade com uma cruz de ouro no peito, não deveria ser desprezível, mesmo para os que já haviam visualizado tais religiosos atuando no Reino.

2.11 Cadeias de reciprocidades

Ao iniciar a pesquisa, duas concepções balizavam as considerações acerca da formação do patrimônio da Ordem. A primeira era de que as doações foram fruto somente da ação dos “principais da terra”. A segunda concepção, de que a devoção pia era motivo específico que impulsionava os doadores a agirem da forma como agiam. Estas impressões iniciais advieram, sobretudo, da leitura dos cronistas e historiadores beneditinos, que

³⁶⁵ Cf. RODRIGUES, Carlos Aldair. Inquisição e sociedade: a formação da rede de familiares do Santo Ofício em Minas Gerais colonial (1711-1808). *Varia História*, Belo Horizonte, vol. 26, nº 43: p.197-216, jan/jun 2010. FEITLER, op. cit. CALAINHO, Daniela. *Agentes de fé: familiares da Inquisição portuguesa no Brasil colonial*. Bauru, SP: Edusc, 2006.

³⁶⁶ Luiz Mott, analisando documentação inquisitorial depositada na Torre do Tombo, desvelou a existência de vários beneditinos na Bahia seiscentista perseguidos por práticas homoeróticas, inclusive um abade provincial. MOTT, Luiz. *Homossexuais da Bahia*. Dicionário biográfico. Séculos XVI-XIX. Salvador: Editora Grupo Gay da Bahia, 1999.

destacaram dentre os demais doadores, apenas os “principais da terra”, tentando dar uma aura de magnificência aos vínculos do mosteiro. E obviamente, os mesmos autores explicavam os atos destes doadores, coadunando com a ampla interpretação da constante presença de um “espírito Barroco”, apenas como oriundos de uma religiosidade que necessitava ser exteriorizada. Tais penas tinham modelos como os dos relatos seiscentistas de frei Leão de São Tomas, que em sua *Beneditina Lusitana*, enfatizava a devoção como fator explicativo das doações:

O Bispo [da Bahia] e mais moradores da terra os receberam com grande alegria e deram-lhe logo a igreja ou ermida de São Sebastião para se recolherem nela e fazerem seu mosteiro e contentaram-se tanto os brasileiros do modo e exemplo dos Religiosos que não só na Bahia fundaram o seu mosteiro se não também em Pernambuco, na Paraíba, no Rio de Janeiro, em São Paulo e outras partes edificaram casas em que vivem. Porque *ainda que não temos grande mão para adquirir bens temporais, contudo a grande devoção que se sempre se teve e se tem ao nosso glorioso Patriarca São Bento nos oferece e mete em casa os bens necessários para passar a vida*³⁶⁷.

Frei Leão demonstrava ter conhecimento da importância das doações para a sustentação da Ordem e buscava salientar uma possível incapacidade dos beneditinos em adquirirem estes bens de moto próprio. Como vimos, os religiosos possuíam “grande mão para adquirir bens temporais”, convencendo os doadores, como o ocorrido com dona Vitoria de Sá ou com Garcia D’Ávila.

As concepções encontradas nas crônicas monásticas são simplistas e enfatizam relações mecânicas, e poderíamos dizer, excessivamente funcionalistas. Levando em consideração que a “cultura é distributiva”, em outras palavras, que as construções culturais possuem padrões de não-compartilhamento, percebe-se que os doadores agiam de formas bastante diferenciadas quanto as expectativas que impulsionavam suas atitudes e a natureza do que era doado³⁶⁸. Além disto, as próprias origens sociais dos doadores são matizadas. Eles podiam pertencer aos “principais da terra”, mas mesmo neste grupo variavam bastante: apresadores de índios em São Paulo, “conquistadores da terra” no Rio de Janeiro, “nobreza da terra” em Pernambuco, senhores de engenho na Bahia³⁶⁹. Algumas vezes as doações

³⁶⁷ S. TOMÁS, Frei Leão de. *Beneditina Lusitana*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1974. tomo I. p. 442. [grifo nosso]

³⁶⁸ Ao afirmar que a “cultura é distributiva”, o antropólogo Fredrik Barth exemplifica com a descrição de um ritual funerário, onde aponta os interesses e interpretações diversas que estão ocorrendo na preparação e durante o evento. BARTH, Fredrik. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2000. p. 132-136.

³⁶⁹ Estas posições sociais não se excluíam, pois um “conquistador da terra” podia ser senhor de escravos ou pertencer a Câmara.

chegavam de um “benfeitor” coletivo, como no caso da Câmara em São Paulo ou poderia vir de forma individual, como Paraguaçu na Bahia. Havia, constantemente, doações de mulheres, especialmente as viúvas e solteiras. Cabe salientar que em uma sociedade que ainda não contava com conventos femininos – o primeiro foi fundado em Salvador em 1677 –, o vínculo de uma mulher viúva ou solteira com uma ordem religiosa colaborava para a manutenção da imagem que os modelos comportamentais da época exigiam e reforçavam constantemente³⁷⁰. Na falta de conventos femininos, ter o nome vinculado aos padres bentos contribuía para as mulheres expressarem devoção, aumentando e consolidando sua honradez.

Em alguns casos foi possível perceber a existência de uma estratégia por parte de quem doava: a tentativa de criar um equilíbrio de tensões entre as ordens religiosas ou simplesmente substituir instituições do clero regular que se opunham aos interesses. Esta hipótese surgiu quando percebemos que significativos “benfeitores” dos beneditinos eram declarados inimigos dos jesuítas, principalmente como apontamos na Bahia, Paraíba e em São Paulo. Neste sentido, são exemplares as atitudes de Gabriel Soares de Sousa e de Feliciano Coelho, oponentes dos jesuítas, notadamente no que dizia respeito às questões relativas ao uso da mão de obra indígena. De certa maneira agiram acertadamente ao apostarem na complacência dos beneditinos à escravidão indígena, pois como veremos no capítulo sobre os negócios, os monges possuíam plantéis de escravos do gentio da terra e também participaram diretamente dos apresamentos.

Em tese, os grandes doadores, sobretudo os “principais da terra”, tornavam-se patronos dos mosteiros, e, como tais, tinham direitos a lugares privilegiados durante as missas, nas procissões e demais solenidades, além de contarem com enterros cheios de pompa e circunstância³⁷¹. Este grupo parecia buscar, sobretudo, o aumento do prestígio social, através da perpetuação do nome da família ou da fundação de uma vila. Doadores tão díspares quanto Paraguaçu e Fernão Dias Paes receberam “honras” dos beneditinos até mesmo no século XX, o que demonstra como os religiosos levaram a sério os vínculos criados por seus antepassados. A família espiritual perpetuou os nomes de seus benfeitores.

Os beneditinos foram muito habilidosos ao congregarem diferentes estratos sociais em seu entorno. Mas as reciprocidades obedeciam a hierarquias. Através dos cronistas, as origens dos mosteiros se fundiram com as memórias dos doadores de maiores qualidades, o que se

³⁷⁰ Sobre os modelos comportamentais da mulher honrada, ver: ALGRANTI, Leila Mezan. *Honradas e devotas: condição feminina nos conventos e recolhimentos do Sudeste do Brasil, 1750-1822*. Rio de Janeiro; Brasília: José Olympio; EDUNB, 1993.

³⁷¹ HESPANHA, Antônio Manuel. *Os bens eclesiásticos na Época Moderna*. Benefícios, padroados e comendas. In: TENGARRINHA, José (Coord.). *História de Portugal*. São Paulo: Ed. Unesp, 2000. p. 87-104.

tornou um fator de prestígio para os religiosos ao longo dos anos, pois, as campas funerárias exibiam os nomes dos “principais da terra”, com toda pompa.

Não só os “principais da terra” doavam. Havia lavradores empobrecidos que tentavam garantir sua subsistência ao doarem e criarem vínculos com os cenóbios. Estas estratégias são bem claras nas reciprocidades que estes faziam questão de detalhar diante dos tabeliões e das testemunhas. O que ditava estas doações era, sobretudo a busca pela segurança, a proteção das incertezas típicas de quem vivia em extrema dependência das adversidades climáticas, como bem demonstrou Giovanni Levi em um caso na Itália seiscentista³⁷². Levi salienta que uma das características da sociedade por ele estudada é a constante busca por segurança. O objetivo fundamental desta procura era a garantia de perpetuação do *status*, através da transmissão de recursos e estratégias entre as gerações. Nos casos que analisamos, alguns indivíduos simplesmente não possuíam descendentes. A proteção contra as intempéries implicava à própria subsistência do doador.

Havia também, o que não surpreende tratando-se de uma ordem religiosa, doações que tinham como motivação as questões votivas e o ato de “bem morrer”, aliás, os motivos acima expostos de forma alguma excluía as dádivas pias. Eram comuns as devoções ao panteão beneditino, onde se congregava o enterro nos moldes cristãos, o agradecimento aos santos pela vitória na guerra aos holandeses, a devoção a Nossa Senhora de Montesserrate, dentre outras manifestações do âmbito da fé. Esta relação com o sagrado era mediada pelos monges e também fazia parte das inúmeras reciprocidades tecidas entre os vassalos.

A cadeia de dons e contradons instituía obrigações e vínculos: “os dons criam dívidas de longo prazo que, muitas vezes, ultrapassam a duração da vida dos doadores, e os contradons têm como motivo primeiro restaurar o equilíbrio entre os parceiros, a equivalência de seu *status* – não a anulação da dívida”, afirma Maurice Godelier³⁷³. Já Pierre Bourdieu salienta a importância do intervalo entre o dom e o contradom, assim como o grau de incerteza inserido nessas trocas, afinal a dívida poderia não ser quitada³⁷⁴. Os intervalos entre os dons efetuados pelos doadores e os contradons realizados pela instituição poderiam ser considerados *ad aeternum* – “rezarem missas enquanto o mundo existir” – o que obrigava os beneditinos a rememorar constantemente seus vínculos. Com essa obrigação, os monges

³⁷² LEVI, Giovanni. *A herança imaterial: trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. p. 99.

³⁷³ GODELIER, op. cit. p. 143.

³⁷⁴ BOURDIEU (1996 A), op. cit.

jamais conseguiriam quitar totalmente suas dívidas, pois estavam atrelados aos que doaram bens materiais através do compromisso de oferecerem, no mínimo, um contradom imaterial.

Os vassalos recriavam nos trópicos as instituições que existiam em Portugal. Entretanto, como salientamos e ressaltaremos posteriormente, esta “recriação” não foi um simples emolumento institucional. Devoção, sociabilidade e territorialização foram complementares no processo de inserção de uma instituição religiosa em uma região – inserção material e imaterial simultaneamente. Os beneditinos, nesse sentido, estavam vinculados a santos que não faziam parte de seu panteão, como no caso de São Pedro e invocações marianas, que não eram tipicamente portuguesas, aumentando desta forma seu potencial devocional para atender a demandas de grupos que estavam além dos claustros.

Centro e periferia reforçaram seus vínculos através da instalação de mais uma instituição além-mar³⁷⁵. Como demonstramos, as casas beneditinas na América portuguesa – onze entre mosteiros, priorados e residências – foram montadas graças à relação dos religiosos com outros súditos. Esse fato teve consequências. Quando os “nascidos no Brasil” foram barrados nos acessos aos postos da Ordem, seus parentes alegaram que se tratava de uma injustiça, pois seus antepassados tinham outrora garantido a instalação e o enriquecimento dos templos religiosos. Como veremos as reciprocidades foram constantemente reafirmadas, mas também enfaticamente postas em xeque.

³⁷⁵ Sobre os vínculos entre centro e periferia com designação, respectivamente, a América portuguesa e a Portugal, ver: RAMINELLI. op. cit. p. 21-32.

Capítulo 3

Invenção hierárquica

3.1 Distinção beneditina

Ao abordar a estratificação dos grupos religiosos na América portuguesa, por conta das próprias raízes das ordens, faz-se necessário analisar a situação além-mar. A historiografia lusa tendeu a considerar certas ordens do clero regular como formadoras de uma elite. Segundo o historiador José Pedro Paiva, “pode dizer-se que as ordens monásticas (beneditinos, cistercienses, cartuxos, jerónimos e observâncias de cónegos regulares) atraíam sobretudo gente da nobreza e da aristocracia, por vezes da mais distinta fidalguia do reino”³⁷⁶. Ainda de acordo com Paiva, as ordens mendicantes (franciscanos, dominicanos, carmelitas) atraíam a “raia miúda”, enquanto as novas ordens (jesuítas, oratorianos, lazaristas, ursulinas etc) tinham em seus quadros membros socialmente mais diversificados³⁷⁷. Não se pode ignorar que este tipo de estudo inexistente na historiografia brasileira, dificultando, portanto, a aproximação de uma estratificação comparada.

Na Europa, ocorria uma diferenciação entre as ordens religiosas do clero regular em que se destacava a “antiguidade” como elemento de distinção nas disputas por prestígio. Ao fim da Idade Média, momento em que o clero como um todo estava em descrédito, este elemento, que podemos denominar aqui de “tradição”, pesava ainda mais na balança. Jacob Burckhardt apontou um bom exemplo no caso da vivência religiosa italiana, onde os beneditinos, não obstante a vida opulenta que levavam, eram muito menos execrados do que os membros de ordens mendicantes. Burckhardt atribui isso à antiguidade da ordem beneditina e ao seu modo de vida menos inquiridor da vida alheia³⁷⁸. Além disso, o historiador suíço nota algo importante para constituição de nossos argumentos – o entrelaçamento do clero no tecido social mais amplo, pois “todos tinham algum parente vestindo batina ou hábito do monge, bem como alguma perspectiva de proteção ou lucro advindo do tesouro da igreja”³⁷⁹.

³⁷⁶ PAIVA, José Pedro. Os Mentores. In: AZEVEDO, Carlos Moreira de (Dir.). *História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. vol. II. p. 201-237.

³⁷⁷ Idem.

³⁷⁸ BURCKHARDT, Jacob. *A cultura do Renascimento na Itália: um ensaio*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. p. 335.

³⁷⁹ Ibid., p 336. [grifo nosso]

Na recente historiografia que se dedica, entre outros aspectos, à hierarquização do corpo social do Antigo Regime, ganham destaque as pesquisas sobre as carreiras empreendidas pelos agentes sociais. Todavia, no que tange às carreiras eclesiásticas, com raras exceções, são escassos os estudos sobre suas conformações no território da América portuguesa. Apesar de um relativo aumento de pesquisas sobre o tema, o quadro em Portugal não difere tanto. Em 2003, fazendo um balanço na historiografia portuguesa, Nuno Gonçalo Monteiro e Fernanda Olival concluíram que os estudos sobre o assunto são parcos para o espaço do Império português³⁸⁰. No texto em que apontam esta situação, os autores lançam instigantes questionamentos que podemos estender à nossa investigação: “Poder-se-á considerar esta uma carreira definida predominantemente em função do mérito? Como e até onde iam as oportunidades? Qual o verdadeiro significado do estatuto de clérigo para os grupos do topo da hierarquia social?”³⁸¹ Questão também salientada pelos historiadores e relevante em nosso trabalho é a relativa às redes de alianças e às redes familiares nas formações das carreiras eclesiásticas: “Em síntese, importa avaliar até onde o estatuto e as conexões familiares balizavam as possibilidades dos candidatos em carreiras que apesar de tudo, geralmente se considerava serem permeáveis aos talentos de cada um”³⁸².

Estreitando ainda mais o campo de observação, em relação aos beneditinos destaca-se a conclusão de José Mattoso, para quem os monges beneditinos possuíam um comportamento aristocrático, que os vinculava às famílias nobres do norte de Portugal. Ainda de acordo com este historiador, tais religiosos eram uma espécie de *gentry* que se dedicava, sobretudo, às relações sociais e administração de propriedades³⁸³.

No rastro desta “espécie de *gentry*”, utilizando análise prosopográfica, a historiadora portuguesa Margarida Durães chegou à conclusão de que em Portugal, no período entre 1603 e 1816, dos cerca de mil cento e trinta e seis candidatos a monges beneditinos, em que foi possível identificar a origem social, 82% eram “filhos de pessoas que genericamente são designadas de qualidade”. Destes, 15,4% eram descendentes de fidalgos ou “gente de nobreza”. Os outros descendiam de “gente letrada”, da governança, de chefias militares, familiares do Santo Ofício e de detentores de hábitos das Ordens Militares. Durães conclui

³⁸⁰ MONTEIRO, Nuno Gonçalo; OLIVAL, Fernanda. Mobilidade social nas carreiras eclesiásticas em Portugal (1500-1820). *Análise social*. Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, Lisboa, vol. XXXVII, p. 1213-1239, 2003. p. 1213.

³⁸¹ *Ibid.*, p. 1214.

³⁸² *Ibid.*, p. 1227.

³⁸³ MATTOSO, José. Introdução. In: S. TOMÁS, Frei Leão de. *Beneditina Lusitana*. tomo I. Lisboa: Imprensa Nacional, 1974. p. 11. [grifo nosso]

que “a carreira eclesiástica, através da entrada para o convento foi uma das soluções encontradas pela fidalguia portuguesa para resolver o problema da colocação dos segundos filhos, assim como dos bastardos, ao longo de todo século XVII e XVIII”³⁸⁴. Os beneditinos constituíam o modelo do religioso de prestígio. Provavelmente isto marcou o *habitus* do Antigo Regime português, afetando inclusive os que tentaram a sorte além-mar.

Na América portuguesa, os eclesiásticos contavam com foro privilegiado em várias instâncias como bem expõe um trecho das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. Em que pese ser documento do início do século XVIII, dispõe demandas que são bem anteriores.

A boa razão ensina que as pessoas Eclesiásticas, especialmente dedicadas ao Divino Culto, devem ser tratadas de todos com maior respeito, e veneração; não se admitindo coisa que encontre sua isenção, nem dando ocasião, a que se divirtão do ministério espiritual, ou de o não poderem fazer com o recolhimento, quietação, e devoção devida: e por isso se lhes deve guardar inteiramente sua imunidade, e liberdade Eclesiástica, segundo a qual são isentos da jurisdição secular, à qual não podem estar sujeitos os que pela dignidade do sacerdócio e Clerical ofício ficam sendo mestres espirituais dos leigos³⁸⁵.

Na hierarquia do Antigo Regime, como bem revela o sistema normativo, os clérigos estavam em um estado, que pelo menos em tese, era superior ao dos leigos. Os beneditinos, de acordo com os aspectos assinalados, ocupavam um lugar de distinção nas hierarquias. De acordo com Antônio Manuel Hespanha, um fator determinante na distinção das instituições eclesiásticas do Portugal seiscentista era o foro privilegiado nas questões jurídicas. Indicando inúmeros exemplos das Ordenações do Reino, Hespanha assinala cinco pontos principais no estatuto jurídico-político do clero no período: a isenção no domínio doutrinal e espiritual, o papel de mediação em conflitos sociais, algumas isenções tributárias, foro privilegiado em tribunais próprios e regime de propriedade diferenciado análogo ao senhorial³⁸⁶. Veremos como estas prerrogativas geraram as conhecidas sobreposições de jurisdição.

³⁸⁴ DURÃES, Margarida. Para uma análise sociológica dos monges negros da Ordem de S. Bento (XVI-XIX séculos). *Cadernos do Noroeste*, 20. Série História, 3, p. 275-293, Braga: Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho, 2003.p. 283.

³⁸⁵ VIDE, D. Monteiro Sebastião da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Brasília: Edições do Senado Federal, 2007. p. 237.

³⁸⁶ HESPANHA, António Manuel. *As vésperas do Leviathan*. Instituições e poder político. Portugal - séc. XVII. Coimbra: Almedina, 1994. p. 323-343.

3.2 Hierarquia beneditina

Não é nossa intenção dissecar o conjunto de normas constituído pela Regra de São Bento, pois fugiria muito de nossos tópicos. Entendemos que tais normas não eram cumpridas *strictu senso* pelos monges. Mas é necessário apontar algumas questões cruciais desta fonte, pois ela é a matriz do sistema normativo da Ordem. Nosso empenho se concentrará na tentativa de reconhecer uma determinada hierarquização no corpo de membros da comunidade religiosa, assim como os princípios que dizem respeito à organização administrativa e governativa. Não é preciso enfatizar que o conhecimento da Regra de São Bento faz parte da própria condição de possibilidade do monge beneditino. Não era possível a existência de um monge que não a conhecesse e que não fosse por ela, mesmo que minimamente, regido.

Interessante notar que São Bento, logo no primeiro capítulo, diferencia hierarquicamente os tipos de monges, justamente pela obediência a uma regra e a regência de um abade. Para o fundador da ordem beneditina, o primeiro gênero de monges é o dos cenobitas (vida comum), o monasterial, que vive sob uma regra e direção de um prelado. O segundo seria formado por monges eremitas capazes de viver no deserto, graças ao aperfeiçoamento espiritual adquirido anteriormente em um mosteiro. Os outros dois tipos são formados por monges “degenerados”: os sarabaítas, que vivem sem nenhuma regra, e os giróvagos, que vivem vagando de mosteiro em mosteiro.

São Bento dá primazia à primeira forma de vida monástica: *coenobitarum fortissimum genus*. Esta é por ele considerada a forma de vida religiosa ideal. A respeito dos sarabaítas e giróvagos afirma que é melhor calar-se, considerado seu “misérrimo modo de vida”. Há uma hierarquia entre estas vivências, baseada em possíveis virtudes.

A Regra trata das questões mais corriqueiras do dia-a-dia, como a medida da bebida, a prática do silêncio e até sobre o que deve ser lido durante as refeições. Ela aborda questões cruciais quanto à organização governativa de uma comunidade, criando uma hierarquia, onde o abade ocupa o topo. “O abade digno de presidir ao mosteiro, deve lembrar-se sempre daquilo que é chamado, e corresponder pelas ações ao nome de *superior*”, diz a primeira frase do segundo capítulo, intitulado “Como deve ser o abade”³⁸⁷. A função de abade, obviamente balizada em argumento religioso, é designada como vocação – *vocatio* – “que é chamado”. Fundamentando a escolha do qualificativo “superior”, segue a afirmação: “Com efeito,

³⁸⁷ RB. 2; 1.

cremos que, no mosteiro, ele faz as vezes de Cristo, pois é dado o mesmo nome que a ele, no dizer do Apóstolo: Recebestes o espírito de adoção de filhos, no qual clamamos: ABBA, Pai”³⁸⁸

Estava formada a família espiritual. Família constituída não consanguineamente, mas por afinidades, afetividades e espiritualidade³⁸⁹. O capítulo sessenta e três busca organizar hierarquicamente esta família. A antiguidade é dada pela ordem de chegada ao mosteiro, pela autorização de entrada na vida em comunidade, independente da idade dos monges³⁹⁰. Os mais velhos deveriam tratar os mais novos por “irmãos” e correspondentemente, os mais velhos deveriam ser chamados de “nonos”, em sinal de reverência paterna. O designo de “senhor”, pela analogia com o Cristo, era guardado para tratar o “pai de todos” – o abade. “Escuta filho, os preceitos do mestre, e inclina o ouvido do teu coração; recebe de boa vontade e executa eficazmente o conselho de um bom pai...”, diz São Bento em sua regra³⁹¹. Ao pesquisar um mosteiro, é importante destacar que operamos com um conceito alargado de família. Consideramos a existência de um parentesco espiritual ligando os membros desta instituição. Por parentesco espiritual entendemos a parentela que se reproduz institucionalmente por meio de “ritos fundamentais – batismo, eucaristia, ordenação – pensados como ritos de geração e agregação pelo espírito”³⁹².

A organização instituída pela regra segue a antiga concepção de *ordo rerum*, onde cada corpo deveria ocupar lugar predeterminado. A ordem dos irmãos deveria seguir uma lógica baseada no merecimento, que por sua vez dependeria da *virtus* (virtude), garantindo *honor* (honra) ao monge diante de sua comunidade, “eis porque os irmãos devem manter seus lugares e não podem arbitrariamente mudá-los, sem prejuízo para o todo”, observa Dom Ildefonso Herwegen³⁹³. Todavia, Dominique Iognat Pratt, seguindo as *Sentenças* de Pedro Lombardo, constantemente lidas na Congregação beneditina portuguesa, lembra que “fundamentalmente, só existe uma única ordem, a que os clérigos minuciosamente

³⁸⁸ RB. 2;2.

³⁸⁹ Georges Duby considera as comunidades monásticas como “a mais firmes do que em todas demais formas de famílias”. DUBY, Georges. Estruturas familiares na Idade Média Ocidental. In: _____. *Idade Média, idade dos homens*. Do amor e outros ensaios. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 103.

³⁹⁰ RB. 63;9.

³⁹¹ RB. Prólogo. 1.

³⁹² GUERREAU-JALABER, Anita; LITTLE, Lester K. Monges e religiosos. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean Claude (Org.) *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. Bauru/São Paulo: EDUSC, 2006. tomo II. p. 329.

³⁹³ HERWEGEN, Ildefonso (OSB). *Sentido e espírito da Regra de São Bento*. Rio de Janeiro: Edições Lumen Christi, 1953. p. 368-369.

forjaram”³⁹⁴. Assim, o abade é antes de tudo um “ordenado” e como tal “deve o ser pelo mérito da vida”³⁹⁵. Por isto, sua escolha é feita por uma eleição, da qual deve participar toda a comunidade, ou um conselho.

O cargo mais alto na hierarquia de um mosteiro beneditino, o de abade, assim como outros da hierarquia da instituição, era ocupado mediante eleição feita trienalmente em Portugal, onde eram contadas as favas brancas e pretas. Ao longo dos séculos XVII e XVIII, várias queixas foram reiteradas, indicando que as escolhas dos prelados na Província sofriam interferências externas a vida claustral,

He lei confirmada que para obviar o estranho desacordo e escândalo intolerável com que alguns monges da província procuram o patrocínio de pessoas seculares e poderosas para conseguirem as Prelazias e dignidades nas Juntas Gerais ou os ofícios e empregos particulares em os mosteiros querendo com o alheio valimento a falha de merecimentos e de virtudes sem decoro ao respeito público, as leis, e a própria honra e crédito³⁹⁶.

O esforço para ocupação do cargo, contando inclusive com favorecimentos, indica, minimamente, que ser abade possibilitava certos privilégios aos religiosos. A distinção se dava, por exemplo, na forma de tratamento. Em 1599, na reunião capitular dos monges negros, “pareceu bem e se determinou daqui por diante se guardasse a Regra chamando ao abade de *Dom Abade* e muito se encomenda aos súditos não se esqueçam de guardar o bom costume de nossa Congregação”³⁹⁷. Durante o século XVII, a Coroa se preocupou com o uso indiscriminado do tratamento “dom”, que não podia ser ostentado por pessoas de qualidades duvidosas, o que demonstra o grau de dignidade de quem o portava³⁹⁸. Frei Manuel de Santo Antonio em seu *Escudo beneditino ou dissertação histórica*, publicado em Salamanca, em 1736, explica que o tratamento “frei” usado entre os beneditinos portugueses advém dos monges de Castela, precisamente os de Valladolid. Os monges espanhóis usavam o pronome de tratamento “frei” em substituição ao pronome “dom”, pois este era usado com pompa e circunstância pelos seculares e os religiosos necessitavam se diferenciar através da humildade³⁹⁹.

³⁹⁴ IOGNA-PRAT, Domenique. Ordem (ns). In. LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. op.cit. vol. II. p. 309.

³⁹⁵ RB. 64, 2

³⁹⁶ AMSBBA - Cód 242. Tibães. 20 de julho de 1798. f. 27-47.

³⁹⁷ Bezerra I. Capítulo geral, 1599. f. 182.

³⁹⁸ Alvará de 3 de janeiro de 1611. In: SILVA, José Justino de Andrade. *Collecção Chronologica da Legislação Portuguesa*. Lisboa: Imprensa de J.J.A. Silva, 1854. p. 319.

³⁹⁹ SANTO ANTONIO, Frei Manuel de. *Escudo beneditino ou dissertação histórica*. Salamanca : Off. de la Viuda de António Ortiz Gallardo, 1736. p. 130.

Além deste atributo, o abade da Bahia, como abade provincial, conforme expresso em documento de 1596, podia portar jóias como forma de distinção⁴⁰⁰, como uma cruz peitoral, geralmente feita em ouro, e um anel com pedra preciosa⁴⁰¹. A distinção de um abade, ou de um ex-abade, por meio da posse material é difícil de ser apurada. Todavia, através do inventário de frei Mathias da Assumpção é possível perceber o acúmulo de certos bens. Nascido no Porto e professo na Bahia em 1677, este monge angariou prestígio ao se formar em teologia e filosofia. Com vinte anos de hábito, foi companheiro do abade provincial frei Christóvão da Luz. Entre 1700 e 1703 foi abade no mosteiro do Rio. Em 1703 foi escolhido como definidor. Morreu em 29 de outubro de 1709, e no dia seguinte foi realizado seu inventário⁴⁰². Entre objetos menores, como facas, garfos e bacias, havia tecidos, roupas e paramentos para o ofício divino. Estes foram arrematados por outros religiosos do mosteiro, como frei João Pereira, que pagou 6\$000 por um baú, ou frei Diogo de Jesus que comprou seis painéis por 36\$000. O consumo dos bens aponta determinadas distinções. O abade no momento em que foi realizado o inventário, frei José de Santa Catarina, nascido na Bahia em 1666, filho de “pais nobres”, noviço na mesma capitania em 1684, procurador geral da Província em 1703, foi quem, dos vinte e três monges, arrematou a propriedade mais valiosa do espólio de frei Mathias, por 280\$000 adquiriu um mulato de nome Rodrigo. A posse de tal escravo não ia contra as determinações da ordem que estipulavam a idade mínima de vinte anos de hábito para se ter direito a exploração individual de um cativo. Mas o fato é que ter um escravo pessoal distinguia-o dos demais irmãos e abria uma problemática, no mínimo: a quem o cativo deveria obedecer, ao seu dono ou ao abade? Questão espinhosa que enfrentava a milenar ordem inserida em uma sociedade escravista.

Na Regra de São Bento, o abade é tratado de diversas formas, sendo comum: “representante de Cristo”, “mestre espiritual”, “diretor de almas”, “conselheiro”, “educador”, “modelo” e “pai de família”. O abade, dita a Regra, deve agir com discrição, “mãe das virtudes”, que tem conotação de atitude moderada: “equilibre tudo de tal modo, que haja o que os fortes desejam e que os fracos não fujam”⁴⁰³.

Para garantir o bom governo de uma comunidade, o abade deveria possuir certos predicados: “Deve ser, pois, douto na lei divina para que saiba e tenha de onde tirar as coisas novas e antigas, deve ser casto, sóbrio e misericordioso e faça prevalecer sempre a

⁴⁰⁰ Bezerra I. Mosteiro de Pombeiro, 22 de agosto de 1596. fl 164v.

⁴⁰¹ Exemplos destas jóias podem ser vistas em: AGUIAR NETO, Múcio (Org.). *O tesouro dos abades – A arte devota do Mosteiro de São Bento de Olinda*. Recife: Instituto Cultural Bandepe, 2004. p. 56-57.

⁴⁰² Dietário/ RJ, p. 144.

⁴⁰³ RB. 64;19.

misericórdia sobre o julgamento, para que obtenha o mesmo para si”. Nas relações com seus súditos, uma antiga dúvida de como deveria ser o bom governo é citada: “se esforce por ser mais amado que temido”⁴⁰⁴.

A Regra define a composição da comunidade, principalmente a partir das posições ocupacionais de seus membros. Desta forma, mesmo não explicitando, o sistema normativo beneditino estabelece um corpo hierárquico. Uma das ocupações era a de celeireiro. Assim como o abade, ele é um distribuidor de recursos. Esta é sua principal função, por isso o celereiro não poderia ser turbulento, injuriador, orgulhoso e nem guloso. Ele deveria lembrar-se das qualidades de uma boa administração e, principalmente, não ser um esbanjador dos bens do mosteiro⁴⁰⁵.

Numa comunidade que tendia ao fechamento, mesmo que relativo, a ocupação de porteiro era essencial. O porteiro não poderia ser qualquer monge. Ele era o elo direto da comunidade com o exterior, por isso tinha que ser “um ancião sábio que saiba receber e transmitir um recado e cuja maturidade não permita vaguear”⁴⁰⁶.

Hierarquia pressupõe distinção. Nota-se, a princípio, a inexistência de uma clivagem na Regra, mediante a afirmação de “que não seja feita por ele [abade] distinção de pessoas no mosteiro”⁴⁰⁷. Mas logo em seguida, surge algo distribuído desigualmente, distinguindo os monges a partir do comportamento de cada um: “Que um não seja *mais amado que outro*, a não ser *aquele que for reconhecido melhor* nas boas ações ou na obediência [virtus]”⁴⁰⁸.

O abade é o principal redistribuidor de recursos da comunidade beneditina. Dando ênfase à questão, há na regra uma referência à *Parábola do mordomo*⁴⁰⁹: “Quem é, pois, o servo fiel e prudente que o Senhor constituiu sobre a criadagem, para dar-lhe alimento em tempo oportuno? Feliz daquele servo que o Senhor, ao chegar, encontrar assim ocupado. Em verdade vos digo, *ele o constituirá sobre todos os seus bens*”⁴¹⁰.

Nesta hierarquia o abade não governava sozinho. Ele era auxiliado pelo prior. Sobre esta ocupação, a Regra expõe as tensões presentes nas questões governativas:

Muitas vezes acontece que, pela ordenação do prior, se originam graves escândalos nos mosteiros; quando existem alguns que, inchados por um maligno espírito de soberba e julgando-se segundos Abades, atribuindo a si mesmos um poder tirânico, nutrem escândalos e fazem dissensões nas

⁴⁰⁴ RB. 64,15.

⁴⁰⁵ RB. 31.

⁴⁰⁶ RB. 66.

⁴⁰⁷ RB. 2, 16.

⁴⁰⁸ Idem. [grifo nosso]

⁴⁰⁹ RB. 64;21

⁴¹⁰ MT 24-45. [grifo nosso]

comunidades principalmente naqueles lugares em que, pelo mesmo sacerdote ou pelos mesmos abades que ordenam o abade, é também ordenado o prior⁴¹¹.

Esse “maligno espírito” é originado, segundo a Regra, quando a mesma fonte de poder que designa o abade é a que institui o prior: “Daí são suscitadas invejas, brigas, detrações, rivalidades, dissensões, desordens, pois, enquanto o Abade e o prior sentem de maneira diferente, necessariamente, sob esta dissensão, perigam suas almas; os que lhes estão subordinados, enquanto adulam as partes, caminham para perdição”⁴¹².

Nem tudo são flores na família espiritual. A ameaça da quebra de hierarquia é o que pode, em última instância, dissolvê-la⁴¹³. Para evitar essa dissensão, é recomendado que o próprio abade cuide da correia transmissora de poder ao escolher seu braço direito e ao distribuir os encargos, “para que, sendo confiado a muitos, um só não se ensoberbeça”⁴¹⁴. Ao prior que for tomado pela soberba, uma punição rígida é recomendada.

Como vimos, o estabelecimento de uma regra pressupunha determinada hierarquização. Uma comunidade regida de tal forma acabou alcançando distinção, fazendo com que seus membros se percebessem, e fossem percebidos, como um estrato de “mais qualidade” dentro de determinadas sociedades.

Na América portuguesa, no intuito de ampliar o controle administrativo, houve um incremento na teia hierárquica monástica. Ao quadro da ordem foram acrescentados os postos de abade provincial, companheiro do provincial, visitador e definidor.

O abade provincial era superior hierárquico em relação aos outros. Ele reportava-se diretamente ao abade geral da Congregação, em Tibães. Como sugere a designação, era o responsável pela Província do Brasil. Em Bluteau, o termo “província” é derivado de raízes romanas e assinala determinada conquista. Ainda de acordo com o dicionarista, “os religiosos dividem as suas províncias segundo a antiguidade e número de conventos, governados por uma cabeça, a que chamam provincial”⁴¹⁵. O conjunto de mosteiros no Brasil, ao receberem o designativo de província, podia ser encarado como conquista, sobretudo de ordem espiritual. O que importa salientar é a hierarquia perpetrada por esta posição e o que ela engendrava em relação aos postos a serem ocupados.

⁴¹¹ RB. 65.

⁴¹² RB. 65.

⁴¹³ RB. 65.

⁴¹⁴ RB. 65.

⁴¹⁵ BLUTEAU, op. cit. tomo V. p. 807-808.

Nas constituições da Congregação beneditina concernentes à América portuguesa, em 26 de agosto de 1596 foi determinado que o Mosteiro da Bahia seria “a cabeça de todos os mosteiros da Província do Brasil” e que “o abade que for eleito para o mosteiro de São Bento da Baía de todos seja abade provincial de toda província do Brasil e que todos religiosos assim prelados como súditos lhe obedeçam assim”⁴¹⁶. É clara a montagem de uma hierarquia, onde a “cabeça” é situada em uma capitania da Coroa, justamente na capital da América portuguesa e local, por questão de antiguidade, da instalação do primeiro mosteiro. A formação da hierarquia prossegue ao estabelecer as condições e relações de autoridade entre as partes envolvidas:

Ordenamos que o abade provincial que for do Brasil seja sujeito ao Abade Geral da Congregação de Portugal e cumpra seus preceitos e mandamentos *como súdito inferior* seu que é como são os demais prelados e Religiosos desta Congregação de Portugal e província do Brasil. *Ordenamos e concluimos que conforme as bullas de nossa Reformaço o abade provincial da província do Brasil e mais abades dela sejam eleitos no capítulo Geral que a cada triênio se celebrar no Reino de Portugal*⁴¹⁷.

É assinalada a condição dos monges da Província do Brasil como súditos e é ressaltado que as autoridades basilares dos mosteiros deveriam ser eleitas em Portugal. O abade provincial, ainda de acordo com as Constituições, deveria visitar duas vezes as casas da dita província, tendo as mesmas prerrogativas dos visitantes gerais da congregação.

A distância entre o reino e a província foi sempre ressaltada pelas autoridades portuguesas como um empecilho para os trâmites administrativos.

Na mesma sessão [12 de janeiro de 1600] se determinou mais que visto como as partes do Brasil estão tão remotas do Reino e dificultosamente se oferecem religiosos que tenham as partes que convém para serem eleitos para provincial e abades daquela província que se haja breve de sua santidade para serem reeleitos os que atualmente acabam o triênio para Provinciais e abades das mesmas casas donde acabam achando-se que fazem bem e procedem com o sele e exemplo que convém⁴¹⁸.

Mais propôs nosso reverendíssimo [em 28 de janeiro de 1607] que por quanto o Brasil havia negócios de importância e era Província separada e estava longe donde devagar vinha a noticia das coisas e se não podiam remediar quando fossem (o que Deus não permita) elegessem prelados para a tal Província que nossos fosse bem servido e o crédito da religião aumentado – e assim dando tiras aos padres definidores e visitantes saiu no primeiro escrutínio canonicamente eleito por provincial da província do Brasil o padre frei Luis Moreira⁴¹⁹.

⁴¹⁶ Bezerro I. Mosteiro de Pombeiro, 22 de agosto de 1596. f. 164v-165.

⁴¹⁷ Idem.

⁴¹⁸ Bezerro I. Mosteiro de Pombeiro, 12 de janeiro de 1600. f. 196v.

⁴¹⁹ Bezerro I. Mosteiro de Pombeiro, 28 de janeiro de 1607. f. 246.

Apesar das dificuldades apontadas, os instrumentos de comunicação estavam estabelecidos e as informações chegavam ao centro decisório, como em 1609, quando o abade geral informou que deveria se socorrer a Província do Brasil. Segundo o religioso, “era necessário acudir com dois visitantes que visitassem a dita província compusessem e quietassem e castigassem como pedisse o negocio e gravidade da culpa por quanto tinham vindo muitas informações dela assim do padre provincial como abade de Pernambuco”⁴²⁰.

O caminho inverso da comunicação também ocorria, sobretudo, como já ressaltamos, quando havia diretrizes normativas. No começo da inserção da Ordem, tais diretrizes eram mais frequentes, pois buscavam a estruturação institucional no novo território. As primeiras impressões das relações estabelecidas no território brasílico colhidas pela Ordem em Portugal não eram positivas, levando as autoridades a tomarem precauções. Em 1600, foi ordenado pelas autoridades beneditinas que nenhum religioso da Província do Brasil, mesmo na condição de abade, deveria andar sozinho, pela informação que havia sido colhida sobre o mau comportamento dos brasílicos⁴²¹. Para obtenção de tais informações, os visitantes tinham papel fundamental.

As visitas eram formas regulares das autoridades em Portugal obterem informações que julgavam necessárias sobre os mosteiros da Província do Brasil, portanto, um instrumento importante na cadeia de comunicação entre os religiosos. Infelizmente, não existem dados que formem uma serie homogênea, cobrindo todos os anos aqui pesquisados. Como vimos em capítulo anterior, as visitas já eram práticas recorrentes entre os mosteiros da Congregação, e foram relevantes na reformação da ordem beneditina. Tais aparelhos de controle também eram acionados por outras ordens regulares. Os jesuítas, por exemplo, tiveram constantes desentendimentos entre os visitantes e os padres que missionavam no Brasil.

A Congregação beneditina decidiu em 12 de novembro de 1599 que deveria enviar para a recente Província “dois religiosos de autoridade e virtude e exemplo que fossem visitar”⁴²². Todavia, não cabia somente aos padres visitantes a função de sondar as situações dos mosteiros. Vimos que os abades provinciais deviam percorrer as diversas capitâneas. Temos poucos registros destas visitas, mas a empreendida em 1654 indica as possibilidades de queixas e ajustes disciplinares que eram deflagrados em tais ocasiões. Neste ano, o abade provincial, frei Bernardo de Braga saiu do Rio de Janeiro em 13 de março,

⁴²⁰ Bezerra I. Mosteiro de Refojos, 15 de julho de 1609. f. 262v – 263.

⁴²¹ Bezerra I. Mosteiro de Pombeiro, 12 de janeiro de 1600. f. 197 v.

⁴²² Bezerra I. Mosteiro de Tibães, 12 de novembro de 1599. f. 193.

chegando a Santos no dia 28 do mesmo mês. Nesta localidade, o abade encontrou três celas feitas dos alicerces que tinha lançado em visita anterior. Desta paragem, frei Bernardo partiu para São Paulo em 1º de abril. Não escondeu o desgosto que sentiu.

O abade de São Paulo, frei Basílio da Ascensão, natural de Lisboa e professo na Bahia em 1602, foi eleito em 1650. Em seu dietário ficou registrado que morrera em Salvador em 20 de junho de 1674, e que era um monge zeloso e com capacidades para qualquer emprego⁴²³. Não era a opinião de frei Bernardo de Braga. Para este provincial, frei Basílio não havia “obrado nada”. O abade de São Paulo confessou, então, que não sabia coisa alguma de contabilidade da casa e que incorreu em graves erros nos livros de contas. Tal incapacidade o levou a renunciar o cargo.

Frei Bernardo embarcou para o Rio de Janeiro em 30 de abril, chegando no dia 20 de maio. A situação nesta capitania também não era das melhores. O abade do Rio de Janeiro era frei Francisco de Santa Madalena, nascido no Porto e com hábito tomado em Salvador entre 1623 e 1628. Sobre ele, frei Bernardo relatou aos seus superiores em Portugal: “o padre dom abade do Rio fala, fala e obra mal e erradamente e sempre se resolveu em desacertos, nenhum gênio tem de obras nem sofrimento de clausura, como consta de uma apelação que foi ao Reino”⁴²⁴.

De acordo com frei Manuel Baptista autor de uma denúncia feita a Tibães, durante o abaciado de frei Francisco, em 1650, no Mosteiro do Rio de Janeiro, seus súditos perderam totalmente o respeito por seu governo. Destarte ele convenientemente retirou-se para Ilha Grande deixando que o abade provincial, frei Bernardo de Braga, conduzisse os monges em seu lugar⁴²⁵. O escrito de frei Manuel é exemplar no que diz respeito aos canais informais de comunicação e revelador de algumas das lógicas hierárquicas em prática.

Em novembro de 1654, pouco antes de morrer de tísica, frei Manuel Baptista escreveu uma “Petição da província do Brasil”, com o intuito de denunciar “os excessos do poder empenhado” pelos abades oriundos da Congregação. Nascido em Portugal, na Vila de Arrifana de Sousa, após tomar hábito no mosteiro de Olinda, frei Manuel teve uma trajetória bastante infausta. Era conventual do Mosteiro da Paraíba, quando os holandeses ocuparam Pernambuco e o levaram “para as suas Índias”. Daquela região partiu para a Espanha e, em plena atribulação no período da restauração portuguesa, foi perseguido pelos espanhóis por ser dado como espião português. Isto ocorreu pela segunda vez ao chegar a Portugal, sendo

⁴²³ Dietário/ BA, p. 110.

⁴²⁴ ADB-CSB. Cód 38. f. 42.

⁴²⁵ BMP. MS 1155. Petição da Província do Brazil, 1654. f 32-52v.

preso como espião castelhano. Conseguiu retornar à América portuguesa, eleito prior do Mosteiro de São Paulo em 1644 e, em 1649, tornou-se conventual do Mosteiro do Rio de Janeiro, onde ficou até sua morte⁴²⁶.

Frei Manuel indicou determinadas estratégias da Congregação beneditina portuguesa no que se referia à escolha da ocupação de cargos na distante província. Segundo ele, quando um monge tornava-se *persona non grata* na Congregação era rapidamente enviado para o Brasil. Buscava-se abrandar esta decisão distribuindo-se cargos e dignidades a bel prazer. Dando continuidade à denúncia, para o monge ocorria “tal guerra nos mosteiros, que já não cabem o excesso neles com tanto descrédito de nosso Santo hábito”. Em seu texto, o religioso tratou de frei Bernardino de Oliveira, natural de Lisboa, abade do Mosteiro do Rio de Janeiro em 1612, e abade provincial em 1632, período em que iniciou “um absoluto governo, perturbando por si e por seus comissários o governo espiritual e temporal das casas” o que para maior indignação do denunciante “nada se creu, nada se empenhou, nada se castigou; este provincial foi o mais conservado, o que durou seis anos, e que na Santa Congregação foi no fim de seu governo absoluto despachado para uma das casas grandes da Santa Congregação”. Ele foi abade de Rendufe a partir de 1638, morrendo no ano seguinte. A ascensão de frei Bernardino incomodou frei Manuel. Sua petição denunciou a existência de parcialidades de religiosos na Província, incluindo tensões geradas e estratégias estabelecidas nas visitas dos provinciais. Segundo o queixoso, os interesses individuais por poder ditavam as regras nas casas beneditinas. O diagnóstico dado, pode ser a impressão de um monge decepcionado por não ter obtido um bom posto na hierarquia de sua ordem religiosa – o que transparece em vários pontos de seu texto –, mas ainda assim, expõe conflitos no corpo monástico: “Eis aqui a desgraça da triste província. Eis aqui a causa de tão injusta, cruel, sacrílega, escandalosa e perniciosa guerra, pior que a peste de que Deus nos livre por sua infinita misericórdia”⁴²⁷.

Mostrando preocupação com a pública fama de seus irmãos de hábito, frei Manuel denunciou as impressões que algumas autoridades beneditinas deixavam nas capitâneas. Os comportamentos, considerados desviantes, eram expostos, sobretudo na prática de canais informais de comunicação. Na continuação de suas queixas, o monge demonstrou a que ponto os beneditinos estavam se expondo, por vezes no momento em que aportava algum navio e eram lidos os sobrescritos das correspondências. Em certa ocasião, exemplificou, um monge no Reino pediu que lhe mandassem alguma coisa mais valiosa do que os papagaios que eram

⁴²⁶ Dietário/ RJ, p. 132.

⁴²⁷ BMP. MS 1155. Petição da Província do Brazil, 1654. f. 4v-5.

remetidos, e na carta de outro religioso, lida em plena sala do governador da Bahia, foi anunciado o furto de objetos de prata que um beneditino levou do Brasil para um mosteiro português⁴²⁸.

Protestos como os realizados na “petição da Província do Brasil” teriam repercussões entre os monges. Alguns anos depois, a condição das autoridades beneditinas seria afrontada de forma mais pragmática e um abade, descendente dos “principais da terra”, seria a mola propulsora, como veremos no último capítulo.

Em 1656, a junta de Tibães resolveu criar um “definitório” na América portuguesa. De acordo com a determinação, a província além-mar teria três monges “definidores” que discutiriam e resolveriam as questões mais proeminentes, dinamizando certas decisões a respeito da vida espiritual e material da comunidade. Entre as diversas funções destes definitórios estava a de enviar nomes de monges aptos para ocupação de cargos na província. Todavia, as determinações mais importantes ainda continuariam a ser decididas em Portugal, onde a “junta do Brasil” se reuniria no intervalo de três anos.

Acreditamos que o definitório de 1656 significou um passo importante no que dizia respeito à autonomia da província e estava ligado ao que almejavam os monges que viviam na América portuguesa. Podemos conjecturar que a criação deste órgão estava intrinsecamente vinculada ao apelo de frei Manuel Baptista, as queixas da visita de frei Bernardo de Braga e ao esforço de recuperação dos mosteiros atingidos durante a “invasão dos hereges holandeses”, recuperação esta que necessitava de medidas mais imediatas dos abades, dentre eles o que estava no mosteiro mais atingido, o de Olinda, cujo abaciado era ocupado por frei Diogo da Paixão Rangel.

Os três primeiros definidores foram frei Paulo de Jesus, frei Manuel do Rosário e o já citado frei Diogo. O primeiro era natural de Portugal, mas tomou hábito no mosteiro da Bahia, onde foi Conventual entre 1650 e 1656. O segundo, frei Manuel do Rosário, também era natural do reino, onde tomou hábito. Este monge era doutor pela Universidade de Coimbra e a ele é atribuída a introdução dos estudos de filosofia e teologia na província, atuando como lente destas disciplinas em Salvador entre 1647 e 1659. Alguns monges envolvidos nas querelas pela autonomia da Província participaram da administração monástica como “definidores”. Como um instrumento de mediação decisória, o definitório pode ter dado margem a expectativas autonomistas e, por gerar esta desconfiança, foi suprimido pelo

⁴²⁸ Ibid. f. 7v-8.

Capítulo Geral de 1668, retornando em 1674, sendo novamente abolido em 1682, retornando em 1687⁴²⁹.

Os referidos aparelhos de informação faziam parte da gradual montagem de canais de comunicação entre os mosteiros da América portuguesa e o centro da Congregação, em Portugal. No esforço empreendido pelo centro, o que mais sobressai na documentação é a busca de transferência e manutenção de valores que identificavam a comunidade beneditina. Por isso, os apelos sempre recorriam às bases comportamentais com o uso de termos como, “em nome de nosso modo de vida” ou “do modo da família reformada”.

3.3 Espiritualidade e valorações

Em 1570, no Mosteiro de Tibães, frei Mauro da Vila do Conde rascunhou, em forma de uma “escada de virtudes”, alguns degraus que o monge deveria ocupar em sua caminhada para o aperfeiçoamento espiritual⁴³⁰. Entre o corpo e a alma, os principais degraus deveriam ser a humildade interior e exterior, o falar com gravidade, o controle do riso e a obediência a uma regra. O manuscrito deixado por frei Mauro foi produzido no mesmo ano em que se aboliu o posto de abade comendatário, sob atmosfera de reforma porque passava a ordem beneditina em Portugal. Seus comentários são apelos para mudanças comportamentais e disciplinares. O manuscrito era o esboço para um manual do monge perfeito, manual este que o religioso deixou inconcluso, mas que expõe o que se pensava no principal mosteiro da Congregação portuguesa em relação às medidas disciplinares a serem exigidas de seus membros. Repertórios disciplinares, como o que desejava realizar frei Mauro, eram utilizados no cotidiano monástico e podem ser lidos como instrumentos para orientações valorativas da comunidade.

A espiritualidade beneditina é calcada, sobretudo, em sua Regra e na emulação da vida do patriarca Bento de Nursia. O valor dado pela honra era intrinsecamente vinculado ao estado de observância regular, à capacidade do monge em se comportar dentro dos preceitos da Regra e dos “costumes de sua Religião”. Quanto mais observante era o monge, maior era sua honra entre os pares. Para garantir a observância, havia parâmetros que eram constantemente rememorados por obras lidas e divulgadas no Antigo Regime, sendo o

⁴²⁹ ENDRES (1976), op. cit. p. 90.

⁴³⁰ ADB. Ms. 178. *Regula Benedicti* – Clavícula sobre a perfeitíssima regra de São Bento. 1570. F. 58v-59.

“Espelho dos monges” a mais importante para a comunidade monástica, escrita pelo beneditino Louis de Blois, conhecido pelo nome latinizado, Ludovico Blosio. As obras deste monge flamengo circularam a Península ibérica, tendo grande penetração na Congregação beneditina e na América portuguesa⁴³¹.

Escrito no século XVI, o “Espelho dos monges” possui preceitos que se coadunavam com os ideais da Igreja contrareformada. Foi concebido para ser “um espelho espiritual onde se pode contemplar muito bem o que se tem de formoso e de feio”⁴³². Exortando o religioso – “Monge te chamas, cuide que cumpras deveras o nome que tem: as obras de monge” –, no início de seu espelho, Blois se preocupa em elencar comportamentos considerados indignos de um religioso – “se procuras manjares, não és monge”; “se és descuidado com as coisas do interior, não és monge”; “Se não fazes caso de obedecer com presteza e fidelidade a seu pai espiritual em todas as coisas que não são más: se não quiseses reverenciar e amar sinceramente ao mesmo pai espiritual como o vicário de Cristo, não és monge”⁴³³.

Obras como a de Blois serviam como reservatórios de paradigmas valorativos para a comunidade beneditina, reforçavam os pressupostos da regra e a estrutura hierárquica da comunidade. É impossível discernir se os monges que escreveram os dietários de seus antepassados tinham como modelo obras como a de Blois ou se os próprios monges falecidos é que realmente se comportaram conforme os paradigmas de religiosidade. O mais interessante é considerar que os próprios dietários eram modelos de comportamento para a observância regular, pois eram lidos nos refeitórios. Nesse sentido, há exemplos, entre outros, de: “coisas do interior”: “os exercícios espirituais pertencentes ao seu estado, eram os primeiros, a que satisfazia, assistindo com toda devoção aos ofícios divinos que neles se achava”⁴³⁴; obediência: “Era humilde, e pronto em servir a qualquer monge em particular, sem mais interesse do que obedecer”⁴³⁵; resignação: “Assim foi vivendo no purgatório da sua cegueira conforme e resignado, até chegada a hora de sua partida”⁴³⁶; ascetismo: “Era tão amante da pobreza, que ainda o mais preciso lhe parecia supérfluo, as paredes de sua cela se viam cobertas de riscos de carvão por onde contava os rosários que rezava, em a se não enganar na conta que pretendia e estes eram os ornatos mais preciosos, em que punha os olhos

⁴³¹ ALGRANTI, Leila Mezan. *Livros de devoção, atos de censura: ensaios de história do livro e da leitura na América portuguesa (1750-1821)*. São Paulo: Hucitec/FAPESP, 2004. p. 85-86.

⁴³² ALFARO, Gregorio frei (trad.) *Las obras de Ludovico Blosio*. Barcelona: Lucas Sanches, 1609. p. 770.

⁴³³ Idem.

⁴³⁴ Dietário/ BA. p. 83.

⁴³⁵ Ibid., p. 86.

⁴³⁶ Ibid., p. 88.

com mais gosto”⁴³⁷; mortificação: “em certos dias da semana se apertava por muitas horas com um largo cilício, que por suas aspereza o punha em um lastimoso estado”⁴³⁸; enfim, caridade e desprendimento: “Nunca vestiu camisa; e o seu sustento nestes últimos anos não passava de uns mau guisados legumes, sustentando com sua ração a um preso da cadeia com a licença dos prelados e com a mesma distribuía os seus provimentos aos pobres, contentando-se com um velho e pobre hábito para lhe cobrir as carnes”⁴³⁹. Uma trajetória religiosa considerada “bem sucedida” era ornada com características da observância regular. Nesse sentido, os dietários formavam importantes dispositivos de disciplinamento para a comunidade monástica.

Nas carreiras eclesiásticas também é possível notar um dos aspectos primordiais da espiritualidade beneditina – a musicalidade⁴⁴⁰. No Ofício Divino era praticamente imprescindível o uso da música, até porque, ela auxiliava na prática mnemônica. Portanto, não é de se admirar que nos dietários, o ofício de músico era sempre destacado, como o do quarto monge enterrado no mosteiro da Bahia, em 1624, Frei João do Desterro professo na Congregação:

Veio a esta província mandado pelo reverendíssimo padre para nela exercer as prendas de que era dotado; desempenhou a sua obrigação, porque socorrido de uma perfeita voz exerceu por muitos anos o emprego de Cantor-mor, assistindo, e frequentando o coro com tanta alegria, e consolação de sua alma, como quem sabia que este é o mais nobre, o mais santo, e o principal, de quem professa a vida religiosa⁴⁴¹.

O canto da comunidade era acompanhado de instrumentos, como o tocado por frei Plácido da Cruz, natural de Pernambuco e professo na Bahia, que “era religioso dotado de prendas, com as quais sempre serviu a religião. Tocava órgão com destreza e na música era perfeito”⁴⁴². Era possível aprender a cantar e a tocar no próprio mosteiro. Outro músico de destaque foi frei Antonio de São Paulo, nascido no Rio de Janeiro e com noviciado na Bahia. Este monge, que morreu em 6 de setembro de 1652, “no tempo de estudante aplicou-se com grande desvelo a música, e a vários instrumentos, principalmente a harpa, que tocava com destreza”⁴⁴³. Em uma instituição que valorizava a música em seus principais rituais, possuir

⁴³⁷ Ibid., p. 91.

⁴³⁸ Ibid., p. 95.

⁴³⁹ Dietário/ RJ, p. 142.

⁴⁴⁰ IOGNA-PRAT, Dominique. Música e polifonia. In: DUBY, Georges (Org.) *História artística da Europa: A Idade Média*. São Paulo: Paz e Terra, 1998. p. 96-99.

⁴⁴¹ Dietário/ BA, p. 74

⁴⁴² Ibid., p. 84.

⁴⁴³ Ibid., p. 86-87.

ou aprender a habilidade necessária para executá-la podia se configurar em um extraordinário recurso de distinção.

Distinção era o que buscavam as ordens religiosas no Antigo Regime. Na procura por elevação, a antiguidade, como já destacamos, era elemento primordial. Nessa perspectiva, a obra seiscentista de frei Leão de São Bento possuía uma finalidade bem delimitada. Como revelou José Mattoso, para o religioso havia “outros luminares no céu da história cristã, outras ordens importantes, mas nenhuma pode se comparar, em Portugal, à Beneditina”⁴⁴⁴.

No século XVII, é perceptível uma querela envolvendo as ordens religiosas em Portugal. Jerônimos, agostinianos, carmelitas e beneditinos, entre outras Religiões, disputavam a primazia de seus patriarcas e respectivas instalações das ordens no território português. Nesse contexto, o beneditino frei Gil de São Bento publicou, em 1651, *Satisfação apologética e quintessência de verdades*, em resposta ao cronista dos eremitas agostinhos que entre outras provocações, afirmava que os monges beneditinos não podiam usar a cor preta em suas vestes, mas sim, os de sua ordem, primeiros religiosos regulares a pisarem em Portugal⁴⁴⁵. Frei Gil respondeu as acusações do rival religioso e garantiu, em sua última resposta, a antiguidade dos monges de São Bento na Península Ibérica, afirmando que ali chegaram antes de 910. A “antiguidade” da comunidade é o que estava em jogo, pois ela era uma das maneiras de angariar prestígio⁴⁴⁶.

Na mesma linha argumentativa de seu irmão de hábito, frei João dos Prazeres escreveu *O Príncipe dos Patriarcas São Bento* em defesa de sua comunidade. Nessa obra, cujo primeiro tomo foi publicado em 1683 e o segundo em 1690, São Bento é denominado “o abade dos abades”, contrariando frei Manoel Leal, cronista da Ordem dos Eremitas agostinhos, que havia negado sua primazia. Produzindo emendas, uma emblemática que já não estava tão em voga em meados do XVII, frei João foi além da querela entre as Religiões, arrazoando a cultura política como um todo:

sendo os ditames políticos que se praticam no mundo, encontrados com as ações dos santos, discursa o autor as ações de São Bento em emendas políticas: porém tão religioso discorre nas políticas e tão político nas ações religiosas, que nas ações do santo repreende os erros que praticam nas políticas do mundo e nos acertos que se pratica as políticas que se devem observar no mundo, dá os melhores documentos a um príncipe perfeito, mostrando que será seu governo político mais acertado quando melhor se ajustar com os ditames religiosos⁴⁴⁷.

⁴⁴⁴ S. TOMÁS, op. cit. p. XLV.

⁴⁴⁵ SÃO BENTO, Gil de. *Satisfação apologética e quintessência de verdades*. Lisboa: Manoel da Silva, 1651.

⁴⁴⁶ A associação entre prestígio e antiguidade para as Ordens religiosas também pode ser percebida nas *Privilegias*, coleções de bulas papais que garantiam a primazia de determinada comunidade em uma questão.

⁴⁴⁷ PRAZERES, Frei João dos. *O Príncipe dos Patriarcas São Bento*. Lisboa: Joam Galram 1683. tomo I. p. 3.

No *Príncipe dos patriarcas*, a vida de São Bento é considerada não apenas um paradigma para a vida monástica, mas para a trajetória de governantes⁴⁴⁸. A cada passagem da hagiografia do abade, corresponde um ensinamento ao soberano. Desta forma, frei João dos Prazeres içou o patriarca da Ordem a um “espelho dos príncipes”. Maior prestígio no período, impossível. Na abertura do segundo tomo é exposto que a “fragrância da virtude de São Bento que obrigou a uns monges distraídos ao buscarem para seu prelado”, e com isso o cronista infere que “com a boa fama atraem a si os príncipes os ânimos dos vassalos”⁴⁴⁹.

Frei Leão de São Bento e frei Gil eram autores lidos pelos monges da Congregação, então, não é de admirar que “a antiguidade” fosse motivo de orgulho para os religiosos. “Antiguidade”, uma valoração explorada nas buscas por privilégios, inclusive os fiscais, como veremos.

Fator valorativo também destacável era o expansionismo da Ordem, o que vale dizer, a presença dos beneditinos nas mais diversas regiões, como foi indicado no frontispício da *Crônica General de la Orden de San Benito* de frei Antonio Yepes, com os santos beneditinos espalhados pelo mundo. Mesmo não sendo uma ordem missionária por excelência, vimos que desde os primórdios do monaquismo, os beneditinos procuraram destacar certo ideal de expansão com a fundação de casas monásticas em diversos territórios.

Os valores de expansão e antiguidade, entre outros da vida monástica, podem ser vislumbrados na iconografia dos santos pintados por frei Ricardo do Pilar para a capela da igreja do Mosteiro do Rio de Janeiro, entre 1670 e 1684. Ao todo são quatorze santos beneditinos. Entre eles, Santo Idelfonso, arcebispo de Sevilha do século VII e São Ruperto de Deutz, abade no século XII. Uns dos raros exemplares de pintura seiscentista do Brasil, os quadros de frei Ricardo sobre santos do medievo fazem referência à antiguidade da ordem e à relação dos santos beneditinos com Nossa Senhora, pois a Virgem aparece em várias cenas com os monges. Existiam também outros aspectos valorativos, e outras maneiras de propagação.

⁴⁴⁸ Os aspectos políticos gerais da obra de frei João dos Prazeres foram estudados na dissertação de Ilda Soares. ABREU, Ilda Soares. *Simbolismo e ideário: a educação ideal para o príncipe ideal seiscentista*. Lisboa: Estar Editora, 2000.

⁴⁴⁹ PRAZERES (1683), op. cit. p.14.

3.4 Do hábito/*habitus*

Entrar em uma ordem religiosa, “sair do mundo”, constituía uma forma de mobilidade. O candidato a noviço entrava em uma comunidade regida por algo além das afinidades de sangue. Suas escolhas e constrangimentos o levavam a aderir a um parentesco espiritual. Na documentação consultada, principalmente nos dietários, é recorrente a expressão “tomada de hábito” para indicar a entrada na instituição. No dicionário de Bluteau, “hábito” tem o campo semântico ligado a “disposição”, “ânimo”, assim como “costume”, “trajes religiosos” e “insígnias de ordens militares”⁴⁵⁰. São significações que se imbricam às que comumente qualificam o ato de entrada em uma Religião: “vontade de servir”, “militar sob a Regra”, “mudar os costumes”.

Apesar de seu conhecido uso nas ciências sociais, vulgarizado principalmente pelos trabalhos de Pierre Bourdieu, o conceito de *habitus* possui raízes bem antigas. Não cabe a realização de uma história de seus usos, mas é relevante salientar seu vínculo com o âmbito religioso a partir de Santo Tomás de Aquino, no século XIII ⁴⁵¹. O afamado teólogo dominicano teve seu contato inicial com a vida religiosa no mosteiro de Monte Cassino, o primeiro fundado por Bento de Nursia. Para Tomás de Aquino, seguindo Santo Agostinho, *habitus* é um devir, uma disposição, e é por ele “que algo é realizado quando é preciso”⁴⁵². Nesse sentido, na apropriação de Bourdieu, *habitus* é uma disposição incorporada que possui certa durabilidade, e que se dá, sobretudo, a partir do processo de socialização, processo este que pode ser a entrada em uma instituição religiosa⁴⁵³.

Ao analisarmos a inserção na Ordem, percebemos a polissemia do termo “tomada de hábito”, algo que ia além do recebimento das vestimentas religiosas, pois perpassava a investidura de uma mudança de costumes, e era, antes de tudo, uma tomada de distinção em relação ao restante da sociedade, pois destaca a passagem do estado de secular, também denominado de leigo, para o estado de *clerus*. Isto implicava uma “interiorização da exterioridade” e uma “exteriorização da interioridade” em um período de aprendizado e

⁴⁵⁰ BLUTEAU, op. cit. tomo IV. p. 4-5.

⁴⁵¹ Sobre o uso de *hábitus* na interpretação histórica, ver PANOFISKY, Erwin. *Arquitetura gótica e escolástica. Sobre a analogia entre arte, filosofia e teologia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

⁴⁵² AQUINO, Tomás de. *Suma teológica*. Vol. IV. São Paulo: Edições Loyla, 2005. p. 37-93.

⁴⁵³ BOURDIEU, Pierre. *Economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2003. p. 337-361.; BOURDIEU (2007), op. cit., p. 59-73.

conversão dos costumes como é explicitado na Regra⁴⁵⁴. Este *habitus* começava a ser adquirido no momento inicial de sociação nos mosteiros.

O *habitus* de monge beneditino era formado pelo entrecruzamento de variantes diversas, todavia, a “tomada de hábito” constituía fator determinante na concepção de pertencimento a comunidade em que se inseria. De acordo com Evaldo Cabral de Mello, “no clero, a naturalidade dos seus membros não se baseava, como a dos leigos, no local de nascença, mas na *província em que haviam professado assimilando-se a entrada na religião a um segundo e superior nascimento*”⁴⁵⁵. Portanto, a tomada de hábito na Província do Brasil distinguia os monges em relação aos irmãos dos mosteiros das casas da Congregação em Portugal – os primeiros sendo designados na documentação monástica e secular por “filhos da Província do Brasil” ou simplesmente “filhos do Brasil”. Observaremos no último capítulo uma das consequências disto. Este “segundo nascimento” estava, muitas vezes, inscrito em uma estratégia familiar, pois os laços com o mundo fora dos claustros não eram incisivamente cortados. Por um período que variava de um a dois anos, os noviços, com idade média de quinze anos, eram separados do restante dos monges⁴⁵⁶.

O processo de admissão na Ordem era iniciado com uma inquirição realizada por dois monges experientes. A finalidade destas habilitações *de genere et moribus* era “retirar os costumes e qualidades do candidato”. Elas iniciavam com a datação, com os nomes dos monges inquiridores e o local do interrogatório. As questões versavam sobre a procedência familiar, pureza de sangue, saúde e índole dos candidatos. Tais declarações eram afiançadas por testemunhas. A grande apreensão era a “pureza de sangue”. Era inquirido se o pretendente tinha mácula de judeu, herege, ou mulato, ou se foi publicamente sentenciado pelo Santo Ofício, formulação que consta em todas as inquirições. Tal preocupação era uma tópica comum na sociedade, pois como destacou Evaldo Cabral de Melo, no período, a genealogia não era um simples passatempo, mas algo que poderia qualificar ou desqualificar famílias inteiras, sendo a distinção entre cristãos-velhos e cristãos-novos a questão central⁴⁵⁷. Sobre estas tensões, Maria Luiza Tucci Carneiro salientou que “a idéia de limpeza de sangue era muito forte: *ter na família um elemento do clero significava muito em termos sociais e*

⁴⁵⁴ RB 58;17

⁴⁵⁵ MELLO, Evaldo Cabral. *A fronda dos Mazombos*. Nobres contra mascates, Pernambuco, 1666-1715. São Paulo: Editora 34, 2003. p. 127. [grifo nosso]

⁴⁵⁶ Sobre o noviciado como espaço de liminaridade e sociabilidade na América portuguesa, ver SOUZA (2007), op. cit., p.63-84.

⁴⁵⁷ MELLO (2000), op. cit., p. 13.

políticos”⁴⁵⁸. Passar pelo processo de seleção com o aval dos monges implicava na obtenção de um possível salvo conduto no que dizia respeito ao “defeito de sangue”.

O estado de conservação das inquirições é precário. As que se encontram no Arquivo do Mosteiro do Rio de Janeiro estão consumidas por brocas e cupins. No Arquivo Distrital de Braga, encontramos apenas um caso de impedimento por conta da impureza de sangue, o que não quer dizer que outros não tenham ocorrido. Trata-se da inquirição de João Carreira, filho de Francisco da Rosa e Catharina Gomes moradores do Rio de Janeiro. Em 10 de dezembro de 1678, João Carreira foi inquirido por frei Pascoal de Santo Cristo, procurador geral da província e frei Jerônimo de Santiago. De acordo com as testemunhas, João Carreira tinha “mácula de judeu”. Francisco Correa, morador da vila do Crato e dela natural, homem que vivia de sua fazenda e com sessenta anos de idade, disse que o pai do pretendente era cristão-velho, entretanto, sua mãe, Catharina, era tida com cristã nova, “por onde ficaram os filhos do dito Francisco da Roza com opinião de serem pela parte materna de nação”. A informação foi confirmada por outras duas testemunhas, Maria Gonçalo de sessenta anos e Manuel Dias, oficial sapateiro⁴⁵⁹. Foi o suficiente para João Carreira não figurar nos quadros da Ordem. Se tivesse um resultado positivo seria admitido ao noviciado.

Segundo Georges Duby, o noviciado era um espaço simbolicamente construído: “separada da igreja pela morada dos monges, a dos noviços é um lugar transitório e como de gestação: opera-se aqui lentamente, a reprodução espiritual da comunidade”⁴⁶⁰. Era onde se interiorizavam os pressupostos da Regra, inscritos na própria prática corporal dos monges: “Há de lhe ensinar os sinais para a guarda do silêncio”⁴⁶¹. No noviciado, o pretendente era conclamado a doutrinar seu corpo, convertendo seus costumes:

o modo de andar do monge em toda parte seja grave e composto, nem tão apressado que denote leviandade; nem tão vagaroso que mostre demasiado descanso; trará sempre o capuz na cabeça e se andar vestido com cogula traga as mangas recolhidas nos braços e as mãos compostas aos peitos. Quanto ao modo de falar, sejam as práticas dos monges baixas, puras e cortejares, finalmente em tudo modestas, lembrando cada um o que nosso pai São Bento condena na clausura perpetua qualquer palavra ociosa e que provoque riso⁴⁶².

⁴⁵⁸ CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. *Preconceito racial*. Portugal e Brasil-Colônia. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988. p. 217. [grifo nosso]

⁴⁵⁹ ADB, Cód. 50. Inquirição de João Carreira. 10 de dezembro de 1678.

⁴⁶⁰ DUBY (1990 A), op. cit. p. 63.

⁴⁶¹ Bezerra I. Mosteiro de Tibães, 19 de setembro de 1570. f. 8.

⁴⁶² ASCENSÃO, Frei Manoel da; MENEZES, Frei Pedro de. *Cerimonial da Congregação dos monges negros da ordem do patriarca S. Bento do reyno de Portugal*. Coimbra : Oficina de D. Gomez de Loureyro, Lourenço Craesbeeck, 1647. p. 203.

De acordo com Victor Turner, a separação de um iniciante em um espaço é necessária, pois, “sendo os neófitos não só estruturalmente invisíveis (embora fisicamente visíveis) e ritualmente contaminadores, ocorre comumente que sejam segregados de forma parcial ou completa, do reino dos estados e estatutos culturalmente ordenados e definidos”⁴⁶³. O noviciado era um estado de liminaridade⁴⁶⁴. Para Turner, “de um modo geral, os ritos de iniciação, seja no sentido da maturidade social, seja no da afiliação religiosa, constituem os melhores exemplos de transição, pois têm fases marginais ou liminares bem marcadas e prolongadas”⁴⁶⁵. Na Regra beneditina, as fases de instituição são bem marcadas com a “chegada do mundo”, a provação na porta de entrada, a renúncia aos bens, a tomada das vestes, o ingresso na comunidade, a iniciação propriamente dita, com a orientação de um monge e, finalmente, o ato da profissão dos votos.

A Regra é explícita quanto ao grau das disposições do noviço.

Se prometer a perseverança na sua estabilidade, depois de decorridos dois meses, leia-se-lhe por inteiro esta Regra, e diga-se-lhe: Eis a lei sob a qual queres militar: se podes observá-la entra; mas se não podes, sai livremente. Se ainda ficar, seja então conduzido à referida cela dos noviços e seja de novo provado com toda paciência. Passados seis meses, leia-se-lhe a Regra, a fim que saiba para o que ingressa. Se ainda permanece, depois de quatro meses, releia-se-lhe novamente a mesma Regra, a fim que saiba para que ingressa⁴⁶⁶.

As “provações” podiam ser diversas. Por exemplo, na ata produzida pela junta reunida em Tibães, em 1570, ficou determinado que “se houver enfermos na enfermaria o mestre levará seus noviços para limpar as imundícies para que dali aprendam a ser caritativos e humildes que são duas virtudes em que convém muito que os noviços se exercitem”⁴⁶⁷. Tais exercícios eram percebidos como fundamentais no disciplinamento e na introjeção de valores como a modéstia e a humildade, por sua vez, matrizes do “bom comportamento” na Europa dos séculos XVI e XVII⁴⁶⁸.

O processo de disciplinamento dos candidatos a monges era uma função que cabia ao mestre de noviços, numa mistura de cicerone e educador. “Seja designado para eles um dos mais velhos, que seja apto a obter o progresso das almas e que se dedique a eles com todo o

⁴⁶³ TURNER, Victor. *Floresta de símbolos*. Niterói/RJ: EDUFF. 2005. p. 146.

⁴⁶⁴ TURNER, Victor. *O processo ritual – Estrutura e Antiestrutura*. Petrópolis: Editora Vozes, 1974. p. 117.

⁴⁶⁵ *Ibid.*, p. 139.

⁴⁶⁶ RB. 58; 9-12.

⁴⁶⁷ Bezzerro I. Mosteiro de Tibães, 1570. f.8.

⁴⁶⁸ KNOX, Dilwyn. *Disciplina: Le origini monastiche e clericali Del buon comportamento nell'Europa cattolica Del Cinquecento e Del primo Seicento*. In: PRODI, Paolo (Ed.) *Disciplina Dell'Anima, disciplina della società tra medioevo ed età moderna*. Annali dell' Istituto storico italo-germanico. Quaderno 40. Bologna. Società Editrice Il Mulino, 1994. p. 63-99.

interesse”⁴⁶⁹, diz a Regra. No livro de Cerimonial dos Monges Negros, escrito por dois mestres de noviços no mosteiro de Tibães no ano de 1646, há exortação de que “coisa certa é que o concerto e composição da vida de um religioso depende pela maior parte da criação que no noviciado teve, pelo que seu mestre ter muito cuidado e ser mui solícito no modo de criar os seus noviços, porque os desconcertos dos filhos se consumam imputar a pouca criação dos pais que tiveram”⁴⁷⁰. Ainda de acordo com o *Cerimonial*, as práticas mais particulares dos pretendentes deviam estar sob atenção: “tenha também o mestre muito cuidado de vigiar os noviços e se são limpos e se tem as celas e camas concertadas”⁴⁷¹.

Frei Mâncio da Cruz, natural de Braga, em seu *Espelho espiritual de noviços*, publicado em Coimbra em 1621, informa na ordenação de seus capítulos os principais pontos disciplinares que os mestres deveriam conhecer. Em 22 de junho de 1595, frei Mâncio foi eleito abade do mosteiro de Salvador, cargo que também obteve em 26 de agosto de 1596 para o mosteiro de Olinda. Morreu em 3 de maio de 1621 enquanto abade geral da Congregação. Era, portanto, um monge com larga experiência entre as governanças monásticas, inclusive no além-mar. Entre as questões disciplinares elencadas pelo autor do *Espelho*, figuravam a instrução para bem se confessarem, a ponderação e atenção com que vem ler e ouvir os preceitos da Regra, as tentações que os noviços costumam ter e das que costumam ter contra as leis e estatutos da Religião⁴⁷². Ao fim do noviciado o novo monge era finalmente inserido na comunidade.

O sistema normativo da Congregação beneditina é claro ao postular que o candidato a monge deveria pertencer a “famílias graves” e comprovar “pureza de sangue”. Charles Boxer atentou para a questão, dedicando um capítulo para tratá-la no Império português. Segundo o autor, “todas as ordens religiosas que se estabeleceram no Brasil mantiveram uma postura rígida de discriminação racial, contrária à admissão de mulatos”⁴⁷³. No Capítulo Geral, reunido em 1587, decidiu-se que os candidatos que possuíssem defeitos – pessoa de idade avançada ou filhos de clérigos –, fossem liberados na entrada “somente quando fossem pessoas de tanta sorte, nobreza, qualidade e letras que estas qualidades encobrissem estas faltas”⁴⁷⁴.

⁴⁶⁹ RB. 58;6.

⁴⁷⁰ *Cerimonial da Congregação dos monges negros da ordem do patriarcha S. Bento do reyno de Portugal*. Coimbra : Oficina de D. Gomez de Loureyro, Lourenço Craesbeeck, 1647. p. 183.

⁴⁷¹ *Ibid.*, p.184.

⁴⁷² CRUZ, Mancio da. *Espelho espiritual de noviços*. Coimbra: s/ed, 1621.

⁴⁷³ BOXER (2002), op.cit., p. 273.

⁴⁷⁴ Bezerro I. Capítulo Geral, 1587. f. 101.

Na Junta de Pombeiro de 1600, que foram acrescentadas às constituições de 1596, lê-se um trecho que salienta uma das funções das inquirições dos candidatos.

Ordenamos e mandamos que não se tome e recebam para religiosos pessoa que tenha raça de mestiça e nem outros *que não forem de gente nobre, ou de que se espera poder resultar sua entrada em proveito* e bem das casas tiradas primeiro suas informações conforme o breve de sua santidade e nossas constituições⁴⁷⁵.

Na Junta de 1602, o ato distintivo foi reforçado, sendo mais específico sobre o que se admitia na ascendência do noviço:

Propôs Nosso Reverendíssimo se era bem que se tomasse no Brasil gente da terra brasiliense de Nação. Por todos os padres foi dito e determinado que nenhum modo tomasse se não for em grau remotíssimo como de sexto grau por diante *e que quanto houvesse alguma pessoa da qual resulte algum grande proveito à província do Brasil em tal caso o padre provincial de conta a Nosso Reverendíssimo*⁴⁷⁶.

Por vezes fazia-se vista grossa à entrada de um candidato com macula, acaso possuísse habilidades necessárias aos serviços do mosteiro. As determinações elaboradas ao longo do século seguinte são variações destas. O viver na América portuguesa impôs a Congregação beneditina à criação de novas pautas em suas normas. Percebe-se o veto à entrada de *gente da terra brasiliense de Nação*, isto é, de índios e seus descendentes.

Determinações discriminatórias, com diretrizes de exclusão que oscilavam ao longo do tempo, se contrapunham ao que pregava São Bento no prólogo de sua regra: “A ti, pois, se dirige minha palavra, *quem quer que sejas* que renunciando às próprias vontades empunhas as gloriosas e poderosíssimas armas da obediência, para militares sob o Cristo Senhor, verdadeiro rei”⁴⁷⁷. Versículo que pode ser considerado como uma “espécie de dedicatória ao novato” e afirma que São Bento “não faz exigências prévias quanto a raça, condição social, grau de cultura etc”⁴⁷⁸. Realmente não o fez. Principalmente levando-se em conta o capítulo cinquenta e nove – *Dos filhos dos nobres ou dos pobres que são oferecidos*. Explícito no título está a abertura para agentes com diferentes situações econômica e social. Todavia, entre as normas e a vivência havia tensões.

Nos registros que fazem referências aos monges há várias indicações de que parte significativa dos candidatos provinha das “melhores famílias da terra”. As marcas de distinção aparecem nos qualificativos salientados no núcleo parental do candidato. Jacinto da Trindade,

⁴⁷⁵ Bezerro I. Mosteiro de Pombeiro, 12 de janeiro de 1600. p. 197. [grifo nosso].

⁴⁷⁶ Bezerro I. Mosteiro de Pombeiro, 22 de agosto de 1602. p. 246 v. [grifo nosso].

⁴⁷⁷ RB. Pr., 3.

⁴⁷⁸ BOCKMANN, Aquinata. *Perspectivas da Regra de São Bento*. Comentários sobre o prólogo e os capítulos 53, 58, 72, 73. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 1990. p. 32.

natural do Rio de Janeiro e falecido em 1721, era filho do capitão João Correa da Silva e Elena da Silva Cabral, “ambos ricos, nobres e dos mais distintos desta terra”⁴⁷⁹. Outro candidato, João de Azevedo, também natural do Rio e professo em 1689, tinha “pais ricos e distintos”⁴⁸⁰. Caetano César Leite era de uma das “principais famílias” da Vila de Santos⁴⁸¹.

Frei João de Sant’Ana de Sousa, nascido no Rio de Janeiro em 1644, era filho dos “principais da terra” Pedro de Sousa Pereira e Ana Correia, aparentada com a importante família Correia de Sá. A estratégia familiar do monge foi a mesma de boa parte das “pessoas de qualidade” da sociedade de então. Seu irmão mais velho, que “ficou por cabeça do casal” possuía o mesmo nome de seu pai e ocupou o mesmo cargo – provedor da Fazenda Real. Suas irmãs foram enviadas para o convento de Santa Clara.

Ao entrar para o mosteiro do Rio em 3 de junho de 1659, frei João contou com alguns membros dos “melhores da terra” entre suas testemunhas, asseverando que as relações de sua família eram de muito prestígio. Neste dia, foram ao mosteiro: o padre Pedro Homem Albernaz, prelado administrador da Diocese, que tinha 86 anos; capitão Aleixo Manuel, filho do fundador da antiga ermida onde o mosteiro foi construído, tinha 84 anos; Constantino Cardoso, de quem não foi possível apurar informações; e Pedro de Souza Brito, capitão-mor de Cabo-frio, com então 50 anos⁴⁸². Eram pessoas “antigas e qualificadas” que ajudaram em sua entrada na Ordem. Frei João tornou-se abade do mosteiro da Bahia em 1676 e procurador da Ordem em Roma em 1679.

A estratégia de manter um filho como “cabeça do casal” na expectativa de perpetuação da família e seu prestígio, não funcionou para o núcleo familiar de frei João de Sant’Ana. Seu irmão, Pedro de Sousa Pereira, comprou dos beneditinos parte do cabedal que seus pais deixaram. Era homem de grande prestígio e influência na capitania, dono de engenhos de três moendas. Não se casou e nem teve filhos⁴⁸³. A perpetuação do núcleo de sua família anulou-se, quando foi assassinado em maio de 1688⁴⁸⁴. O restante da família, ao menos em tese, por conta dos votos religiosos, não poderia produzir rebentos.

Os noviços são distinguidos como pertencentes ao topo da hierarquia social. A “existência de um conjunto de instituições eclesiásticas indispensáveis aos modelos de

⁴⁷⁹ Dietário/ RJ. p. 152.

⁴⁸⁰ Ibid., p. 178.

⁴⁸¹ Ibid., p. 171.

⁴⁸² AMSBRJ. Pasta das inquirições. Inquirição, nº 24 (Frei João de Sant’Ana de Sousa).

⁴⁸³ AMSBRJ, Doc. 942-6. Testamento de Pedro de Souza Pereira

⁴⁸⁴ AHU-RJ. Doc. 22 de maio de 1688. Carta do Ouvidor Geral do Rio de Janeiro Thomé de Almeida e Oliveira, em que participa o assassinato de Pedro de Sousa Pereira e as diligências que empregara para prender os criminosos.

reprodução das casas nobiliárquicas” é destacada pelo historiador Nuno Gonçalo Monteiro como uma das características do Antigo Regime em Portugal⁴⁸⁵. Ao que parece, buscou-se manter a tradição na América portuguesa, mesmo quando os pretendentes não eram descendentes dos Grandes do Reino. Apesar da impossibilidade de uma análise seriada sobre as origens sociais dos noviços, é perceptível a “qualidade” dos membros da ordem beneditina.

Frei Luis de Sousa era padre nascido em Lisboa de geração ilustríssima, professo no mosteiro de Tibães. Enfadado da vida monástica, largou o hábito e se aventurou na França, onde se alistou como militar. Depois de vinte anos como soldado, retornou para Lisboa, e foi recebido pelo Arcebispo, parente seu. Novamente com o hábito de monge beneditino, viajou para América portuguesa, onde administrou a fazenda de Itapecuru, na Bahia. Ironicamente, pois não fora ferido com gravidade em combate, morreu em 30 de agosto de 1684 vitimado pelas sequelas que adquiriu ao levar um tiro no pescoço, enquanto divertia-se caçando⁴⁸⁶.

Natural de Salvador, frei Antonio da Silva fez o caminho inverso de muitos monges que estavam na América portuguesa, pois professou em Tibães. Em seu dietário ficou registrado que era de família ilustre, indicando o prestígio de sua origem social, mas “não conseguiu emprego digno de seu nascimento”. Viviam no Mosteiro da Saúde, em Lisboa. Quando frei Leão de São Bento e frei Inácio da Purificação, “monges rebelados” como iremos ver no último capítulo, foram enviados ao Reino, frei Antonio passou a acompanhá-los. Seguindo os monges da Província do Brasil, talvez percebendo alguma oportunidade em ascender na Ordem, retornou para sua cidade natal. Estava certo quanto às possibilidades de ascensão, pois foi Companheiro do Abade Provincial, em 1687, procurador da Congregação, em 1690, definidor, em 1697 e abade em 1707, ano em que morreu⁴⁸⁷.

Apesar do sistema normativo apresentar uma clivagem determinada, baseada principalmente na origem familiar, ser “bem nascido” não era sempre uma garantia de fácil acesso aos quadros da Ordem. É o que se nota na correspondência das autoridades em 26 de novembro de 1722, quando “o rei fica sabendo que os beneditinos não aceitam *nascidos na terra* se não com as clausulas de que os seus pais contribuam com um donativo tão numeroso que chega a ser um bom dote de freira”⁴⁸⁸. Em 1744, as queixas continuaram a chegar. Em carta da Câmara fica-se a par “dos abusos praticados pelos monges de São Bento naquela cidade, exigindo dinheiro como dote dos filhos dos fiéis que pretendiam ingressar no serviço

⁴⁸⁵ MONTEIRO, Nuno Gonçalo. *O crepúsculo dos grandes: a casa e o patrimônio da aristocracia em Portugal (1750-1832)*. Lisboa: Imprensa Nacional, 2003. p. 143.

⁴⁸⁶ Dietário/ BA, p. 118.

⁴⁸⁷ Ibid., p. 152-153.

⁴⁸⁸ AHU-RJ. CX 13, doc. 134. 26 de novembro de 1722.

religioso”⁴⁸⁹. A reciprocidade entre os religiosos e os ocupantes da Câmara não estava funcionando. Os camaristas recordaram aos beneditinos que durante a instalação de sua Ordem na cidade contaram com,

os cabedais e esmolas dos moradores dela e cuidaram a ter com tanto desvelo no patrimônio e sustentação dos ditos monges que chegaram a nossos [tempos] com avultado rendimento que hoje tem produzido de casas, terras, escravarias, fazendas que lhes deixaram de sorte que de nenhuma outra coisa se sustentam mais do que dos bens e esmolas com que os antigos e modernos habitadores da mesma cidade concorreram e concorrem para aumento da dita Religião e quando de justiça deverão ter nela cômodo para os seus filhos, netos e parentes⁴⁹⁰.

Para o Mosteiro do Rio de Janeiro, no século XVIII, de um total de oitenta e três monges, conseguimos identificar a naturalidade de setenta e cinco, e deste universo, 66% nasceu na América portuguesa. Estes dados põem em xeque as constantes reclamações feitas pela Câmara do Rio de Janeiro, que acusava o mosteiro de dar preferência aos “nascidos em Portugal”. No século XVII, a metade dos quarenta e oito noviços era nascida na América portuguesa⁴⁹¹.

Passar mais de dois meses em uma embarcação, com todos os riscos que as navegações além-mar comportavam, para em seguida arriscar-se a enfrentar vicissitudes em uma terra hostil, era algo que não estava nos planos de muitos candidatos arregimentados nas fileiras dos mosteiros beneditinos em Portugal. Em 3 de maio de 1647, a Junta reunida em Tibães decidiu o destino de monges que haviam fugido⁴⁹². Segundo o relato, os religiosos da Bahia pediram que fossem enviados de Portugal beneditinos que soubessem pregar e fossem instruídos em artes e teologia. Entretanto, saindo do Porto, a embarcação que levava tais monges, arribou em Lisboa para reparos. Nesta ocasião, os religiosos se recusaram a embarcar novamente. A Junta sugeriu uma punição exemplar, e que os desobedientes fossem enviados para Bahia ou Rio de Janeiro. Sobre a experiência de travessia de um religioso beneditino, temos as impressões deixadas no diário de frei Baltasar Pinto, que partiu de Lisboa em 22 de outubro de 1669, em uma frota composta de trinta e oito navios e chegou a Salvador dois meses depois. Ao deixar o porto em Lisboa, estava com o “coração do tamanho de uma pulga”⁴⁹³. As regalias a que estava acostumado em terra, não valiam para o alto mar. O

⁴⁸⁹ AHU-RJ CX 43, doc 89. 7 de novembro de 1744.

⁴⁹⁰ Idem.

⁴⁹¹ SOUZA (2007), op. cit. p. 182-186.

⁴⁹² ADB-CSB, cód. 314. Fl 24-25.

⁴⁹³ BNL. Códice de Alcobaça, nº. CCCXLIV. Diário de frei Baltasar Pinto, provincial da Ordem de São Bento no Brasil, de Lisboa à Bahia, 1669. f. 264-269.

religioso compartilhou com os demais viajantes a falta de víveres, o mau cheiro, ataques de insetos e de ratos. Todos estavam no mesmo barco.

Ao contrário dos jesuítas, os religiosos de São Bento não possuíam o impulso missionário como fundamento intrínseco de sua organização institucional. Indo de encontro ao que afirmamos, Cristiane Tavares salientou o “espírito de missão” dos beneditinos⁴⁹⁴. No entanto, o que a autora denomina “labor missionário” da Ordem é baseado demasiadamente na retórica empreendida pelos religiosos para conseguirem qualquer forma de apoio, muito mais do que em uma possível atuação evangelizadora. Como veremos no próximo capítulo, o principal contato dos monges com os índios deu-se nas fazendas, onde estes trabalharam nas lavouras e a documentação não apresenta nenhum sentido evangelizador no uso desta mão de obra. Além disso, são esporádicos os casos de monges embrenhados em aldeias, como as da Paraíba. Não há, por exemplo, nenhum caso de catecismos produzidos por beneditinos na América portuguesa, e tampouco nenhuma estratégia de conversão como as produzidas por inacianos e franciscanos chegou aos dias atuais. Os monges saíam de Portugal por motivos distintos.

A necessidade da Congregação beneditina enviar monges para a América portuguesa produziu uma modificação em suas normas, sendo a mais enfática presente na carta de profissão do religioso: “Prometo minha estabilidade, a conversão dos meus costumes e obediência, segundo a Regra de São Bento, e também *prometo passar o mar*”. Esta fórmula foi cada vez mais comum a partir do começo do século XVII, sendo incorporada às Constituições de 1629. Segundo o estudioso Gabriel de Sousa, que a denomina de “voto ultramarino”, a promessa de “passar o mar” expõe as dificuldades de se encontrar candidatos dispostos a empreender a travessia atlântica⁴⁹⁵. Na Congregação, se tornou estratégico o envio além-mar de monges que perpetravam graves infrações, como frei Bento Viegas, que de acordo com o cronista “veio para esta terra degradado pelas suas desordens, e como nelas persistiu lhe tiraram o hábito e o despediram da Religião, depois de ter vivido em Taparica muitos anos no estado de sacerdote buscou o mosteiro o qual o recebeu certificados os monges de estava emendado de seus maus costumes”⁴⁹⁶. Morreu em janeiro de 1626 nesta situação.

⁴⁹⁴ TAVARES, op. cit., p. 80-88.

⁴⁹⁵ SOUSA, Gabriel de. O voto ultramarino dos beneditinos portugueses. *Academia Internacional de Cultura Portuguesa*. Boletim, nº 1, p. 59-76, 1996.

⁴⁹⁶ Dietário/ BA, p. 76-77.

Outro punido foi frei Sebastião das Chagas que, natural do reino e professo na Congregação, teve uma malfadada tentativa de ascender dentro da Ordem. Foi enviado degradado para a província da Bahia, com hábito pardo e coroa fechada. O religioso havia tentado se ordenar sacerdote, mas não conseguiu pelos meios lícitos, fazendo-o por conta própria. No Rio de Janeiro, foi dispensado da sentença. Morreu na Bahia em 28 de janeiro de 1704, em um acesso de “loucura furiosa”⁴⁹⁷.

Ter parentes influentes podia ser um fator decisivo em situações de punição dentro da Ordem, como demonstra a trajetória enviesada de frei Rosendo de Sousa, nascido em Lisboa, professo em Tibães e irmão de D. Francisco de Sousa, Primeiro Marques das Minas, considerado um dos heróis da Restauração pernambucana. Seu avô, também com nome Francisco de Sousa, foi sétimo Governador do Brasil e, como vimos, grande benemérito dos beneditinos que chegaram a colocar suas igrejas em devoção de Nossa Senhora de Monteserrate, como forma de agradecimento. Sendo punido porque “decaiu na vida”, frei Rosendo foi enviado para a Bahia sem o seu hábito. Todavia, o governador Antonio Luis da Câmara Coutinho, seu primo, conseguiu que o enviassem para “algum lugar remoto, onde foi mandado para São Paulo”. Ficou “reduzido” a sacerdote secular. Escapando de um tiro na Vila de Santos, retornou para Bahia, onde viveu “muitos anos até 18 de agosto de 1719”⁴⁹⁸. Ao que parece, por ter seu nome registrado no dietário do mosteiro, frei Rosendo foi perdoado por seu oblíquo passado, mas não ascendeu na hierarquia beneditina, não obstante possuir prestigioso parentesco.

Uma das queixas recorrentes dos habitantes da América portuguesa é que seus filhos eram barrados na formação dos quadros das Ordens religiosas. No geral, os “naturais da América” apresentavam suas reclamações como a formulação feita pela Câmara de Olinda em 1700.

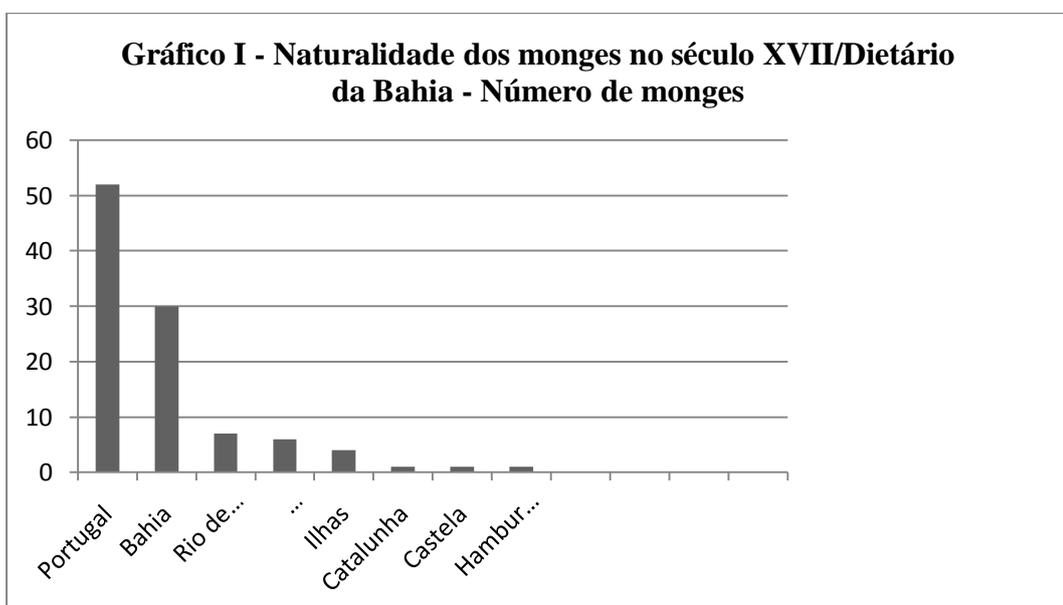
Nesta cidade é o convento dos religiosos beneditinos com mais de quinze mil cruzados de renda que provêm de dois engenhos grandiosos a quais fazendas de gado numeroso e mais proprietários de terras e casas. *E é certo que toda esta fazenda resultou de esmolas que generosamente deram estes moradores.* Porém, esquecidos estes religiosos de sua obrigação sempre os de Portugal ocasionaram queixa *dos naturais desta terra e de todo o Estado pelos não admitirem fraternalmente as Prelazias da sua Religião*, isto ocasionou dúvidas, e demandas, mortes e ruínas por muitos anos⁴⁹⁹.

⁴⁹⁷ Ibid., p. 146.

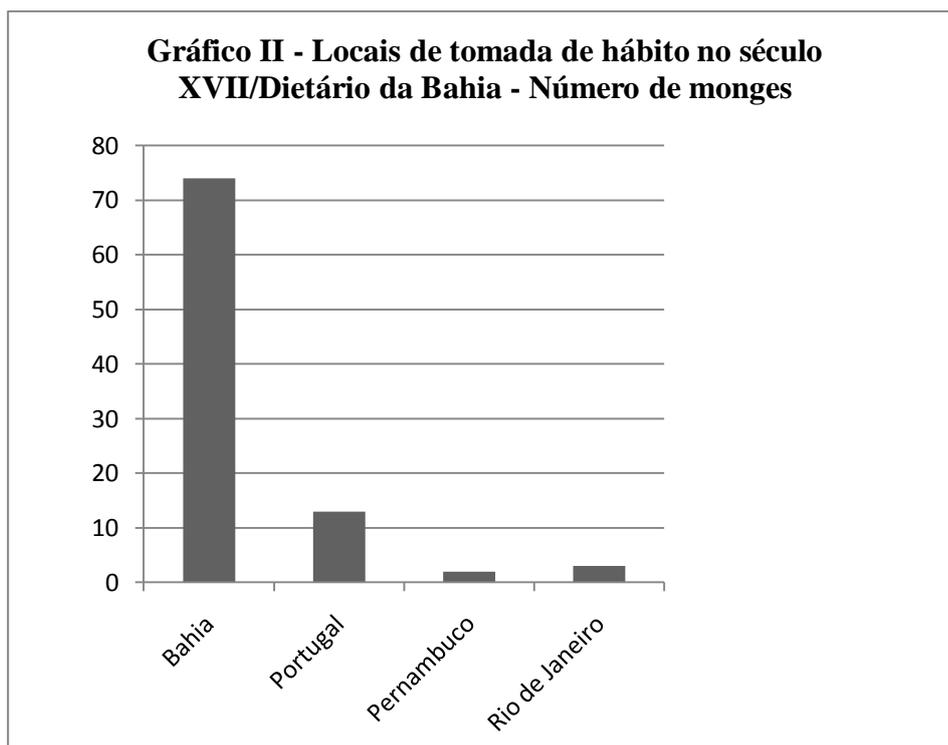
⁴⁹⁸ Dietário/ BA, p. 172-173.

⁴⁹⁹ AHU-PE. Cx. 18, doc. 1833. Cartas dos oficiais da Câmara de Olinda ao rei [D. Pedro II] sobre os religiosos beneditinos da capitania de Pernambuco, que não aceitam vocacionais naturais do Brasil, e pedindo para que a todos seja dado o benefício da Religião. Olinda, 26 de junho de 1700.

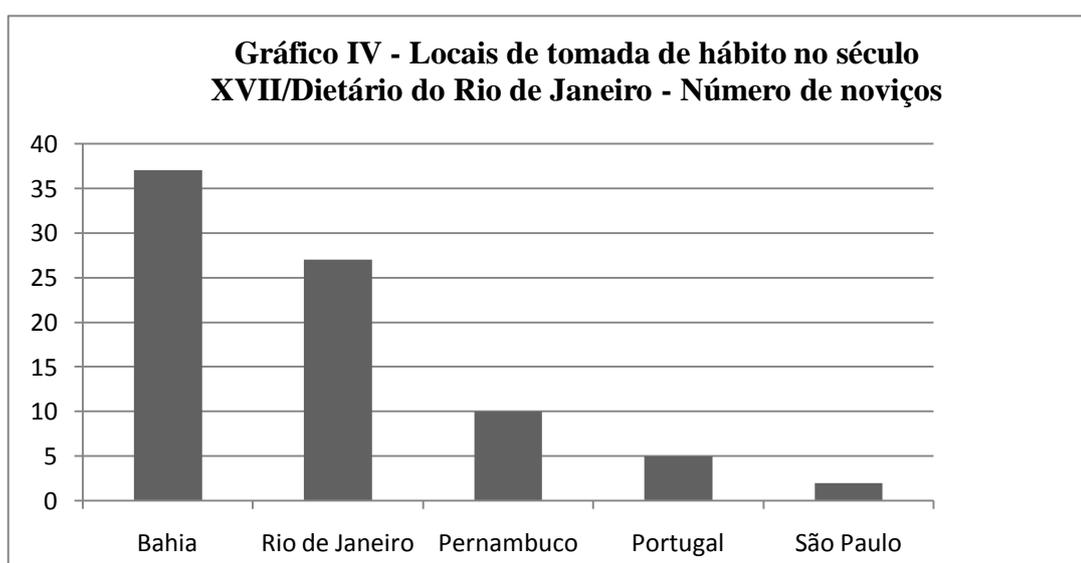
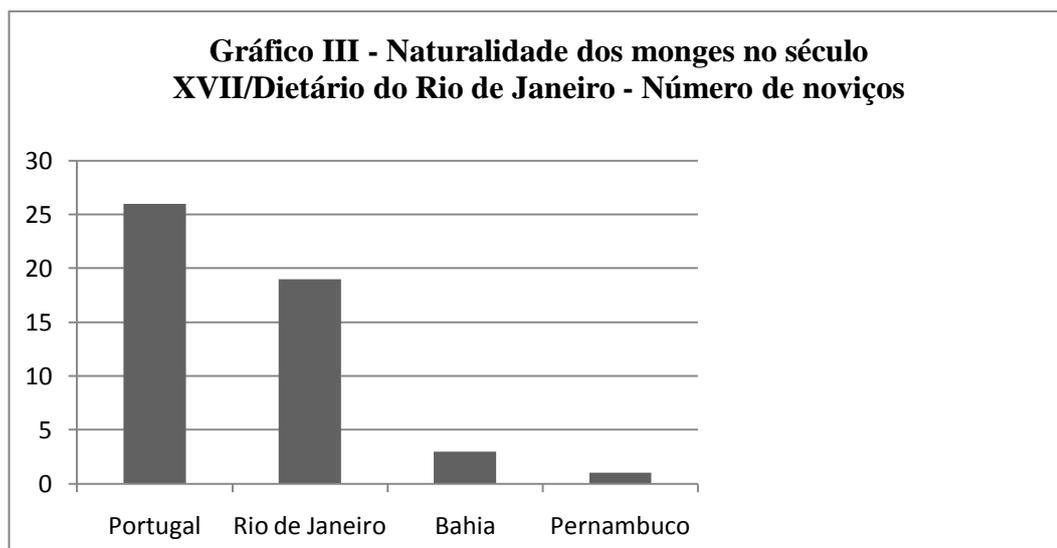
Na linha argumentativa dos queixosos surgem indícios que apontam possíveis causas do movimento autonomista que analisaremos no último capítulo. O restante do documento informa que os beneditinos estavam calmos e sossegados, mas que decidiram não aceitar “filhos do Brasil” entre seus noviços. Na queixa é patente o apelo à justiça que deveria ser feita ao aceitarem estes candidatos em agradecimento ao que seus pais e avós fizeram a Ordem beneditina⁵⁰⁰. Indo ao encontro do que se analisou no segundo capítulo, os reclamantes argumentavam que seus ancestrais bancaram a instalação dos religiosos, por isso os monges deveriam honrar as reciprocidades. O esforço em alocar um parente nos quadros da Ordem, também pode ser lido como um indício do prestígio que tal instituição reproduzia nos trópicos.



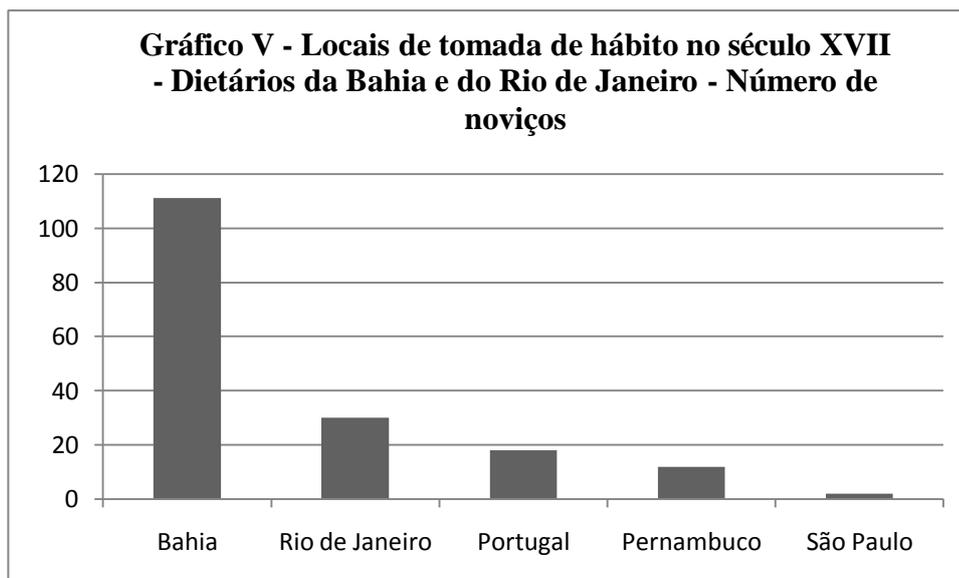
⁵⁰⁰ Anos depois, em 1744, a Câmara do Rio de Janeiro enviaria ao Rei semelhante queixa, também com as justificativas de que os antigos moradores bancaram a instalação da Ordem na Cidade e que a mesma deveria “nela cômodo para os seus filhos, netos e parentes”. AHU – Rio de Janeiro. CX 43 Doc. 89. Cx. 44 Doc. 41.



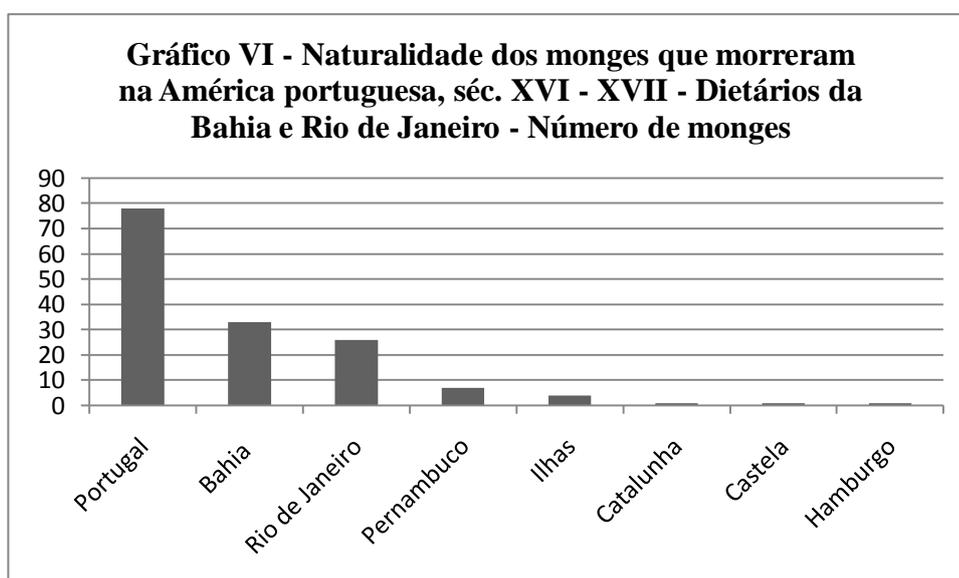
No século XVII, dos monges que morreram no mosteiro da Bahia, mais de 50% eram oriundos de Portugal e cerca de 29% eram naturais da própria capitania (Gráfico I). A situação é similar à encontrada no dietário do Rio de Janeiro, onde cerca de 53% dos monges vinham de Portugal e perto de 39% eram naturais da capitania (Gráfico III). Isto indica que apesar da constante mobilidade dos religiosos em suas carreiras, os oriundos da América terminavam seus dias no mosteiro de sua terra natal e que os monges naturais de Portugal ainda eram maioria no período. Apesar desta tendência, cerca de 81% dos monges presentes no dietário da Bahia tomaram hábito na capitania, contra 14% que tomaram hábito em Portugal (Gráfico II) e no dietário do Rio de Janeiro cerca de 46% tomaram hábito na Bahia e 33% no próprio mosteiro da capitania, 12% em Pernambuco e, apenas, 6% em Portugal (Gráfico IV). Tais dados indicam o trânsito dos religiosos no momento inicial de suas carreiras. Cruzando os dados dos referidos gráficos, podemos checar outras configurações.



No gráfico V, vê-se que a maioria dos monges presentes nos dietários da Bahia e Rio de Janeiro tomou hábito na “casa mãe” do Brasil, número maior que a soma dos monges das outras localidades. Há uma clara tendência do principal mosteiro da província do Brasil a abrigar o maior número de neófitos durante o século XVII. Apesar de o número de monges que tomou hábito em Portugal ser reduzido, é preciso lembrar que muitos que estiveram na Província retornaram para o reino ao final de dois triênios e, portanto, não figuram nos citados dietários. Também é preciso levar em consideração que trabalhamos com apenas dois dietários, o que descarta os que morreram na Paraíba, Pernambuco e São Paulo.



No gráfico VI, temos as origens dos monges que morreram na América portuguesa. A maioria dos monges era oriunda de Portugal. Na mesma representação, Bahia e Rio de Janeiro quase equilibram o número de monges. Chama a atenção o fato de São Paulo e Paraíba, locais onde havia mosteiros, não constarem como origens de nenhum religioso presente nos dietários. Apesar do grande número de beneditinos serem originários de Portugal, é preciso ressaltar ao cruzar os dados com o gráfico anterior, que os “filhos do Brasil” – os que tomaram hábito na Província – estavam em maior número do que os monges que tomaram hábito no Reino. O “segundo nascimento” tornava-se elemento distintivo na formação dos quadros.



Stuart Schwartz, ao pesquisar a formação de uma “identidade colonial”, chama a atenção para as peculiaridades dos religiosos nos processos de alteridade. Segundo suas conclusões, fundamentadas, sobretudo na análise da ordem beneditina, as rivalidades entre brasileiros e portugueses foram mais explícitas e precoces entre os eclesiásticos. A explicação de Schwartz para tal comportamento no clero se baseia na “atmosfera fechada das ordens”⁵⁰¹. Acreditamos que a dicotomia apresentada como forma de categorização não se sustenta, pois Schwartz não identifica claramente quem seriam “os brasileiros” e quem seriam “os portugueses”. Os filhos dos que vinham de Portugal, mas nascidos no Brasil, eram “brasileiros”? Os nascidos em Portugal, mas que chegavam ainda crianças no Brasil, eram vistos de que forma pelos que permaneciam em sua terra natal?

Como salientamos, a “atmosfera fechada das ordens” é um equívoco, pondo em xeque a interpretação de Schwartz. Demonstramos que a respeito de uma ordem religiosa, ainda havia a “tomada de hábito” como elemento que complexificava os sentimentos de pertencimento a um grupo. Além disto, as identidades podiam se modificar conforme as situações. Um ótimo exemplo desta mobilidade identitária pode ser constada na trajetória seiscentista do padre Manoel de Moraes, personagem pesquisado exhaustivamente por Ronaldo Vainfas. Manoel de Moraes de católico passou a calvinista e ao cabo retornou a catolicismo. Vainfas demonstra que mais do que os aspectos religiosos no trânsito de Manoel de Moraes, foram impressionantes suas transformações comportamentais, assim como a modificação de suas ideias⁵⁰².

Em 22 de fevereiro de 1738, os beneditinos nos trópicos asseguravam que se sentiam como se “terem nascido no Brasil fosse suficiente para degenerar enquanto pessoas racionais, cristãos, portugueses e vassalos extremosos na lealdade de sua Majestade”⁵⁰³. Schwartz analisando o documento beneditino, não atenta que apesar de terem nascido no Brasil, tais religiosos reivindicavam a categoria de “portugueses”, entre outras que eram importantes elementos na formação de uma identidade dignificante no Império: “pessoas racionais”, “cristãos” e “vassalos fiéis”. O uso das comunidades religiosas na identificação de pertencimentos identitários só é válido se for levado em consideração análises que vão além da mera polarização entre “portugueses” e “brasileiros”, dicotomia forte no século XIX, mas que se transplantada para o século XVII e começo do seguinte se torna, no mínimo,

⁵⁰¹ SCHWARTZ, Stuart B. *Da América portuguesa ao Brasil*. Lisboa: Difel, 2003. p. 257.

⁵⁰² VAINFAS (2008), op. cit.

⁵⁰³ AHU-BA. Papéis avulsos, cx.14.

anacrônica. Ronaldo Vainfas demonstrou a complexidade das alteridades identitárias ao analisar o caso da comunidade seiscentista de judeus portugueses⁵⁰⁴. O autor apontou como membros de tal associação se viam e como eram vistos por calvinistas e cristãos-velhos, em diferentes situações de perseguição e de conflitos, como a expulsão dos holandeses. Tal estudo aponta como a polarização “portugueses *versus* brasileiros” é simplista para se cunhar uma possível identidade colonial, pelo menos, para o século XVII.

Os dados dos gráficos apontam, antes de tudo, tendências e possibilidades. A composição dos quadros dos monges que viveram na América portuguesa pode ter minimamente um perfil. Vejamos como as vivências podem complementar o contorno.

3.5 Ócio como inimigo: ocupações e mobilidades

A noção de “trabalho” na Regra de São Bento é algo fundamental na estruturação da comunidade monástica e na formação dos monges enquanto membros da família espiritual. Importância esta que se resume no conhecido lema beneditino: “a ociosidade é inimiga da alma”⁵⁰⁵. O monge, dita a norma, deveria ocupar-se manualmente, na horta e em atividades do cenóbio, e espiritualmente, durante o Ofício Divino. A Regra estipula as principais atividades desenvolvidas por um monge nos limites do mosteiro⁵⁰⁶.

Como apontamos, a Regra divide o trabalho monástico em duas categorias – o manual e o espiritual – e isto determinou uma das principais distinções das comunidades beneditinas ao longo dos séculos: irmãos conversos e irmãos do coro. Os conversos, *conversi barbati*, também denominados leigos ou donatos, eram monges que prestavam serviços braçais, geralmente trabalhadores especializados empregados nas construções ou artistas que se dedicavam ao embelezamento do espaço monástico. Os irmãos do coro eram oriundos de um estrato superior da sociedade e se empregavam, sobretudo nos serviços espirituais, pois eram dispensados da labuta manual⁵⁰⁷. Existiam distinções entre os dois grupos que deveriam ser observadas inclusive na inscrição corporal dos membros, como o que foi discutido na junta reunida em Pombeiro em 22 de agosto de 1602, ocasião em que foi relatado o caso do donato frei Fructuoso que saiu do reino para o Brasil, onde “andava como corista com hábito preto e

⁵⁰⁴ Cf. VAINFAS, Ronaldo. *Jerusalém colonial: judeus portugueses no Brasil holandês: Civilização Brasileira*, 2010.

⁵⁰⁵ RB, 48;1.

⁵⁰⁶ RB, 66:6. [grifo nosso]

⁵⁰⁷ DUBY, Georges. *São Bernardo e a arte cisterciense*. São Paulo: Martins Fontes, 1990. p. 59.

coroa aberta”⁵⁰⁸. Por não se comportar conforme seu lugar de direito na comunidade, o monge foi severamente repreendido. Provavelmente o frei acreditava que a distância pudesse apagar as marcas de sua posição.

No Dietário do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro, dos cento e quarenta e um monges registrados no século XVIII, cerca de 10% eram irmãos conversos. No século anterior, quando o mosteiro estava necessitando ainda mais de mão de obra especializada, esta porcentagem chegou a 30% dos monges que ali viviam. Um destes monges, demonstrando como eram variadas as situações de ingresso na Ordem, foi frei Miguel dos Anjos, “criado de um inquisidor castelhano que o povo fez embarcar para o Reino”⁵⁰⁹. Sua carta de profissão foi assinada em setembro de 1613. Além da necessidade de mão de obra especializada, deve-se levar em consideração a dificuldade de recrutamento de monges em Portugal que salientamos anteriormente.

Em 20 de julho de 1652, frei Fructuoso dos Anjos, natural da Ilha Graciosa, Arquipélago dos Açores, tornou-se monge. No Rio de Janeiro, tinha sido soldado quando ainda atendia pelo nome de Euzebio Furtado. Sua ordenação foi no Mosteiro de Lisboa, onde “acreditou a Província com seu procedimento”. Este deslocamento para ordenação se deve a vacância dos bispos após a Restauração portuguesa, como veremos mais adiante este fato trará outras consequências para a comunidade beneditina. De Portugal, frei Fructuoso foi mandado para Bahia, depois para São Paulo e terminou no Rio de Janeiro, onde exerceu o ofício de mordomo. Depois de um tempo foi enviado para Cabo Frio, onde administrou a fazenda da Ordem. Morreu em 24 de junho de 1669⁵¹⁰. Apesar de ser monge ordenado e não ser tratado como Donato pela documentação, frei Fructuoso exerceu trabalhos próprios dos irmãos conversos, provavelmente por ter entrado com idade avançada e já com um ofício exercido.

No Rio de Janeiro também encontramos outros monges que exerceram atividades anteriores à entrada no mosteiro. É o caso de frei Francisco de Jesus Vilalobos, natural do Rio de Janeiro e filho de André da Silveira Vilalobos e Izabel de Souto Maior, naturais dos Açores, “muito nobres pelas suas famílias” e senhores de engenho na região da Taquara. André da Silveira morreu antes de 1648, deixando cinco filhos, três homens e duas mulheres. As filhas casaram-se com homens respeitáveis na capitania, Maria da Silveira, por exemplo, enlaçou-se com o capitão Diogo Lobo Teles. Um dos filhos, Antônio da Silveira, tocou os

⁵⁰⁸ Bezerra I. Mosteiro de Pombeiro, 22 de agosto de 1602. p. 219 – 221 v.

⁵⁰⁹ Dietário/ RJ, p. 130.

⁵¹⁰ Ibid., p.135.

negócios da família e tornou-se proprietário de engenhos próximos ao de seu pai. A família de frei Francisco era uma das “principais da terra”. O cabedal deixado pelo religioso confirma isto. O nome de seu pai surge ao lado dos demais “fundadores e primeiros senhores de engenho das famílias senhoriais do Rio de Janeiro”⁵¹¹.

Antes de se tornar monge, em 6 de janeiro de 1665, frei Francisco exercia interinamente o cargo de vigário geral da capitania, após o envenenamento de Mateus da Costa Aborim, em 1629. O beneditino morreu em 12 de janeiro de 1687, deixando bens valiosos para o mosteiro. Segundo consta em seu dietário, era um monge calado que vivia isolado de seus irmãos conventuais, visto que antes da entrada no mosteiro “por um desgosto que teve com seu próprio prelado desenganou-se de que só Deus é fiel remunerador de quem o serve”⁵¹². Desconfiamos, por conta desta informação, que o motivo da entrada tardia do filho de André da Silveira na Ordem de São Bento foi a querela com outra autoridade religiosa não mencionada nominalmente no dietário. Observando detalhadamente seu testamento, foi possível apurar os motivos e as consequências de sua escolha pela roupeta monástica.

O testamento de frei Francisco foi feito em 1º de janeiro de 1666, quase um ano após sua entrada no mosteiro⁵¹³. Suas motivações ficam ocultadas na frase que abre o documento “sem merecimentos meus, foi servido por meio não imaginado trazer-me a Sua Sagrada Religião do grande Patriarca São Bento”⁵¹⁴, demonstrando que não houve um planejamento prévio para tornar-se beneditino. Um imprevisto em sua carreira eclesiástica o colocou às portas do cenóbio.

O monge informou que possuía escravos da Guiné em sua fazenda da Pavuna, onde cultivava canaviais. Possuía também casas, três de sobrado e três térreas. Tinha um sobrado de cal e pedra na rua Direita. Deixava estes bens para um sobrinho, demonstrando se importar com a família além dos muros claustrais. Importava-se também com o destino de seus escravos, principalmente um de nome Manoel, porque foi seu primeiro cativo, acompanhando-o desde criança. Devidamente alforriado, Manoel serviria como carpinteiro no mosteiro, já que possuía o ofício, e sua mulher, de nome Christina, serviria como lavadeira. O monge pedia que os beneditinos tratassem o casal do mesmo modo como tratavam o restante

⁵¹¹ FRAGOSO (2000), op. cit. p. 103.

⁵¹² Dietário/ RJ, p. 139.

⁵¹³ Testamento transcrito em: SILVA-NIGRA (1950), op. cit. p. 258-264.

⁵¹⁴ Ibid., p. 258.

da escravaria, inclusive dando-lhes os devidos panos para se vestirem. Agia assim, porque os escravos acompanharam “seus trabalhos e mudanças com afeto”⁵¹⁵.

Frei Francisco afirmava ter muitos devedores, como o padre Sebastião Caldeira, endividado em 150\$000. Entretanto, quem mais lhe devia, até mesmo moralmente, era o prelado administrador da diocese do Rio de Janeiro, Dr. Manoel de Souza de Almada. O “desgosto” que o levou aos beneditinos foi originado por suas transações com este prelado. Ambos eram da Ordem de São Pedro. Segundo frei Francisco, Manoel de Souza veio para a América portuguesa sem nenhum recurso, pois perdeu “todas as caixas de açúcar” que possuía. O monge informou que foi solícito e ajudou o desamparado prelado, fazendo negócio conjunto em uma fazenda, que não tem o nome especificado no documento. Frei Francisco passa a descrever o investimento que fez no negócio, afirmando que comprou vários escravos. Mas no ano de 1664, o Prelado o “excluiu” do negócio, com seu “poder de superior eclesiástico”, justamente no ano em que a safra foi a mais rendosa, com a produção de oitocentas formas de açúcar. Manoel de Souza se apossou desta safra e de todas as subsequentes. Se não bastasse o embaraço com a produção, também engambelou o monge em ganhos com aluguéis de casas, com o prejuízo a 350\$000.

Manoel de Souza de Almada foi administrador eclesiástico do Rio de Janeiro, entre 1659 e 1668, pois o bispado do Rio de Janeiro só foi criado em 1676. Suas relações com a população da capitania, assim como a de seus antecessores, não foi das melhores, culminando em um atentado a bala de canhão, em que saiu ileso, mas extremamente abalado. Logo após este incidente, retirou-se para Lisboa, abandonando seu cargo⁵¹⁶. Um dos motivos de tal alteração era a insistência do prelado em recolher os donativos para o dote da Rainha da Inglaterra e paz de Holanda⁵¹⁷. Em 1668, o prelado também entrou em contenda com Manuel Dias Raposo, o ouvidor-geral. Era um religioso com muitas inimizades e grande vontade de ascender, como demonstra o requerimento que enviou ao Rei em 10 de abril de 1668, solicitando a nomeação para o Bispado do Brasil, do Funchal e de Angra, por mercê aos serviços prestados na Prelazia do Rio de Janeiro⁵¹⁸.

Contra tal autoridade, mesmo sendo filho de pessoas importantes na capitania, Francisco Vilalobos sabia que tinha poucas chances de se sair vitorioso em uma disputa, pois no período em questão seus pais já haviam morrido, inclusive seu irmão Antônio da Silveira.

⁵¹⁵ Ibid., p. 259.

⁵¹⁶ COARACY, Vivaldo. *O Rio de Janeiro no século XVII*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1967. p. 186-187.

⁵¹⁷ AHU-RJ, CX. 4, doc. 28. Carta do Prelado. 20 de Janeiro de 1664.

⁵¹⁸ AHU-RJ, CX. 4, doc. 44. 10 de abril de 1668.

Como estratégia possível, provavelmente não a única, entrou, tendo mais de sessenta anos, na Ordem de São Bento, pois além de sair do jugo hierárquico de Manoel, angariou aliança com religiosos que conheciam bem contendas a respeito de terras. Aos seus novos irmãos de hábito, frei Francisco apelou: “por serviço de Deus e bem da Religião, e ainda por descargo da consciência e salvação do dito prelado injusto possuidor, procurem o que for justiça e razão acerca de tudo o que injustamente me foi surrupiado”⁵¹⁹. Infelizmente, não obtivemos informações sobre a continuidade da disputa. Frei Francisco é citado ainda em uma escritura de venda de 11 de fevereiro de 1671, ocupava então o cargo de procurador dos beneditinos – tornou-se uma espécie de especialista em contendas envolvendo imbrólios de bens.

Como possuíam experiência em algum ofício, antes de se tornarem membros professos na Ordem, os irmãos donatos podiam receber por seus trabalhos. Frei Christovão do Rosário era carpinteiro, e exerceu seu ofício por mais de quarenta anos no mosteiro do Rio de Janeiro. Tornou-se irmão donato em 16 de maio de 1717, mas já trabalhava no mosteiro desde 1685, pouco depois de vir da Bahia em companhia de frei Bento da Vitória, que terminara seu abaciado naquele mosteiro. Era oriundo do Arcebispado de Braga e não tinha herdeiros, por isto deixou seus poucos bens ao mosteiro e a duas sobrinhas. Seu testamento, feito em 26 de maio de 1718, ao fim de seu noviciado, revela o quanto podia se amealhar sendo um oficial de carpinteiro a serviço dos religiosos. Frei Christovão possuía uma morada de casas térreas de taipa de mão, localizadas na rua dos pescadores, um escravo, moleque de nome José Maria e, em créditos a serem cobrados, cerca de 300\$000⁵²⁰. Deve-se considerar que não gastava com moradia e nem com alimentação. Em seu dietário ficou registrado que após professo continuou trabalhando com muito proveito e utilidade, sem sua jornada, até o dia 13 de julho de 1738, quando faleceu já provento⁵²¹.

Receber o hábito beneditino após anos de trabalho era um prêmio. Ser integrado à comunidade como um irmão, mesmo que de categoria diferente, era uma forma de mercê aos que desempenharam o ofício com maestria. Foi o que ocorreu com frei José da Esperança, que morreu no mosteiro de Salvador em 2 de março de 1647, “em premio do muito que trabalhou na reedificação deste mosteiro deu-lhe o habito e coroa monacal⁵²².” Também na Bahia, Frei Macario de São João, natural do Reino de Castella “foi acolhido como leigo por ter suficiente notícia de arquitetura. Fez parte das plantas do mosteiro e da igreja nova. Morreu em 3 de

⁵¹⁹ Ibid., p. 260.

⁵²⁰ Testamento transcrito em: SILVA-NIGRA (1950), op. cit. p. 258-264.

⁵²¹ Dietário/ RJ, p. 162.

⁵²² Dietário/ BA, p. 85-86.

abril de 1676”⁵²³. Já Frei Bento do Rosário, nascido em Portugal e professo na Bahia, “por premio que muito fez pela casa e na fazenda de Itapoam, como no emprego de mordomo, lheram hábito e coroa monacal. Trabalhou também como procurador”⁵²⁴. Morreu em 30 de abril de 1691, época em que o mal da bicha assolou a Bahia e vitimou vários monges. Conceder este “premio” era algo que também trazia benefícios aos mosteiros, pois as casas economizavam em mão de obra especializada, tendo irmãos que faziam os serviços.

Aparentemente, nem todos os monges estavam interessados em ocupar bom cargo na Ordem. Existiam casos de renúncia. Frei Mauro da Assunção, por exemplo, renunciou em setembro de 1668 ao cargo de abade do mosteiro de Pernambuco, apenas dois meses depois de ter sido eleito por uma Junta reunida em Tibães. O monge alegou que estava envolvido com problemas além dos claustros – ocupava o cargo de procurador da Câmara do Rio de Janeiro e, como tal, enviou uma reclamação ao Reino. A correspondência, datada de agosto de 1669, tratava da ruína do comércio da Praça da capitania e indicava medidas para sanar a situação.

Frei Mauro da Assunção foi batizado, com o nome de Mauro Dias, em 2 de abril de 1631, na freguesia da Sé, no Rio de Janeiro. Sendo filho de Francisco Dias Frade, natural do Conselho de Barcelos, e de Teodosia da Costa, o monge tinha dois irmãos e uma irmã⁵²⁵. Seu irmão mais velho era o tenente João Dias da Costa, que em 1655 ocupava os cargos de escrivão da Fazenda Real e da Gente da Guerra do Rio de Janeiro, tendo, portanto, algum prestígio junto à sociedade. Sua tomada de hábito foi no dia 15 de agosto de 1646, e entre 1662 e 1665 o encontramos como prior no Mosteiro de Olinda. Logo depois, foi prior e lente de teologia no mosteiro de sua cidade natal.

Uma queixa encaminhada por frei Mauro expõe o quanto um religioso de São Bento poderia se envolver com os problemas da República e, segundo João Fragoso, desvendava a existência de um “mercado imperfeito”, “onde as oportunidades econômicas dos coloniais eram nitidamente diferenciadas”⁵²⁶. O monge apontava três motivos para o aniquilamento econômico da capitania, mas não apenas dela, pois afirmava que o remédio que propunha servia a todo Estado do Brasil, “por que nele consiste o maior serviço de Vossa Alteza na

⁵²³ Ibid., p. 110.

⁵²⁴ Ibid., p. 127.

⁵²⁵ RHEINGANTZ, op. cit. p. 522.

⁵²⁶ FRAGOSO (2000), op. cit. p. 81.

conservação daqueles vassallos tão aflitos e oprimidos por tantas vias como se vê da experiência dos sucessos”⁵²⁷.

O primeiro motivo da ruína estaria vinculado às incertezas das frotas. O monge informava a inconstância “do tempo de saída deste Reino e da pressa que parte dos portos daquele Estado [Brasil]”. Por isto, os moradores deixavam de efetuar cobranças e inúmeras vezes vendiam seus produtos por um preço abaixo do estipulado.

O sistema de comboio das frotas buscava dar maior segurança aos navios abarrotados de mercadorias valiosas. Um dos principais defensores desta estratégia foi Salvador Correia de Sá e Benavides, que chegou a enfrentar ferrenha oposição de senhores de engenhos e eclesiásticos em 6 de abril de 1645. Sua posição era, como salientou Charles Boxer, um tanto ambígua, pois também tinha interesses como um grande produtor⁵²⁸. Provavelmente o general era um dos favorecidos nas frotas, denunciado por frei Mauro.

Ao tratar tal assunto, o monge também deveria ter em mente as experiências de seus familiares. Analisando o testamento de seu pai, Francisco Dias Frade, datado em 20 de outubro de 1653, percebe-se que o mesmo tinha sofrido alguns embaraços em seus negócios, principalmente na frota do ano anterior, quando por “sua conta e risco” embarcou vinte e seis caixas de açúcar branco e outras quatorze caixas de açúcar mascavado, que chegaram a salvo a Lisboa, mas das quais, um ano depois, ainda não havia recebido. O pai do monge também mantinha negócios em Angola, onde afirmava ter um sobrinho de nome Feliciano da Silva que lhe enviara “algumas peças” em troca de “carregações”⁵²⁹.

Provavelmente rememorando as agruras do pai, frei Mauro refinou suas críticas a respeito da forma enviesada como a principal mercadoria era escoada pelos portos:

As licenças que se concedem aos navios para virem fora do corpo da frota Armada é ruína universal, assim deste Reino como de suas Conquistas, por que ainda que estas sejam concedidas aos naturais, vem a ser só o interesse de dois particulares como dano de todos irremediável dos quais se seguem muitos em que a fazenda de Vossa Alteza fica bastantemente prejudicada pois com a incerteza não se fabricam os açucares nem se continua com o plantio deles e dos mais frutos, por que consideram que faltando a frota não saberá qual sua condução⁵³⁰.

⁵²⁷ AHU-RJ. Cx. 4, doc. 373. Carta do procurador geral do Estado do Brasil José Moreira de Azevedo ao príncipe regente [D. Pedro] sobre uma carta do abade do mosteiro de São Bento de Pernambuco, doutor frei Mauro da Assunção. Lisboa, 1º de agosto de 1669.

⁵²⁸ BOXER (1973), op. cit., p. 202-203.

⁵²⁹ Doc. 837-3. Testamento de Francisco Dias Frade.

⁵³⁰ AHU-RJ. Cx4, doc. 373. 1º de agosto de 1669, Lisboa. Carta do procurador geral do Estado do Brasil José Moreira de Azevedo ao príncipe regente [D. Pedro] sobre uma carta do abade do mosteiro de São Bento de Pernambuco, doutor frei Mauro da Assunção. fl. 1.

Para frei Mauro, a certeza da frota era algo fundamental para a confiança dos vassallos nos negócios além-mar. Portanto, a fidelidade “dos naturais” podia ficar arranhada se não fosse restabelecida a transação além dos interesses de “dois particulares”.

De acordo com o religioso, a segunda causa da ruína era originada pelo fato dos ministros do governo também atuarem como mercadores, imbricando negócios particulares com o a esfera do “bem comum”. O terceiro e último motivo, intrínseco ao segundo, consistia

na eleição do governo da República em a qual se intrometem estes ministros e com o poder de seus cargos fazem que se elejam pessoas indignas de ocuparem Lugares da Nobreza, afim de que possam obrar com elas as suas conveniências e os seus interesses, de que resulta prejuízo notável Ruina universal e menos respeito aos sujeitos que ocupam aqueles lugares⁵³¹.

A queixa de frei Mauro, não surpreende, tratando-se de uma sociedade que desconhecia uma clara diferenciação entre o público e o privado. Seu protesto, contra o empenho de alguns senhores, defendia também os interesses de sua comunidade que atuava como senhor de engenho nas principais capitánias.

Em 1671, frei Mauro foi a Lisboa “a procurar a Provedoria da Fazenda para seu irmão”, João Dias da Costa. Segundo Silva-Nigra, nesta ocasião o religioso conseguiu obter os documentos dos “Privilégios e Liberdades da Cidade do Porto”, que haviam já sido concedidos à cidade do Rio de Janeiro no ano de 1642.

Em 16 de junho de 1674, Francisco Correia de Lacerda, Secretário do Estado, escreveu ao Marquês das Minas, D. Francisco de Sousa, solicitando informação sobre os motivos da permanência de frei Mauro na Corte⁵³². Mediante a cobrança, o monge expôs eloquentemente os pretextos para sua demora em Portugal. Destacou que se encontrava a serviço da cidade do Rio de Janeiro, onde buscou, entre outras coisas, autorização para instalação de um convento feminino na dita capitania, mudanças na organização da Câmara e extinção dos donativos para o dote da Rainha da Grã Bretanha e Paz da Holanda⁵³³. Neste último ponto, deveria estar em consonância com seu irmão, que em 28 de abril de 1669 havia sido escolhido pela Câmara para ocupar o posto de tesoureiro deste dote. Maria Fernanda Bicalho salienta que tributos como este pesavam sob todos os súditos no Ultramar, gerando

⁵³¹ Ibidem, fl. 4

⁵³² AHU-RJ. Cx. 4, doc. 74. Escrito do [secretário de estado], Francisco Correia de Lacerda, ao [presidente do Conselho Ultramarino], marquês das Minas, [D. Francisco de Sousa] solicitando informação sobre os motivos da permanência na Corte do religioso de São Bento do Brasil, frei Mauro da Assunção, procurador da Câmara do Rio de Janeiro. 16 de junho de 1674.

⁵³³ Este “donativo” foi criado em 1662 para cobrir as despesas da paz com a Holanda e para constituir um dote para Infanta D. Catarina ao se casar com Carlos II da Inglaterra. Após anos de descontentamentos por parte dos vassallos e de ter arrecadado significativa quantia, o donativo foi extinto em 1693.

descontentamentos constantes, fato que o monge fez questão de salientar em sua correspondência⁵³⁴. Frei Mauro tinha preocupações que ultrapassavam o mundo claustral, no entanto a marca institucional beneditina estava presente. Mesmo tendo renunciado ao cargo, o beneditino, além de se declarar procurador da cidade do Rio de Janeiro, assinou as queixas como dom abade do Mosteiro de Olinda, pois seu sucessor, frei Francisco de Sta. Madalena, só assumiu em setembro de 1669. Ao final da correspondência, sinalizou sua condição de bom vassalo. Frei Mauro faleceu no dia 18 de dezembro de 1678, no Mosteiro de Salvador⁵³⁵. Em seu dietário, ficou registrado que era um “religioso de letras” e que por conta de sua morte “pouco aproveitou de seu grande préstimo”, denotando que sua atuação fora dos claustros poderia, de alguma maneira, se converter em privilégios. Outros monges não renunciaram ao cargo de abade como frei Mauro, e até mesmo disputaram tal posto.

3.6 Pai de todos: abades na América portuguesa

Ao pesquisarmos os abades que administraram os mosteiros na América portuguesa, empreendemos uma análise do perfil de tais religiosos como ponto de partida. Usamos o catálogo elaborado por D. José Lohr Endres, em 1980, cruzando suas informações com as de fontes de natureza diversa. A intenção de D. José era manter a tradição monástica de arrolar nomes dos monges mais significativos para a comunidade. Seu catálogo, assim como os dietários, é, sobretudo fruto de uma memorialística funerária. Nesse sentido, o catálogo, que abarca os anos de 1582 a 1975, pode ser considerado uma “metafonte”. Nossa intenção é traçar o perfil social dos monges que ocuparam o cargo de abade através de suas trajetórias. O primeiro desafio encontrado é recuperar o sentido das classificações sócio-ocupacionais e suas respectivas significações: abade provincial, definidor, visitador e companheiro do provincial. Quais eram os caminhos seguidos pelos pretendentes ao posto de “pai de todos”?

Uma “carreira” obviamente é um constructo que nos facilita análises histórico-sociais. A noção de “carreira” é, por vezes, naturalizada, pensa-se em uma trajetória linear, pois já se sabe o início e o final dela, cabendo ao pesquisador preencher os intervalos. Devemos ter cuidado com pré-determinações e levarmos em consideração os imprevistos que abortavam uma trajetória programada para ser bem sucedida, ou que auxiliavam em uma ascensão não conjeturada.

⁵³⁴ BICALHO, Maria Fernanda. *A cidade e o Império: O Rio de Janeiro no século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 305.

⁵³⁵ Dietário/ BA, p. 113.

Se a situação de entrada na Ordem não excluía naturais da América portuguesa, ao menos a ocupação do cargo de abade estava mais restrita a este grupo. Constatamos que no século XVII, dos setenta abades com naturalidade identificada, cerca de 75% constituía-se de nascidos em Portugal. A situação fica ainda mais estreita na primeira metade daquele século, quando nota-se que apenas dois abades eram nascidos na América portuguesa, um em Olinda, frei Bernardo da Madre de Deus e outro no Rio de Janeiro, frei Diogo da Paixão Rangel.

Levantamos o local de tomada de hábito de cinquenta e quatro abades que ocuparam seus respectivos cargos no século XVII. A partir disto, foi possível perceber que apenas sete tomaram hábito em Portugal. A maioria dos prelados tomou hábito em mosteiros da América portuguesa, onde faziam sua formação inicial. Muitos dentre estes noviços acompanhavam os pais que vinham se fixar nas novas terras em busca de oportunidades, e outros porque em determinado período a entrada nos mosteiros em Portugal estava estreitada. Este quadro coloca em xeque as constantes queixas de que os abades no século XVII não tinham conhecimentos apurados dos mosteiros da Província do Brasil, o que analisaremos com pormenor no último capítulo.

Quanto à formação superior, apenas quinze, dos setenta e seis abades, são indicados com algum estudo superior. Dois abades chegaram a doutorar-se em filosofia e teologia em Coimbra: frei Manuel do Rosário, nascido em Buarcos, Portugal, e professo em Tibães, eleito abade para o mosteiro do Rio de Janeiro em 1659; e frei José da Natividade Correia de Souza, nascido no Rio de Janeiro, onde também professou, sendo eleito abade de Salvador, em 1694. Frei Cipriano de São Bento Pacheco, eleito abade de Olinda nos anos de 1600, 1607 e 1614 e provincial em 1619, foi considerado pelos seus pares como “homem letrado que sabia dar conselhos e pareceres, além de manejar negócios”. Este monge que “autorizou a Religião” era formado em Cânones pela Universidade de Salamanca⁵³⁶. Não é possível inferir o quanto a formação nos estudos superiores, influía como fator preponderante na ocupação do cargo⁵³⁷. No entanto, sobretudo no caso de Portugal, é preciso ressaltar que durante o século XVII se configurou uma situação de interdependência entre a formação universitária e a ocupação de cargos, inclusive os eclesiásticos. A montagem de uma rede burocrática irradiada pela Coroa,

⁵³⁶ BMP. MS 1155. fl. 46v e 56-56v.

⁵³⁷ De acordo com os cálculos de D. Mateus Rocha, dos cento e noventa e seis monges falecidos no mosteiro do Rio entre 1666 (ano da criação do curso de filosofia) e 1827 (ano da separação da Congregação Beneditina de Portugal), vinte e nove foram mestres em teologia, sendo que quatorze atingiram o grau de doutor jubilado. O historiador da ordem chama a atenção para um dado relevante – dos sessenta e seis abades que governaram o mosteiro do Rio de Janeiro, 39%, ou seja, nada menos que vinte e seis abades foram graduados em teologia nos colégios do Brasil e Portugal, apontando certa importância, mas não imprescindibilidade, da formação “universitária” na trajetória eclesiástica considerada “bem sucedida”. ROCHA (1990), op.cit.

que necessitava de agentes capazes de exercerem ofícios letrados, estava em consonância com a reforma dos estudos superiores empreendida nos seiscentos⁵³⁸.

Foi possível conhecer os ofícios de alguns monges antes de atingirem uma das posições de maior prestígio na ordem. Dos cinquenta e três abades com ocupações anteriores identificadas, o maior número, doze, havia sido companheiro e secretário do provincial. Um deles, frei Bernardino de Oliveira, foi companheiro de frei Luis Moreira em 1607 e posteriormente eleito abade no Rio de Janeiro, em 1612, em Salvador em 1619 e, retornando ao Reino, para Rendufe, em 1638. Por sua vez, o companheiro de frei Bernardino, em 1632, frei Romano dos Santos, natural de Braga, foi eleito abade do mosteiro do Rio de Janeiro, em 1635. O ofício era de importância e seus ocupantes necessitavam de “qualidades”, sendo considerados de “confiança”. O monge que acompanhava o abade geral estava em contato direto com o ocupante do topo hierárquico da ordem na província, devendo tomar conta da visitação, fazer provisões, responder a cartas, receber os repartimentos, e servir como escrivão. Os companheiros e secretários deveriam ser eleitos pelos definidores. Não surpreende que tal monge fosse considerado, pela comunidade, apto a ocupar o posto de abade em um dos mosteiros da província.

As outras ocupações anteriores mais comuns na carreira dos abades eram a de presidente, com oito incidências e a de mestre de noviços, seis. No geral, os ofícios denotam que a experiência em algum trâmite administrativo era relevante na vida pregressa dos prelados: como procurador, em quatro casos; como administrador de fazendas, em também quatro casos; e como visitador, definidor e mordomo, cada um com duas incidências. Frei Francisco da Conceição, nascido em Matosinhos, antes de ser eleito abade na Paraíba em 1674 e em São Paulo em 1679, 1687 e 1703, foi visitador na Paraíba em 1667. Este monge morreu no mosteiro de Salvador em 9 de novembro de 1717, com 89 anos de idade e mais de 60 de hábito. Frei Mauro da Assunção, anteriormente citado, nascido no Rio de Janeiro, onde tomou hábito em 1646, tornou-se abade do mosteiro de Olinda, em 1648, aonde foi prior entre 1662 e 1665.

Os destinos de alguns ex-abades também puderam ser recuperados. Dos setenta e seis prelados, conseguimos apurar que, após a execução de seu ofício, cinco voltaram para Portugal, no começo do século XVII; sete se tornaram definidores; seis se tornaram provinciais, três foram procuradores e outros três visitadores. Os que retornaram ao Reino

⁵³⁸ Sobre a formação seiscentista na Universidade de Coimbra e carreiras posteriores, sobretudo na esfera jurídica, ver: ALMEIDA, Joana Estorninho. *A forja dos homens: Estudos jurídicos e lugares de poder no séc. XVII*. Lisboa: ICS, 2004.

eram monges que lá haviam tomado hábito e faziam valer seus direitos de retorno após uma temporada em um cargo na província. Foi o que fez frei Anselmo de Jesus, natural da Granja do Douro, que em 1618 foi abade do mosteiro de Olinda e em 1623 do mosteiro de Salvador⁵³⁹. Este monge terminou seus dias como abade do Mosteiro de Santarém. Outro que teve este comportamento foi frei Roberto de Jesus, monge nascido na freguesia de São Clemente de Sande e com hábito tomado no mosteiro de Lisboa, em 19 de março de 1590. Quando terminou seus estudos, frei Roberto foi enviado ao Brasil, onde saiu eleito abade do mosteiro do Rio de Janeiro em 1600 e em 1607, e depois, em 1612, foi escolhido abade de Salvador e, finalmente, provincial em 1613. Antes de morrer, em 17 de dezembro de 1634 em Penafiel, frei Roberto foi abade dos mosteiros de Salvador de Ganfei, em 1620, de Santo André de Rendufe, em 1626, e do Salvador do Paço de Souza em 1632. Trajetórias como estas apontam para uma constante na ordem religiosa: o grande trânsito de monges entre as casas.

Em uma apreciação geral das trajetórias dos abades, pode-se considerar que a instituição não valorizava uma especialização de seus membros, mas sim a experiência adquirida no desempenho de ofícios variados durante a vida monástica. Nos dietários dos prelados, há elogios aos predicados contraídos nas posições que angariavam ao longo da carreira eclesiástica.

Dos trinta e quatro abades provinciais atuantes no século XVII – posto eclesiástico mais elevado na hierarquia beneditina na Província do Brasil –, vinte e sete eram naturais de Portugal e cinco eram naturais do Brasil e outros dois não apresentam origem definida. Notamos que metade retornou ao reino após a experiência na província do Brasil apontando que regressavam a sua terra natal, local onde estavam suas fidelidades e interesses. Tal comportamento demonstra que o comprometimento com a administração da Ordem nos trópicos tinha um período previamente estipulado. Até a década de setenta do século XVII, treze monges que ocuparam este posto eram naturais de Portugal, onde haviam tomado hábito, e apenas um havia nascido e tomado hábito na América portuguesa. A partir deste período, o retorno dos abades ao Reino praticamente desapareceu, apontando, minimamente, que os interesses e as fidelidades dos provinciais estavam mais enraizados na Província do Brasil. Não à toa, a partir deste período, os treze abades provinciais que governaram até o final da década de noventa eram “filhos do Brasil”, pois haviam tomado hábito fora de Portugal, no mosteiro do Rio de Janeiro ou no de Salvador. Não havia porque, portanto, ir para ao Reino. É

⁵³⁹ LVTMCS. p. 412-413.

perceptível que os monges que passaram pelo posto de provincial, vindos do Reino, ao retornarem ao núcleo da Congregação ocupavam postos de abades em mosteiros importantes como o de Vitória do Porto, de Refojos de Bastos e de Santo Tirso. Não há como apurar o quanto a experiência de abade provincial habilitava o religioso para ocupar tais posições, mas é destacável que antes de administrar a Província do Brasil, tais monges não possuíam experiência anterior e depois dessa situação, ao retornarem ao Reino, conseguiam uma ocupação de prestígio, quase como pagamento por serviços prestados. Quanto ao comportamento dos provinciais “filhos do Brasil”, veremos no último capítulo os desdobramentos que possibilitaram sua existência mais constante nos quadros da instituição.

Ao traçar uma hierarquia das restrições ao posto de prelado nos mosteiros da Província do Brasil, demonstramos que os que eram nascidos na América portuguesa, e com hábito tomado na mesma, eram os que tinham menores chances de ascender na carreira até os níveis mais altos, sobretudo ao de abade provincial. Os que eram nascidos em Portugal, mesmo que tivessem tomado hábito na América portuguesa, tinham boas possibilidades de ascender e ocupar o posto de abade. Já os que tinham nascido e tomado hábito em Portugal, eram os que tinham as maiores possibilidades de serem eleitos para o cargo de prelado, principalmente ao que mais dignificava – o de abade provincial. Por que tais distinções? Teria agido, como critério seletivo, a proximidade com o centro e autoridades beneditinas dos mosteiros de maior prestígio? Haveria alguma desconfiança na capacidade dos brasílicos, já que a Ordem recebia informações negativas “das gentes do Brasil”? As fidelidades e redes dos nascidos em Portugal pesariam mais nas escolhas efetuadas em Tibães? O mais provável é que todos estes fatores, incluindo a necessidade de tempo para formação de abades e outros menos claros, atuassem no processo de discernimento nas eleições em Portugal. Esta hierarquia, com suas distinções pouco delineadas, engendraram uma tensão: os religiosos que estavam há mais tempo em terras da América portuguesa, incluindo alguns que tinham parentes que haviam bancado a instalação da instituição, estavam mais restritos à mobilidade dentro da Ordem. Esta situação, como vimos, gerou inúmeras queixas por parte dos brasílicos, através das Câmaras, no momento em que as casas beneditinas se consolidavam como poderes locais. Entretanto, mesmo em tal conjuntura, alguns religiosos nascidos no Brasil ascenderam ao posto de abade.

3.7 Entre a norma e a *práxis*

Apesar das determinações distintivas presentes nas inúmeras constituições da Congregação Beneditina portuguesa, devemos levar em consideração as contradições entre os sistemas normativos e as vivências dos agentes sociais. O caso do abade frei José da Natividade é exemplar na necessidade desta análise mais verticalizada para melhor entendimento dos processos de admissão/hierarquização do clero.

Nascido no Rio de Janeiro em 1649, frei José tomou hábito no mosteiro da mesma cidade em 1667. Conseguiu doutorar-se em Coimbra em Filosofia e Teologia. Foi abade em Salvador entre 1694 e 1696. Alcançou o posto mais alto na Província beneditina, como abade provincial, em 1698. Morreu no mosteiro baiano em 1714⁵⁴⁰. Entretanto, sua trajetória não teria merecido inscrição no livro de memória beneditina se não fossem certas relações pessoais que permitiram seu ingresso no mosteiro do Rio de Janeiro.

O pai de frei José da Natividade era o arquiteto João Correa de Souza, que após a morte de sua mulher, Bárbara de Aguiar, entrou para o Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro, e em 1666, com quarenta e quatro anos, assumiu o nome religioso de frei Bernardo de São Bento. Nesta ocasião, seus dois filhos o acompanharam. Sua estada na instituição foi de grande valia para a ordem beneditina, pois a arquitetura do mosteiro e demais obras ficaram sob seu encargo⁵⁴¹.

Frei Bernardo e seus filhos possuíam vida religiosa exemplar, mas quando o Santo Ofício resolveu agir mais energicamente no Rio de Janeiro, em pleno século XVIII, algumas murmurações a respeito dos três vieram à tona, notadamente com a prisão da acusada Ana Henriques⁵⁴². Na documentação inquisitorial fica informado que,

Ana Henriques, assim como seus irmãos e irmãs, se malquistaram e irritaram a toda gente da nação, com tanto blazonar que eram cristãos-velhos, afetando aversão de toda esta gente de nação no mesmo tempo que se prendiam pelo Santo Ofício tão grande número de cristãos-novos; o pior é, que negando os ditos Mendes que pela parte de seu pai André Mendes deram ocasião com estas Inquisições a que se examinasse o rumor que sempre ouve de ser também Maria Henriques, sua mãe, cristã-nova. E assim é muito crível que os presos anteriores a eles lhe alevantaram o que deles depuseram contra a sua crença⁵⁴³.

⁵⁴⁰ Dietário/ BA, p. 164-165.

⁵⁴¹ SILVA-NIGRA, Clemente Maria da (OSB). *Frei Bernardo de São Bento*. Salvador: Editora Beneditina, 1950.

⁵⁴² Sobre a ação inquisitorial no Rio de Janeiro dos séculos XVII e XVIII, principalmente sobre o processo de Ana Henriques, ver: GORENSTEIN (2005), op. cit.

⁵⁴³ IANTT, Processo de Ana Henriques, Inquisição de Lisboa nº 5327. Declaração do Comissário do Santo Ofício no Rio de Janeiro, Padre Estevão Gandolfi aos inquisidores.

A citada Maria Henriques, mãe de Ana, era irmã de João Correa de Souza, frei Bernardo de São Bento, já morto nesse tempo. Isso o colocava, no mínimo, em suspeita de ter sido cristão-novo. As declarações posteriores demonstram a importância de se ter um parente “na Religião” na tentativa de se livrar da “mancha de judeu”⁵⁴⁴;

*...porém entrando na religião de São Bento, um filho de João Correa de Souza, irmão inteiro de Maria Henriques, que hoje ainda existe religioso por nome de frei José da Natividade, tio da dita Ana Henriques, e andando mais tempo entrando também na dita religião de São Bento o dito João Correa de Souza, pai do dito frei José, e irmão da dita Maria Henriques, mãe da dita Ana Henriques, se julgara e foi avaliada dali por diante por cristã-velha*⁵⁴⁵.

Na carta de Frei Gregório de Magalhães, abade provincial e arquiteto, em resposta a um pedido de 23 de julho de 1665, fica-se sabendo que a inquirição de frei José da Natividade foi difícil, por conta das distâncias que deveriam ser percorridas em Portugal, gerando dúvidas acerca de sua origem materna. Por parte de pai o documento nada expõe⁵⁴⁶. Na documentação do Santo Ofício, em uma declaração de um padre da cidade, nota-se a suspeita que pairava. Padre Bartolomeu França afirmou que quando Bernardo quis entrar para a Ordem, alguns monges se mostraram contra, e “finalmente o receberam por se intrometer por ele uma grande valia, e também por ter préstimo que correr com as demandas do convento”⁵⁴⁷.

Quem poderia ser esta “grande valia” que intercedeu pelo arquiteto que queria ser beneditino? Em sua própria inquirição temos algumas pistas. Uma de suas três testemunhas chama a atenção, o cavaleiro da Ordem de Cristo, capitão Manoel Fernandes Franco.

A escolha de uma boa testemunha para entrada em uma instituição constituía uma estratégia típica de sociedades do Antigo Regime. Uma testemunha aponta, mesmo que infimamente, para a existência de laços de afinidades. Manuel Fernandes Franco, testemunha que auxiliou a inquirição de frei Bernardo, era homem poderoso na cidade do Rio de Janeiro e com certo prestígio. Em 1695, depois da morte de sua esposa Cecília Siqueira, como anteriormente apontamos, Manuel doou para o mosteiro do Rio seu engenho na Ilha do

⁵⁴⁴ Segundo Maria Luiza Tucci Carneiro, “a idéia de limpeza de sangue era muito forte: ter na família um elemento do clero significava muito em termos sociais e políticos”. Cf. CARNEIRO, op.cit.

⁵⁴⁵ IANTT, Processo de Ana Henriques, Inquisição de Lisboa nº 5327. Depoimento do padre João Barcelos. [grifo nosso]

⁵⁴⁶ AMSBRJ. Pasta das inquirições. Inquirição, nº 33 (Frei José da Natividade).

⁵⁴⁷ IANTT, Processo de Ana Henriques, Inquisição de Lisboa nº 5327. Declaração de padre Bartolomeu França.

Governador, com gado e escravaria⁵⁴⁸. Era uma testemunha oriunda das “principais famílias da terra” e parece ter sido fundamental para que João Correa expurgasse, mesmo que momentaneamente, as dúvidas sobre sua origem.

Pertencer a uma família dos “principais da terra” poderia ser extremamente positivo na garantia de uma carreira eclesiástica exultante, como demonstrou o caso de frei Diogo da Paixão Rangel. Todavia, o corpo de abades do mosteiro do Rio de Janeiro não era constituído apenas por aqueles “bem nascidos”.

A família de frei José da Natividade nos permite observar uma situação *sui generis*. O filho de um “irmão converso” passa ocupar a posição de “irmão do coro”, chegando ao cargo de abade. O provincial frei José da Natividade não era “tão bem nascido” como almejavam as constituições da Congregação, tendo inclusive a suspeita da “mácula de judeu”. Mas nem por isto degenerou. Ao contrário, pode-se afirmar que ascendeu em uma carreira eclesiástica e que o ponto de partida contou com relações pessoais de seu pai e relações de reciprocidade deste com o próprio mosteiro.

As normatizações existentes em uma instituição religiosa apontam claramente para processos de hierarquização, não somente internas, mas eivadas na sociedade e sistematizadas em suas regras de institucionalização⁵⁴⁹. Entretanto, somente o estudo dos sistemas normativos não revelam as lógicas que engendram as hierarquias, fazendo-se necessário uma observação centrada na matriz de uma instituição – nas interações e interdependências dos agentes envolvidos.

Em síntese, analisando a documentação monástica e cotejando-a com documentos produzidos por outras instituições e agentes sociais, foi possível perceber dinâmicas próprias de uma comunidade do Antigo Regime. Sobressaem preocupações com a colocação dos descendentes em postos e cargos, assim como estratégias acionadas para alcançar tais ocupações. Enfim, destacamos, entre outros aspectos, todo um esforço empreendido para que mesmo aqueles que não fossem “bem nascidos” não “degenerassem”.

Os abades eram mais do que meros responsáveis pelo controle espiritual de uma casa, pois a subsistência da comunidade dependia de uma intrincada rede regida por eles. O negócio beneditino demandava autoridade sobre a gestão dos bens materiais e o domínio de vínculos.

⁵⁴⁸ Cf. *II Livro do Tombo do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Edições Lumen Christi, 1981. p.19-23.

⁵⁴⁹ BOURDIEU (1998), op.cit., p. 109 - 121.

Capítulo 4

Demandas terrenas

4.1 Interesses beneditinos

Há um pressuposto econômico na Regra de São Bento, mesmo considerando que o que se entendia por economia no período em que foi escrita não encontra equivalência no século XVII, e tampouco é a noção que possuímos na atualidade. Economia, na Regra, é simplesmente um conjunto de normas para o bom governo da comunidade, e é nesse sentido generalizado que os monges do seiscentos a utilizavam na orientação administrativa. O governo de um cenóbio tinha a moderação como um ideal. A repartição deveria ser feita a cada um conforme as suas necessidades⁵⁵⁰.

Bento de Nursia não estabeleceu as origens das rendas que garantiriam a vida financeira de um mosteiro. Apenas no capítulo em que trata dos porteiros da comunidade é possível perceber uma preocupação com a manutenção dos recursos, indicando uma possível auto-subsistência: “Seja, porém, o mosteiro, se possível, construído de tal modo que todas as coisas necessárias, isto é, água, moinho, horta e os diversos ofícios, se exerçam dentro do mosteiro”⁵⁵¹. Todavia, o patriarca da ordem não considera apenas o usufruto de recursos gerados no interior da comunidade. Um mosteiro também poderia angariar recursos através de esmolas e doações, principalmente, como vimos, dos que entravam na instituição⁵⁵². Além disso, existe uma determinada noção de como o mosteiro poderia proceder em transações comerciais: “Quanto aos próprios preços, que não se insinue o mal da avareza, mas vendam-se sempre um pouco mais barato do que pode ser vendido pelos seculares, para que em tudo seja Deus glorificado”. O patriarca alerta para os monges não “cometerem alguma fraude com os bens do mosteiro” e recorda o trágico destino dos personagens bíblicos Ananias e Safira⁵⁵³.

Os recursos de ordem imaterial e material deveriam ser adquiridos de acordo com o lema *orat et labora*. O “trabalho” ocupa lugar de destaque na Regra, pois “a ociosidade é inimiga da alma; por isso, em certas horas devem ocupar-se os irmãos com o trabalho manual,

⁵⁵⁰ RB. 34,1

⁵⁵¹ RB. 66, 6

⁵⁵² RB. 59; 58,24

⁵⁵³ Ananias e Safira venderam uma propriedade e retiveram parte do preço, depositando uma quantia menor aos pés dos Apóstolos. Foram advertidos por Pedro e morreram em seguida. São Bento fala de uma possível morte espiritual para o monge fraudulento. Act: 5, 1-11.

e em outras horas com a “lectio divina”⁵⁵⁴. No capítulo quarenta e oito, há o equilíbrio da labuta com o aperfeiçoamento espiritual. O monge poderia ter restrições quanto ao trabalho manual porém, se “a necessidade do lugar ou a pobreza exigirem que se ocupem, pessoalmente, em colher os produtos da terra, não se entristeçam por isso, porque então são verdadeiros monges se vivem do trabalho de suas mãos, como também os nossos Pais e Apóstolos”⁵⁵⁵. A ascese é evocada.

Quanto à propriedade privada, a Regra é bastante incisiva, exortando aos monges viverem compartilhando os víveres e bens, ninguém poderia “achar que alguma coisa lhe pertence”. Nessa admoestação é citado novamente o “pai do mosteiro” como redistribuidor de recursos, pois “não seja lícito a ninguém possuir o que o Abade não tiver dado ou permitido”⁵⁵⁶. Entretanto, se os bens particulares eram restritos, o mesmo não ocorria aos pertencentes à coletividade, pois como salienta Lester K. Little, “ao contrário, e paralelamente à coerência do ritual, a riqueza servia de indício de força e vitalidade da devoção religiosa”⁵⁵⁷. A exortação de Bento era referente à pobreza individual, portanto, a riqueza coletiva não possuía nenhum impeditivo e, como vimos, uma querela foi travada em torno dessa questão, envolvendo cluniacenses e cistercienses. Nesse sentido, cabe recordar as palavras de Max Weber, para quem, “na realidade, toda a história das ordens monásticas equivale, em certo sentido, à história de um embate constante com o problema da influência secularizante da riqueza”⁵⁵⁸.

A economia monástica é assunto recorrente na historiografia portuguesa focada nas ações do clero. Um dos trabalhos pioneiros é do final da década de 1970. Aurélio de Araújo Oliveira estudou em seu doutorado o mosteiro de Tibães, suas propriedades, exploração e produção agrícola, assim como os modelos de administração dos negócios monásticos durante o período de 1630 a 1813⁵⁵⁹. Seguindo os passos de Oliveira, merece destaque o trabalho de Fernanda Paula Souza Maia, do início da década de 1990, sobre o mosteiro de Bustelo e sua economia entre os anos de 1638-1670 e 1710-1821⁵⁶⁰. Maia preocupou-se em detalhar a organização administrativa e as formas de aquisição de bens. Infelizmente os dois trabalhos,

⁵⁵⁴ RB. 48

⁵⁵⁵ RB.48, 7-8.

⁵⁵⁶ RB. 33, 5.

⁵⁵⁷ LITTLE, op. cit. p. 234.

⁵⁵⁸ WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Pioneira, 1987. p. 125.

⁵⁵⁹ Cf. OLIVEIRA, Aurélio de. *A Abadia de Tibães e o seu domínio (1630-1680): estudo social e económico*. Porto: Faculdade de Letras, 1974.

⁵⁶⁰ MAIA, Fernanda Paula Souza. *O mosteiro de Bustelo: propriedade e produção agrícola no Antigo Regime (1638-1670 e 1710-1821)*. Porto: Universidade Portucalense, 1991

assim como os demais produzidos pela historiografia lusa sobre esse assunto, são bastante descritivos e não se preocupam com os agentes sociais. Seriam extremamente enriquecidos se não colocassem todo o foco nas leis e constituições da ordem, mas contrabalançassem com a vivência dos monges num plano mais concreto, ou se seguissem as carreiras dos administradores. Procurando dar um caráter mais interpretativo aos fenômenos econômicos dos beneditinos portugueses entre o século XVII e 1834, se destaca a comunicação de Fernando Dores Costa no *XII Encontro da Associação Portuguesa de História Econômica e Social*, realizado no ano de 2002, em Aveiro⁵⁶¹. Considerando os mosteiros como uma forma consagrada de socialização dos custos e sustentação dos excedentes da nobreza e fidalguia, Costa aponta que o ingresso nas ordens não tinha relação estrita com “formas de sentimento religioso” ou “vocações”. Segundo ele, a entrada dos membros dessa camada da hierarquia social influenciou no modelo de administração monástica que não tinha uma gestão patrimonial inovadora, mas sim conservadora. Costa afirma que não existia uma única “racionalidade” econômica imperando na gestão dos patrimônios monásticos, mas uma pluralidade de “racionalidades”, que eram postas em ação para se tentar manter a todo custo o *status* dos “donos das casas”. O autor também indica a existência do que considera “irracionalidades econômicas”, quando cita as relações pouco lucrativas dos mosteiros em arrendamentos e foros de suas propriedades. Em que medida estas lógicas econômicas da Ordem foram vividas na América portuguesa?

Como salientamos, em Portugal os mosteiros beneditinos eram possuidores de áreas extensas, principalmente ao Norte. Por isso, vale rememorar a afirmação de Gilberto Freyre: “um ponto nos surge claro e evidente: a ação criadora, e de modo nenhum parasitária, das grandes corporações religiosas – freires, cartuxos, alcobacenses, cistercienses de São Bernardo – na formação econômica de Portugal. Eles foram como que os verdadeiros antecessores dos grandes proprietários brasileiros”⁵⁶². Se Freyre ressalta a herança do clero regular em Portugal na formação dos “grandes proprietários brasileiros”, o que dizer quando esses proprietários são as próprias ordens religiosas? Eram elas detentoras de uma “ação criadora, e de modo nenhum parasitária”, pois como nos lembra a já também citada afirmação de Sérgio Buarque de Holanda: “a observância das regras monásticas não apartavam os monges de quaisquer cuidados ou negócios terrenos, pois bem sabiam como, na cidade dos

⁵⁶¹ COSTA, Fernando Dores. “Racionalidade econômica” e “irracionalidades” na gestão do patrimônio monástico. In: *XII Encontro da Associação Portuguesa de História Econômica e Social*, 2002, Aveiro. *Anais eletrônicos*. Aveiro, 2002. Disponível em: <http://www.egi.ua.pt/xxiiaphes/Artigos/a%20FD%20Costa.PDF>. Acesso em 27 de outubro de 2006.

⁵⁶² FREYRE (1995), op.cit. p. 295.

homens, o *ora* não é separável do *labora*”⁵⁶³. Compete avaliar em que medida os negócios beneditinos inseriram a ordem nas tramas do Império português e nos vínculos com os demais vassallos nos trópicos.

A acumulação de bens de raiz pelas ordens religiosas sempre foi vista com reservas em Portugal. A legislação recorrentemente atentou para a necessidade de cerceamento do acesso das “Religiões” a tais propriedades⁵⁶⁴. Os bens eclesiásticos, de uma forma geral, estavam enredados em uma complicada trama legislativa, como salientou Antônio Manuel Hespanha⁵⁶⁵. Para adquirir propriedades, dependendo da extensão, a ordem religiosa deveria pedir licenças ao rei. Todavia, em várias ocasiões, a prática comum era a posse sem as devidas autorizações, o que gerou imbróglis sobre propriedades que não tinham estatuto jurídico bem definido. Na América portuguesa, como em outras regiões do Império, esta situação de tensão entre as ordens religiosas e a Coroa se perpetuou⁵⁶⁶. Mas devemos levar em consideração a diferença da ocupação espacial de Portugal em relação aos seus domínios ultramarinos. O resultado, quase sempre, era a dispensa das licenças régias, que eram dadas a *posteriori* da aquisição dos bens, com a conseqüente queixa dos demais vassallos. Assim como ocorria com a cobrança de dízimos, a Coroa parecia conceder uma margem de tolerância às instituições religiosas no que concernia à obtenção de bens. O principal argumento dos religiosos era a situação das aquisições de tais propriedades estar de acordo com os costumes imemoriais.

4.2 Aumentando o patrimônio

Nas constituições da Congregação beneditina existe apelo para a formação de patrimônio da Ordem, pois a mesma não podia viver somente de esmolas⁵⁶⁷. Nesse ponto é importante diferenciar a Ordem de São Bento de outras ordens medievais denominadas ordens mendicantes, como as dos frades agostinianos, dominicanos, carmelitas e franciscanos. Estas, por uma rigorosa interpretação do direito canônico, estavam fadadas a viverem

⁵⁶³ HOLANDA (1977), op. cit. p. XVIII.

⁵⁶⁴ ALMEIDA, Fortunato de. *História da Igreja em Portugal*. Lisboa: Livraria Civilização, 1968. vol. II. p. 81-91.

⁵⁶⁵ HESPANHA (2000), op. cit. p. 90-104.

⁵⁶⁶ ALMEIDA (1968), op. cit. p. 84.

⁵⁶⁷ ROCHA (1991), op. cit. p. 54.

exclusivamente de esmolas, ao contrário da ordem beneditina que poderia montar patrimônios e viver de seus rendimentos.

Foi salientado que a Ordem de São Bento em sua instalação na América portuguesa não tinha, pelo menos no início, condições de arcar com as despesas de sua fixação, contando com doações e esmolas. Aos poucos, porém, foi iniciada a compra de terras e de casas, com os rendimentos dos donativos.

Na Paraíba houve pouca compra de terras por parte dos monges. Todavia, é necessário atentar para a possibilidade de algumas transações não terem sido anotadas. Mesmo quando restam dados sobre essa forma de adquirir bens, as imprecisões predominam, como a venda de “alguns chãos” feita em 1612, por Duarte Fernandes Aragão⁵⁶⁸. Essas indefinições – de extensão e de preço – são percebidas nas aquisições realizadas por outros mosteiros, e como vimos, o mesmo ocorria no caso das doações. Um fator que merecia atenção de quem anotava as aquisições eram as qualidades das propriedades, indicadas com os predicados “boas para pesca”, “com lenha”, “perto do rio”, ou, simplesmente, “terra boa”.

Para o mosteiro da Bahia, foi possível, no livro de Tombo, localizar um pouco mais de uma dezena de escrituras de compra de terras e imóveis por parte da Ordem durante o século XVII. Um exemplo é a venda realizada por Belchior Dias Barbosa, morador de Sergipe del Rei. O mosteiro, representado pelo abade D. Ignácio de São Bento, adquiriu, em maio de 1650, uma sorte de terras por 100\$000 e casas por 170\$000 e, por 700\$000, uma lavoura de canas próxima ao seu engenho em Sergipe do Conde. Essa compra aponta para uma estratégia, notada também em outras aquisições: a obtenção de áreas em torno das possessões já existentes, numa ampliação das propriedades. Essa lógica pode também ser notada na área urbana, pois na proximidade do mosteiro, em diversas ruas, foram compradas casas e terrenos, como as que vendeu, em 3 de outubro de 1650, Manoel da Motta, viúvo de Felipa Barbosa. Este morador da Ilha de Itaparica cedeu ao mosteiro “casas de frente das portas da cidade” por 340\$000 em dinheiro de contado. As casas pertenciam à família de sua falecida esposa, mais precisamente a sua sogra, Catharina Alvarés Paraguaçu, que como vimos foi uma das primeiras “benfeitoras” dos monges.

No final do século XVII, temos mais um exemplo da estratégia mencionada. O mosteiro da Bahia incrementou o sistema de guindaste, fundamental na ligação da parte baixa e alta da cidade. Com este intuito, adquiriu do tenente general da artilharia, Sebastião de Araújo e Lima, “duas braças de terras que está o guindaste”, em 8 de outubro de 1698. O

⁵⁶⁸ CASTRO, Joaquim José da Silva. *Chronica do Mosteiro de N. S. do Mont-Serrat da Parahiba do Norte. RIHGB*. Rio de Janeiro: Typographia de Domingos Luiz dos Santos, 1864. tomo XXVII. vol. I. p. 122.

vendedor que tinha casas ao lado do terreno, de acordo com a escritura, podia abrir janelas e portas para a banda da propriedade vendida, demonstrando que isso não era empecilho aos objetivos dos monges. O tenente recebeu 200\$000 por essa transação, em dinheiro de contado, em moedas de prata “correntes nesse estado”. Com essa finalidade, ainda foram compradas do coronel Antônio da Silva Pimentel, em 9 de outubro de 1698, seis braças de terras abaixo das portas de São Bento por 420\$000, pagos em parcelas, e do coronel Gonçalo Ravasco, uma sorte de terras abaixo do guindaste, em 6 de julho de 1701, pela quantia de 90\$000, em moedas de prata.

Um ponto relevante nessas transações é o uso de moedas de prata por parte do mosteiro, como é também registrado na escritura de venda feita em 14 de maio de 1659 a Antonio Dias, oficial sapateiro e morador junto ao mosteiro. Antonio vendeu as melhorias que fez nas casas do mosteiro que havia aforado, por isso recebeu 150\$000 em moedas de prata⁵⁶⁹. Todavia, nem sempre as moedas eram do nobre metal.

No mosteiro de Olinda, em seu livro de tombo, foi possível localizar dez escrituras de compras para os séculos XVI e XVII. Nas maneiras de efetuar o pagamento de uma propriedade o mosteiro levava uma vantagem em relação aos outros compradores leigos. Os religiosos podiam pagar com bens intangíveis, em forma de celebrações pias. Foi o que fez o mosteiro de Olinda em 18 de agosto de 1609, quando comprou uma légua de terras em Mussurepe, ao longo do rio Capibaribe, das mãos da viúva Marta da Fonseca. Na ocasião ficou acordado que seriam pagos 100\$000 em dinheiro de contado que seriam somados a mais 120\$000 pagos em janeiro, 280\$000 parcelados em mais de dez vezes e 300\$000 em legados de missas e ofícios.

Repetiu-se a prática de pagamento em 14 de setembro de 1615, na venda efetuada pelas filhas de Gomes Correa, já falecido na época. Maria de Mendonça e sua irmã Magdalena Furtada de Mendonça estavam no Recolhimento de Nossa Senhora da Conceição quando venderam quinhentas e cinquenta braças no distrito de Itamaracá por 120\$000 e mais 160\$000 em missas pelas almas de seus pais. Interessante perceber que as vendedoras encontravam-se no mesmo recolhimento em que se achava Izabel de Albuquerque, que como vimos realizou transações com o mosteiro poucos anos antes.

Em outro momento, precisamente em 10 de julho de 1627, em pagamento das casas de Francisco Correa, próximas ao mosteiro, os religiosos pagaram 50\$000 em nove lições

⁵⁶⁹ LVTMCS, p. 372-375.

cantadas com todas as cerimônias e mais cento e vinte missas no valor de 12\$000. De dinheiro contado, Francisco só recebeu 8\$000.

As vendas de bens ao mosteiro, também auxiliavam outros vassallos no pagamento de endividamentos. Em 27 de outubro de 1597, o mosteiro de Olinda ao comprar de Gaspar Figueira e sua mulher Maria Pinta, um sítio em que viviam e uma olaria junto à região de Varadouros, quitaram a dívida que os mesmos haviam contraído com Simão Correa, no valor de 90\$000. Os vendedores só ficaram com 160\$000 em dinheiro de contado⁵⁷⁰.

O mosteiro do Rio de Janeiro é o que apresenta maior número de compras em seu Livro de Tombo. Abarcando o século XVII, são cinquenta e seis escrituras, sendo quarenta e uma em áreas rurais e quinze em áreas urbanas.

No levantamento de uma das receitas mais antigas do mosteiro do Rio de Janeiro que conseguimos encontrar, referente ao período de 1657 a 1660, constata-se que o rendimento acumulado nestes anos foi de mais de 17.000\$000. Colaboraram para este montante a venda de açúcar (3:178\$200) e de gado (5:240\$100) (Gráfico X). Valor suficiente para o mosteiro adquirir mais terras, como as que comprou de Tomé de Souza e João da Fonseca em Campos dos Goitacazes, no ano de 1658, por 900\$000. Antes de 1650 foram efetuadas três transações de vendas que não envolveram moeda sonante. Neste caso o mosteiro utilizou novilhos e açúcar como pagamento.

Os beneditinos compraram, em 1660, também na região de Campos, terras de Margarida Baldes, viúva de Antônio Pinto, por 18\$000. Como vimos, Antônio Pinto e sua mulher doaram uma grande parte de suas terras para o mosteiro em 1646. Tempos depois, em 1653, o casal vendeu aos beneditinos, por 250\$000, quatro sítios e oito novilhos. Quando realizou a venda em 1660, Margarida Baldes já era viúva. Ela e seu genro, Pascoal da Silva, casado com Natalia Pinto, venderam terras por um valor bem menor que o transacionado antes. Seu filho, Francisco Pereira Pinto, também vendeu terras para o mosteiro no mesmo período, pela modesta quantia de 3\$200. Provavelmente, após a morte de Antônio a família passava por apuros financeiros e aproveitou o interesse que o mosteiro tinha em adquirir terras vizinhas para vender seu quinhão⁵⁷¹.

A família de Antônio Pinto, um dos lendários sete capitães, não foi a única a vender terras para o mosteiro por dificuldades econômicas. Também o capitão Jorge Ferreira, doador mencionado anteriormente, vendeu, onze dias depois de seu ato donativo, meia légua de

⁵⁷⁰ LTMO, p. 27-29.

⁵⁷¹ BELCHIOR, op.cit. p. 367-368.

comprido por setecentas braças de largo na região de Iguaçu, “por estar em muita necessidade para seu sustentamento, por estar muito pobre e não ter uma camisa para vestir”⁵⁷². À primeira vista a justificativa do capitão é no mínimo intrigante, vindo de um homem que ostentava o título de cavaleiro fidalgo da Casa Real e capitão-mor de São Vicente. No entanto, como nos lembra António Manuel Hespanha, “enriquecer ou empobrecer não era um fato social decisivo, do ponto de vista da categorização”, não sendo tão incomum no Antigo Regime, detentores de títulos em estado de empobrecimento⁵⁷³.

Era realizada a doação de uma determinada porção de terras, e depois colocava-se as circunvizinhas à disposição de compra. Existiria uma estratégia nas vendas, como as realizadas pela família de Antônio Pinto e pelo capitão Jorge Ferreira? Mesmo não encontrando um padrão generalizado para outras transações envolvendo o mosteiro e os vendedores de terras, nota-se, pelo menos no caso das duas famílias, que a venda foi favorável pelo interesse do mosteiro em obter terras vizinhas às que foram adquiridas anteriormente por meio de doações.

Analisando as compras, verifica-se que das setenta e três transações efetuadas pelo mosteiro no período de 1606 a 1797, 75,3% foram de propriedades rurais e 24,6% de bens urbanos. Isto aponta claramente para o interesse do mosteiro em investir em bens rurais. A despeito de seus rendimentos com bens urbanos durante o século XVIII serem maiores que os advindos de suas fazendas e sítios, o mosteiro apresenta preocupação com a acumulação de bens fundiários em áreas não urbanas. Pode-se explicar parte do desinteresse do mosteiro pela compra de bens urbanos, pois havia outra forma de obtê-los sem gastos. Muitas casas e terrenos foram adquiridos através da herança dos monges. Além disto, em Portugal não era comum a Ordem investir em propriedades urbanas, sendo a grande aposta em áreas rurais, principalmente por meio da exploração indireta de produtos cerealíferos.

A grande concentração de compras de bens urbanos feitas pelo mosteiro restringe-se as décadas de 1660 e 1680, período que Antônio Carlos Jucá de Sampaio aponta como de forte atuação dos senhores de engenho no mercado urbano do Rio de Janeiro⁵⁷⁴. Isto demonstra o quanto a instituição monástica estava alinhada as lógicas locais.

A venda que Anna da Silva fez ao mosteiro em 30 de abril de 1695 é um exemplo da complexidade que poderia existir nos trâmites de uma transação de terras. Nesta data, Antonio

⁵⁷² AMSBRJ. Doc. 154-4. Escritura de compra e venda de terras que fizeram entre si Jorge Ferreira, o Velho, e o Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro em 23 de novembro de 1591.

⁵⁷³ HESPANHA, António Manuel. A mobilidade social de Antigo Regime. *Tempo*, Niterói, vol.11. n. 21., p. 121-143, Jul. 2006.

⁵⁷⁴ SAMPAIO, op. cit. p. 213-214.

da Silva Dutra, procurador e filho da vendedora, compareceu à botica do mosteiro, onde se encontrou com o tabelião Luis Lopes de Carvalho, com o abade frei João Monteiro de Santana e com as demais testemunhas. A venda era de três sítios em Campos dos Goitacazes e currais com cento e quatro cabeças de gado vacum e cinquenta cavalgadas, cujo valor total ficara estipulado em 1:302\$000. Uma venda de Anna da Silva para o mosteiro já tinha sido efetuada em 1692, sob os cuidados do tabelião José Corrêa Ximenes, mas ambas as partes não estavam satisfeitas, fazendo-se necessária uma nova escritura de “distrato e outra transação e amigável composição desistência e novo trato de venda”. Nesta nova escritura o mosteiro acertou a forma como pagaria a viúva. No ato seriam pagos 500\$000, o restante seria distribuído no mês de agosto dos anos seguintes sob a quantia de 300\$000 até o quitamento⁵⁷⁵. O parcelamento do pagamento aponta para a existência de relações pessoais entre a família de Anna e o mosteiro.

O que se nota ao observar as compras de terrenos pelos beneditinos é uma tentativa de dar coerência ao “jogo de retalhos” formado por inúmeras doações de terras desconexas. Nesse esforço também se empreendiam trocas. O abade Bento da Cruz, por exemplo, “aumentou a fazenda de Maricá com uma sorte de terras onde chamam Nuan por troca que fez de uma morada de casas com o licenciado Clemente Martins de Matos por escritura de 12 de agosto de 1672”⁵⁷⁶.

Analisando condições específicas de uma região no Antigo Regime, o historiador italiano Giovanni Levi, propôs uma chave interpretativa para formação de preços de terras em determinadas sociedades pré-capitalistas, onde as condições existentes na comunidade ditavam a formação do valor dos bens, “e não somente fruto do jogo impessoal da demanda e da oferta de bens escassos”⁵⁷⁷.

É possível lançar mão da proposição de Levi, buscando um melhor entendimento das relações entre compradores, vendedores e preços de terras. Assim, percebemos que minimamente os preços, e principalmente as formas de pagamento, estavam sujeitos ao *status* do vendedor. A variação dependia, entre outros aspectos, se os vendedores eram capitães falidos ou parentes de indivíduos nesta situação, como as viúvas, e se possuíam alguma estabilidade garantida por instituições. Enfim, se não estavam desesperados para vender. Cremos que estes aspectos influíram no preço das terras vendidas aos mosteiros. Todavia, para constituição de uma hipótese mais consistente deste aspecto seria necessário um estudo

⁵⁷⁵ II LTM RJ, p. 24-26.

⁵⁷⁶ Dietário/ RJ, p. 35.

⁵⁷⁷ LEVI, op.cit., p. 147 -148.

aprofundado da formação dos preços em cada capitania, o que, a olhos vistos, fugiria do escopo deste trabalho. Mas, além das relações pessoais nas transações, outras duas características merecem menção. A primeira é o uso de dinheiro de contado nos pagamentos efetuados pelo mosteiro, inclusive com várias alusões à circulação de moedas de prata em uma sociedade, que segundo uma tradição historiográfica, possuía uma crise aguda de moeda circulante. Uma instituição religiosa, graças às doações e esmolas recebidas, tinha condições de amearhar determinado cabedal em moeda sonante, e nesse sentido tornar-se um ponto na circulação. A outra característica percebida diz respeito ao significativo número de mulheres que venderam ao mosteiro, principalmente as que eram viúvas. Como vimos, algumas estavam em recolhimentos. Eram mulheres que tentavam garantir a subsistência fazendo transações com o mosteiro, comportamento similar ao que destacamos anteriormente ao tratar das doações. Nem todas as propriedades dos beneditinos foram doadas ou compradas. Muitas foram transmitidas de outra forma.

4.3 Com algum grande proveito

A entrada em um mosteiro não implicava o desligamento do monge de sua família externa aos muros claustrais. Inúmeros são os exemplos da continuidade dos vínculos dos monges com seus familiares consanguíneos, mas um em especial favorecia o mosteiro – a transmissão de legados. Nas constituições da Ordem de São Bento ficava expresso que só se aceitasse “alguma pessoa da qual resulte algum grande proveito à província do Brasil em tal caso o padre provincial dê conta a Nosso Reverendíssimo”⁵⁷⁸. A diretriz não é clara no que concerne a “algum grande proveito”, todavia, ao observarmos, em outra oportunidade, o grande número de noviços oriundos das “principais famílias da terra”, não é difícil inferir que os bens destas famílias poderiam fazer parte deste qualificativo no momento da admissão⁵⁷⁹.

Sobre o sistema de herança na América portuguesa a historiografia dispensou certa atenção⁵⁸⁰. Esta forma de transmissão de bens tornou-se uma importante chave para compreensão de estratégias familiares no Antigo Regime, principalmente a partir dos estudos de Giovanni Levi. Em *A herança imaterial*, Levi analisou as lógicas em que as práticas de

⁵⁷⁸ Bezerro I. Mosteiro de Pombeiro, 22 de agosto de 1602. f. 246 v. [grifo nosso]

⁵⁷⁹ SOUZA (2007), op. cit.

⁵⁸⁰ Cf. SAMPAIO. op. cit.; METCALF, Alida C. Fathers and sons: the politics of inheritance in a colonial Brazilian township. *Hispanic American Historical Review*. Duke University Press, vol. 66. n. 3, p. 445-484, 1986.

transferências de bens estavam mergulhadas, e para isso ampliou a noção de família para grupos não co-residentes, grupos que formavam alianças e relações “fictícias”⁵⁸¹. Nos legados, Levi encontrou comportamentos articulados com a finalidade de perpetuar a família, diminuindo as incertezas do dia-a-dia e garantindo certa previsibilidade. A herança poderia até ser imaterial, como o título expõe, mas nem por isso era de pouca valia. Analisar as heranças, como mostrou Levi, é uma boa abordagem para se esmiuçar relações sociais estabelecidas.

Em Portugal, agiam diferentes lógicas no momento da distribuição dos recursos dos entes falecidos. Margarida Durães, baseada em estudos de Jorge Dias, divide a metrópole geograficamente: ao sul do Tejo, o sistema seria igualitário, havendo, portanto uma fragmentação dos bens, e o contrário ocorreria ao norte do mesmo rio⁵⁸². Nas terras da Maia e em Santo Tirso, predominaria o sistema de sucessão beneficiada, onde apenas um herdeiro receberia o legado. Em contraste, a região de Guimarães e de Braga apresentaria um sistema igualitário de repartição da herança. Importante salientar que é desta região que partiram consideráveis levas de monges para a América portuguesa, muitos na companhia de suas famílias. Ainda a respeito desta localidade, cabe destacar que a Câmara do Porto, em 24 de outubro de 1697, expondo uma prática recorrente, fez a seguinte queixa,

Levam as Religiões importantes fazendas nas legítimas dos Religiosos e Religiosas que extraídas do poder dos vassallos, lhes diminuem os cabedais, acrescentando-os às Religiões, as quais, se tiveram diferente economia, seriam hoje senhoras de todos os bens deste Reino: deve resolver-lho que as Religiões não herdem dos religiosos, impetrando-se breve do Papa, sendo necessário⁵⁸³.

Tal reclamação expôs um costume que se perpetuava no Reino e em suas extensões – um modelo comportamental que perdurava.

Cobrando o período entre 1654 e 1793, é possível contabilizar trinta e seis heranças de monges que foram consideradas significativas pela própria comunidade do Rio de Janeiro. Outros bens eram transmitidos, mas não eram considerados tão expressivos, como garfos de prata, livros, tecidos e alguns objetos de uso pessoal. Estes bens eram leiloados entre os próprios monges.

⁵⁸¹ LEVI, op. cit.

⁵⁸² DURÃES, Margarida. Necessidades económicas e práticas jurídicas: problemas da transmissão das explorações agrícolas. *Ler História*. nº 29, p. 67-88, 1995.

⁵⁸³ RIBEIRO, João Pedro. *Dissertações Cronológicas e Críticas Sobre a História e Jurisprudência Eclesiástica e Civil de Portugal*. Lisboa: Academia das Ciências de Lisboa, 1810. Tomo I. p. 372.

Como vimos, o mosteiro do Rio de Janeiro usufruiu muito com a entrada de frei Francisco de Jesus Vilalobos na Ordem. Nascido na mesma capitania e filho de André da Silveira Vilalobos e Isabel de Souto Maior, “nobres pelas suas famílias”, frei Francisco já tinha sido sacerdote secular e jesuíta antes de procurar os beneditinos, em 1665. Ao entrar no mosteiro fez um testamento entregando a instituição tudo o que possuía: “um bom partido na Pavuna, perto de Camorim, com trinta escravos e quatro moradas de casas na cidade e muita prata que se aplicou para a sacristia”⁵⁸⁴. Ele cumpria o que rege a Regra em seu capítulo 59, na determinação dada aos que estão chegando: “façam a doação das coisas que querem dar ao mosteiro”⁵⁸⁵. No entanto, frei Francisco não esqueceu seus parentes, a quem deixou uma casa de sobrado na rua Direita, e pensão de missas rezadas na igreja do mosteiro⁵⁸⁶.

Frei Cristóvão de Cristo, natural do Rio de Janeiro e filho de pais “nobres, ricos e virtuosos” morreu, em 1716, com setenta e cinco anos de idade. O mosteiro recebeu da legítima de seus pais aproximadamente 5:700\$000, uma quantia extraordinária, contando com um engenho de nome Moriquipari que foi vendido posteriormente⁵⁸⁷. Outro monge que contribuiu de forma generosa para o patrimônio do mosteiro foi frei Jacinto da Trindade, descendente dos “nobres dos mais distintos da terra”. Professou no Rio de Janeiro, no ano de 1664. Tornou-se mestre de noviços e administrador das fazendas de Campos, Maricá e Vargem. O mosteiro recebeu seu espólio em 1721, que contava com terras em Maricá, chamadas Barras Vermelhas e um curral de gado em Campos dos Goitacazes⁵⁸⁸.

De frei Ignacio do Rozario, oriundo do Porto, o mosteiro herdou, em 1747, quinze casas de moradas⁵⁸⁹. Mais um vultoso legado deixou frei Francisco de São José, natural de Valença do Minho e filho de D. Simão Pereira de Castro e D. Tereza Brandão de Castro. Frei Francisco, em 1771, deixou ao mosteiro, após quarenta e oito anos de hábito, “além de umas casas boas de sobrado na rua dos quartéis, e duas térreas com seus sótãos na rua da Prainha, ficou também um sítio, ou fazenda no Iguaçu com trinta e oito escravos, gados, e cavalgaduras necessárias para fábrica de telha que rende anualmente mais de quatrocentos mil reis”⁵⁹⁰. Seu caso demonstra que mesmo avançando o século XVIII, período marcado por políticas regalistas, as instituições religiosas continuavam amealhando bens das legítimas de seus membros.

⁵⁸⁴ AMSBRJ – Testamento nº 951-4. Transcrito em: SILVA-NIGRA (1950), op. cit. p. 259*.

⁵⁸⁵ RB, p. 127.

⁵⁸⁶ Dietário/ RJ, p. 139.

⁵⁸⁷ Ibid., p. 148.

⁵⁸⁸ Ibid., p. 152.

⁵⁸⁹ Ibid., p. 168-169.

⁵⁹⁰ Ibid., p. 187.

Ao analisar as formas não mercantis de acumulação e transmissão de riqueza na sociedade do Rio de Janeiro, entre 1650 e 1750, Antônio Carlos Jucá de Sampaio destacou o caso de Francisco de Seixas, falecido em 1730. Este membro da elite da capitania investiu incisivamente na carreira eclesiástica de seu filho, João de Seixas da Fonseca, monge beneditino. Existia uma “clara estratégia de ascensão social” nesta família, a partir de casamentos e do investimento feito para que João de Seixas ascendesse na carreira⁵⁹¹. Por outro lado, pode-se inferir que o mosteiro também ganhou muito com a entrada do filho de Francisco Seixas. Frei João de Seixas tornou-se Bispo de Areopoli, e quando faleceu, em 5 de março de 1758, deixou para o mosteiro, além da honra de ter um membro de tal envergadura,

de seu espólio perto de três mil cruzados em dinheiro, líquido da despesa de seu funeral, e legados: uma boa livraria, ainda que pequena, vários escravos, e gado que se retiraram de suas fazenda da Bica, a qual se vendeu por quatro mil cruzados, que os deixou como legado, no patrimônio da Capela de N. Madre S. Gertrudes, a quem sempre venerou com especial culto, concorrendo todos os anos com avultadas esmoladas para a sua festa⁵⁹².

Um contraponto é oferecido pelo caso de frei José de Jesus, que doou seus direitos na legítima materna aos seus irmãos. Neste caso, “o doador, ao ingressar na Ordem de São Bento, abria mão da possibilidade de produção de sua própria descendência, pelo menos legítima, e, além disso, passava a ter sua sobrevivência garantida pela Ordem”, de acordo com a conclusão de Sampaio⁵⁹³.

Apesar da prática deste tipo de transmissão estar mais bem documentada para o mosteiro do Rio de Janeiro, acreditamos que era comum também a outros cenóbios. Tais heranças apontam o quanto a instituição estava inserida na sociedade e como as famílias estavam embaraçadas – familiares consanguíneos e familiares espirituais contribuíam para que a Ordem aumentasse as posses de terras, gado, casas e escravos.

4.4 Cativos da Religião

A chegada de mão de obra escrava aos portos da América portuguesa só se deu de forma significativa a partir da segunda metade do século XVII, como pode ser notada no

⁵⁹¹ SAMPAIO, Antônio Carlos Jucá de. A produção política da economia: formas não-mercantis de acumulação e transmissão de riqueza numa sociedade colonial (Rio de Janeiro, 1650-1750). *Topoi: Revista de História*. Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em História Social da UFRJ/ 7 letras, 2004, vol.4, n. 7, p. 276-312. jul - dez, 2003. p. 302 - 303.

⁵⁹² Dietário/ RJ. p. 176.

⁵⁹³ SAMPAIO (2003), op. cit. p. 295.

gráfico que exhibe o desembarque de africanos nas principais regiões da América entre 1526 e 1850, apresentado por Luiz Felipe de Alencastro⁵⁹⁴. Isto significa também que mediante a necessidade de braços para o cultivo das enormes extensões de terras, os cativos, antes deste momento, eram índios. Cada vez mais a historiografia tem lançado atenção ao papel dos indígenas na constituição de escravarias extensas nos momentos iniciais do extrativismo e mesmo ao longo da formação de engenhos⁵⁹⁵. Nas propriedades dos beneditinos a situação não foi diferente.

Como vimos no segundo capítulo, alguns “benfeitores” da Ordem contavam com estes religiosos para implantação de uma política menos obstrutiva aos seus interesses no que dizia respeito ao uso da mão de obra indígena. Salientamos ainda que, não obstante a retórica missionária, na prática os monges não se comprometeram com nenhum grande projeto de evangelização do gentio e receberam cativos em doações e heranças de outros vassalos. Enfim, não havia nada que impedisse os religiosos de São Bento de utilizarem o trabalho dos índios em suas lavouras e hortas.

Em São Paulo, mais precisamente em Sorocaba, John M. Monteiro salienta que as autoridades municipais lançaram mão de uma legislação repressora na tentativa de controlar os cativos indígenas. Como exemplo, analisando os fragmentados registros da Câmara, Monteiro apontou que o maior número de queixas eram relacionadas às desordens causadas por índios da Ordem de São Bento. Ainda de acordo com os dados pesquisados pelo historiador, em 1672 o casamento de Pedro Leme da Silva foi atrapalhado por uma briga entre os índios dos beneditinos e os “negros” de Jacinto Moreira Cabral. Três anos depois, os herdeiros do fundador de Sorocaba e benfeitor dos monges, Baltazar Fernandes, reclamavam dos prejuízos que os índios deram ao estragarem as lavouras da família⁵⁹⁶. Estas querelas, além de revelarem o papel da Câmara como mediadora e pacificadora, salientam as possibilidades de indisposição que os beneditinos poderiam ter com outros vassalos de suma importância, afinal deveriam responder pelas atribulações perpetradas por seus cativos. Em outras regiões, os monges também usaram a mão de obra do gentio da terra.

Possuímos algumas informações sobre as formas de aquisição para constituição desses plantéis. A Ordem adquiriu índios por meio de legados, como vimos em diversos exemplos e

⁵⁹⁴ ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo, 2000. p. 43.

⁵⁹⁵ MONTEIRO (2005), op. cit.; RICUPERO, Rodrigo. Poder e patrimônio. O controle da administração colonial sobre as terras e a mão de obra indígena. In: MELLO e SOUZA, Laura de; FURTADO, Junia Ferreira; BICALHO, Maria Fernanda (Org.). *O governo dos povos*. São Paulo: Alameda, 2009. p. 355-370.

⁵⁹⁶ MONTEIRO (2005), op. cit. p. 175-176.

por meio de compra, participando, inclusive, da distribuição dos apresamentos. Esta maneira de conseguir escravos pode ser notada na *Informacion sobre los excessos que cometieron en las reducciones de la Companhia de Jesus los portugueses que a ellas fueron con Antonio Raposo Tavares*, precisamente, em 17 de setembro de 1629, no depoimento do marinheiro Bastião Farinha, de 25 anos:

Perguntado ele testemunha pelo conteúdo na petição dos suplicantes, disse que sabe pelo ver, que no navio de frei Paulo, secretário que foi do inquisidor onde vieram os frades de São Bento *vieram vinte e cinco pessoas do gentio da terra pequenos e grandes, machos e femeas que os trouxeram ao Rio de Janeiro o padre frei João Pimentel da Ordem de São Bento* e dizia que são dos que vieram este ano do sertão em companhia do Capitão Antônio Raposo Tavares, e mais disse o que sabe por vir da dita nau de Santos ao Rio de Janeiro⁵⁹⁷.

O mencionado frei Paulo muito provavelmente era o secretário na visitação do Santo Ofício ao Rio de Janeiro, empreendida pelo licenciado Luís Pires da Veiga, em 1627⁵⁹⁸. Não possuímos nenhuma informação precisa sobre demais ações deste monge. Já o citado frei João Pimentel era natural de Portugal, filho do fidalgo da Casa Real Pedro da Rocha Pimentel, proprietário de vários prazos em Ribatejo. Foi pároco em São Paulo entre 1608 e 1616. No Rio de Janeiro ocupou o mesmo cargo, chegando a vigário geral, em 1628. Voltou ao mosteiro de São Paulo para ocupar o cargo de presidente entre 1630 e 1633. Frei João estreitou os vínculos da Ordem com os apresadores, e inseriu-a em um dos raros exemplos, de acordo com John Monteiro, da ação do sertanista Raposo Tavares no comércio intercapitanias⁵⁹⁹. Não foi um caso isolado.

Em 1668, frei Mauro da Trindade Vieira foi ao sertão “em companhia dos sertanistas que costumavam ir todos os anos ao gentio”, sua intenção era trazer algumas “peças” para o hospício que os beneditinos tinham em Sorocaba. Mas sua aventura não acabou bem, pois foi surpreendido por dois “bugres brabos da nação Caiapó” que o mataram⁶⁰⁰.

Como salientamos no segundo capítulo, os monges de São Bento possuíam profundos vínculos com os apresadores de índios. Ao que parece, estas ligações iam além do

⁵⁹⁷ *Annaes do Museu Paulista* - tomo primeiro. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1922. p. 245.

⁵⁹⁸ GORENSTEIN (2005), op. cit. p. 60.

⁵⁹⁹ MONTEIRO (2005), op.cit. p. 77.

⁶⁰⁰ BPMP. MS 370. “Notícias do Mosteiro de Sorocaba” enviadas a Academia Real de História Portuguesa em 1734. f. 58v.

recebimento de donativos. Os beneditinos eram acusados de receberem o “produto” do saque feito a um aldeamento jesuíta, acirrando ainda mais as disputas entre as ordens religiosas⁶⁰¹.

Deter-nos-emos aos dados oriundos do mosteiro do Rio de Janeiro, pois são os que possibilitam informações mais consistentes sobre o assunto. Como se pode perceber nos apontamentos dos Estados referentes aos anos de 1648 a 1652, a Ordem possuía plantéis mistos em suas propriedades. Neste período, “morreram dezoito negros de Guiné entre os quais foi um aleijado e dois velhos”. Somente no engenho de Iguaçu, morreram dez peças e três crianças do gentio da terra. O mosteiro investia para dar conta das terras que constantemente recebeu durante o século XVII: “Compraram-se *quarenta e três escravos de Angola e gentios da terra* e um cabra que sabe ler e escrever os quais se repartirão pelas fazendas e para as obras, custaram os comprados um conto oitocentos e quarenta mil reis”⁶⁰².

Na fazenda de Guaguaçu, região de Guapimirim, no fundo da Baía da Guanabara, os beneditinos possuíam vinte e cinco gentios da terra que trabalhavam ao lado de trinta peças de gentio da Guiné e crioulos mulatos, e vinte e oito escravas da Guiné, entre elas, “Domingas, Vitória, Juliana, Luiza nova, Helena mulata doente e velha, Esperança, Maria crioula”. Ao que parece, a propriedade prosperava, pois o administrador informou que “ficam para esta safra vinte tarefas de canas pouco mais ou menos e trinta e quatro para a safra do ano que vem [1653]. Ficam plantadas roças de mantimentos que podem ter vinte e quatro mil canas para sustento da gente da fazenda”. Além disto, plantou-se um arrozal com cento e trinta alqueires com casca⁶⁰³.

Entre 1652 e 1657, o mosteiro adquiriu quarenta e uma peças da Guiné e ainda recebeu duas negras do espólio de Paula Rangel, mãe de frei Diogo da Paixão Rangel. Chama a atenção a distribuição de determinados ofícios: “Diogo cozinheiro, José Mulato, rapaz, Domingos mulato carreiro, Miguel da terra carreiro, Matheus da horta, Pascoal mulato e sua mulher Maria Cassandra com duas filhas e um filho, Maricota, Benta, mais três ferreiros, João da terra e Bastião barbeiro, o lavrador Antônio da terra e sua filha Isabel”⁶⁰⁴. Neste mesmo recorte temporal, mas nas propriedades de Iguaçu, ficaram quarenta e quatro negros, sendo dez da terra e quarenta e seis negras, sendo duas da terra, além de vinte e duas crianças e

⁶⁰¹ É preciso atentar para o fato de que o carregamento de gentio chegou ao Rio no momento em que frei João estava em plena disputa com um jesuíta pela manutenção do cargo de Vigário. ARAÚJO, J. de Souza A. Pizarro de. *Memórias históricas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Imprensa Régia, 1820. tomo I. p. 40-41.

⁶⁰² ADB-CSB 134. p. 27

⁶⁰³ ADB-CSB 134. p. 31-32.

⁶⁰⁴ ADB-CSB 134. p. 51

“rapazes”. Esta escravaria dava conta dos noventa e oito bois e das trinta e cinco tarefas de cana, assim como da produção de cachaça.

Nos dados referentes a 1657, nota-se a formação de uma rede familiar, contando, inclusive, com alianças matrimoniais de cativos de procedências diferentes. Foi o que ocorreu com Maria índia da terra e Mingote negro, na fazenda da Ordem em Cabo Frio. Maria tinha sido trocada por Valeria da terra, que por sua vez foi adquirida por herança da mãe de frei Bernardo. Registrou-se também a presença de uma Antonia da terra acompanhada de sua filha Izabel. Em outro engenho havia duas “mamalucas”⁶⁰⁵, a viúva Angela e sua companheira de cativo Bento⁶⁰⁶.

O uso da mão de obra dos gentios da terra foi prolongado nas propriedades da Ordem de São Bento no Rio de Janeiro. A legislação apregoava a liberdade dos índios, mas “o uso e costume da terra” ditava a prática da escravidão⁶⁰⁷. No começo do século XVIII, mais precisamente em 1706, o rei informou ao governador, indicando uma prática costumeira, que vinha recebendo diversas queixas “que os religiosos de São Bento tem muitos Índios em suas fazendas afastados daquela parte em que possam ter o parto espiritual, *usando deles como cativos* e contra aquela boa forma tão recomendada nas provisões, regimentos e minhas leis, a favor da liberdade”⁶⁰⁸. A determinação vinda do Reino era de que os índios fossem retirados dos “ditos sítios, lugares, ou fazendas onde estão”.

Paulatinamente escravos africanos e seus descendentes compuseram as escravarias beneditinas. A historiografia brasileira tem incorporado cada vez mais a constituição da família escrava no Brasil em suas temáticas. Todavia, os esforços são concentrados nos plantéis do final do século XVIII e principalmente nos do século XIX. Os pesquisadores que se dedicam à temática são unânimes em salientar a dificuldade de se encontrar documentação para períodos anteriores a estes⁶⁰⁹.

Para os plantéis da Ordem de São Bento, pelo menos nas propriedades do Rio de Janeiro, é destacável a presença da formação de famílias escravas em meados do século XVII, precisamente nos estados que cobrem os anos de 1648 a 1660. Isto é perceptível, por

⁶⁰⁵ “Mamelucos” era designação dada aos descendentes de brancos com índios. Sobre a categoria, ver: VAINFAS (2000), op. cit. p. 365-366.

⁶⁰⁶ ADB-CSB 134, p. 51

⁶⁰⁷ MONTEIRO, John. O escravo índio, esse desconhecido. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. (Org.). *Índios do Brasil*. São Paulo: Global, 1998. p. 111.

⁶⁰⁸ AHU-CU, cód. 224, f.136. [grifo nosso]

⁶⁰⁹ SLENNES, Robert. *Na senzala, uma flor: esperanças e recordações da família escrava*. Brasil, Sudeste, século XIX. Rio de Janeiro, Ed. Nova Fronteira, 2000.; FLORENTINO, Manolo; GÓES, José Roberto. *A paz das senzalas. Famílias escravas e tráfico atlântico*, Rio de Janeiro, c. 1790-c.1850. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997.

exemplo, na documentação referente a 1652, quando o monge que registrava os bens do mosteiro deixou anotado que na fazenda de Inhumerim ficaram vinte e seis escravos, dentre eles “Alvaro e sua mulher, Francisco e sua mulher, Domingas e seu marido, Pedro e sua mulher, Antônio e mulher, Manuel da terra e sua mulher”⁶¹⁰. Ao todo esta propriedade contava com nove casais e dois viúvos, ou seja, mais da metade da escravaria havia contraído matrimônio. Logo abaixo de seus nomes foram contabilizadas onze crianças, o que aponta a reprodução dos cativos.

Nos currais de Maricá ficavam dezessete escravos, tomando conta de duzentas e setenta e cinco cabeças de gado, sendo casais, “Diogo e sua mulher, Manuel e sua mulher, Jorge e sua mulher, cinco filhos de Diogo e duas filhas, filho de Jorge de doze anos”⁶¹¹. Nos anos subsequentes, nas propriedades beneditinas, ficam mais perceptíveis numerosas alianças matrimoniais ocorrendo entre os escravos e a consequente reprodução endógena.

No centenário da abolição, D. Mateus Rocha procurou justificar a escravidão no mosteiro e impôs críticas a Jacob Gorender e a Manuela Carneiro, que afirmavam a existência de um criatório de escravos pertencente ao mosteiro⁶¹². Analisando o período entre 1652 e 1710, Stuart Schwartz, ao contrário de D. Mateus, salientou que existia um alto número de crianças nos engenhos beneditinos, chegando a 24%. Apesar de não apresentar exemplos substanciais, o autor afirmou que os beneditinos incentivaram a formação familiar⁶¹³.

O que observamos no estado do mosteiro do Rio vai, em parte, ao encontro da afirmação de Schwartz. Em 1657, a fazenda de Campos dos Goitacazes é indicada como a mais próspera, pois possuía oito mil e seiscentas e trinta e uma cabeças de gado, distribuídas em vinte currais. Entre adultos e crianças, existiam setenta e quatro escravos espalhados pelos mesmos currais. A população adulta era de quarenta e oito cativos, e destes, quarenta e dois eram casados e dois viúvos. A relação apresenta casais com respectivos filhos, como Manoel crioulo e sua mulher Úrsula e quatro filhos, Alexandre e sua mulher Vitória e duas filhas, João Rato e sua mulher Serafina e seus dois filhos. A maneira como era contabilizada a escravaria denota a reprodução endógena, pois ao tratar das crianças, o monge anotou: “crias macho 10, crias fêmeas 14”⁶¹⁴. Três anos depois, o número de cativos era de oitenta e nove. Mantinha-se a tendência de se ter um equilíbrio entre homens e mulheres, no total eram vinte

⁶¹⁰ ADB-CSB. 134, p. 32.

⁶¹¹ Idem.

⁶¹² ROCHA, Dom Mateus. Escravos e beneditinos. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. jan/mar. 1988. vol. 149. Nº 358. p. 16-21.

⁶¹³ SCHWARTZ (1988), op. cit., p. 293.

⁶¹⁴ ADB-CSB 134. p. 56.

e três casais. Infelizmente o número de crianças por casal não é especificado como na relação anterior. No entanto, ficou registrado que sete casais possuíam filhos. Neste mesmo período, no engenho de Guaguaçu, encontrava-se um número semelhante de escravos. O monge que fez a anotação deixou escapar um interessante deslize: “ficam neste engenho noventa peças, digo, almas de escravos”⁶¹⁵. O lapso corresponde ao tratamento cristão que deveria ser dispensado ao cativo – almas, e não peças – haja vista tratar-se do plantel de uma ordem religiosa⁶¹⁶. Acompanhando a tendência observada, dos noventa cativos, trinta e quatro eram casados. É confirmada a presença de crianças, mesmo que o número não seja especificado, contabilizando-se, inclusive, filhos de solteiros. A tendência do equilíbrio da quantidade de homens e mulheres formando casais pode ser vista em outras duas propriedades: Cabo Frio, com sete currais, contabilizando quatrocentas e oitenta e três cabeças de gado e seis casais de escravos, exatamente a metade dos escravos da propriedade; e os currais de Maricá, com trezentas e dezenove cabeças de gado e quatro casais de escravos com seus filhos⁶¹⁷.

O costume dos monges estadistas detalharem a composição da escravaria, infelizmente, durou pouco. Todavia, de forma menos minudenciada, temos dados do Estado de 1663 a 1666, durante o abaciado de frei Leão de São Bento, o último a fornecer a quantidade de escravos. Neste relatório, ficou registrada a compra de vinte e sete cativos e o recebimento de trinta “peças” de heranças. É possível perceber que o engenho de Guaguaçu aumentou o número de escravos para cento e quinze, sendo trinta e três “crias”, assim como a fazenda de Campos, com cento e seis cativos em seus currais⁶¹⁸.

Pela necessidade de amplas áreas para a formação de pastos, os currais distanciavam-se significativamente uns dos outros, característica que trazia complicações quanto ao domínio sobre a escravaria que labutava nessas unidades. Na documentação analisada não foi possível localizar sequer um indivíduo com a designação de feitor atuando nestes currais⁶¹⁹.

De acordo com Schwartz, os beneditinos incentivaram o equilíbrio numérico dos sexos e a conformação familiar no intuito de promoverem uma política moralizante, mas também

⁶¹⁵ Ibid., p. 75.

⁶¹⁶ Sobre a forma cristã em que a escravidão foi enquadrada, ver: VAINFAS, Ronaldo. *Ideologia e escravidão*. Os letrados e a sociedade escravista no Brasil colonial. Petropolis: Vozes, 1986.; MARQUESE, Rafael de Bivar. *Feitores do corpo*, missionários da mente. Senhores, letrados e o controle de escravos nas Américas, 1660-1680. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.; ZERON, op. cit.

⁶¹⁷ ADB-CSB 134. p. 55.

⁶¹⁸ ADB-CSB 134. p. 96-97.

⁶¹⁹ No final da década de 1970, Jacob Gorender assinalou a improcedência de afirmações sobre a incompatibilidade, dada a precária vigilância, da existência de currais de gado com o trabalho escravo. Gorender observara que feitores escravos mantinham a mão de obra sob forte controle. GORENDER, Jacob. *O escravismo colonial*. São Paulo: Ática, 1978.

como uma estratégia significativa, haja vista que o vínculo instituído pela família inibia fugas e indisciplinas⁶²⁰. Concordamos com o historiador. Todavia, há uma característica importante a ser assinalada no que diz respeito a essas famílias. Pelo que percebemos na documentação, os núcleos de escravos casados e os respectivos descendentes gerados encontravam-se sobretudo no trabalho em currais de gado. Pela manutenção tão prolongada da constituição de famílias em currais, pode-se inferir que os beneditinos, mais do que o uso de feitores escravos, souberam tirar proveito da fixação de grupos familiares nas áreas de criação de gado.

No importante engenho de Iguaçú, nos serviços braçais do eito também havia um equilíbrio de gêneros entre os cativos. No inventário realizado na “entrega que fez o padre frei Francisco das Chagas da fazenda do Iguaçú ao padre frei Rozendo do Rosário na era de 1685”, foram registrados quarenta e oito cativos, sendo vinte e sete do sexo feminino e vinte um do masculino⁶²¹. Gentios da terra não estão registrados. Isto não significa, como salientamos, que os beneditinos abriram mão deste tipo de cativo, mas que em suas fazendas começava a prevalecer o africano e seus descendentes. Ao lado dos nomes arrolados foram registradas as ferramentas utilizadas pelos escravos, apontando assim suas respectivas funções, entre eles: Isabel de enxada e foice, Suzana de enxada e André machado e foice. Somente dois cativos tinham um ofício mais especializado: os mulatos Thomas e Romano, ambos carpinteiros.

Descendentes de escravos do mosteiro também deixaram registros, como Theodoro de Aguiar, que testando em 12 de agosto de 1743, indicou a possibilidade de ascensão;

Declaro que sou natural desses Campos dos Goytacazes filho natural de André de Aguiar e de Catherina da Rocha escrava de São Bento todos já defuntos. (...) Declaro que os bens que possuo são os seguintes: dois escravos um por nome Domingos e outro do mesmo nome e mais uma mulatinha por nome Brizida. (...) Declaro que a meu escravo Domingos dando por si o seu valor meus testamenteiros lhe passarão carta de alforria e não dando seu valor se venderá a que mais der⁶²².

Difícil presumir como se davam as relações dos monges com seus escravos, para além de possíveis formas de tratamento. Os beneditinos não produziram tratados para justificarem a

⁶²⁰ SCHWARTZ (1995), op. cit. p. 293.

⁶²¹ Em 1943, quando transcreveu o documento, D. Clemente salientou que o mesmo estava “quase aniquilado pela traça”. Infelizmente, ao emprendermos pesquisa no Arquivo do Mosteiro do Rio de Janeiro não foi possível encontrar tal fonte, cumprindo-se o que foi preconizado pelo beneditino. SILVA-NIGRA, D. Clemente Maria da. A antiga fazenda de São Bento em Iguaçú. *Revista do SPHAN*, nº 7, Rio de Janeiro, 1943, p. 269-270.

⁶²² AMSBRJ. Arm 2; Gav. B Doc. 938-4. Testamento de Theodoro de Aguiar. 12 de agosto de 1743.

escravidão ou manuais para o trato da escravaria, como fizeram os jesuítas⁶²³. No entanto, possivelmente, existia uma hierarquização entre os escravos que trabalharam nos engenhos e currais da Ordem e os que labutaram nos espaços dos mosteiros com ofícios mais específicos, inclusive com afazeres considerados “artísticos”. A existência de famílias escravas também aponta para relações mediadas por condicionantes moralizados/moralizadores, com ênfase nas práticas sacramentais, incluindo o batismo. A presença de escravos durante os sacramentos e a evangelização dos mesmos é ressaltada como atributo positivo de certos monges em seus dietários. Frei Gonçalo, que morreu em 1636 no mosteiro de Salvador “cumpria com as obrigações pertencentes ao seu estado, não deixando de ouvir missa todos os dias, obrigando juntamente que também a ouvissem escravos que com ele trabalhavam”⁶²⁴ e frei Manoel, morto no mesmo mosteiro em 1639, “por sua conta corria ensinar a doutrina aos escravos, o que fazia com muita diligência todas as madrugadas”⁶²⁵.

Além disto, em diversas situações, como ainda analisaremos, os religiosos envolvidos em conflitos com outros vassalos, contaram com escravos armados em sua companhia, o que demonstra, minimamente, o grau de fidelidades existente entre eles. Caso exemplar desta confiabilidade pode ser notado ao final do século XVII, em data indeterminada, quando frei José Bueno da Luz, natural de São Paulo e professo na mesma localidade, “como era parente dos Buenos, uma das principais daquela capitania, e que no primeiro descobrimento do ouro tinham ido muitos dos seus parentes foi mandado pelo prelado daquela casa com escravos aos descobrimentos a fim de aumentar o mosteiro, que era pobre”⁶²⁶. Ouro, religiosos e escravos, combinação no mínimo intrigante. Pereceram todos os escravos que acompanharam o monge. Em 1703, frei José morreu no Rio de Janeiro vitimado pelo mal das bexigas. Deixou registrado o monge que escreveu seu dietário: “o sucesso foi contrário ao desejo”⁶²⁷. Outros sucessos não foram tão contrários assim, e mereceram registros em local específico.

⁶²³ Sobre a produção letrada jesuítica na justificativa do sistema escravista escravaria, ver: VAINFAS (1986), op. cit.; MARQUESE, op. cit.; ZERON, op. cit. Sobre a família escrava em uma fazenda inaciana, ver: ENGEMANN, Carlos. *De laços e nós*. Rio de Janeiro: Apicuri, 2008.

⁶²⁴ Dietário/ BA. p. 80.

⁶²⁵ Ibid., p. 81.

⁶²⁶ Dietário/ RJ. p. 143.

⁶²⁷ Idem.

4.5 “Estados”: dispositivo de comunicação

A mão de obra escrava era, sobretudo, alocada nas propriedades rurais. Além dos currais de gado, os beneditinos detinham engenhos de açúcar em Pernambuco, Paraíba, Bahia e Rio de Janeiro. Entre as ordens religiosas, a dos jesuítas era a única que rivalizava com a dos monges no que se refere ao número de propriedades rurais, ultrapassando-a em diversos aspectos quantitativos⁶²⁸. Entretanto, como destacou Stuart Schwartz, os engenhos beneditinos tinham significância no panorama econômico e social da América portuguesa⁶²⁹.

As propriedades dos monges eram bem administradas, angariando elogios até dos inicianos, como o fez Belquior Pires. Este padre, em correspondência enviada da Bahia em 26 de fevereiro de 1662 aos seus superiores em Roma, informou que os jesuítas entendiam muito pouco de fazendas, tendo “pouca inteligência delas” e que alguns padres enviavam a Roma apenas informações concernente ao espiritual, à observância, e se abstinham de comunicar as “coisas temporais”. Enquanto isto,

Os frades Bentos tem um engenho não real porque não é de água como o nosso, juntamente beneficiam um grande partido de canas que nele moem suas, e com o açúcar que fazem e vendem tem feito sua igreja; e não fazendo as mais obras sem pedirem esmolas para elas, como nós fazemos. Por que luz aos bentos, e por que tem rendimentos de seu engenho; e nós não?⁶³⁰.

Na resposta ao seu questionamento, padre Belquior sintetiza a comparação entre as formas de administração das duas ordens: “Porque é o seu governo [dos beneditinos] melhor que o nosso, e trazem as suas fazendas beneficiadas, e bem providas do necessário, por isso tiram delas proveito, e nós [jesuítas] das nossas tiramos muita miséria”⁶³¹. Segundo Stuart Schwartz, “Durante a disputa por este engenho (Sergipe do Conde) entre os jesuítas da Bahia e os de Lisboa, levantou-se a acusação de que os administradores enviados por Portugal eram inexperientes na condução de empresas agrícolas escravistas e que, quando esses homens finalmente conseguiam aprender alguma coisa, eram substituídos por outros sem experiência”⁶³².

Os beneditinos eram preocupados com suas lavouras e propriedades. Tal cuidado transparece logo no começo da constituição de 1618, “como a conservação da vida monástica

⁶²⁸ ALDEN, op. cit.

⁶²⁹ SCHWARTZ, Stuart B. Os engenhos beneditinos do Brasil colonial. *Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano*. Recife, vol. LV, p. 29-51, 1983.

⁶³⁰ ARSI, BRAS 3 (II). Correspondência do padre Belchior aos seus superiores. Bahia, 26 de fevereiro de 1662, f.4.

⁶³¹ Idem.

⁶³² SCHWARTZ (1995), op. cit. p. 198

depende dos bens temporais, é necessário que os capítulos gerais, prelados e conventos tenham cuidado deles, principalmente dos imóveis”⁶³³. Nota-se uma diferença em relação ao negócio jesuítico cuja principal preocupação era a demanda das missões e aldeamentos⁶³⁴. Entre os beneditinos era a “própria vida monástica” o que estava em jogo. Nesse sentido, instrumentos de controle foram cuidadosamente recomendados: “para que todos os bens dos mosteiros assim temporais como espirituais se conservem bem, sejam determinados, que todas as escrituras, contratos, privilégios, títulos e direitos que pertençam ao convento se guardem com cuidado no cartório, por onde, em cada mosteiro haverá particulares escritórios, armários, e caixas em que tudo isto se feche”⁶³⁵. Até mesmo o tempo correto da colheita da cana era recomendado, quando a produção deveria render o máximo de sumo. Esse cuidado indica, portanto, como o centro decisório da Congregação podia estar a par das mais ínfimas práticas efetuadas nas propriedades da Província do Brasil.

Stuart Schwartz salientou o fato da administração beneditina ser mais organizada, fazendo com que estes religiosos auferissem mais lucros que os jesuítas. O que o historiador afirma vai ao encontro do que o padre Belchior informava a Roma.

Os jesuítas constituíram outra ordem que na América portuguesa investiu em engenhos de açúcar⁶³⁶. Stuart B. Schwartz ao pesquisar os engenhos do recôncavo baiano, seguindo os indícios de Rae Flory, constatou que os pertencentes aos religiosos, jesuítas e beneditinos, eram os mais produtivos da região. Os inacianos eram, entre os religiosos, os maiores senhores de engenho do recôncavo, contando com seis unidades produtivas em determinados momentos. No Rio de Janeiro, a maior fazenda jesuítica era a de Santa Cruz, com uma expressiva criação de gado vacum⁶³⁷.

Dois engenhos eram responsáveis pela produção beneditina na Bahia, o engenho de São Caetano e o engenho de São Bento das Lajes. Nesta capitania, Schwartz encontrou um padrão de rendimento parecido com os engenhos do mosteiro do Rio de Janeiro – cerca de 30% a 40% da receita anual dos beneditinos vinha de seus engenhos⁶³⁸. Em Pernambuco, os beneditinos contaram com três engenhos, que não eram tão produtivos quanto os da Bahia,

⁶³³ ADB, MS. 159. f. 202v

⁶³⁴ Sobre o assunto, ver: CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil (1580-1620)*. EDUSC: Editora da Universidade do Sagrado Coração, 2006.

⁶³⁵ ADB, MS 159. f. 221.

⁶³⁶ CODES, Rosa María Martínez de. Los Jesuítas brasileños y la agricultura de la caña entre la economía profana y la finalidad misional. *Revista Complutense de História das Américas*, 1998, nº 24, 69-85. ALDEN, op. cit.

⁶³⁷ Sobre a trajetória desta fazenda, ver: ENGEMANN, op. cit.

⁶³⁸ SCHWARTZ (1995), op. cit. p. 93.

mas que não deixaram a desejar, principalmente no final do século XVIII e início do seguinte, quando auferiram ganhos expressivos para os cofres dos monges⁶³⁹. As características gerais dos engenhos dos monges de São Bento sugerem que eram bem administrados, conferindo ao açúcar, na metade do século XVII a fundamental fonte de rendas dos religiosos em duas importantes capitâneas (Gráficos de entradas em anexo).

Schwartz, assim como outros historiadores que dedicaram atenção à administração dos bens temporais dos monges, não levou em consideração diversos aspectos de um importante *corpus* documental – os “Estados” – aspectos como a existência de uma rede creditícia, a população dos mosteiros, as distribuições dos recursos, enfim, os nomes e estratégias por trás dos números.

No dicionário de Raphael Bluteau, “Estado” é, antes de tudo, relacionado à situação econômica, “estado de uma coisa, de um negócio, da fortuna de uma pessoa”⁶⁴⁰. Citando Cícero diversas vezes, Bluteau salienta, entre outros possíveis sentidos, o campo semântico de “estado” amalgamado a governo dos negócios. Os “Estados” beneditinos, produzidos a cada três anos, constituíam um instrumento da administração exercida pela cabeça da Congregação, Tibães. Não por acaso, tal documentação encontra-se hoje em Braga, muito próximo do referido mosteiro. As informações eram preciosas para o bom governo das casas além-mar, e instituíam uma memória econômica dos mosteiros, pois através delas podiam ser corrigidos os andamentos de recursos mal distribuídos e podiam ser cobrados os que deixaram dívidas nos anos anteriores.

O que era necessário informar? O “estado” de um mosteiro era um dispositivo fundamental nos circuitos formais de informação entre a província do Brasil e as autoridades monásticas em Portugal. Tal instrumento já era utilizado pelos diversos mosteiros do reino como canal de comunicação com o abade geral. No entanto, uma diferença crucial dos mosteiros dos trópicos diz respeito as informações relativas aos seus engenhos e fazendas, contando com a produção de açúcar e os números da escravaria. Analisando os “estados” produzidos no século XVII, em que pesem as diferenças entre os mosteiros das capitâneas diversas, temos a impressão que a noção de crescimento da ordem na América portuguesa, incluindo sua inserção em diversas instâncias era o que se desejava apresentar, ou o que era mais esperado pelo centro da Congregação. O esforço nesse sentido, é sempre ressaltado: “proveram-se estas fazendas e currais de todo o necessário com tanta abundância que além dos salários dos feitores e outros gastos estão no livro do gasto postos quinhentos e tantos mil réis”⁶⁴¹. Também havia espaço para demonstrar o quanto os monges se

⁶³⁹ SCHWARTZ, (1983), op. cit., p. 37.

⁶⁴⁰ BLUTEAU, op. cit. vol. III. p. 301-302.

⁶⁴¹ ADB-CSB 134, p. 27.

esforçavam na concepção de um local onde pudessem exercer plenamente a vivência monástica, incluindo seu conhecido apelo à prática da leitura – a *lectio divina*⁶⁴²: “Na livreria [o abade] pôs seis tomos de frei Gil, Bíblia e concordância, a Glosa ordinária moderna, o Sol do Ocidente, um volume com a primeira e segunda parte de nossa chronica beneditina, outro volume da beneditina, sete processionários, três rituais, cadernos de nossa ordem, seis tomos de leis, quatro regras em português”⁶⁴³.

Em algumas informações dos estados é possível mapear determinados circuitos de mercadorias, interesses e vínculos:

Na frota que daqui [Rio de Janeiro] partiu em 10 de agosto da era corrente [1666] mandamos a Pernambuco a Pantaleão Carneiro dos Santos empregar em açúcar 47\$885 procedidos de uma letra que nos mandou de Angola João Alvarez – mais o procedido de uma moleca por nome Maria que em Angola custou 15\$000 – mais o procedido por outra moleca por nome Polônia que custou em Angola 16\$000 as quais chegaram vivas em Pernambuco, livres de fretes e direitos a mão do sobredito a quem ordenamos remetesse tudo a Lisboa ao padre procurador geral da Província⁶⁴⁴.

Os interesses dos beneditinos, com participação no negócio escravista, estavam presentes em vários espaços do Império português: Angola, Rio de Janeiro, Pernambuco e Lisboa.

Os estados informavam mais. A formulação geral do documento é muito simples: um cabeçalho com as informações do abade que estava deixando o governo e do que o sucedia, seguindo então um resumo de como se encontrava “a casa”, com as pendências assinaladas. Logo após, anotava-se o “Estado” do triênio propriamente, com os depósitos, as “descargas” (gastos), “dívidas que devem a casa”, “dívidas que a casa deve”, as obras realizadas e as condições dos engenhos e fazendas. Ao final, eram registrados os “estadistas” como no referente ao mosteiro do Rio de Janeiro entre 1648 e 1652:

o qual estado referido atrás em treze folhas e meia nós os padres frei Leandro de São Bento, prior deste mosteiro, e frei Simão de São Bento fizemos bem e fiel muito conforme ao que se nos deu notícia e vimos por nossos olhos pelos juramentos que nos foi dado conforme nossas leis⁶⁴⁵.

Nos registros encontramos as assinaturas de outros monges que serviam como testemunhas.

Os gastos, denominados “descargas”, deveriam ser responsabilidade do “padre gastador”. Com anuência do abade, a distribuição dos recursos era de sua alçada. Nos

⁶⁴² Sobre a prática da leitura entre os monges do Rio de Janeiro, ver: SOUZA (2007), op. cit.

⁶⁴³ ADB-CSB 134, p. 49.

⁶⁴⁴ Ibid., p. 97.

⁶⁴⁵ ADB-CSB 134, p.38.

“Estados”, principalmente os do Rio de Janeiro, pois são os mais detalhados, é possível saber de forma específica o gasto com os gêneros alimentícios. Entre 1652 e 1657, este mosteiro gastou 51\$820 com peixe salgado e 469\$940 com azeite doce. Mas o produto da alimentação mais dispendioso foi o vinho, sendo gastos 1.427\$000, quantia um pouco menor do que foi empregado na compra de quarenta e uma peças da Guiné ao custo de 1.531\$000. Em período mais curto, de 1652 a 1656, o mosteiro da Bahia gastou 935\$540 em azeite doce e, 3.280\$385 em vinho, mais que o dobro que o mosteiro do Rio de Janeiro. Neste período, o gasto com vinho no mosteiro da Bahia ultrapassou os 2.749\$900 gastos na compra de escravos. O gasto com vinho acompanha a tendência geral do consumo deste gênero⁶⁴⁶. Produto importantíssimo na alimentação e na pauta de exportação de Portugal, o vinho não podia faltar na mesa das grandes casas portuguesas⁶⁴⁷.

O mosteiro da Bahia, mais importante da América portuguesa e com maior número de monges, sempre com cerca de cinquenta religiosos de acordo com os relatos⁶⁴⁸, era o que mais gastava. Nos “Estados” é perceptível que a porcentagem maior ficava por conta do consumo de alimentos da casa, como os cerca de 35% no mosteiro do Rio de Janeiro no período analisado, sendo que o segundo maior gasto, 20%, ficou com o pagamento de serviços.

A alocação dos recursos, tendo a manutenção da casa em primeiro lugar, encerra uma lógica que acompanha a conservação da posição social da instituição (Gráficos de gastos em anexo). Consumo e distinção andam juntos. Não obstante seguindo uma regra que recomendava a moderação nas porções diárias –“Porque nada é tão contrário a tudo o que é cristão como os excessos na comida”⁶⁴⁹–, na mesa de uma casa religiosa que se tornava portentosa, não poderia faltar bacalhau, doces, queijos, carnes, azeites e especiarias, mesmo que isso gerasse dívidas.

⁶⁴⁶ SILVA, José Ribeiro da. *O vinho como mantimento quotidiano. Regulamentação do seu comércio na cidade do Porto (séculos XVI-XVII)*. Disponível em: <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/8268.pdf>. Acesso em: 11 de agosto de 2008.

⁶⁴⁷ A exportação do vinho português causou, inclusive, desavenças atlânticas, tamanha importância do produto. Cf. CURTO, José C. Vinho verso cachaça: A luta luso-brasileira pelo comércio do Alcool e de escravos em Luanda, c. 1648-1703. In: PANTOJA, Selma; SARAIVA, José Flávio Sombra (Org.). *Angola e Brasil nas rotas do Atlântico Sul*. Bertrand Brasil, p.69-97.

⁶⁴⁸ É difícil inferir a população dos mosteiros. Pouco ficou registrado sobre este aspecto e, além disto, a população era muito fluida por conta do constante trânsito dos religiosos. Mesmo assim, graças aos Estados, é possível inferir a quantidade de religiosos em alguns períodos. Entre 1648 e 1660, o mosteiro do Rio de Janeiro tinha trinta e dois religiosos. ADB-CSB, 134, p. 38, 61, 62 e 88. O mosteiro da Bahia tinha quarenta religiosos em 1654 e cinquenta entre 1663 e 1666. ADB-CSB, Cód. 37, f. 42v. e CSB 136, p. 70. As demais casas tinham que ter pelo menos doze religiosos para serem consideradas abadias. As presidências tinham um menor número de monges.

⁶⁴⁹ RB, Cap. 39.

Os monges contavam com o auxílio da Coroa no provimento de vinhos. É o que deixa entrever a petição dos religiosos da Bahia, em 24 de janeiro de 1646, em que solicitavam que o rei cumprisse a mercê que costumava fazer e enviasse vinte pipas de vinho, cerca de oito mil quatrocentos e oitenta litros⁶⁵⁰. Livre dos impostos, como queriam os solicitantes, tal produto era bem valioso.

O pagamento de serviços era outro gasto comum (Gráficos de gastos em anexo). O total pago pelo mosteiro do Rio de Janeiro entre os anos de 1652 e 1657 foi de 2.321\$425, mais do que os 1.333\$186 gastos na compra de casas e terras. Uma miríade de ofícios é exposta na contabilidade. Os monges conviviam com trabalhadores diversos, como médicos, barbeiros e cirurgiões que auferiram 294\$305, caldeireiros e tanoeiros que receberam 112\$350 e músicos que ganharam 115\$060. O maior gasto entre os serviços foi dos salários de letrados, oficiais do mosteiro e feitores que juntos receberam 1.455\$660. Nos “Estados”, ao longo dos triênios há a permanência de redes de serviços especializados que garantiam a manutenção dos mosteiros. Também desta forma eram criadas dívidas, como veremos mais adiante. Estes trabalhadores eram empregados nas várias obras que foram efetuadas, sobretudo, ao longo do século XVII, nas igrejas e nos espaços claustrais como os refeitórios, as celas, as salas capitulares, entre outros espaços que possibilitavam as sociabilidades dos religiosos⁶⁵¹.

Para manutenção do negócio açucareiro e criatório, uma quantia considerável era investida nas unidades produtivas. Eis um dos aspectos do “beneficiamento” monástico elogiado pelo jesuíta Belchior Pires. Beneficiar, tinha o sentido de aumentar o cultivo e a produção de um modo geral, e foi exemplificado por Bluteau através de um trecho do Castrioto Lusitano: “A terra foi correspondendo com os frutos à esperança com que a beneficiavam os moradores”⁶⁵². A terra também correspondeu “à esperança” dos beneditinos.

Entre 1657 e 1660, o mosteiro do Rio de Janeiro empregou 696\$420 em provimentos das fazendas e gado, uma quantia pequena se comparada ao gasto em pães e biscoitos no mesmo período. Mas nessa conta não entraram o pagamento de salário dos feitores, a compra de escravos, a compra de terras e o carroto de gado. O que fica claro nos estados, principalmente os dos mosteiros do Rio de Janeiro, Bahia e Pernambuco é a estratégia de

⁶⁵⁰ Arquivo Histórico Municipal de Salvador. Fundação Gregório de Matos. Provisões do Governo e do senado (1642-1648). Registro de uma petição dos padres de São Bento. fls. 252-253.

⁶⁵¹ Para uma apreciação detalhada da arquitetura beneditina na América portuguesa, ver: SILVA-NIGRA (1950) op. cit.; LINS (2002), op. cit.; Para uma análise dos usos sociais dos espaços do mosteiro beneditino do Rio de Janeiro, ver: SOUZA (2007), op. cit.

⁶⁵² BLUTEAU, op. cit. vol. II. p. 101.

alocar parte dos recursos para as unidades produtivas, em beneficiamentos constantes, conforme os ganhos com açúcar e com o gado aumentavam. Mas é difícil mensurar a porcentagem exata destinada aos engenhos e fazendas, pois as anotações não as especificam e as entradas confundem-se ao longo dos triênios. Mesmo assim, conseguimos uma aproximação das lógicas de alocação dos recursos para o beneficiamento das propriedades, observáveis nos gráficos em anexo.

Para levar adiante um negócio como o açucareiro era necessária a inserção em uma rede de créditos. Em sociedades do Antigo Regime, instituições religiosas tinham uma posição privilegiada na rede creditícia⁶⁵³. Ordens regulares levavam vantagem no momento de pedir emprestado, pois ofereciam garantias mais seguras de pagamento. Devido a sua respeitabilidade institucional geravam maior confiabilidade do que um indivíduo só. Além disto, também como credores, os regulares vinculavam-se a outros vassalos. Muitos iam à sombra dos mosteiros pedir emprestado, mesmo que fossem produtos. Todavia, há de ser considerado o impedimento de empréstimos a juros acima dos comuns 5%, pois seria considerado pecado de avareza. Como crédito, consideramos as dívidas anotadas nos estados depositados no Arquivo Distrital de Braga, dando particular atenção aos diferentes grupos que se envolveram com a instituição.

A hierarquia do crédito é exposta pelos qualificativos que identificavam os devedores e os fiadores. Entre os que deviam aos mosteiros, são apontados desde membros de elites, com os designativos de “general”, “capitão” e “tenente”, muitos donos de engenhos, ao mais despossuído, como um ermitão da Bahia e um forro no Rio de Janeiro, passando por outros religiosos, carpinteiros, pedreiros, tanoeiros e viúvas. Há uma diferença perceptível entre os credores e os fiadores. Se entre os credores há um equilíbrio numérico das categorias

⁶⁵³ No que se refere aos sistemas de créditos envolvendo mosteiros e conventos e as elites coloniais, devemos mencionar que são abundantes os estudos para a América hispânica. Cf. GUNNÁRSDOTTIR, Ellen. The convent of Santa Clara, the elite and social change in eighteenth century Querétaro. In: *Journal Latin American Studies*. Cambridge: Cambridge, University Press. n. 33, p. 257-290, mai. 2001; BURNS, Kathryn. Nuns, Kurakas and credit: the spiritual economy of seventeenth-century Cuzco. In: *Colonial Latin American Review*, v. 6, n. 2, p. 185-203. Oxford: Carfax, 1997; VON WOSEBER, Gisela. *El crédito eclesiástico en Nueva España, siglo XVIII*. Mexico City: Universidad Autónoma de México, 1994; SERRERA, Ramón María. El convento de Caracas y el crédito agrario en el nacimiento de la economía del cacao en Venezuela (s. XVII). In: *Actas del I Congreso de la Orden Concepcionista* (vol.1), 1990. p. 537-554. Para a América portuguesa, entretanto, contamos com poucos estudos sobre o assunto, destacando-se a pioneira pesquisa que a historiadora Susan Soeiro fez sobre o Convento do Desterro em Salvador. Soeiro destacou a ligação entre o prestígio e a entrada em uma instituição religiosa ao analisar casos de membros da elite baiana que enviaram suas filhas para o convento do Desterro. Cf. SOEIRO, Susan. The social and economic role of the convent: Women and nuns in Colonial Bahia, 1677-1800. *The Hispanic American Review*. Duke University Press, vol. 54, n. 2, p. 209 – 232, May, 1974.

hierárquicas, entre os fiadores a grande maioria é formada por estratos mais subalternos, com grande predominância de prestadores de serviço.

Ao mosteiro de Salvador, o capitão Pero de Lima devia 401\$000 em 1656, assim como o capitão Bernardo Vieira Ravasco que devia 380\$000 e possuía vínculos de gratidão com os beneditinos como salientamos⁶⁵⁴. Aliás, Bernardo Vieira será citado também nos triênios de 1657 a 1660 e de 1663 a 1666, sempre com a dívida de 380\$000, sinal de que continuou devedor durante este período. Entre 1657 e 1660, o mosteiro de Salvador carecia receber 845\$276 de seus devedores, entre eles, o capitão Pero de Lima devedor de 50\$000 e Domingos Barreto, identificado como “homem de gado de Sergipe”, que deveria pagar 60\$000. Neste mesmo apontamento, a confraria de Santo Amaro devia o valor de 19\$000 e um Pero de Andrade, “nosso curraleiro”, devia 12\$000⁶⁵⁵. Entre 1663 e 1666, as dívidas para com o mosteiro aumentaram significativamente, totalizando 3.616\$029, e as principais anotações, afóra a já citada dívida do capitão Bernardo Vieira, eram as do tenente Gonçalo Antonio de Brito que devia 400\$000 e André Dantas Rocha com o avultado montante de 1.200\$000⁶⁵⁶.

Para o mosteiro do Rio de Janeiro, foi possível acompanhar as dívidas entre 1648 e 1657, por tanto, por três triênios. A soma total entre 1648 e 1652 foi de 1.420\$370. Para a totalidade, colaborou a dívida contraída por um dos mais importantes membros da elite do Brasil, general Salvador Correia de Sá, devedor de 150\$000 e a de Baltazar Leitão, devedor de 90\$000. Como vimos anteriormente, ambos tinham outros vínculos com o mosteiro. Neste período, seis dívidas ao mosteiro envolveram o pagamento pelo gado, produto que fez Paulo Girão dever 72\$000⁶⁵⁷.

As irmandades também possuíam relação de crédito com a Ordem. Os mordomos de Monteserrate deviam 28\$000, os de Santo Amaro deviam 40\$000 e os de São Brás 16\$000⁶⁵⁸. A irmandade de Nossa Senhora do Rosário, do engenho de Guaguaçu, devia 70\$000 em 1657, período em que o total dos que deviam somou 2.914\$009⁶⁵⁹. Aparentemente, Paulo Girão conseguiu mais crédito, pois sua dívida saltou dos 72\$000 para 504\$050, todavia, tal situação não fora fruto de uma maior confiança do mosteiro no devedor, mas de duas sentenças contra

⁶⁵⁴ ADB-CSB. 136. p. 10.

⁶⁵⁵ Ibid., p. 37.

⁶⁵⁶ Ibid., p. 48-49.

⁶⁵⁷ ADB-CSB 134. p. 35-36.

⁶⁵⁸ Ibid., p. 36.

⁶⁵⁹ Ibid., p. 61.

ele movidas⁶⁶⁰. Treze entradas para este período diziam respeito às vendas de gado do mosteiro. No mesmo triênio, foram anotadas dívidas pelas compras de escravos, indicando que, esporadicamente, o mosteiro podia vender “peças”. Nesta situação, Simão Sutil devia 180\$000 pelos três escravos que comprou do abade frei Manoel Baptista⁶⁶¹. Também o negócio com o gado colocava muitos capitães como devedores dos monges. Nestas compras estava a do capitão Domingos Monteiro, que por oito novilhos devia 40\$000 e até o vigário geral devia 96\$000 de bois⁶⁶². Entre 1657 e 1660, o capitão Cristovão Lopes Leitão, anos depois proprietário de uma capela na igreja do mosteiro e pai de um monge, devia aos beneditinos a quantia de 46\$000, referentes aos oitenta couros que adquiriu. No mesmo triênio, Salvador Correia de Sá aparece como devedor de 136\$000 e mais 32\$000 em missas. São apontadas ainda as dívidas dos capitães Mathias de Mendonça, Gonçalo Figueira Tibão e Domingos Monteiro⁶⁶³.

Um grupo de dezessete devedores foi anotado. Deviam açúcares como promessa de esmolas para obras no mosteiro, ao todo vinte e quatro caixas. Para tal empreitada, o já citado Cristovão Lopes prometera quatro caixas de branco⁶⁶⁴.

O mosteiro também devia a muitos vassallos, das mais variadas matizes sociais, como destacamos. Mas não só indivíduos isolados esperavam receber da instituição. A Companhia Geral era uma instituição que concentrava o grosso das obrigações que os beneditinos contraíram. O mosteiro do Rio de Janeiro, por exemplo, devia entre 1648 e 1652, o valor de 64\$041 a esta associação⁶⁶⁵. Um valor bem acima deste, devia o mosteiro da Bahia no período entre 1652 e 1656, nada menos que 493\$000 e mais 309\$600 por seis pipas de vinho, uma de vinagre, um barril de azeite e um carregamento de bacalhau. A dívida com a Companhia, perfazia cerca de 34% das dívidas contraídas por este mosteiro no período⁶⁶⁶.

Foi possível verificar algumas ligações de parentesco entre os que tinham vínculos de crédito com o mosteiro e monges. Caso de Francisco Dias Frade que deveria receber do mosteiro do Rio de Janeiro 120\$000, que emprestou à instituição entre 1648 e 1652, poucos anos após seu filho, Mauro da Assunção, tornar-se monge⁶⁶⁷. O mosteiro da Bahia, entre 1663 e 1666, tinha um débito de 48\$000 com a sobrinha de frei Bernardo de Braga, que havia sido

⁶⁶⁰ Ibid., p. 59.

⁶⁶¹ Ibid., p. 60.

⁶⁶² Ibid., p. 59.

⁶⁶³ Ibid., p. 86.

⁶⁶⁴ Ibid., p. 86-87.

⁶⁶⁵ Ibid., p. 34.

⁶⁶⁶ ADB-CSB 136, p. 12.

⁶⁶⁷ ADB-CSB 134, p. 35.

abade em 1662⁶⁶⁸. Não foi possível notar a existência de uma rede que tivesse como lógica os vínculos parentais, mas acreditamos que seguindo esta tendência muitas obrigações de pagamento não foram registradas de maneira formal.

As dívidas efetuadas por conta da aquisição de escravaria também foram registradas. No triênio de 1657-1660, o mosteiro do Rio de Janeiro contraiu uma dívida de 20\$000 com Chrisostomo da Silva pela compra de um negro, 50\$000 com o capitão Gaspar Rodrigues por “peças”, e com Miguel Pires de Carvalho por dois negros, no valor total de 60\$980. No mesmo triênio, apontando a prática do uso de trabalho escravo alugado a outros vassalos, os monges pagaram 6\$040 que deviam a Isabel Rodrigues pelo trabalho efetuado por seu escravo no açougue da casa religiosa⁶⁶⁹.

Dívidas, inclusive além-mar, eram contraídas para compra da mão de obra que atuaria nos engenhos e fazendas da Ordem. O procurador dos beneditinos em Portugal, frei Gabriel do Rosário, deveria receber 900\$000 do mosteiro da Bahia pela compra de escravos, em 1663⁶⁷⁰.

Como uma instituição que possuía sua “cabeça” na região Norte de Portugal, não é de estranhar que os vínculos da ordem beneditina nos trópicos se estendessem a tal localidade. Todavia, com o tipo de pagamento efetuado nas obrigações, no caso de uma ordem religiosa, as relações tornam-se peculiares, pois colocavam os monges em contato com intermediários em uma rede extensa, usando o “produto da terra” como moeda.

As casas monásticas na América portuguesa tinham crédito no Porto, como demonstram os apontamentos do Rio de Janeiro e da Bahia. A casa do Rio de Janeiro, por exemplo, entre 1620 e 1623, devia 100\$000 ao procurador da Ordem no Porto, Francisco Álvares e, 190\$000 a Manoel Pires⁶⁷¹. Para o pagamento de tais dívidas, foram embarcadas na nau de Manoel Ramos cinquenta e duas arrobas de branco e dezoito de mascavado e na nau de Manoel Pires cinquenta arrobas de branco e quinze de mascavado. No estado de 1648 a 1652, ficou registrado que ao procurador dos beneditinos no Porto, João Alvares Guimarães, foi pago 84\$316⁶⁷². No estado de 1657-1660, João Alvares Guimarães ainda era procurador da “província do Brasil” em Portugal e recebeu sessenta e duas caixas de branco para pagamento de dívidas⁶⁷³. Entre 1663 e 1666, o procurador geral da província, frei Gabriel do Rosário, foi

⁶⁶⁸ ADB-CSB 136, p. 47.

⁶⁶⁹ ADB-CSB 134, p. 82-83.

⁶⁷⁰ ADB-CSB 136, p. 58.

⁶⁷¹ ADB-CSB 134, p. 4.

⁶⁷² Ibid., p. 14.

⁶⁷³ Ibid., p. 67.

recebedor de 529\$360 somados a quarenta e oito arrobas de branco, montante destinado ao pagamento de dívidas do mosteiro do Rio de Janeiro⁶⁷⁴.

Cabe destacar também a possibilidade das casas possuírem dívidas entre elas na própria província, como marca a cobrança feita em 1657 ao mosteiro do Rio de Janeiro, pela casa da Bahia, por uma dívida de 52\$000⁶⁷⁵. Havia ainda a possibilidade de relações creditícias dos mosteiros com seus próprios monges. Frei Leandro de São Bento e frei Fernando de São Bento deveriam receber do mosteiro do Rio de Janeiro, segundo registro de 1660, a quantia de 10\$070 e 87\$260, respectivamente, por empréstimos que a instituição fez aos monges⁶⁷⁶. O que demonstra que a posse individual de quantias não era tão restrita assim aos religiosos.

Embora não constitua uma singularidade das casas beneditinas na América portuguesa, as práticas creditícias possibilitam perceber o grau de inserção da instituição religiosa na sociedade. Em outras palavras, a identificação destes laços é fundamental no entendimento do quanto a Ordem na América portuguesa articulou-se com os demais vassallos em meados do século XVII. Não utilizamos uma metodologia serial na perspectiva de apreender determinadas lógicas. No entanto, ao focarmos nas relações de obrigações e confianças conseguimos elencar diversos grupos sociais que mantinham vínculos com os mosteiros e fizeram com que os religiosos cunhassem uma espécie de “memória da dívida”. O que gostaríamos de ressaltar é a extensão destes vínculos, não só espacialmente, cobrindo diversas capitânicas e até a região Norte de Portugal, mas também a extensão social, que contou com vassallos de variadas categorias.

4.6 Lavouras da Religião

Na interpretação de Eduardo Hoonart, as fazendas do clero constituíam uma forma de independência econômica, que as instituições encontraram frente à Coroa, criando possibilidades para uma “luta pela liberdade dos índios”. Como já salientamos, nem todas “as religiões” lutavam a favor da liberdade dos gentios com tanto afinco. De forma ainda mais clara, o autor expõe que: “As fazendas dos religiosos no Brasil, com todos os abusos que elas traziam consigo, sobretudo em relação à escravidão, devem ser compreendidas dentro da luta

⁶⁷⁴ Ibid., p. 91.

⁶⁷⁵ Ibid., p. 58.

⁶⁷⁶ Ibid., p. 84.

de libertação diante do padroado”⁶⁷⁷. Hoonart parece ter necessidade de justificar a empresa açucareira montada pelos religiosos e ignora que a Ordem não estava sob o jugo rigoroso do padroado régio, tendo inclusive que arcar com o pagamento de dízimos, como os demais vassalos.

A instalação de fazendas e engenhos fazia parte da própria estratégia de inserção da Ordem na América portuguesa. Constituir uma família monástica fora de Portugal lançou aos beneditinos um desafio que não tinha sido, e nem poderia ser, vislumbrado em um milênio de sua existência: a fabricação de açúcar e aguardente. Já que não eram mendicantes, adaptar-se à América portuguesa – obtendo uma considerável renda para a subsistência de uma casa com mais de duas dezenas de membros e para construção e manutenção de igrejas – fez com que os beneditinos se inserissem no negócio do “ouro branco”. Como vimos, não faltaram incentivos ao empreendimento.

Localidades das principais propriedades rurais dos beneditinos no Brasil (Séculos XVI-XVII)

	Bahia	Rio de Janeiro	Pernambuco	Paraíba	São Paulo
Engenhos	São Bento das Lages	Iguaçu, Campos, Camorim., Varge, Ilha do Governador	Mussurepe; Engenho Velho de Beberibe	Meriri; Cajabussú, Marahú	
Fazendas e sítios	Itapoam, Iraipe, Lage, rio São Francisco	Inhumerim, Guaguaçu	Itamaracá, Jagoaripe	Tambiá-grande	São Caetano
Currais	Vila Velha, Nossa Sra. da Graça, Tatuapara, Pitanga	Campos, Maricá, Cabo Frio			Tamanduatiy

Os beneditinos receberam por meio de heranças e doações os elementos básicos para iniciar uma empresa açucareira: terras e mão de obra. Mas uma questão crucial diz respeito à necessidade de experiência, pois como puderam os religiosos dar conta de um negócio tão complexo como a produção de açúcar e ainda obterem êxito? Não obstante a administração beneditina dos engenhos sempre ser citada como eficiente, não foram apontadas as possíveis condições que a possibilitaram. Acreditamos e tentaremos demonstrar que três aspectos concorreram para essa administração ser considerada competente: a ação de padres fazendeiros e de abades, o sistema normativo beneditino e o apoio da estrutura monástica.

⁶⁷⁷ HOORNAERT, op. cit. tomo II. v. 1. p. 37.

A constituição de uma fonte de renda baseada na exploração de propriedades rurais não era nenhuma novidade para os beneditinos. No entanto, em Portugal havia uma diferença crucial, pois o grosso da renda auferida era proveniente da administração indireta da produção cerealífera⁶⁷⁸. Na América portuguesa a forma indireta de administração através do arrendamento de terras coexistiu com a administração direta dos engenhos, pela atuação de “padres fazendeiros”.

Em uma gravura do século XVI, que circulou em diversos espaços da Monarquia Católica, é possível ver São Bento liderando monges em trabalhos no campo⁶⁷⁹. O grupo porta machados, pás e enxós. A iconografia vai ao encontro de um trecho da Regra de São Bento, que dita que, em situação excepcional, os monges deveriam trabalhar com as próprias mãos⁶⁸⁰. No Brasil, obviamente, quem realizava os trabalhos manuais eram os escravos, mas para os monges que estavam afastados do mosteiro, administrando engenhos, a injunção da Regra deveria servir de incentivo e alento.

Em relação à produtividade, as propriedades rurais dos beneditinos na Paraíba não eram tão expressivas quanto suas outras. No entanto, também representaram um significativo modo de inserção da Ordem na América portuguesa, assegurando sua fixação para além do rio Paraíba. Como se viu anteriormente, os monges contaram com a ajuda do governador e outros vassallos nas doações de importantes trechos de terras. As diversas compras efetuadas ao longo do século XVII denotam o interesse dos religiosos em investirem em terras na região. Ao todo foram cerca de seis compras estrategicamente executadas visando à produção de açúcar. Uma dessas aquisições foi realizada em 7 de janeiro de 1602, sendo Gaspar Cardoso o vendedor de trezentas braças, onde os monges formaram posteriormente um sítio denominado Tambiá-grande⁶⁸¹. Em 10 de abril de 1606, frei Matheus da Assunção comprou a Jerônimo Pardo um partido de canas no engenho de Afonso Neto⁶⁸². Em momento bem posterior, ainda há indícios de que os beneditinos insistiam no negócio açucareiro na Paraíba, pois em 11 de abril de 1643, Domingos Carneiro Sanches, ao fazer a contabilidade junto ao abade frei

⁶⁷⁸ MAIA, op.cit.; OLIVEIRA, op.cit.

⁶⁷⁹ Trata-se de uma gravura em metal do *Vita et miracula Sanctissimi Patris Benedicti*, editado em 1579, de Aliprando Capriolo, segundo desenho de Bernardino Passeri. São passagens da vida de São Bento, que ilustram a narração de Gregório Magno. Na gravura que apresenta o milagre da ressurreição de uma criança, vemos São Bento junto a outros monges. De acordo com a narrativa de Gregório Magno, São Bento estava no campo, trabalhando juntamente com outros monges. Esta cena indica, mesmo que não seja a principal intenção, o trabalho manual da comunidade sendo liderado por São Bento.

⁶⁸⁰ RB: 48, 8.

⁶⁸¹ CASTRO, op.cit., p. 121.

⁶⁸² Ibid., p. 123.

Plácido da Veiga, informa que o mosteiro é possuidor de um engenho de nome Meriri e que havia comprado um partido nas Barreiras pelo valor de 480\$000⁶⁸³.

Findando o século, mais precisamente em 1693, o mosteiro dessa capitania ainda recebeu o engenho de Cajabussú. Também nesse período o rio Paraíba trouxe prejuízos aos donos de engenhos, pois houve várias cheias, culminando em uma grande inundação motivo de preocupações de José de Jesus Maria, abade entre 1697 e 1700. No abaciado seguinte, sob o governo de frei José do Desterro, houve um grande esforço para reerguer o engenho do Marahú que já tinha mais de dezessete anos e dava sinais de exaustão. Interessante perceber que os registros assinalam que o empreendimento foi realizado graças ao empréstimo de “muitos mil cruzados” feito por Antônio de Sousa Moutinho. Nessa transação não houve cobrança de juros, “nem outro qualquer interesse”, e nem mesmo uma retribuição imaterial em forma de missas⁶⁸⁴. Ficou registrado que Antônio de Souza agiu dessa forma não por devoção aos santos, mas por amizade a frei José do Desterro, que já havia sido abade do mosteiro numa primeira ocasião, em 1692.

Dos doze monges administradores de fazendas presentes no dietário da Bahia durante o século XVII, apenas dois eram nascidos na América portuguesa; nove eram provenientes do Reino e um era de Hamburgo: frei João de São Bento Camuge, professo na Bahia, administrador da fazenda de Ilha Grande no Rio São Francisco. Frei João morreu distante do mosteiro e foi enterrado no convento dos franciscanos, em Penedo. Sua memória foi registrada como “religioso autorizado e naquelas partes adquiriu honra e *estimação de pessoas principais da terra* e de todos sempre foi tratado com respeito. Morreu em idade avançada, trabalhando para Deus e para nós”⁶⁸⁵. A administração do monge hamburguês era bem sucedida, pois seu companheiro, frei Alexandre de São Bento, natural do Reino, professo em Brotas e falecido em 1712, “todos os anos vinha ao mosteiro conduzir a boiada ou trazer em dinheiro o produto das ditas fazendas e consta em livros que em um ano trouxe seiscentos mil réis”⁶⁸⁶.

O auxílio das fazendas foi essencial nos provimentos, como é de perceber pela ação de frei Lourenço da Purificação, nascido em Salvador e professo no mesmo mosteiro e falecido em 2 de março de 1643. Em sua administração da fazenda de Itapoã, “mostrou o zelo que tinha para tratar os bens da Religião”, pois “ajudou muito o mosteiro, com socorro de farinha,

⁶⁸³ Idem.

⁶⁸⁴ Ibid., p. 128.

⁶⁸⁵ Dietário/ BA, p. 162.

⁶⁸⁶ Ibid., p. 162.

legumes e frutas que toda semana enviava a custa de seu trabalho e zelo”⁶⁸⁷. No cuidado com essa fazenda, frei Lourenço foi precedido pela administração de frei Agostinho da Piedade, falecido em 2 de abril de 1661, nascido em Portugal e professo na Bahia. O monge “assistiu muitos anos tanto zelo com que administrou os bens temporais como pela caridade com que tratava os escravos e vigilância com que assistia aos enfermos”⁶⁸⁸.

Mas de todos os monges que labutaram na administração de fazendas beneditinas na Bahia um se destacou: frei Paulo de Jesus, natural do Reino. Este religioso tomou hábito na Bahia e morreu durante o abaciado de frei Izidoro da Trindade, em 3 de agosto de 1668, quando contraiu uma moléstia sendo administrador do engenho da Praia. Mas muito antes de administrar esta propriedade, fundou o principal engenho dos beneditinos na Bahia, o engenho de São Bento das Lajes. Em seu dietário ele sobressai como o monge que idealizou o empreendimento, provavelmente com os devidos incentivos do abade que estava no cargo. Frei Paulo fez um empréstimo para iniciar o engenho em terras que foram doadas por Gonçalo Aenes, como deixa entrever a documentação: “se viu este mosteiro de posse de um engenho completo, acabado e *satisfeito todo o dinheiro que o padre fundador tinha tomado para o estabelecer*”⁶⁸⁹.

O engenho das Lajes, como era chamado, foi uma das principais propriedades dos beneditinos na América portuguesa, pelo menos no século XVII. Durante esse período não proporcionou prejuízos, representando quase 70% da renda do mosteiro na Bahia. Uma das estratégias foi diversificar a produção, com estável venda de aguardente e melado, que segundo Schwartz, diferenciava a administração beneditina da que era realizada pelos jesuítas⁶⁹⁰. Aliás, o mesmo autor salientou que entre os anos de 1652 e 1656 o engenho beneditino teve um retorno acima de muitos outros – cerca de 40,3%. Nessa ocasião, contando com oitenta e sete escravos, o engenho tinha uma média anual de 7.717\$000 de lucro, algo realmente significativo, pois os engenhos do mosteiro do Rio de Janeiro somente alcançavam esse rendimento em um período de cinco anos; e o famoso engenho da Companhia de Jesus, o Sergipe do Conde, amargava um saldo negativo, só obtendo um lucro expressivo no começo do século XVIII. Entre 1657 e 1660, a escravaria aumentou para cento e treze peças e a média do lucro anual caiu um pouco, mas mesmo assim foi de 4.687\$000. Schwartz afirma que o êxito dos beneditinos foi decorrente de três fatores: uma boa administração; um tratamento

⁶⁸⁷ Ibid., p. 84.

⁶⁸⁸ Ibid., p.88.

⁶⁸⁹ Ibid., p. 105-106.

⁶⁹⁰ SCHWARTZ (1995), op. cit. p. 202.

diferenciado da escravaria, incluindo taxas altas de fecundidade e baixas taxas de mortalidade; e uma economia dos gastos⁶⁹¹.

O engenho mais antigo e mais importante dos três que a Ordem possuía na capitania de Pernambuco era o de Mussurepe⁶⁹². Sua estrutura foi montada em terras adquiridas através de doações e compras no começo do século XVII. Na composição feita com Duarte de Albuquerque, datada em 12 de abril de 1627, ficamos a par das dificuldades enfrentadas pelos religiosos em sua administração. A distância de nove léguas da costa é apontada como um dos fatores negativos do dito engenho, gerando um gasto elevado no carreto do produto até o porto. Por isso, alegavam os religiosos, não havia lavrador que quisesse “tomar partido”, ou seja, o mosteiro não conseguia o essencial para a produção – a própria cana-de-açúcar. O fato é que o mosteiro ainda não tinha relações de obrigação com certos lavradores⁶⁹³. Situação diferente do mosteiro da Bahia, que agindo como lavradores fornecia cana até para o engenho dos jesuítas, em 1611⁶⁹⁴.

De acordo com o relato, o engenho de Mussurepe fazia pouco açúcar, nunca ultrapassando as três mil arrobas e às vezes fabricando apenas mil e quinhentas. Era considerado um molinete de bois, uma pequena moenda movida por tração animal. Em tais condições, os monges pediram e conseguiram pagar menos impostos sobre o embarque do açúcar. Comparável a outras propriedades de religiosos, realmente a produção desse engenho beneditino era ínfima no começo do XVII⁶⁹⁵. Todavia, os religiosos continuaram investindo em tal empresa.

Em 1630, quando iniciaram as investidas dos holandeses a Pernambuco, o engenho serviu como abrigo dos religiosos que se afastaram de Olinda⁶⁹⁶. Mas entre 1648 e 1651 o engenho também foi tomado pelos “inimigos hereges”⁶⁹⁷.

Em agosto de 1692, ficou registrado que o engenho de Mussurepe ainda era de grande interesse para os beneditinos. Nesse período, o abade frei Jerônimo de São Bento, nascido no Porto e com hábito em Salvador, mandou registrar os títulos de propriedade do dito engenho nos livros da Alfândega, para que os religiosos lograssem as “liberdades” que os senhores de

⁶⁹¹ Idem.

⁶⁹² Os outros dois engenhos, o São Bernardo e o Goitacá, foram engenhos importantes para o século XVIII.

⁶⁹³ Para uma análise minuciosa sobre a composição social e as relações dos lavradores de cana com os senhores de engenho, ver: SCHWARTZ (1995), op. cit. p. 247-260.

⁶⁹⁴ SCHWARTZ (1995), op. cit. p. 254.

⁶⁹⁵ Sobre os valores e produções do açúcar na região, principalmente na Bahia, ver: FERLINI, Vera. *Terra, trabalho e poder: o mundo dos engenhos no Nordeste colonial*. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

⁶⁹⁶ CMO. p. 60.

⁶⁹⁷ Ibid., p. 63.

engenho possuíam⁶⁹⁸. Veremos que estas “liberdades” se transformaram em campo de disputa por privilégios.

Em Pernambuco e na Bahia, a lavoura açucareira ganhou um relevo extremamente importante já no século XVII. No Rio de Janeiro, apesar da má qualidade do açúcar, o produto também acompanhou o crescimento perceptível nas outras capitanias (Gráficos VII -XI). Seu período de grande alastramento pode ser considerado o final do século XVI e início do seguinte.

Comparado à produção açucareira de Pernambuco e da Bahia, o Rio de Janeiro nos séculos XVII e XVIII realizou algo muito modesto. Na América portuguesa o negócio do açúcar iniciou-se entre 1530 e 1540⁶⁹⁹. Entre 1573 e 1583 a quantidade de engenhos “nordestinos” praticamente triplicou, indo de vinte e três para sessenta e seis; e entre 1583 e 1608 passou de sessenta e seis para setenta e oito. O fato é que em 1623, o “Nordeste” produziu 32.923 caixas de açúcar ao peso de vinte arrobas cada⁷⁰⁰. A região do recôncavo baiano mostrou-se ideal para a produção da cana, e em pouco tempo ocorreu um aumento das unidades produtivas. No século XVII, observa-se um aumento expressivo de engenhos nesta região, de cinquenta no ano de 1612 para oitenta em 1629⁷⁰¹.

João Fragoso afirma que camaristas, governadores e viajantes quase sempre concordavam que o solo da região da Guanabara era péssimo para o plantio da cana-de-açúcar⁷⁰². Mesmo não sendo a principal região produtora da América portuguesa, uma significativa indústria de “ouro branco” foi montada na capitania do Rio de Janeiro. Seguindo indícios da pesquisa empreendida por Mauricio Almeida de Abreu, que coletou dados relativos aos engenhos da capitania entre os séculos XVI e XVII, percebe-se o aumento estrondoso, com o salto de três engenhos em 1571 para cento e trinta e um na última década do Seiscentos⁷⁰³. Estes dados vão ao encontro dos relatos dos cronistas do período, principalmente frei Vicente do Salvador, e podem ser inseridos em uma conjuntura mais

⁶⁹⁸ CMO. p. 76.

⁶⁹⁹ SCHWARTZ (1995), op. cit., p. 31.

⁷⁰⁰ Cf. MELLO, Evaldo Cabral de. *Guerra e açúcar no Nordeste*, 1630-1654. São Paulo: Editora 34, 2007. p.76.

⁷⁰¹ *Ibid.*, p. 85.

⁷⁰² FRAGOSO (2007), op. cit., p. 99.

⁷⁰³ ABREU, M. de A. Um quebra cabeça (quase) resolvido: os engenhos da capitania do Rio de Janeiro, séculos XVI e XVII. *Scripta Nova*. Revista eletrônica de geografia y ciencias sociales. Barcelona: Universidad de Barcelona, 1 de agosto de 2006, vol. X, num. 218 (32). Disponível em: <http://www.ub.es/geocrit/sn/sn-218-32.htm>. Acesso em 22 de agosto de 2008.

ampla, onde a América portuguesa enquadrava-se cada vez mais aos negócios do Atlântico e o Rio de Janeiro tornava-se um importante ponto de confluência do Império português⁷⁰⁴.

Segundo João Fragoso, a economia no Rio de Janeiro, gerada a partir da produção da cana-de-açúcar, era “esquisita”, pois se baseava em engenhos de segunda categoria. O açúcar da capitania estaria sob “uma blindagem diante dos desassossegos do mercado internacional”, ou seja, os preços mantinham-se de forma artificial, com forte dependência dos desígnios políticos⁷⁰⁵. Nesta chave interpretativa, Fragoso aponta a importância das relações e vínculos que eram estabelecidos em torno da produção açucareira, onde “o engenho consistia de fato numa mercadoria especial, pois podia ser suporte de relações clientelares e de parentesco fictício entre senhores, lavradores, forros e escravos: leia-se de finas negociações entre diferentes estratos da sociedade dita sociedade americana”⁷⁰⁶. Seria este quadro também tecido pelos engenhos beneditinos da capitania?

No Rio de Janeiro, os beneditinos possuíam engenhos em Campos dos Goitacazes, Ilha do Governador, Iguassú, Camorim e Vargem. Nos registros dos estados nem sempre ficaram pormenorizados os dados referentes à produção canavieira de cada fazenda. Ao trabalhar com estes registros é preciso levar em consideração que o definido como “triênio”, na administração de um abade, não correspondia necessariamente ao período de exatos três anos. Alguns registros, como os de 1736 dizem respeito apenas a um ano. Além disso, existem lacunas entre os registros e alguns triênios simplesmente não aparecem na contabilidade, apesar da punição que pairava sob o abade que não as enviassem para Portugal. Luis Lizanti formulou tabelas com os dados sobre os rendimentos do mosteiro entre 1620 e 1793 e concluiu que a cana-de-açúcar era um importante produto nas receitas dos beneditinos⁷⁰⁷.

Entre 1620 e 1623, início da contabilidade, ou pelo menos o registro mais antigo encontrado, o açúcar respondia por 62% dos rendimentos, colocando 872\$990 nos cofres beneditinos, o restante, por exemplo, dividia-se entre a criação de gado, forros, o obtido na sacristia e os subsídios da Coroa, que neste período cobriram apenas 10,1% da receita. De acordo com a tabela nota-se que a participação do açúcar na economia beneditina do Rio de Janeiro sofreu várias flutuações, mas manteve-se relevante durante dois séculos. Outras

⁷⁰⁴ Luis Felipe de Alencastro fala em uma “colonização complementar”, onde o Brasil produzirá açúcar, entre outros produtos, e a África portuguesa entrará com a mão de obra cativa. ALENCASTRO (2000), op.cit. p. 35.

⁷⁰⁵ FRAGOSO (2007), op. cit. p. 101.

⁷⁰⁶ Ibid., p. 103.

⁷⁰⁷ LISANTI, Luis. Estratégia de gestão: um exemplo, Rio de Janeiro 1620/1793. *Estudos Econômicos*, p. 763-769, Nº 13, Departamento de Economia da Faculdade de Economia, Administração e Contabilidade da Universidade de São Paulo, 1983.

formas de rendimentos sobrepujaram a participação do açúcar na contabilidade beneditina, mas no final do século XVIII o produto ainda tinha fôlego para ser responsável por 32,5% da receita, depositando nos cofres dos monges o apreciável valor de 22.529\$575.

O primeiro e principal engenho dos beneditinos no Rio de Janeiro foi o de Iguaçu, construído entre 1613 e 1616, durante o abaciado de frei Bernardino de Oliveira, monge oriundo de Lisboa, e que já tinha sido procurador do mosteiro de Salvador entre 1609 e 1612, sendo, portanto, um religioso que entendia dos negócios da Ordem. Mas foi durante o abaciado anterior, de frei Ruperto de Jesus, natural de Lisboa e abade do mosteiro do Rio de Janeiro em 1600, amigo do governador Francisco de Souza, que as propriedades foram adquiridas. Do capitão Afonso de Albuquerque, conseguiu em 7 de junho de 1611, “as pontas e voltas do rio Iguaçu com os sobejos que houvessem”, com muitas lenhas e madeiras⁷⁰⁸. Dando prosseguimento à estratégia de montar um engenho na região, comprou de Tomé de Alvarenga e sua mulher setecentas e cinquenta braças de testada com mil e duzentos de comprimento, em 18 de abril de 1613, por 110\$000⁷⁰⁹.

No Rio de Janeiro foi possível, através do dietário, identificar vinte e quatro monges atuando na administração de fazendas e engenhos entre os séculos XVII e XVIII. Um deles laborou na fazenda Iguaçu e também no engenho das Lajes na Bahia, apontando que havia a possibilidade de um monge, nesta ocupação, ter experiências em locais variados na América portuguesa. Chamava-se frei Manoel da Luz, nascido em São João da Foz, no bispado do Porto, e noviço na Bahia em 1676. Ocupou o cargo de companheiro e secretário do provincial, prior, procurador geral da Congregação, e morreu no Rio de Janeiro com idade bem avançada em 1743⁷¹⁰.

Nos “estados” do mosteiro do Rio de Janeiro, só temos informações relativas a cinco triênios, e assim mesmo, cobrindo de forma espaçada os anos de 1620 a 1666. Mas como observou Luis Lisanti, são dados suficientes para perceber a importância da produção de açúcar na receita dos religiosos⁷¹¹. Entre 1648 e 1652, o valor obtido com o açúcar foi de 5.905\$100, suficiente para saldar as dívidas contraídas. No abaciado seguinte, entre 1652 e 1657, o mosteiro conseguiu angariar 7.562\$733, valor bem superior aos 2.970\$290 ganhos com a criação de gado. Todavia, mesmo sendo uma quantia significativa, a produção ficava bem abaixo da conseguida pelo mosteiro da Bahia no mesmo período, atingindo mais de

⁷⁰⁸ IV LTM RJ, p. 237.

⁷⁰⁹ Ibid., p. 238.

⁷¹⁰ Dietário/ RJ. p. 165.

⁷¹¹ LISANTI (1983), op.cit.

40.000\$000, em seu engenho de Lages. Essa diferença não deve ser atribuída a uma peculiaridade da administração beneditina, mas à conjuntura de uma maneira mais ampla, incluindo a qualidade do açúcar no Rio de Janeiro e sua inserção no mercado atlântico⁷¹². Adentrando o século XVIII, paulatinamente o valor do açúcar na receita dos beneditinos foi sendo superado pelo valor dos aluguéis de casas, mas os religiosos continuaram investindo em seus engenhos, demonstrando que outros valores, além do monetário eram também significativos, isto advindo do fato de serem senhores de engenhos – sem dúvida um aspecto aristocratizante.

O escoamento da produção açucareira provocava outras situações de vínculos entre os beneditinos e membros das elites locais. Eram transações que envolviam alta confiabilidade por parte dos religiosos e grande disponibilidade dos proprietários de embarcações. Não foi relatado o quanto tais proprietários lucravam com o frete do nobre produto.

Entre 1620 e 1623, os monges do Rio de Janeiro embarcaram noventa arrobas de açúcar branco e cento e oito de mascavado na caravela de Domingos Franco. No mesmo período, quarenta e cinco arrobas de branco e trinta e duas de mascavado foram embarcados na nau de Gonçalo Ramos, e João Maris Negrão levou para Lisboa sessenta e três arrobas de branco e dezesseis de mascavado. A estratégia era embarcar a produção em maior número possível de embarcações, não arriscando a concentração em uma única nau. Sinistros podiam ocorrer. No mesmo estado, foi anotado que as cinquenta arrobas de branco e cinquenta e uma de mascavado que levava a nau de Francisco Luis foram roubadas por holandeses.

A administração beneditina, assim como a de outras instituições religiosas que possuíam fazendas, contava com uma lógica que em comparação com as propriedades dos demais vassalos propiciava vantagem. Os religiosos possuíam mecanismos de auto regulação de forma mais complexa. Os abades, visitantes e definidores, entre outros, estavam sempre aptos a denunciar possíveis negligências administrativas, falhas e omissões. Como perspicazmente salientou um autor português oitocentista, em defesa dos religiosos: “estas propriedades sempre têm olhos e braços que as auxiliam, e por isso sempre rendem e se melhoram”⁷¹³.

Entre tais lógicas, nas disputas pelos interesses, os confrontos eram corriqueiros. Analisemos duas situações que incluíram uma polifonia bem complexa em seus

⁷¹² As diferenças entre os embarques do açúcar, no começo do século XVII, podem ser vistas em: JUCÁ, op. cit. p. 65.

⁷¹³ *Os frades julgados no tribunal da razão*. Lisboa: Impressão Régia, 1814. p. 90-91.

desdobramentos. Uma situação de disputa por poderes locais e outra mais abrangente, uma contenda por privilégios sobre impostos.

4.7 *Senhores daqueles campos*

Em um período em que predominava a indiferenciação entre o público e o privado e com a circulação de documentos por vezes forjados, as alianças de “bandos” facilitavam a posse da terra. Doações, vendas e trocas de terras foram motivos de controvérsias e de disputas acirradas. Talvez o caso mais controverso na capitania do Rio de Janeiro tenha sido o mito fundador da região dos Campos dos Goitacazes, em que os beneditinos, assim como os jesuítas, estiveram envolvidos⁷¹⁴. O caso dos “sete capitães” é, até os dias atuais, descrito como a injustiça que os primeiros exploradores da atual região norte fluminense sofreram nas mãos do governador Salvador Correia de Sá e Benevides.

Os “sete capitães”, Miguel Aires Maldonado⁷¹⁵, João de Castilho Pinto⁷¹⁶, Antonio Pinto Pereira⁷¹⁷, Miguel Vaz Riscado⁷¹⁸, Duarte Correia Vasqueanes⁷¹⁹, Manuel Correia⁷²⁰ e Gonçalo Correia de Sá⁷²¹, pediram, em 1627, um enorme trecho de terras cobrindo parte de Cabo Frio até o extremo de Campos dos Goitacazes. O pedido coletivo buscava mercês por serviços prestados à Coroa, principalmente o extermínio/expulsão de índios e a defesa contra os “invasores estrangeiros”. Os solicitantes alegaram que tinham mais de vinte anos de

⁷¹⁴ Outro exemplo de contendas por terras envolvendo os monges de São Bento ocorreu em 1626, quando Manuel de Araújo Aragão nomeou seu tio, o padre João Araújo de Aragão, seu procurador para demarcar terras que os beneditinos pretendiam fazer um engenho. AHU-BA, Luiza da Fonseca, 04 de abril de 1626, Lisboa.

⁷¹⁵ De origem espanhola, nasceu nas Ilhas Canárias. Chegou ao Rio de Janeiro em 1613 e morreu na mesma capitania no ano de 1650. Foi camarista e dono de currais de gado na região de Quissamã, engenhos de açúcar na Tijuca e ilha do Governador. Em 1633, casou-se com Bárbara Pinto de Castilho. Lutou contra os holandeses e recebeu o hábito de São Bento de Avis em 1646. Também, foi provedor da Santa Casa de Misericórdia entre 1643 e 1644. BELCHIOR, op. cit. p. 303-306.

⁷¹⁶ Nascido no Rio de Janeiro combateu índios e foi camarista. Em 1619 recebeu sesmarias em Guaxandiba. Recebeu alvará de foros, escudeiro e cavaleiro fidalgo em 1642 por serviços prestados. Também foi provedor da Santa Casa de Misericórdia. BELCHIOR, op. cit. p. 370-372.

⁷¹⁷ Lutou contra o gentio da terra. Fez grande doação aos beneditinos em 1646. Faleceu antes de 1660. BELCHIOR, op. cit. p. 367-368.

⁷¹⁸ Natural do Rio de Janeiro e morador de Cabo Frio. Dono de Currais em Parati. Morreu em 1648. BELCHIOR, op. cit. p. 392-393.

⁷¹⁹ Nasceu em Portugal em 1584. Era Fidalgo da Casa Real e Cavaleiro da Ordem de Cristo. Em 1616 foi provedor das Minas da Repartição Sul. Foi Capitão de cavalos e da fortaleza de São João, em 1620, Alcaide-mor, em 1632, e governador interino em 1633. Morreu em 1650. BELCHIOR, op. cit. p. 489-492.

⁷²⁰ Nasceu em Portugal. Era Cavaleiro da Casa Real e senhor de engenhos. Em 1608 combateu holandeses (piratas) em Cabo Frio. Morreu em 1648. BELCHIOR, op. cit. p. 128-129.

⁷²¹ Foi um dos maiores “latifundiários” do Rio de Janeiro. Era fidalgo da Casa Real e Capitão da Fortaleza de Santa Cruz. No final do século XVI combateu Goitacazes ao sul de Cabo Frio. Foi administrador das Minas entre 1621 e 1624. BELCHIOR, op. cit. p. 412-414.

prestação de serviços e por determinação do governador Martim de Sá, os sete foram remunerados com as terras solicitadas em 19 de agosto de 1627.

Apesar de terem alcançado uma mercê, a posse dos “sete capitães” foi contestada por Salvador Correia de Sá e Benevides⁷²². Como salientou Charles Boxer, “não padece dúvida que a redistribuição efetuada em 9 de março de 1648 trouxe grandes vantagens não só para Salvador, como também para os seus amigos e protegidos, tais como os jesuítas, os beneditinos e Pedro de Sousa Pereira”⁷²³. Entre as partes comprometidas no instrumento de escritura, estava o abade frei Mauro das Chagas. Os beneditinos receberam um bom quinhão nesta redistribuição. Frei Mauro assinou como procurador de seu pai, Antonio Pinto, um dos “sete capitães”.

O interessante é percebermos que a partir desta data os beneditinos aumentaram seu patrimônio na região dos Campos dos Goytacazes, fomentando a criação de gado. Suas terras, por conta da “escritura diabólica”, como ficou conhecido o documento elaborado por Salvador Correia de Sá, sempre foram alvo de litígios.

No Livro de Acórdãos da Câmara Municipal, no dia 3 de abril de 1653⁷²⁴, ficou registrado que frei Fernando de São Bento, como procurador da Ordem, fez requerimento aos oficiais da Câmara conclamando a “ajudar a defender os ditos seus currais e fazendas e a sustentar os ditos religiosos em sua posse”⁷²⁵. Frei Fernando, natural de Pernambuco e professo na Bahia, cuidava das fazendas da Ordem na região de Campos dos Goytacazes, “a qual administrou com tanto zelo que Salvador Correia de Sá o constituiu também procurador e administrador das suas fazendas na mesma capitania”⁷²⁶. Um beneditino a serviço de um dos homens mais poderosos do Brasil do período demonstra o quanto os monges estavam estreitados com as “elites locais”. Entretanto, o vínculo dos beneditinos com Salvador Correia de Sá oscilou muito, pois de aliado tornou-se oponente dos monges em várias disputas por terras.

Além do pedido de proteção, frei Fernando informava que os beneditinos receberam a igreja de São Salvador de uma doação de Salvador Correia de Sá. O religioso se dizia vigário

⁷²² É preciso destacar que três capitães – Duarte Correia Vasqueanes, Manuel Correia e Gonçalo Correia de Sá – possuíam laços de parentesco com Salvador Correia de Sá. Os dois capitães que mais se opuseram as divisões das terras, Miguel Ayres Maldonado e João de Castilho Pinto, também tinham vínculos de parentesco. Maldonado era casado com a filha de João de Castilho.

⁷²³ BOXER (1973), op. cit. p. 299.

⁷²⁴ Tal documento se encontra transcrito na íntegra em: FEYDIT, Julio. *Subsídios para a história dos Campos dos Goytacazes desde os tempos coloniaes até a proclamação da república*. Campos: J. Alvarenga & Companhia, 1900. p. 48-49.

⁷²⁵ Ibid., p.49.

⁷²⁶ Dietário/ RJ, p. 133-134.

da dita igreja e ouvidor eclesiástico escolhido pelo prelado Antonio de Mariz Loureiro. Porém, havia sido mandado um novo vigário para a vila, pretendendo apossar-se da referida igreja. O beneditino, então, “requeria e pedia aos ditos oficiais da câmara sustentassem a posse da dita igreja aos ditos religiosos, e que não consentissem que outro nenhum sacerdote, exceto padres de S. Bento dissessem missas na dita igreja.” A disputa não era por uma igreja periférica, mas sim, pela igreja mais importante da vila, a matriz. O controle da matriz garantia maior visibilidade e mais acesso ao controle de um bom número de fiéis. Requerimentos como os feitos pelo procurador dos monges assinalam a “fragilidade” das posses que eram adquiridas mediante doações naquela região, pois eram bens que os colocavam em disputas com outros membros das elites locais⁷²⁷.

Alguns anos depois, os beneditinos participaram novamente destes imbróglis na região. Porém, desta vez, o principal monge envolvido foi frei Bernardo de Monteserrate, natural de Lisboa e com hábito tomado no mosteiro do Rio de Janeiro em 1646⁷²⁸. Este religioso, que faleceu 1693, administrou as fazendas que a Ordem tinha nos Campos dos Goitacazes. Em 28 de setembro de 1674, foi solicitado pelo Conselho Ultramarino o seu afastamento do cargo e sua saída da região, por ter sido denunciado pelo ouvidor geral Dr. André da Costa Moreira, sob a acusação de “que o dito padre acumulado de soldados e outras pessoas, expulsaram os moradores roubando-os só a fim de [os beneditinos] ficarem senhores daqueles campos”⁷²⁹. Cerca de dois anos depois, em 22 de julho de 1676, o abade frei Francisco do Rosário, escreveu ao rei: “Pareceu-me representar a Vossa alteza com todo o serviço que este religioso, segundo as informações que dele há, procede como tal, faltando a sua pessoa na administração da fazenda que é muito grande, recebe a sua religião toda um irreparável dano”⁷³⁰. A petição termina solicitando o retorno de frei Bernardo aos currais de Campos, “por ser *monge reformado e zeloso do patrimônio* de São Bento”⁷³¹.

Em uma petição, também escrita em julho de 1676, fica claro o quanto os monges estavam vinculados às tensões dos poderes locais no processo de territorialização. Os

⁷²⁷ O cronista Julio Feydit afirma que o requerimento de frei Fernando possui uma assinatura apócrifa de um camarista e que o mesmo documento foi indeferido pela câmara. Um dos documentos apócrifos mais interessantes sobre a posse de terras na região de Campos dos Goytacazes é o “Roteiro dos sete capitães”, claramente escrito contra as atitudes de Salvador Correia de Sá e a favor dos capitães que se viram injustiçados pela redistribuição de terras. Cf. Descrição que faz o capitão Miguel Aires Maldonado e o capitão José de Castilho Pinto e seus companheiros dos trabalhos e fadigas das suas vidas, que tiveram nas conquistas da capitania do Rio de Janeiro e São Vicente, com a gentildade e com os piratas nesta costa. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1893. tomo LVI.

⁷²⁸ ENDRES (1976), op. cit. p. 173.

⁷²⁹ IEB/USP - Col. ML, 19.31, p. 2.

⁷³⁰ Ibid., f. 1.

⁷³¹ Ibid., f. 3.

assinantes de tal documento eram o reitor da Companhia de Jesus, o abade de São Bento, o general Salvador Correia de Sá, representado por seus procuradores, o sargento-mor Martim Correa Vasqueanes, o capitão Cristovão Lopes Leitão, a viúva do capitão Manuel Caldeira Soares, Gregório Dultra Leão, João Gouveia Silva, “e os mais senhores e possuidores das terras chamadas Paraíba e Goitacazes”⁷³². Os solicitantes constituíam parte considerável dos “principais da terra” que estavam envolvidos na redistribuição territorial que Salvador de Sá empreendera anos antes. O teor da petição expõe as pretensões de posse que estavam em constante litígio. Os “principais”, tentando reafirmar a legitimação de seus bens, alterando inclusive o tempo de ocupação, informavam,

que eles suplicantes estavam de posse das ditas terras de muitos anos a esta parte por si e seus antecessores com títulos e legítimas de datas e cartas de sesmaria que compreendiam desde o rio Macaé até outro que chamam Iguassu dele e da Paraíba e Goitacazes até o cume da serra, nas quais terras e campos delas tem ocupado eles suplicantes com seus currais de gado feitores, e mais gente necessária para a dita administração com sítios e quinhões divididos, e estando assim nesta posse pacífica de mais de cinquenta anos e meio⁷³³.

O abade, o reitor, Salvador Correia de Sá e seus companheiros denunciavam que vinham da Bahia e Espírito Santo para os ditos Campos, “várias pessoas pela maior parte homiziados, homens foragidos e outra mais gente vagabunda que vão se situando na dita terra sendo já passante ou mais de cinquenta pessoas que todos vivem das mesmas fazendas, gado e roçarias deles suplicantes indo também fazendo engenhos de aguardente”⁷³⁴.

Era uma disputa entre “bandos”, algo notado com recorrência nas contendas por governança, mas pouco explorado pela historiografia em processos de territorialização. Na solução apontada, os reclamantes destacaram a importância econômica da região e o serviço que prestavam nesta ocupação, e enfatizaram que tinham que se livrar dos “intrusos”, pois estes davam,

Grande perda e confusão nas ditas suas propriedades de que redundam também grande desserviço a sua Alteza por vir a ser um valhacouto a dita habitação de homens perdidos e soldados fugidos desta praça e das mais deste estado e a este povo grande detrimento por ser seu principal sustento de carnes e boiadas para os engenhos os que se conduzem naqueles ditos campos⁷³⁵.

O documento termina com um pedido por justiça, com anuência para os solicitantes poderem desterrar, aplicar multa e degredar para Angola.

⁷³² Ibid., f. 5.

⁷³³ Idem.

⁷³⁴ Ibid., fl 10.

⁷³⁵ Ibid., f. 11.

Nas disputas por terras, mudanças geracionais transformaram os beneditinos de aliados a desafetos da família Sá, pelo menos de um integrante da importante linhagem, o Visconde de Asseca, Diogo Correia de Sá e Benevides Velasco. Em 1683, enquanto Salvador Correia de Sá estava em Portugal,

O Visconde de Asseca, o Donatário da Capitania do Espírito Santo do Sul fez petição a V. A. por este conselho em que diz que os religiosos da Ordem de São Bento do Rio de Janeiro, faltando as obrigações de religiosos e ainda as seculares, de largas consciências, roubam os escravos, e fazendas daqueles moradores e dele suplicante fazendo-se tão poderosa a força de armas que já com gente de sua facção e soldados, expulsaram os moradores dos Goitacazes, roubando-os, destruindo-os e fazendo-se violências e tiranias, *senhores daqueles campos*⁷³⁶.

Ao lado do Visconde estava posicionado um representante do clero, o vigário Francisco Gomes Sardinha, responsável pela capitania da Paraíba do Sul e Cabo de São Thomé, com matriz na Vila de S. Salvador, a mesma que, em 1653, foi disputada pelo monge frei Fernando de São Bento. A queixa incidia especificamente sobre três monges, frei Bernardo de Monteserrate, frei Sebastião de Jesus e o donato frei André do Rozário, que de acordo com o vigário, assistiam “na dita capitania em currais do seu Convento que tem no Rio de Janeiro, fora da clausura mais de oitenta léguas”⁷³⁷.

O padre vigário informava que em 18 de maio de 1682, a pedido do capitão José de Barcelos Machado, ia a confessar um doente e batizar uma criança quando a meio caminho da localidade conhecida por Queribas foi emboscado pelos três monges, que o constrangeram a assinar um documento para ser solto um escravo do licenciado Clemente Martins de Matos que andava foragido por nome João do Rosário. Além do próprio capitão José Barcelos Machado, o padre tomou como testemunhas, Manuel Cazado Tourinho, José de Barcelos Machado, o moço, Gaspar de Barcelos Machado, Luiz Mendes da Costa e o capitão Antonio Rodrigues Moreira⁷³⁸.

Enumerando alguns escravos roubados de seus senhores, como um mulato de Manoel Machado e um negro de João Machado, afirmava que

São os ditos frades useiros e vizeiros a terem negros alheios e se servirem deles fazendo das fazendas da sua religião valhacoutos de negros criminosos com um que tem por nome Garcia, com quatro mortes e outros mais e de negros foragidos com tanto prejuízo de terceiro como o fizeram com o licenciado clemente Martins de Matos e de Lourença Coutinha⁷³⁹.

⁷³⁶ IEB/USP-COL. ML, 19.32. f.1.

⁷³⁷ Ibid., f. 4.

⁷³⁸ Ibid., f. 5.

⁷³⁹ Idem.

Havia informação que o trio cativara uma mulata de nome Paula, “livre por lei”, para constrangê-la a casar violentamente com um negro cativo de sua religião, e que “o dito frei André tem tirado violentamente outra mulata cativa de Catharina de Souza, “uma pobre viúva com mais de dez filhinhas e a tomou para o seu convento e a casou com um mulato escravo da sua religião, por nome Ignácio e se estavam servindo dela sem nenhum temor de Deus”⁷⁴⁰.

O acusado, frei Bernardo, já havia se envolvido em querelas na região como salientamos. Outro envolvido, frei Sebastião de Jesus, era nascido no Rio de Janeiro e havia tomado hábito na Bahia, mas infelizmente temos pouquíssimos dados a seu respeito⁷⁴¹. Quanto ao mais detratado nas queixas, sendo inclusive considerado o mais violento e impulsivo, frei André do Rosário, sabemos que era irmão donato, nascido em Portugal e com hábito tomado no Rio de Janeiro em 8 de janeiro de 1667⁷⁴². Este monge, falecido em 31 de maio de 1687, deixou opinião de seu temperamento entre seus irmãos de hábito que coaduna com o comportamento apontado pelo vigário. Disseram os monges que frei André “era robusto, ágil, de ânimo intrépido e de forças mais que ordinárias, e por isso foi mandado governar a fazenda dos Campos, aonde satisfez com as obrigações de seu estado e do seu emprego”⁷⁴³. Para administrar fazendas em local de constante tensão, deixou escapar o monge dietarista, era preciso mais do que mera desenvoltura com a contabilidade e habilidade no beneficiamento e trato da escravaria, era imprescindível ser destemido e ter forças suficientes para lidar com um “bando”.

Na continuidade de sua correspondência, o vigário demonstra que sabia bem como atingir seus desafetos, indo além de queixas sobre querelas locais e o uso de braço escravo armado⁷⁴⁴. O argumento golpeava não somente alguns monges em particular, mas a instituição como um todo, pois o padre afiançava que as terras eram conquistadas com violência e a Fazenda Real era quem arcava com grande prejuízo, pois os religiosos não pagavam dízimos e possuíam bens de raiz sem as necessárias licenças da Coroa⁷⁴⁵. A denúncia reiterava questões que pesavam sobre os religiosos do clero regular e que sempre vinham à tona nos momentos de conflito.

⁷⁴⁰ Ibid., f. 12.

⁷⁴¹ Dietário/ RJ. p. 145.

⁷⁴² Ibid., p. 139.

⁷⁴³ Ibid., p. 139.

⁷⁴⁴ As queixas sobre o fato dos beneditinos dominarem grupos de escravos armados foram constantes em todo século XVIII. Os próprios religiosos admitiram tal costume, positivando-o no caso do auxílio que deram na tentativa de conter a incursão francesa ao Rio de Janeiro, em 1711.

⁷⁴⁵ IEB/USP-COL. ML, 19.32. fl 10.

Não temos informações sobre desenrolar de tal contenda, mas pela trajetória dos monges denunciados e continuidade dos beneditinos nos Campos dos Goitacazes, é possível deduzir que não teve maiores consequências para os religiosos regulares, já que o dito vigário foi afastado de seu cargo em 1689. De acordo com Alberto Lamego, isto ocorreu porque “a câmara, composta de pessoas que dependiam da Ordem de S. Bento, era o espelho onde se refletiam os desejos desta”⁷⁴⁶. Mas, além disto, é preciso levar em consideração que o presidente do mosteiro no momento das denúncias e depois ocupante de cargos importantes na Ordem era frei Cristóvão de Cristo, “filho dos melhores da terra” Cristóvão Lopes Leitão e Mariana Soberal.

Em 1679, o capitão Cristóvão Lopes era dono de dois terços da “fábrica de baleias”, tinha sido oficial de justiça e Juiz de Fora. Em 9 de dezembro 1688, ele foi responsável pela abertura do segundo livro de Tombo do Mosteiro. Ele e sua esposa, Mariana de Soberal, eram considerados “ambos nobres, ricos e virtuosos”⁷⁴⁷. Cristóvão Lopes era descendente de um fidalgo da Casa Real, Domingos Leitão, que acompanhara o governador Mem de Sá⁷⁴⁸. O capitão Cristóvão Lopes, através de sua prima Cecília de Siqueira, era aparentado do capitão Manuel Fernandes Franco. Quando deixou terras na Ilha do Governador para o mosteiro, Manuel Fernandes tinha como testamenteiro Cristóvão Lopes. Esta família extensa é reconhecida por João Fragoso como parte da “elite” do Rio de Janeiro colonial⁷⁴⁹. Portanto o abade Cristóvão de Cristo não era um monge minhoto com poucos recursos familiares na América portuguesa. O religioso denunciado pelo vigário já fazia parte de uma geração de monges que possuíam vínculos de parentesco com os “principais da terra”. Este vínculo era de mão dupla, os dois capitães também se ligavam aos beneditinos de outra maneira, pois eram, como já salientamos, proprietários das duas principais capelas laterais na igreja do mosteiro: a de São Cristóvão foi vendida ao capitão Cristóvão Lopes Leitão em 1671⁷⁵⁰, enquanto a de Nossa Senhora da Conceição foi vendida ao capitão Manuel Fernandes Franco, em 1689⁷⁵¹.

Entrar em conflito com os monges na segunda metade do século XVII era ir de encontro a um grupo cujos vínculos cada vez mais se estreitavam com os membros de elites locais. Enfrentar a Ordem era mais do que encarar uma instituição religiosa, o que por si só configurava certa ousadia. Era, sobretudo, entrar em atrito com um foco de poder que

⁷⁴⁶ LAMEGO, Alberto. *A Terra Goitacá à luz de documentos inéditos*. Bruxelas: S/E, 1920. Livro II. p. 165.

⁷⁴⁷ Dietário/ RJ. p. 148.

⁷⁴⁸ LISBOA, Balthasar da Silva. *Anais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Tip. Imp. E Constitucional de Seignot-Plancher, 1835, vol. I. p. 90.

⁷⁴⁹ FRAGOSO (2000), op. cit. p. 45-122.

⁷⁵⁰ SILVA-NIGRA, op. cit. p. 44*-45*.

⁷⁵¹ II Livro do Tombo/ RJ, op. cit. f. 2-4.

dinamizava relações além de suas cercas. Em suma, era afrontar senhores de engenhos, terras e escravaria.

4.8 Tensões pelos dízimos

O recolhimento dos dízimos era uma das maneiras da Coroa aumentar suas rendas, pois o soberano era representante maior da Ordem de Cristo e como tal deveria receber o tributo que mantinha a instituição⁷⁵². O imposto deveria recair sobre toda produção da América portuguesa. Todavia, alguns vassallos se diziam imunes a tal tributação, principalmente os detentores de títulos das três ordens militares e as instituições eclesiásticas⁷⁵³.

Uma contradição aparente surge quando se trata da cobrança de dízimos a ordens religiosas, já que parte do cabedal arrecadado deveria, pelo menos em tese, ser revertido para a sustentação da própria Igreja. Em outras palavras, não faria sentido ser cobrado um imposto de uma instituição que se encontrava sob os auspícios do Padroado Régio. No caso dos beneditinos, esta cobrança podia ser realizada, pois a congregação portuguesa não estava atrelada ao padroado, pelo menos era esta a tendência desde o início da monarquia dual, como atestam os contratos firmados por Filipe II com a Ordem, em 1582⁷⁵⁴. A correspondência do enviado a Roma Antônio Pinho com o mesmo rei, datada de 8 de fevereiro de 1588 ressalta este aspecto. Pinho cuidava dos “negócios da reforma da ordem” e informava ao rei que o Papa gostaria que fossem obedecidas as eleições trienais dos abades. Em resposta, o Rei explicou: “Porque vendo para este efeito, entendendo que seguiria serviço de Deus, e acrescentamento da dita Religião, largava o Padroado que tinha destes mosteiros”⁷⁵⁵, quer dizer, os mosteiros que iam se juntar a congregação. Para esta finalidade, os beneditinos desembolsaram dez mil ducados, segundo Antônio Pinho⁷⁵⁶.

As Ordenações do Reino, no Livro II, em seu título XI, versa sobre “De que causas as igrejas, mosteiros e pessoas eclesiásticas não pagarão direitos ao rei”. Essa lei, do início do século XVII, garantia isenção tributária aos eclesiásticos, porém ficava revogada tal

⁷⁵² OLIVEIRA, Oscar de. *Os dízimos eclesiásticos do Brasil nos períodos da Colônia e do Império*. Belo Horizonte: Universidade de Minas Gerais, 1964.

⁷⁵³ PORTO, José da Costa. *O sistema sesmario no Brasil*. Brasília: Universidade de Brasília, 1979. p. 80-85.

⁷⁵⁴ IANTT – Convento de São Martinho de Tibães, maço 1- m.3601, f1-11.

⁷⁵⁵ AGS. Secretarias provinciales Nº 1549. Roma, 8 de fevereiro de 1588. f. 513-513v.

⁷⁵⁶ Idem.

imunidade se “qualquer das ditas pessoas comprar, ou vender quaisquer coisas por trato de mercadoria, ou por via de negociação”.

No Tombo do Mosteiro de Salvador existem várias cláusulas nas doações de sesmarias que isentam os religiosos do pagamento de foro e outros tributos, mas que exigiam o pagamento “somente do dízimo a Ordem de Nosso Senhor Jesus Cristo”. No Arquivo da Torre do Tombo, referente à casa de São Paulo, encontramos também indícios desta prática.

Religiosos de São Bento do Mosteiro da Vila de São Paulo foram lhes dadas por três sesmarias passadas todas aos 13 de maio de 1645 pelo capitão Francisco da Fonseca Falcão três léguas de terra em quadra, uma no rio Jundiai, outra no rio Tapirubia, e outra no rio Goatibaia, que se começaria a medir de uma cachoeira, que estava por onde aquele tempo se passava o caminho para Moggiguaçu. Sesmarias emitidas sem a condição de pagamento de dízimos⁷⁵⁷.

Religiosos de São Bento do Mosteiro de Nossa Senhora de Montesserrate de São Paulo pediram pela razão do mosteiro ser pobre e de novo edificado uma légua de terras de sesmaria pelo rio Ipeteruba acima, começando da barra onde se mete o rio grande a qual se lhe deu a quadra pelo capitão Francisco da Fonseca Falcão loco-tenente do conde de Monsanto em 10 de agosto de 1646: Esta sesmaria foi concedida aos ditos religiosos sem nela se por condição de se pagarem dízimos⁷⁵⁸.

Estudar a relação das instituições religiosas e a Fazenda Real pode apontar um importante nó entre os interesses eclesiásticos e os da Coroa, porém, toda a legislação a respeito de tal cobrança é extremamente confusa, como destacou Costa Porto⁷⁵⁹. O mais pertinente para avaliar a inserção institucional é analisar a tensão constante entre o clero, os arrematadores e a Coroa, através das inúmeras queixas.

Em 1612, poucos anos depois da instalação dos primeiros mosteiros beneditinos, já havia uma percepção de que o negócio dos monges era lucrativo e deveria ser tributado: “Os religiosos de São Bento tem na Bahia uma fazenda de canaviais de grande cabedal e possuem muitos currais e roçários no tempo que lá estive sem disto pagarem dízimos a fazenda de Sua Magestade”. Assim também ocorria em outras regiões, onde “os ditos religiosos tem em Pernambuco muitos currais de gados fazem uma fazenda de canaviais, na Paraíba também tem canaviais, no Rio de Janeiro tem canaviais e currais de gado e de tudo não pagam dízimos nem das rendas roçarias que tem em todas estas partes”⁷⁶⁰. A explicação dada pelo agente da Coroa era de que,

⁷⁵⁷ IANTT - Papéis do Brasil, Memórias - Códice 10 f. 134.

⁷⁵⁸ IANTT - Papéis do Brasil, Memórias - Códice 10. f. 134 v.

⁷⁵⁹ PORTO, op.cit., 1979. p. 85.

⁷⁶⁰ AHU-CU, cód. 284, f. 162-163v.

A razão por onde todos estes Religiosos não pagam dízimos em todo aquele Estado deve ser fundada em seus privilégios e indultos dos Summos Pontífices em que não poderá deixar de haver duvidas porque os dízimos do dito estado por breves e indultos apostólicos estão aplicados a Ordem de Nosso Senhor [de que sua Majestade é mestre] para a conquista dele e ficaram perdendo a natureza que tinham de Espirituais e eclesiásticos por natureza de bens temporais como vi já praticadas entre pessoas de letras de quem se poderá saber isto⁷⁶¹.

O arrecadamento, como exposto no trecho, necessitava de “pessoas de letras”, tal era a complexidade da teia de privilégios, indultos, fidelidades e promessas.

Houve um nítido aumento na recorrência das cobranças de dízimos a partir da segunda metade do século XVII, decorrente dos esforços na reconquista de Angola, restauração pernambucana, guerra aos “bárbaros”, cobrança do dote da Rainha de Inglaterra e Paz de Holanda e dispêndios com a conquista da nova colônia do Santíssimo Sacramento⁷⁶². Com esta constante pressão, os dízimos do clero detentor de fazendas, engenhos, escravaria e gados, fazia-se necessário ao erário régio.

Uma queixa contundente foi realizada pelos oficiais da Câmara da Bahia em 9 de fevereiro de 1656, dando conta que as Religiões possuíam “engenhos canaviais e muitas terras de gado”. Os oficiais diziam representar a necessidade do “povo” que já se via muito tributado com o que pagava pelo vinho, e pediam que as Religiões pagassem seu quinhão “para que fiquem estes vassallos de Vossa Majestade aliviados”⁷⁶³.

A contenda em torno da cobrança dos dízimos das instituições eclesiásticas converge para pelo menos dois fatores: o nível de riqueza alcançado pelos beneditinos e a vinculação entre os religiosos, os demais vassallos e a Coroa. A cobrança sistemática dos dízimos aos eclesiásticos a partir da segunda metade do século XVII é um reflexo claro das percepções que os religiosos causavam ostentando propriedades em diversas capitâneas. Alguns vassallos e o próprio soberano não ficaram indiferentes aos frutos materiais geridos pelos clérigos. Todavia, a querela por dízimos não era uma exclusividade da ordem beneditina, e tampouco das regiões costeiras, onde a produção açucareira era extremamente importante. O que demonstra que a Coroa e os arrematadores estavam atentos aos bens do clero, não importando

⁷⁶¹ Idem.

⁷⁶² CARRARA, Angelo Alves. *Fiscalidade e conjunturas financeiras do Estado do Brasil, 1607-1718*. Seminário Hermes e Clio, FEA – USP – São Paulo, 2008, p. 4-11.

⁷⁶³ APEB. Maço 128, f. 36v-37.

a instituição religiosa e a região onde estivesse instalada, cobrando dízimos até mesmo nas regiões mais periféricas do Império, como a Amazônia⁷⁶⁴.

Na carta régia de 30 de julho de 1614, foi “estranhada a falta de observância do que havia sido determinado no antecedente Reinado, para os Religiosos e ilhas pagarem dízimos das fazendas que possuíam naquelas partes a Ordem de Cristo”⁷⁶⁵. Com cobranças como esta, os beneditinos perceberam a necessidade de negociar com a Coroa. Em 3 de outubro de 1662, a Província fez uma consulta ao Conselho Ultramarino solicitando provisão semelhante à que os jesuítas possuíam e que lhes proporcionava o privilégio de isenção nas alfândegas. A petição fora movida pelo provincial, significativamente o primeiro nascido no Brasil, frei Diogo da Paixão Rangel, e outros abades e religiosos. O documento iniciava como um típico pedido de mercê, recordando os serviços prestados pela ordem, enfatizando que há mais de setenta anos a instituição vinha construindo mosteiros, hospícios e ermidas pelas terras do Brasil, onde eram instruídos “homens de letras”. Em seguida, o argumento recaiu na carestia, lembrando que da fazenda de Sua Majestade recebiam apenas 82\$000 para os gastos com vinho, azeite, farinha e cera, usados em missas. Dando sequência, solicitaram o dito alvará garantindo liberdades nas alfândegas. Ao fazer tal pedido, anexaram uma cópia da provisão que D. Sebastião fizera em 4 de maio de 1573, dando aos jesuítas os tais privilégios, e como se tratava de um pedido de mercê, os religiosos reforçaram os argumentos apresentando certidões de serviços prestados, “no tempo da paz como da guerra”. Lembravam que seus membros acudiram,

sempre as suas obrigações com muita caridade, e que o Mosteiro de São Bento da Bahia, com a entrada que nela fizeram os holandeses no ano de 1624, ficou quase posto por terra, por causa das fortificações e plataformas que nele se fizeram para se defenderem do inimigo, e que pagou seus donativos e contribuições e a ação no arraial de Pernambuco com Mathias de Albuquerque, confessando e administrando os sacramentos aos soldados, acompanhando as nossas tropas nos assaltos que deram ao inimigo, passando muitos trabalhos, e misérias naquela campanha e *fazendo nela outros serviços particulares com muito risco de suas vidas*⁷⁶⁶.

⁷⁶⁴ CHAMBOULEYRON, Rafael; NETO, Raimundo Moreira das Neves. *Isenção odiosa: Os jesuítas, a Coroa, os dízimos e seus arrematadores na Amazônia colonial (séculos XVII e XVIII)*. Histórica. Revista on-line do Arquivo Público do Estado de São Paulo. n. 37. Ago/2009.

Disponível em: <http://www.historica.arquivoestado.sp.gov.br/materias/anteriores/edicao37/materia05/>. Acesso em 30 de Janeiro de 2010.

⁷⁶⁵ Documento disponível em:

http://iuslusitaniae.fcsh.unl.pt/ampliar.php?imagem=imagens_livros/07_andrade_silva/1613_1619/090.jpg.

Acesso em 30 de Janeiro de 2010.

⁷⁶⁶AHU-BA. Cx.16, doc. 1896. Consulta do Conselho Ultramarino sobre os religiosos de São Bento da província do Brasil que pede provisão semelhante à que se passou aos jesuítas, para não pagarem direitos nas alfândegas, das fazendas que mandarem e lhes forem enviadas. f. 2.

É preciso salientar que o provincial, frei Diogo da Paixão Rangel, foi abade em Olinda durante o período mais crítico das ações contra os holandeses. No último capítulo, veremos quais foram os “serviços particulares prestados com muito risco de suas vidas”, mas antecipando: muitos beneditinos agiram como capelães e um dos mais ativos foi frei João “Poeira”, muito vinculado a frei Diogo da Paixão Rangel.

A folha de serviços prestados pelos monges ajudou muito, e a petição foi parcialmente afortunada. Os conselheiros e os procuradores apenas fizeram questão de frisar que acaso os beneditinos recebessem a pretendida mercê que ela fosse limitada, para que outros não seguissem o exemplo, o que ocasionaria sérios danos à alfândega e aos “filhos da folha, que levam nela seus juros e tenças e que por falta de rendimentos se lhes deixam de pagar”⁷⁶⁷.

Na correspondência do rei ao provedor da capitania de Pernambuco, João do Rego Barros, em setembro de 1680, é possível perceber um dos problemas da transferência de terras as instituições eclesiásticas

Os religiosos de São Bento, da Companhia e do Carmo tinham três engenhos e outras muitas lavouras e gados de que não pagavam dízimos havendo sido antigamente as tais terras e fazendas de pessoas seculares que os pagavam e faziam grande diminuição ao contrato. Pareceu-me em encomendar-vos muito particularmente como por esta carta faço que cobrais os dízimos de terras e engenhos dos Religiosos da Companhia, São Bento e Carmo que foram de seculares eles vós estais na posse de os cobrar como se fez na Bahia e Rio de Janeiro por quanto conforme o direito os devem e a fez esta julgado e não consintas que terras que foi dízimeira deixe de ser por passar a ser de religiosos que entraram nela com seu encargo⁷⁶⁸.

Era uma resposta ao provedor que havia escrito ao rei em agosto de 1679, informando das dificuldades para sanar as dívidas da capitania de Itamaracá e arcar com os ordenados do bispo e da Sé. O problema é que muitos proprietários anteriores, citados na correspondência, antigos doadores as instituições, também não pagavam os dízimos devidos por se acharem privilegiados de alguma forma. As cobranças continuaram, e na de 1683 foi exposta uma estratégia, pois “principalmente nessa cidade da Bahia se costumava de anos a esta parte arrematar o contrato dos dízimos, com condição que as fazendas dos religiosos, que no mesmo estado possuem bens eram isentas de não pagarem dízimos, a importância deles se abateria aos contratadores no preço de seus contratos”⁷⁶⁹. Os arrematadores de dízimos precaviam-se, e a Fazenda Real arcava com a diferença, o que fazia com que a pressão das

⁷⁶⁷ Ibid., f. 3.

⁷⁶⁸ Documentos Históricos. vol. LXXXII. f. 321-322.

⁷⁶⁹ Ordem de Sua Majestade, em que manda, que as nossas fazendas não entrem na arrematação do contrato dos dízimos. LTMO, p. 169.

futuras cobranças fosse diretamente da Coroa as ordens religiosas, como ditou a determinação escrita em Lisboa, em 5 de dezembro de 1686:

e tenho noticia que no Juízo da Coroa se proceda com grande dilação nas causas dos dízimos das Religiões do Estado do Brasil, na qual a minha Fazenda recebe prejuízos de muita consideração - hei por bem que o Regedor da Casa da Suplicação, tomando nesta matéria as informações que lhe parecerem necessárias, faça correr e determinar as ditas causas, como permitem os termos delas⁷⁷⁰.

O controle das propriedades dos eclesiásticos provavelmente resolveria a questão dos dízimos. Sobre isso, Camara Coutinho informou ao Conselho Ultramarino, em 22 de junho de 1691, que notificara aos prelados de todas as Religiões o que determinara Sua Majestade⁷⁷¹. A Coroa estava interessada em saber da fidedigna situação do cabedal dos religiosos, e, além disto, promulgava que todos os bens adquiridos deveriam ter sua real licença⁷⁷². Todavia, em 19 de março de 1693 o rei voltava atrás e ordenava a Camara Coutinho que “caso não tenha procedido ao sequestro nos bens dos religiosos que se suspenda a execução”⁷⁷³. Em 10 de julho do mesmo ano, o governador respondeu que tinha recebido dos religiosos os róis das propriedades que possuíam, mas que aguardaria a decisão da Coroa sobre o que proceder com dita informação.

Em 14 de outubro de 1699, Sua Majestade, através de carta ao provedor da Fazenda Real do Rio de Janeiro informava que, “as fazendas e engenhos que possuem estes religiosos ao tempo da contenda que houve em juízo com eles, se não havia de pagar dizimo, o que se entendia com as fazendas que eles fabricam por si, porém os lavradores que lhe arrendavam as tais propriedades, estes não podiam lograr esta isenção”⁷⁷⁴.

Tais cobranças não terminaram ao final do século XVII, mas foram menos recorrentes, apontando que o momento inicial da inserção foi o mais intenso em conflitos. A dinâmica da territorialização empreendida pela instituição religiosa pode ser notada nestes comportamentos, além da clara intenção de agir como senhores de engenhos e ser assim, avaliada por outros vassalos e pela Coroa.

⁷⁷⁰ SILVA (1854), op. cit. p. 83.

⁷⁷¹ Documentos Históricos. vol. XXXIII. p. 384-385.

⁷⁷² Durante todo o ano de 1691, a Coroa estabeleceu correspondência com Camara Coutinho a respeito do assunto. APEB. Doc 12. Carta ordenando ao Governador Geral do Brasil que informe o estado em que se acham as execuções determinadas para a cobrança dos dízimos de todas as fazendas que possuíam os religiosos nem como a exibição de título de domínio das respectivas fazendas. Lisboa, 28 de janeiro de 1691.

⁷⁷³ Documentos Históricos. vol. XXXIV. p. 106-107.

⁷⁷⁴ IANTT - Papéis do Brasil, códice 9 - f. 29-29v

4.9 Mãos nem tão mortas

Atentando para a situação da Igreja na Espanha Moderna, Maximilliano Barrio salientou o quanto uma aproximação do nível de riqueza do clero é algo difícil de detalhar. Constatável é o fato de que suas rendas eram elevadas⁷⁷⁵. O mesmo, guardando as devidas peculiaridades, podemos estender aos mosteiros da América portuguesa. Apesar da dificuldade em mensurar com exatidão as extensões de suas propriedades, a quantidade de seus cativos, o alcance de sua rede creditícia e as rendas adquiridas através dos bens urbanos e rurais, podemos afirmar que a instituição beneditina legou uma documentação em que seu nível de riqueza, de forma generalizada, pode ser considerado alto.

No Antigo Regime prevaleceu a opinião de que instituições eclesiásticas, como os mosteiros, eram “instituições de mão morta”. Em 1726, o dicionarista Raphael Bluteau definia que “mãos mortas se chamam as igrejas e comunidades porque as heranças que recebem ficam nelas como sepultadas e não passam a outros herdeiros”⁷⁷⁶.

Uma instituição religiosa pensava-se como algo eterno, sendo esta impressão de imortalidade realmente um empecilho para a transmissão de herança. Nesta perspectiva, a noção de uma “mão morta” faz sentido. No entanto, do que é feita uma instituição senão de pessoas e das relações que estabelecem entre si? Transferindo o foco para os agentes, acreditamos que, considerando que os monges estão ligados por parentesco espiritual, cabe reavaliar a instituição como de “mão morta”. O sistema de heranças ocorria entre os membros do próprio mosteiro. Legava-se para irmãos e futuros religiosos. Além disso, as heranças eram oriundas das “famílias externas”, e isso vinculava ainda mais estas famílias com a instituição monástica.

Salientamos que não se sustenta afirmações quanto a pouca circulação de bens empreendida pelo mosteiro,. Esta instituição participava ativamente de transações envolvendo bens fundiários e créditos. Tendo recebido enormes e pequenos trechos de terras, através de heranças e doações, o mosteiro ficou com um *puzzle* fundiário. A lógica que observamos nas vendas, compras e trocas de bens era regida pela necessidade de se “tapar os buracos” do *puzzle*, formando bens fundiários maiores, com terras que se avizinhassem. Obviamente, terras que fossem mais próximas facilitavam administração e controle.

⁷⁷⁵ BARRIO, op.cit. p. 57.

⁷⁷⁶ BLUTEAU, op. cit. tomo V. p. 311.

Demonstramos até que ponto os próprios mosteiros, constituintes de uma “família espiritual” também passaram a fazer parte de uma elite senhorial na América portuguesa, abrigando em seus muros os descendentes dos conquistadores e dos senhores de engenho, administrando propriedades agrárias, bens fundiários diversos e uma escravaria em constante crescimento. Tornaram-se, enfim, focos de poder interligados às principais capitâneas. Adiante, continuaremos demonstrando tensões inerentes a estes focos.

Capítulo 5

Religiosos entre bulhas

5.1 Rivalidades claustrais

Apontamos uma tensão crescente na comunidade beneditina. Apesar de membros de elites locais mais antigas terem bancado a parte mais onerosa da instalação da Ordem, a participação de seus parentes na administração das casas era mínima, pois as eleições de abades eram realizadas em Tibães. Como demonstramos e analisaremos com mais detalhes, por motivos diversos, que iam da ação de redes clientelares, com interferência de seculares nas eleições, ao envio de *persona non grata* nos mosteiros portugueses, os abades da Província do Brasil, sobretudo os provinciais, eram oriundos de Portugal. No jogo de mobilidade na carreira eclesiástica, tal conjuntura era francamente desfavorável aos “filhos do Brasil”.

Alguns monges da Província do Brasil, articularam um “movimento autonomista”⁷⁷⁷, contando com a ajuda de abades, autoridades seculares e religiosos de outras ordens. A principal intenção, apontada pela documentação, era o controle da distribuição de poder – estava em jogo a autoridade sobre posições hierárquicas dentro da Ordem, notadamente a eleição dos abades e seus auxiliares. A investigação empreendida partiu dos seguintes questionamentos: Em que medida houve articulações entre os mosteiros de diversas capitâncias? Como as trajetórias dos envolvidos podem auxiliar na compreensão dos acontecimentos? Enfim, quais estratégias foram traçadas para o alcance do intento?

Até o momento o caso dos “monges rebeldes” foi interpretado como um fato isolado, próprio do campo religioso e apenas fruto da cobiça de frades disjuntos, com honrosa exceção de Evaldo Cabral de Mello⁷⁷⁸. Buscaremos demonstrar que esse evento estava inserido em uma lógica de mercês e pagamentos de serviços. A investigação levou a indagações sobre a posição de capelão-mor durante a “guerra da liberdade divina”, na configuração da

⁷⁷⁷ O uso do termo “movimento autonomista” é usado de acordo com o que aparece na documentação. Acreditamos, no entanto, que o intuito dos envolvidos não era um desligamento completo da Congregação portuguesa, mas a escolha de abades entre os monges nascidos no Brasil e/ou entre alguns que aqui tomaram hábito. Todavia, essa exigência ia incisivamente de encontro aos ditames do centro.

⁷⁷⁸ Cabral de Mello, entretanto, não demonstrou interesse pelos monges e suas trajetórias, assim como os desdobramentos das tais bulhas. Cf. MELLO (2003), op. cit.

Restauração pernambucana, assim como a inserção dos mosteiros beneditinos nas disputas entre os representantes dos poderes locais.

Na documentação compulsada, a palavra “bulhas” foi uma recorrência no sentido de definir as relações conflituosas entre os próprios monges e destes com os demais membros da sociedade. No início do século XVIII, Raphael Bluteau definiu “bulhas” como “contenda estrondosa, estrepido contencioso, rixa, reboição, estrondo de muita gente junta”⁷⁷⁹. Em seu campo semântico a palavra liga-se àquilo que o antropólogo Victor Turner chamou de “dramas sociais”, que utilizamos como ferramenta de análise dos conflitos aqui estudados. Para Turner, “dramas sociais são, portanto, unidades de processo anarmônico ou desarmônico que surgem em situações de conflito”⁷⁸⁰. Situação onde os agentes necessitam tomar posições de maneira inesperada, indo muitas vezes contra os constrangimentos normativos, por isso “parece fazer com que os aspectos fundamentais da sociedade, normalmente encobertos pelos costumes e hábitos do trato diário, ganhem assustadora proeminência”⁷⁸¹. Ao refinar o termo, o antropólogo levou em consideração análises processuais, isto é, a historicidade dos conflitos e suas estruturas geracionais. Através deste conceito, entre outros casos, Turner analisou a contenda entre Thomas Becket, Arcebispo da Cantuária, assassinado em 1170, e o rei Henrique II⁷⁸².

Considerando o espaço europeu, o século XVII foi largamente descrito pela historiografia como um período de crises econômicas e sociais⁷⁸³. Perante uma Europa conturbada, Portugal não ficou isolado. O século XVII, para os portugueses “inicia-se” em

⁷⁷⁹ BLUTEAU, op. cit. tomo V. p. 207.

⁷⁸⁰ TURNER, op. cit. p. 33.

⁷⁸¹ Ibid., p. 31.

⁷⁸² Idem.

⁷⁸³ Para um panorama geral sobre as crises no período, ver: Cf. PARKER, Geoffrey; SMITH, Lesley M. (edited by) *The general crisis of the Seventh Century*. London and New Yorker: Routledge, 1997. Para Hugh Trevor-Roper, “a crise geral do século XVII” foi antes de tudo uma crise das relações entre o Estado e a sociedade. Trevor-Roper atribui como possíveis causas de parcela significativa desta crise as disputas religiosas originadas pelas Reformas protestante e católica. Cf. TREVOR-ROPER, Hugh. *A crise do século XVII: religião, reforma e mudança social*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007. No caso da Inglaterra, Christopher Hill mapeou a preponderante presença da bíblia inglesa nas revoluções do século XVII, através de constantes reapropriações. Hill pesquisou o papel de passagens bíblicas em homilias do período elisabetano e concluiu que existia uma grande presença de citações referentes a Davi, nas quais aponta-se que um “rebelde é pior que o pior dos príncipes”⁷⁸³. HILL, Christopher. *A Bíblia inglesa e as revoluções do século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 88. O estudo de Hill demonstrou a importância das questões religiosas nas convulsões que assolaram o século XVII e como eram rearticuladas as hierarquias sociais a partir de um discurso bíblico. No caso de uma monarquia católica, como a espanhola, José Antonio Maravall, não obstante sua interpretação teleológica da sociedade do século XVII, considerou que este período estava dominado por uma crise aguda. Para Maravall, a “cultura do Barroco” foi uma resposta a esta situação. MARAVALL, José Antonio. *La cultura del Barroco: análisis de una estructura histórica*. Barcelona: Editora Ariel, 1986. p. 55. Percebe-se que estes autores, ao abordarem o conturbado século, levaram em consideração, principalmente, questões relativas ao campo eclesiástico.

1578, com a morte do rei D. Sebastião em Alcácer-Quibir e “termina” em 1668, com a assinatura do tratado de paz com a Espanha. O levantamento separatista desencadeou fidelidades e rivalidades⁷⁸⁴.

Nos desdobramentos do que se denominou Restauração portuguesa, portanto a partir de 1640, pulularam rebeliões, motins, distúrbios nos domínios do vasto Império: expulsão de jesuítas em São Paulo, em 1640, motim contra o governador do Rio de Janeiro, em 1644, guerra contra os holandeses, a partir de 1645, e deposição do governador em Pernambuco, em 1666. Isto só para citar exemplos de “perturbações” mais conhecidas. Segundo Luciano Figueiredo, “tanto no Brasil quanto em várias partes do Império colonial português o exemplo da Metrópole serviria para que ativassem protestos contra funcionários tiranos pelas comunidades locais”⁷⁸⁵.

Quanto a estes desdobramentos na esfera eclesiástica em Portugal, é bastante significativa a afirmação do historiador José Pedro Paiva, para quem uma outra forma de interpretar a cisão do campo religioso são as configurações de 1580 e 1640⁷⁸⁶. Nessas configurações mais amplas se insere a “rebelião dos monges”, movimento relevante, pois nesse período “as rivalidades claustrais operavam como um potente elemento de instabilidade colonial”, de acordo com Evaldo Cabral de Mello⁷⁸⁷.

5.2 Quebra de hierarquias: possibilidades normativas

A religião católica na América portuguesa quase sempre foi considerada uma esfera de vivência onde predominava o consenso, onde modelos de administração eram estáticos e avessos a abruptos sobressaltos e onde hierarquias eram respeitadas a qualquer custo. A atual historiografia, mormente a que se dedica às relações sociais no Antigo Regime, tem demonstrado que instituições, que antes se acreditavam monoliticamente homogêneas,

⁷⁸⁴ Rafael Valladares, ao contrario de uma historiografia lusa nacionalista, crê que a guerra aos holandeses contribuiu para aproximar os súditos na América portuguesa da coroa dos Habsburgos. Além disto, ainda no contexto restauracionista, o autor ressalta que os jesuítas foram de imediato a favor a proclamação de D. João IV, porque os padres almejavam recuperar suas posições junto ao novo monarca. A reconfiguração política em Portugal provocou diversas crises de autoridade em todo o Império. No Rio de Janeiro, por exemplo, Salvador Correa de Sá, até então uma liderança poderosa ficou sob a suspeita de “filipista”, provocando sublevações na capitania. Cf. RAMÍREZ, Rafael Valladares. *El Brasil y las Indias españolas durante a sublevación de Portugal (1640-1668)*. *Cuadernos de Historia Moderna*, nº14. p. 151-172. Editorial Complutense. Madrid, 1993.

⁷⁸⁵ FIGUEIREDO, Luciano. *Rebeliões no Brasil colônia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005. p. 21.

⁷⁸⁶ PAIVA, José Pedro. A Igreja e o poder. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.). *História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. Vol. II. p. 136. [grifo nosso]

⁷⁸⁷ MELLO (2003), op. cit. p. 227.

possuíam inúmeras fissuras, apontando para tensões entre seus membros e a existência de “parcialidades”⁷⁸⁸. É a esta perspectiva que nos alinhamos, tentando demonstrar que um momento de crise como o que ocorreu na ordem beneditina é um bom indicador do quanto os processos e projetos na sociedade da América portuguesa podiam ser tensos e eivados de disputas.

O que se observa no movimento autonomista aqui analisado é a tentativa de uma quebra na hierarquia da Congregação, expondo a existência de interesses divergentes entre seus membros. Possibilidades de quebras hierárquicas em uma sociedade do Antigo Regime parece, à primeira vista, algo praticamente inexistente, ainda mais se tratando do campo eclesiástico. Todavia, justamente pela necessidade de mobilidade em uma sociedade que se articulava em torno de privilégios, mercês e graças, os indivíduos buscavam em determinados momentos, principalmente de crise, formas de romper hierarquias. Esses atos poderiam ser interpretados como rebeliões, motins, perturbações e outras denominações.

Tratando-se de clérigos, em que bases poderiam apoiar-se para justificar tal empreitada? Ou melhor, devemos nos interrogar quais eram as possibilidades permitidas pelo sistema jurídico e normativo da época aqueles que almejavam açambarcar determinado posto, em uma clara disputa pelo poder.

Dentro do pensamento neotomista, que dominava o período, são inúmeras as possibilidades de encontrar textos que poderiam ser apropriados para tal finalidade. No entanto, não criaremos um repertório tão vasto. A Regra de São Bento, como salientamos, é o sistema normativo básico para a comunidade.

Algo importante para análise dos desdobramentos é a observação das possibilidades que a Regra fornece para a destituição de um abade, o que pode ser encontrado no capítulo que aborda a própria eleição.

E se toda comunidade eleger, em conselho comum, o que não aconteça, uma pessoa conivente com seus vícios e estes vícios chegarem de algum modo ao conhecimento do bispo da diocese a que pertence o lugar, ou se tornarem evidentes para os abades ou cristãos vizinhos, não permitam que prevaleça o consenso dos maus, mas constituam para a casa de Deus um dispensador digno [...] ⁷⁸⁹

⁷⁸⁸ Cf. FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda; GOUVÊA, Maria de Fátima (Org.). *O Antigo Regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001; BICALHO, Maria Fernanda; FERLINI, Vera Lúcia Amaral (Org.). *Modos de governar: idéias e práticas políticas no Império português, séculos XVI a XIX*. São Paulo: Alameda, 2005.

⁷⁸⁹ RB. 64.

Uma das preocupações expressas na Regra é a visão que os de fora da comunidade, incluindo o bispo, podiam ter do “mau abade”. Contudo, não é explícito o que deve acontecer com o infrator.

A excomunhão era algo “contaminador”, o monge que ousasse aproximar-se do excomungado sem ordem do abade receberia o mesmo castigo⁷⁹⁰. Aos que insistissem nos erros, mesmo após o castigo das varas, só resta o apartamento completo da comunidade, “para que não contagiem todo o rebanho”⁷⁹¹. Agindo como um juiz, era o abade quem decidiria o destino de um infrator. A Regra expõe algumas condições que poderiam levar o monge a ser excomungado. A punição recairia, mormente, sobre os desobedientes, teimosos, soberbos e os murmuradores. Como veremos, as trocas de acusações, que se abateram na Congregação portuguesa na segunda metade do século XVII, faziam largo uso destes termos, abrindo margens para possíveis excomunhões. Destacamos que na Regra não há nenhuma possibilidade do monge viver longe de seu mosteiro por muito tempo ou ter que obedecer a outra autoridade, que não, o abade. No entanto, algumas situações colocaram em xeque estas determinações.

5.3 Um manuscrito do século XVIII

Mesmo buscando seguir os preceitos da Regra de São Bento, a vivência impunha aos monges algumas idiossincrasias no que concernia ao governo da comunidade. O documento a seguir escapa do recorte cronológico desta pesquisa, contudo, possui aspectos cruciais sobre o tema abordado. Em manuscrito anônimo, datado entre os anos de 1765 e 1775, sob o título *A justiça com que os monges de São Bento do Brasil solicitam a permissão de fazerem na mesma província o seu capítulo provincial*, ficam bastante perceptíveis as expectativas em torno das reivindicações dos religiosos, principalmente quanto à ocupação de cargos. Segundo os argumentos presentes no documento, a separação constituía “razões de direito” “porque o Capítulo e eleição dos prelados regulares pertencem respectivamente às famílias que os hão de receber por superiores”. O controle da distribuição de cargos é o que está em jogo. A autonomia nas decisões eletivas são reivindicadas, ou seja, as eleições para abades e demais

⁷⁹⁰ RB. 26, 1-2.

⁷⁹¹ RB. 28, 8; 29. Mesmo assim, os infratores poderiam ser recebidos de volta três vezes mediante arrendimento.

posições deveriam ser realizadas nos mosteiros da América portuguesa, pois neles estavam as “famílias” que os iriam receber.

Em vários pontos o autor faz claro uso de São Tomás de Aquino, para quem “os eleitores são obrigados a eleger os mais dignos”⁷⁹². Tecendo suas reclamações, o autor do manuscrito faz uso de lógicas argumentativas banhadas por questões pertinentes que recorrem, inclusive, à distância entre as partes interessadas:

Se eles nunca viram a Província do Brasil, as suas diligências, incômodos e perigos das visitas nas navegações do mar, passagens de rios, jornadas por caminhos sem pousadas: se não tem conhecimento dos mosteiros, de suas posses, patrimônios e dependências, para que não falte o preciso ao Culto Divino e o alimento aos monges, se cada um destes ignora o gentio, o alento préstimo e a capacidade, como juram de eleger para os lugares dos ofícios da Província os mais idôneos respectiva e proporcionadamente?⁷⁹³

A indagação toca em ponto fulcral, refinando uma qualidade indispensável a quem se candidatasse a um cargo governativo – o conhecimento abalizado na experiência⁷⁹⁴ – e demonstra que os superiores em Portugal erravam ao eleger abades que ignoravam as agruras da Província do Brasil. Além de apontar o desconhecimento fundamentado na distância entre centro e periferia, o documento procura evidenciar que as distâncias entre os locais de práticas de determinados ofícios, dentro da própria província, também era calamitoso, e sobre isto exemplifica: “há poucos anos se viu elegendo-se para Mestre dos Noviços de Pernambuco a um monge que há mais de vinte anos vivia no sertão tratando de um curral de gado e tanta e grande distância do Mosteiro que se passaram muitos meses sem lhe chegar a noticia incrível que da criação de gados do sertão fosse chamado para educação dos noviços do Mosteiro”⁷⁹⁵. Não é difícil perceber o tom irônico no trecho.

O autor segue com exemplos de “eleições infelizes”, dentre elas a de um abade do Rio de Janeiro. Neste caso, por desconhecimento dos superiores,

se elegeu a um sujeito indigníssimo e que por seus defeitos públicos e incorrigíveis repetidas vezes foi suspenso de confessar e de celebrar e foi necessário nessa ocasião que o elegeram mandar o Senhor Rei Dom João V de gloriosa memória impedir-lhe a posse por suplica que lhe fez um monge filho da Província que se achava então residente no Mosteiro de Lisboa. Passados dois triênios elegeram o mesmo Monge para D. Abade do mesmo

⁷⁹² No pensamento neotomista, que dominava o discurso político do período, eram bem conhecidas as argumentações quanto ao direito de resistência a um governante.

⁷⁹³ *A justiça com que os monges de São Bento do Brasil solicitam a permissão de fazerem na mesma província o seu capítulo provincial*. Revista do Instituto Arqueológico e Geográfico Pernambucano. Vol. 42. Recife, 1948-1949. p.116-117.

⁷⁹⁴ Ronald Raminelli demonstra que avançando o século XVIII esse conhecimento adquirido nas vivências paulatinamente será valorizado como moeda nas negociações entre quem estava na periferia e quem estava no centro. Cf. RAMINELLI, op. cit.

⁷⁹⁵ *A justiça com que os monges de São Bento do Brasil solicitam... op. cit.* p. 117

mosteiro do Rio de Janeiro, estando o tal monge estuporado desde que ele mesmo conhecendo sua incapacidade renunciou o lugar⁷⁹⁶.

O queixoso toma certas precauções. Não cita os nomes dos envolvidos, demonstrando discrição mesmo tratando-se de uma reivindicação. Porém, os questionamentos impostos não eram tão novos assim. Faziam parte de um movimento mais antigo dentro da Ordem beneditina e que preocupou as autoridades por longo período – um movimento separatista⁷⁹⁷. O autor anônimo, em diversas passagens, faz referência a acontecimentos do século XVII – século marcado por desavenças nos claustros.

5.4 Distúrbios claustrais

As relações entre os monges e as autoridades da governança eram sempre tensas. Por vezes a balança pendia mais para uma colaboração entre os dois campos, como no controverso caso, “historicamente provável”, da aclamação de Amador Bueno, em São Paulo, e exposto na pintura da introdução⁷⁹⁸. O mosteiro e seu abade entraram para os anais da história paulistana, principalmente através da pena do beneditino frei Gaspar da Madre de Deus. Foi entre os monges, que Amador Bueno, nobre de ascendência castelhana, procurou abrigo tentando escapar de sua aclamação de “rei dos paulistas” e firmando-se como fiel vassalo de sua majestade. Os claustros nem sempre eram locais de monótona meditação, mormente no período politicamente conturbado pós- restauração portuguesa. Por outras vezes, a balança pendia para uma contenda entre os monges e os demais vassalos.

Um episódio marca bem a posição dos beneditinos na convulsionada sociedade pernambucana do período posterior a expulsão dos holandeses. Em 24 de maio de 1669, o governador de Pernambuco, Bernardo de Miranda Henriques, comunicava ao príncipe regente, D. Pedro II, o que se passou durante a prisão de Antonio Gonçalves Caldeira, “Mestre de Campo que era da gente preta e parda, do terço que foi de Henrique Dias”. Existia uma dissensão entre os henriques e os minas, encontrando-se os comandantes das tropas em constante tensão. Foi nesta configuração que Antônio Gonçalves Caldeira, que tinha desenvolvido certa ascensão social, foi acusado de assassinar um capitão preto do mesmo

⁷⁹⁶ Ibid., p. 202.

⁷⁹⁷ Fazemos uso do termo que aparece constantemente na documentação.

⁷⁹⁸ Sobre a provável aclamação de Amador Bueno, ver: MONTEIRO, Rodrigo Bentes. A rochela do Brasil: São Paulo e a aclamação de Amador Bueno como espelho da realeza portuguesa. *Revista de História*. São Paulo, Departamento de História da Universidade de São Paulo, n.141, terceira série, 2º semestre de 1999, p. 21-44.

terço⁷⁹⁹. Antônio estava foragido a mais de uma légua de Olinda quando, por ordem do governador, foi capturado pelo capitão-mor dos minas e por outros capitães. Estaria tudo muito calmo até o momento em que o grupo, escoltando o prisioneiro, passou

por junto do Mosteiro dos frades Bentos, donde saíram eles de mão armada, dando e espancando aos oficiais que o traziam, e quebrando um braço a um capitão, a que o acudiu muita gente dos moradores, com que o dito Mestre de Campo teve lugar de puxar pela espada, tratando de acutilar ferira todos que obrigados a defesa, puxando também as suas, e entre tantas recebeu o dito Mestre de Campo duas feridas das quais morreu dentro de sete horas; *sendo a culpa desta desgraça os ditos Frades Bentos que em tanta dissolução e descompostura saíram a rua a quererem tirar o preso*. E que desse sucesso se tem tirado devassa e até agora senão acha quem fosse o que lhe desse as feridas, pela muita confusão⁸⁰⁰.

Quando ocorreu tal episódio, o abade de Olinda era frei Mauro da Assunção, que como vimos em outro capítulo desenvolveu uma reclamação sobre o sistema de frotas⁸⁰¹. O Conselho sugeriu que houvesse uma devassa sobre o caso e, principalmente, que fosse averiguado o papel dos padres bentos na ocasião, sobretudo a atuação do abade que nada fez para impedir os amotinados. O evento, mesmo descontando as desavenças do governador com os beneditinos, o que poderia fazê-lo exagerar nas denúncias, assinala até que ponto os monges causavam “perturbações”, merecendo a atenção das autoridades no Reino. É possível inferir que os beneditinos tinham ligações com Antônio Gonçalves como as que surgiram entre os capelães e os mestres de campo durante o período de guerra.

Outro incidente ocorreu em 28 de junho de 1690, quando o governador do Rio de Janeiro, Luis Cesar de Menezes, escreveu ao Rei D. Pedro II sobre a afronta que os beneditinos da capitania insistiam fazer frente às exigências do ouvidor geral, Miguel de Figueira Castelo Branco. Os monges tinham dado guarida ao capitão Bernardo Ramirés, refugiado após ter ferido o contramestre de seu navio. Os soldados enviados pelo ouvidor foram apedrejados por escravos que, das cercas do mosteiro, impediram a entrada das autoridades.

⁷⁹⁹ Em 1667, Antônio, que tinha avós nascidos em Angola, teve deferido seu pedido de “pátria comum” ao pleitear comendas da Ordem de Santiago. Cf. MATTOS, Hebe. Da guerra preta às hierarquias de cor no Atlântico português. In: *Anais do XXIV SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA - Associação Nacional de História – ANPUH*, 2007. <http://snh2007.anpuh.org/resources/content/anais/Hebe%20Mattos.pdf>. Acesso: 03 de novembro de 2008 às 15: 59.

⁸⁰⁰ AHU-PE. Cx. 9, doc. 868. CARTA do [governador da capitania de Pernambuco], Bernardo de Miranda Henriques, ao príncipe regente [D. Pedro], sobre a prisão do mestre de campo do Terço da Gente Preta e Parda, Antônio Gonçalves Caldeira, que assassinou um capitão preto do mesmo terço. Recife, 24 de maio de 1669. [grifo nosso]

⁸⁰¹ Frei Mauro renunciou ao abaciado em 10 de setembro de 1669.

O Conselho Ultramarino levou em consideração o que ditava o título 5 do Livro II das Ordenações do Reino – *Da imunidade da Igreja* – onde existiam prerrogativas para os homiziados nas instituições eclesiásticas. Levando em conta a estratificação social que perpassava os estatutos jurídicos, o que constituía uma relevante característica da sociedade do Antigo Regime, este título dava imunidade a Igreja para defender a quem lhe pedisse asilo, excetuando mouros, judeus, adúlteros e pessoas de pouca qualidade⁸⁰². Não era o caso do capitão Bernardo Ramíres, que inclusive era sobrinho do governador. Ao que parece, sabedores do parentesco do capitão, os monges quiseram agradar a principal autoridade da capitania, que segundo as atas do Conselho mostrava-se neutro no caso, ou pelo menos assim o desejava aparentar. Para o Conselho, o ouvidor agiu errado ao tentar invadir a clausura e o caso deveria ser arquivado, já que não havia ocorrido homicídio propriamente⁸⁰³.

O fato dos mosteiros e conventos serem locais imunes às devassas de autoridades seculares alimentou diversos conflitos na América portuguesa. No início do século XVIII, quando a animosidade das parciais beneditinas parecia arrefecida ocorreu um conflito que envolveu o governador Castro e Caldas, em Pernambuco. Como lamenta Evaldo Cabral de Mello, as páginas da Crônica do Mosteiro de Olinda referentes aos embates das parciais foram arrancadas, deixando ao historiador apenas a possibilidade de acompanhar as querelas principalmente através das fontes da governança secular⁸⁰⁴.

Deste modo, as principais informações advêm da Câmara de Olinda que em 4 de janeiro de 1708, começou a narrar as desavenças que se deram no mosteiro da capitania a partir de dezembro do ano anterior. Tudo teve início com a chegada de frei Luís da Piedade, enviado pelo abade geral para substituir o abade frei Bernardo da Trindade, acusado de assassinar o marido de sua amante, com quem foi pego em flagrante na Romaria de Nossa Senhora dos Prazeres. Frei Luís deveria tomar posse temporariamente até que as averiguações necessárias fossem realizadas.

Frei Bernardo não aceitou a interferência vinda de Portugal, provavelmente lembrando-se do movimento separatista que ainda não tinha arrefecido de todo na memória dos monges, ainda mais, em 1698, tendo sido companheiro do Provincial frei Cristóvão da Luz, monge nascido em Salvador, de “geração nobre” e que foi eleito presidente do mosteiro de Olinda, em 1686, pela “junta rebelde da Bahia”, o que fazia dele um “desviante” em

⁸⁰² *Código Phillipino ou ordenações do reino de Portugal*. Livro II. Rio de Janeiro: Tipografia do Instituto Filomático, 1870. Título 5.

⁸⁰³ AHU-CU – Cód. 232 – f. 83-84.

⁸⁰⁴ MELLO (2003), op. cit. p. 233.

relação às normatizações da metrópole. Junto com outros monges fiéis a ele, frei Bernardo cerrou as portas do mosteiro impedindo que o abade vindo de Portugal tomasse posse. Uma batalha de proclamas e pastorais, com censuras e interditos, foi travada pelas parciaisidades. Frei Bernardo chegou a ser excomungado e amaldiçoado pelo bispo Manuel Nunes da Costa em 21 de dezembro de 1707, no mesmo ano em que eram sistematizadas as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, regulamentando, inclusive, as formas de excomunhão.

Segundo Evaldo Cabral, “foi nesse vespeiro que Castro e Caldas meteu alacrememente a mão”⁸⁰⁵. A força do braço secular se fez sentir quando o governador ordenou o cerco ao mosteiro. É por correspondência do abade provincial, frei Cosme de S. Damião, em 1º de janeiro de 1708 que ficamos a par do ocorrido. A pena do religioso, que tinha sessenta e quatro anos na época do evento, possui um tom favorável a frei Bernardo e sua parcialidade. Segundo frei Cosme, o cerco ordenado por Castro e Caldas foi muito rigoroso, sendo realizado por cerca de sessenta soldados que durante oito dias, entre outras ações, cortaram a água de três poços, forçando assim a saída dos monges. Mas foi justamente na retirada dos religiosos que ocorreram graves distúrbios.

A estratégia dos monges consistiu na saída pela porta da frente da igreja em forma de procissão, esperando edulcorar os ânimos dos presentes com a elevação de um importante símbolo católico – a Santa Custódia – levada debaixo de um pálio com toda a pompa necessária. O apelo não teve o resultado almejado, e o Santíssimo Sacramento quase foi ao chão, tamanha a descompostura da turba que se formou, envolvendo também escravos que carregavam utensílios e roupas dos monges. Frei Cosme termina afirmando, em um oportuno trocadilho, tópica também usada por frei Manuel Calado, que “mais parecia esta Olinda uma Olanda” e assina como o mais humilde vassalo de sua majestade. Ao final da refrega que durou meses, frei Luís não conseguiu exercer autoridade frente aos seus companheiros de hábito e partiu para Portugal carregando a prataria da igreja. Não foi longe. Seu trágico destino foi morrer afogado, em 1709, na entrada do rio Tejo. Castro e Caldas tornou-se um desafeto para os monges que retornaram para o mosteiro. Ao lado dos religiosos ficou o juiz de fora Luís de Valençuela Ortiz e a Câmara de Olinda⁸⁰⁶. O evento deixou marcas nas relações destes grupos.

A tensão entre autoridades religiosas era uma constante na América portuguesa, principalmente por conta de sobreposição nas jurisdições. Menos documentadas são as

⁸⁰⁵ Ibid., p. 230.

⁸⁰⁶ SANTOS, Manuel dos. Narração histórica das calamidades de Pernambuco desde o ano de 1707 até o de 1715. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, VLIII . 1890. tomo II. p. 1-307.

contendas entre membros do clero regular com os do clero secular. Findando o século XVII, em Pernambuco, ocorreu um embate destes, envolvendo um monge de São Bento e um bispo. Em jogo, estava a disputa entre os nêris da Madre de Deus e os nêris de Santo Amaro⁸⁰⁷. Defendendo os primeiro estava o Bispo de Pernambuco D. Francisco de Lima, enquanto os segundos receberam as atenções do beneditino frei Benedito de São Bernardo.

Não possuímos muitos dados sobre frei Benedito de São Bernardo. Nas informações constantes no Dietário do Mosteiro de Salvador, fica-se a par de que era natural de Pernambuco e de que tomou hábito no mosteiro de Olinda, sem as respectivas datas. Seus estudos foram realizados no mosteiro do Rio de Janeiro, onde se tornou Lente em Teologia, “formando cinco mestres com muita fama”. Podemos inferir que os monges separatistas frei Ignácio da Purificação e frei Leão de São Bento foram dois de seus alunos, pois no documento segue a informação: “alguns sujeitos inimigos da paz o acusaram e aos seus discípulos de separadores da Província, donde lhe resultaram muitos desgostos e trabalhos”. Frei Benedito estava envolvido no movimento que tentou separar a Província dos Beneditinos do Brasil de suas obrigações com a Congregação portuguesa. Conseguimos apurar que estava no Rio de Janeiro em 1688 e em maio de 1695⁸⁰⁸. Não sabemos com quantos anos morreu em 1704, quando “decaindo de uma loucura foi remetido para este mosteiro [da Bahia] aonde acabou a vida poucos meses depois que em Pernambuco falecera o seu contrário”.

O “contrário” de frei Benedito, morreu em 29 de abril de 1704. D. Francisco de Lima nasceu em Lisboa, onde recebeu o hábito carmelitano em 19 de setembro de 1649. Entre 1696 e 1704 exerceu o bispado em Olinda. Já tinha anteriormente trabalhado na Ilha do Fayal e também foi, em 1686, prior dos Carmelitas em sua cidade natal. Suas desavenças com frei Benedito iniciaram em 1699. De acordo com Evaldo Cabral de Mello, que esmiuçou o caso, estas disputas eclesiásticas, por conta das dinâmicas na formação de bandos, são fundamentais no entendimento das querelas que assaltaram Pernambuco em 1710-1711⁸⁰⁹. A obediência de um monge ao abade era mais forte do que a dirigida a um bispo?

Um dos autores mais lidos e citados e que, nas apropriações de seus escritos, inflamava contendas no Antigo Regime foi o jesuíta espanhol Francisco Suárez, cuja obra obrigatória na formação de clérigos letrados tornou-se extremamente importante para a

⁸⁰⁷ Os membros da Congregação do Oratório, também conhecidos como nêris por causa de São Felipe Neri, fundador da Ordem, estavam divididos por conta dos estatutos que deveriam seguir. Os partidários da Madre de Deus, estabelecidos em Recife, exigiam a obediência de todos os oratorianos ao estatuto formulado por seu fundador lusitano, Bartolomeu de Quental. Já os membros que estavam reunidos em torno de Santo Amaro, grande maioria dos que labutavam nas missões, eram a favor do estatuto italiano.

⁸⁰⁸ II Livro do Tombo, f. 9-9v; 16-16v.

⁸⁰⁹ MELLO (2003), op. cit. p. 112.

denominada Segunda Escolástica. Em seu *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, publicado em Coimbra, em 1612, fazendo uso de Santo Tomaz de Aquino, discorre sobre a obediência do monge: “dice que el monje está obligado a obedecer al abad más que al obispo en lo que se refiere al estado de su regla, pero que en lo que se refiere a la disciplina eclesiástica está más obligado al obispo, porque en esto el bispo es superior al abad⁸¹⁰”.

Estes episódios demonstram como os beneditinos formavam determinados nós nas tensões entre as autoridades das capitanias, polarizando parcialidades e catalisando as disputas de membros de diversas elites locais. Os relatos corroboram que as alianças e oposições eram traçadas conforme as conveniências das posições dos agentes que alteravam suas escolhas conforme as estratégias eram formuladas. Desta feita, no incidente envolvendo o governador Castro e Caldas, a Câmara de Olinda passou de inimiga a aliada dos monges de São Bento.

5.5 Primeiras movimentações

Em 1662, frei Diogo da Paixão Rangel alcançou o cargo de abade provincial, nomeando frei Ignácio da Purificação como visitador, assim agia como os olhos e ouvidos do superior, fiscalizando os demais mosteiros, o que lhe concedia liberdade para transitar pelas províncias. Em seguida, frei Ignácio foi enviado para o Rio de Janeiro, onde deveria encontrar-se com um parente, abade daquele cenóbio, frei Leão de São Bento, para juntos planejarem um modo de conseguir a autonomia da província beneditina do Brasil em relação a cabeça da Congregação em Portugal.

Por interposição do Conde de Óbidos, do qual era amigo⁸¹¹, frei Leão conseguiu entrar em contato com Pedro de Melo, Governador da capitania do Rio de Janeiro para que este garantisse a viagem de frei Ignácio para Portugal.

Ao Reverendo padre frei Ignácio da Purificação, que esta há de dar a V. Sa. elegeu o seu Provincial [frei Leão de São Bento] para visitador da sua província: é sujeito das que ela tem de maior merecimento. E eu que fundo sempre nele a minha indicação lhe procuro por meio desta carta no agrado de V. Sa. todo o favor que esta ocupação lhe diverte experimentar no meu. E sei

⁸¹⁰ SUAREZ, Francisco. *Tratado de las leyes y de Dios legislador*. Lib. VIII. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1968. p. 453.

⁸¹¹ Os traços desta amizade podem ser vistos nas formas de tratamento exibidas na correspondência de 7 de abril de 1664, quando o conde, habitando a Bahia, pediu ao abade no Rio de Janeiro uma colcha de penas feitas por um religioso do mosteiro de São Paulo. *Carta para o padre Diogo Rangel, sobre uma colcha de penas*. Documentos Históricos. Vol. VI. p. 35-36.

eu que é este o maior encarecimento com que posso recomendar a V. Sa. sua pessoa para dever a V. Sa. a mercê que lhe seguro⁸¹².

Nota-se que fatores fundamentais para um movimento como o urdido – a montagem de uma rede de fidelidades, inclusive através de cartas que ocultavam as intenções, omitiam informações, enfim, jogavam com a dissimulação⁸¹³. Provavelmente o abade do Rio de Janeiro não informou às autoridades governativas sobre a real intenção de frei Ignácio, usando a justificativa de que o mesmo iria à metrópole a fim de ser transferido para Ordem de Camaldoli. A estratégia traçada por frei Ignácio e frei Leão contava com a obtenção de um breve papal. Ao chegar a Portugal, frei Ignácio teve uma contenda com o abade geral da Congregação e dissimulando subordinação passou a sua cidade natal, Porto, onde embarcou escondido numa nau francesa com destino a Roma.

Chegamos ao ponto que se faz necessário uma análise mais verticalizada, no intuito de conhecer melhor os personagens envolvidos nessa trama. Talvez seja possível iluminar algumas questões observando suas parentelas e espaços de sociabilidade.

O abade provincial que designou frei Ignácio na montagem inicial da estratégia, frei Diogo da Paixão Rangel, era natural do Rio de Janeiro e quando leigo chamava-se Diogo de Mariz. Tinha pais “nobres dos mais principais da terra”. Era filho de Diogo de Mariz, Provedor da Fazenda Real, e de Paula Rangel.

O pai de frei Diogo, era também oficial da Câmara do Rio de Janeiro. Este cargo só era ocupado, segundo João Fragoso, por elementos do mais alto estrato social de uma determinada elite local. Ainda de acordo com o historiador, a família extensa de Antônio Mariz seria um bom exemplo das estratégias empreendidas pelas primeiras famílias senhoriais do Rio de Janeiro, que recorriam a casamentos entre seus membros no intuito do fortalecimento das alianças⁸¹⁴.

Por parte de pai, frei Diogo descendia de Antônio de Mariz, oriundo de Barcelos, e de Isabel Velha, nascida em Ponte de Lima⁸¹⁵. Antônio de Mariz era, assim como seu filho Diogo, provedor da Fazenda Real, além disso, detinha o importante título de cavaleiro fidalgo.

⁸¹² Documentos Históricos. Vol. V. p. 474.

⁸¹³ Outro exemplo de como frei Diogo da Paixão Rangel se correspondia bem com as autoridades governativas e contava com certos favores, pode ser visto na carta enviada da Bahia por Francisco Barreto, em 18 de janeiro de 1659. Francisco Barreto informava que incluso iria uma provisão para um “encomendado” de frei Diogo e também uma lista de postos que vagavam na Bahia. Documentos Históricos. Vol. V. p. 103-104.

⁸¹⁴ Cf. FRAGOSO, João Luís Ribeiro. Fidalgos e parentes de pretos: notas sobre a nobreza principal da terra no Rio de Janeiro (1600-1750). In: FRAGOSO, João Luís Ribeiro; ALMEIDA, Carla Maria Carvalho de, SAMPAIO, Antônio Carlos Jucá de (Org.). *Conquistadores e negociantes: Histórias de elites no Antigo Regime nos Trópicos*. América lusa, séculos XVI a XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 33-120.

⁸¹⁵ RHEINGANTZ, op. cit.. tomo II. p. 519-520.

Dentre suas façanhas, garantia ter participado da tomada da fortaleza de Villegaignon e comandado o destacamento de infantaria que tomou Cabo-Frio, dando combate aos Tamoios, em 1575. Antônio de Mariz estava entre aqueles “nobres da terra” que no intuito de angariarem mercês alegavam que “a custa de suas fazendas e de seu sangue” conquistaram territórios. O avô de frei Diogo obteve títulos, postos e terras, mas o preço foi alto, pois deu, literalmente, seu sangue em setembro de 1584 ao morrer flechado numa emboscada às margens de uma lagoa no Rio de Janeiro⁸¹⁶.

Do lado materno, frei Diogo, era descendente de Julião Rangel de Macedo, fidalgo da Casa do Rei Felipe II e de Brites Sardinha, irmã de D. Pero Fernandes Sardinha, primeiro bispo da América portuguesa. Julião Rangel, por serviços prestados à Coroa, entre eles o combate aos franceses ao lado de Mem de Sá, recebeu terras no Rio de Janeiro, além de obter grande prestígio, sendo instituído por Salvador Correia de Sá ao cargo de ouvidor da capitania⁸¹⁷. Em acordo com as conclusões de João Fragoso, inferimos que os avós de frei Diogo eram “conquistadores” no Rio de Janeiro quinhentista⁸¹⁸.

Frei Diogo, que tomou hábito no mosteiro do Rio de Janeiro em 1623, era oriundo da elite da capitania. Talvez por ser filho de um senhor de engenho e, portanto, ter contato com os negócios da terra, administrou o importante engenho beneditino de Iguassu. Sua carreira eclesiástica foi pautada por destacadas ocupações. Antes de morrer no mosteiro do Rio de Janeiro, em 18 de fevereiro de 1680, foi abade de Olinda em 1650, ainda no período da “insurreição pernambucana”. Estava, assim, no centro das batalhas contra os holandeses, situação que o colocou ao lado de “frei Poeira”, importante personagem do movimento separatista. Em 1662, frei Diogo era presidente do mosteiro baiano, quando foi eleito para o cargo de provincial, “sendo o primeiro filho do Brasil que ocupou essa dignidade”⁸¹⁹. Nesse mesmo ano, colocou frei Ignácio da Purificação em uma posição estratégica.

Quando frei Ignácio ocupou o cargo de visitador, não tinha passado por nenhum outro com tanta importância. Natural do Porto, tomou hábito em Salvador e teve colégio no Rio de Janeiro, chegando a ser lente de teologia. Foi sequestrado por mouros, quando se encaminhou para Portugal na intenção de tratar das questões separatistas. A respeito deste evento encontramos poucos dados. O mais relevante está em um códice do Arquivo do Mosteiro do Rio de Janeiro, em um pequeno trecho nas anotações do abade frei Leão de São Bento, seu

⁸¹⁶ BELCHIOR, op. cit. p. 312-315.

⁸¹⁷ Ibid., p. 385-387.

⁸¹⁸ FRAGOSO (2007), op. cit. p.51-59.

⁸¹⁹ Dietário/ RJ. p. 137.

companheiro de causa: “Em 30 de novembro de 1668 embarquei para o Reino de Angola a entregar o padre Manoel Rodrigues para ajudar ao resgate do padre frei Ignácio as coisas seguintes: um baú preto, três toalhas de mesa, três côvados de panos vermelhos de Londres”⁸²⁰. O pagamento do resgate funcionou. A trama continuou a ser tecida.

O terceiro envolvido, frei Leão de São Bento, natural do Porto, alcançou o abaciado do mosteiro do Rio em 1662, mesmo ano em que frei Diogo da Paixão Rangel tornou-se provincial. Sua tomada de hábito foi em Salvador, em data indeterminada. Estudou filosofia no Rio de Janeiro. Antes de tornar-se abade foi companheiro de dois visitantes, frei Mâncio dos Mártires e frei Bento dos Reis. Seu abaciado no Rio, pelo menos financeiramente, parece ter transcorrido sem maiores percalços. Neste período conseguiu diversas doações, uma delas oriunda de sua aliança com Dona Vitória de Sá, que, como vimos, foi importante doadora para o mosteiro.

Em 22 de julho de 1664, o abade frei Francisco da Visitação, natural de Carapeços no Bispado do Porto, juntamente com outros monges do mosteiro de Salvador escreveram ao Papa Alexandre VII sobre as intenções dos separatistas. Informavam que frei Diogo Rangel foi escolhido “com certa posição elevada de status, de ministério e de sua obrigação” e que era um “ingrato traidor”. Na petição, frei Francisco e seus companheiros descortinaram as estratégias de frei Diogo, inclusive o envio de frei Ignácio da Purificação à Cúria romana sem consentimento de outros superiores. Ao final do apelo, apontou o quanto seria negativo em termos religiosos acaso frei Diogo fosse bem sucedido em seus intentos:

Embora, de fato, aquele [frei Diogo] obtenha com tal separação, a religião (ou a vida religiosa) dos monges nessas regiões das províncias se acabará totalmente e com a escassez de monges e escassez dos bons tempos dos quais a observância pelas regras depende totalmente. Se por acaso o dito irmão Diogo Rangel dirigir tal separação de modo como tem vontade de possuir; somente Vossa Santidade consinta por nula as súplicas daquele ou, ao menos, aprove por preces públicas. *Posto que a decisão prévia de má fé e tal separação ameace a obediência da Regra e da Religião*⁸²¹.

A mesma estratégia de dirigir uma petição ao Papa foi realizada, um mês depois, pelos monges do mosteiro de Olinda, liderados por frei Jacinto da Cunha, monge natural de Portugal. As duas petições demonstram o quanto as autoridades dos mosteiros também estavam articuladas no intuito de barrar as ações dos separatistas. Além disso, demonstram como a formação das parciaisidades escapa às associações simplistas, pois as assinaturas das petições contam com monges nascidos tanto em Portugal como na América.

⁸²⁰ AMSBRJ. Códice 1336, f. 4.

⁸²¹ ADB-CSB 37. fl. 48. [livre tradução do latim para o português/ grifo nosso]

Em 1673, frei Leão de São Bento, por conta de sua tentativa separatista, foi preso com outros doze religiosos e enviado para Portugal. Chegando a Lisboa lançou mão de suas ligações familiares e através de um irmão que tinha na Ordem Trinitária, e “de grande respeito na Corte”, conseguiu ser transferido para um mosteiro da ordem Cisterciense com todo o grupo rebelado. No Dietário do Mosteiro da Bahia, consta que recolhido no mosteiro dos bernardos, partiu para Roma e de lá retornou para Salvador onde “foi recebido com aplauso devido ao seu zelo e ao seu trabalho”⁸²². No grupo preso estava frei Ignácio da Purificação e, o mais temível separatista, que em 1675 seria provincial, frei João da Ressurreição – “o Poeira”. Anos antes, este monge tinha atuado como capelão-mor em Pernambuco.

5.6 Com a cruz e a espada

No início do século XVIII, o jesuíta André João Antonil informou que o posto de capelão era fundamental em um engenho de açúcar. O autor de *Cultura e opulência do Brasil* não se referia especificamente ao capelão de tropas, mas fornece algumas pistas para entendermos as posições do detentor de tal cargo, que ainda não mereceu maior atenção da historiografia.

As funções de um capelão em um engenho eram as de doutrinar os escravos e a família, abençoar a produção, oferecer os sacramentos devidos e ouvir confissões. Não por acaso, era o primeiro cargo a ser preenchido em um engenho, antes mesmo do feitor, o que revela sua importância nas hierarquias. É um cargo eclesiástico remunerado. Em um engenho, o soldo pago a um capelão deveria ser de 40\$000 a 50\$000, o mesmo que a um caixeiro ou um purgador, importantes funções na empresa açucareira⁸²³.

Capelão também era um posto muito requisitado em navios. Em 24 de janeiro de 1681, por exemplo, o rei ordenava ao governador do Rio de Janeiro que não deixasse zarpar nenhum navio do porto da dita capitania sem o devido capelão a bordo, porque “muitos navios navegam sem sacerdotes e por este respeito morrem algumas pessoas sem confissão”⁸²⁴.

A dignidade de capelão podia ser um pouco mais elevada. Capelão-mor era uma dignidade da capela real, que segundo Bluteau os reis de Portugal copiaram dos reis suecos. Ainda de acordo com o dicionarista, era uma grande honra os capelães mores de Portugal

⁸²² Dietário/BA, p. 118-119.

⁸²³ ANTONIL, op. cit. p. 87.

⁸²⁴ ANRJ – Cód. 61. vol.7. fl 494-494v.

serem sucessores de São Martinho, Bispo de Dume, o primeiro a ter esta dignidade⁸²⁵. São Martinho Dumense ou de Braga, região onde instalou um mosteiro no século VI, foi um pertinaz combatente contra o arianismo.

No caso de um capelão-mor presente nas tropas na América portuguesa, percebemos que as principais funções eram: o cuidado com os feridos, oferecimento dos sacramentos em locais de batalha e enterros dos mortos. Mas também não faltam relatos sobre capelães que pegaram em armas durante os combates. O cargo também era remunerado e, por vezes, encontram-se nas documentações cobranças por parte dos religiosos, como a que fez padre Amador Antunes de Carvalho que, em 24 de abril de 1643, cobrou em açúcar seu soldo por dez anos de serviços⁸²⁶.

A ocupação do posto de capelão proporcionava aos religiosos contato com “pessoas de qualidade”, como o que ocorreu com o beneditino frei Ambrosio do Espírito Santo. Este monge morreu em 19 de março de 1664, data em que no seu dietário ficou registrada a desventura:

Passando o Conde de Castelo Melhor por esta terra para a conquista da Colônia, informado do seu valor, o levou para seu capelão e nisso esteve a sua felicidade, porque ficando prisioneiro dos Castelhanos quando vários sucessos da guerra metido em uma apertada prisão, dentro de uma fortaleza situada na margem do Rio do Prata, o padre ajudado do seu valor e sua industria a com muito trabalho e grande perigo o tirou da fortaleza para uma mina subterrânea e o pos a salvo nas terras de Portugal⁸²⁷.

Em 21 de agosto de 1635, frei Antônio de Jesus, religioso de São Bento, pediu provisão do cargo de capelão-mor da Bahia⁸²⁸. Através de seu pedido fica claro o esforço de um monge em angariar mercês. Seu relato descortina certas práticas exercidas pelos detentores do cargo. Frei Antônio alegava que havia servido, dez anos antes, como capelão na armada real na restauração da Bahia em um navio de nome São Bartolomeu, capitaneado por Domingos y Zamorra e em companhia dos generais Dom Manoel de Menezes e Dom Fradique de Toledo. O beneditino deu detalhes, revelando que

ele suplicante esteve no mar no perigo das naus de fogo que o inimigo lançou, e saiu em terra com o seu capitão e companhia e assistiu nela todo o tempo que durou a guerra em o quartel dos Coqueiros e assistiu no assalto que o inimigo fez no quartel de São Bento confessando os feridos e

⁸²⁵ BLUTEAU, op. cit. tomo V. p. 122.

⁸²⁶ AHU-BA. Luiza da Fonseca. Cx. 9, doc. 1006. Carta do padre Amador Antunes de Carvalho para S. Majestade que serviu dez anos de Capelão-mor do exército e pede o seu soldo em açúcar. Bahia, 24 de abril de 1643.

⁸²⁷ Dietário/ BA. p. 32-32v.

⁸²⁸ AHU- BA. Luiza da Fonseca. Cx 5, doc, 643. Consulta do Conselho da Fazenda sobre o padre Antônio Jesus, religioso de São Bento, que pede provisão do cargo de capelão-mor da Bahia. Lisboa, 21 de agosto de 1635.

enterrando os mortos como também fez ao corpo de Dom Pedro Osório mestre de campo e se embarcou a Pernambuco a buscar o inimigo⁸²⁹.

O suplicante fez questão de marcar sua participação nos combates em terra e no enterramento, entre outros, de um “homem de qualidades”, o mestre de campo Pedro Osório. Frei Antônio alegou ainda que sua desventura teve continuidade em terras de Espanha, onde esteve em Cádiz e Málaga, sempre em companhia de D. Fradique de Toledo. Ele termina pedindo “Mercê do título de Capelão-mor com o soldo que V. Majestade dá em Pernambuco”. O parecer do conselho não foi em nada favorável ao monge, indeferindo seu pedido.

Não sabemos ao certo se frei Antônio conseguiu posteriormente o que pediu, mas outro caso traz um pouco de luz às relações que envolviam um aparentemente simples pedido de mercê para o cargo de capelão. Contemporâneo de frei João da Ressurreição, o capelão frei Manoel da Silveira também era beneditino, apesar de não usar seu nome de religioso. Assim como Frei João, ele também serviu junto a um dos restauradores de Pernambuco.

Frei Manoel da Silveira pertencia ao terço do mestre de campo André Vidal de Negreiros e, em 1651, empreendeu esforços para que reconhecessem os privilégios de que se dizia merecedor. Através da documentação reunida pelo Conselho Ultramarino nota-se como se constituiu sua rede relações e as tensões que a mesma gerou. O beneditino afirmou que foi provido do cargo por Francisco Ramalho, mestre de campo de Pernambuco, ato este que foi referendado pelo governador do Brasil, o conde de Castelo Melhor. Frei Manoel pedia: “Sua Majestade lhe faça mercê mandar lhe passar carta da propriedade do dito cargo em seu Real nome”⁸³⁰.

Todavia, um impedimento foi apresentado por parte de frei Bernardo de Braga, provincial dos beneditinos e um dos únicos membros da Ordem a escrever sermões ligados a Restauração portuguesa. Frei Bernardo também era conhecido pelos homens de qualidades da capitania, não por acaso foi ele quem orou nos “Sentimentos Públicos de Pernambuco na morte do Sereníssimo Infante D. Duarte. Assistindo o Mestre de Campo General de todo o Estado do Brasil Francisco Barreto, Governador de Armas desta capitania, com a Câmara e mais nobreza na Igreja de Nossa Senhora de Nazareh, quarta feira, seis de abril de 1650”⁸³¹.

⁸²⁹ Idem.

⁸³⁰ AHU-PE. Cx. 5, doc. 429. CONSULTA do Conselho Ultramarino ao rei D. João IV, sobre o requerimento do frei Manoel da Silveira, religioso da ordem de São Bento, em que pede carta de propriedade do cargo de capelão mor do Terço do mestre de campo André Vidal de Negreiros. Lisboa 3 de Novembro de 1651.

⁸³¹ BNRJ. Seção de Obras raras – Loc. 24, 5, 11. Sentimentos Públicos de Pernambuco na morte do Sereníssimo Infante D. Duarte. Assistindo o Mestre de Campo General de todo o Estado do Brasil Francisco Barreto, Governador de Armas desta capitania, com a Câmara e mais nobreza na Igreja de Nossa Senhora de Nazareh, quarta feira, seis de abril de 1650.

Em uma censura lida e publicada diante dos religiosos em Serinhaem, em 12 de agosto de 1651, frei Bernardo acusava frei Manoel de ter se afastado da religião e de ter realizado atos de rebeldia aos seus superiores. Por isso, o religioso estava proibido de celebrar missas e dar assistência aos fiéis⁸³².

Ainda segundo o relato, frei Manoel causou confusão no engenho de Iguaçú, pertencente ao Mosteiro do Rio de Janeiro. Em seguida fugiu para a Bahia e foi daí que resolveu dizer que era capelão. Estava, no início da década de 50, sob “as parciais de seu humor que mudavam a todo momento” e que o levaram ao reino.

Em 1652, o Conselho Ultramarino mais uma vez se ocupava de questões relativas ao desejo de frei Manoel.

diz que havendo quatro anos que servia de Capelão mor do terceiro Mestre de Campo André Vidal de Negreiros na Capitania de Pernambuco se foi forçado chegar a este reino, onde lhe veio a notícia que por ordem do seu geral se lhe impedia a confirmação, e continuação do dito cargo, ao qual ele frei Manoel, recorreu, e mostrando-lhe sua razão alcançou de a patente que oferecia para se poder embarcar para o Arraial de Pernambuco, e continuar o serviço de Deus e de V. Majestade⁸³³.

Segundo frei Manoel, “os oficiais e pessoas nobres de Pernambuco” cobravam que apresentasse a mercê que lhe fora prometida. Mas novamente um de seus superiores interferiu no assunto, e dessa vez a interposição veio do próprio reino. Escrevendo de Tibães, em 29 de março de 1652, e assinando como “Geral dos Bentos”, frei Francisco dos Reis detalhou a situação, comprometendo frei Manoel da Silveira. De acordo com o abade geral da Congregação, frei Manoel se firmara em suas relações com pessoas poderosas e qualificadas de Pernambuco, como o mestre de campo André Vidal de Negreiros, Francisco Barreto, o conde de Castelo Melhor e integrantes da câmara, para desta forma agir, sem nenhuma obrigação para com sua ordem religiosa.

Em 21 de novembro de 1656, logo após a guerra restauracionista, o rei fazia saber “que por estar vago o cargo de Capelão-mor do terço de André Vidal de Negreiros e convir prover-se em pessoa de merecimentos, virtude e suficiêcia tendo respeito a estas boas partes concorrem em frei Manuel da Silveira”. Em sua mercê, o rei informava que frei Manuel estava “com licença de seus prelados”, sinal de que suas relações com as autoridades da

⁸³² AHU-PE. Cx. 5, doc. 429. CONSULTA do Conselho Ultramarino ao rei D. João IV, sobre o requerimento do frei Manoel da Silveira, religioso da ordem de São Bento, em que pede carta de propriedade do cargo de capelão mor do Terço do mestre de campo André Vidal de Negreiros. Lisboa, 3 de Novembro de 1651.

⁸³³ AHU-PE. Cx. 5, doc. 436. CONSULTA do Conselho Ultramarino ao rei D. João IV, sobre o requerimento do religioso da Ordem de São Bento, frei capelão mor de um Terço na capitania de Pernambuco, Manoel Silveira, pedindo confirmação de carta patente. Lisboa, 8 de maio de 1652.

capitania de Pernambuco foram mais fortes do que os enlacs hierárquicos de sua ordem religiosa⁸³⁴.

O último vestígio de frei Manoel é datado em 18 de outubro de 1664. É um recibo, por ele assinado, onde somos informados que lhe foram pagos 16\$000 réis a mando do governador Francisco Barreto pelos meses em que serviu no terço do mestre de campo D. João de Souza⁸³⁵. Aparentemente o beneditino conseguiu seu intento pertencendo também a outro terço.

Na historiografia que tenta abarcar a cultura política do Antigo Regime, apenas uma ordem religiosa ganha destaque como articuladora de decisões e geradora de alocações políticas – a Companhia de Jesus. O número de sermões carregados de discursos políticos que os padres inacianos produziram no período pós-restauração portuguesa é realmente imenso, superando a produção de outras ordens religiosas⁸³⁶. Não é o caso de colocar em xeque a importância dos inacianos nas tramas políticas do Império português, todavia, ao refinarmos as investigações e focarmos além da produção de discursos, isto é, centrar nas atuações de membros de distintas ordens religiosas, outros quadros podem ser formados. É o caso da participação dos beneditinos na “guerra da liberdade divina”. É o caso, por exemplo, de frei Estevão de Jesus⁸³⁷.

Em março de 1644, um ano antes do início da derradeira guerra contra os holandeses, o Conselho Ultramarino avaliou a petição do beneditino frei Estevão de Jesus, que se apresentara como procurador de Pernambuco em nome da nobreza e da câmara⁸³⁸. Trazendo suas felicitações pela aclamação do rei, frei Estevão dizia ter notícias sobre a situação da ocupação holandesa e da possível saída do conde de Nassau para Holanda, o que de fato ocorreu dois meses depois. Frei Estevão informava sobre a formação de um possível levante, onde participaria pessoalmente carregando munição e atuando como articulador, em troca, queria uma mercê. Mas as ambições do beneditino pareciam não ter limites, queria “apenas” o cargo de “administrador geral de toda gente de guerra do Brasil”. O monge alegava que

⁸³⁴ IHGB – AHU – 1.2.14. f. 172-172v.

⁸³⁵ Documentos relativos a Henrique Dias, seu terço, capitães e soldados. MELLO, Antônio Joaquim de. *Biografia de alguns poetas, e homens ilustres da Província de Pernambuco*. Recife: Typographia Universal, 1858. vol. II. p. 243.

⁸³⁶ Sobre a produção de cada Ordem na parentética após a Restauração portuguesa, ver: MARQUES, João Francisco. *A parentética portuguesa e a restauração*. 1640-1668. Porto: INCI, 1989. 2v.

⁸³⁷ Este religioso é citado por frei Manuel Calado, estando em Pernambuco no mesmo momento em que frei João da Ressurreição e o abade frei Anselmo. CALADO, Manuel. *O Valeroso Lucideno*. Belo Horizonte; São Paulo: Itatiaia; Editora da Universidade de São Paulo, 1987. vol. 1. p. 103.

⁸³⁸ AHU-BA. Cx.9, doc. 1047. Consulta do Conselho Ultramarino sobre o padre frei Estevão que pede o cargo de administrador geral da gente da guerra do Brasil. Lisboa, 18 de março de 1644.

desejava este cargo “para que assim seja mais respeitado da gente militar em cuja companhia a de andar”.

Frei Estevão almejava angariar “autoridade” com sua mercê, apontando a importância de um cargo desta monta em uma ascensão que parecia correr paralela a sua atuação na Ordem. O religioso chega a dizer que merecia os mesmos privilégios que os franciscanos frei Melchior dos Reis e frei Matheus de São Francisco. O primeiro detinha o cargo de capelão-mor do terço da Armada, enquanto segundo, além deste posto, era também administrador geral do Exército no Alentejo e em Pernambuco, terminando sua carreira como bispo de Meliapor, São Tomé e Angola, morrendo em 1663. Frei Matheus de São Francisco é um dos religiosos citados por Francisco de Brito Freyre em suas narrações da guerra. O religioso é descrito, em 1633, como capelão do terço de Portugal, não tendo ainda assumido o posto de bispo. Possivelmente seus feitos na guerra, quando “vendo-se entre os holandeses, levantou uma espada do chão e pelejando assinaladamente, lhe deram algumas balas sem o ferir”, foram fundamentais para sua ascensão a outra dignidade eclesiástica de *status superior*⁸³⁹. Frei Estevão, apesar do deferimento do Conselho, não alcançou o que desejava, pois morreu logo depois de sua petição. Como se percebe, o beneditino queria ascender em sua carreira como os religiosos por ele citados. Mas quem ascendeu foi seu companheiro, frei Inácio de São Bento, que levou pessoalmente o aviso do rei D. João IV a João Fernandes Vieira, iniciando a “guerra pela liberdade divina”. De acordo com o relato de Diogo Lopes Santiago, “testemunha ocular da guerra”, frei Inácio, em setembro de 1644, juntamente com André Vidal de Negreiros, encontrou-se com João Fernandes Vieira a “tratar com ele coisas importantes para o bem da restauração de Pernambuco”⁸⁴⁰. Por este serviço, segundo o próprio capitão-mor, o beneditino conseguiu o posto de bispo em Angola. Pode-se inferir o que significou para os demais membros da Ordem saberem que a guerra pela restauração pernambucana teve como elemento chave dois companheiros de hábito, sendo que um deles conseguiu se sagrar bispo.

Anos depois da guerra contra os holandeses, os religiosos continuavam a pedir confirmação do posto de capelão-mor. Em 15 de março de 1690, o Conselho Ultramarino deliberou sobre a informação do beneditino frei Pedro da Cruz, que “representou que dois terços que servem de guarnição na cidade de Olinda e Recife se acham sem capelão que lhes cuidasse de administrar os sacramentos e obrigá-los a descargo das suas consciências que pela relaxação dos costumes se vem neles os vícios como pecados inseparáveis da sua vida e como

⁸³⁹ FREYRE (1977), op.cit., p. 267.

⁸⁴⁰ SANTIAGO, Diogo Lopes. *História da Guerra de Pernambuco*. Recife: CEPE, 2004. p. 183.

não há quem trate de poder reformá-los”. Consultado, o governador informou que aqueles terços possuíam capelão em tempos de guerra, mas depois deste período os soldados encontraram-se sem párocos que lhes administrassem os sacramentos. Neste momento os capelães não precisavam mais animar as tropas com armas em punho, as funções estavam mais ligadas às obrigações como as confissões daqueles que se encontravam léguas longe de uma igreja ou capela “esquecidos do terror de Deus ou entrados e presos da ocasião pecaminosa como não há quem tenha neles coação”. Frei Pedro, por ordem do rei, continuaria no posto até que se decidisse quem o ocuparia definitivamente⁸⁴¹.

Essa incessante busca de prestígio por parte dos clérigos, não passou despercebida pelos contemporâneos. A procura de ascensão dos regulares é bem expressa em uma frase do historiador e poeta português Manuel de Faria e Souza: “Las religiones que fueron instituidas para que los hombres deixassem el mundo son agora más buscadas de aquellos que no teniendo nada en el andan buscando adonde tengan algo”⁸⁴².

O período da Insurreição pernambucana possibilitou a formação de laços entre os que ocupavam o cargo de capelão e os líderes do movimento restauracionista. A “soberba” dos que usavam batina aparece como uma das causas desses laços, como foi o caso de frei Manoel da Silveira. Foi também o caso, pesquisado por Ronaldo Vainfas, do jesuíta padre Manoel de Moraes, capelão que por tanto se fiar em suas amizades com poderosos, passou de aliado a traidor dos portugueses⁸⁴³. A linha entre a lealdade e a traição era muito tênue em períodos de colapso, momentos em que proliferavam as crises de autoridade. Esta configuração é essencial para compreendermos as estratégias formuladas por frei João da Ressurreição, que entre outras posições foi também capelão. As pretensões desse religioso o levaram ao encontro do movimento separatista de sua província.

5.7 “Levantando poeira” ou a ascensão de um monge

De acordo com Evaldo Cabral de Mello, “quem melhor encarnou no imaginário nativista o clérigo belicoso, de armas em punho a bater-se contra os invasores hereges, foi o

⁸⁴¹ AHU-PE. Cx.15, doc. 1502. CONSULTA do Conselho Ultramarino ao rei D. Pedro II, sobre o requerimento do padre frei Pedro da Cruz, monge professo da Ordem de São Bento na Provedoria do Brasil, pedindo o lugar de capelão em Olinda. Lisboa, 15 de março de 1690.

⁸⁴² FARIA Y SOUZA, Manuel de. *Epítome de las Histórias portuguesas*. Lisboa: Oficina de Francisco Villela. 1673. p. 383.

⁸⁴³ VAINFAS (2008), op. cit.

beneditino pernambucano, frei João da Ressurreição”⁸⁴⁴. Na realidade, o religioso não era Pernambucano. Nasceu em Salvador e era “filho de pais nobres”⁸⁴⁵. Um dado o liga a um dos cabeças do movimento – frei Diogo da Paixão Rangel – ambos tomaram hábito, no mesmo ano, no mosteiro do Rio de Janeiro. Os dois entraram na Ordem e professaram no mesmo dia. Foram, portanto, companheiros de noviciado. O quanto o primeiro contato dos dois monges neste espaço pesou nas tramas do movimento separatista não é possível estabelecer, mas é preciso ressaltar a importância dos vínculos constituídos em locais de sociabilidade como os noviciados e também o fato dos dois se reencontrarem em Pernambuco anos depois, em plena época das lutas pela restauração. No ano em que tomaram hábito, o mosteiro do Rio de Janeiro recebia notícias da ocupação do mosteiro de Salvador pelos holandeses.

Frei João ocupou diversos cargos. Foi procurador do Mosteiro de São Paulo, em 1631, prior do Mosteiro do Rio, em 1639, presidente do mesmo, em 1640, procurador da Província em Lisboa, no ano de 1642, e companheiro e secretário do provincial João da Vitória, em 1644. Esse último cargo, além de possibilitar sua ascensão ao posto de abade como vimos, o situou ao lado de um homem descrito como “um dos que presumem ostentar onipotentes e absolutos, assombrando com tirania aos religiosos para, a poder de afrontas, injustiças e exorbitâncias, removerem os impedimentos e lograrem os efeitos de seus empenhos”⁸⁴⁶. Anos depois, as autoridades da Congregação beneditina aplicariam estes qualificativos a frei João da Ressurreição. Em 7 de outubro de 1645, seu nome aparece na lista de eclesiásticos que participaram da aclamação do governador nas preparações para a derradeira guerra aos holandeses. Nesse momento sua posição é apresentada como “Capelão-mor das estâncias e infantaria da empresa da liberdade”⁸⁴⁷. Mas quem na Ordem beneditina autorizou frei João a atuar como capelão?

A pista é dada pela Crônica do Mosteiro de Olinda: “Talvez concorresse para esta liberdade [do jugo holandês] e certamente não fez pouco em dar um capelão para o exército que foi frei João da Ressurreição, vulgo poeira”⁸⁴⁸. O cronista beneditino frei Miguel Arcanjo da Anunciação referia-se a confirmação do posto instituída por frei Diogo da Paixão Rangel após a primeira autorização dada por frei Anselmo da Trindade. Como vimos, frei Diogo era

⁸⁴⁴ MELLO (1997), op. cit. p. 234.

⁸⁴⁵ AMSBRJ. Cartas de profissão, Álbum I, carta n. 19, 1624.

⁸⁴⁶ BMP. MS 1155. Petição da Província do Brasil, 1654. f 32.

⁸⁴⁷ CALADO, op. cit. vol. II. p. 92.

⁸⁴⁸ ANUNCIACÃO, Frei Miguel Arcanjo da. *Crônica do Mosteiro de São Bento de Olinda até 1763*. Pernambuco: S/E, 1940. p. 64-65.

antigo companheiro de noviciado de frei João e articulador das primeiras tentativas autonomistas.

Sobre frei João, o conhecido cronista da insurreição pernambucana, o beneditino frei Raphael de Jesus teceu linhas bastante elogiosas em seu *Castrioto Lusitano*. Através de informações desta coletânea de panegíricos fica-se a par que frei João foi escolhido pelo provincial para acompanhar o abade de Olinda, frei Anselmo da Trindade, que ocupava o engenho Mussurepe. Frei Raphael afirma que os dois religiosos não tiveram muitas complicações, até o início da chamada insurreição, quando foram expulsos de suas terras. Quem os abrigou com “agrado e respeito” foi ninguém menos que um dos líderes da Restauração Pernambucana, João Fernandes Vieira. A ele, frei João juraria lealdade em combate, intenção que em geral transborda na retórica dos relatos sobre a guerra. Considerando o relato de frei Raphael de Jesus, o beneditino comportou-se exemplarmente em campo de batalha, fazendo cumprir seu juramento e dando exemplos de conduta, como na ocasião em que foi ferido na perna e no pé por duas munições: “não se retirou do campo de batalha, antes com mais ardor e zelo animou o exercício do seu ministério religioso e patriótico, até que a vitória foi proclamada pelos nossos”⁸⁴⁹. Nesta situação era o primeiro que “acodia a confessar como sacerdote, a ferir como soldado e animar como capitão”⁸⁵⁰. Seu grito de guerra originou o estranho apelido de “frei Poeira”. Durante os embates animava a tropa gritando: “tende a Deus no coração e a tudo mais vá numa nuvem de *poeira*”⁸⁵¹.

Mas foi frei Manuel Calado quem deu os melhores detalhes da atuação do beneditino, porque segundo o autor do *Valeroso Lucideno*, padre frei João, “merece melhor que muitos”⁸⁵². A narrativa de Calado é tida como uma das mais importantes da Insurreição pernambucana, porque foi escrita no calor dos embates. A obra foi publicada em 1648, mas sua divulgação só foi permitida em 1667⁸⁵³. Segundo Calado, foi o abade frei Anselmo quem subornou um holandês com quatro caixas de açúcar, conseguindo assim sair do arrecife e se abrigar no mato junto com outros beneditinos, dentre eles frei João. Nesse ínterim,

⁸⁴⁹ JESUS, Raphael de (OSB). *Castrioto Lusitano ou História da Guerra entre o Brasil e a Hollanda*. Paris: S/Ed. 1894. p. 306.

⁸⁵⁰ COUTO, Domingos Loreto. *Desagravos do Brasil e Glórias de Pernambuco*. Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, 1981. p. 296.

⁸⁵¹ Gonsalves de Mello observou que o primeiro a utilizar a alcunha “O Poeira” para denominar frei João foi o cronista beneditino frei Bernardo da Encarnação, no início do século XVIII. MELLO, José Antônio Gonçalves de. O Mosteiro de São Bento e seus cronistas. In: *Beneditinos em Olinda, 400 anos*. São Paulo: SAMBRA, 1986. p. 34.

⁸⁵² CALADO, op. cit. p. 9.

⁸⁵³ RAMINELLI, Ronald. Frei Manuel Calado. In: VAINFAS (2000), op. cit. p. 248-249.

o capitão-mor João Blar, chegou a Mussurepe, e roubou aos padres de São Bento tudo o quanto possuíam, até os ornamentos ricos do Convento, que haviam escapado na tomada de Pernambuco; então fugiu o padre frei João com seu companheiro, e veio de mato em mato sem saber caminho, até que o guiaram aonde estava o Governador João Fernandes Vieira, e o acompanhou na bateria das tabocas, e enquanto ela durou sempre este dito padre frei João andou entre as emboscadas, e lugares perigosos, aonde estava pelejando a nossa gente, confessando aos necessitados de confissão, e metido por entre as balas sem temor algum, animava de sorte aos nossos soldados, que não sei se diga mais *parecia valoroso Capitão do que humilde religioso*, e acabada a bateria, que foi de noite fechada, foi visitar as emboscadas com muito valor⁸⁵⁴.

Não obstante os típicos excessos contidos no gênero de escrita dedicado aos feitos de guerra, é necessário levar em consideração o quanto era importante, em uma sociedade com relações regidas por uma economia de mercês, ter os atos narrados como o anterior e como o que segue:

E não é bem que passe por alto o padre frei João da Ressurreição Religioso da Ordem de São Bento, o qual nos mais perigosos, e arriscados lugares acudia a confessar os feridos com tão pouco temor da morte como se fora de bronze. Não é isto desdourar o zelo, e caridade dos dois padres da Companhia Francisco de Avelar e João de Mendonça, os quais neste dia fizeram sua obrigação com muito fervor: porém entre todos os Sacerdotes o que mais se esmerou, arriscou, e trabalhou foi o dito padre João. E isto é tão claro como a luz do dia⁸⁵⁵.

Frei Manuel Calado não era da mesma ordem religiosa de frei João, portanto não nos parece que era comprometido com o enaltecimento de um irmão de hábito. No trecho citado há uma exaltação não só aos atos individuais de um clérigo belicoso, mas da própria Ordem de São Bento em comparação com a Companhia de Jesus, através do cotejamento da atuação de seus membros.

De acordo com a narrativa do *Castrioto Lusitano*, frei João teve importante papel no desfecho da guerra aos holandeses, indo pessoalmente a Lisboa dar a notícia da vitória ao soberano, em 1654. Um acidente com a nau que levava André Vidal de Negreiros fez com que frei João da Ressurreição, que seguia em outra embarcação, adiantasse em um dia a tão esperada notícia. Segundo frei Raphael, foi João Fernandes Vieira quem enviou o beneditino para Portugal junto com André Vidal, “interessado que sua Majestade premiasse os grandes serviços de tal religioso, muitas vezes referido no discurso desta história”⁸⁵⁶. Um beneditino iniciou a guerra e outro a encerrou.

⁸⁵⁴ CALADO, op. cit. p. 20-21.

⁸⁵⁵ Ibid., p.135.

⁸⁵⁶ Ibid., p. 601.

Frei João da Ressurreição não escapou à lógica que regia as trocas e relações no Antigo Regime, baseada em serviços e recompensas. O monge havia prestado um dos serviços mais aquilatados em períodos de conflitos – o militar – e queria colher as benesses de seus esforços⁸⁵⁷. Um comportamento como o do beneditino se coaduna com lógicas vinculares baseadas em promessas de premiações, pois, como destacou Ronald Raminelli, “as trajetórias individuais permitem vislumbrar a dinâmica entre serviços e recompensas entre centro e periferias no mundo ibérico”⁸⁵⁸.

Que mercê aguardava um religioso de São Bento? Domingos Loreto Couto, que no seu *Desagravos do Brasil* dedicou algumas linhas a seu irmão de hábito, afirma desconhecer se os serviços de frei João foram remunerados com alguma mercê⁸⁵⁹.

Frei João da Ressurreição estava preocupado com sua família além dos muros do mosteiro. Seu pedido, acompanhando uma lógica comum de auxílio à parentela, foi para suas duas sobrinhas. Em 23 de abril de 1655, pouco tempo depois de seus “feitos”, frei João solicitou mercês para “bem casar” as duas. Pediu alto, pois queria os hábitos mais difíceis de receber e os de maior prestígio, os da Ordem de Cristo. Foi atendido em 14 de agosto do mesmo ano, mas não da maneira que pretendia. Segundo a promessa, teria 30\$000 de pensão efetiva em uma das comendas da Ordem de Avis para quem casasse com uma de suas sobrinhas e seria agraciado também com um alvará de lembrança de ofício da justiça, fazenda ou guerra para quem se casasse com a outra. Esta última mercê nem sempre era recebida⁸⁶⁰. Até o momento pode-se apurar que sua sobrinha Maria de Vasconcelos foi quem ficou com a segunda mercê⁸⁶¹. Para angariar tais prêmios, frei João recordou seus feitos. Afirmava ter servido a João Fernandes Vieira entre novembro de 1645 até fevereiro de 1654, neste período foi ferido na perna em um embate na Ilha de Itamaracá e levou uma “pelourada” no peito no forte das cinco pontas. Além disso, esteve envolvido em um ataque a patacho inimigo em 1646, quando foram mortos muitos holandeses, nas duas guerras dos Guararapes entre 1648 e 1649, e da companhia que fez junto ao “Mestre de Campo André Vidal de Negreiros nas jornadas que fez a Paraíba a impedir aos holandeses a fábrica de açucars e mantimentos”⁸⁶².

⁸⁵⁷ MONTEIRO, Nuno Gonçalves. O “ethos” nobiliárquico no final do Antigo Regime: poder simbólico, império e imaginário social. *Almanack Brasiliense*. Nov/2005. v. 2, p. 4-20.

Disponível em: http://www.almanack.usp.br/PDFS/2/02_forum_2.pdf. Acesso em 27 de outubro de 2006. p. 10.

⁸⁵⁸ RAMINELLI (2008), op. cit. p. 31.

⁸⁵⁹ COUTO, op. cit. p. 296.

⁸⁶⁰ ALBUQUERQUE, Cleonir Xavier. *A remuneração de serviços da Guerra holandesa*. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 1968. p. 65.

⁸⁶¹ CALMON, Pedro (Org.). *Introdução e Notas ao Catálogo Genealógico das Principais Famílias de Frei Jaboatão*. Salvador: Empresa Gráfica da Bahia, 1985. vol. I. p. 722.

⁸⁶² AHU, Códice 83 (Mercês Gerais, 1654-1661), fl. 88.

Nessa jornada, informa o cronista Diogo Lopes Santiago, em fins de janeiro de 1646, os soldados de Henrique Dias tentaram partir em retirada, pois não tinham pólvora, e

neste tempo um religioso de São Bento, chamado frei João da Ressurreição, que de ordinário se achava nas pendências, os animou, dizendo que fizessem cara ao inimigo, porque, se visse que eles vinham de retirada, os havia de seguir e degolar todos na passagem do rio, e assim se detiveram; e, andando o padre exortando os soldados, o passaram por uma espádua com uma bala de mosquete, de que esteve mui arriscado a perder a vida⁸⁶³.

Por estas e outras façanhas registradas, frei João afirmava que merecia receber o que pedia, pois derramou muito sangue e gastou parte dos dotes das referidas sobrinhas no socorro aos soldados de Sua Majestade.

Após a guerra holandesa, os principais cargos disputados estavam na África portuguesa, mais precisamente as ocupações civis e religiosas em Angola⁸⁶⁴. Atuando em território africano, com cerca de quarenta anos, estava frei João da Ressurreição, devidamente agraciado com o posto de capelão-mor das tropas de João Fernandes Vieira, que governou Angola entre 1658 e 1661⁸⁶⁵. A experiência que o religioso adquiriu nas batalhas foi aproveitada em outro território do Império. O nome do beneditino é citado na junta de guerra que se reuniu em 9 de setembro de 1658, na cidade de São Paulo da Assunção, e no ano seguinte, no dia 12 de março, na mesma cidade, ficou assinalado que o monge dera razões e informações “muito verdadeiras” para se declarar guerra ao rei do Congo⁸⁶⁶.

Havia a possibilidade do religioso se tornar um sarabaíta, um monge que vivia sem nenhuma regra, ou mesmo um errante, um girovágo, algo que iria contra os preceitos de São Bento? A quem frei João da Ressurreição devia obediência: a algum abade da Congregação ou ao capitão-mor? A estabilidade prometida à Congregação da Ordem beneditina ficava comprometida mediante um pacto que garantia ao monarca súditos leais em terras distantes e que abrangia o território ultramarino? São algumas questões suscitadas pela condição *sui generis* de frei João e de outros capelães do clero regular. É bem possível que estes questionamentos perturbassem as autoridades beneditinas da Congregação em Portugal, pois destacava a ambiguidade dos religiosos: vassalos do rei e “de suas Religiões” ao mesmo tempo. Importante destacar que no século XVII, principalmente no período da Restauração portuguesa configurou-se um importante espaço de contato social nos campos de batalha,

⁸⁶³ SANTIAGO, op. cit. p. 371.

⁸⁶⁴ ALENCASTRO (2000). op.cit., p. 303.

⁸⁶⁵ MELLO, José Antônio Gonçalves de. *José Fernandes Vieira, mestre de campo do terço de infantaria de Pernambuco*. Recife, 1956. vol. 2. p. 170.

⁸⁶⁶ *Monumenta Missionaria Africana*. África Ocidental, 1656-1665. vol. XII. Lisboa: Academia portuguesa da Historia, 1981. p. 172-175; p. 233-230.

onde valores como “lealdade”, “coragem” e “companheirismo” poderiam posteriormente ser revertidos em benesses⁸⁶⁷.

Em 1672, dez anos após o início da trama articulada por frei Diogo da Paixão Rangel, frei Ignácio da Purificação e frei Leão de São Bento, a Congregação tinha novo motivo para temer a separação de sua Província do Brasil. Desta vez o principal articulador era o ex-capelão frei João da Ressurreição. Na tentativa de conter o movimento, o provincial frei Baltazar Pinto, nascido em Portugal e “filho de pais nobres”, doutor em teologia, qualificador do Santo Ofício e Examinador de três ordens militares, pediu ao governador geral Affonso Furtado que “não convinha que partisse religioso algum dela [Bahia] para as capitanias de Pernambuco, Rio de Janeiro e Espírito Santo”⁸⁶⁸. O auxílio do braço secular estava presente na ordem expedida por Affonso Furtado para que os mestres de embarcações não permitissem o tráfego de monges de São Bento sem a devida autorização de frei Baltazar⁸⁶⁹. Foi articulado um cordão de isolamento para dificultar a comunicação dos “amotinados”. Mas o auxílio do braço secular não foi suficiente.

O governador geral recebeu do próprio rei ordens sobre como proceder no caso. Em 30 de dezembro de 1672, Sua Majestade escreveu:

Dom Abade geral da Congregação de São Bento representando-me que o Provincial do Brasil, com intento de se isentar da mesma Congregação tinha chegado com suas demasias a termos de prender o Provincial pelo Capítulo próximo que se celebrou no Reino, impedindo-lhe com isso a posse aos abades do Rio de Janeiro e Pernambuco, retendo na prisão alguns monges por se mostrarem filhos da sua religião, sendo filhos do Brasil, e finalmente estavam tão obstinados que para sustentarem na Cúria Romana dois procuradores que lá tem, venderam para esse feito os bens dos mosteiros. Pedindo-me o Dom Abade Geral quisesse mandar-lhe dar cumprimento pelos meus Ministros às suas ordens e porque enquanto o Sumo Pontífice não difere a separação não convém que eles se isentem da obediência do Geral, vos encomendo muito e mando façais logo dar execução (sem réplica) às ordens do Geral metendo de posse o Provincial e abades sem que achem em meus ministros as dificuldades que houve nas do Geral como a experiência mostrou⁸⁷⁰.

⁸⁶⁷ Foi o caso, por exemplo, de João de Lencastre, que entre outros embates, esteve na batalha do Ameixal, onde travou contato com homens que acabaram ocupando cargos na administração do Império português e que formaram importantes nós em sua rede social, revertendo-lhe prestígios até mesmo quando se tornou governador do Brasil, no final do século. GOUVÊA, Maria de Fátima. *Conexões imperiais: oficiais régios no Brasil e Angola (c. 1680- 1730)*. In: BICALHO, Maria Fernanda; FERLINI, Vera Lúcia Amaral (Org.). *Modos de governar: idéias e práticas políticas no Império português, séculos XVI a XIX*. São Paulo: Alameda, 2005. p. 193.

⁸⁶⁸ Documentos Históricos, vol.IV. p. 216.

⁸⁶⁹ Idem.

⁸⁷⁰ Documentos Históricos, vol. LXVII. p. 131-132.

Novamente a Coroa interferia nos assuntos dos religiosos, neste caso com pedido e assentimento dos mesmos. Evaldo Cabral de Mello observou o ritmo de desenvolvimento de tais querelas que comumente formulavam a seguinte configuração de alterações: primeiro ocorriam problemas na escolha de um abade espalhando as bulhas pelos membros da própria ordem; logo após esta fase inicial a quizília atingia o corpo eclesiástico mais amplo, envolvendo outras ordens, clero secular e o bispo; por fim, atingiam-se os leigos em geral com a ação do “braço secular”⁸⁷¹.

A intervenção dos seculares estava prevista no principal corpo jurídico que regia a sociedade naquele momento – as Ordenações do Reino. Em seu Livro II, as Ordenações versam *Da ajuda do braço secular*. Não há nenhuma linha que justifique uma intervenção direta dos seculares quando o assunto era entre os próprios clérigos e suas crises de autoridade, pelo menos não de forma específica. No entanto, de uma forma geral, o Título VIII inicia com uma justificativa que, em determinada instância, poderia ser acionada por um religioso que se sentisse preterido no processo de sucessão de uma abadia: “Para que as sentenças e os mandados de Prelados, e de seus Provisores, Vigários, e Visitadores, se cumpram com mais brevidade, mandamos que no conceder ajuda do braço secular”⁸⁷². Passadas as bulhas conventuais, os agentes da Coroa eram cobrados pelos clérigos restabelecidos que deixassem o espaço claustral e obedecessem aos privilégios da vida eclesiástica.

Frei João da Ressurreição foi o “provincial do Brasil” que prendeu o “provincial eleito no reino”. O monge “rebelado” impedia a posse de abades no Rio de Janeiro e em Pernambuco, expondo uma das principais intenções do movimento separatista – o controle dos cargos, principalmente o de abade. É preciso atentar que o domínio destes postos levava ao controle de fazendas, engenhos, cabeças de gado, imensa escravaria e outros bens de natureza diversa. Este controle de cargos é onde repousa o poder temporal da Igreja e se vincula a uma lógica também econômica⁸⁷³. O monopólio do conjunto de cargos faz com que a Igreja comporte-se como uma redistribuidora de bens intangíveis e materiais. É esse foco de poder que assegura a perpetuação da própria produção de católicos⁸⁷⁴.

De acordo com esta lógica eram traçadas estratégias para ocupação dos cargos clericais. Um recurso parece ter sido acionado com frequência e é perceptível em uma

⁸⁷¹ Cf. MELLO (2003), op. cit. p. 217-277.

⁸⁷² *Código Phillipino ou ordenações do reino de Portugal*. Livro II. Rio de Janeiro: Tipografia do Instituto Filomático, 1870. p. 1335. Título VIII.

⁸⁷³ BOURDIEU (1996a), op. cit., p.195.

⁸⁷⁴ *Ibid.*, p. 196.

reclamação da Junta de Tibães, em 20 de julho de 1798, tempo muito distante dos eventos evocados neste trabalho, porém, exemplo mais explícito do que está presente em várias outras queixas anteriores.

He lei confirmada que para obviar o estranho desacordo e escândalo intolerável com que *alguns monges da província procuram o patrocínio de pessoas seculares e poderosas para conseguirem as Prelazias e dignidades nas Juntas Gerais ou os ofícios e empregos particulares em os mosteiros* querendo com o alheio valimento a falha de merecimentos e de virtudes sem decoro ao respeito público, as leis, e a própria honra e crédito⁸⁷⁵.

No trecho aparece um ponto presente também na queixa da Câmara da Bahia, em 1736, quando foi “necessário aos pretendentes recorrer ao geral por via de *favores de parentes e amigos* para conseguirem as licenças” para alocar seus filhos na Ordem de São Bento⁸⁷⁶. O acionamento da rede de parentesco e de amizade era um recurso usual, dentro de lógicas típicas de uma sociedade de Antigo Regime, atingindo instituições que primavam à meritocracia em seu discurso, como a Igreja. Meritocracia esta, que ao menos em tese deveria apoiar-se em um conjunto de qualidades, como se percebe no documento citado: decoro “ao respeito público”, “as leis”, “a própria honra” e “créditos”. Esperava-se que os pretendentes aos cargos possuísem estas “virtudes”. Nem sempre era o caso.

Em outra carta de Affonso Furtado de Castro, desta vez dirigida ao governador do Rio de Janeiro, em 11 de julho de 1673, os efeitos provocados por frei João e sua parcialidade são explícitos⁸⁷⁷. Chegando de Pernambuco à Salvador, acompanhado de monges de sua confiança, o documento não especifica quantos, frei João disse ter um breve de Sua Santidade e se recolheu no Colégio da Companhia de Jesus.

Era prática comum os conventos e mosteiros acolherem refugiados, mas não podemos deixar de apontar que os dois inacianos que receberam os beneditinos foram os padres João da Costa e Jacinto de Carvalhais. Os dois jesuítas estiveram envolvidos, em 1663, na expulsão do visitador italiano Jacinto de Magistris, em episódio conhecido como “jacintada”. Os ânimos dos inacianos que estavam na América portuguesa ficavam tensos, quando se tratava da visita de um representante da Ordem, visto quase sempre como um intruso que nada sabia das agruras vividas nos trópicos. O visitador Magistris tocou em assunto delicado – a maneira como era realizada a administração das fazendas e demais fontes de rendas da Ordem. Além

⁸⁷⁵ AMSBBA - Cód 242. Junta do Mosteiro de Tibães, 20 de julho de 1798. f. 27-47. [grifo nosso]

⁸⁷⁶ AHU-BA. Cx. 58, doc. 32. Aviso do Secretário do Estado da Marinha e Ultramar, Antônio Guedes Pereira ao Conselheiro do Conselho Ultramarino, José Carvalho de Abreu a ordenar que consulte o que parecer da representação dos oficiais da Câmara da Bahia, a pedirem que os religiosos, especialmente os de São Bento não aceitem noviços filhos deste Reino. Lisboa, 24 de novembro de 1736. [grifo nosso]

⁸⁷⁷ Documentos Históricos, vol. VI, p. 254.

disso, o visitador responsabilizou os padres nascidos no Brasil pela intrusão de pessoas leigas nos negócios da Companhia⁸⁷⁸.

João da Costa e Jacinto de Carvalhais, entre outros, expulsaram o visitador, para “escândalo das religiões”. Portanto, os dois eram, no mínimo, homens acostumados a contendas envolvendo “parcialidades” e ao que parece estavam a favor dos intentos de frei João da Ressurreição⁸⁷⁹. Na Bahia, o beneditino podia contar com o apoio de jesuítas, enquanto aguardava notícias de Roma.

Os companheiros de frei João haviam regressado da Santa Sé, frei Ignácio e frei Leão de São Bento, trazendo um breve papal e reforçando a separação. O próprio governador teve que ir, em pessoa, ao mosteiro tentar aplacar os ânimos e garantir a posse do abade provincial, frei Pedro do Espírito Santo, natural de Lisboa. Em 11 de outubro de 1673, o rei ordenava o envio para a metrópole de frei João da Ressurreição, frei Inácio da Purificação e do ex-abade do mosteiro do Rio de Janeiro, frei Leão de São Bento, para que respondessem as acusações fora da província do Brasil⁸⁸⁰. Sobre frei Diogo da Paixão Rangel, antigo articulador, não se referia. Em 28 de agosto de 1674, o rei proibia os religiosos da América portuguesa de passarem ao reino sem a devida autorização dos prelados e do governo⁸⁸¹.

Conforme nota-se na documentação de 1675, a repreensão do monarca não funcionou. Precisamente em 6 de fevereiro, o Conselho Ultramarino ficou diante de uma consulta em que Sua Majestade ordenou cuidado com particular atenção. Tratava-se de contenda entre monges beneditinos. De um lado, o dom abade geral da Religião de São Bento no Reino de Portugal e Província do Brasil alegava que em determinado Capítulo Geral foram eleitos prelados para o Brasil de acordo com as leis de sua religião e em disputas pelos cargos, ele “receava que alguns religiosos revoltosos levados de paixão sem atenderem a obediência queiram impugnar a tal posse de que pode resultar inquietação e perverter-se a obediência monástica”. Aventando a possibilidade de uma intervenção do poder secular, o abade pedia “a Vossa Alteza seja servido para que não haja revoluções mandar escrever aos governadores da Bahia, Pernambuco e Rio de Janeiro que não querendo aceitar os ditos prelados concorram com ajuda de seu braço para que com paz e quietação tomem posse de seus conventos”.

⁸⁷⁸ ALDEN, op. cit. p. 250-252.

⁸⁷⁹ Cf. LEITE, op. cit. tomo VII. p. 46-47.; CAMENIETZKI, Carlos Ziller. O Paraíso proibido. A censura à *Chronica de Simão de Vasconcelos* em 1663. In: FIGUEROA, Luis Millones; LEDEZMA, Domingo (Eds.). *El saber de los jesuítas, historias naturales y el Nuevo Mundo*. Frankfurt; Madrid: Vervuert; Iberoamericana, 2005. p. 109-133; Documentos Históricos, vol. VI. p. 275-278.

⁸⁸⁰ Documentos Históricos, vol. LXVII. p. 78.

⁸⁸¹ Documento disponível em: http://www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt/verobra.php?id_obra=63 p. 367. Acesso em 22 de agosto de 2010.

Do outro lado da disputa, sendo provincial do Brasil, estava frei João da Ressurreição, alegando que era prelado legítimo por conta da determinação do Papa e que fora expulso “com violência de armas”, forçado, portanto, a ir a corte com treze monges em 1673⁸⁸². Segundo frei João, as autoridades beneditinas em Portugal elegiam monges estranhos, quando havia na província sujeitos capazes.

O Conselho votava pela neutralidade na altercação entre os religiosos, pois não queria ficar comprometido com nenhuma das parcialidades e julgava que seculares não deveriam intervir em negócios de clérigos. Não era a mesma opinião de Salvador Correa de Sá, para quem a “cabeça desta Religião assim em Portugal como no Brasil” era o abade geral que se encontrava em Portugal e que o rei deveria escrever aos governadores para “quietação de seus súditos”. Salvador Correa ainda propunha a formação de uma junta de religiosos letrados de outras “religiões”, pois considerava os beneditinos muito arrogantes, o que dificultava qualquer negociação com esses religiosos⁸⁸³. A posição do conselheiro Salvador Correa de Sá e Benevides explica-se em parte pela antipatia nutrida por amotinados, já que o mesmo fora vítima de tal prática no Rio de Janeiro em 1660, pela pendenga judicial que mantinha com os beneditinos pelos bens de sua prima Vitória de Sá e que só terminaria em 1678. Salvador Correa, ao condenar atitudes de religiosos rebelados, tentava reforçar sua imagem de bom vassalo.

Em Portugal, frei Jerônimo de Santiago, abade geral da Congregação entre 1672 e 1685,

Atendendo a união, e paz, que se devia conservar na Religião, empregou o seu maior cuidado, e autoridade em obviar dois pontos, de que no tempo futuro se podiam seguir terríveis conseqüências. O primeiro, impedindo que a nossa Província de São Bento do Brasil não se separasse da Congregação; negócio em que trabalhavam com todo calor os Americanos. O segundo, embaraçando não tivessem voto em Capítulo Geral todos os Monges desta Congregação; antevendo que a sua pluridade (sic) causaria maiores confusões, do que as que nascem das parcialidades, que por honra, e zelo da Religião ele desejava extirpar até as últimas raízes⁸⁸⁴.

⁸⁸² AHU-BA. Cx. 22, doc 2630. f. 393v-394. Consulta do Conselho Ultramarino sobre os requerimentos do D. Abade geral da religião de São Bento e provincial do Brasil, relativos à eleição dos prelados ser às vezes mal aceite pelos religiosos. Lisboa, 06 de fevereiro de 1675.

⁸⁸³ Idem.

⁸⁸⁴ AQUINO, Frei Thomaz de. *Elogios dos Reverendíssimos padres DD. Abbades Geraes da Congregação Benedictina do Reino de Portugal e principado do Brasil*. Porto: Oficina de Francisco Mendes Lima, 1767. p. 243.

Quem escreveu os “elogios” de frei Jerônimo no século XVIII qualificou os monges favoráveis a separação de “Americanos”, sugerindo uma possível parcialidade baseada na localização dos envolvidos⁸⁸⁵. Mas esta assertiva deve ser matizada.

5.8 Nas entranhas das querelas

Frei João da Ressurreição, cem anos depois de suas atuações, ganhou diversos elogios de frei Domingos Loreto Couto, monge que muitas querelas enfrentou quando era da ordem franciscana, passando a ser beneditino, mas de França, o que lhe garantiu certa liberdade para tocar os negócios de sua família e viver fora dos claustros. Loreto Couto tentou amenizar as pretensões separatistas de frei João que causaram tamanha perturbação na Ordem: “Em prêmio porém do zelo, com que atendia pelo esplendor da sua Religião, foi eleito provincial desta Província do Brasil, e nele experimentaram os súditos benevolência de pai”⁸⁸⁶. O cronista trata do cargo ocupado por frei João como uma benesse adquirida, um prêmio por seus serviços prestados como capelão-mor, sem mencionar, no entanto, as estratégias separatistas engendradas pelos monges na América portuguesa. O final deste elogio em *Desagravos do Brasil e Glórias de Pernambuco* possui elementos que constituem a tópica do “nativismo de ressentimento”⁸⁸⁷. Frei João é descrito como um injustiçado que foi deposto de seu cargo pelo próprio rei, quando “este movimento causou grande sentimento nas pessoas de maior graduação deste Estado, e seria causa de grandes perturbações, e escândalos se a sua prudência, e virtude não cedera da sua autoridade em obsequio da paz, e concórdia dos súditos”⁸⁸⁸. Nas linhas traçadas por Loreto Couto, frei João torna-se um pacificador que não se importou em abrir mão de seu posto em prol de algo dignificante – a paz dos súditos. Ao que parece, o autor de *Desagravos* forjou uma inversão total das variantes da participação de frei João impregnada na documentação, mesmo as que positivavam suas ações. O empenho em criar a impressão de um monge pacífico e conciliador é revelador da imagem contrária que ainda era amalgamada a frei João em meados do século XVIII, ou seja, de um monge astuto, combativo e disposto a cindir a ordem em que professava. Imagem esta, que provavelmente

⁸⁸⁵ “Americanos” referia-se aos que estavam na América e não os nascidos.

⁸⁸⁶ COUTO, op. cit. p. 296.

⁸⁸⁷ Sobre “nativismo de ressentimento”, ver: MELLO (1997), op. cit. p. 130.

⁸⁸⁸ COUTO, op. cit. p. 297.

mantinha-se na memória do anônimo que escreveu o manuscrito, entre 1765 e 1775, solicitando as eleições de prelados nascidos na América portuguesa.

Pelas declarações do visitador da Ordem beneditina, frei Martinho da Conceição, notar-se-á que os embates entre as parcialidades eram muito mais complexos do que meramente uma pendenga entre “os naturais da terra” e os reinóis⁸⁸⁹. O fato é narrado em novembro de 1679, mas cruzando os dados pode-se dizer que ocorreram no Mosteiro do Rio de Janeiro entre 1673 e 1676.

Nesse período, frei João da Ressurreição atuava como provincial, baseado em suposta decisão apostólica. Em visita ao Rio de Janeiro, este monge repreendeu o abade, frei Antônio da Natividade, por este demonstrar “muita ambição e pouca vergonha” ao surrupiar dinheiro da venda de couros, frescuras e carnes. Na mesma ocasião, foi favorável a repreenda que os mestres frei José da Natividade e frei Ruperto de Jesus deram ao prior frei Rafael da Encarnação, por este ter sempre uma mulata em sua cela. Frei João da Ressurreição tentou punir frei Rafael, mas foi impedido por frei João de Souza que fez o prior infrator fugir por terra e ir para Bahia.

O visitador afirma que de um lado ficaram frei João da Ressurreição, frei Ruperto de Jesus e frei José da Natividade e do outro ficaram frei João de Souza, frei Antonio da Natividade e frei Rafael da Encarnação, todos nascidos na América portuguesa. A contenda teve desenrolar, quando, em 1676, os dois últimos assumiram o cargo de definidor e frei João de Souza o de abade no Mosteiro de Salvador. De acordo com o visitador, os três tramaram uma vingança contra seus antigos desafetos.

A querela recaiu sobre a possibilidade do Mosteiro do Rio de Janeiro ter os cursos de teologia e filosofia, o que era terminantemente defendido por frei João da Ressurreição e seus asseclas. Mas quando este se deslocou de São Paulo para Salvador, foi informado por seus opositores, constituído pelo definitório e o abade, que não deveria abrir o curso do Rio e que não deveria indicar frei José da Natividade como mestre do mesmo. Frei João da Ressurreição dissimulou aquiescência e partiu para Pernambuco, enviando para o Rio de Janeiro cerca de oito monges e a ordem de abrir os tais cursos a qualquer custo. O episódio aponta para a crise de autoridade em que estava enredada a Ordem beneditina nos finais do século XVII. A quem o abade do Rio de Janeiro deveria obedecer: a Frei João da Ressurreição, o provincial “apostólico”, ou ao abade da Bahia e demais definidores?

⁸⁸⁹ ADB-CSB – Cód. 37, f. 53-60v.

No calor do ocorrido, o abade do Mosteiro do Rio era frei Francisco do Rosário, natural de Portugal, e noviço no Rio de Janeiro, em 1652. Frei Francisco, ainda de acordo com o relato do visitador, ficou dividido entre as duas resoluções vindas das distantes capitâneas. Com certa ponderação o abade resolveu abrir o curso. Na Bahia o abade e os definidores excomungaram o prelado do Rio de Janeiro e frei João da Ressurreição e enviaram um parecer para a Universidade de Coimbra para melhor apreciação do caso. A ordem de Portugal era para que o curso fosse fechado. No entanto, Pedro de Souza, irmão de frei João de Souza, quando enviado ao Rio de Janeiro para notificar aos beneditinos da decisão de fechar o curso, revelou que seu irmão agia por pura retaliação dos eventos anteriores. Por isso, segundo o visitador, o curso não foi fechado.

Uma disputa como a narrada coloca em evidência as articulações, estratégias, alianças, enfim, as tensões que perpassavam as relações entre os religiosos. Algo que, em contraste com um panorama amplo que enfoca as grandes contendas e o pensamento político do Antigo Regime, pode parecer insignificante. Acreditamos, todavia, que tais “dramas sociais” assinalam as vicissitudes que estavam em jogo na constante construção do campo religioso da América portuguesa, tornando-se fundamental para a compreensão de determinada cultura política.

A movimentação política dos monges beneditinos na segunda metade do século XVII insere-se em uma configuração mais ampla, onde vários atos considerados de “rebelião” ocorreram no Império Ultramarino após a restauração portuguesa⁸⁹⁰. Em Portugal, as turbulências claustrais chegaram a tal ponto que em 9 de abril de 1651, El Rei tomou providências:

Decreto em que se determinou que se os juizes da Coroa não tomassem conhecimento das queixas de Religiosos sobre matéria de eleições ou outra qualquer, que toque as Religiões. Em quanto eu não for servido tomar outra Resolução neste particular, ordene o Regedor da Justiça aos Juizes da Coroa, que totalmente se abstenham de admitir mais, ou conhecer de queixas dos religiosos a título de força nas causas julgadas entre eles, quer fossem por seus prelados, ou juizes Apostólicos, sobre matérias de eleições, ou qualquer outra, que toque as Religiões, que assim o hei por bem, para por este meio se evitarem as inquietações, que do contrario se experimentam cada dia entre as pessoas Regulares, que por acudirem a semelhantes requerimentos, faltam as suas obrigações e causam escândalo nos seculares⁸⁹¹.

⁸⁹⁰ Cf. FIGUEIREDO, Luciano Raposo de Almeida. O Império em Apuros: notas para o estudo das alterações ultramarinas e das práticas políticas no Império colonial português, séculos XVII e XVIII. In: FURTADO, Júnia Ferreira (Org.) *Diálogos oceânicos: Minas Gerais e as novas abordagens para uma história do Império ultramarino português*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001. p.197-254.

⁸⁹¹ FREITAS, Joaquim Inácio de (Org.). *Collecção Chronologica de Leis Extravagantes, Posteriores à Nova Compilação das Ordenações do Reino, Publicadas em 1603*. Coimbra: Real Imprensa da Universidade, 1819. p. 126.

Na América portuguesa, os beneditinos não foram os únicos religiosos do clero regular a manter uma crise com a Ordem na metrópole. Jesuítas, carmelitas e franciscanos também tiveram suas contendas com o centro. Também na metrópole estas desavenças se fizeram sentir. Em Portugal, entre 1653 e 1665, houve a separação do Alentejo em província distinta. Nesta configuração surgiram grupos regionais de religiosos: os de Entre Douro e Minho, os Beirenses e os do Campo de Coimbra que disputavam vagas na Universidade de Évora. De acordo com Serafim Leite estas altercações vinham na esteira da Restauração portuguesa, que “deu origem a um espírito de autonomia também dentro das corporações religiosas”⁸⁹².

Os jesuítas se envolveram na citada “Jacintada”, foram expulsos de São Paulo e também provocaram distúrbios no Rio de Janeiro. Os carmelitas também não se mostraram “sossegados”. Mas, foram os franciscanos que fomentaram o movimento mais similar ao dos beneditinos. Eles também tiveram seu “frei Poeira” na figura de frei Aleixo da Madre de Deus, como atesta a carta que escreveu da Bahia o Conde de Óbidos, em 12 de Novembro de 1666, para Dom Pedro Mascarenhas provedor-mor e governador do Rio de Janeiro

Irmão e Senhor meu. Foi El-Rei meu Senhor servido de mandar preso ao Reino, a Frei Aleixo da Madre de Deus por se haver vindo dele fugido a exercer o cargo de ministro Provincial de São Francisco neste Estado, estando recluso, e desnaturalizado: e havendo-o eu mandado prender, e embarcado para Portugal; por inteligências, e ardis, que para isso teve, se tornou a vir segunda vez continuar em Pernambuco aquele cargo, ocasionando tantas inquietações entre os Religiosos dos conventos daquela capitania, e de toda esta Província, que inda hoje duram. Pois não é justo que por um religioso como é frei Aleixo, andem todos os de uma Província desinquietos⁸⁹³.

A atuação de um religioso poderia ser suficiente para dinamizar as bulhas que tanto incomodavam as autoridades religiosas e leigas. As questões na Ordem franciscana também eram referentes à ocupação dos cargos de seus quadros governativos. Além disto, o trecho permite entrever como as autoridades lidavam com as alterações dos religiosos, quando consideravam que os mesmos acionavam “inteligências e ardis”, que teciam estratégias bem elaboradas e articuladas aos seus vínculos sociais.

O “remédio” indicado pelas autoridades religiosas para sanar suas dissensões expõe problemáticas que iam além de seus meros dispositivos disciplinadores internos. Nesse

⁸⁹² LEITE, op. cit. p. 44.

⁸⁹³ Documentos Históricos, vol. XIX. p. 282-284.

sentido, é válido nos deter no trecho final do relatório do visitador frei Martinho da Conceição.

Digo que se V. Rma. E essa Congregação quiser conservar a Província: não use com os filhos dela de brandura, nem lhes faça favor algum, porque as faltas de castigos nos desaforos passados motivou as alterações presentes; e dos favores que os gerais lhes formaram, e formam razões para lhes desobedecerem, e assim ou V. Rma, e a Congregação se empenhe por esta vez em tornar a Província no Estado em que os nossos antigos governaram ou largue mão dela; porque sendo de lá os prelados, mais dez, menos dez anos, se há de arruinar no temporal, e espiritual, e melhor lhe perdesse estando separada que estando sujeita, porque então será sua a culpa e estando sujeita será afronta nossa⁸⁹⁴.

“Remédio” amargo era o que propunha o visitador beneditino. É necessário considerar que sua posição estava mergulhada em uma cultura política extremamente preocupada com o controle da rebelião⁸⁹⁵. A solução apontada demonstra a posição em que se encontrava uma instituição religiosa no Império português, ou que pelo menos, segundo os padrões dos governantes, deveria se encontrar: sob sujeição e obediência da cabeça da Ordem. Demonstra, além disto, a existência de uma percepção em relação a governação da Província, uma modificação na maneira como era administrada “pelos antigos”, o surgimento de dispositivos que possibilitaram espaço para contestação da sujeição, o aparecimento de “filhos dela” e “prelados de lá”, e a opinião que se tinha deles, sujeitos incapazes de bem administrar os bens espirituais e temporais, que levariam a ruína a própria reputação que a Congregação conservava no Reino. O esforço empreendido era para se “conservar a Província”. Enfim, uma comunidade religiosa que surgiu em meio a um movimento de reforma, necessitava, segundo o visitador, ser reformada ou abandonada. Eis um argumento que justificava o esforço empreendido pelo centro português para negar a separação de sua província além-mar.

5.9 Documento papal

Observando um trecho da obra de Francisco Suárez, entendemos um pouco melhor porque os beneditinos na América portuguesa recorreram ao Papa na tentativa de resolverem suas questões.

⁸⁹⁴ ADB-CSB, Cód. 37, fl. 61v

⁸⁹⁵ Sobre a questão da rebelião na cultura política do Antigo Regime, de uma maneira generalizada, ver: VILLARI, Rosario. O rebelde. In: VILLARI, Rosario (Dir.). *O homem barroco*. Lisboa: Editorial Presença, 1994. p. 97-114.

También suele a veces hacerse una nueva concesión de uma cosa que ya era lícita por el derecho común, no solo para que la cosa pueda hacerse lícitamente, sino también para que los preladados inferiores no puedan prohibirla. En efecto, muchas veces el súbdito puede hacer algo mientras no lo prohiban, pero su superior puede prohibírsele hacerlo: *entonces, si obtiene permiso especial de um superior mayor, este permiso tendrá el efecto que se ha dicho, que es bastante especial*⁸⁹⁶.

Suárez demonstra como a permissão de um prelado superior era condição essencial em uma determinada cisão hierárquica. Somente o Papa poderia conceder o aval para que os beneditinos “rebelados” conseguissem a almejada autonomia perante a Congregação portuguesa. Isto incrementou o circuito centro/periferia com a configuração: Roma – Portugal – Brasil.

Outra condição de possibilidade do movimento separatista beneditino foi dada pela disposição do aparelho eclesiástico na América portuguesa. Analisando as fronteiras eclesiásticas no Atlântico Sul, Maria de Fátima Gouvêa observa que, somente a partir de 1675, iniciaram-se as alterações para redefini-las num esforço de aperfeiçoar a governabilidade dos negócios espirituais com a criação de bispados, elevação da Bahia a Arcebispo e a criação do Tribunal da Relação Eclesiástica na mesma capitania, em 1678⁸⁹⁷. Destarte, nota-se a incipiente presença de bispos na América portuguesa, ampliada pela recusa do Papa em instituí-los. Entre 1640 e 1668 as relações entre a coroa portuguesa e o Vaticano estavam abaladas. O não reconhecimento da legitimidade política do rei português por parte do Papa, no período conhecido como Restauração, influiu de forma incisiva na vida religiosa do Império. Uma das consequências foi a vacância dos bispados, já que o sumo pontífice se recusava a instituí-los⁸⁹⁸. No momento das “bulhas” provocadas pelos religiosos, a organização eclesiástica ficava praticamente a cargo do clero regular, dando-lhes certa autonomia frente às decisões e impossibilitando a existência de sérias tensões entre religiosos seculares e regulares. Mesmo após o estabelecimento dos bispados, a situação não mudou radicalmente, já que as ordens possuíam certos privilégios que as mantinham longe do foro dos bispos.

Foi em 1662 a primeira tentativa de se conseguir um breve papal instituindo autonomia aos mosteiros da América portuguesa, neste momento seria mais fácil para os

⁸⁹⁶ SUAREZ, Francisco. *Tratado de las leyes y de Dios legislador*. Lib. VIII. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1968. p. 870. [grifo nosso]

⁸⁹⁷ GOUVÊA (2005a), op.cit., p.183.

⁸⁹⁸ Nota-se o interregno da ocupação do cargo na Bahia entre Dom Pedro da Silva Sampaio (1632-1649) e Dom frei Estevão dos Santos (1670-1672). No Rio de Janeiro o primeiro bispo foi frei Manoel Pereira que só tomou posse em 1680, recusando o cargo logo em seguida. A Diocese de Olinda só foi criada em 1676 e o primeiro bispo foi Dom Estêvão Brioso de Figueiredo (1677-1683).

beneditinos alcançarem seu intento, já que as relações entre o papado e o reino de Portugal estavam esgarçadas. Nos breves papais posteriores, consta que o conseguido pelos separatistas em 1672 foi extorquido por mentiras e falsidades. Na segunda tentativa dos monges, já haviam sido reatadas as ligações entre a metrópole lusa e o Vaticano, dificultando as ações dos envolvidos.

Em 1662, a estratégia de se conseguir um breve papal autorizando a separação da Província beneditina da América portuguesa tinha mais possibilidades de ser eficaz. Dez anos depois, as configurações haviam mudado. O breve dado a parcialidade de frei João da Ressurreição em 1672 foi rapidamente contestado e revogado pelo Papa Clemente X em 7 de setembro de 1673, declarando “com autoridade apostólica os mosteiros da Ordem de São Bento na Província Brasileira levar o dever sempre com a ordem sob todos os nossos da jurisdição, administração e dependência do abade Geral e Congregação da Ordem de Portugal”. O papa termina o documento solicitando, como era de costume nesses casos, silêncio perpétuo sobre o assunto⁸⁹⁹.

Na configuração política anterior, as autoridades do centro poderiam ter levado mais tempo para agirem, pois as preocupações dos religiosos portugueses em relação a Roma eram outras – a vacância dos bispados.

As disputas dos beneditinos foram debatidas na instancia que cuidava das questões entre a Santa Sé e os diversos poderes locais, a Nunciatura Apostólica de Lisboa⁹⁰⁰. Neste local, foi lido o memorial feito por frei João de Santana de Sousa, então procurador geral da Província do Brasil e, como foi apontado, pertencente aos “principais da terra” do Rio de Janeiro, com laços de parentesco com Salvador Correia de Sá. Frei João reivindicava a separação da Província do Brasil, e entre outros argumentos, alegava que para ela só eram enviados, pelos abades gerais, monges que “são frutos de castigo”⁹⁰¹.

O oponente de frei João Santana era o doutor Emanuel de Azevedo Pais, procurador da Congregação em Portugal, que buscou, logo de início, desqualificar sua autoridade, afirmando que o procurador da província do Brasil “não passava de um rebelado da Religião”. Além disto, informava que no Brasil havia poucos monges, reunidos em cinco casas e que não

⁸⁹⁹ Em 1676, Clemente X autorizou a separação da província franciscana, alegando a grande distância entre os conventos e o elevado número de frades. O mesmo Papa que negou a separação dos beneditinos autorizou a dos franciscanos. Deve-se levar em consideração que os franciscanos não tinham fazendas e bens como os beneditinos e que não se portavam como senhores de tais propriedades, o que pode ter pesado na decisão papal.

⁹⁰⁰ Foi no pontificado de Gregório XIII (1572-1585) que foram especificadas as competências das nunciaturas. Os titulares possuíam investidura de dignidade episcopal e agiam como os olhos e ouvidos de Roma.

⁹⁰¹ Biblioteca da Ajuda. Códice 47-8-10, f. 330-998. *Decreta S. Congregationis Episcoporum, et Regularium. Negocis, et Consultationibus Preposita Ad Regulares Lusitanea Pertinentia*. tomo VI. p. 336.

havia apoio da governança para o movimento de separação, pois, inclusive, o próprio governador da Bahia, Afonso Furtado de Mendonça, havia desarmado frei João da Ressurreição e seus seguidores.

Para confirmar as queixas e declarações dos procuradores, o núncio papal ouviu dez testemunhas de cada parcialidade, entre março e abril de 1681. As declarações das testemunhas devem ser analisadas como apreensões dos próprios procuradores. Entre os favoráveis a Província do Brasil se encontrava o doutor Emanuel Dias Raposo, senador do Tribunal do Porto, residente na cidade de Lisboa, com 48 anos. Esta testemunha disse que conhecia o procurador, principalmente do Rio de Janeiro, e afirmou que os três conventos beneditinos do Brasil eram grandiosos. Já Luis Henriques, natural da Bahia, disse que conhecia frei Francisco da Visitação, que foi abade de São Bento em Salvador, e também, os monges frei Isidoro da Trindade e frei Pedro do Espírito Santo, e afirmou que a província tinha em torno de cento e cinquenta religiosos. Luis Henriques testemunhou que os conventos da Província eram mal governados por prelados enviados da Congregação⁹⁰². A favor dos monges da Província, também testemunharam religiosos. Entre eles, frei Aparício de Jesus, religioso da Ordem de Santo Antonio da Província do Brasil, nativo de Pernambuco, estava em Lisboa no Convento da Nossa Senhora, e tinha cerca de 50 anos. Disse que conheceu um abade da Paraíba, frei Plácido do Sacramento, eleito pela Congregação em 1673, e que era um “tanto incapaz”. O franciscano terminou dizendo ser favorável a separação da Província, para o seu bom governo⁹⁰³.

Durante a audiência com as testemunhas, o procurador da Congregação em Portugal passou a ser frei Martinho da Conceição, que anos antes havia sido o visitador que teceu duras recomendações para o fim das “alterações”. O primeiro a ser ouvido foi frei Baltazar Pinto, monge residente no mosteiro de Lisboa, que era “filho de pais nobres” e doutor em teologia, e como foi apontado anteriormente, tentou deter as “alterações”, solicitando ajuda do braço secular para restringir a circulação de monges na Província. Frei Baltazar, em seu depoimento, citou a obrigação que os monges da província do Brasil estavam atados, fazendo uso do voto de passar ao mar e a obediência que deviam a cabeça da Congregação. Outra testemunha, Mathias de Cunha, fidalgo, disse que o provincial geral era frei Francisco do Rosário e que frei João Santana de Sousa mentia, era fugitivo e rebelde e com “pouca religião”. Perguntado o que achava da separação da Província do Brasil, disse que era “ato de

⁹⁰² Ibid., p. 384.

⁹⁰³ Ibid., p. 374.

pura rebeldia”⁹⁰⁴. Francisco de Brá, cavaleiro da Ordem de Cristo e coronel em Pernambuco, vivendo em Lisboa, foi outra testemunha⁹⁰⁵. Afirmou que estava na capitania entre 1671 e 1677, e que conheceu frei Pedro de Cristo, abade de Pernambuco em 1673, e o considerava “religioso de autoridade, virtude e letra”, um monge obediente a Congregação. Francisco Brá era holandês, e após ter libertado Francisco Barreto bandeou para o lado dos portugueses. Devia demonstrar, portanto, que era um bom católico⁹⁰⁶. Sabia tomar partido.

Contra a separação, também compareceram dois beneditinos oriundos da própria província, e um de grande renome entre os monges, frei Raphael de Jesus, o mesmo que escrevera palavras elogiosas a frei João da Ressurreição. Em seu testemunho, contrariando as intenções de seu elogiado, frei Raphael fez apenas questão de salientar que o “governo da província pelo reino era costume imemorial”, argumento que ecoava a opinião de frei Martinho da Conceição, enquanto visitador, que sugeriu o retorno ao “estado em que os nossos antigos governaram”.

Finalizando as contrariedades as intenções dos “filhos do Brasil”, frei Plácido do Sacramento, que havia sido expulso da abadia da Paraíba por seus irmãos de hábito, declarou que “uma tal separação será a ruína daquela Província”⁹⁰⁷.

Na documentação arrolada pelo núncio papal não há um desfecho para os embates entre as duas grandes parcialidades que se formaram na Congregação beneditina. Entretanto, é significativa a presença de um grande número de religiosos que compareceram contra a “separação da Província”, indicando o quanto tal assunto estava na pauta das preocupações vigentes dos religiosos no Reino.

5.10 Filhos da Província do Brasil

Problemas nas eleições de cargos religiosos não era uma novidade em Portugal no começo do século XVII, como deixa entrever as determinações do rei em 16 de agosto de 1608. Filipe III dizia estar informado de que seculares se intrometiam nas eleições dos religiosos. El Rei considerava tal comportamento um grande inconveniente que colaborava para as inquietações claustrais, por isso estipulava uma rígida punição aos que fizessem uso

⁹⁰⁴ Ibid., p. 460.

⁹⁰⁵ Ibid., p. 471.

⁹⁰⁶ Agradeço a Thiago Krause a indicação da habilitação de Francisco Brá. IANTT, Habilitação da Ordem de Cristo, Letra F, maço 34, n. 56 (de 1664).

⁹⁰⁷ *Decreta S. Congregationis Episcoporum*, op. cit. p. 520.

da prática de suborno de votos, “de qualquer condição e qualidade que seja”, inclusive com possível degredo para África⁹⁰⁸.

A determinação deixa perceber que uma prática de favorecimentos ia de encontro aos “Estatutos das Religiões”. Muitos anos depois, em 24 de outubro de 1697, a Câmara do Porto, queixava-se de que a perfeição do estado religioso estava ameaçada por prelados estrangeiros e que sua majestade deveria permitir, em tais cargos, somente prelados naturais do Reino, “porque com o melhor conhecimento dos súditos tratam a cada qual segundo o merecimento de suas virtudes”⁹⁰⁹. A ocupação de cargos religiosos gerava um campo de disputas.

Entre 1672 e 1679 frei João da Ressurreição conseguiu, não sem alguns atropelos, ocupar o cargo mais alto da província beneditina do Brasil. Ele se auto-intitulava “abade provincial apostólico”, fazendo referência ao breve papal, que naquela altura como vimos já tinha sido revogado por Clemente X. A partir deste posto, frei João foi estabelecendo abades em outros mosteiros a revelia das ordens que chegavam da Congregação em Portugal. Entre 1672 e 1692, foram eleitos trinta e nove abades e presidentes nas juntas consideradas rebeldes por Tibães. Todos os mosteiros da América portuguesa foram governados, ao menos uma vez, por abades eleitos desta maneira no mosteiro de Salvador.

As trajetórias dos abades provinciais, depois de frei João até o ano de 1688 quando o último não eleito por Tibães ocupou este cargo, revelam alguns pontos das redes que foram tecidas pelos monges. Pode-se inferir que frei João da Ressurreição faleceu em 1679, pois neste ano assumiu seu lugar frei Antônio da Trindade, natural de Itaparica e com hábito tomado em Salvador. Apesar de disputar o cargo de provincial com frei João, em 1674, frei Antônio tinha estreitas relações com os monges autonomistas, tendo sido inclusive companheiro e secretário do abade provincial, frei Diogo Rangel, no ano de 1662. Frei Antônio foi abade do mosteiro do Rio de Janeiro entre 1666 e 1668. Ocupou cargo de provincial até 1681, ano de sua morte. Neste ano assumiu um antigo “monge separatista”, frei Ignácio da Purificação, mas não ocupou o cargo por muito tempo, pois morreu em dezembro do ano seguinte.

Em 1682, o cargo de abade provincial foi ocupado por um beneditino dos “mais destacados” do século XVII, frei Ruperto de Jesus. Este religioso teve ascensão clerical, inserindo-se em diversas redes, como demonstramos no segundo capítulo.

⁹⁰⁸ SILVA, José Justino de Andrade. *Collecção Chronologica da Legislação Portuguesa*. Lisboa: Imprensa de J.J.A. Silva, 1854. p. 245.

⁹⁰⁹ RIBEIRO (1810), op.cit., p. 370.

Em 1685, quem ocupou o cargo de Provincial foi frei Marcos do Desterro, nascido em Salvador, “filho de pais nobres” e com hábito tomado na sua cidade natal. Foi mestre de noviços no mosteiro do Rio entre 1662 e 1665, período em que governava aquela casa frei Leão de São Bento, o abade “articulador separatista”. Entre 1679 e 1682 frei Marcos foi abade do mosteiro da Bahia, eleito pela junta de Salvador. Morreu em 1686, no mosteiro do Rio de Janeiro, quando realizava sua inspeção como abade provincial. O substituto de frei Marcos foi frei Leão de São Bento. O quinto e último abade provincial escolhido na América fechou o ciclo iniciado por ele e seus companheiros muitos anos antes. Frei Leão morreu no mosteiro da Bahia em 12 de janeiro de 1688.

Dos cinco monges que ocuparam o cargo de abade provincial eleitos na Junta beneditina no mosteiro baiano, três eram nascidos na América portuguesa. Ocuparam uma posição até então cerrada a um “natural da terra”. Como vimos, os outros dois eram monges que tinham participado do movimento separatista e que também haviam tomado hábito na América portuguesa, portanto “filhos do Brasil” como eram designados.

Parte significativa dos monges que ocuparam cargos de abade neste período eram qualificados na documentação como “filhos de pessoas nobres e mais distintas da terra”. Entre eles, por exemplo, estava frei Cristóvão de Cristo, o abade do Rio de Janeiro, entre 1685 e 1687. Este monge era filho do capitão Cristóvão Lopes Leitão, o velho e Mariana de Soberal, proprietários da capela de São Cristóvão na igreja do mosteiro. O casal foi grande doador para o cenóbio e tinham ascendência aos denominados conquistadores do Rio de Janeiro. Além de ser ligado aos “principais da terra” por via materna e paterna, Frei Cristóvão era aparentado de maneira extensa a Francisco Viegas Leitão, casado com Angela de Mendonça, filha do Capitão Julião Rangel de Souza. Francisco Viegas, como vimos foi um grande doador ao mosteiro do Rio e proprietário também de uma capela no interior da igreja beneditina. Frei Cristóvão estava ligado, portanto, a determinada elite local.

Outra característica das autoridades monásticas das “juntas rebeldes” era que em algum momento de suas carreiras travaram contato com os primeiros separatistas. Caso, por exemplo, do músico frei Gonçalo da Conceição, nascido em Recife e com hábito tomado em Olinda. Antes de ser abade deste mosteiro no ano de 1687, foi companheiro de frei Leão de São Bento e frei Inácio da Purificação, sendo preso juntamente com eles em 1673. Quando retornou de Portugal, pediu licença para ir as Minas com a finalidade de ajudar familiares. Morreu em 6 de abril de 1721⁹¹⁰.

⁹¹⁰ Dietário/ BA, p.121-122.

O mosteiro de Sorocaba, bem periférico, teve uma condição *sui generis* em comparação aos outros cenóbios, pois desde sua fundação em 1667 até 1694 foi governado apenas por monges escolhidos na Província do Brasil. Isto porque o mosteiro tinha pouquíssimos monges e era considerado uma “presidência”, não tinha abades, mas presidentes. O último a governar este mosteiro, durante a querela, foi frei Fructuoso da Conceição Correa, filho do arquiteto do mosteiro do Rio de Janeiro, frei Bernardo de São Bento, e irmão de frei José da Natividade.

Em 1673, o mosteiro da Paraíba ficou dividido entre frei Plácido do Sacramento, eleito em Tibães e frei Jerônimo de Cristo escolhido por frei João da Ressurreição. Infelizmente temos pouquíssimas informações sobre estes monges. Ao final da contenda, frei Plácido conseguiu governar, mas já ao cabo de seu mandato.

O comportamento autonomista dos monges, presente desde a década de 50 do século XVII, aflorou, principalmente, na década de 80. Como se pode notar, neste período todos os mosteiros estavam sob o controle de uma autoridade escolhida na própria América portuguesa. Em 17 de maio de 1681, o Conselho Ultramarino novamente demonstrou preocupação com a “separação que pretendem os Monges de São Bento do Brasil entre aquela Província e a de Portugal”. Segundo o parecer do Conselho, o assunto parecia ser mais de ordem espiritual do que outra coisa, não tendo o rei que se preocupar já que não havia violência até o momento, desta forma o caso deveria ser analisado pelo núncio. Não era essa a opinião do procurador da Coroa, para quem não era

Nenhum conveniente nem ao serviço de Deus, nem ao Estado político a separação das Províncias daquele Estado, antes se punha mais provável que se a conseguirem se gastarão em breves anos nas negociações da Cúria Romana todos os efeitos que se deviam aplicar as missões dos gentios que o foi o fim com que se permitiram aqueles conventos, e não para as ambições dos governos e de tal sorte o entendera assim o Senhor Rei Dom João IV nosso Feliz Restaurador que expressamente ordenara que se não guardasse uma separação que se conseguiu como refere o Bispo de Miranda no seu papel, e adverte que se guardasse uma separação, e advertia que neste que agora se acrescentava a favor dos senhores Padres de São Bento do Brasil, se confessa haver se já intentado e conseguido a separação para o que não usa que procedesse licença de Vossa Alteza, sendo estes religiosos vassallos de Vossa Alteza e como tais obrigados a pedi-la na forma das leis do Reino, que impõem a pena de serem desnaturalizados os seus transgressores; e quanto aos defeitos que impõem a alguns religiosos que passaram deste Reino no seu procedimento e a razão bastante para Vossa Alteza mandar advertir ao Geral tenha todo o cuidado nas nomeações que fizer de preladados para aquelas partes mas não para concluir que seja conveniente a separação que é o ponto de que se trata⁹¹¹.

⁹¹¹ AHU-CU, cód. 48, fl. 34.

O procurador da coroa afirmava que o objetivo da Ordem de São Bento era algo que não é usualmente associado aos monges, mas aos padres da Companhia de Jesus – a empresa missionária. Sua justificativa baseava-se na “perda de tempo” que os monges teriam ao lidar com questão tão espinhosa, envolvendo, inclusive, o Vaticano. Um ponto significativo é o entendimento do movimento dos monges como uma separação e a assertiva de que os envolvidos são vassalos do rei e como tais deveriam obedecer às leis do reino. O caso não era entendido pelo procurador como algo apenas da esfera espiritual, mas como uma questão que deveria preocupar a coroa, justamente pelo apelo à rigorosa definição das jurisdições.

Os argumentos do Conselho, em consonância com o do desembargador do Paço, era, como já antecipamos, que

A separação das Províncias entre os religiosos do Patriarca São Bento é meramente eclesiástica, e em tudo isenta da jurisdição secular, e não acha que politicamente que por qualquer outro caminho prejudique a Regalia de Vossa Alteza nem sobre este particular tenha circunstância alguma que agrave o caso *por que tão súbditos são da Coroa Real unidos como separados*, e, além disto, que esta causa esteja afecta ao Sumo Pontífice que o tem delegado ao Nuncio para conhecer dela e julgar se o que for mais conveniente a utilidade da mesma Religião⁹¹².

O que uniria os religiosos, segundo o argumento acima, era o fato de que mesmo separados, eram súditos de Sua Majestade. Caberia então a Roma, através de seu representante, decidir a conveniência da dita separação.

Em 1689, ainda havia vestígios das contendas entre os eleitos no Capítulo de Salvador e os que estavam em Portugal. O encarregado da coroa em matéria de petições analisando a queixa de um frade que “vindo do Brasil com licença de seu prelado, procedeu contra ele o Nuncio”, em 9 de fevereiro, salientou que “mais me dão que fazer no discurso do tempo negócios de frades do que os de todas as outras pessoas”⁹¹³. De acordo com o parecer, o monge saiu do Brasil, dizendo acompanhar três moças, “por piedade e honestidade”, mas seus intentos eram de parcialidades e encerra observando que o rei já tinha conhecimento das artimanhas deste religioso e de seus comparsas. A resposta do rei foi dada no mês seguinte, precisamente em 12 de março.

Matias da Cunha, amigo. Eu El-Rei [D. PedroII] vos envio muito saudar. Por repetidas ordens minhas vos tenho mandado fazer aviso e aos governadores desse Estado vossos antecessores, fizessem dar execução ao Breve de Sua Santidade e Decreto da Congregação de regulares sobre a união da

⁹¹² Ibid, fl. 34.

⁹¹³ Biblioteca da Universidade de Coimbra, seção de reservados. Manuscritos, 457 (1590-1633), f. 59. Sobre a petição de um frade que vindo do Brasil com licença de seu prelado, procedeu o Nuncio contra ele. Lisboa, 9 de fevereiro de 1689.

Congregação de São Bento dessa Província do Brasil e deste Reino cujas ordens se me fez presente encontram nesse Estado os padres Frei Roberto e Frei Bento da Vitória e outros desobedecendo ao Geral⁹¹⁴.

Neste, como em documentos anteriores, as “bulhas” produzidas por alguns monges que queriam eleger seus abades não eram interpretadas como algo pequeno e de menor importância. A constante interferência da Coroa demonstra isto claramente. Frei Roberto, citado na carta de El Rei, era frei Ruperto de Jesus, que como vimos naquele momento era abade de Salvador e o citado frei Bento da Vitória era ex-abade do mosteiro do Rio de Janeiro que governou entre 1682 e 1685.

Os abades mais velhos, que tinham participado ativamente do movimento autonomista morreram nesse período final de governança dos eleitos pela junta de Salvador, sendo o último frei Leão de São Bento. Os monges que tomaram contato com estes “rebeldes” também foram morrendo na década seguinte, enfraquecendo as redes que tinham sido forjadas em situação de guerra e em vários noviciados e colégios. A configuração autonomista foi diminuindo até se dissipar na década seguinte, mesmo sem uma contundente admoestação por parte da Congregação portuguesa.

As dinâmicas das situações de conflito estavam inseridas nas diferentes configurações das capitânicas. Se os mosteiros de Salvador e de Olinda parecem mais “convulsos” isto se deve ao fato do primeiro ser “a cabeça da Congregação na Província” enquanto o segundo estava situado em uma importante área da empresa canavieira e palco de uma guerra intensa no século XVII. O mosteiro do Rio de Janeiro foi cenário do encontro inicial de dois importantes monges “autonomistas”, frei João da Ressurreição e frei Diogo da Paixão Rangel, e também serviu como campo de disputas e refúgio de vários monges. As casas beneditinas de São Paulo são as que pareciam mais periféricas em relação aos distúrbios. Entretanto, como demonstramos, os mosteiros estavam vinculados através das atuações de seus membros e das preocupações e ações das autoridades e elites locais. O trânsito constante de religiosos demonstra que as instituições monásticas na América portuguesa necessitam ser consideradas mais abertas do que aparentavam, pouco distante da idéia de um isolacionismo típico da concepção de *claustrum*.

Praticamente, todos os trinta e nove monges eleitos a revelia do centro da Congregação, tinham em comum o fato de terem tomado hábito em mosteiros em diversas regiões da América portuguesa. Como demonstramos, a tomada de hábito era considerada

⁹¹⁴ Documentos Históricos, vol. LXVIII. p. 200-201.

pelos religiosos como um novo nascimento, a entrada em uma nova vida. Pode-se inferir que uma importante marca identitária havia se forjado nos noviciados.

Sobre situações conflituosas, afirma Turner: “Quando os interesses e atitudes de grupos e indivíduos encontravam-se em óbvia oposição, os dramas sociais me pareceram constituir unidades do processo social isoláveis e passíveis de uma descrição pormenorizada”⁹¹⁵. Neste sentido, os dramas sociais apresentam, pelo menos, quatro fases em seus processos de constituição. Acompanhando o movimento separatista da Ordem beneditina podemos identificar tais fases, considerando, por vezes, a simultaneidade em sua configuração.

A primeira é a fase de ruptura, quando “uma violação dramática pode ser praticada por um indivíduo, certamente, mas ele sempre age, ou acredita agir, em nome de outros indivíduos, estejam eles cientes disto ou não. Ele se vê a si mesmo como um representante, e não como um agente solitário”⁹¹⁶. É o que notamos nas ações dos monges que empreenderam o movimento, como frei Diogo da Paixão Rangel ou frei João da Ressurreição.

A segunda fase é a da crise crescente, “ampliando-se até se tornar tão coextensiva quanto uma clivagem dominante no quadro mais amplo de relações sociais relevantes ao qual as partes conflitantes ou antagônicas pertencem”. É o andamento em que as bulhas começam a atingir outros vassallos fora dos muros do mosteiro.

A terceira é a da ação corretiva, quando “são acionados “certos “mecanismos” de ajuste e regeneração e informais ou formais, institucionalizados ou *ad hoc*, são rapidamente operacionalizados por membros de liderança ou estruturalmente representativos do sistema social perturbado”. Trata-se do momento em que as autoridades tentam debelar o movimento dos monges através do braço secular, das ordens de envio dos envolvidos para corte ou na produção de breves papais que revogavam os poderes anteriormente adquiridos.

A quarta e última fase é a da reintegração, onde pode ocorrer o reconhecimento social da cisma irreparável ou reintegração do grupo separado. É neste momento que “pode-se descobrir que oposições tornaram-se alianças, e vice-versa. Relações assimétricas podem ter-se tornado igualitárias. *Status* elevado pode ter-se tornado *status* baixo, e vice-versa. O novo poder terá sido canalizado para o antigo, e novas antigas autoridades defenestradas”. Nesta fase surge a possibilidade de elegerem-se abades em uma junta realizada na Bahia. A partir deste momento, foram escolhidas a partir de reuniões nesta capitania as lideranças dos demais mosteiros durante mais de dez anos.

⁹¹⁵ TURNER (2008), op. cit. p. 28.

⁹¹⁶ *Ibid.*, p. 33.

Interpretações anteriores atribuíram ao movimento dos beneditinos um caráter nativista onde prevaleceria uma “identidade brasílica” nos atos dos envolvidos⁹¹⁷. Impressão que subjaz na afirmação de Pedro Calmon, um dos poucos historiadores a dar atenção ao movimento:

Se a insurreição pernambucana, em 1645, foi a declaração da autonomia brasileira, de uma aristocracia pouco disposta a mudar de fé e soberano, a rebelião dos frades em 1671 pode estimar-se como uma reação nativista contra a disciplina d’Além-mar: tem pela primeira vez o sentido de um protesto intelectual. Franciscanos, principalmente beneditinos resolveram na Baía, Pernambuco e depois Rio de Janeiro, isentar-se da submissão aos prelados vindos de Portugal⁹¹⁸.

Calmon parece ignorar as disputas pelos cargos como um elemento motivador. Não encontramos na documentação consultada qualquer indício de rebeldia contra a “disciplina” ou um “protesto intelectual” como salientou o autor. A participação de articuladores como frei Diogo da Paixão Rangel, frei Ignácio da Purificação e frei Leão de São Bento demonstra que as estratégias tecidas para a autonomia da Província do Brasil iam além da participação de “filhos de Pernambuco”, mesmo que a guerra pela restauração tenha sido fundamental na propulsão dos intentos de secção.

Ao ajustar o foco, observando as atuações dos envolvidos, suas trajetórias, seus vínculos e as estratégias que traçaram, podemos constatar que a interpretação de um suposto nativismo só se sustenta ao considerarmos as “tomadas de hábito”. Os envolvidos eram oriundos de diversos locais. Mas alguns dados parecem vinculá-los. Todos tomaram hábito em mosteiros da América portuguesa, mesmo os naturais de Portugal. Um grupo expressivo de envolvidos tomou hábito no mesmo período nos mosteiros de Salvador e do Rio de Janeiro. Como perfil social, parte significativa dos envolvidos é classificada na documentação como de “geração nobre, filhos de pais distintos e ricos”, acompanhando a tendência geral do corpo eclesiástico dessa instituição. As bulhas que envolviam religiosos demonstram o quanto a Ordem estava entrelaçada por interesses vários, atravessada por questões comunitárias e particulares que extrapolavam preocupações meramente claustrais.

⁹¹⁷ Cf. CALMON, Pedro. *História do Brasil*. A formação, 1600-1700. São Paulo; Rio de Janeiro; Recife; Porto Alegre: Editora Companhia Nacional, 1941. p. 470-471.; MELO, Mário. Rebelião de frades no século XVII. *Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano*. Pernambuco. S/Ed.1952. vol. XLII. p. 36-40. Sobre os vários usos do termo “nativismo” pela historiografia que se dedicou a América portuguesa, ver: SILVA, Rogério Forastieri. *Colônia e nativismo: a história como “biografia da nação”*. São Paulo: Hucitec, 1997. p. 63-87.

⁹¹⁸ CALMON, op. cit. p. 470-471.

Conclusão

A presença das “religiões” no ultramar foi elemento fundamental nos processos de territorialização, na produção textual de novos conhecimentos, na vinculação de vassalos, na relação com outros centros de poder, como o Norte de Portugal, enfim, em serviços prestados à coroa portuguesa. Não foi nosso objetivo apontar peculiaridades da instituição religiosa estudada ou encontrar a mediatriz significativa dos comportamentos de seus membros. Buscamos, notadamente, analisar os campos de possibilidades relacionais que as dinâmicas de inserção da Ordem engendraram na América portuguesa, dinâmicas que complexificaram as tensões e procuraram reequilibrar os poderes institucionais e informais em diversas situações, determinando uma posição institucional para Ordem de São Bento nos trópicos. Objetivo que cremos ter alcançado.

Os “mundos misturados” como chama a atenção Serge Gruzinski, tem algumas características marcantes na vivência monástica na América portuguesa⁹¹⁹. Talvez, como destacamos, a mais saliente seja a presença da devoção mariana mais significativa das casas beneditinas – dominante nos altares principais – Nossa Senhora de Monteserrate, uma devoção marcadamente espanhola. Na Monarquia Católica, as devoções, assim como as instituições, cruzavam fronteiras constantemente, fazendo com que no Brasil, africanos, indígenas e monges de várias procedências, se ajoelhassem, em diversas capitânicas, diante da Virgem Morena da Catalunha.

Atentando para as dinâmicas atlânticas da ordem beneditina, demonstramos o quanto as tensões políticas no Reino foram basilares na expansão da mesma. A necessidade em demonstrar fidelidade a uma nova monarquia foi um dos impulsionadores dos beneditinos e outras ordens no processo de inserção na América portuguesa, a partir de 1580. Como salientamos, a política filipina de reequilíbrio dos poderes no Império se coadunou com a necessidade de prestação de serviços por parte dos religiosos. A instalação de mosteiros em diversas capitânicas foi uma das consequências disto.

Diferentemente dos jesuítas que aplicaram parte dos seus recursos na própria empresa missionária e das ordens mendicantes que não possuíam engenhos e imensa escravaria, os beneditinos reverteram seus ganhos, sobretudo para o próprio engrandecimento de suas casas,

⁹¹⁹ GRUZINSKI, Serge. Os mundos misturados da monarquia católica e outras *connected histories*. *Topoi*. Revista de História do Programa de Pós-graduação em História Social da UFRJ, Rio de Janeiro: 7 Letras, v.2, p.175-195, 2001.

com construções arquitetônicas bem elaboradas, mesa farta, diversos empregados pagos, cativos, beneficiamento de engenhos e compra de imóveis e terras. Como apontamos, seu padrão de riqueza, incluindo seu comportamento de consumo, sobrepujava muitos senhores de diversas regiões. A manutenção de seu *status*, com a busca da réplica de casas do rincão minhoto, era preocupação constante que transparece nas memórias de suas rotinas administrativas e na marca arquitetônica de seus mosteiros e igrejas. Os monges montaram bibliotecas que eram verdadeiras ilhas de conhecimento nos trópicos. Enalteciam-se pelo saber, elogiando o grau de estudos de seus membros, outro aspecto distintivo sempre lembrado nas memórias dos religiosos falecidos. Demonstramos o quanto as casas beneditinas eram focos de poder, contando com foro privilegiado, vínculos com elites locais, inclusão de membros das “famílias das melhores da terra”, além de deterem parte do monopólio de disciplinamento moral e espiritual da América portuguesa. Nos mosteiros, pelo menos de acordo com o sistema normativo, pessoas consideradas de “nação infecta” não eram aceitas. Uma seleção era realizada, mesmo com brechas. Estes elementos forneciam aos religiosos motivos para se sentirem melhores do que os que estavam fora das cercas monásticas, e, respectivamente, serem vistos desta forma por muitos vassalos, inclusive membros de outras ordens. Pelo que demonstramos, a esfera de atuação das casas religiosas ia muito além de seus limites claustrais.

Por tais características, podemos considerar as casas beneditinas como elites locais, sobretudo as mais relevantes: Salvador, Rio de Janeiro e Olinda. Obviamente, seu poder e influência eram exercidos de maneira diferente das casas religiosas em Portugal, onde o domínio da terra possuía outras lógicas através do sistema de coutos.

Uma tensão decorreu do desenvolvimento de tal estatuto institucional. Uma parcela da instituição portuguesa transplantada para o Brasil reivindicou o autogoverno. Parcela esta, formada por alguns religiosos que consideravam a família monástica como uma instituição que conferia prestígio e distinção.

No caso aqui estudado, o binômio congregação/expansão, elemento crucial na saída dos beneditinos de Portugal, mostrou seus limites, paradoxalmente, no próprio processo de inserção da Ordem na América, com o movimento deflagrado pelos religiosos em prol do autogoverno da Província. Dito de outra forma: uma parcela da instituição que expandiu para sua melhor reformação necessitava, passados mais de cem anos, ser reformada de acordo com a opinião de autoridades reinóis.

As situações que separaram a primeira geração de monges beneditinos instalados na América portuguesa, da geração que criou uma celeuma ao escolher abades “filhos do Brasil” foram suficientes para o desenvolvimento de um determinado *habitus* institucional na periferia. Na constituição deste *habitus* foram fundamentais comportamentos reiterados, percepções introjetadas, e valores reinventados, sobretudo durante a fundação de casas religiosas em ambientes e espaços diferentes dos de Portugal; na inserção nas lógicas de prestação de serviços à Coroa, com atuação fora do espaço claustral, inclusive com armas em punho; nos vínculos com os poderes locais; nas querelas com outros vassalos, até mesmo de outras ordens religiosas; no senhorio de fazendas e engenhos; nas relações com a escravaria africana e com o gentio da terra; nos negócios agrários com outros vassalos e instituições; na carreira eclesiástica desenvolvida ao longo da morada em mosteiros de diversas capitâneas, com as devidas reinvenções hierárquicas; enfim, na tomada de hábito na “província do Brasil” como diferenciação em relação aos religiosos que tomaram hábito no Reino. Isto não era uma singularidade dos monges de São Bento e tampouco atuava somente nas relações do espaço estudado. No entanto, através da pesquisa empreendida foi possível perceber as lógicas e estratégias envolvidas no desenvolvimento de tal *habitus* entre os beneditinos, o que poderá colaborar para reflexões em torno de aspectos identitários e pertencimentos a sociedades e comunidades na América portuguesa e outros espaços do Império⁹²⁰.

A inserção nos quadros da Ordem possibilitava determinada mobilidade, chance em que os sujeitos podiam galgar uma carreira eclesiástica e chegar ao cimo da hierarquia monástica – o posto de abade. Entretanto, apontamos como os constrangimentos das vivências e as incoerências dos sistemas normativos, incluindo uma regra milenar, colaboravam para as incertezas das trajetórias. Nas invenções e reinvenções hierárquicas da Ordem de São Bento na América portuguesa, houve o surgimento do posto de “padre fazendeiro”, ocupado por religiosos que ficavam afastados dos mosteiros, em localidades rurais, representando e defendendo os interesses da instituição, beneficiando as propriedades e controlando a escravaria como verdadeiros senhores de engenho.

⁹²⁰ Nos últimos anos, a historiografia sobre o Império português foi enriquecida pelo debate em torno das identidades dos agentes sociais que por ele circularam ou que se fixaram em algum domínio de seu vasto território. Luiz Felipe de Alencastro cunhou a distinção entre o “homem ultramarino” – que fazia carreira no ultramar, posteriormente investindo em prestígio na Corte e o “homem colonial” – que circulava no Império, mas fixava suas estratégias em uma determinada praça. Focando a América portuguesa, Luciano Figueiredo considerou as revoltas como indicadores importantes dos aspectos identitários, com a formulação de uma possível “identidade colonial”. Já Ângela Barreto Xavier, enfocando estratégias de religiosos, da coroa e de vassalos com estatutos diversos, demonstrou como conversão e resistência inventaram e reinventaram identidades na mais importante praça da banda oriental do Império. ALENCASTRO, op. cit. p. 103.; FIGUEIREDO, Luciano Raposo de Almeida. Além de súditos: notas sobre revoltas e identidade colonial na América portuguesa. p. 81-95. *Tempo*, nº10 Dez, 2000; SCHWARTZ (2003), op. cit.; XAVIER (2008), op. cit.

Uma chave interpretativa do movimento autonomista empreendido pelos “filhos do Brasil” pode ser dada pelas próprias lógicas que regiam as hierarquizações no Antigo Regime. É necessário considerar as reciprocidades que moviam e criavam vínculos entre os membros de diversos grupos sociais, inclusive religiosos. Seguindo esta lógica, deve-se levar em conta a existência de bens intangíveis que eram trocados entre os indivíduos e que criavam determinadas expectativas e demandas sociais. Entre estas expectativas pode-se destacar a perspectiva da ocupação de uma posição de mando, denotando a possibilidade de uma ascensão dentro de determinado grupo – a luta pelo bastão citada por Bourdieu. As expectativas eram criadas a partir da junção de experiências pessoais e coletivas com “heranças imateriais”⁹²¹.

A trajetória de frei João da Ressurreição auxilia na reflexão do que acabamos de afirmar. Sua experiência na Restauração pernambucana, quando angariou prêmios por seus serviços prestados, deve ser levada em consideração para melhor entendimento de seu afã no movimento “separatista” beneditino. Frei João experienciou uma vivência que exigia tomadas decisórias extremamente importantes, assim como a capacidade de tecer estratégias. Afinal, em momentos de crise, frei João ocupou duas posições de uma sociedade trinitária, atuando ao mesmo tempo como *oratore* e *belatore*. Em sua trajetória conviveu com homens de determinados *status*, como João Fernandes Vieira e até mesmo, levando em consideração o relato de frei Raphael de Jesus, esteve na Corte, dando uma importante notícia ao rei. O religioso acreditava que deveria ser devidamente recompensado por seu “passado de glórias”. Acreditava que merecia privilégios, assim como todos os que “julgavam haver merecido a gratidão imorredoura da Coroa por um êxito que alegavam alcançado à custa do seu sangue, vidas e fazendas”⁹²². Voltar à América portuguesa e, após ser capelão-mor em Angola, ocupar um posto de simples mordomo em sua ordem religiosa, não estava em sua expectativa. Entretanto, as situações de guerra em que se envolveu anteriormente já não existiam mais. Não encontramos nenhuma referência a frei João entre o período que esteve ao lado de João Fernandes Vieira, em Angola, e o início de suas contestações junto a Congregação, apontando um possível ostracismo. Ele necessitou cavar oportunidades para ocupar o local que julgava merecedor e encontrou o ensejo em um movimento articulado anos antes por seu companheiro de noviciado, frei Diogo e seus prosélitos. Os demais envolvidos na questão, como dito, eram oriundos de determinadas elites locais, como o próprio frei Diogo da Paixão Rangel. No caso

⁹²¹ Sobre a noção de “herança imaterial”, salientando que o autor pesquisou, entre outros grupos sociais, principalmente, a trajetória de um religioso do século XVII, ver: LEVI, op. cit.

⁹²² MELLO (1997), op. cit. p. 129.

deste articulador, e outros, deve-se levar em consideração que eram descendentes dos ditos “principais da terra”, herdando determinado *habitus*, forjado por disputas locais que visavam uma posição de destaque na sociedade.

Contando inclusive com a ajuda de familiares, os “que tomaram hábito em Portugal” podiam fazer valer suas relações e até mesmo laços de parentesco com os abades de Tibães, cerrando fileiras e impedindo aos “que tomaram hábito no Brasil” alcançarem o cargo de abade provincial, apesar de muitos serem “filhos de gente nobre, distinta e rica”. Oportunidades de maior destaque na Ordem estavam fechadas aos “filhos do Brasil”. A ascensão na carreira eclesiástica não poderia ocorrer por essa via. Assim, a situação de guerra abriu, como vimos, possibilidades para outros meios de ascensão. Com o fim desta conjuntura favorável a mobilidade social, os monges provocaram uma crise dentro da própria ordem religiosa à qual pertenciam. Ao cabo, essas “bulhas” indicam, entre outros aspectos apontados, o nível de inserção da instituição nos trópicos. Justamente por sua rede social ter se consolidado ao longo do período estudado – seus vínculos e negócios –, é que tal conjuntura foi possível. Uma análise da cultura política de tal sociedade, não pode ser centrada exclusivamente nas lógicas discursivas, desconsiderando a atuação mais concreta de religiosos que agiram além de suas cercas monásticas. A cultura política do período, ou melhor, as culturas políticas, também foram engendradas por beneditinos em constantes negociações com outros vassalos.

Embora não tenha sido o mote inicial da pesquisa, ao longo de seu desenvolvimento percebemos, através da trajetória de uma instituição religiosa, as dinâmicas entre centro e periferia. As articulações entre a Província do Brasil e as autoridades da Congregação em Portugal deixam claros os limites das negociações, sobretudo, no momento em que há a tentativa de determinada autonomia por parte dos monges “filhos do Brasil”. Para conter a movimentação dos beneditinos, diversos poderes foram acionados, inclusive a Coroa e as autoridades religiosas mais significativas, como o núncio papal em Lisboa. Devemos ressaltar que a “província beneditina do Brasil” era entendida como extensão da Congregação portuguesa, portanto, uma conquista. Todavia, a dinâmica relacional entre as duas instâncias não pode nublar a própria singularidade do processo de inserção da Ordem no Brasil.

No atual debate historiográfico brasileiro sobre a América portuguesa, por vezes, modelos explicativos parecem se contrapor a tal ponto que não admitem justaposições, mesmo que minimamente. Há uma perceptível tensão. Em uma ocasião, as dinâmicas internas coloniais ganham uma predominância superestimada, e em outra, o controle das autoridades

reinóis é tido quase como absoluto⁹²³. É necessário salientar que em tal debate é praticamente inexistente a presença de estudos que abarquem ordens religiosas. Não foi nosso objetivo testar a validade de modelos explicativos. Entretanto, este trabalho, entre outras coisas, demonstrou que a polarização radical entre paradigmas é algo que pouco colabora para esclarecer a complexidade das dinâmicas relacionais que compunham o Império português.

Demonstramos o quanto nosso principal ator, a instituição beneditina, tornou-se um senhor local, senhor de engenhos e escravaria, além de proprietário de inúmeros imóveis nas áreas urbanas. Essa situação, como colocamos em evidencia, foi conseguida graças à atuação de reciprocidades que envolveram vassalos de variadas categorias.

As relações entre a instituição na periferia e seus representantes no centro é fator complementar ao seu processo de inserção nos trópicos, fazendo parte do caleidoscópio que constituía o Império português. Em outras palavras: a análise do comportamento de uma instituição religiosa na América portuguesa colocou em proeminência a relação dialógica entre dinâmicas internas do território e dinâmicas atlânticas durante o Antigo Regime, com a circulação de pessoas, mercadorias, imagens e ideias. A relação de interdependência entre o claustro e seu “além” serve como imagem disto. Afinal, em um mosteiro, o claustro é o local que o “abre para dentro”⁹²⁴.

Durante o século XVIII, graças à atuação de abades como Matheus da Encarnação Pina e Gaspar da Madre de Deus que entre outras medidas, instituíram um maior controle dos “Estados”, os mosteiros beneditinos aperfeiçoaram a administração dos bens materiais e imateriais que adquiriram no século anterior. Entretanto, não houve nenhuma notável mudança nas bases que haviam sido lançadas durante a inserção da Ordem. Um movimento autonomista como anterior não foi mais urdido, mesmo com intenções declaradas. A separação da província nos trópicos das autoridades monásticas portuguesas se deu somente no século XIX, precisamente em primeiro de julho de 1827, em decorrência da Independência do Brasil, ocorrida anos antes. Na ocasião, o papa Leão XII emitiu a Bula *Inter Gravissimas Curas*. Dom Pedro I apoiou a criação da Congregação dos Monges de São Bento do Império

⁹²³ As principais linhas deste debate foram recentemente retomadas e discutidas por Laura de Mello e Souza. MELLO E SOUZA, Laura de. *O sol e a sombra: política e administração na América portuguesa do século XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p. 27-77. Uma apreciação geral de tal discussão historiográfica deve considerar algumas coletâneas, frutos de esforços conjuntos, diversas vezes resultantes de *papers* apresentados em congressos e seminários. Como podemos ver na introdução de livro publicado este ano, a discussão ainda tem fôlego. Em ordem cronológica: FRAGOSO; BICALHO; GOUVÊA (Org.). op. cit.; BICALHO; FERLINI (Org.). op. cit.; FRAGOSO; ALMEIDA; SAMPAIO (Org.) op. cit.; MELLO e SOUZA; FURTADO; BICALHO (Org.). op. cit. FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima. *Na trama das redes: política e negócios no Império português, séculos XVI-XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

⁹²⁴ DUBY (1990), op. cit p. 97.

Brasileiro. Ao solicitar a intercessão do Imperador, o abade Antônio do Carmo, em um típico pedido de mercê, aludiu aos serviços prestados pelos monges, como os combates contra os holandeses em Pernambuco e na Bahia, a territorialização do espaço colonial e a participação ativa do mosteiro do Rio de Janeiro na ocasião da invasão francesa.

Na América portuguesa, os monges meditaram, oraram, participaram de procissões e praticaram os devidos sacramentos. Concomitantemente, administraram bens temporais, pegaram em armas, escravizaram, cultivaram açúcar e criaram gado. Destarte, a milenar Ordem se inseriu material e imaterialmente no processo de invenção de uma sociedade.

**Anexo I – Localização das casas beneditinas no Brasil (séculos XVI-XVII).
Representação territorial com a atual divisão. Paraíba, Pernambuco, Bahia, Rio de Janeiro e São Paulo.**



Anexo II – Tabelas

Abades na América Portuguesa (Séculos XVI – XVIII)

Abade	Naturalidade	Data de entrada na Ordem	Local de entrada
Agostinho da Encarnação	Salvador		Salvador
Agostinho do Nascimento	Pernambuco		Olinda
Alexandre da Purificação Correa	Recife	1742	Salvador
Álvaro da Madre de Deus	Porto	1680	Salvador
Amaro de Jesus Maria Rangel de Bulhões	Rio de Janeiro	1747	Salvador
Anastásio da Assunção	Porto	1703	
André da Cruz	Porto	1664	Salvador
Angelo da Assunção	Vila de Guimarães		Salvador
Angelo de Azevedo	Porto		
Angelo da conceição	São Paulo		
Angelo do Sacramento Fernandes Lima	Salvador	1739	Salvador
Anselmo de Jesus	Granja do Douro - Portugal		
Anselmo da Trindade			Salvador
Antônio dos Anjos	Porto		
Antônio Bernardo da Expectação Soares Jorge	Salvador	1754	Salvador
Antônio do Bonsucesso			
Antônio da Conceição			
Antônio da Conceição Correa	Salvador	1674	Salvador
Antônio do Desterro da Cunha Gouvêa	São Pedro de Coimbra	1761	Rio de Janeiro
Antônio da Encarnação Penna	Braga	1747	Salvador
Antônio da Graça	Refojos de Basto, Portugal	1697	Salvador
Antônio de Jesus	Canavezes; Portugal		
Antônio de Jesus Maria	Itaparica; Bahia		
Antônio de Jesus Maria Brandão	Coimbra	1759	Rio de Janeiro
Antônio José do Rosário Pereira Lima	Porto	1746	Salvador
Antônio Latrão Ventura	Portugal		
Antônio da Luz	S. João da Foz do Douro - Portugal		
Antônio da Madre de Deus	Porto	1704	Salvador
Antônio Osório			

Antônio da Natividade	Salvador	1652	Salvador
Antônio de Nazaré			
Antônio Pilar Rodriguez	Ilha do Pico	1733	Salvador
Antônio dos Reis Prestes			
Antônio de Santa Catarina	Rio de Janeiro	1726	Salvador
Antônio de São Bento	Arrifana de Souza - Portugal		
Antônio de São Bento	Porto		Salvador
Antônio de São Bernardo	Porto	1730	Salvador
Antônio José Fagardo	Salvador	1742	Salvador
Antônio Luis de S. José Valença	Valença do Minho	1749	Salvador
Antônio dos Serafins	Porto	1700	Salvador
Antônio da Silva	Salvador		Tibães
Antônio da Trindade	Ilha de Itaparica		Salvador
Antônio da Trindade	Vila de Conde; Portugal	1691	Salvador
Antônio da Trindade Ramos	Salvador	1671	Salvador
Antônio da Vitória	Patativa; Bahia	1717	Brotas
Bartolomeu da Conceição Bueno	São Paulo	1697	São Paulo
Bartolomeu dos Mártires	Minho	1731	Salvador
Basílio da Ascensão	Lisboa	1580	Salvador
Basílio das Neves	Arrifana de Souza; Portugal	1693	Salvador
Bento da Conceição Araújo Guimarães	Porto	1756	Porto
Bento da Cruz	Arrifana de Souza; Portugal		Salvador
Bento da Cruz	Vila do Conde		Tibães
Bento da Graça Varejão	Olinda		Olinda
Bento da Purificação	Leça de Palmeira; Portugal		
Bento de Santo Antônio	Minho		
Bento da Vitória da Costa	Lisboa	1646	Rio de Janeiro
Bento da Vitória	Viana do Castelo		Salvador
Bernardino de Oliveira	Lisboa		
Bernardino de São Miguel e Rosário	Salvador		Salvador
Bernardo de Azevedo ou da Madre de Deus	Olinda		
Bernardo de Braga ou da Purificação	Braga	1612	Santo Tirso
Bernardo da Encarnação	Porto	1705	Rio de Janeiro
Bernardo de Jesus Maria	Amarante		
Bernardo de São Bento	Vila de Arrifana		Olinda
Bernardo da Trindade	Porto		

Caetano de Santa Gertrudes Leite	Vila de Santos	1722	Rio de Janeiro
Caetano de São Domingos	Landim; Portugal		Salvador
Calisto de Faria ou dos Santos	Guimarães		Congregação
Calisto de São Caetano	Salvador		Salvador
Cipriano da Conceição	Braga	1702	Salvador
Cipriano de São Bento Pacheco			
Constantino da Apresentação de Faria	Ponte de Lima		Salvador
Cosme de S. Damião	Arnelas; Porto	1659	Salvador
Cristóvão de Cristo	Rio de Janeiro	1665	Salvador
Cristóvão da Luz	Salvador		Salvador
Custódio da Conceição	S. Tirso	1727	Mosteiro de Carvoeiro
Damião da Fonseca	Braga		
Damião de Jesus	Amarante; Portugal		
Diogo da Ascensão	Coimbra		
Diogo de França	Tanger	1629	Salvador
Diogo de Jesus	Rio de Janeiro	1694	Salvador
Diogo da Paixão Rangel	Rio de Janeiro	1623	Rio de Janeiro
Diogo dos Reis Silva	Alcochete; Portugal	1593	
Dionísio de São José	Salvador	1674	Salvador
Emiliano da Madre de Deus	Porto	1680	Salvador
Estevão dos Martires	Porto		
Feliciano de São Tiago			
Felipe da Natividade	Porto		Salvador
Fernando da Trindade	Lisboa	1674	Salvador
Francisco Batista Rodrigues Caldeira	Salvador	1648	Salvador
Francisco das Chagas	Vila de Amarante; Portugal	1657	Salvador
Francisco da Conceição	Matosinhos- Leixões; Portugal	1656	Salvador
Francisco da Conceição Duarte	Rio de Janeiro	1755	Rio de Janeiro
Francisco do Rosário	Barrí; Portugal	1652	Rio de Janeiro
Francisco de Santa Madalena	Porto	1623	Salvador
Francisco de São José Brandão de Castro ou S. José Valença	Valença do Minho	1723	S. Bento da Vitória do Porto
Francisco da Visitação	Porto		
Francisco da Visitação	Porto		Salvador
Francisco Xavier da Conceição Feijão	Rio de Janeiro	1758	Rio de Janeiro

Francisco Xavier do Pilar da Cruz	Rio de Janeiro	1721	Salvador
Gabriel do Desterro	Pernambuco		Olinda
Gaspar Antônio da Soledade Matos	São Paulo	1749	Salvador
Gaspar da Madre de Deus Teixeira de Azevedo	Santos	1731	Salvador
Gaspar das Neves	Braga		Salvador
Inácio Caetano de S. Francisco Xavier de Menezes	São João Del Rei	1758	Rio de Janeiro, mas noviciado em Salvador
Inácio da Piedade Pinto	Salvador	1714	Salvador
Inácio do Rosário	Porto		Salvador
Inácio de Santa Quitéria Nunes de Melo	Salvador	1740	Salvador
Inácio de S. Bento Camelo	Porto	1738	Salvador
Inácio de São Bento da Costa	Porto		Olinda
Isidoro da Trindade	Porto		
Jacinto do Desterro da Cunha	Portugal		
Jacinto do Rosário	Foz do Douro		
Jerônimo da Ascensão	Arrifana de Souza; Portugal	1707	Salvador
Jerônimo do Rosário Ferraz de Araújo	Paço de Souza	1636	Tibães
Jerônimo de São Bento	Porto		Salvador
João dos Anjos	Porto		
João Batista da Cruz	Viana do Castelo		
João da Conceição Cunha	Braga		Salvador
João da Natividade Gondim	Porto		Salvador
João da Graça Soares	Porto		Brasil
João de Jesus Maria Nogueira	Rio de Janeiro	1735	Rio de Janeiro
João de Santana	Salvador		Rio de Janeiro
João de Santana Monteiro	Rio de Janeiro	1658	Rio de Janeiro
João de Santana de Sousa	Rio de Janeiro	1659	Rio de Janeiro
João de Santa Gertrudes Carnoto Vila-Boas	Salvador	1749	Salvador
João de Santa Maria Barelton	Lisboa		Salvador
João de São José Fraga	Vila Real	1758	Rio de Janeiro
João da Trindade	Porto	1740	Salvador
João da Trindade Soares	Porto	1763	Rio de Janeiro
Joaquim de Santana Araújo de Macedo	Rio de Janeiro	1742	Salvador
José do Desterro Ventura	Rio de Janeiro		Salvador
José da Encarnação	Porto		Salvador
José de Jesus "O Fão"	Fão; Portugal		Salvador
José de Jesus Maria	Vila de Caiuru; Bahia		

José de Jesus Maria Campos	Porto	1754	Salvador
José de Jesus Maria Leite	São Paulo		
José da Natividade Correa de Sousa	Rio de Janeiro	1667	Rio de Janeiro
José da Natividade Gonçalves	Rio de Janeiro	1747	Rio de Janeiro
José de Santana	Rio de Janeiro		Rio de Janeiro
José de Santa Catarina	Salvador	1684	Salvador
José de Santa Isabel Pinto da Silveira	Salvador	1756	Salvador
José de Santa Rosa	Porto	1691	Salvador
José de Santa Teresa Lordelo	Porto		Salvador
José de São Bento Alvares Leal	Porto	1749	Salvador
José de São Bernardo Ribeiro do Vale Rocha	Penafiel	1757	Salvador
José de São Jerônimo	Porto	1693	Olinda
José da Trindade Braga	Braga	1713	
José da Trindade Rocha Ferreira	Salvador	1749	Salvador
Leão da Piedade	Salvador		Salvador
Leão de São Bento	Porto		Salvador
Lourenço da Expectação Valadares	Porto	1748	Salvador
Lourenço de São José	Braga	1724	Salvador
Luciano do Pilar Rodrigues de Freitas	Rio de Janeiro	1758	Rio de Janeiro
Luis de Assunção Pereira de Oliveira	Porto	1761	Salvador
Luis da Conceição Sousa	Rio de Janeiro	1729	Salvador
Luis de Santo Antônio	Porto		
Luis de São João Varela	Porto		
Mancio da Cruz	Braga		
Mancio dos Mártires	Massarelos, Portugal		Lisboa
Manuel dos Anjos Araújo Ferras	Refoios de Basto; Portugal	1660	Salvador
Manuel da Conceição Araújo	Braga	1705	São Paulo
Manuel do Desterro Alvares da Costa	Arcebispado de Braga	1710	Salvador
Manuel do Espírito Santo	Lisboa	1683	Salvador
Manuel do Espírito Santo Freixo	Rio de Janeiro	1719	Rio de Janeiro
Manuel da Glória	Penafiel	1711	Salvador
Manuel da Graça	Ponte de Lima	1737	Olinda
Manuel do Nascimento	Bahia	1655	Salvador
Manuel do Nascimento Leitão	Lisboa	1706	Salvador
Manuel do Nascimento Pinhão	Rio de Janeiro	1733	Salvador

Manuel da Natividade	Porto		
Manuel do Rosário	Buarcos, Portugal		Portugal
Manuel de Santana Soares	Penafiel	1749	Salvador
Manuel de Santa Gertrudes de Sousa	Porto	1742	Salvador
Manuel de São José	São Miguel de Bustelo		Salvador
Manuel de São José Pereira Simões	Vila de São Francisco; Bahia	1752	Salvador
Manuel de Sampaio Carneiro	Bispado do Porto	1740	Rio de Janeiro
Marcelino de Santana Soares	Salvador	1740	Salvador
Marcos do Desterro	Salvador		Salvador
Mateus da Ascensão Quaresma de Paiva	Portugal		
Mateus da Encarnação Pina	Rio de Janeiro	1703	Rio de Janeiro
Matias da Assunção	Matosinhos Diocese do Porto	1677	Salvador
Mauro de Assunção Dias da Costa	Rio de Janeiro	1646	Rio de Janeiro
Mauro das Chagas Alvares Moreira	Guimarães, Portugal		
Mauro da Encarnação	Salvador		Salvador
Mauro de Jesus Maria	Braga		
Mauro da Trindade	Porto		
Máximo de São João Pereira	Refoios de Basto, Portugal		
Miguel dos Anjos	Rio de Janeiro	1673	Rio de Janeiro
Miguel Arcaño da Anunciação	São Paulo	1740	Salvador
Miguel da Conceição	Porto	1722	Salvador
Miguel de Santa Rita Oliveira	Salvador	1739	Salvador
Miguel de São Boaventura	Refois de Basto, Portugal		
Pascoal do Espírito Santo	Lisboa		
Pascoal da Ressurreição	Salvador	1730	Salvador
Pedro Cristo de Moraes	Salvador	1632	Salvador
Pedro do Espírito Santo	Lisboa		
Pedro de Jesus Maria	Porto		
Pedro dos Mártires Martins	Portugal	1623	Salvador
Pedro de São José	Vila de Ponte de Lima	1728	Porto
Plácido Batista	Porto	1680	Salvador
Plácido das Chagas	Vila de Monte-mor Velho	1602	Rio de Janeiro

Remígio dos Mártires	Braga		
Roberto de Jesus	S. Clemente de Sande, Portugal	1590	Lisboa
Romano dos Santos	Braga		
Roque da Assunção	Porto	1696	Salvador
Ruperto de Jesus	Igarassú, Pernambuco	1661	Salvador
Salvador dos Santos	Salvador	1720	Salvador
Salvado de Santa Inês Lopes da Cruz	Salvador	1739	Salvador
Silvestre de Jesus	Rio de Janeiro	1737	Salvador
Teodoro da Purificação	Porto		
Tomás da Assunção	Porto	1672	Salvador
Vicente José de Santa Catarina de Brito da Rocha	Arcebispado de Braga	1746	Salvador
Vicente da Trindade Pereira de Oliveira	Salvador	1763	Salvador

Fonte: ENDRES, José Lohr. *Catalogo dos Bispos, Gerais, Provinciais, Abades e mais cargos da Ordem de São Bento do Brasil, 1582 – 1975*. Salvador: 1976; Dietário dos monges de São Bento, In: *Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro* – Abbadia Nullius de N.S do Monteserrate – O seu histórico desde a fundação até ao anno de 1927. Rio de Janeiro. [s.n.], 1927; *Dietário do Mosteiro de São Bento da Bahia*: Edição diplomática. Salvador: EDUFBA, 2009.

Abades na América portuguesa (Século XVII)

Monges	Locais e data inicial do governo
André da Cruz	Salvador (1687-1688); São Paulo (1700); Rio de Janeiro (1723)
Anselmo de Jesus	Olinda (1618); Salvador (1623)
Anselmo da Trindade	Olinda (1641) (1644)
Antônio dos Anjos	Rio de Janeiro (1623)
Antônio de Jesus	Paraíba (1670); Olinda (1686)
Antônio Osório	Olinda (1682)
Antônio da Natividade	Rio de Janeiro (1671)
Antônio de Nazaré	Paraíba (1690)
Antônio dos Reis Prestes	Paraíba (1656); Olinda (1662)
Antônio de São Bento	São Paulo (1685) (1695) (1697)
Basílio da Ascensão	São Paulo (1650)
Bento da Cruz	Paraíba (1635); Rio de Janeiro (1647); Olinda (1656)
Bento da Cruz	Rio de Janeiro (1668)
Bento da Purificação	Paraíba (1659); São Paulo (1668); Olinda (1674)
Bento de Santo Antônio	Rio de Janeiro (1679)
Bento da Vitória da Costa	São Paulo (1671); Rio de Janeiro (1682)
Bento da Vitória	Salvador (1682)
Bernardino de Oliveira	Rio de Janeiro (1612); Salvador (1619); Rendulfe (1638)
Bernardo de Azevedo ou da Madre de Deus	Paraíba (1641)
Bernardo de Braga ou da Purificação	Salvador (1641); Olinda (1647); Salvador (1662)
Calisto de Faria ou dos Santos	Rio de Janeiro (1629); Salvador (1635)
Cipriano de São Bento Pacheco	Olinda (1600) (1606) (1614)
Constantino da Apresentação de Faria	Paraíba (1647)
Cosme de S. Damião	São Paulo (1690); Paraíba (1703)
Cristóvão de Cristo	Rio de Janeiro (1685)
Cristóvão da Luz	Paraíba (1682); Rio de Janeiro (1690)
Damião da Fonseca	Rio de Janeiro (1598); São João de Arnoia (1617); Santa Maria de Miranda (1623)
Damião de Jesus	Paraíba (1629); Salvador (1634); Arnoia (1641)
Diogo da Ascensão	Salvador (1616); Paço de Souza (1626); Salvador de Travanca (1641)
Diogo de França	Rio de Janeiro (1641)
Diogo da Paixão Rangel	Olinda (1650)
Diogo dos Reis Silva	Salvador (1613); Rio de Janeiro (1619)
Estevão dos Martires	Rio de Janeiro (1682)
Feliciano de São Tiago	São Paulo (1641) (1644)
Francisco Batista Rodrigues Caldeira	Rio de Janeiro (1687)
Francisco das Chagas	Olinda (1694); Salvador (1700)
Francisco da Conceição	Paraíba (1674); São Paulo (1679) (1687) (1703)
Francisco do Rosário	Rio de Janeiro (1674); Salvador (1687)

Francisco de Santa Madalena	Paraíba (1644); Rio de Janeiro (1650)
Francisco da Visitação	Salvador (1662); Salvador de Travanca (1674)
Francisco da Visitação	Paraíba (1687)
Gaspar das Neves	Olinda (1697); Nossa Senhora da Graça (1700)
Inácio de São Bento da Costa	Olinda (1634); Salvador (1644) (1650); Rio de Janeiro (1656)
Isidoro da Trindade	Olinda (1659); Salvador (1665)
Jacinto do Desterro da Cunha	Olinda (1662); São Paulo (1674)
Jerônimo do Rosário Ferraz de Araújo	São Paulo (1659); Pendorada (1674)
Jerônimo de São Bento	Olinda (1690)
João da Natividade Gondim	São Paulo (1656); Paraíba (1665)
João da Ressurreição de Oliveira	Provincial (1672)
João da Graça Soares	São Paulo (1638)
João de Santana Monteiro	Paraíba (1684); Rio de Janeiro (1694)
João de Santana de Sousa	Salvador (1676)
José do Desterro Ventura	Paraíba (1692) (1700)
José de Jesus "O Fão"	Paraíba (1697); Olinda (1703); Rio de Janeiro (1710)
José da Natividade Correa de Sousa	Salvador (1694)
Leão de São Bento	Rio de Janeiro (1662)
Luis de São João Varela	Olinda (1679)
Mancio dos Mártires	Salvador (1650)
Manuel do Nascimento	Salvador (1690)
Manuel do Rosário	Rio de Janeiro (1659)
Marcos do Desterro	Salvador (1679)
Mateus da Ascensão Quaresma de Paiva	Paraíba (1623)
Mauro de Assunção Dias da Costa	Olinda (1668)
Mauro das Chagas Alvares Moreira	Rio de Janeiro (1644)
Mauro da Trindade	São Paulo (1665); Salvador (1671)
Máximo de São João Pereira	Rio de Janeiro (1628)
Pascoal do Espírito Santo	Salvador (1689)
Pedro Cristo de Moraes	Olinda (1671)
Pedro do Espírito Santo	Salvador (1668)
Pedro dos Mártires Martins	Salvador (1648); Paraíba (1662)
Plácido das Chagas	Rio de Janeiro (1616); Olinda (1623); Salvador (1632)
Roberto de Jesus	Rio de Janeiro (1600); (1607); Salvador (1612)
Romano dos Santos	Rio de Janeiro (1635)
Ruperto de Jesus	Salvador (1679); (1682); (1688)
Teodoro da Purificação	Olinda (1687); Salvador (1697)
Tomás da Assunção	Rio de Janeiro (1687)

Fonte: ENDRES, José Lohr. *Catálogo dos Bispos, Gerais, Provinciais, Abades e mais cargos da Ordem de São Bento do Brasil, 1582 – 1975*. Salvador: 1976; Dietário dos monges de São Bento, In: *Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro* – Abbadia Nullius de N.S do Monteserrate – O seu histórico desde a fundação até ao anno de 1927. Rio de Janeiro. [s.n.], 1927; *Dietário do Mosteiro de São Bento da Bahia*: Edição diplomática. Salvador: EDUFBA, 2009.

Abades provinciais. América portuguesa, séculos XVI – XVII

Abades	Início do abaciado provincial	Naturalidade	Local de entrada na Ordem	Postos, cargos e data inicial do governo
Clemente das Chagas	1596	Portugal	Portugal	Eleito provincial em 1596; abade do Mosteiro de S. Romão de Neiva em 1614; abade do Mosteiro de São Bento da Saúde em 1620
Luis de Jesus	1600	Portugal		Abade de Coimbra em 1587; visitador Geral da Congregação em 1590; abade do Mosteiro de Santo André de Rendufe em 1593, abade de S. Martinho de Cucujães em 1611, abade de S. Bento da Vitória do Porto em 1617
Tomás do Socorro	1602	Portugal	Portugal	Abade de Mosteiro de São Romão de Neiva em 1607; Abade de São Salvador de Travanca em 1608; geral da Congregação em 1611; abade do Mosteiro de Refojos de Basto em 1617; abade do Mosteiro de S. Bento da Vitória do Porto em 1623; geral da Congregação pela segunda vez em 1629
Luis de Moreira	1607			Companheiro do Provincial frei Luis de Jesus em 1602; companheiro do Provincial frei Tomás do Socorro em 1602; 7º abade de Salvador em 21 de janeiro de 1607
Romano Cerveira	1609	Portugal		8º abade de Salvador em 1609; abade do Mosteiro de Santo Tirso em 1614; abade de santa Maria de Carvoeiro em 1620; abade do Mosteiro de Travanca em 1626
Cipriano de São Bento Pacheco	1612	Portugal		Abade de Olinda em 1600; procurador do Mosteiro da Paraíba em 1603; presidente do Mosteiro da Paraíba em 1604; procurador do Mosteiro de Olinda em 1606; abade do Mosteiro de Olinda em 1607; provincial em 1612; abade do

				Mosteiro de Olinda em 1614
Roberto de Jesus	1613	Portugal	Portugal	Hábito em Lisboa em 1590; abade do Rio de Janeiro em 1600; abade do Rio de Janeiro em 1607; abade do Mosteiro de Salvador em 1612; abade de Ganfei em 1620; abade de Santo André de Rendufe em 1626; abade do Mosteiro de Paço de Souza em 1632; morreu em Paço de Souza em 1634
Bernardino de Oliveira	1622	Portugal		Companheiro do provincial Luis Moreira em 1607; procurador do mosteiro de Salvador em 1609; abade do Rio de Janeiro em 1612; abade de Salvador em 1619; abade de Rendufe em 1638
Diogo Reis da Silva	1628	Portugal		Abade de Salvador em 1613; abade do Rio de Janeiro em 1619;
Angelo de Azevedo	1629	Portugal		Abade de Olinda em 1620 e 1628; provincial em 1629; abade do Mosteiro de Pombeiro em 1635; abade do Mosteiro do Porto em 1636
Domingos do Rosário	1633			
José do Amarante	1638	Portugal		Reitor do Colégio de Nossa Senhora da Estrela em 1644
Dámaso da Silva	1641	Portugal	Portugal	Hábito em Santo Tirso em 1610; abade do Mosteiro de Travanca em 1653; procurador geral em Lisboa em 1656; abade de São Bento da Vitória em 1659; visitador mor em 1662; abade de Santo Tirso em 1665; geral da Congregação em 1668; morreu em 1672
João da Vitória	1644	Portugal	Portugal	
Gregório de Magalhães	1647	Portugal	Portugal	Hábito em Tibães em 1621; ouviu filosofia em Refojos de Bastos e teologia no Colégio de Nossa Senhora da Estrela em Lisboa; vice reitor do Colégio da Estrela em Lisboa em 1635; lente de Filosofia no mosteiro de Rendufe em 1638; lente de

				teologia em Santa Maria de Pombeiro em 1653; geral da Congregação em 1662
Bernardo de Braga	1650	Portugal	Portugal	Hábito em Santo Tirso em 1612; estudou teologia em Coimbra; abade em Ganfei em 1632; abade do Mosteiro de Salvador em 1641; procurador do mosteiro de Olinda entre 1644 e 1647; abade do mosteiro de Olinda em 1647; abade de Salvador em 1662; morreu em Salvador em 1662
Mancio dos Mártires	1656	Portugal	Portugal	Hábito no mosteiro de São Bento da Saúde; abade do mosteiro de Salvador em 1650; abade de Bustelo em 1662; abade de Salvador de Travanca em 1668
Bento dos Reis	1659	Portugal		Procurador no mosteiro de Olinda entre 1656 e 1660; abade da Paraíba em 1665; abade de São Paulo em 1668; abade de Olinda em 1674
Diogo da Paixão Rangel	1662	Brasil	Brasil	Hábito no Rio de Janeiro em 1623; abade de Olinda em 1650; definidor em 1656; morreu no Rio em 1680
Francisco da Visitação	1665	Portugal		Abade em salvador em 1662; abade de Travanca em 1674
Baltasar Pinto	1668	Portugal	Portugal	Hábito no Mosteiro de Pombeiro em 1641; Doutor em teologia por Coimbra; abade de Lisboa em 1674; abade de Santo Tirso em 1689
Pedro do Espírito Santo	1671	Portugal		Abade de Salvador em 1668; abade de São Bento da Vitória do Porto em 1677; abade de Santo Tirso em 1686
João da Ressurreição	1679	Brasil	Brasil	Hábito no Rio de Janeiro em 1623; procurador do Mosteiro de São Paulo em 1631; prior do Rio de Janeiro em 1639; procurador da província em Lisboa em 1642; capelão mor entre 1652 e 1656
Antônio da Trindade	1674	Brasil	Brasil	Hábito em Salvador; companheiro do provincial frei Diogo Rangel em 1662;

				visitador do Mosteiro da Paraíba em 1663; abade do Rio de Janeiro em 1665; morreu em Salvador em 1681
Francisco do Rosário	1679	Portugal	Brasil	Hábito no Rio de Janeiro em 1652; lente de teologia no Mosteiro no Rio de Janeiro; abade no mosteiro do Rio de Janeiro em 1674; procurador do Mosteiro de Olinda em 1687; abade de Salvador em 1687; visitador e comissário geral da província em 1690
Ignácio da Purificação	1681	Portugal	Brasil	Lente de Teologia; visitador da província em 1662
Bento da Purificação	1682	Portugal		Abade da Paraíba em 1659; abade de São Paulo em 1668; abade de Olinda em 1674; provincial pelo Nuncio Apostólico em 1687
Ruperto de Jesus	1682	Brasil	Brasil	Hábito em Salvador em 1661; lente de filosofia e teologia no Rio de Janeiro; abade do Mosteiro de Salvador em 1679 e 1682; abade de Salvador em 1688; visitador geral da Província em 1696
Marcos do Desterro	1685	Brasil	Brasil	Companheiro do provincial em 1668; abade do mosteiro de Salvador em 1679.
Leão de São Bento	1685	Portugal	Brasil	Colegial de filosofia no Rio de Janeiro; companheiro do Visitador em 1659; abade do Rio de Janeiro em 1662
Bento da Purificação	1687	Portugal		Abade da Paraíba em 1659; abade de São Paulo em 1668; abade de Olinda em 1674
Pascoal do Espírito Santo	1690	Portugal	Brasil	Abade da Bahia em 1689; Abade de Santarém em 1698
Jerônimo de São Bento	1694	Portugal		Lente de teologia no Rio de Janeiro; abade de Olinda em 1690
Crisóvão da Luz	1697	Brasil	Brasil	Lente de filosofia em Olinda em 1684; abade do Rio de Janeiro em 1690

Fonte: ENDRES, José Lohr. *Catálogo dos Bispos, Gerais, Provinciais, Abades e mais cargos da Ordem de São Bento do Brasil, 1582 – 1975*. Salvador: 1976; *Dietário dos monges de São Bento*, In: *Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro* – Abbadia Nullius de N.S do Monteserrate – O seu histórico desde a fundação até ao anno de 1927. Rio de Janeiro. [s.n.], 1927; *Dietário do Mosteiro de São Bento da Bahia*: Edição diplomática. Salvador: EDUFBA, 2009.

Anexo III – Gráficos
Fonte: Estados dos Mosteiros – ADB-CSB
Valores em mil réis

Gráfico VII - Entradas - Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro, 1620-1623

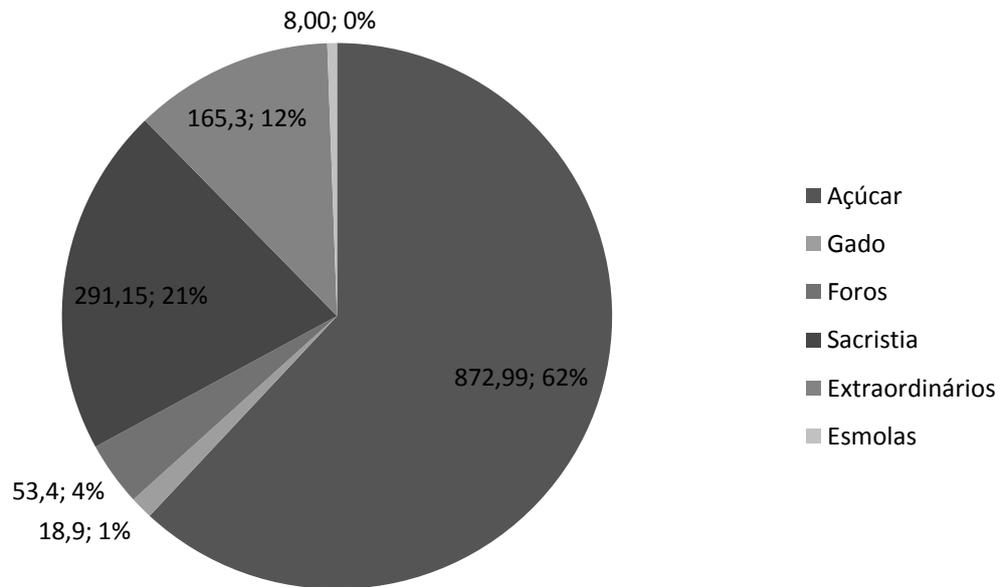


Gráfico VIII - Entradas - Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro, 1648 - 1652

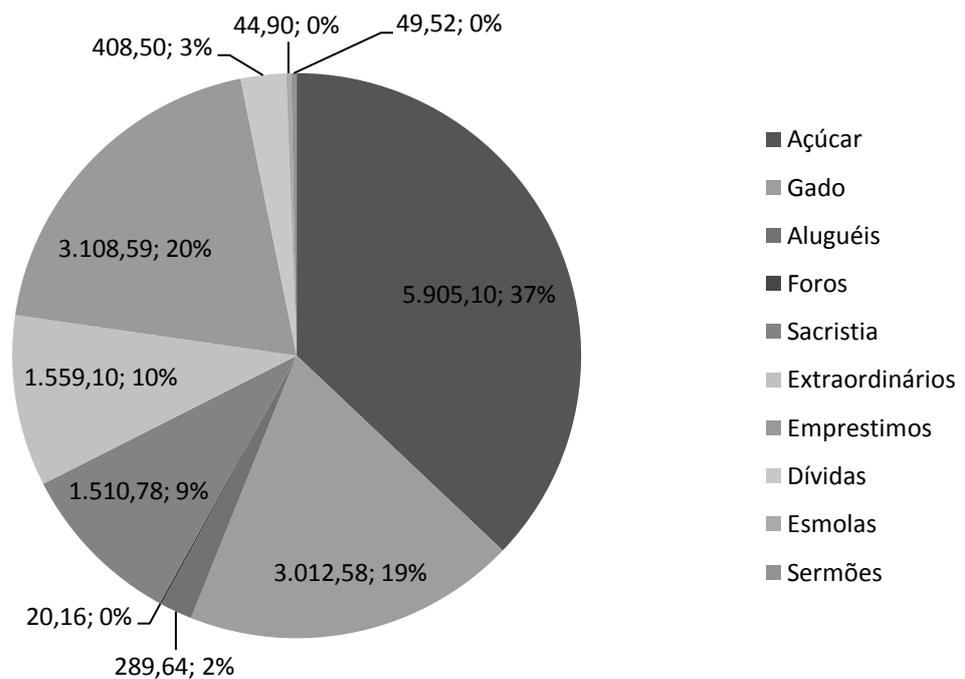


Gráfico IX - Entradas - Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro, 1652 - 1657

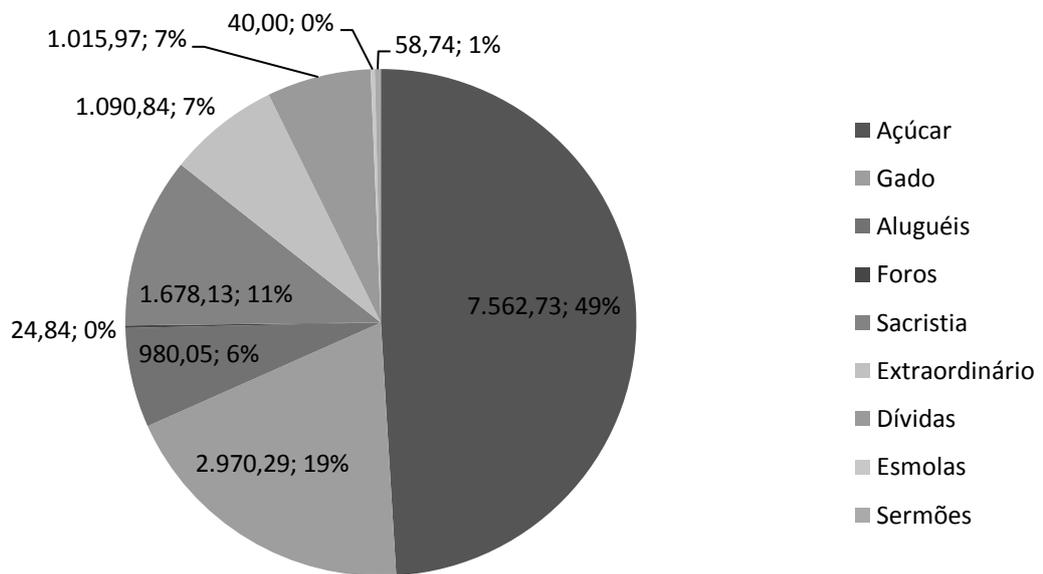


Gráfico X - Entradas - Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro, 1657 - 1660

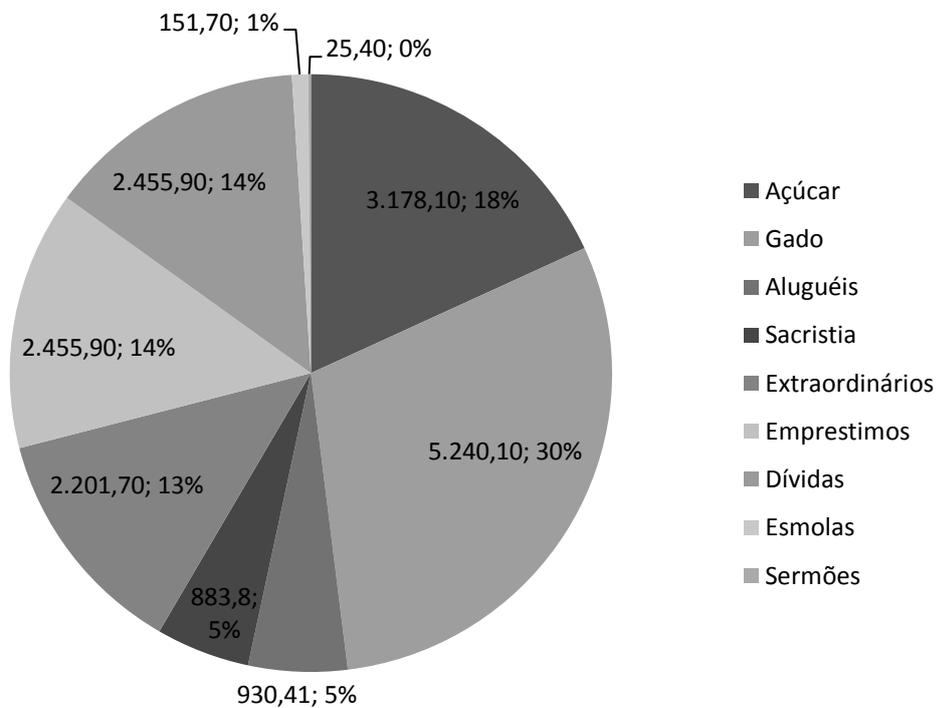


Gráfico XI - Entradas - Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro, 1663 - 1666

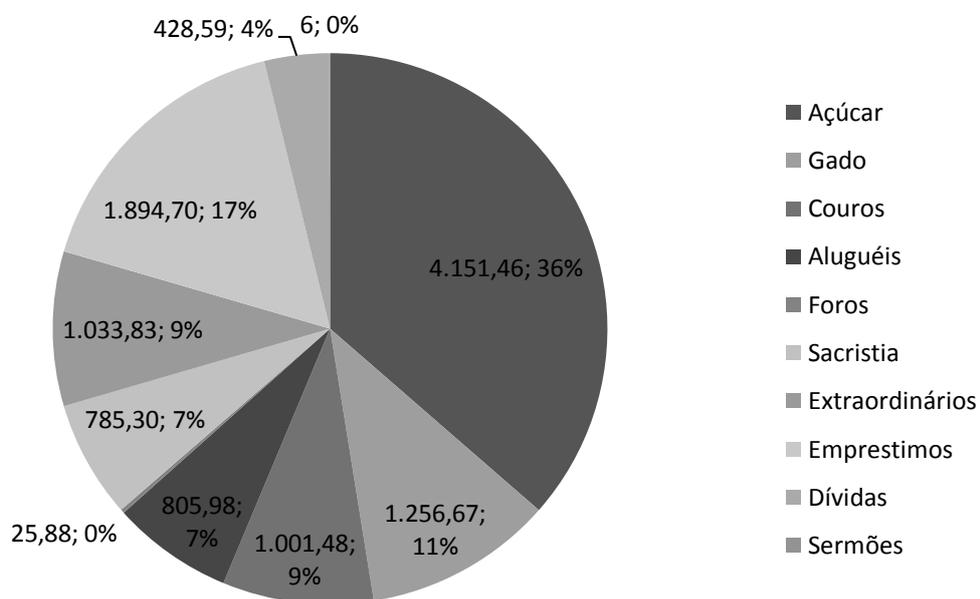


Gráfico XII - Gastos do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro, 1648 - 1652

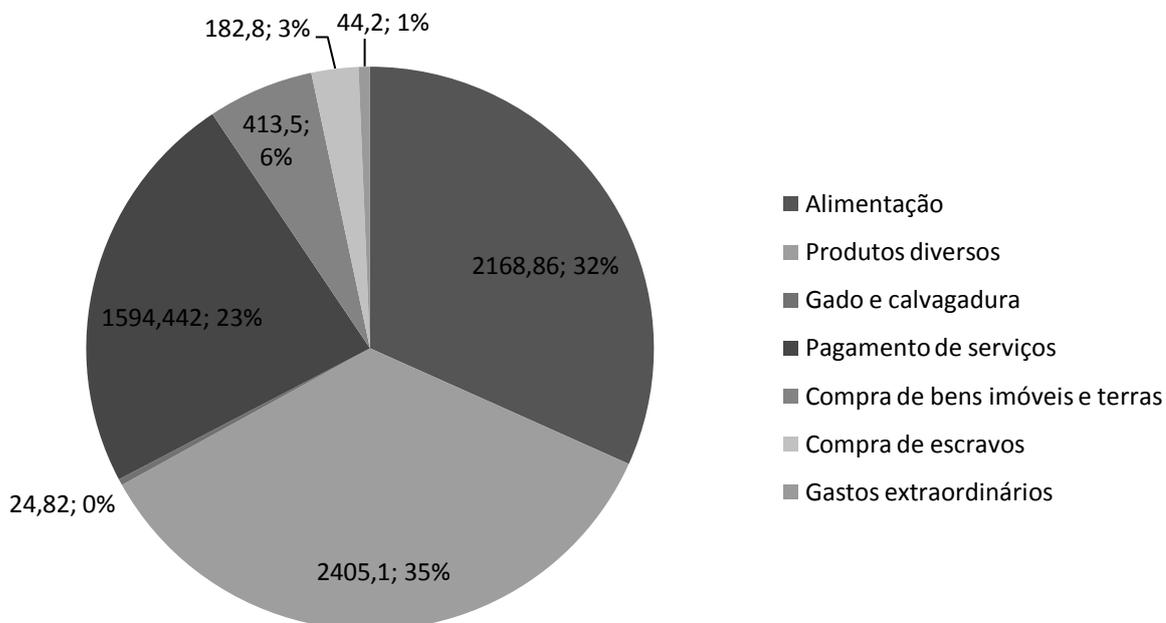


Gráfico XIII - Gastos do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro, 1652 - 1657

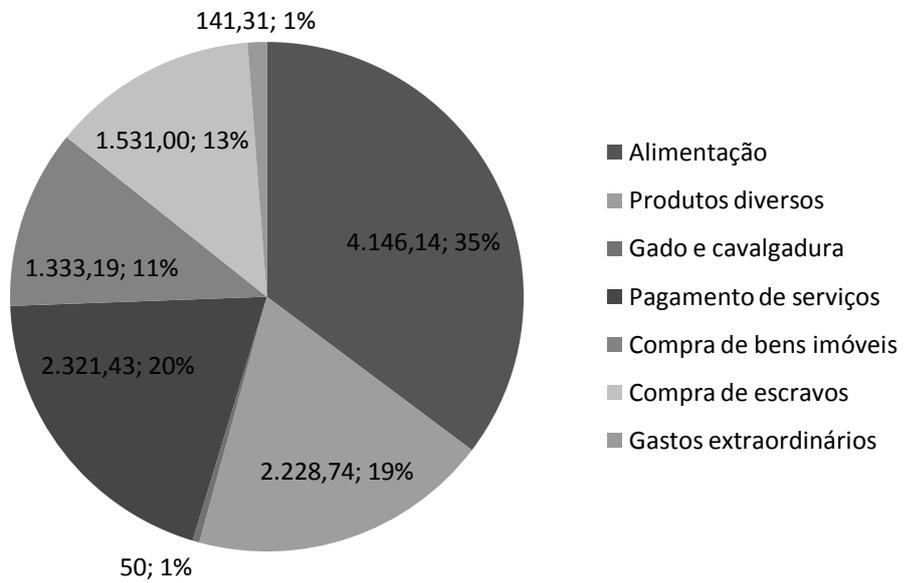


Gráfico XIV - Gastos do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro, 1657 - 1660

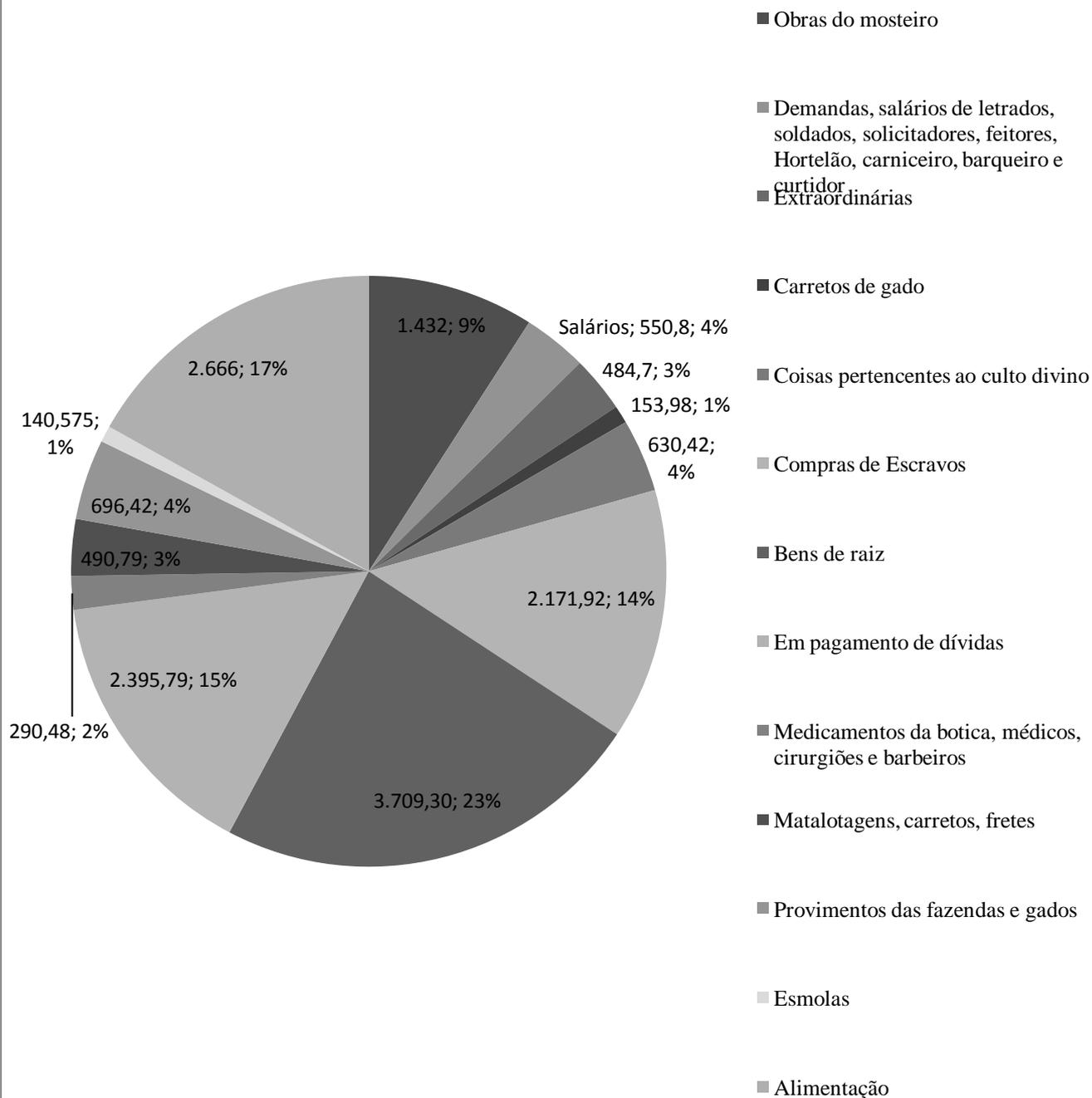


Gráfico XV - Entradas do Mosteiro de São Bento da Bahia, 1652 - 1656

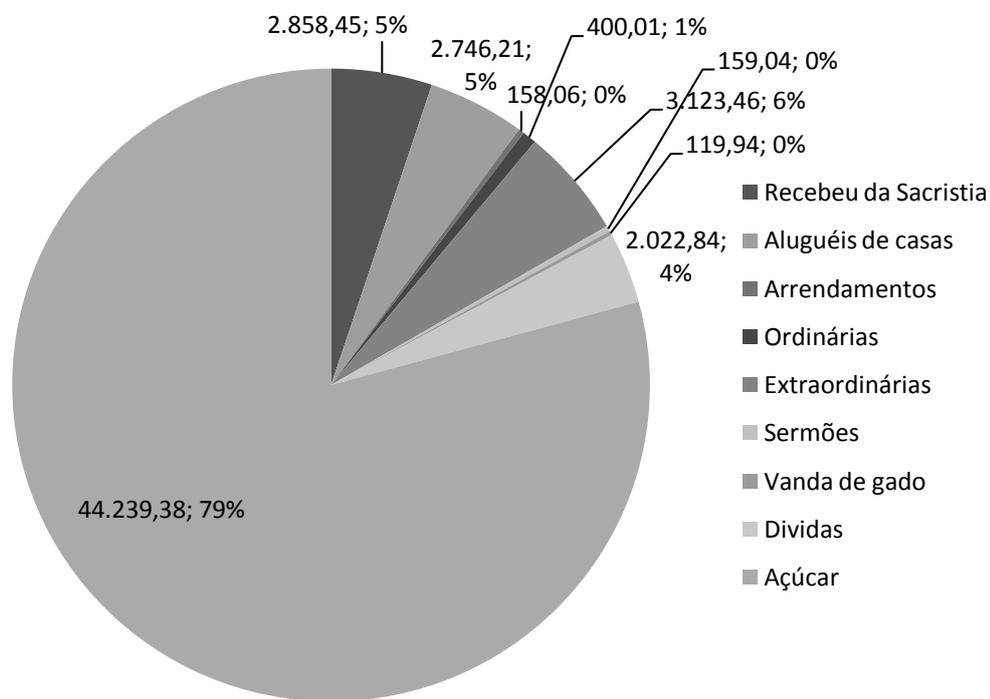


Gráfico XVI - Entradas do Mosteiro de São Bento da Bahia, 1657 - 1660

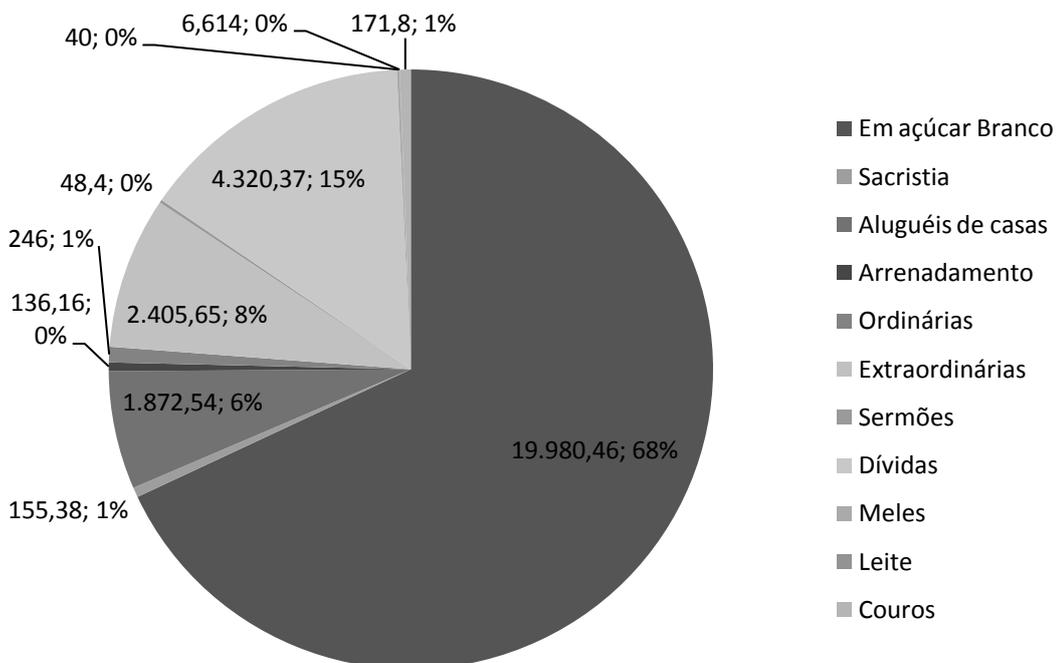


Gráfico XVII - Entradas do Mosteiro de São Bento da Bahia, 1663-1666

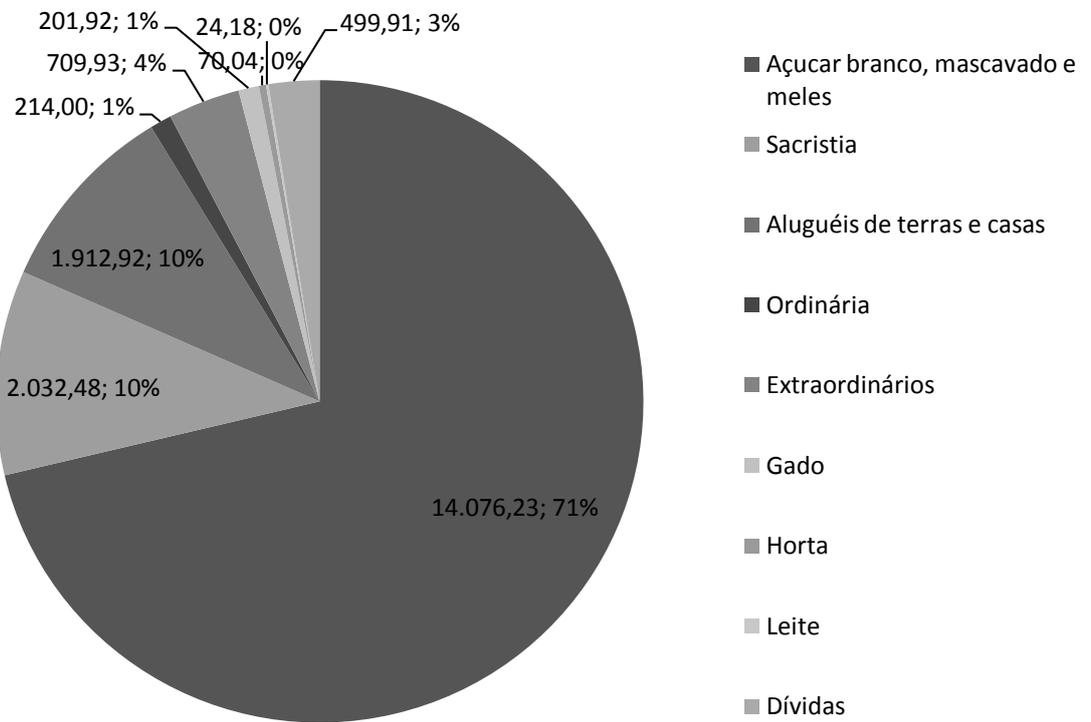


Gráfico XVIII - Gastos do Mosteiro de São Bento da Bahia, 1652 - 1656

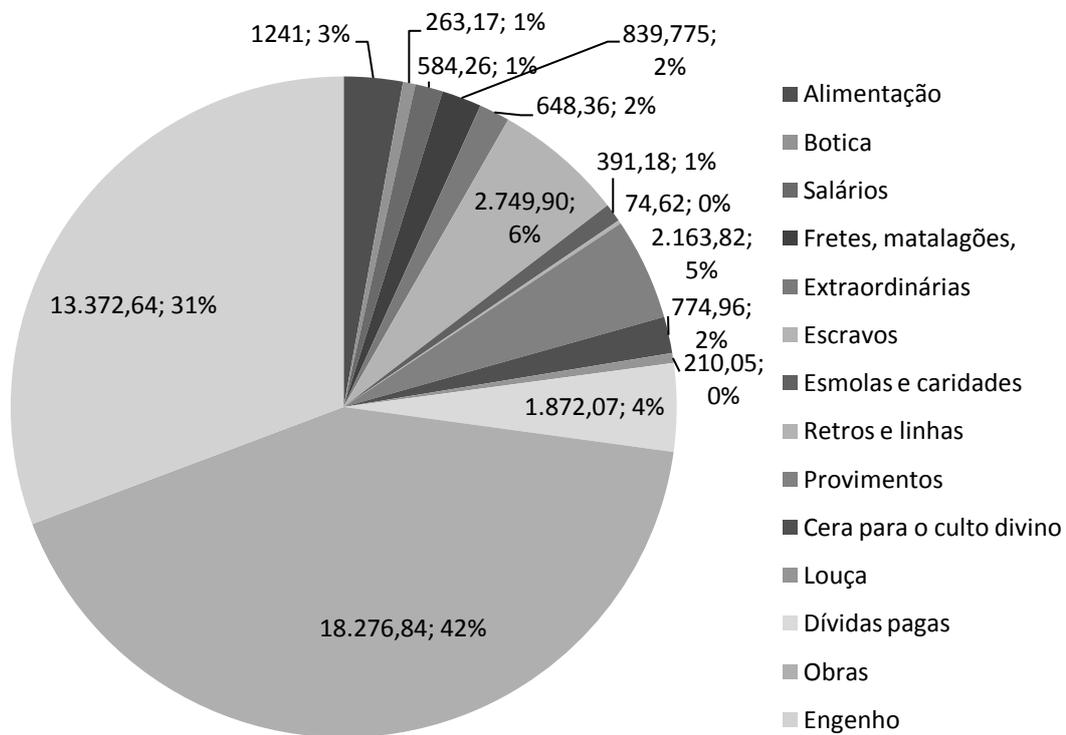


Gráfico XIX - Gastos do Mosteiro de São Bento da Bahia, 1657 - 1660

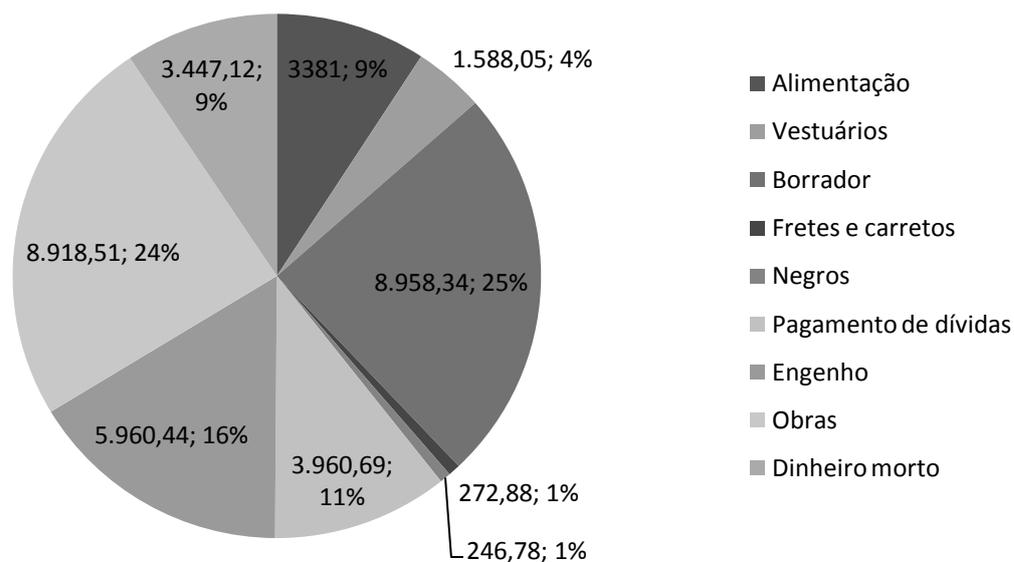
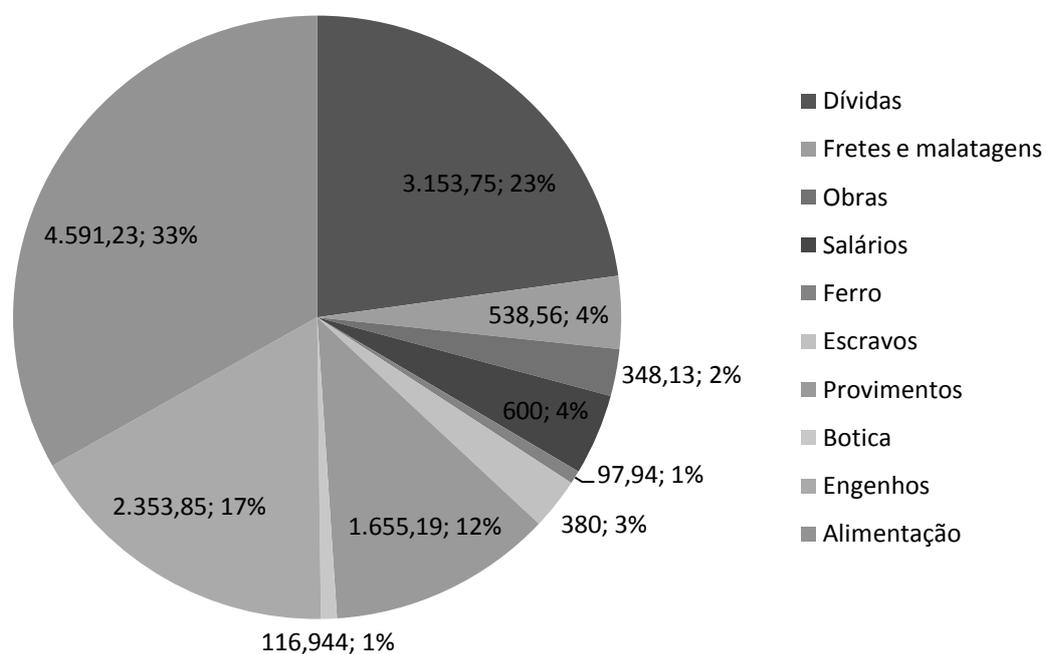


Gráfico XX - Gastos do Mosteiro de São Bento da Bahia, 1663 - 1666



Fontes e bibliografia

Fontes manuscritas

Instituto dos Arquivos Nacionais Torre do Tombo – IANTT

Corpo Cronológico, parte I, mç. 105, n.º 41. Mosteiro de Santo Tirso. “Carta de frei Pedro de Chaves, prior do Convento de Santo Tirso, pedindo à rainha mandasse ao corregedor daquela comarca, devassar de Cristovão Leitão e Estevão Garcez, pelo furto que fizeram no cartório do dito convento, de várias escrituras de muita importância”. 18 de outubro de 1561.

CSB. Mosteiro de São Bento da Saúde. Livro 9. Parte segunda. Fol. 1- 63 v. “Breve história ou lembrança dos princípios e sucessos da reformação de nossa Ordem de São Bento neste Reino de Portugal”. Ano 1584.

CSB. Convento de São Martinho de Tibães, maço 1- m. 3601, f1-11.

Processo de Ana Henriques, Inquisição de Lisboa nº 5327.

Papéis do Brasil, Memórias - Códice 10. f. 34-34v.

Papéis do Brasil. Códice 9. f. 29-29v.

Habilitação da Ordem de Cristo, Letra F, maço 34, n. 56 (Francisco Brá).

Arquivo Distrital de Braga/Universidade do Minho - ADB

Gavetas de cartas

Doc. 170 - Carta escrita pelo Cardeal Alberto ao Arcebispo de Braga, em 1º de maio de 1590.
Doc. 172 - Carta escrita pelo Cardeal Alberto ao Arcebispo de Braga, em 14 de junho de 1590.
Doc. 178 - Carta escrita pelo cardeal Alberto ao Arcebispo de Braga, em 14 de julho de 1590.
Doc. 181 - Carta escrita pelo Cardeal Alberto ao Arcebispo de Braga Lisboa, em 14 de agosto de 1590.

Congregação de São Bento

Cód. 37. Cód. 38. Cód. 50. Cód. 134. Cód. 136. Cód. 138. Cód. 140. Cód. 141. cód. 314, Ms. 159, Ms. 178.

Biblioteca do Mosteiro de Tibães

Bezerro I. Atas dos Capítulos Gerais, Privados e Juntas da Congregação Beneditina Portuguesa, desde 19 de setembro de 1570 a 11 de janeiro de 1611. (Cópia)

Biblioteca da Ajuda

Cód. 51-VIII-18. f. 140-140v. Lisboa, 24 de fevereiro de 1607.

Cód. 5-VIII-18. f. 217v. Lisboa, 7 de julho de 1607.

Cód. 47-8-10, f. 330-998. *Decreta S. Congregationis Episcoporum, et Regularium. Negotiorum, et Consultationibus Preposita Ad Regulares Lusitaneae Pertinentia*. tomo VI.

Biblioteca Nacional/Lisboa - BNL

Seção de reservados

Cód. 11416. *Chronica do antigo, Real, e Palatino Mosteiro de São Martinho de Tibães desde a sua Primeira fundação até o presente*. Escreve Frey Marcelino da Accensão. 713p.

Cód. 344. *Códice de Alcobaça*.

Biblioteca Municipal do Porto - BNP

MS 370. “Notícias do Mosteiro de Sorocaba” enviadas a Academia Real de História Portuguesa em 1734.

MS 1155. Petição da Província do Brasil, 1654. f. 32-52v.

Biblioteca da Universidade de Coimbra

Seção de reservados

Manuscritos, doc. 457 (1590-1633). Sobre a petição de um frade que vindo do Brasil com licença de seu prelado, procedeu o Nuncio contra ele. Lisboa, 9 de fevereiro de 1689. f. 58-59.

Archivo General de Simancas – AGS

Secretarias provinciales

Libros 1480, 1549.

Archivum Romanum Societatis Iesu – ARSI

BRAS 3 (II). Correspondência do padre Belchior aos seus superiores. Bahia, 26 de fevereiro de 1662. f. 3-4v.

Arquivo Histórico Ultramarino - AHU

Bahia, avulsos

Cx. 2, doc. 109. Cx. 27, doc. 3356. Cx. 58, doc. 32. Cx. 22, doc. 2630. Cx.16, doc. 1896. Cx.9, doc. 1047. Cx.14.

Luiza da Fonseca

Cx. 9, doc. 1006. Cx 5, doc, 643.

Paraíba, avulsos

Cx. 1, doc. 2.

Pernambuco, avulsos

Cx. 1, doc 24. Cx. 5, doc. 429. Cx. 5, doc. 436. Cx.15, doc. 1502. Cx. 18, doc. 1833. Cx. 9, doc. 868.

Rio de Janeiro, Eduardo Castro de Almeida

Cx. 9, doc. 1650-1651. Cx. 13 doc. 134. Cx. 4, doc. 373. Cx. 4, doc. 74. Cx. 43, doc. 89. Cx. 44, doc. 41. Cx. 4, doc. 28. Cx. 4, doc. 44. Cx. 43, doc 89.

Ultramar

Cód. 224 . Cód. 284. Cód. 48.

Registros de Consultas de Mercês Gerais

Cód. 83

Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro - IHGB

AHU – 1.2.14.

Arquivo Nacional – ANRJ

Cód. 61. vol.7. fl 494-494v.

Arquivo do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro – AMSBRJ

Doc. 856-4. Testamento de Francisco Jacome.

Doc. 872-10. Testamento de Manoel Fernandes Franco.

Doc. 864-2. Testamento de Maria Ferreira.

Doc. 940-2. Testamento de José de Matos.

Doc. 837-3. Testamento de Francisco Dias Frade.

Doc. 942-6. Testamento de Pedro de Souza Pereira.

Doc. 938-4. Testamento de Theodoro de Aguiar.

Doc. 154-4. Escritura de compra e venda de terras que fizeram entre si Jorge Ferreira, o Velho, e o Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro em 23 de novembro de 1591.

Códice 1336. f. 2.

Pasta das inquirições. Inquirição, nº 24 (Frei João de Sant´Ana de Sousa).

Pasta das inquirições. Inquirição, nº 33 (Frei José da Natividade).

Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro – BNRJ

Seção de Manuscritos

Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Pilar/RJ. Loc. 50,3,028.

Instituto de Estudos Brasileiros – IEB/USP

Col. ML, 19.31.

Col. ML, 19.32.

Arquivo Histórico Municipal de Salvador/Fundação Gregório de Matos

Estante 5, prateleira I. Cartas de eclesiásticos (1685-1804). f. 2 - 3v.

Provisões do Governo e do Senado (1642-1648). Registro de uma petição dos padres de São Bento. fls. 252-253.

Arquivo do Mosteiro de São Bento da Bahia

Cód. 242. Tibães, 20 de julho de 1798.

Arquivo Público do Estado da Bahia – APEB

Doc 12.

Maço 128, f. 36v-37.

Fontes impressas

A Regra de São Bento. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 2003.

Annaes do Archivo Público e Museu do Estado da Bahia. Bahia: Imprensa Oficial do Estado, ano IV, vol. VI e VII, 1920.

Annaes do Museu Paulista - tomo primeiro. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1922.

Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, vol. 62, 1940. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional.

ALFARO, Gregorio frei (trad.) *Las obras de Ludovico Blosio*. Barcelona: Lucas Sanches, 1609.

ARGAIZ, Gregorio de. O.S.B. *La Perla de Cataluña. Historia de Nuestra Señora de Monserrate*. Madrid: Imprenta de Andrés Garcia de La Ilgesia, 1677.

ANTONIL, André João. *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas*. São Paulo. EDUSP, 2007.

ANUNCIACÃO, Frei Miguel Arcanjo da. *Crônica do Mosteiro de São Bento de Olinda até 1763*. Pernambuco: S/E, 1940.

AQUINO, Frei Thomaz de. *Elogios dos Reverendíssimos padres DD. Abbades Geraes da Congregação Benedictina do Reino de Portugal e principado do Brasil*. Porto: Oficina de Francisco Mendes Lima, 1767.

AQUINO, Tomás de. *Suma teológica*. Vol. IV. São Paulo: Edições Loyla, 2005.

Bracara Augusta: Revista Cultural da Câmara Municipal de Braga, v. 35 , nº 79-80. p. 275-290, jan./dez. 1981.

CALADO, Manuel. *O Valeroso Lucideno*. Belo Horizonte; São Paulo: Itatiaia; Editora da Universidade de São Paulo, 1987. 2 vols.

CARDIM, Fernão. *Tratados da Terra e gente do Brasil*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1980.

CASTRO, Joaquim José da Silva. *Chronica do Mosteiro de N. S. do Mont-Serrat da Parahiba do Norte*. *RIHGB*. Rio de Janeiro: Typographia de Domingos Luiz dos Santos, 1864. tomo XXVII. vol. I. p. 119-147.

Catálogo dos D. Abades e mais prelados deste Mosteiro de N. S. Monsarrate da Ordem de S. Bento na cidade de Parahyba. *Revista do Instituto Arqueológico Histórico e Geográfico Pernambucano*. vol. XXXVII. Pernambuco, 1942.

ASCENSÃO, Frei Manoel da; MENEZES, Frei Pedro de. *Cerimonial da Congregação dos monges negros da ordem do patriarcha S. Bento do reyno de Portugal*. Coimbra : Oficina de D. Gomez de Loureyro, Lourenço Craesbeeck, 1647.

Codigo Phillipino ou ordenações do reino de Portugal. Livro II. Rio de Janeiro: Tipografia do Instituto Filomático, 1870.

Collecção Chronologica da Legislação Portugueza, Coimbra: Na Real Imprensa da Universidade, 1854.

Corpo Cronológico, parte I, mç. 111, n.º 91. Monitório de Alexandre Riario, núncio apostólico. Dada em Elvas, em nossa Corte aos onze dias do mês de fevereiro de 1581.

COUTO, Domingos Loreto. *Desagravos do Brasil e Glórias de Pernambuco*. Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, 1981.

CRUZ, Mancio da. *Espelho espiritual de noviços*. Coimbra: s/ed, 1621.

Descrição que faz o capitão Miguel Aires Maldonado e o capitão José de Castilho Pinto e seus companheiros dos trabalhos e fadigas das suas vidas, que tiveram nas conquistas da capitania

do Rio de Janeiro e São Vicente , com a gentilidade e com os piratas nesta costa. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, tomo LVI, 1893.

Dietário dos monges de São Bento, In: *Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro – Abbadia Nullius de N.S do Monteserrate – O seu histórico desde a fundação até ao anno de 1927*. Rio de Janeiro. [s.n.], 1927.

Dietário do Mosteiro de São Bento da Bahia: Edição diplomática. Salvador: EDUFBA, 2009.

Documentos históricos. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional; Departamento Nacional do Livro, 1928-1955. 110 vols.

ENDRES, José Lohr. *Catalogo dos Bispos, Gerais, Provinciais, Abades e mais cargos da Ordem de São Bento do Brasil, 1582 – 1975*. Salvador: 1976.

FARIA Y SOUZA, Manuel de. *Epítome de las Histórias portuguesas*. Lisboa: Oficina de Francisco Villela. 1673.

FREITAS, Joaquim Inácio de (Org.). *Collecção Chronologica de Leis Extravagantes, Posteriores à Nova Compilação das Ordenações do Reino, Publicadas em 1603*. Coimbra: Real Imprensa da Universidade, 1819.

FREYRE, Francisco de Brito. *Nova Lusitânia*. História da Guerra Brasílica. Recife: Secretária de Educação e Cultura, 1977.

GREGÓRIO MAGNO. *Vida e milagres de São Bento: Segundo Livro dos Diálogos*. Rio de Janeiro: Editora Lumen Christi, 2005.

HANSEN, João Adolfo (Org.) *Cartas do Brasil, 1626-1697*. Hedra: São Paulo, 2003.

JESUS, Raphael de (OSB). *Castrioto Lusitano ou História da Guerra entre o Brasil e a Hollanda*. Paris: S/Ed. 1894.

Livro do Tombo do Mosteiro de São Bento da cidade de São Paulo. São Paulo: Mosteiro de São Bento, 1977.

Livro do Tombo do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Edições Lumen Christi, 1981-1984. 4 v.

Livro Velho do Tombo do Mosteiro de São Bento da Cidade do Salvador. Salvador: Benedictina, 1945.

MADRE DE DEUS, Gaspar da. *Memórias para a história da capitania de São Vicente*. Prefácio de M. Guimarães Ferri. Súmula biográfica por Affonso de E. Taunay. Belo Horizonte: Itatiaia, 1975.

Monumenta Missionaria Africana. África Ocidental, 1656-1665. vol. XII. Lisboa: Academia portuguesa da Historia, 1981.

Os frades julgados no tribunal da razão. Lisboa: Impressão Régia, 1814.

PASCOAL, Ernesto Zaragoza. Reforma de los beneditinos portugueses (1588-1589). *Theologica. Revista de Ciencias Sagradas*. Série II, vol. XVII, fasc. I-IV, p. 143-218. jan/dez de 1982. Braga: Instituto Superior de Teologia de Braga.

Patente das merces, graças e priuilegios de que el rei Dom Philippe nosso senhor fez merce a estes seus Regnos e a diante vai outra Patente das respostas das Cortes de Tomar.... Em Lisboa: per Antonio Ribeiro, 1583.

PRAZERES, Frei João dos. *O Príncipe dos Patriarcas São Bento*. Lisboa: Joam Galram 1683. tomo I.

_____. *O Príncipe dos Patriarcas São Bento*. Lisboa: Joam Galram 1690. tomo II.

Revista do Instituto Arqueológico e Geográfico Pernambucano. Vol. 42. Recife, 1948-1949.

SALVADOR, Frei Vicente do. *História do Brasil, 1500-1627*. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1965.

SANTA MARIA, Frei Agostinho de. *Santuário Mariano*. Lisboa: Officina de Antônio Pedrozo Galram, 1722. tomo X.

SANTIAGO, Diogo Lopes. *História da Guerra de Pernambuco*. Recife: CEPE, 2004.

SANTO ANTONIO, Frei Manuel de. *Escudo beneditino ou dissertação histórica*. Salamanca : Off. de la Viuda de António Ortiz Gallardo, 1736.

SANTOS, Manuel dos. Narração histórica das calamidades de Pernambuco desde o ano de 1707 até o de 1715. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, VLIII, tomo II, p. 1-307,1890.

SÃO BENTO, Gil de. *Satisfação apologética e quintessência de verdades*. Lisboa: Manoel da Silva, 1651.

S. TOMÁS, Frei Leão de. *Beneditina Lusitana*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1974. 2 tomos.

Sentimentos Públicos de Pernambuco na morte do Sereníssimo Infante D. Duarte. Assistindo o Mestre de Campo General de todo o Estado do Brasil Francisco Barreto, Governador de Armas desta capitania, com a Câmara e mais nobreza na Igreja de Nossa Senhora de Nazareh, quarta feira, seis de abril de 1650. Proferido por frei Bernardo de Braga. Por Domingos Lopes Rosa, 1651.

Sermao do Glorioso São Pedro Martyr, o primeiro inquisidor martirizado, ou o primeiro que deu a vida em defesa da fe que defende o Santo Tribunal da Inquisição, mandado imprimir pelos familiares do Santo Oficio da Cidade da Bahia. Na occasiao em que celebraram a sua primeira festa com uma procissão solidíssima trazendo o Santo da Se para o Mosteiro do Patriarca S. Bento. Pregou-o o muito Reverendo Padre Mestre o Doutor fr. Ruperto de Jesus,

lente jubilado em Teologia, qualificador e revedor do Santo Ofício, Monge beneditino da Província do Brasil, na era de 1697. Lisboa na Oficina de Antonio Pedrozo Galrao, 1700.

Sermão que pregou o padre fr. Bento da Cruz, religioso do glorioso padre S. Bento, filho do seu Mosteiro de Pernambuco e natural de Arrifana de Souza. Dia do invictíssimo Martyr São Sebastião, padroeyro de seu mosteiro da Bahia, estando presente a camara da dita cidade e com missa nossa, o ano de 1646. Dedicado aos Illustrissimos senhores defensores de nossa Santa Fe no Tribunal da Sancta Inquisição na cidade de Lisboa, corte do Reyno de Portugal, que Deus prospere eternos anos. Em Lisboa, Paulo Craesbeeck, 1646.

Sermão vários do M. R. P. Pregador Geral Fr. Raphael de Jesus. Religioso do grande Patriarca São Bento professo em a reformada Congregação de Portugal. Dedicados ao Capitão João de Salzedo & Silva. Brusselas: Casa de Baltazar Vivien, 1674.

SILVA, José Justino de Andrade. *Collecção Chronologica da Legislação Portuguesa*. Lisboa: Imprensa de J.J.A. Silva, 1854.

SOUSA, Gabriel Soares de. *Tratado descriptivo do Brasil em 1587*. Rio de Janeiro: Typhographia Universal de Laemmert, 1851.

SUAREZ, Francisco. *Tratado de las leyes y de Dios legislador*. Lib. VIII. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1968.

VASCONCELOS, Simão. *Crônica da Companhia de Jesus*. Petrópolis: Brasília: Vozes, INL, 1977. 2v.

VIDE, D. Monteiro Sebastião da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Brasília: Edições do Senado Federal. 2007.

Artigos, livros e teses

ABREU, Capistrano de. *Capítulos de história colonial (1500-1800)*. São Paulo: Editora Itatiaia; Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

ABREU, Ilda Soares. *Simbolismo e ideário: a educação ideal para o príncipe ideal seiscentista*. Lisboa: Estar Editora, 2000.

ABREU, M. de A. Um quebra cabeça (quase) resolvido: os engenhos da capitania do Rio de Janeiro, séculos XVI e XVII. *Scripta Nova*. Revista eletrônica de geografia y ciencias sociales. Barcelona: Universidad de Barcelona, 1 de agosto de 2006, vol. X, num. 218 (32). Disponível em: <http://www.ub.es/geocrit/sn/sn-218-32.htm>. Acesso em 22 de agosto de 2008.

ALBUQUERQUE, Cleonir Xavier. *A remuneração de serviços da Guerra holandesa*. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 1968.

ALDEN, Dauril. *The Making of an Enterprise*. The Society of Jesus in Portugal, its Empire, and Beyond, 1540-1750. California: Stanford University Press, 1996.

ALGRANTI, Leila Mezan. *Livros de devoção, atos de censura: ensaios de história do livro e da leitura na América portuguesa (1750-1821)*. São Paulo: Hucitec/FAPESP, 2004.

ALMEIDA, Fortunato de. *História da Igreja em Portugal*. Lisboa: Livraria Civilização, 1968. 4 v.

ALMEIDA, Joana Estorninho. *A forja dos homens: Estudos jurídicos e lugares de poder no séc. XVII*. Lisboa: ICS, 2004.

AMORIM, Inês. *O mosteiro de Grijó. Senhorio e propriedade: 1560-1720 (formação, estrutura do seu domínio)*. Braga: [s.n.], 1997.

ARIÈS, Philippe. *O homem diante da morte*. Rio de Janeiro: Editora Francisco Alves, 1989. 2 v.

ARAÚJO, Ricardo Benzaquen de. *Guerra e paz: Casa-grande e senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30*. São Paulo: Editora 34, 2005.

ASSUNÇÃO, Paulo de. *Negócios jesuíticos: o cotidiano da administração dos bens divinos*. São Paulo: EDUSP, 2004.

ATIENZA, Angela. *Tiempos de conventos. Una historia social de las fundaciones en la España moderna*. Madrid: Marcial Pons, 2008.

BANDEIRA, Luiz Alberto Moniz. *O feudo. A casa da Torre de Garcia d'Ávila: da conquista dos sertões à independência do Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

BARTH, Fredrik. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2000.

BICALHO, Maria Fernanda. *A cidade e o Império: O Rio de Janeiro no século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

_____. Conquista, mercês e poder local: a *nobreza da terra* na América portuguesa e a cultura política do Antigo Regime. *Almanack Braziliense*. Nov/2005. v. 2, p. 21-34. Disponível em: http://www.almanack.usp.br/PDFS/2/02_forum_2.pdf. Acesso em 27 de outubro de 2006.

_____. Elites coloniais: a *nobreza da terra* e o governo das conquistas. História e historiografia. In: MONTEIRO, Nuno Gonçalo; CARDIM, Pedro; CUNHA, Mafalda Soares da (Org.) *Optima Pars: elites Ibero-Americanas do Antigo Regime*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2005. p. 73-97.

BICALHO, Maria Fernanda; FERLINI, Vera Lúcia Amaral (Org.). *Modos de governar: idéias e práticas políticas no Império português, séculos XVI a XIX*. São Paulo: Alameda, 2005.

BOCKMANN, Aquinata. *Perspectivas da Regra de São Bento. Comentários sobre o prólogo e os capítulos 53, 58, 72, 73*. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 1990.

BORGES, Pedro. *Religiosos em Hispanoamérica*. Madrid: Editorial Mapfre, 1992.

BOURDIEU, Pierre. *As razões práticas. Sobre a teoria da ação*. Campinas, SP: Papirus, 1996a.

- _____. *Economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2003.
- _____. Marginalia. Algumas notas adicionais sobre o dom. *Mana*. 1996b, v. 2, n°2, p. 7-20.
- _____. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 2007.
- _____. *O que falar quer dizer*. A economia das trocas lingüísticas. Lisboa: Difel, 1998.
- BOXER, Charles. *A Igreja e a Expansão Ibérica (1440-1770)*. Lisboa: Edições 70, 1989.
- _____. *O Império Marítimo português, 1415-1825*. São Paulo: Companhia das Índias, 2002.
- _____. *Salvador de Sá e a luta pelo Brasil e Angola, 1602-1686*. São Paulo: Editora Nacional, Ed. Da Universidade de São Paulo, 1973.
- BRADING, D. A. *Mexican Phoenix*. Our lady of Guadalupe: Image and tradition across five centuries. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- BURCKHARDT, Jacob. *A cultura do Renascimento na Itália: um ensaio*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- BURNS, Kathryn. Nuns, Kurakas and credit: the spiritual economy of seventeenth-century Cuzco. In: *Colonial Latin American Review*, v. 6, n. 2, p. 185-203. Oxford: Carfax, 1997.
- CALAINHO, Daniela. *Agentes de fé: familiares da Inquisição portuguesa no Brasil colonial*. Bauru, SP: Edusc, 2006.
- CALMON, Pedro. *História do Brasil*. A formação, 1600-1700. São Paulo; Rio de Janeiro; Recife; Porto Alegre: Editora Companhia Nacional, 1941.
- CAMENIETZKI, Carlos Ziller. O Paraíso proibido. A censura à Chronica de Simão de Vasconcelos em 1663. In: FIGUEROA, Luis Millones; LEDEZMA, Domingo (Eds.). *El saber de los jesuítas, historias naturales y el Nuevo Mundo*. Frankfurt; Madrid: Vervuert; Iberoamericana, 2005. p. 109-133.
- CARRARA, Angelo Alves. *Fiscalidade e conjunturas financeiras do Estado do Brasil, 1607-1718*. Seminário Hermes e Clio, FEA – USP – São Paulo, 2008. p. 4-11.
- CARDIM, Pedro. Religião e ordem social. Em torno dos fundamentos católicos do sistema político do Antigo Regime. *Revista de História das Idéias*. Faculdade de Letras, Coimbra, v. 22, p.133-175, 2001.
- CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. *Preconceito racial*. Portugal e Brasil-Colônia. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988.
- CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil (1580-1620)*. EDUSC: Editora da Universidade do Sagrado Coração, 2006.

CERUTTI, Simona. Processo e experiência: indivíduos, grupos e identidades em Turim no século XVII. In: REVEL, Jacques (Org.). *Jogos de escalas: A experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998. p. 173-201.

CODES, Rosa María Martínez de. Los Jesuítas brasileños y la agricultura de la caña entre la economía profana y la finalidad misional. *Revista Complutense de História das Américas*, nº 24, p. 69-85. 1998.

COHN, Sergio (Org.). *Gilberto Freyre*. Rio de Janeiro: Azougue, 2010.

CONDE, Antônio Linage. *São Bento e os Beneditinos*. Madrid/São Paulo: Mandruvá/USP. 1998. 7 v.

COSTA, Fernando Dores. “Racionalidade econômica” e “irracionalidades” na gestão do patrimônio monástico. In: XII Encontro da Associação Portuguesa de História Econômica e Social, 2002, Aveiro. *Anais eletrônicos*. Aveiro, 2002. Disponível em: <http://www.egi.ua.pt/xxiaphes/Artigos/a%20FD%20Costa.PDF>. Acesso em 27 de outubro de 2006.

CUNHA, Mafalda Soares da. *A Casa de Bragança: Práticas senhoriais e redes clientelares. 1560-1640*. Lisboa: Editorial Estampa, 2000.

CURTO, Diogo Ramada. A cultura política. In: MAGALHÃES, Joaquim Romero. (Coord.) *História de Portugal. No Alvorecer da Modernidade (1480-1620)*. Lisboa: Editorial Estampa, 1998. p. 111-137.

CURTO, José C. Vinho verso cachaça – A luta luso-brasileira pelo comércio do Álcool e de escravos em Luanda, c. 1648-1703. In: PANTOJA, Selma; SARAIVA, José Flávio Sombra (Org.). *Angola e Brasil nas rotas do Atlântico Sul*. São Paulo: Bertrand, p.69-97.

DAVIS, Natalie Zemon. *O retorno de Martin Guerre*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

_____. *The gift in Sixteenth-Century France*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 2000.

DIAS, Geraldo Coelho. Os beneditinos portugueses e a Missão. *Bracara Augusta*, vol. XXXVIII, fasc. 85-86 (98-99) 24 p., jan/dez 1984, Separata.

_____. Na variedade dos foros, a singularidade dos coutos beneditinos: generosidade régia e poder monástico. *Revista de Guimarães*, nº 106, p.275-97, 1996.

DIAS, José Sebastião da Silva. *Correntes do sentimento religioso em Portugal*, Coimbra: Universidade de Coimbra/Instituto de Estudos Filosóficos, 1960.

DUBY, Georges. Convívio. In: _____. (Org.). *História da vida privada: Da Europa Feudal à Renascença*. vol. 2. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

_____. (Org.) *História artística da Europa: A Idade Média*. São Paulo: Paz e Terra, 1998.

_____. *Idade Média, idade dos homens*. Do amor e outros ensaios. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. *São Bernardo e a arte cisterciense*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

_____. *Senhores e camponeses*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

DURÃES, Margarida. Necessidades económicas e práticas jurídicas: problemas da transmissão das explorações agrícolas. *Ler História*. nº 29, p. 67-88, 1995.

_____. Para uma análise sociológica dos monges negros da Ordem de S. Bento (XVI-XIX séculos). *Cadernos do Noroeste*, 20. Série História, 3, p. 275-293, Braga: Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho, 2003.

ENDRES, D. José Lohr. *A ordem de São Bento no Brasil quando província (1582-1827)*. Salvador: Editora Beneditina, 1980.

ENGEMANN, Carlos. *De laços e nós*. Rio de Janeiro: Apicuri, 2008.

FAORO, Raymundo. *Os donos do poder: Formação do patronato político brasileiro*. Porto Alegre: Editora Globo, 1984. 2v.

FARGE, Arlette. *O sabor do arquivo*. São Paulo: EDUSP, 2009.

FARIA, Sheila de Castro. *A Colônia em movimento: Fortuna e família no cotidiano colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 1998.

FEYDIT, Julio. *Subsídios para a história dos Campos dos Goytacazes desde os tempos coloniaes até a proclamação da república*. Campos: J. Alvarenga & Companhia, 1900.

FEITLER, Bruno. *Nas malhas da Consciência*. Igreja e Inquisição no Brasil: Nordeste, 1640-1750. São Paulo: Alameda; Phoebus, 2007.

FIGUEIREDO, Luciano Raposo de Almeida. O Império em Apuros: notas para o estudo das alterações ultramarinas e das práticas políticas no Império colonial português, séculos XVII e XVIII. In: FURTADO, Júnia Ferreira (Org.) *Diálogos oceânicos: Minas Gerais e as novas abordagens para uma história do Império ultramarino português*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001. p.197-254.

_____. *Rebeliões no Brasil colônia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

FLORENTINO, Manolo; GÓES, José Roberto. *A paz das senzalas*. Famílias escravas e tráfico atlântico, Rio de Janeiro, c. 1790-c.1850. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997.

FRAGOSO, João Luís Ribeiro. A nobreza da República: notas sobre a formação da primeira elite senhorial do Rio de Janeiro (séculos XVI e XVII). *Topoi – Revista de História*, nº. 1, p. 45-122, PPGHIS/UFRJ, Rio de Janeiro, 2000.

_____. Fidalgos e parentes de pretos: notas sobre a nobreza principal da terra no Rio de Janeiro (1600-1750). In: FRAGOSO, João Luís Ribeiro; ALMEIDA, Carla Maria Carvalho

de, SAMPAIO, Antônio Carlos Jucá de (Org.). *Conquistadores e negociantes: Histórias de elites no Antigo Regime nos Trópicos. América lusa, séculos XVI a XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 33-120.

FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda; GOUVÊA, Maria de Fátima (Org.). *O Antigo Regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

FRAGOSO, João Luís Ribeiro; FLORENTINO, Manolo G. *O arcaísmo como projeto: mercado atlântico, sociedade agrária e elite mercantil no Rio de Janeiro, c.1790 - c.1840*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima. *Na trama das redes: política e negócios no Império português, séculos XVI-XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

FREYRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala*. Rio de Janeiro: Editora Record, 2000.

FRIDMAN, Fania. *Donos do Rio em nome do Rei: uma história da Cidade do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/Garamondi, 1999.

GANDELMAN, Luciana. “As mercês são cadeias que não se rompem”: liberalidade e caridade nas relações de poder do Antigo Regime Português. In: SOIHET, Rachel; BICALHO, Maria Fernanda Baptista; GOUVÊA, Maria de Fátima Silva. *Culturas políticas: ensaios de história cultural, história política e ensino de história*. Rio de Janeiro: Mauad, 2005. p. 109-126.

GARCÍA ORO, José; PORTELA, Silva Maria José. Felipe II frente a la reforma de monasterios y abadías regulares. *Archivo Ibero-Americano*. Revista Franciscana de Estudios Historicos. Ano 61; nº 238-239, p. 1-164, Enero-Agosto 2001.

GONÇALVES, Regina Célia. *Guerras e Açúcares: política e economia na Capitania da Parayba – 1580-1630*. Bauru, SP: EDUSC, 2007.

GONZALO, Maximiliano Barrio. *El clero em la España Moderna*. Córdoba: CSIC; Cajasur, 2010.

GODELIER, Maurice. *O enigma do dom*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

GORENDER, Jacob. *O escravismo colonial*. São Paulo: Ática, 1978.

GORENSTEIN, Lina. *A Inquisição contra as mulheres*. Rio de Janeiro, séculos XVII e XVIII. São Paulo: Humanitas; FAPESP, 2005.

GOUVÊA, Maria de Fátima. Conexões imperiais: oficiais régios no Brasil e Angola (c. 1680-1730). In: BICALHO, Maria Fernanda; FERLINI, Vera Lúcia Amaral (Org.). *Modos de governar: idéias e práticas políticas no Império português, séculos XVI a XIX*. São Paulo: Alameda, 2005a.

_____. Diálogos historiográficos e cultura política na formação da América Ibérica. In: SOIHET, Rachel; BICALHO, Maria Fernanda; GOUVÊA, Maria de Fátima da Silva (Org.).

Culturas políticas: ensaios de história cultural, história política e ensino de história. Rio de Janeiro: MAUD, 2005b.

GRENDI, Edoardo. Microanálise e história social. In: OLIVEIRA, Mônica Ribeiro de; ALMEIDA, Carla Maria Carvalho de. (Org.). *Exercícios de micro-história.* Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2009. p. 19-38.

GRUZINSKI, Serge. Os mundos misturados da monarquia católica e outras *connected histories*. *Topoi*. Revista de História do Programa de Pós-graduação em História Social da UFRJ, Rio de Janeiro: 7 Letras, v.2, p.175-195, 2001.

GUNNÁRSDOTTIR, Ellen. The convent of Santa Clara, the elite and social change in eighteenth century Querétaro. In: *Journal Latin American Studies*. Cambridge: Cambridge University Press. n. 33, p. 257-290, mai. 2001.

HARVEY, John. *Homens de Preto*. São Paulo: UNESP, 2003.

HERWEGEN, Ildefonso (OSB). *Sentido e espírito da Regra de São Bento*. Rio de Janeiro: Edições Lumen Christi, 1953.

HESPANHA, António Manuel. A mobilidade social de Antigo Regime. *Tempo*, Niterói, vol.11. n. 21., p. 121-143, Jul. 2006.

_____. *As vésperas do Leviathan*. Instituições e poder político. Portugal - séc. XVII. Coimbra: Almedina, 1994.

_____. *Os bens eclesiásticos na Época Moderna*. Benefícios, padroados e comendas. In: TENGARRINHA, José (Coord.). *História de Portugal*. São Paulo: Ed. Unesp, 2000. p. 87-104.

_____. Prefácio. In: FRAGOSO, João Luís Ribeiro; ALMEIDA, Carla Maria Carvalho de, SAMPAIO, Antônio Carlos Jucá de (Org.). *Conquistadores e negociantes: Histórias de elites no Antigo Regime nos Trópicos*. América lusa, séculos XVI a XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 13-17.

HILL, Christopher. *A Bíblia inglesa e as revoluções do século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

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

HOORNAERT, Eduardo (Coord.). *História da Igreja no Brasil 2 v.* Petrópolis: Editora Vozes, 1992.

KNOX, Dilwyn. Disciplina: Le origini monastiche e clericali Del buon comportamento nell'Europa cattolica Del Cinquecento e Del primo Seicento. In: PRODI, Paolo (Ed.) *Disciplina Dell'Anima, disciplina della società tra medioevo ed età moderna*. Annali dell' Istituto storico italo-germanico. Quaderno 40. Bologna. Società Editrice Il Mulino, 1994. p. 63-99.

- LAMEGO, Alberto. *A Terra Goitacá à luz de documentos inéditos*. Bruxelas: S/E, 1920.
- LAPA, José Roberto do Amaral. *A Bahia e a Carreira da Índia*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1968.
- LAUWERS, Michel. *La mémoire des ancêtres lê souci dès morts – morts, rites et société au Moyen Âge* (Diocèse de Liège, XI-XII Siècles). Paris: Beauchesne, 1996.
- LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomos I e II. Porto: Tipografia Porto Médico, 1938.
- LEONZO, Nanci. As instituições. In: SILVA, Maria Beatriz Nizza da (coord.). *O Império Luso-Brasileiro (1750-1822)*. Lisboa: Editorial Estampa, 1986.
- LEVI, Giovanni. *A herança imaterial: trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- LINS, Eugênia Ávila. *Arquitectura dos Mosteiros beneditinos no Brasil. Século XVI a XIX*. 2002. 3v. Porto, 2002. Tese (Doutorado) – Faculdade de Letras, Universidade do Porto, Porto, 2002.
- LISANTI, Luis. Estratégia de gestão: um exemplo, Rio de Janeiro 1620/1793. *Estudos Econômicos*, Nº 13, p. 763-769, Departamento de Economia da Faculdade de Economia, Administração e Contabilidade da Universidade de São Paulo, 1983.
- LOURENÇO, Maria Paula Marçal. *D. Pedro II*. Lisboa: Temas e Debates, 2010.
- LUNA, D. Joaquim G. de. *Os monges beneditinos no Brasil*. Rio de Janeiro: Edições Lumen Christi, 1947.
- MACHADO, Alcântara. *Vida e morte do Bandeirante*. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1965.
- MAIA, Fernanda Paula Souza. *O mosteiro de Bustelo: propriedade e produção agrícola no Antigo Regime (1638-1670 e 1710-1821)*. Porto: Universidade Portucalense, 1991.
- MARAVALL, José Antonio. *La cultura del Barroco: análisis de una estructura histórica*. Barcelona: Editora Ariel, 1986.
- MARQUES, Guida. *L'invention du Bresil entre deux monarchies. Gouvernement et pratiques politiques de l'Amérique portugaise dans l'union ibérique (1580-1640)*. Paris, 2009. 523 f. Tese (Doutorado em História) – Ecole des Hautes Etudes em Sciences Sociales, Paris, 2009.
- MARQUES, João Francisco. *A parenética portuguesa e a restauração. 1640-1668*. Porto: INCI, 1989. 2v.
- MARQUESE, Rafael de Bivar. *Feitores do corpo, missionários da mente. Senhores, letrados e o controle de escravos nas Américas, 1660-1680*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

MARTÍNEZ, Adolfo Carrasco. Los Mendoza y lo sagrado. Piedad y símbolo religioso em la cultura nobiliária. *Cuadernos de Historia Moderna*, Madrid. nº 25, p. 233-269. 2000.

MARTINS, Rui Cunha. *Património, parentesco e poder*. O mosteiro de Semide do século XII ao século XV. Lisboa: Escher, 1992.

MATTHEI O.S.B., Mauro. Noticias sobre monjes beneditinos en Hispanoamérica en la época española. *Cuadernos Monasticos*. Nº. 42, p. 313- 318, 1977.

MATTOS, Hebe. Da guerra preta às hierarquias de cor no Atlântico português. In: *Anais do XXIV SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA - Associação Nacional de História – ANPUH*, 2007.

Disponível em: <http://snh2007.anpuh.org/resources/content/anais/Hebe%20Mattos.pdf>. Acesso: 03 de novembro de 2008 às 15: 59.

MATTOSO, José. *Religião e cultura na Idade Média portuguesa*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1982.

_____. *Fragmentos de uma composição medieval*. Lisboa: Editorial Estampa, 1987.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. vol. II. São Paulo: EDUSP, 1974.

MELLO, Evaldo Cabral. *A fronda dos Mazombos*. Nobres contra mascates, Pernambuco, 1666-1715. São Paulo: Editora 34, 2003.

_____. *Guerra e açúcar no Nordeste, 1630-1654*. São Paulo: Editora 34, 2007.

_____. *O nome e o sangue: Uma parábola familiar no Pernambuco colonial*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2000.

_____. *Rubro Veio: o imaginário da restauração pernambucana*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997.

MELLO E SOUZA, Laura de. *O sol e a sombra: política e administração na América portuguesa do século XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

MELLO, José Antônio Gonçalves de. O Mosteiro de São Bento e seus cronistas. In: *Beneditinos em Olinda, 400 anos*. São Paulo: SAMBRA, 1986.

_____. *José Fernandes Vieira, mestre de campo do terço de infantaria de Pernambuco*. Recife, 1956. 3 v.

_____. *Tempo dos Flamengos: influência da ocupação holandesa na vida e na cultura do Norte do Brasil*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2001.

MELO, Mário. Rebelião de frades no século XVII. *Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano*. Pernambuco. vol. XLII, p. 36-40, 1952.

METCALF, Alida C. Fathers and sons: the politics of inheritance in a colonial Brazilian township. *Hispanic American Historical Review*. Duke University Press, vol. 66. n. 3, p. 445-484, 1986.

MOLINA PUCHE, S. *Familia, poder y territorio: las elites locales del corregimiento de Chinchilla-Villena en el siglo XVII*. Tese (Doutorado) — Universidad de Murcia, Murcia, 2005.

MONTEIRO, John Manuel. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. O escravo índio, esse desconhecido. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. (Org.). *Índios do Brasil*. São Paulo: Global, 1998.

MONTEIRO, Nuno Gonçalo. *O crepúsculo dos grandes: a casa e o patrimônio da aristocracia em Portugal (1750-1832)*. Lisboa: Imprensa Nacional, 2003.

_____. O “ethos” nobiliárquico no final do Antigo Regime: poder simbólico, império e imaginário social. *Almanack Brasiliense*. Nov/2005. v. 2, p. 4-20. Disponível em: http://www.almanack.usp.br/PDFS/2/02_forum_2.pdf. Acesso em 27 de outubro de 2006.

MONTEIRO, Nuno Gonçalo; OLIVAL, Fernanda. Mobilidade social nas carreiras eclesiásticas em Portugal (1500-1820). *Análise social*. Instituto de Ciências Sócias da Universidade de Lisboa, Lisboa, vol. XXXVII, p. 1213-1239, 2003.

MONTEIRO, Rodrigo Bentes. A rochela do brasil: São Paulo e a aclamação de Amador Bueno como espelho da realeza portuguesa. *Revista de História*. São Paulo, Departamento de História da Universidade de São Paulo, n.141, terceira série, p. 21-44. 2º semestre de 1999.

MOTT, Luiz. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: SOUZA, Laura de Mello e (Org.). *História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 155-220.

MELLO E SOUZA, Maria Beatriz de. Mãe, mestra e guia: uma análise da iconografia de Santa'Anna. p. 232-250. *Topoi: Revista de História*. Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em História Social da UFRJ/ 7 letras, 2002, vol.5, n. 7, p. 232-255, set., 2002.

OLIVAL, Fernanda. O Brasil na disputa ordinária pela política de “mercês extraordinárias” da coroa (séculos XVI-XVIII). In: VAINFAS, Ronaldo; MONTEIRO, Rodrigo Bentes (Org.). *Império de várias faces: relações de poder no mundo ibérico da Época Moderna*. São Paulo: Alameda, 2009. p. 159-164.

OLIVEIRA, Anderson José Machado de. *Devoção Negra: santos pretos e catequese no Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Quartet; FAPERJ, 2008.

OLIVEIRA, Aurélio de. *A Abadia de Tibães e o seu domínio (1630-1680): estudo social e económico*. Porto: Faculdade de Letras, 1974.

OLIVERA HERNANDEZ, Maria Herminia. *A administração dos bens temporais do Mosteiro de São Bento da Bahia*. Salvador: EDUFBA, 2009.

OLIVEIRA, Oscar de. *Os dízimos eclesiásticos do Brasil nos períodos da Colônia e do Império*. Belo Horizonte: Universidade de Minas Gerais, 1964.

PAIVA, José Pedro. A Igreja e o poder. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.). *História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. Vol. II. p. 135-185.

_____. Os Mentores. In: AZEVEDO, Carlos Moreira de (Dir.). *História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. vol. II. p. 201-237.

_____. *Os bispos de Portugal e do Império, 1495-1777*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006.

PALOMO, Federico. *A Contra-Reforma em Portugal, 1540-1700*. Lisboa: Livros Horizonte, 2006.

_____. *Fazer dos campos escolas excelentes*. Os jesuítas de Évora e as missões do interior em Portugal (1551-1630). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.

_____. Para el sosiego y quietud de reino. Em torno a Felipe II y el poder eclesiástico em el Portugal de Finales del siglo XVI. *Hispania*. LXIV/1, nº 216, p. 63-94, 2004.

PANOFSKY, Erwin. *Arquitetura gótica e escolástica*. Sobre a analogia entre arte, filosofia e teologia na Idade Média. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

PARKER, Geoffrey; SMITH, Lesley M. (edited by) *The general crisis of the Seventh Century*. London and New Yorker: Routledge, 1997.

PIZARRO, José Augusto de Sotto Mayor. *Os patronos do mosteiro de Grijó* (evolução e estrutura da família nobre nos séculos XI a XIV). Ponte de Lima: Edições Carvalho de Basto, 1995.

POLANYI, Karl. *A grande transformação*. As origens da nossa época. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1988.

PORTO, José da Costa. *O sistema sesmarial no Brasil*. Brasília: Universidade de Brasília, 1979.

PRADO JÚNIOR, Caio. *Formação do Brasil Contemporâneo*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

PUNTONI, Pedro. Bernardo Vieira Ravasco, secretário do Estado do Brasil: poder e elites na Bahia do século XVII. In: BICALHO, Maria Fernanda; FERLINI, Vera Lúcia Amaral (Org.). *Modos de governar: Idéias e práticas políticas no Império Português, séculos XVI a XIX*. São Paulo: Alameda, 2005. p. 157-178.

RAMINELLI, Ronald. *Viagens ultramarinas*. Monarcas, vassallos e governo a distância. São Paulo: Alameda, 2008.

RAMÍREZ, Rafael Valladares. El Brasil y las Indias españolas durante a sublevación de Portugal (1640-1668). *Cuadernos de Historia Moderna*, nº14. p. 151-172. Editorial Complutense. Madrid, 1993.

RANDLES, W. G. L; WACHTEL, Nathan *et al.* *Para uma história antropológica: a noção de reciprocidade*. Lisboa: Edições 70, 1978.

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

RICUPERO, Rodrigo. *A formação da elite colonial: Brasil, c. 1530- c. 1630*. São Paulo: Alameda, 2009.

_____. Poder e patrimônio. O controle da administração colonial sobre as terras e a mão de obra indígena. In: MELLO e SOUZA, Laura de; FURTADO, Junia Ferreira; BICALHO, Maria Fernanda (Org.). *O governo dos povos*. São Paulo: Alameda, 2009. p. 355-370.

ROCHA, Dom Mateus. Escravos e beneditinos. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. vol. 149, Nº 358, p. 16-21, jan/mar. 1988.

_____. *O Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro (1590-1990)*. Rio de Janeiro: Stúdio HMF, 1991.

_____. Padres mestres e padres pregadores: apontamentos Histórico-descritivos sobre os estudos superiores no Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro de 1590 a 1890. In: *Revista Coletânea - tomo I*. Rio de Janeiro: Edições Lumem Christi, 1990. p. 12-54.

RODRIGUES, Carlos Aldair. Inquisição e sociedade: a formação da rede de familiares do Santo Ofício em Minas Gerais colonial (1711-1808). *Varia História*, Belo Horizonte, vol. 26, nº 43, p.197-216, jan/jun 2010.

SÁ, Isabel dos Guimarães. *Quando o rico se faz pobre: Misericórdias, caridade e poder no império português, 1500-1800*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1997.

SAMPAIO, Antônio Carlos Jucá de. A produção política da economia: formas não-mercantis de acumulação e transmissão de riqueza numa sociedade colonial (Rio de Janeiro, 1650-1750). *Topoi: Revista de História*. Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em História Social da UFRJ/ 7 letras, 2004, vol.4, n. 7, 276-312, jul -dez, 2003.

_____. *Na encruzilhada do Império*. Hierarquias sociais e conjunturas econômicas no Rio de Janeiro (c. 1650-c.1750). Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

SANTOS, Beatriz Catão Cruz. *O corpo de Deus na América: a festa de Corpus Christi nas cidades da América portuguesa – Século XVIII*. São Paulo: Annablume, 2005.

SANTOS, Maria Rachel Fróes da Fonseca dos. *Contestação e defesa: a Congregação Beneditina Brasileira no Rio de Janeiro, 1830 – 1870*. Niterói, 1986. 170 p. Dissertação

(Mestrado em História) – Departamento de História. Universidade Federal Fluminense. Niterói, 1986.

SCHWARTZ, Stuart B. *Da América portuguesa ao Brasil*. Lisboa: Difel, 2003.

_____. Os engenhos beneditinos do Brasil colonial. *Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano*. Recife, vol. LV, p. 29-51, 1983.

_____. *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550 – 1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SERRERA, Ramón María. El convento de Caracas y el crédito agrario en el nacimiento de la economía del cacao en Venezuela (s. XVII). In: *Actas del I Congreso de la Orden Concepcionista* (vol.1), 1990. p. 537-554.

SHAUB, Jean-Frédéric. *Portugal na Monarquia Hispânica (1580-1640)*. Lisboa: Livros Horizonte 2001.

SILVA-NIGRA, D. Clemente Maria da. A antiga fazenda de São Bento em Iguazú. *Revista do SPHAN*, nº 7, p. 269-270. Rio de Janeiro, 1943.

_____. *Construtores e Artistas do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro*. Salvador: Typografia Beneditina, 1950.

_____. *Frei Bernardo de São Bento*. Salvador: Editora Beneditina, 1950.

SILVA, Francisco Carlos Teixeira da. *A morfologia da escassez: crises de subsistência e política econômica no Brasil Colônia (Salvador e Rio de Janeiro, 1680-1790)*. Niterói. 1990. 415 f. UFF. Tese. Doutorado em História) – Departamento de História, Universidade Federal Fluminense. Niterói, 1990.

SILVA, José Ribeiro da. *O vinho como mantimento quotidiano. Regulamentação do seu comércio na cidade do Porto (séculos XVI-XVII)*. Disponível em: <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/8268.pdf>. Acesso em: 11 de agosto de 2008.

SILVA, Lina Gorenstein Ferreira da. *Heréticos e impuros: a Inquisição e os cristão-novos no Rio de Janeiro (século XVIII)*. Rio de Janeiro: Secretária Municipal de Cultura, Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, Divisão de editoração, 1995.

SILVA, Rogério Forastieri. *Colônia e nativismo: a história como “biografia da nação”*. São Paulo: Hucitec, 1997.

SLENNES, Robert. *Na senzala, uma flor: esperanças e recordações da família escrava. Brasil, Sudeste, século XIX*. Rio de Janeiro, Ed. Nova Fronteira, 2000.

SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

SOEIRO, Susan. The social and economic role of the convent: Women and nuns in Colonial Bahia, 1677-1800. *The Hispanic American Review*. Duke University Press, vol. 54, n. 2, p. 209 – 232, May, 1974.

SOUSA, Gabriel de. O voto ultramarino dos beneditinos portugueses. *Academia Internacional de Cultura Portuguesa*. Boletim, nº 1, p. 59-76, 1996.

SOUZA, Jorge Victor de Araújo. *Monges negros: trajetórias, cotidiano e sociabilidade dos beneditinos no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro, 2007. 189 f. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2007.

SOUZA, Juliana Beatriz Almeida de. Virgem Mestiça: devoção à Nossa Senhora na colonização do Novo Mundo. *Tempo*. 11. vol. 6, nº11, p. 77-92, julho 2001.

TAVARES, Cristiane. *Ascetismo e colonização: o labor missionário dos beneditinos na América portuguesa (1580-1656)*. Curitiba, 2007. 168 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2007.

TAUNAY, Affonso de E. *História antiga da Abadia de São Paulo, (1958-1772)*, São Paulo, Tip. Ideal H. L. Canton, 1927.

TREVOR-ROPER, Hugh. *A crise do século XVII: religião, reforma e mudança social*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007.

TURNER, Victor. *Dramas, campos e metáforas: ação simbólica na sociedade humana*. Niterói: EDUFF, 2008.

_____. *Floresta de símbolos*. Niterói/RJ: EDUFF. 2005.

_____. *O processo ritual. Estrutura e Antiestrutura*. Petrópolis: Editora Vozes, 1974.

VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Ideologia e escravidão. Os letrados e a sociedade escravista no Brasil colonial*. Petrópolis: Vozes, 1986

_____. *Jerusalém colonial: judeus portugueses no Brasil holandês: Civilização Brasileira*, 2010.

_____. *Traição: um jesuíta a serviço do Brasil holandês processado pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

VAINFAS, Ronaldo; SOUZA, Juliana Beatriz Almeida de. *Brasil de todos os santos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

VALLADARES, Rafael. *A conquista de Lisboa. Violência militar e comunidade política em Portugal, 1578-1583*. Lisboa: Texto editores, 2010.

VAUCHEZ, Andre. *A espiritualidade na Idade Média ocidental (séculos VIII a XIII)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

VIANA, Larissa. *O idioma da mestiçagem: as irmandades de pardos na América portuguesa*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

VILLARI, Rosario (Dir.). *O homem barroco*. Lisboa: Editorial Presença, 1994.

VON WOSEBER, Gisela. *El crédito eclesiástico en Nueva España, siglo XVIII*. Mexico City: Universidad Autonoma de Mexico, 1994.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Pioneira, 1987.

XAVIER, Ângela Barreto; HESPANHA, António Manuel. As redes clientelares. In: HESPANHA, António Manuel. (Coord.). *História de Portugal: o Antigo Regime (1620-1807)*. Lisboa: Editorial Estampa, 1998. p. 339-349.

XAVIER, Angela Barreto. *A Invenção de Goa: Poder Imperial e Conversões Culturais nos Séculos XVI e XVII*. Lisboa: ICS, 2008.

ZERON, Carlos Alberto de Moura Ribeiro. *La Compagnie de Jésus et l'institution de l'esclavage au Brésil: les justifications d'ordre historique, théologique et juridique, et leur intégration par une mémoire historique (XVIe-XVIIe siècles)*. Paris, 1998. 559 f. Tese (Doutorado) – Ecole des Hautes Etudes em Sciences Sociales, Paris, 1998.

Instrumentos de consulta

AGUIAR NETO, Múcio (Org.). *O tesouro dos abades. A arte devota do Mosteiro de São Bento de Olinda*. Recife: Instituto Cultural Bandepe, 2004.

ANDRADE, António Alberto Banha de (Dir.). *Dicionário de História da Igreja em Portugal*. Lisboa: Editorial Resistência, 1983.

ARAÚJO, J. de Souza A. Pizarro de. *Memórias históricas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Impressão Régia, 1820. tomo I.

AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.). *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Rio do Mouro: Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, 2001.

BELCHIOR, Elysio de Oliveira. *Conquistadores e povoadores do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Livraria Brasileira Editora. 1965.

BLUTEAU, Rafael. *Vocabulário português e latino*. Coimbra: Colégio das Artes da Companhia de Jesus, 1712-1728. 8 vols.

CALMON, Pedro (Org.). *Introdução e Notas ao Catálogo Genealógico das Principais Famílias de Frei Jaboatão*. Salvador: Empresa Gráfica da Bahia, 1985. 2 vols.

COARACY, Vivaldo. *O Rio de Janeiro no século XVII*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1967.

FRANCO, Francisco de Assis Carvalho. *Dicionário de bandeirantes e sertanistas do Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1989.

LAPLANA, Josep de C. *Montserrat: mil anys d'art i història*. Paris; Barcelona: Angle Editorial, 2001.

_____. *Anais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Tip. Imp. E Constitucional de Seignot-Plancher, 1835, vol. I.

LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean Claude (Org.) *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. Bauru/São Paulo: EDUSC, 2006. 2v.

LISBOA, Balthasar da Silva. *Annaes do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Tip. Imp. E Constitucional de Seignot-Plancher, 1835, vol. I.

LISBOA, Balthazar da Silva. *Annaes do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Tip. Imp. E Constitucional de Seignot-Plancher, 1835. tomo VI.

MEGALE, Nilza Botelho. *Invocações da Virgem Maria no Brasil*. Petrópolis: Editora Vozes, 2001.

MELLO, Antônio Joaquim de. *Biografia de alguns poetas, e homens ilustres da Província de Pernambuco*. Recife: Typographia Universal, 1858. vol. II.

RHEINGANTZ, Carlos G. *Primeiras famílias do Rio de Janeiro (séculos XVI e XVIII)*. Rio de Janeiro: Livraria Brasileira Editora, 1965. 2 tomos.

RIBEIRO, João Pedro. *Dissertações Cronológicas e Críticas Sobre a História e Jurisprudência Eclesiástica e Civil de Portugal*. Lisboa: Academia das Ciências de Lisboa, 1810. Tomo I.

SOUZA, Bernardo Vasconcelos e Souza (Dir.). *Ordens religiosas em Portugal. Das origens a Trento - Guia Histórico*. Lisboa: Livros Horizonte, 2005.

VAINFAS, Ronaldo (Dir.). *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1800)*. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2000.